

Bülten'den

İnsanoğlunun din, tarih, felsefe ve sanata olan ilgisi, onun doğruyu, iyiyi ve güzeli bulma arayışı ve özleyişinden kaynaklanıyor. 20 yıldan beri onca etkinlik düzenleyen Bilim ve Sanat Vakfı'nın ilgisi ve arayışı neyedir? Bu sorunun cevabını arayanlar, *Bülten*'in bu sayısının *Havadis* bölümüne bakabilirler. Orada, aslında öteden beri gerçekleştirdiğimiz etkinliklerin bir hasılası var. Elbette, ne ile ilgili olduğumuzun, neyin arayışı içinde olduğumuzun cevabı da. İlgimiz de, arayışımız da insanoğlunun temel ilgisinin ve arayışının dışında değil. Ağırladığımız isimler, çıkardığımız yayınlar, gerçekleştirdiğimiz etkinlikler şunu bütün açıklığı ile gözler önüne seriyor: Bilim ve Sanat Vakfı, insan, tarih, sanat, Türkiye ve dünya ile ilgilidir. Türkiye'de veya dünyanın başka bir coğrafyasında bu ilgiye ve arayışa, soruları ve çalışmaları ile değer katan kalburüstü ilim adamlarını ağırlamaktan ve onları genç tecessüslerle buluşturmaktan hep onur duydu. Bu çaba, bu ilginin öylesine bir heves olmadığının da kanıtıdır.

Bilim ve Sanat Vakfı bunca yıldır, onca seminer, sempozyum, konferans, panel, yuvarlak masa toplantısı veya yayın gerçekleştiriyor. Bütün bunlar, acaba insanın ruhudaki susuzluğu giderebildi mi, giderebilecek mi? Elbette hayır! Hacı Bayram-ı Veli'nin, Tanrı'nın haykırışı diye ifade ettiği, şu mısralarında hepimiz için derin yol gösterici işaretler olduğuna inanıyoruz:

*Bilmek istersen seni
Can içre ara canı,
Geç canından bul anı,
Sen seni bil, sen seni!*

Haykırışımız ve arayışımız devam ediyor.

BİLİM VE SANAT VAKFI BÜLTEN

EYLÜL-ARALIK 2005

Yıl 16 Sayı 59

Yayın Kurulu: Ali Pulcu, Faruk Deniz,
Mustafa Demiray, Salih Pulcu,
F. Samime İnceoğlu, Nermin Tenekeci

Baskı: Elma Basım 0212. 670 05 25

Vefa Cad. No. 35 34134 Vefa/İstanbul

Tel: 0212. 528 22 22 pbx

Faks: 0212. 513 32 20

e-mail: bsv@bisav.org.tr

www.bisav.org.tr

Ücretsizdir. Dört ayda bir yayımlanır.

Kaynak gösterilerek iktibas yapılabilir.

Yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

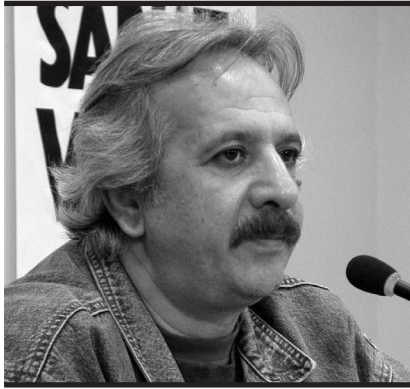
İÇİNDEKİLER

| | | | |
|-------------------------------------------|----|-----------------------------------------|----|
| Bülten'den | 1 | Mola sayfası..... | 42 |
| BSV Havadis..... | 2 | TAM Türkiye Araştırmaları Merkezi | 43 |
| KAM Küresel Araştırmalar Merkezi | 5 | İktibas | 65 |
| Mola sayfası | 12 | Seyrüsefer | 67 |
| MAM Medeniyet Araştırmaları Merkezi | 13 | Mesnevî'den | 70 |
| Mola sayfası..... | 24 | Mecmua | 71 |
| SAM Sanat Araştırmaları Merkezi | 25 | | |

BSV Havadis

Göğe Bakan Adam'ı 420. Ölüm Yıldönümünde andık

İstanbul Rasathanesinin kurucusu, matematik, astronomi ve mekanik bilimlerinin muhyisi, Osmanlı'nın başmüneccimi, büyük filozof-bilim adamı Takiyüddin Rasid'i, Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği "Göğe Bakan Adam: 420. Ölüm Yıldönümünde Takiyüddin Rasid" başlıklı bir panelle andık. Açılış konuşmasını Dr. Mustafa Özel'in yaptığı panele, Prof. Dr. Ramazan Şeşen, Prof. Dr. Atilla Bir, Prof. Dr. Remzi Demir, Doç. Dr. H. Gazi Topdemir, Doç. Dr. Mustafa Kaçar ve Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu katıldı. Yoğun ilgi gören panel, hem bilim tarihçileri tarafından ihmal edilen Takiyüddin'i gündeme taşıması hem de XVI. yüzyıl Osmanlı felsefe-bilim hayatına genel bir ışık tutması bakımından kayda değerdi.



İranlı Yönetmen Mecidi'yi ağırladık

Bir konferans vesilesiyle Türkiye'ye gelen İranlı yönetmen Mecid Mecidi'yi, 12 Kasım 2005'te Vakfımızda konuk ederek, İran sineması ve Mecidi'nin bu sinemadaki yeri üzerine bir söyleşi gerçekleştirdik. Söyleşiden bir bölüm, Sanat Araştırmaları Merkezi'nin sayfalarında okurların istifadesine sunuldu.

Tarihçi Kafadar, Bilim ve Sanat Vakfı'ndaydı

Harvard Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Prof. Cemal Kafadar 22 Ekim 2005'te Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin konuğu olarak, Osmanlı'da sosyal çalkantılar üzerine bir sunum yaptı. Kafadar'ın, alanla ilgili farklı açılımlar sunan konuşması dinleyicilerin de etkin katılımıyla farklı görüşlerin paylaşıldığı verimli bir söyleşiye dönüştü.



Yenilenen web sayfalarımız açıldı

Farklı ve zengin bir tasarımla yeniden yapılandırılan web sayfalarımız, Vakfın faaliyetlerinden ve projelerinden haberdar olmak, Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi ve Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisinin makalelerine ulaşmak ve farklı görüş ve öneriler için ziyaretçilerin etkin kullanımına açıldı.



www.bisav.org.tr



www.divandergisi.com



www.talid.org

2005 Güz Seminerleri sona erdi

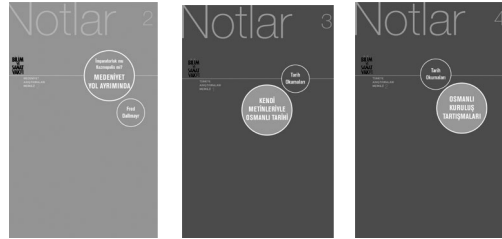
Vakfımızın kuruluşundan bu yana kesintisiz olarak düzenlenen Bilim ve Sanat Vakfı seminerlerinin 2005 Güz dönemi, 11 Kasım-31 Aralık tarihleri arasında yapıldı. Genel Giriş, Giriş, Temel ve Özel olmak üzere 4 grupta ve 57 başlık altında toplanan seminerler toplam sekiz hafta sürdü.

Notlar serisi devam ediyor

Notre Dame Üniversitesi'nden Prof. Fred Dallmayr'ın, Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nce düzenlenen Dîvân Toplantıları kapsamında, 14 Mayıs 2004'te Vakfımızda yaptığı "Empire or Cosmopolis?" başlıklı konuşmasının metni Türkçeye çevrilerek "İmparatorluk mu Kozmopolis mi? Medeniyet Yol Ayrımında" başlığıyla Notlar-2 olarak yayınlandı.

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin Kronik Okumaları programında ele aldığı, ilk Osmanlı tarihlerinin yazılmaya başlandığı XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar olan dönemde gerek resmî gerek gayriresmî olarak kaleme alınmış olayları içeren pek çok kroniğin özet değerlendirmesi "Kendi Metinleriyle Osmanlı Tarihi" başlığıyla Notlar-3 olarak yayınlandı.

"Osmanlı Kuruluş Tartışmaları" başlığını taşıyan Notlar-4 ise Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin metne yönelik okuma-anlama ve tartışma amaçlı Tarih Okumaları başlıklı toplantılar dizisinin Osmanlı'nın kuruluşu üzerinde yoğunlaşan son beş oturumunun özet sunumlarını içeriyor.



Dîvân İlmî Araştırmalar 18 çıktı



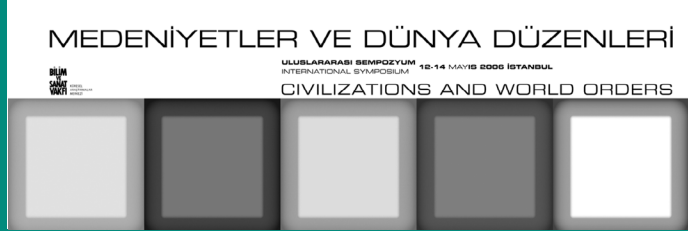
Daha önceki sayılarında *Osmanlı, İslâm, Batı-Hıristiyanlık, Japonya ve Hint medeniyeti* gibi konuları ele alan *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 18. ve 19. sayılarını *Türk düşüncesi* konusuna ayırdı. Derginin 18. sayısında klasik dönem Türk düşüncesi ele alınıyor.

Bu sayıda yedi makale ve iki de kitap değerlendirilmesi mevcut. Yakında yayınlanacak 19. sayısının ana teması ise, modern dönemde Türk düşüncesi olacak.

Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumu 12-14 Mayıs 2006'da

Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi'nin düzenlediği "Medeniyetler ve Dünya Düzenleri" başlıklı uluslararası sempozyum, yurtiçinden ve dışından 100'ü aşkın katılımcıyla 12-14 Mayıs 2006 tarihleri arasında İstanbul'da gerçekleşecek.

Disiplinlerarası bir platformda, medeniyet ve dünya düzeni kavramlarının beraberce ve eleştirel bir yaklaşımla yeniden değerlendirileceği sempozyum, 12 Mayıs'ta Cemal Reşit Rey Konser Salonu'ndaki açılışın ardından, 13-14 Mayıs 2006 tarihlerinde Vefa'daki Vakıf merkezinde oturumlarına devam edecek. Ayrıntılı bilgiye www.mddsempozyum.org adresinden ulaşabilirsiniz.



Sözlü tarih çalışmaları devam ediyor

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin Türkiye'de durağanlaşan sosyal bilim alanının ve kültür tarihinin yeniden gözden geçirilmesi amacıyla başlattığı sözlü tarih çalışmaları devam ediyor. Sözlü tarih çalışması çerçevesinde son olarak Türkiye'nin ilim, kültür ve siyaset hayatına şahitlik eden birçok önemli ismi dinledik.

Şahsî tecrübelerin, içinde yaşadığımız toplumun tarih boyunca geçirdiği aşamaları göstermesi bakımından denli kıymetli haiz oldukları bir yana, geçmişle olan münasebetlerimizi düzenlemesi, onu dillendirmesi bakımından da oldukça kayda değer olan bu çalışmanın genişleyerek süreceğini müjdeliyoruz.

TALİD Türk Şehir Tarihi çıktı

TÜRKİYE ARAŞTIRMALARI
LİTERATÜR
DERGİSİ
Cilt 21 Sayı 3 2005

Türk Hukuk Tarihi

Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi
Osmanlı Hukuk Tarihi
Altkon Dillerleri, Kanunnameler, Siciller, Fıkah Kitapları, Fetva ve Şahih Mecmuaları
Mahkeme ve Kadık
Cezâ, Vakıf, Zimmi ve Kadın Hukuku
Medicine, Kanunnameler, Mecelle, Arzalı Kanunnameleri
Ebuşevki Efendi ve Osmanlı Hukukçuları
Hattî İnalık ile Raporaj
Yayınları: İstanbul
www.bilim-sanat-vakfi.org.tr
www.turkarastrmalari.org.tr

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi'nin altıncı sayısı, özellikle 1960'lardan sonraki dönemde verimli bir çalışma alanı haline gelen Türk şehir tarihi literatürünü konu ediyor. Türk şehir tarihçiliğinden Osmanlı coğrafyasındaki şehirler üzerine yapılan çalışmalara; şehir hayatının

temel meseleleri arasında yer alan iskân, demografi, iâşe, şehirleşme, gecekondular, şehir ve planlama vb. konulardaki araştırmalardan şehir tarihi yazıcılığının kaynaklarına; şehir bibliyografyalarından kişi, kitap ve tez tanımlarına kadar birçok çalışmayı ihtiva eden bu sayıda, bu alandaki çalışmalarıyla tanınan Suraiya Faroqhi ile gerçekleştirilmiş bir de söyleşi yer alıyor.

2005-2006 Kademe Seminerleri başladı

İhtisas ve Atölye çalışmalarına katılım için ön hazırlık mahiyetindeki kademe seminerleri, yeni gruplarla 2005 Güz döneminde faaliyetlerine başladı. Düşünce tarihi ve dünya tarihi olmak üzere iki programın takip edildiği seminerlerde, Antik dönem, Ortaçağ, İslâm düşüncesi ve modern döneme ilişkin tarihî-felsefî kavramlar analiz edilerek tarihî süreçteki yansımalarına dair derinlikli okumalar yapılıyor. Kademe seminerlerine katılanlar ile Ocak 2007'de bir sempozyum yapılması düşünülmüyor.

Kademe seminerlerinden faydalanmak isteyen katılımcıların, seminer dönemlerinde en az 1 Genel Giriş ve en az 2 Giriş seminerine devam etmeleri ve dönem sonundaki değerlendirmelerde başarılı olmaları gerekiyor.

Küresel Araştırmalar Merkezi

KAM Yuvarlak Masa Toplantıları

| | | |
|-------|--------------------------------------------------------|--------------------------------------|
| TEZAT | Son Gelişmeler Işığında Ortadoğu'da Su Sorunu | Mehmet Şahin 26 Kasım 2005 |
| | Sebilürreşad Dergisinin Siyasî Duruşu ve İslâmcılık | Fatma Bostan Ünsal 22 Aralık 2005 |
| | İnsan Hakları ve Kalkınma | Nezih Akyeşilmen 30 Aralık 2005 |

KAM Tez at

Son Gelişmeler Işığında Ortadoğu'da Su Sorunu Mehmet Şahin

26 Kasım 2005

Değerlendirme: Mesut Taştekin

Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi tarafından düzenlenen "Son Gelişmeler Işığında Ortadoğu'da Su Sorunu" başlıklı seminerin konuğu, Gazi Üniversitesi araştırma görevlisi Mehmet Şahin'di. Şahin, su sorunu üzerinde yüksek lisansını tamamlamış ve halen de konu ile ilgili araştırmalarını devam ettiren bir araştırmacı. Seminerde Şahin konu ile ilgili ilginç tespitlerde bulundu.

Şahin'e göre, bugün bölgesel ve küresel değişimler sonucu, Türkiye'nin 1980'lerden beri savunduğu "Üç Aşamalı Plan" politikası sürdürülebilirliğini kaybetmiştir. Bu noktada Üç Aşamalı Plan'a kısaca değinen Şahin, Türkiye'nin bu politikasının 1980'lerden sonra oluşmaya başladığını belirtti. Bu Üç Aşamalı Planın birinci aşamasında havzadaki su kaynaklarının envanter çalışması, ikinci aşamasında toprak kullanımı ve ürün çeşidine bağlı olarak toplam su tüketim ihtiyacının belirlenmesi ve son aşamasında da kıyıdaş ülkelerin toprak ve su kaynaklarının değerlendirilmesi öngörülmüştü. Tabii bu noktada Türkiye ile aşağı kıyıdaş ülkesi olan Suriye'nin Fırat-Dicle suları konusunda aynı tanımı paylaştığını söyleyemeyiz. Şahin, ayrıca Ortadoğu'da yaşanan su kıtlığı nedeniyle, Türkiye'nin bu sorunu gidermeye yönelik bir "Barış Suyu Projesi" gündeme getirdiğini ancak, bu projenin bölge ülkelerinin projeye dair olumsuz tavırlarından dolayı gerçekleşmediğini belirtmiştir. Bunun nedeni bölge ülkelerinin bölgede üstünlük kurma mücadelesi içinde olduğunu düşündükleri Türkiye'nin su ile ilgili politikaları-



Şahin'e göre Türkiye'nin "Üç Aşamalı Plan" politikası sürdürülebilirliğini kaybetti.

na kuşkuyla yaklaşmalarıdır. Aslında Şahin'in bu konuda ifade ettiği durum, Türkiye'nin bölgesel düzeyde, karşı karşıya kaldığı siyasal sorunlar ve önyargılarla birlikte toplumsal bakış açılarını da yansıtan, tarihsel oryantalist bakış açılarını ele veren bir görünüm sunmakta.

Şahin, Türkiye'nin su sorununda mevcut uygulanan Üç Aşamalı Planın niçin uygulanamazlığını şu ilginç tespitte bulunarak açıkladı. Şahin'e göre, bugüne kadar Türkiye'nin bölgesel düzeyde bu konuda muhatabı Irak ve Suriye idi. Ancak ABD'nin 2003 yılında Irak'a karşı başlattığı savaş sonucunda, bugün gelinen aşamada ABD Irak'ı kontrol eden bölge dışı bir güç konumundadır ve Irak'ın yeniden yapılmasında süreci belirleyici bir devlettir. Artık Türkiye'nin güneydoğusunda Irak ve Suriye ile birlikte ABD de komşusu olmuştur. Ayrıca Türkiye, AB'ye üyelik sürecinde olan bir ülkedir ve Ortadoğu'da ABD'nin Irak'a müdahalesi ile ortaya çıkan bir Kürt devleti oluşması sorunu vardır. Tüm bunların neticesinde, Şahin'in tespit ettiği gibi, Türkiye'nin su politikasında muhatap taraflar artmıştır. Neticede, Türkiye'nin komşularıyla olan sorunları çözmesi gereği noktasında AB, bölgesel düzeyde de Irak ve Suriye yönetimleri ile birlikte ABD, Kuzey Iraklı Kürtler ve İsrail sorunun tarafları haline gelmişlerdir. Şahin bu noktada, AB'nin konuyla ilgisini 6 Ekim 2004'te açıklanan İlerleme Raporu'nda dillendirdiği, su sorununa dair Topluluk politikalarının bu soruna bağlı olarak geliştirilmesinin gerekli olduğu ifadesiyle konuyu gündemine aldığını belirtmiştir. Şahin, mevcut durumu ve Türkiye'nin uyguladığı politikayı bu şekilde açıkladıktan sonra, bütün bu değişimlere binaen, Türkiye'nin uluslararası hukuku da dikkate alarak kapsamlı bir su politikası benimsemesi gerektiğini belirtti. Aynı zamanda sorunun bir ulusal güvenlik boyutunun olmasından dolayı, çalışmalarını hâlâ devam eden GAP projesinin öncelikle bitirilmesi ve bu amaçla GAP'ın devlet politikası niteliğinin daha da artması gerektiğini ifade etti.

Şahin'in tespit ettiği bir başka husus da, konuyla ilgili politikalarında inisiyatifini kaybetmemesi için, Türkiye'nin dış baskılara maruz kalmadan aşağı kıyıdaş ülkelerle işbirliği sürecini artırması gerektiğidir. Uluslararası politikada, devletlerin çıkarlarının korunması veya artırılması mücadelesinin verildiğini belirten Şahin, Türkiye'nin bu noktada, ulusal çıkarlarını gözardı etmeksizin bölgesel barışı ve işbirliğini önceleyecek çözümlere önem vermesi gerektiğini ifade ederek, konunun salt bir su sorunu olmadığını, gelecekte Ortadoğu'nun en önemli sorunlarının başında yer alacağını ve hatta şimdiden su

savaşları tartışmalarının başladığını anlattı. Bu noktada Türkiye'nin, su sorunuyla ilgili olarak tarihî ve dinî açılarından yakın bulunduğu Ortadoğu ülkelerine karşı salt iyiniyete dayanan bir politika izlemeyeceğini ve konunun aynı zamanda ulusal çıkarlarla da ilgili olduğunu vurguladı. Şahin'in su sorunu konusundaki bu semineri, ilğimizi çektiği gibi, yaşanan bölgesel değişimler bağlamında politika-nın nasıl değişime uğrayacağı konusunda da ufuklar açtı.

KAM Tezat

Sebilürreşad Dergisinin Siyasî Duruşu ve İslâmcılık

Fatma Bostan Ünsal

22 Aralık 2005

Değerlendirme: Zahide Tuba Kor

Küresel Araştırmalar Merkezi "Kadın Kimliği Üzerinden Çağdaş Kültür Okumaları" Atölye grubunun Tezat toplantıları çerçevesinde Aralık ayındaki misafiri, Malezya İslâm Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam eden Fatma Bostan Ünsal'dı. Ünsal, 1996 yılında Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladığı yüksek lisans tezini "Sebilürreşad Dergisinin Siyasî Duruşu ve İslâmcılık" başlığı altında sundu.

Ünsal'ın kendi deyimiyle, içinde bulunduğu İslâmî hareketin daha önce neler ortaya koyduğunu, neler yaptığını anlama çabasının bir ürünü olan bu tez, Takrir-i Sükun Kanunu'nun ardından 1926'da kapatılan *Sebilürreşad* dergisinin, çok partili siyasî hayata geçişle yaşanan nisbî özgürlük ortamında yeniden yayın hayatına başlamasıyla açılan ikinci dönemini (1948-1963) kapsıyor.

Derginin, dönemin siyasî partilerine, hükümetlerin izlediği iç ve dış siyasete, laiklik, demokrasi ve insan hakları ile uluslararası ilişkilere bakışına değinilen sunumda, aslında o zamandan bu zamana İslâmcıların eleştiri kültüründeki süreklilik ve değişim unsurları ile bu camianın geçirdiği dönüşüm, İslâmcıların en azından bir grubu bağlamında ortaya konuldu. Her ne kadar son dönem İslâmcılığı geçmişle nazaran çeşitlense ve çok farklı paradigmalara dayansa da, Ünsal'ın, sunumu dinlerken geçmişle bugün arasında gidip gelen zihinlerimizde kalan tespitleri şunlardı:

1950 seçimleri öncesinde Millet Partisi'ni destekleyen Dergi, Demokrat Parti'yi, din düşmanı olarak görüp şiddetle karşı çıktığı Cumhuriyet Halk Partisi ile aynı kefeye koyarak kıyasıyla eleştirirken, seçimlerin ardından bu tavrını tamamen değiştirmiş, DP iktidarının uygulamalarını eleştirmekten kaçınır hale gelmiş. Eleştirilerini genellikle dolaylı olarak iktibas yoluyla dile getirmiş ve muhalif olduğu uygulamalara karşı tepkisini dile getirirken, partiyi hedef almak yerine içindeki bir grubu sorumlu tutmuş. Bunun ardında, geçmişte yaşanan baskı ve sindirmelerin payı olsa da, daha ziyade CHP'nin yeniden güçlenerek iktidara gelmesinden duyulan endişe etkili olmuş. Ancak ilginç olan nokta, 1960 Darbesiyle Derginin tavrı değişmesi ve DP'yi eleştirenler kervanına katılması. Aslında *Sebilürreşad*'ın bu tavrı, sadece bu dergiye ve o döneme ait bir tavrı olmasa gerek. Zira RP tecrübesini yaşamış ve AKP sınavından geçmekte olan İslâmî camianın, kendisine yakın hissettiği partiyi iktidardayken eleştirmeme ama iktidardan düşünce kıyasıyla eleştirme tavrı, sizce de *Sebilürreşad*'ın bu tavrına benzemiyor mu?

Dikkatlerimizi çeken diğer bir husus, derginin, İslâm'da zaten mevcut oldukları iddiasıyla olumladığı laiklik, demokrasi ve insan haklarına bakışının dönemsel reflekslerin bir ürünü olması. Dergi, dinî öz-

gürlükleri sınırlayan laiklik uygulamasına karşı çıksa da, aslında laikliğin kendisine karşı çıkmamış ve dinî özgürlüklerin güvencesi olması kaydıyla bu yargılamayı desteklemiştir. Demokrasiyi Hz. Peygamber'in kutsallaştırdığı bir rejim olarak görmüş ve siyasî partileri, dinî hassasiyetlerin dile getirilebileceği bir sistem olarak savunmuş. 1970'lerle birlikte İslâmcılar arasında laiklik ve demokrasi konularına bakış tam aksi bir boyut kazansa da, son dönemde iktidar tecrübesiyle birlikte sanki bir uzlaşmaya varılmışçasına bu konular artık gündemimizde önemli bir yer işgal etmez hale geldi. Öte yandan insan haklarına aşırı vurgu, o günden bugüne İslâmcıların temel gündem maddesi olmayı sürdürüyor.

Uluslararası ilişkilere ve dış politikaya gelince, Derginin bu döneminde öncekinin aksine, *İttihad-ı Müsliminin düşüncesi* artık dillendirilmiyor. İslâm dünyasına dair haberlere nadiren rastlanıyor. Derginin bu konuda hiçbir vizyonunun kalmamasında, Müslüman devletlerin hemen hepsinin boyunduruk altında olmasının ve içeride varlık mücadelesi vermelerinin etkisi büyük. Dış politikada İsrail'in kurulması, Cezayir ayaklanması, NATO'ya katılma gibi tepki duymasını beklediğimiz konularda Dergi, tıpkı iç politikada olduğu gibi ya sessiz kalıyor ya da iktibas yoluyla olumsuz görüşlerini serdediyor. Bunda geçmişte yaşanan olumsuz tecrübelerin payı olsa gerek.

Öte yandan Dergi, özellikle 1948-1950 döneminde, bugün eleştirmeyi aklımızdan dahi geçiremeyeceğimiz -mesela Tevhid-i Tedrisat gibi- önemli tartışmaların yaşandığını da ortaya koyuyor. Bu bakımdan bizden daha ileri seviyede oldukları bir gerçek. Demek ki 1960 ile başlayan darbeler silsilesi tartışma seviyemize de ciddi bir darbe vermiş.

Bir nevi varlık mücadelesi veren ve kendilerinin yabancılaşmadığı bir toplumda çözüm üretmek arayışında olan dergi, tamamen dinî özgürlükler konusuna odaklanarak, başta iktisat ve uluslararası ilişkiler olmak üzere pek çok konuyu gözardı etmiş, hatta hiç değinmemiş. Halbuki İslâm'ın hayatın tüm alanlarını kuşatan ve düzenleyen bir sistem olduğu dikkate alındığında derginin bu anlamda yetersizliği ortaya çıkıyor. Yine İslâmcıların tıpkı bugün olduğu gibi konjoktürün etkisinden kurtulamadıkları da görülüyor. İslâmcıların iktidarla olan ilişkileri ve eleştirelilikte nereden nereye geldikleri konularında aydınlatıcı olan bu sunum, halen devam etmekte olan söylemlerdeki tutarlılık problemine de dikkatleri çekti.



Ünsal'ın tezi Sebülürreşad Dergisinin ikinci dönemi olan 1948-1963 yıllarını kapsıyor.

İnsan Hakları ve Kalkınma

Nezih Akyeşilmen

30 Aralık 2005

Değerlendirme: İsmail Yaylacı

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin düzenlediği Tezat toplantılarının Aralık ayı oturumunda, ODTÜ Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam eden Nezih Akyeşilmen'in İngiltere'de Essex Üniversitesi'nde "Haklara Dayalı Yaklaşım ve PANEL Analizi: Güneydoğu Anadolu Projesi" adıyla tamamladığı yüksek lisans tezi tartışıldı.

Tezinin içeriğini sunduğu ilk bölümde Akyeşilmen *insan hakları* kavramının kapsamını ve geçirdiği tarihsel evrimi dinleyicilere aktardı. Kalkınmanın izafiliğine ve bir durum değil, süreç olduğuna vurgu yaptıktan sonra, kalkınmanın tanımının da süreç içerisinde ekonomik ağırlıklı olmaktan uzaklaşıp, *insanî kalkınma* nosyonuyla beraber sosyal ve kültürel alanlara doğru kaydığını belirtti. "Haklara Dayalı Yaklaşım"ın kalkınmayı ekonomik büyümeye veya gayrisafi milli hasılaya indirgemesine karşı çıktı ve kalkınmanın siyasal, sosyal ve kültürel boyutları da kapsayan geniş bir perspektifle ele alınması gerektiğini savundu. Akyeşilmen'e göre yaşanan dönüşümle birlikte kalkınmanın öznesi de değişti ve artık sadece devlet değil toplum ve birey de kalkınmanın öznesi olarak ele alınmaya başlandı. Sosyalist ideoloji kalkınmanın temel öznesi olarak toplumu, Üçüncü Dünya ülkeleri devleti, liberal ülkeler ise bireyi esas aldılar.

Sunumun ilerleyen bölümlerinde Uluslararası İnsan Hakları Hukukunun kalkınmayla ilgili kısımlarının genel hatlarıyla tarihsel seyri aktarılarak, bu bağlamda 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, 1976 İnsan Hakları Sözleşmesi, 1986 Birleşmiş Milletler Kalkınma Hakkı Deklarasyonu ve 1993 Viyana Deklarasyonu değerlendirildi. Buna göre, Soğuk Savaşın ideolojik kutuplaşmasında sivil/siyasal haklarla ekonomik/sosyal haklar arasındaki ayrışma, Soğuk Savaşın bitimiyle beraber Jack Donnoley ve Amartya Sen gibi isimlerin öncülüğünde birleştirildi. Akyeşilmen'e göre, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP), uzun ve sağlıklı bir hayat, bilgi ve asgari ihtiyaçlar için gerekli kaynaklar olmak üzere üç temel alanı sağlamak zorunda. Kalkınma, ancak insan hakları perspektifine dayanması durumunda sürdürülebilir; çünkü ancak insan ve eğitim odaklı bir kalkınma stratejisi bağımlılığı azaltabilir.

Bununla beraber Akyeşilmen'e göre, insan hakları esasen din temellidir ve evrensel bir düşünceye dayanır. John Locke *Government* kitabında, insan hakları manifestosu olarak yazdığı bölümde, "Bütün insanlar eşittir çünkü hepsini Tanrı yaratmıştır" sözlerine yer vermiş, modern insan hakları söylemi de Locke'un bu din temelli argümanını sekülerleştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Dolayısıyla genel olarak din ve özelde İslâm ile modern insan hakları nosyonu birbiriyle çatışmaz. İnsan haklarının temeli olan hukukun üstünlüğü kavramı ile İslâm'daki -aslında insan hakkı olan- *kul hakkı* kavramı örtüşür. 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi tamamen İslâmîdir. İnsan hakları, din temelli olması yönüyle de Batı'nın bir malı değildir.

Akyeşilmen, tezinde insanî kalkınmanın parametrelerini *PANEL analizi* adıyla kendi geliştirdiği bir çerçevede toplar. İnsan hakları olmadan kalkınmanın mümkün olmadığını savunan yeni anlayışla paralel olan bu analize göre insanî kalkınma, Katılım (*Participation*), Şeffaflık (*Accountability*), Ayrım Yapma-



Akyeşilmen, kalkınmanın parametrelerini PANEL Analizi adıyla kendi geliştirdiği bir çerçevede topladı.

ma (*Non-Discrimination*), Yetki Verme (*Empowerment*) ve Uluslararası insan hakları hukukuyla bağlantılandırma (*Linkage*) kriterlerini karşılamalıdır.

Bu çerçevede Güneydoğu Anadolu Projesi, Türkiye’de kalkınmayı sadece ekonomik değil sosyal ve kültürel yönleriyle de ele alan ilk girişim olması hasebiyle çok önemlidir. Adaletli dağıtım hedef seçen, eğitime ağırlık veren, sosyal boyutları içeren, yerel katılımı hedefleyen ve yerel girişimleri öne çıkaran bir proje olarak GAP bölgesinde öncü bir projedir. Bununla beraber PANEL analizi çerçevesinde GAP’ın da eksikleri mevcuttur ve özellikle halkın projeye katılımını sağlama noktasında ciddi bir aksamadan söz edilebilir.

Programın soru-cevap bölümünde insan hakları söyleminin evrensellik iddiasına getirilen yerelci/izafiyetçi eleştiriye ve yine insan haklarının emperyal ve hegemonik siyasetin söylemsel bir enstrümanı olarak kullanılması yönündeki açmazlara değinildi. Avrupa ve ABD’nin insan hakları perspektifleri arasındaki farka vurgu yapılmasının ve insan hakları perspektifi ile dinlerin ve özelde İslâm’ın ilişkisi üzerine görüşlerin serdedilmesinin ardından toplantı sona erdi.

Küresel Araştırmalar

2005 Güz Seminerleri

GİRİŞ SEMİNERLERİ

| | |
|-------------------------------------------|-------------------|
| İktisadın Temel Kavramları | M. İbrahim Turhan |
| Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları | M. Akif Kayapınar |

TEMEL SEMİNERLER

| | |
|------------------------------------|-------------------------------|
| Stratejik Planlama ve Yönetim | M.İ. Turhan-H. Dortluoğlu |
| Türkiye Ekonomi Politiiği | Melikşah Utku |
| Türkiye'de Siyaset ve Strateji I | Muzaffer şenel-Süleyman Beşli |
| Uluslararası İlişkiler Teorileri I | İsmail Yaylacı |
| Uluslararası Finansal Sistem | Lokman Gündüz |
| Yönetim Düşüncesi | Mustafa Özel |

ÖZEL SEMİNERLER

| | |
|------------------------------------------------|---------------------|
| AB'de Entegrasyon ve Genişleme | A. Resul Usul |
| Bilgisayar Biliminde Karmaşıklık ve Rasgelelik | Çetin Kaya Koç |
| Dünya Siyasetinde Güncel Meseleler I | Talha Köse |
| Küresel Ekonominin Siyasal Çözümlemesi | Sadık Ünay |
| Medya, Sermaye, Siyaset | Mücahit Küçükyılmaz |

İHTİSAS ÇALIŞMALARI

| | |
|--------------------------------------|-----------------------------------------|
| Avrupa Ekonomi-Politik Araştırmaları | Muzaffer şenel |
| İktisat Politikaları | A. Büyükdeniz-M. Utku-M. İbrahim Turhan |

ATÖLYELER

| | |
|-------------------------------------------------|-----------------------------|
| İktisat Felsefesi | M. İbrahim Turhan |
| Kadın Kimliği Üzerinden Çağdaş Kültür Okumaları | Nazife şişman-Zahide T. Kor |
| Medeniyetler ve Dünya Düzenleri | İ. Yaylacı-T. Köse |

Elhân-ı Hazan

Cenab Şahabeddin

Hâl-i bî-rengi ihtizarında
Sonbaharın bu solgun elvahi
Ra'şedar etti kalb-i eşbâh-ı
Kuru yaprakların kenarında!

Ey tuyûrun sehâb-ı seyyahı,
Bâd-ı zârın cenah-ı zârında
Sen uçarken bütün civarında
Soluyor kâinatın ervahi.

Bu zaman hissi, iştidad eyler
Her gönül kendi gizli derdinde:
Gel... gel ey yâr-ı dem'a-rîz-i keder,

Ey gül-i nevbahârî-i emelim,
Sonbaharın zılâl-i zerdinde
Gelecek nevbaharı bekleyelim...

MAM

Medeniyet Araştırmaları Merkezi

MAM Yuvarlak Masa Toplantıları

| | | |
|---------------------------|---------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|
| DİVAN TOPLANTILARI | Jesus Research: Ethical, Spiritual and Socio-Political Reflections | Ian Henderson 3 Eylül 2005 |
| | Arap Dünyasının Batısında Uyanış Problemi: Tunus, Cezayir, Fas | Mustafa Murabıt-Halid Hajji 1 Ekim 2005 |
| | Sekülerleşme: Kavram ve Literatür | Nurullah Ardiç 1 Aralık 2005 |
| | Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar | Ali Köse 27 Aralık 2005 |
| TEZGÂHTAKİLER | The Canonization Of <i>Al-Bukhari</i> and <i>Muslim</i> | Jonathan Brown 13 Eylül 2005 |

MAM Dıvan Toplantıları

Jesus Research: Ethical, Spiritual and Socio-Political Reflections

Ian Henderson*

3 Eylül 2005

Değerlendirme: Haluk Eren

Batı düşüncesi tarihinde Hıristiyan dinî geleneğine yöneltilen eleştirilerin belki de en tipik ve en köklü örneklerinden birisi Aydınlanma döneminde başlayıp günümüze kadar gelen "Tarihî İsa" tartışmalarıdır. Bu bağlamda önceleri tamamıyla Hıristiyan geleneğine karşı bir tutumun eseri olarak ortaya çıkan, kilise geleneğinin ve İncillerin sunduğu dogmatik İsa portresinin gerçekliğini tarih biliminin veri ve metotlarıyla irdelemek ve neticede alternatif bir İsa portresi oluşturmak amacıyla başlayan sözkonusu tartışma büyüyerek, geçtiğimiz birkaç asırdır içine her türden sesin katılması ile çok bo-

* Associate Professor of New Testament and Early Christian Studies, Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal, Canada

yutlu bir disiplin olmaya doğru evrilmiş durumdadır. İsa hakkındaki tarihî kaynakların yok denecek kadar az olması genel olarak konu hakkında kesin tarihî sonuçların ortaya konulabilmesini imkânsız hale getirmiş, fakat Batı geleneğinde böylesi öneme sahip bir kişilik hakkındaki tartışma muhafazakâr ve seküler her türlü düşünce ekolü adına önemini korumaya devam etmiştir. Tartışmanın somut neticeler ortaya koyması beklentisi yerini farklı metodolojilerin ve yorumların bir çarpışma alanı olmaya bırakmıştır.

Ian H. Henderson, Kanada'nın en saygın üniversitelerinden biri olan McGill Üniversitesi'nin Religious Studies Fakültesi'nde, Yeni Ahit ve erken dönem Hıristiyanlık tarihi profesörü olarak görev yapmaktadır. Kendisi İznik'te yapılan başka bir konferansa katılmak amacıyla Türkiye'ye geldiğinde Vakfımızın da misafiri olarak bu konuda bir konferans vermeyi kabul etmiştir. Yukarıda bahsedilen tartışmaya muhafazakâr Protestan geleneğinin bir temsilcisi olarak katılan Henderson, üniversitede uzun yıllardır "Jesus of Nazareth" adlı dersi okutmaktadır. *Jesus, Law and the Rhetoric* başlığıyla bir kitap olarak yayınlanan doktora tezi, temelde tarihi İsa tartışmalarına bir katkı olarak okunabilecek şekilde Greko-Roman retorik geleneğinin İsa'nın konuşmalarıyla olan irtibatını irdelemektedir. Henderson'un danışmanı tarihî İsa tartışmalarında başucu kitabı konumuna gelmiş olan *The Historical Figure of Jesus* adlı eserin yazarı E.P. Sanders'dır. Her iki akademisyenin duruşları muhafazakâr Protestan geleneği temsil etmekte ve İsa'nın yaşamını ve başlattığı dinî hareketi, Greko-Roman kültür havzası içinde varlığını sürdürmeye çalışan ve buna karşı çok çeşitli reaksiyonlar veren gruplardan oluşan ikinci mabet dönemi Filistin Yahudi çevresi içinde anlamak gerektiğini savunmaktadır.

Henderson, tarihî İsa tartışmalarını genel düşünce tarihi bağlamında ve üç örnek düşünürün konu hakkındaki düşüncelerini aktarmak suretiyle sundu. Gerek Henderson'un adrenalin seviyesi yüksek sunuşu ve gerekse dinleyicilerin dikkatli ve aynı zamanda sorgulayıcı katılımları konferansın oldukça zevkli hale gelmesini sağladı.



Henderson, "tarihî İsa" tartışmalarını genel düşünce tarihi bağlamında sundu.

Bize göre toplantının en önemli katkısı, Kanadalı bir bilim adamının Türkiye'nin entelektüel birikimi ve potansiyeli konusunda edindiği ve kendisi tarafından sonradan da ifade edilen son derece olumlu kanaat olmuştur. Bunun nedeni ise, asıl itibarıyla Batı düşüncesini ilgilendiren böylesi özel bir alanda Türkiye gibi ayrı bir geleneğin temsilcisi olan bir ülkede böylesi ilgili, dinamik ve yüksek seviyeli bir dinleyici kitlesinin bulunmasıdır.

MAM Dîvan Toplantıları

Arap Dünyasının Batısında Uyanış Problemi: Tunus, Cezayir, Fas Mustafa Murabıt-Halid Hajji

1 Ekim 2005

Değerlendirme: Burhan Köroğlu

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin bu ayki Dîvan toplantısının konuşmacıları Fas'ın Vecde kentindeki I. Muhammed Üniversitesi'nden iki öğretim üyesiydi. Antakya'da düzenlenen "Medeniyetler İttifakı" toplantısına katılmak üzere Türkiye'ye gelen bilim adamları, merkezimizin davetine icabet ettiler.

Fen Fakültesi Biyolojik Bilimler Bölümü'nde öğretim üyesi olan Dr. Mustafa el-Murabıt, aynı zamanda *Mun'ataf* isimli düşünce dergisinin de genel yayın müdürüdür. Dr. Halid Hajji ise aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesidir.



Bir toplantı için Türkiye'ye gelen Mustafa el-Murabıt ile Halid Hajji vakfımızın konuğu oldular.

Konuşmacılar iki saati aşan toplantıda özetle şu görüşlerini dile getirdiler:

"Fas halkı, kimliklerinin Arap ve İslâm kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğunun farkındadır. Bundan dolayı dünyanın her yerinde Arapların ve Müslümanların etkilendikleri her durumdan onlar da etkilenmektedir. İslâm dünyasının bu bölgesindeki Müslüman Fas halkı, bu bağlılık duygusunun birlik içinde farklılığı yaşamalarına engel olmayacağını da farkındadır. Mağrip halkı (*Mağrip* terimiyle daha çok Cezayir, Fas ve Tunus'u içine alan Batı Arap dünyası ülkeleri kastedilmektedir) kendilerine has fıkıh mezhepleri geliştirmiş, yine kendi şartlarına uygun düşünce metotları, içinde yaşadıkları coğrafyada kökleşmelerini sağlayan stratejiler oluşturmuştur. Bunları gerçekleştirirken ümmetin temel sabitelelerini reddetme ve yüce hedeflerinden uzaklaşma yoluna da gitmemişlerdir.

"Malikî fakihler yirminci yüzyıl başlarına kadar insanın "*vâkîf*" olması, yani dışarıdan İslâm dünyasına gelen şeyleri İslâm'dan ayırması, "*lekkâf*", yani dışarıdan gelen her şeyi hemen kapıvermemesi, yeni keşfedilen her şeyi kendine mal etmede acele etmemesi gerektiğini söylerlerdi. Fakat sömürü güçlerinin ülkeyi ele geçirmesiyle birlikte toplum tamamen Batı medeniyeti içine girme ve onda erime arzusuyla yanıp tutuşanlarla geçmişe bağlı olan ve yeniden ona dönme hayali kuranlar arasında ikiye ayrıldı.

"Sömürü sonrası bütün toplumlarda olduğu gibi, Arap dünyasının batısı "*Asalet*" (Gelenek) ile "*Mu-aseret*" (Çağdaşlık) arasında ikiye bölündü ve aydınlar ya geleneği ya da çağdaş olanı savunmaya çalıştılar. Böylece modernist ve gelenekçi akımlar başta olmak üzere çeşitli düşünce okulları ortaya çıktı. Bu ekollerin önderlerinden bahsetmek istersek şu bariz düşünürlerin isimlerini sayabiliriz: Allâl el-Fâsî, Abdullah el-Aravî, Muhammed Âbid el-Cabirî. Bu isimlerden her biri, etrafında birçok aydının toplandığı zirveleri temsil etmektedir.

"Modernizm ve gelenekçilik arasındaki diyalektik ilişkiden ortaya çıkan düşüncelerin süzgeçten geçirilip ayıklanmasından sonra, diyalog dairesini genişletmeye ve eski ile yeni, orijinal olan ile ithal edilen arasındaki diyalektik ilişkinin yol açtığı krizlerden kurtulmaya yönlendiren bir oluşum tebellür etmeye başladı.

"Böylece, *Mun'ataf* dergisinin yayın kurulu üyeleri olarak düşünce sahasına hâkim olan tartışmaların çatışmacı ve birbirlerini inkâr eden doğasından uzak yeni bilgi ufukları açmak için birtakım alternatifler ortaya koymaya çalıştık. Bu gaye ile Prof. Dr. Taha Abdurrahman'ın maiyetinde "Hikmet Düşünürler ve Araştırmacılar Merkezi" adında bir merkez kurduk. Bu merkez ihtiyaç duyduğumuz üç prensip üzerine inşa edildi: diyalog, akıl ve ahlâk. Bu üç prensibin sadece Mağrip'teki değil, Doğu Arap ve İslâm dünyasındaki düşünürleri ve hatta dünyanın diğer bölgelerindeki düşünürleri de etrafında toplayabilecek prensipler olduğu kanaatindeydik.

"Bu yüzden bazı önemli kavramları seçerek bunların İslâmî çevremizde yerleşmesini ve kökleşmesini sağlamak istedik. Bu gaye ile *Mun'ataf* dergisinin bazı sayılarını "Din ve Devlet İlişkisi", "Toplum ve Kadın", "Uyanış Tecrübeleri", "Büyüme ve Toplum" gibi önemli toplumsal konulara tahsis ettik. Bu yaklaşımımız tepkisel mahiyette veya diğerinin faaliyet ve gayretlerini kötüleyen çatışmacı bir yaklaşım olmayıp, aksine hedefimiz Batı'nın günümüz ve geçmişte medeniyete yaptığı değerli katkıların hakkını vermek, ümmetin de günümüz ve geçmiş kültür mirasında eleştirilmesi gereken yönlerini eleştirmektir. Omuzlarımıza, düşünce konularını gündeme getirip destekleme sorumluluğunu aldık. O zamandan bugüne kadar hedefimiz bu iki âlemlle ilişkiye geçmek için yeni bir dil ve söylem oluşturma çabası oldu. Bizim cevaplamaya çalıştığımız soru: Dünyayı "ben" ve "diğeri" şeklinde bölen ve artık üretici olmaktan çıktığını düşündüğümüz diyalektik ilişkiden uzak bir şekilde nasıl daha kültürlü ve daha ahlâklı bir dünya haline getirebiliriz sorusuydum."

Bu çerçevede konuşmacılar, Batı Arap dünyasında sömürge sonrası dönemde gelişen fikrî ve siyasî bilincin çeşitli yönlerini analiz ettikten sonra, İslâm ümmetinin ve dünyanın durumlarını düzeltmeye inandıkları bazı kavramları gündeme getirdiler. Arap dünyasının ve İslâm ümmetinin, sıkıntısını çektiği geri kalmışlıktan kurtulmalarının en önemli şartlarından biri olarak yaratıcı ruhun canlandırılması gerektiğine vurgu yaptılar.

Son olarak, iki konuşmacı da inceleyebildikleri kadarıyla Türkiye tecrübesinin yaratıcı düşünce alanında çok önemli bir seviyede olduğunu gördüklerini ve bu tecrübeden yararlanma konusunda istekli olduklarını vurguladılar.

MAM Dîvan Toplantıları

Sekülerleşme: Kavram ve Literatür Nurullah Ardıç

1 Aralık 2005

Değerlendirme: Ömer Taşgetiren

Geleneksel dinlerin sosyal, ekonomik ve uluslararası ilişkiler düzlemlerindeki tezahürlerinin artması, modernleşmiş ülkelerde ortaya çıkan yeni dinî akımlar, felsefî sekülerizmin ve onun pratikteki yansımalarının sebep olduğu sıkıntılar, sosyal bilimlerce uzun süre görmezden gelinen ya da daha sahici olduğu iddia edilen ekonomi, etnisite gibi olgulara izafetle açıklanan din olgusunun yeniden düşünülmesini gerekli kılıyor. Bu bağlamda, Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin 2005-2006 yılı için "İbn Haldun" başlığının yanısıra ana gündem maddelerinden biri olarak seçtiği "sekülerleşme" konusunun ilk konuğu Kaliforniya Los Angeles Üniversitesi (UCUA) Sosyoloji Bölümü'nde doktora yapan Nurullah Ardıç'tı. İleride yapılacak toplantılara bir giriş olması açısından, Ardıç, sunumunda *sekülerleşme* kavramının anlamını, Batı'da sekülerizasyonu doğuran dinamikleri, meselenin klasik ve neo-klasik din sosyolojisi paradigmalarında nasıl ele alındığını anlattı. Bu konudaki literatürün önde gelen isimlerinden David Martin'in *A General Theory of Secularization* kitabını detaylı olarak anlattıktan sonra, mevcut literatürün zaaflarını dile getirerek kendi doktora çalışması çerçevesince Osmanlı modernleşmesini anlamlandırabilmek için alternatif bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu belirtti.

Ardıç'a göre, Latince *saeculum* kelimesinden gelen *sekülerleşme* kavramı, Hıristiyan Ortaçağında "bu dünya", "Tanrı'yla uyumayan bir hayat tarzı", "kilise hukuku ve mülkiyeti karşısında sivil hukuk ve mülkiyeti" gibi geniş bir alana işaret ediyordu ve kelimenin bu anlamı Protestan ülkelerde yaygındı. Katolik ülkelerde ise "kilise mensubu olmayan kişi" anlamında *laiklik* kelimesi yaygındı. Bir terim olarak *sekülerleşme* ise, siyasî-dünyevî alanın dinî kurumlardan ayrışması sürecine işaret ediyordu ve bu anlamıyla sekülerleşme Avrupa ve Amerika'da modernleşme sürecine içkin, bu sürecin olmazsa olmaz bir ögesi olarak okundu. Weber dünyanın büyüden arınması ve rasyonelleşme fikirleriyle *sekülerleşme* kavramını sosyal bilimlere dahil etti ve bu fikirler sonradan sosyal bilimlerin dünyayı anlamlandırmasında temel bir referans kaynağı oldu.

Ardıç'a göre, Aydınlanma düşüncesinin dini "karanlık, irrasyonellik, büyü, gericilik ve bireysel özgürlük eksikliği"yle özdeşleştiren yaklaşımını temel alan klasik din sosyolojisi, Comte, S. Simon ve



Sekülerleşme konulu toplantılar dizisinin ilk konuğu Nurullah Ardıç'tı.

Marx'ta görülebileceği gibi dinin yok olacağını, Weber ve B. Wilson'da görüldüğü şekilde ise dinin etkisinin azalacağını iddia etti. Daha sonra "sekülerleşme tezi" ismiyle kristalize olan bu tarz yaklaşımlar, sekülerleşmenin tek yönlü geri dönülemez bir süreç olduğunu ve kurumsal ayrışmanın ötesinde aynı zamanda ferdin dinî inanç ve pratiklerinde de bir gerileme yaşanacağını iddia ettiler.

Ardıç'a göre, 1960'lardan bu yana gelişen neo-klasik paradigma ise sekülerleşme tezine eleştirel bir tavırla yaklaştı. Bu yeni yaklaşım, teorinin Aydınlanma düşüncesinden aldığı pozitivist önyargıları olduğunu, bu sebeple teorinin savunucuları tarafından yeterli ampirik veriyle desteklenmediğini tam da bu yüzden teoriden ziyade bir doktrin olarak gözüktüğünü iddia etti. Teorinin açıklayamadığı olgular, dinî akımların yükselişi, ateist komünizmin sekülerleşme projesinin başarısızlığı ve birçok bilim adamının dinî inançlara sahip olmasıydı. Bu bağlamda klasik yaklaşımı revize etme çabasıyla *dinin özelleşmesi* (Luckman) ve *dinin dönüşümü* (Durkheim, Bellah, Parsons) gibi farklı kavramsallaştırmalar geliştirildi.

Ardıç bu yeni yaklaşımda önemli bir isim olan David Martin'in görüşlerinden detaylı olarak bahsetti. Sekülerleşmenin en önemli saikleri olarak reformasyona (Kalvenizm) ve Aydınlanma düşüncesine işaret eden Martin, İngiliz İç Savaşı, Amerikan Devrimi, Fransız İhtilali ve Bolşevik İhtilalini de sekülerleşme sürecinde önemli siyasî dönüm noktaları olarak görüyor. Martin sekülerizasyon sürecinde, kurumsal ve ferdi sekülerleşmeyi kriter alarak, Amerikan, İngiliz, Latin, Rus, Kalvinist ve Lutherci tipler olmak üzere altı farklı gelişim tipinden bahsedebileceğini iddia ediyor. Ardıç'a göre Martin'in çalışması Batı dünyasının sekülerleşme tecrübesi üzerine yapılmış en kapsamlı ve en önemli çalışma.

Ardıç konuşmasında sekülerleşme tezini İslâm dünyası açısından tartışan görüşlere de yer verdi. John Esposito, Peter Berger, Ahmet Davutoğlu, Raşid el-Gannuşî gibi düşünürlerin, İslâm dünyasının din sosyolojisindeki tezlerle anlaşılamayacağını, İslâm'ın hayatın her alanını düzenleyen yapısının buna

izin vermeyeceğini, fakat sekülerliğin modernleşme paketi içerisinde İslâm dünyasına dayatıldığını ve bu sebeple de Batı'dakinden farklı olarak İslâm dünyasında baskı, fakirlik ve yolsuzlukla özdeşleştiğini düşündüklerini belirtti.

Ardıç'a göre sekülerleşme üzerine kaleme alınan literatürün temel zaafı, gelenek-modern, kilise-devlet çatışmasını modernleşme ve din arasındaki ilişkinin tek mümkün yolu olarak görmeleri ve ikinci olarak, teorinin alanını yalnızca Batı-Hıristiyan dünyasıyla sınırlı tutmalarıdır. Ardıç, modern-geleneksel karşıtlığının Osmanlı modernleşmesi çalışmalarında da kullanıldığını ve T.Z. Tunaya, G. Jäschke, H. Edip, N. Öktem, A. Engin, B. Lewis ve N. Berkes'in çalışmalarında bu yaklaşımın görülebileceğini dile getiriyor. Şerif Mardin'in, İslâm'ın her alanda önemli olduğunu belirttiğini, fakat gelenek-modern karşıtlığının onun yazılarında da bulunduğunu iddia ederken, Türk laikliğinin Durkheim ve Weber'le anlaşılabilirliğini söyleyen Nuray Mert'in bu noktayı gözden kaçırdığına dikkat çekiyor. Başka bir düşünür olan Rustow ise, II. Abdülhamit'in modernleşme politikalarına referansla bu karşıtlığı eleştirse de, modernleşme sürecinde İslâm'ın önemine yeterince vurgu yapmıyor.

Ardıç bu bağlamda Osmanlı modernleşmesi çalışmalarında İslâm-siyaset ikiliğinin reddedilmesini öneriyor. İsmail Kara'nın çalışmalarına referans vererek "modernleşmenin aynı zamanda dinleşme olduğunu", modernleşme döneminde İslâm'ın daha görünür ve güçlü olduğunu, reformların dine karşı olmadığını savunuyor. Ayrıca, bu dönemle ilgili iki doktora çalışmasına referans vererek görüşünü destekliyor: Suat Mertoğlu'nun II. Meşrutiyet döneminde yazılan tefsirlerin reformları meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığını iddia eden çalışması (Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı: -Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914-) ile Sami Erdem'in İslâm hukukundaki kavramların modernleşmeyi meşrulaştırmak için içlerinin boşaltıldığını ve dönüştürüldüğünü iddia eden çalışması (Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar), mezkur ikiliği aşarak yapılmış iki örnek araştırma.

Tartışma bölümünde modernleşmenin Müslümanlar üzerindeki etkileri ve Ardıç'ın bahsettiği, İslâm'ın, modernleşme döneminde reformları meşrulaştırma amacı olarak kullanılmasının bir dinî canlanma mı yoksa dinin içten sekülerleşmesi mi olduğu üzerinde duruldu. Birinci problemle ilgili olarak, kimi katılımcılar Kapris Otel, tesettür defileleri ve kişisel hayatta görülen gayriislâmi unsurlar gibi somut olaylara referans vererek ve aynı zamanda dinin ekonomi, siyaset ve gündelik hayatta çok da belirleyici olmadığına işaret ederek, Türkiye'de ve İslâm dünyasında bir dinî canlanma olsa bile birçok açıdan Müslüman kitlelerin de dönüştüğünü ve bu sebeple dinî canlanma tezine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ifade ettiler. Ardıç'ın kişisel görüşü de bu çerçevedeydi. Diğer taraftan, kimi katılımcılar iktidar ilişkilerine dikkat çekerek, dindar kitleler üzerindeki baskıların, oluşturulan negatif imajların ve anti-demokratik uygulamaların Türkiye'deki dinî canlanmanın önünde önemli bir engel oluşturduğuna işaret ettiler.

İkinci konuyla ilgili olarak Ardıç, dindeki kavramların araçsal olarak kullanılmasının din için doğurduğu sıkıntıları kabul etti. Bununla birlikte o dönemdeki her çabanın da bu çerçevede görülemeyeceğini söyledi.

Özetle, Ardıç'ın sunumu sekülerleşme konusundaki literatürün kapsayıcı bir özetini verirken, literatüre getirdiği eleştiriyi de çokça tartışılacağı ve yeni çalışmaların önünü açacağı benziyor.

Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar

Ali Köse

27 Aralık 2005

Değerlendirme: İsmail Yaylacı

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Dîvan Toplantıları serisinin Aralık ayı programında, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ali Köse ile "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar" konulu sunumu çerçevesinde modernlik ve din meselesi tartışıldı.

Ali Köse, sunumuna, çalıştığı asıl disiplin din psikolojisi olmasına rağmen son zamanlardaki çalışmalarının din sosyolojisi ve kısmen din antropolojisine odaklandığını belirterek başladı. 2000 yılında katıldığı Uluslararası Din Sosyolojisi Kongresi'nin ertesinde, son dönem Amerikan sosyolojisinde gittikçe artan biçimde dillendirilen ve modernleşmenin kaçınılmaz olarak sekülerleşmeye, dinden uzaklaşmaya yol açmayacağını savunan görüşün Türkiye'ye aktarılmadığı kanaatine vardığını ve bunun üzerine bu konuyla daha derinlemesine ilgilenmeye başladığını ifade etti. Ardından sekülerizmin tarihsel seyri için genel bir değerlendirmesini yapan Köse, Avrupa modernizminin kökeni olarak bilimsel devrimin ve Aydınlanma döneminin etkisini değerlendirdi. Kopernik'in insan-evren, Darwin'in insan-tabiat ve Freud'un insan-insan ilişkilerinde din-merkezli izahları altüst eden, dinin bu alanlardaki otoritesini alaşağı eden yaklaşımlarını ve August Comte, Durkheim ve Nietzsche gibi düşünürlerin din sosyolojisi üzerindeki etkilerini değerlendirdi. Son dönem Amerikan din sosyolojisinin ise bu "kurucu baba"ların geliştirdiği, bilimin ilerlemesiyle insanların tabiatüstüne inançlarının azalacağı ve dinin kurumsal, bireysel ve toplumsal düzeyde ortadan kalkacağı yönündeki sekülerleşme tezlerinin yanıltıcı 'dogma'lar olduğunu ileri sürdüklerini söyledi. 1960'lı yıllarda sekülerleşme paradigmasını savunan fakat daha sonra savunageldiği klasik teorinin eleştirisini yapmaya başlayan Peter Berger'in önderlik ettiği son dönem eleştirel sosyologların, klasik sosyolojinin "bilgiye dayanmayan inanç sistemi" olarak tarif ettiği dinin yerine, dinin lineer ilerleme sonucu yok olmak zorunda olduğu tezine yaslanan bir dogma tesis ettiğini, fakat bu dogmanın hakikati yansıtmadığını ve aslında sekülerizmin evvelce hiç olmadığı kadar ric'atte olduğunu savunduklarını aktardı. Asıl calib-i dikkat olan ve dolayısıyla sosyolojinin asıl konu edinmesi gereken meselenin, dindarlığın hâlâ yaşaması değil, sekülerliğin ortaya çıkışı olduğunu, çünkü dindarlığın insanlık tarihi boyunca var olduğunu, fakat din-dışılığın bu tarihî akışı kıran bir yenilik olduğunu ifade etti.

Yeni paradigmanın klasik sekülerleşme tezini eleştirdiği en önemli hususlardan biri olarak Köse, klasik sosyolojinin dindarlığı ölçme parametrelerinin yetersizliğine değindi. Son dönem eleştirel yaklaşımların, kiliseye devam oranı, ölüm sonrası hayata inanıp inanmama oranı gibi değişkenlerin insanların dinle ve kutsalla kurdukları ilişkilerin niteliğini belirlemekten uzak olduğunu, kutsala ve metafiziğe inancın gazetelerde çıkan fal ve burç yorumlarına rağbet gibi çok daha günlük hayata sinmiş pratiklerden okunabileceğini ileri sürdüklerini belirtti. Jeffrey Hagen'ın sekülerleşme tezinin kutsallıktan arındırılması derken de bu noktaya işaret ettiğini söyledi. Köse, bu çerçevede, modernliği Batı ve Ku-

zey Avrupa'nın tarihsel tecrübelerine bağımlı olmaktan çıkaran *alternatif modernlikler* ya da *çoklu modernlikler* olarak anılan literatürü de kısaca değerlendirdi. Yeni geliştirilen "Lego teorisi"ne göre ise insanların dinlerle kurdukları ilişkilerin artık piyasa benzeri bir mekanizma içerisinde gerçekleştiğini, değişik dinî inanç sistemlerinin değişik parçalarını sentetik olarak biraraya getirerek melez inanışlar vücuda getirmekte ve melez kutsallıklar türetmekte olduğunu savunduklarını ifade etti.

Sunum sonrasında, modernleşme ve dindarlık ilişkisi üzerine değişik perspektifleri ortaya koyan yorumlar ve sorularla toplantı sona erdi.

MAM Tezgâhtakiler

The Canonization of Al-Bukhari and Muslim Jonathan Brown

13 Eylül 2005

Değerlendirme: Zahit Atçıl

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin ayda bir düzenlediği Tezgâhtakiler programının Eylül ayındaki konuğu Jonathan Brown idi. 2000 yılında George Town Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun olan Brown 2001'de Kahire'ye Arapça öğrenmeye gitti. Daha sonra Chicago Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde doktora programına başladı ve şu an Buhari ve Müslim üzerine hazırla-



Jonathan Brown, *Buharî ve Müslim'in hadis külliyatının nasıl kanonlaştıklarını anlattı.*

diği doktora tezini 2006 yılında tamamlayacaktır. Lisans yıllarında Müslüman olan Jonathan Brown 2004 yılında da hacca gitti. Brown'un *Arab Studies Quarterly*, *Journal of Islamic Studies* ve *Muslim World* gibi uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri yayımlandı. Brown konuşmasında ilk önce *kanonu* tanımladı sonra da Buharî ve Müslim hadis külliyatlarının (*Sahihayn*) nasıl kanon (standard kaynak eser) olduğunu anlattı.

Eski Yunancada ölçme cetveli (*measuring stick*) anlamına gelen ve Hıristiyanlıkta "dosdoğru yol" (*sırat-ı müstakîm*) veya "yetkin eserler serisi" olarak kullanılan *kanonun* edebî, hukukî ve kutsal kanonlar şeklinde çeşitleri vardır. Jonathan Brown entelektüel tarihte kullanıldığı anlamda kanonu üç unsurun kesişimi olarak tanımlar: eser (*text*), yetkinlik (*authority*) ve toplumsal özdeşleşme (*communal identification*). Yetkin bir eserin kanon olması için toplumun belli ihtiyaçlarına cevap vermesi ve toplumca kabul görmesi çok önemlidir.

Buharî ve Müslim kendi çağlarında diğer hadisçiler arasında öne çıkmış kimseler olmayıp, zaman zaman metodolojik eleştirilerle de karşılaşmışlardı. Hatta Buharî, Mesleme b. Kasım tarafından hırsızlık ile suçlanmıştır. *Sahihayn*'in sahip olduğu özellik ise ilk defa sadece sahih hadisleri bir kitapta toplamış oldukları iddiasıdır. Fakat Ehl-i hadis bu durumun Ehl-i rey tarafından hadislere karşı kullanılması tehlikesinden dolayı *Sahihayn*'a kuşku ile bakmıştır.

Sahihayn'in kanon olması Jonathan Brown'un "uzun dördüncü yüzyıl" dediği hicri 270-450 yıllarını kapsayan dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Buharî ve Müslim ile aynı güvenilirlikte *isnad* silsilesine sahip olduğu iddiasında olan *müstahrac* ve Buharî ve Müslim'in *Sahihayn*'a dahil etmesi gerektiği düşünölen başka sahih hadislerin de var olduğundan bahseden *ilzamat* literatürleri oluşmaya başlamıştır. Dolayısıyla *Sahihayn* üzerine konuşulmaya başlanmış ve bu eserlerin otoritesi tanınmıştır. Hicrî 5. yüzyıla gelindiğinde *Sahihayn*'ın hadis konusunda epistemolojik olarak en çok güvenilen eserler olduğu konusunda bir icma olduğunu iddia eden Jonathan Brown, mezheplerin kendi aralarındaki fikhî tartışmalarda *Sahihayn*'a atıfta bulunarak ortak bir tartışma zemini bulduklarını belirtmektedir. Böylelikle toplumdaki problemlerin çözümü hususunda *Sahihayn* çok önemli bir işleve sahip olmuştur. Bu gelişmeler sonucunda *Sahihayn* hadis ilminde herkesin gözünde bir ölçü birimi olmuştur.

Konuşma katılımcıların soruları ve Jonathan Brown'un bu sorulara verdiği cevaplarla sona erdi.

Medeniyet Araştırmaları

2005 Güz Seminerleri

GİRİŞ SEMİNERLERİ

Sosyal Bilim Düşüncesi Hızır M. Köse
İslâm Düşüncesine Giriş Burhan Köroğlu

TEMEL SEMİNERLER

İlk Yüzyıllarda Hadis İlimi Halit Özkan
İslâm Hukuk Teorisine Giriş Murteza Bedir
Kur'anı Anlamaya Giriş Suat Mertoğlu
Siyaset Teorisi -I Hızır M. Köse
Sosyal Teori -I Nurullah Ardıç

ÖZEL SEMİNERLER

Bilim-Din İlişkisi İshak Aslan
Eflatun Okumaları Ali Pulcu
Hadis Okumaları Müjdat Uluçam
İletişim Psikolojisi İ. Zeyd Gerçik
İnsan ve Genetik Hamza Erol
İslâm'da Bilginin Temelleri Şakir Kocabaş
İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş İbrahim Kalın
İslâm Tarih Metodolojisi Yavuz Yıldırım

İHTİSAS ÇALIŞMALARI

Araştırma Teknikleri Hızır M. Köse
Batı Felsefe-Bilim Tarihi İhsan Fazlıoğlu
Fıkıh Usulü E. Said Kaya
İbn Haldun Okumaları M. Akif Kayapınar
Klasik Sosyal Teori Nurullah Ardıç-Alim Arlı
Medeniyet Tarihi Okumaları F. Önder Sönmez-Fatih Bayram

ATÖLYELER

Batı Felsefe-Bilim Tarihi: Bilim Devrimi İhsan Fazlıoğlu
Mukaddime-i İbn Haldun Yavuz Yıldırım

Elhân-ı Şitâ (I) Cenab Şahabeddin

Bir beyaz lerze, bir dumanlı uçuş;
Eşini gaib eyleyen bir kuş
gibi kar
Geçen eyyâm-ı nevbaharı arar...
Ey kulûbün sürûd-i şeydâsu,
Ey kebûterlerin neşideleri,
O baharın bu işte ferdâsı
Kapladı bir derin sükûta yeri
karlar
Ki hamûşâne dem-be-dem ağlar!

Ey uçarken düşüp ölen kelebek,
Bir beyaz rîşe-i cenâh-ı melek
gibi kar
Seni solgun hadîkalarda arar;
Sen açarken çiçekler üstünde
Ufacık bir çiçekli yelpâze,
Nâ'sın üstünde şimdi ey mürde
Başladı parça parça pervâze
karlar
Ki semâdan düşer, düşer ağlar!
Uçtunuz, gittiniz siz ey kuşlar;
Küçücük, ser-sefîd baykuşlar
gibi kar
Sizi dallarda, lânelerde arar.
Gittiniz, gittiniz siz ey murgân,
Şimdi boş kaldı serteser yuvalar;

Yuvalarda -yetîm-i bî-efgân!-
Son kalan mâî tüyleri kovalar
karlar
Ki havada uçar uçar

SAM Yuvarlak Masa Toplantıları

| | | |
|------------------|-------------------------------------------------|-------------------------------------|
| KIRKAMBAR | İran Sineması Üzerine | Cihan Aktaş 16 Eylül 2005 |
| | İran ve Sinema | Mecid Mecidi 12 Kasım 2005 |
| | Türk Edebiyatında Batılılaşma Süreci | Orhan Okay 23 Kasım 2005 |
| | Resimden Medyaya Doğru | Silvia Erdem 1 Aralık 2005 |
| | Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı | Beşir Ayvazoğlu 15 Aralık 2005 |
| | Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikaları | Mahmut Erol Kılıç 30 Aralık 2005 |

Çarşamba Programları

| | | |
|-----------------------|--------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| AYIN FİLMİ | Elveda Lenin (2003, Almanya, 101'), Yön.: W. Becker | Konuşmacı: Salih Pulcu |
| | Pi (1998, ABD, 84') Yön.: Darren Aronofsky | Konuşmacı: Ali Pulcu İhsan Fazlıoğlu |
| | Kandahar (2001, İran-Fransa, 85') Yön.: Muhsin Mahmelbaf | Konuşmacı: M. Akif Kayapınar |
| ŞİİR AKŞAMLARI | Yahya Kemal Beyatlı | 21 Aralık 2005 Hazırlayan: SAM Şiir Grubu |
| HİKÂYE-PERDAZ | Sait Faik Abasıyanık | 28 Aralık 2005 Hazırlayan: Nermin Tenekeci |
| ŞİİR ATÖLYESİ | Servet-i Fünun Dergisi Çerçevesinde Türk Şiiri | 29 Aralık 2005 A. Zahid Özer, Gülsüm Ekinci |

SAM HAYAL PERDESİ

Eylül

Paris Teksas (1984, Batı Almanya-Fransa, 147'),
Yön.: Wim Wenders

Bolluk Ülkesi (2004, Almanya, 123'),
Yön.: Wim Wenders

Ekim-Kasım

Sırlar Oteli (2000, Almanya-İng.-ABD, 122'),
Yön: Wim Wenders

Kumarbaz (Rusya, 1993, 95'),
Yön.: Aleksey Badarov

Mesut Uçakan Toplu Film Gösterimleri

Kavanozdaki Adam 1-2 (1987, Türkiye, 180')

Reis Bey (1989, Türkiye, 95')

Yalnız Değilsiniz (1990, Türkiye, 93')

Kelebekler Sonsuza Uçar (1993, Türkiye, 90')

Sonsuz Karanfiller (1995, Türkiye, 95')

Aralık

İpler (2004, Danimarka-İsveç-Hollanda, 85'),
Yön.: Anders R. Klarlund

39 Basamak (1935, İngiltere, 86'),
Yön.: Alfred Hitchcock

Usherlar'ın Evi (1960, İngiltere, 79'),
Yön.: Roger Corman

Deliler Evi (2004, Rusya-Fransa, 104'),
Yön.: Andrei Konchalovski

SAM Kırkambar

İran Sineması Üzerine **Cihan Aktaş**

16 Eylül 2005

Değerlendirme: Mustafa Emin Büyükoşkun

Uzun zamandan beri SAM bünyesinde misafir etmek istediğimiz yazar Cihan Aktaş'ın Türkiye'de bulunduğunu öğrenince fırsatı kaçırmayarak hemen kendisiyle irtibata geçtik ve Eylül ayında Bilim ve Sanat Vakfı'nda kendilerini misafir ederek İran sineması üzerine bir söyleşi gerçekleştirdik. Cihan Aktaş'ın İhsan Kabil'in sorularını cevaplamasıyla başlayan söyleşi, geniş katılımlı dinleyicilerin sorularıyla daha da zenginleşti.

Sinemayla ilk tanışıklığının çocukluğunu geçirdiği Erzincan Refahiye'de ailece gittikleri halk sinemasında seyrettiği filmlerle başladığını ve bunların birçoğunun toplumcu gerçekçi yapımlar olduğunu dile getiren Aktaş'a göre, İran'da bu yıllarda sinemaya karşı İslâmî kimlik bağlamında belirsizliklerle örülü bir bakış açısı hâkimdi. Sinema, 80'lerde Müslüman çevrelerde sıkça tartışılan *tasvir, suret, bakış* gibi kavramlar çerçevesinde çoğunlukla olumsuz karşılanıyordu. Dönemin tartışmalı alanlarından biri olan sinemanın, bizzat Humeyni'nin emriyle desteklenip geliştirilmesiyle bu bakış açısı da yavaş yavaş değişti.

Sinemayla aynı dönemde İran'a karşı, Devrim ile artan sempati ve ilgisinin bir sonucu olarak ilgilenmeye başladığını belirten Aktaş, İran'daki sinema sektörü üzerine aydınlatıcı bilgiler verdi.



Cihan Aktaş İran sinemasıyla ilgili ayrıntılı bilgiler verdi.

Buna göre, İran'da Devrimden sonra ilk kurumlardan biri olan Farabî Sinema Enstitüsü, bizzat Ayetullah Humeynî'nin direktifiyle yapılan bir müessese. Sinema konusunda İran'daki otorite kuruluşlardan biri olan Farabî, prodüksiyon, finansman, eğitim, araştırma ve arşiv gibi konularda çok önemli faaliyetlere imza atıyor. Yine bu dönemde bu sene 24.sü düzenlenecek olan meşhur Uluslararası Fecr Film Festivali'nin ilki yine Farabî Sinema Enstitüsü tarafından organize ediliyor.

İran sinemasının Devrim sonrası ilk ürünlerinde, gerek dönemin siyasî atmosferi ve gerekse Devrimin getirdiği toplumsal hareketlilik neticesinde toplumcu gerçekçi bir duruşun hakim olduğunu belirten Cihan Aktaş, bu dönemin önemli sinemacıları arasında Muhsin Mahmelbaf, Kemal Tebrizî ve devrim öncesinden Abbas Kiyarüstemi'yi örnek gösteriyor. Aktaş'a göre, bir yandan da, Devrimle birlikte toplumsallaşan İslâmî düzen ve İslâmî bir hayat algısı; temeli "Hakk" olan, iyiyi ve doğruyu tavsiye eden, adaleti ve eşitliği savunan ve ezilmişlik olgusu ile toplumcu etkileri bünyesinde barındıran "irfanî" bir sinema anlayışı beyazperdeye yansıyor. Fakat kimi eleştirmenlerce, özellikle 90'lı yıllarda, bu sinema anlayışı seyirciden kopuk, aşırı elitist, fazla sembolist, gerçeklikten kopmuş, alegorik ve mistik bulunuyor. Geleneğe bağlı gözükp, Batılı festival jürilerinin kaygılarına yönelik filmler olarak eleştiriliyor. Öyle ki bu sinema, yeri geldiği zaman pek çok Batılı yönetmenden daha "otantik" ve "oryantalist" bir üsluba sahip *Kandehar* ("Kandahar Seferi", Yön.: Muhsin Mahmelbaf, 2001, İran, 85') gibi örneklere imza atabiliyor. Bu durumun temelinde, fikri temelsizliğin ve teorik boşluğun İran toplumunda yarattığı eksikliği ve akabinde toplumun geçirdiği büyük dönüşümü gören ve dün "devrimci", bugün ise "reformist" olan bireylerin bu vaziyetin en çarpıcı örneklerini oluşturduğunu belirten Aktaş, Mahmelbaf'ın şahsında İran toplumunun geçirdiği büyük evrimin altını çiziyor.

Aktaş'a göre, son dönemde İran sineması salt turistik veya otantik bir sinema olmaktan çıkarak, dünya festivallerinde saygın ödüller kazanan başarılı ve özgün filmlerle güçlü bir ülke sineması haline geldi. Bilhassa Mecid Mecidi gibi genç kuşak yönetmenler, toplumcu gerçekçilik ile irfanî sinemanın öz-

gün bir sentezi sayılabilecek “büyülü gerçekçi” yapımlarla İran sinemasına yeni bir soluk getirdi. İran toplumunda sinemanın köklerine de eğilen Aktaş, yaygın Şii kültürünün bir parçası olan Kerbela vaka-sının anlatıldığı *tasvir* geleneğinin ve gündelik yaşantının bir parçası olan şiirin İran sinemasının kül-türel arkaplanını oluşturduğunu belirtiyor. İran filmlerinin aksiyoner Batı kültürünün bir uzantısı olan heyecan olgusuyla yoğrulan seyircide adeta “görsel bir gazel” etkisi yaratmasının sebebini şiirin top-lumda bu denli yaygın bir kültürel kod haline gelmesine bağlıyor.

Cihan Aktaş’ın bu değerli tespit ve izlenimlerinin ardından izleyicilerin sorularıyla devam eden söyle-şi, özellikle sinemadaki “mutlu son” ve İran sinemasının sıkça eleştirildiği “Batılı festival jürilerine akredite olma” sorunsalları çerçevesinde hararetili ve bir o kadar da renkli bir tartışma ile son buldu.

SAM Kırkambar

İran ve Sinema Mecid Mecidi

12 Kasım 2005

İranlı yönetmen Mecid Mecidi’yi vakfımızda konuk ettik. Bir konferans vesilesiyle Türkiye’ye gelen Türkiye’de daha çok *Cennetin Çocukları* ve *Baran* filmleriyle tanıdığımız yönetmen ilk olarak 1991’de film çekmeye başlamış. İran sineması ve Mecidi sineması üzerine seyreden söyleşi Doğu topraklarının ufkunu göstermesi açısından dikkat çekiciydi. Söyleşiden bir bölüm aşağıdadır. Bu söyleşinin tamamı Hayal Perdesi dergisinin 7. sayısında yer alacak. Oradan ulaşılabilir.

İran sinemasından farklı bir isim var karşımızda. Sinema dili anlamında estetik olarak hangi norm-ları gözetiyorsunuz?

Bildiğiniz gibi sinema endüstriyel ve sanatsal boyuttan oluşur ve her ikisini de talep eder. Dünyada kendi ayakları üzerinde durabilen iki sinema var. Biri Hollywood diğeri ise Bollywood sineması. Ben, si-nemanın endüstriyelleşmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü sinema kendi ayakları üzerinde durabil-melidir. Sinema alanında estetik önemli bir boyut, görsel dili olduğu için. İran sinemasının dünya ça-pında dikkat çekmesinin nedenlerinden biri de içeriği kadar bu görsel yönüdür. Bu nedenle İran sine-ması kabul görmüştür dünyada.

Senaryoları nasıl oluşturuyorsunuz? Sinemanızda biçim-içerik ilişkisi nasıl şekilleniyor? Bu bağ-lamda sizin sinemanızda ortaya koyduğunuz bakışla Batılı zihniyetin bakışı arasındaki ayrımı bi-raz açar mısınız?

Öncelikle aklıma gelen bir fikir üzerine araştırma yapıyorum ve yazıya döküyorum. Şüphesiz çekimde de değişiklikler yapabiliyoruz. Sanata bakış açım insanın doğal, fitrî yönüyle alâkalı. Filmlerimde da-ha çok dıştan içeriye doğru bir bakış açısını yansıtmaya çalışıyorum. Konularımın merkezinde insan var; insanın düşüncelerini, dramını, hayatını anlatıyorum. Örneğin *Cennetin Çocukları*’nın senaryosu-na dışarıdan bakıldığında ayakkabısı olmayan iki kardeş görülüyor; çocukları için ayakkabı alamayan bir ailenin görüntüsü. Oysa filmin içerideki mesajı çocukların olgunluğa ve kemâle olan yolculuğunu anlatmak; bir ayakkabı ile başlayan manevî bir yolculuk. Batı inancında insan doğanın ve şartların esi-

ridir, hareketleri zorunludur. Fakat bizim inancımızda insan şartları değiştirebilir, hatta kelâmdaki tabiriyle insan irade sahibidir. Batı anlayışında insan mecbur kaldığında her şeyi yapabilir, insan öldürebilir, katliamlar yapabilir. Oysa bizde bu böyle değildir, her zaman manevî değerler daha üstündür. Dolayısıyla *Cennetin Çocukları*'nda gördüğünüz fakirlik utanç verici bir fakirlik değil aksine içinde izzet, onur, ihtişam barındıran bir fakirlik. Şüphesiz fakirliği övmek istemiyorum, fakirlik hoş olmayan bir olgu. Fakat biz insanın iradesinin ve manevî hislerinin bu zor şartlardan çok daha üstün olduğunu ortaya koyduk. Ali'nin camide ayakkabıları birleştirdiği sahnede fakirliğin kötü işler yaptırmadığını görürsünüz. Batı anlayışında o şartlarda çocuğun oradan ayakkabı çalması son derece doğaldır. Fakat o içindeki duygularla mücadele edebiliyor ve hislerine galip gelerek ayakkabıları almıyor. Ben size bir film-den bahsetmek istiyorum; son derece beğendiğim bir film: *Bisiklet Hırsızları*. Filmin kahramanı, bisikleti çalıdıktan sonra kendisi de bir bisiklet çalmak zorunda kalıyor. Çünkü çalışması için bir bisiklet lazım. Filmde bu doğru bir şeymiş gibi yansıtılıyor. Bizim filmimizde ise Ali ayakkabıyı çalmıyor; çalışıyor çab alıyor. Ancak birinci olduğu için, ikincilik ödülü olan ayakkabıya ulaşamıyor. Benim vermek istediğim mesaj bütün insanların her toplumda, her alanda birinci olabileceği mesajıydı. Filmin final sahnesinde Ali hem zafer kazanmış hem de yenik durumda; hem birinci oluyor hem de ayakkabıyı kazanamıyor. Son sahnelerde havuzun yanına gelip oturuyor, ayaklarını suya bırakıyor. Üst açıdan bir plan aşağı doğru kaydırma yapıyor. Orada vermek istediğimiz sanki o bakışın Allah'ın bir takdiri olmasıydı. Filmin sonunda ayaklarını suya daldırdığında balıklar geliyor ve ayaklarının etrafında dolaşiyor. Burada anlatmak istediğimiz, sanki ayakların kemâle ermesi ve balıkların onların etrafında adeta tavaf etmesi. İfade etmek istediğimiz yerden göğe bir yükseliş, fakirliğe rağmen yapılan manevî yolculuk ve bütün mücadelelerin sonucunda manevî yükselişe ermek. Her filmimde bu tür insanî mesajları vermeye çalışıyorum.



Mecidi (ortada), sanata bakış açısının, insanın doğal, fitrî yönüyle alakalı olduğunu ifade etti

Türk Edebiyatının Batılılaşma Süreci

Orhan Okay

23 Kasım 2005

Değerlendirme: Neslihan Demirci

Farklı bir medeniyet ve kültür dairesinin eşiğinde, yeni paradigmlar karşısında yaşanan çatışmalarıyla 19. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin en uzun yüzyılı. Batılılaşma maceramızın emekleme evresi sayılan ilk dönemini Tanzimat Edebiyatı üzerinden mütalâa etmek istedik. Sanat Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Kırkambar Toplantılarının ilk halkasında, Edebiyat tarihçiliğinde bir devrin son temsilcilerinden Prof. Orhan Okay'ı, Ekim ayında yayınlanan *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005) adlı kitabı, vesilesiyle konuk ettik.

Orhan Okay, tarihe yaklaşımının kaderci/ determinist bir çizgi taşıdığını belirterek söze başladı. Bu bahiste epeyce yer işgal eden "Batılılaşmalı mıydık?" sorusunun gereksiz olduğunu, Osmanlı tarihinin ve coğrafyasının genel yapısı sebebiyle Batı'yla yüzleşmekte geç bile kalındığını kaydetti. Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin *Sefaretnâme*'sinden edinilen ilk izlenimler Batı'nın göz dolduran teknik düzenine yönelik hayranlıktan ibaret kalıyor. Bu gelişmelerin zeminindeki bilim ve felsefeyi kavramak yerine, tekniğini alarak askerî kaybın önüne geçme çabası ağır basıyor.

19. yüzyıl düşünce hayatını niçin çoğunlukla edebiyatçıların şekillendirdiği sorusuyla başlıyoruz. Teknik konularda eğitim almak üzere Avrupa'ya gönderilen aydınlar içinden, maliye eğitimi için gönderilmiş, orada edebiyatçılarla vakit geçirmiş, siyasî bağlantılar da kurmuş, dönerken de eteğine gazetecilik, tiyatro, dil konularında kırıntılar doldurmuş Şinasi ismi çıkıyor karşımıza. Büyük bir edebiyatçı değilse de "ilk" olmayı başardığı her alanda Tanzimat edebiyatçılarının yetişmesine sağladığı vesilelerle Şinasi yenileşme açısından bir köşe taşı. Dolayısıyla Batı'dan alınan ilk örnekler, halka edebiyat üzerinden ulaşıyor. Diğer bir deyişle bu dönüşümü halka duyurmak edebiyatçılara düşüyor.

Tanzimat yazarlarının, yenileşmeye sıvandıkları halde, Batı'nın felsefesine mesafeli kalmalarındaki temel saik neydi? Okay, Tanzimatçıların eski defterleri tamamen dürmeseler de yeni açtıkları defterde bir terkip yapmak isterken Batı medeniyeti karşısında takınacakları tavrın kaygısını taşıdıklarını belirtiyor. Bu, bugüne değin her aydının bir tarafında yer aldığı bir seçimdir: Neyi alacak, neyi bırakacak? Felsefeye karşı tavırları ise çok yeni değil; sadece Osmanlı'nın değil İslâm dünyasının öteden beri tartışageldiği konular. III. Selim'in reisülküttabı Âtîf Efendi'nin lâyihasındaki "Volter ve Ruso denmekle maruf olan zındıklar" ifadesi devrin bakış açısını yansıtıyor. Felsefenin benimsenmesi ise Harbiye, Tıbbiye gibi okullara sansürden bir nebze kurtularak, yabancı hocalar vasıtasıyla giren yabancı basın üzerinden gerçekleşmiştir. Bilhassa geleneksel bakış açısının yönünü epeyce değiştirecek olan materyalist felsefenin yayılmasını başat olarak bu etkene bağlayabiliriz. Meselâ Beşir Fuad ile diğer aydınlar arasında, ilk felsefe tercümelerinden itibaren aydınları meşgul eden Voltaire hakkında şiddetli tartışmalar yaşanır.

İlk edebî tercümelere baktığımızda 19. yüzyıl aydınının Batılı türleri benimsemekte niçin zorlandığı sorusunun cevaplarından birini de alıyoruz. Maarif nazırı Yusuf Kâmil Paşa -*Telemak* tercümesine yazdığı takrizde, "(...) hikâye görünür ama erbabı andan hikmet elde edecektir" şeklinde bir ifade kul-



Prof. Dr. Orhan Okay ile edebiyatımızdaki Batılılaşma maceramızı konuştuk.

lanır. Osmanlı geleneğinde nazım makbul sayıldığından bir bürokratin avama hitap eden hikâyeler yazması, küçültücü bir davranış olarak algılanacaktı. Bunu hikmet olarak sunduğunda ise - geçmişte siyasetnamelerin gördüğü rağbet düşünülürse- yeni türde yazılmış bu eser, ağır diline rağmen, 11 kez basılacak kadar çok alıcı buluyordu.

Batılı türlerin ilk örneklerinden başlayarak bugüne değin Türk romanının Batı'daki örnekleri birkaç adım geriden takip etmesi hususunda dönemin lokomotifini Şinasi'nin halkın diliyle yazarak halkı eğitmek gibi iki hedefle yola çıktığını, diğer romancıların da altın devrini yaşayan Hugo gibi en meşhur örneklerle takılıp kaldıklarını işaret ediyor. Aynı dönemde realist yazarlar da yazmaktadır ama Tanzimat yazarlarının ilgisiz romantiklerin bile daha edebîlerine değil, macera romanı sınıfına giren örneklerle yöneliktir. Halit Ziya ve Beşir Fuat gibi isimler, çağdaşlarını Batı romanını, edebiyatını tanımamakla suçluyorlar.

Servet-i Fünun döneminde bir anlamda realist romana romantik elbise giydirdikleri türünden eleştirilere muhatap olan yazarlar baskıdan şikayet etmişler, ancak II. Meşrutiyet sonrası rahat ortamında da aynı dokunaklı eğilimleri sürdürmüşlerdir. Okay bu aksaklığı yazarların yetişme şartlarına bağlıyor. Batı romanını devrin şartlarında en iyi anlayan Halit Ziya gibi yazarların da yarı realist-yarı romantik üslupla yazmaktan kurtulamadıkları ortadadır. Onlar açısından mühim olan: Hayat gerçektir, sizin hassasiyetinizi kırar ve sizi mağlup eder. Bu, kahramanlarla beraber romantizmin de mağlubiyetidir.

Yapı bakımından Türk romanı çizgisindeki kırılmalara ilişkin olarak Okay, sözgelimi Peyami Safa'nın romandaki teknik başarısının zamanında anlaşamadığını, yazılan eleştirilerin, romanların içeriğine takılıp kaldığını bugün de birkaç örnek dışında aşamadığını kaydetti. Romancılığın sekteye uğrayışı, eleştiri geleneğimiz olmayışına da bağlanmalıdır.

Okay'ın türlerin gelişmesine ilişkin görüşü, sorunun bugüne uzanan ucuna değinirken samimi bir itirafı da içeriyor. Edebiyat fakültelerindeki hocaların Batı'yla ilişkisinin yeniliklerden uzak kalacak ka-

dar kopuk olduğunu, Türk edebiyatı verimlerinin yeni metotlarla ele alınmasının Batı filolojisindeki hocalar sayesinde olduğunu dile getiriyor.

1950'li ve 60'ların edebiyat ortamıyla bugünü karşılaştırdığında Okay, daktilonun herkeste bulunmayacak kadar lüks bir eşya sayıldığı, tükenmez kalem ve fotokopi makinelerinin hayal bile edilmediği yıllardan bu yana çok hızlı değişimler yaşandığını ama o günlerdeki entelektüel ortamın daha nitelikli olduğunu söylüyor. İmza günleri, kitap fuarları, albenili dergilerin olmadığı günlerden bu yana okuyucuların sayıca artmadığını, eskinin lise mezunlarının bugünün yüksek lisans öğrencileriyle boy ölçülebileceğini ekliyor.

SAM Kırkambar

Resimden Medyaya Doğru Silvia Erdem

1 Aralık 2005

Değerlendirme: Murat Pay

Video sanatı (*video art*) 1960'larda taşınabilir kameranın üretilmesi ile başlar, 70'ler itibariyle de popülerleşir. Yaygın kullanımıyla *video art* aslında video ile yapılan sanat anlamına gelir. *Video*nun ardından gelen sanat kelimesi onu diğer video çekimlerinden ayırır. Günümüzde deneysel filmle aynı potada değerlendirilmekle birlikte aralarındaki fark deneysel filmin video bandının yanında negatif film



Silvia Erdem, resmin yanı sıra mekân ve video yerleştirmeleri yapıyor.

de kullanabilmesidir. Görüntü estetiği açısından çalışmanın iç kurgusunda videonun avantajlarını kullanmak video sanatı için önemlidir.

Video sanatı ürünleri veren Silvia Erdem Kırkambar/Sohbet'in konuğu oldu. Avrupa'da resim eğitimini tamamlayan ve resmin yanında video sanatıyla da ilgilenen Silvia Erdem tecrübelerini ve birikimlerini bizimle paylaştı, resimlerini ve bazı video sanatı çalışmalarını görme fırsatımız oldu.

Toplantıda sanatın metaya dönüşmesi çerçevesinde sanat tacirliği meselesi gündeme geldi. Kolay üretimin ve hızlı paylaşımın metalaşmayla ilişkisi ve günümüz görsel kültürünün buna katkısı mevzu bahis oldu. Avrupa'da hâsıl olmuş sanat piyasasının bazı kimseler tarafından güdümlü bir şekilde yönlendirildiği belirtilirken bunun sanat olanla olmayan arasındaki çizgiyi garip bir şekilde inceltip inceltmediği tartışıldı.

Bunun yanında video sanatın geleneksel olanla buluşması bakımından tasavvulla ilişkisi gündeme geldi. Çalışmalarında tasavvufun etkisi olduğunu dile getiren Silvia Erdem bu videosunu katılımcılarla paylaştı.

Gelenek ile ilgili tartışma, video sanatının hayatı ne kadar yakaladığı sorusunda düğümleniyor. Hayatın bizatihi kendisi olan 'canlılık', video sanatı çalışmalarında seyirci açısından sönük bir deneyim alanına haline geliyor. Bu alanın post-modern kültürün 'an' peşinde koşan seyircisiyle sıkı ilişkide olduğu düşünüldüğünde öznelliğin önlenemez yükselişine şahit olan birey için her şeyin değerli olduğu kanaati oluşuyor. Böylelikle değerli olanla olmayan arasındaki farkı gözetecek yaklaşımlar kolay üretimin kurbanı oluyor. Tekrar başa dönersek, gelenekle kurulan bağın nasıl olduğu ve olması gerektiği sorusu bizi sürekli meşgul ediyor.

SAM Kırkambar

Sanatın Soyut Yansımaları Silvia Erdem

1 Aralık 2005

Değerlendirme: Zeynep Gököz

Silvia Erdem'le tanıştık. Kendisi gerek seçtiği konular gerekse kullandığı anlatım araçlarıyla modern sanat ürünleri ortaya koyan birisi. Resmin yanı sıra mekân ve video yerleştirmeleri de yapıyor. Bu bağlamda Silvia Erdem'le tanışmak bizim için bir şanstı. Çünkü günümüzün manalandırmakta zorlandığımız, bir mana versek de "Acaba?"lardan kendimizi kurtaramadığımız tarzda eser veren birisi. O da bu zorluğun farkında. Düşüncesini iletirken istediğinden farklı ve yanlış anlamlandırmalara sebep olmaktan korkuyor. Bunun çaresini, eserlerinin yanına kendisi (özellikle kendisi) ve eseri hakkında bilgilendirici metinler koymakta bulmuş. "Ben yaptım, oldu" anlayışını ortadan kaldıracak bu çözüm aynı zamanda sanatçının seyircisinin doğru bir yol izlemesini ne kadar önemseydiğini gösteriyor ve başlıyor kendini anlatmaya...

Öncelikle o, kafamızdaki çalاکalem, çalاکırça içindekileri kusan günümüz sanatçısı şablonuna uymuyor. Ehil ellerden, işin ehli okullarda tumturaklı bir eğitilden geçmiş. Görsel sanatlar üzerine aldığı eğitimin temelini olmazsa olmaz addettiği klasik eğitim oluşturuyor.

Çalışmalarının önemli bir kısmını ağaç ve su görüntüleri oluşturuyor. Ağaç altlarında ve su kenarlarında günlerini geçirmiş. Hem eskizler, hem fotoğraf çekimleriyle belgelediği görüntüleri, stüdyosuna kapanarak nelere dönüştürdüğünü gösterdi ve anlattı bizlere. Ağaçlar ağlara dönüşürken, dalgalar da sanki seslerini duyurur gibi.

Bir de devasa karalama defterlerini gösterdi. Notlar aldığı, eskizler yaptığı, buluşlarını, fikirlerini yazdığı ve çizdiği bu defterler sanatçının özeline girme hissini yaşattığı için heyecan vericiydi. Sonra İstanbul'da, sahalarda bir hocayla tanışması ve tasavvufi etkilerin eserlerine girişi geldi. Öncesini ve sonrasını nasıl sentezlediğini de şöyle açıkladı:

"Zaman mekân ile ayrılmaz bir bütün oluşturur. Uzayzaman, mekân ve zaman ikisi birbirini uzatabilir, genişletip kısaltabilir... Zaman hamur gibi şekil değiştirebilir, der Albert Einstein. Uzayla ilgili soruların açıklamasında, nereden geldiği, nereden geldiğimiz, nerede yer aldığımız soruları başlangıçtan beri yanıt aramaktadır. Gerçekten bir başlangıç var mıydı? Var idiyse öncesinde neler oldu ve zaman nedir? Bütün bu sorulara yaklaşabilmek için, içine girilebilen mekânlar, resim mekânları oluşturuyorum."

Sonra bu resim mekânlarını video yerleştirmelerine dönüştürdüğü örneği seyrettik. "Sema" adını verdiği bu gösterimde, Sufizmin hem dansını, hem müziğini kullanarak oluşturduğu üç boyutlu bilgisayar animasyonunda adeta gezegenlerin güneş etrafındaki dönüşlerini de anırtıran bir hava vardı.

Söyleşi boyunca tüm bu gördüklerimiz, Silvia Erdem'in kendini ve eserlerini deşifre edici anlatımları, aldığı ödüller, katıldığı sergiler ve karalama defterleri arasında döndük durduk. Pekiyi, bu seyir sonunda menzile ulaştık mı? Zaten bu gerekli mi? Yoksa seyir halinde olmak yeterli mi? Cevap mı? Hele estetik okumalarımız bir bitsin. Bundan gayrisi kendini bilen bir sanatçıyla tanışmanın hazzı.

SAM Kırkambar

Peyami: *Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı* **Beşir Ayvazoğlu**

15 Aralık 2005

Değerlendirme: Nermi Tenekeci

Kafası vardı. Kültürü vardı. Cümlesi vardı. Üslubu vardı. İç dünyası vardı. Hafakanları vardı. Çilesi vardı. Metafizik arayıcılığı vardı. İmanı vardı. Şüpheleri vardı. Nefs murakabesi vardı. Estetiği vardı. Diyalektiği vardı. Cesareti vardı. Hasılı bir fikir ve sanat adamına gereken vasıflardan birçok payı vardı. Onun yokluğunu, ölüm tarihi olan bugün, bu vasıfların yokluğunda seyrediyoruz.

Necip Fazıl Kısakürek

Trablusgarp, Balkan Harbi, I. Dünya Savaşı, Cumhuriyet, devrimler... Osmanlı'nın en uzun yüzyılı, her şeyden önce ruhlarda açtığı yarıklarla, hayatı-sanatı-eserleri sığılığında ele alamayacağımız düşüncelere ve onların kemikleşmiş sancularına sahip bir tarih dilimi olarak önümüzde duruyor. Resmî kayıtlarda yer almayan, basmakalıp ifadelerle dökülemeyen yaşantıları, bunalımları, arayışları ve 'dram'la-

rıyla yüzyılın insanı, kültür tarihi işçiliğine sıvananların da ilk elden uğrağı. Kuşkusuz bu sancılı neslin anmadan geçemeyeceğimiz isimlerinden birisi de Peyami Safa.

Türk Edebiyatı dergisinin genel yayın yönetmeni, yazar Beşir Ayvazoğlu'nu bir biyografi çalışması olan *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı* başlıklı kitabı vesilesiyle merkezimizde konuk ettik. Dört yıllık bir araştırmanın ürünü olan 538 sayfalık bu kitabının yanı sıra, alanla ilgili başka eserleri de bulunan Ayvazoğlu'yla söyleşimizin ilk durağı beklenildiği gibi biyografi yazarlığıydı.

Yazara göre bir tecrübeyi yeniden inşa etmek anlamına gelen biyografi yazarlığı, zor, zevkli ve muhabtabını bir yığın başka bilgiye ulaştıran farklı bir dünya; bir çeşit dedektiflik. Roman yazarlığıyla benzerlikler gösteriyor. Romanda olmayan bir hayatı inşa ederken, biyografide yaşanmış fakat büyük bir kısmı bilinmeyen bir hayatı yeniden kuruyorsunuz. Ancak put yontmaya dönüşmemeli; ne gereksiz methiyeler düzmeli ne de yapılanları görmezden gelmeli. En önemlisi, iğneyle kuyu kazarcasına ulaşılan bu malzeme, bilgi ve belgeler yığını, bir üslup kaygısı ve edebiyatçı titizliğiyle kaleme alınmalı. Geleneğimizde hatırı sayılır bir yeri olmasına rağmen modern manada biyografi literatürümüz yazık ki zayıf. Hâlbuki hakiki anlamını bulmuş her biyografi aynı zamanda bir tarih yazımı anlamına geliyor. Yine de bu alanda hiçbir gayret sarf edilmiyor değil.

Sosyalist, pozitivist, rasyonalist, milliyetçi, liberal, korporatist, muhafazakâr, antikomünist; gazeteci, romancı, polemikçi, resim ve müzik eleştirmeni. Parapsikolojik ilgiler, mistisizm, ispitirizma celseleleri... On dört yaşından itibaren tek geçim kaynağı yazı olan ve tükenmek bilmeyen tecessüsüyle dokunduğu hemen her şeyi lehte ya da aleyhte tekrar tekrar sınavan Peyami Safa, çokyönlü kişiliği, tanıklıkları, tepkileri ve "romanlarından daha roman olan hayatı" ile "Neden Peyami Safa?" sorununun da cevabı aynı zamanda. Tıpkı *Bir Tereddütün Romanı*'ndaki gibi, son yüzyıl içinde yaşanmış bütün travmaları ruhunda yaşayan bir neslin, aklın ve kalbin ayrı ayrı şeyler söylediği tereddütlerle yüklü bir



Ayvazoğlu, çok yönlü kişiliği, tanıklıkları, tepkileri ve "romanlarından daha roman olan hayatı" ile Peyami Safa'yı anlattı.

modernleşme sürecinin tipik örneklerinden birisi olarak araştırmacılar için başlı başına bir meşgale. Travmaları teşhis etmeye ve onların yansımalarını görmeye başladığınızda hayatı çok farklı bir anlam kazanıyor. Bütün bu meseleleri konuşmak da aslında Peyami Safa'yı anlamak manasına geliyor.

Yaşadığımız çağın önemli meselelerinden birini oluşturan küreselleşme çabalarına benzer şekilde, yazarın içinde bulunduğu nesil de, Batı medeniyetinin hızlı bir şekilde azmanlaştığı bu yıllarda modernleşmeyi tecrübe ediyor. Dolayısıyla düşünürle ilgili ilk elde yapılan kimi tespitleri ve eleştirileri bir de bu gözle okumak gerekiyor. Örneğin yazarın 'Batıcı'lığını, oryantalistlerin hakim olduğu bu dönemden ve tek beslenme kaynağı olan oryantalist literatürden soyutlayarak okumak ne derece mümkün? Bilhassa pozitivizme olan mesafesi, Bergson gibi ruhçu felsefecilere olan yakınlığı ve Türk düşüncesinin pozitivizm dışındaki aktarımlarında Peyami Safa'nın ciddi rolü göz önüne alındığında.

Sanatının teknik sorunlarıyla da bir hayli ilgilenen ve bu çerçevedeki yenilikleri takip eden yazar, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız* gibi bazı romanlarında kullandığı bakış açışı tekniğiyle, anlatmayı değil göstermeyi yeğleyerek geleneksel romandan ayrılıyor.

Ayvazoğlu'nun yukarıda özetlemeye çalıştığım söyleşisinde vakit darlığı nedeniyle fazla yer bulmayan, ancak kitabının alt başlıklarından birini oluşturan Peyami Safa'nın dramına gelince, çapraşık bir mizacı ve meşakkatli bir ömrü, sahibinin şu sözleriyle noktalamak insafsızlık olur mu?

İki yaşında iken babam ve kardeşim Sivas'ta on ay içinde öldü. Böyle kısa bir fasılayla hem kocasını, hem çocuğunu kaybeden bir kadının hicrıkları arasında kendimi bulmaya başladım. Belki bütün kitaplarımı dolduran bir facia beklemek vehmi ve yaklaşan her ayak sesinde tehlike sezmek korkusu böyle bir başlangıcın neticesidir.*

* Cahit Sıtkı Tarancı, *Peyami Safa*, İstanbul, Semih Lütfi Kitabevi, 1940, s. 3.

SAM Ayın Film i

Pi

Yön.: Darren Aronofsky, ABD, 1998, 84'

9 Kasım 2005

Konuşmacı: Ali Pulcu, İhsan Fazlıoğlu

Değerlendirme: Büşra Gülcen

Film pi sayısını bulmaya çalışan Max'ın, farklı nedenlerden dolayı yine pi sayısını ele geçirmeye çalışan Kabalist Yahudilerin ve bir borsa şirketinin Max'ın peşine düşmeleriyle başına gelen olayları, iç dünyasındaki iniş çıkışları, bunalımları ve aydınlanmasını anlatır.

Pi sayısını bulmaya çalışan Max'ın, ne Yahudilerinki gibi evrenin şifresini bulup yükselişe, kurtuluşu erişme, ne de borsacılarıinki gibi para kazanma derdi vardır. Pi sayısını bulmaya çalıştığı bir sırada bilgisayar bozulur ve elde ettiği bazı sayıların bir değeri olmadığını düşünerek bu bilgileri çöpe atar. Fakat peşinde olan borsa şirketinin adamları bilgileri ele geçirir ve geri kalan kısmına ulaşmak üzere Max'ın peşine düşerler. Onu borsa şirketinin adamlarından kurtaran, bir kafede tanıştığı Yahudi arka-

daşı Lenny'nin amacı ise daha başkadır; aslında o da pi sayısını öğrenmek için Max'ın peşinde olanlardan biridir.

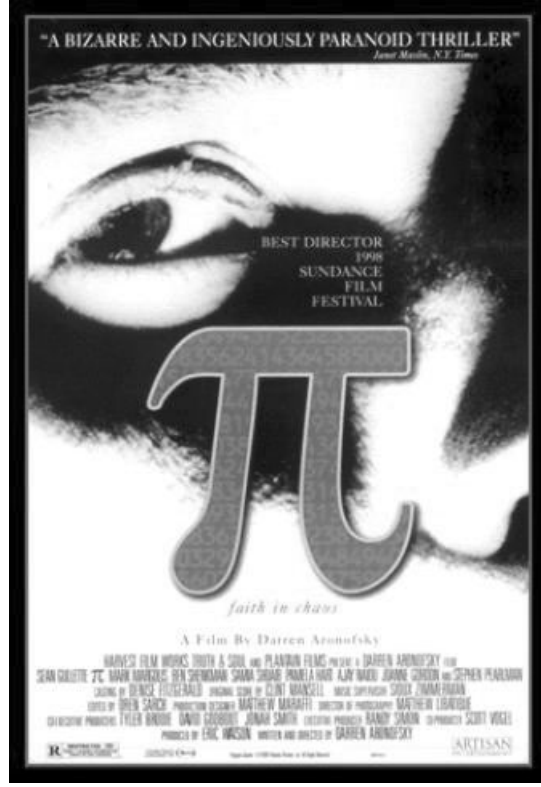
Max'a göre, Yahudiler ve borsa şirketi gerçeği kendi çıkarları doğrultusunda kullanmakta ve gerçeklikten uzaklaşarak en büyük günahı işlemektedirler. Fakat o, peşine düştüğü ve bu kadar ucuz olmadığını düşündüğü bilgi için aklın en tehlikeli noktalarında dolaşmaktadır. Bununla beraber her geçen gün artan krizleri, bunalımları ve yalnızlığı ile boğuşmaktadır. Ama hakikat bilgisinin insana açılması için de sıkıntılardan geçmek gerekir, çünkü bu bilgiye ancak sıkıntılardan geçerek, arındıktan sonra ulaşılabilir.

İçinde yaşadığımız tefrik âleminde her şey ayrıştırılmıştır ve bir form içerisinde. Fakat modern insan bütün olarak algılaması gerekenleri de ayrıştırmış ve âlemdeki yerini kaybetmiştir. Kaybolan ruh, ayrışmanın sersemliğiyle her şeye zahirî tarafından bakmaya, bunu tek gerçek olarak algılamaya başlar. Bilime, güce hükmetmeye çalışır, ilahlık taslar ve gerçek bilgiye ulaşmadan yoldan sapar. Filmden pi sayısını ele geçirmeye çalışan Yahudilerle borsacıların hırs ve çıkar gözetken hastalıklı hâlleri de, Tanrı'nın ışığına gözlerini kapatmalarından dolayı benlik tuzağında çırpınmalarının bir yansımasıdır.

Sanıldığı gibi yaratıcı ile insan arasında aşılması imkânsız duvarlar yoktur. Aksine her köşe başında yaratıcının nurunun şifreleri saklıdır; ama insanlar bu gerçeğin üzerini örtterek hakikatin gerçekliğini unutmuşlardır. İnsan hakikate ulaşma arzusundan uzaklaştıkça, evrenin yok oluşuna neden olmaktadır, yani kıyametini koparan aslında bizzat insanın kendisidir! Bu sayılar insanın Tanrı'ya yaklaşabilmesi için verilmiştir. Bu bilgiye yaklaşıldığı oranda Tanrı da insana yakınlaşır. Bu, hakikat akıtan bir çeşme bulmaya benzer. İnsan dünyaya kendini ve daha sonra yaratıcıyı tanımak, tanıdığı oranda ona yakınlaşabilmek için gönderilmiştir. Dünyada yaşamak için insana verilen sürenin anlamı da bununla alâkalıdır. İnsanın yazgısı, kendini tanımak, varoluş sırrına vakıf olmak, sonra bu varoluşu meydana getiren gücü tanımak, onda yok olmak ve yok oluş derecesinde yükselmek olmalıdır. Hakikate erenlerin metodu simyacılıktır; şartlanmışlık, önyargı, maskelerle örtülmüş âlemden hakikate erişmek adına, perdede delikler açarak akışa vakıf olmak ve bunda yol alarak yeni bir varoluş meydana getirmek adına uğraşırlar.

Dünya bulanık bir sudur, hakikat ise sahili olmayan denize benzer. İnsan yaratılışı itibarıyla kavramsal düşünmek, taklit etmek zorundadır, ancak bu şekilde algılar. Fakat hakikat boyutu bunları biriktirmekle ulaşılabilecek bir yer değildir. Bu gerçeğin farkına varmak, dile getirmek kolaydır ama asfî olan hissi manada yaşayabilmektir. İşte o zaman gerçek açığa çıkar ve diğer her şey erimeye yüz tutar.

Max, filmin sonunda sakin, tüm krizlerinden, bunalımlarından, sorularından kurtulmuş, arınmış ve aydınlanmış bir halde parkta bir bankta oturuyorken karşımıza çıkar ve perde kararır. Artık Max için gerçek açığa çıkmış ve diğer her şey erimeye yüz tutmuştur.





SAM Ayın Film i

Ayın ardındaki güneş: Kandahar

Yön.: Muhsin Mahmelmabaf, İran-Fransa, 2001, 85'

14 Aralık 2005

Konuşmacı: M. Akif Kayapınar

Değerlendirme: E s m a A c a r

Nefes Kanada'da yaşayan Afgan bir gazetecedir. Afganistan'daki kız kardeşi Nefes'e son güneş tutulmasında intihar edeceğini yazar. Bunun üzerine Kandahar yollarına düşen Nefes'in yolculuk boyunca rastladığı tuhaf kişiliklerde kardeşine umut taşıyabilecek tüm detayları ses-kayıt cihazına kaydetmesi filme belgesel havası veriyor. Filmde Nefes'in kendisiyle ve ülkesiyle bir Batılı'nın gözlerinden hesaplaşmasına şahit oluyoruz.

Afganistanlı kadınlar üzerine birçok karamsar söyleme sahip film, savaş halindeki bir ülkede dikkatini burka altında hapsolmuş (!) kadınlara yöneltiyor (Bu açıdan Akif Kayapınar'ın filmi değerlendirirken dile getirdiği önemlidir: İstikrarın olmadığı yerde özgürlüğü arama çabası filmin barındırdığı en önemli çelişkidir). Temel ihtiyaçları bile burka ardında gören, söz hakkı ve çoğu zaman bir ismi bile olmayan, rengârenk burkalar altında çölde çamaşır yıkayan, makyaja özenen kadınlar. Bunlara benzer birçok sahne, izleyenin gözünü alarak asıl meseleden uzaklaştıracak çarpıcılıkta. Genel kodlara bakıldığında ise Afgan kadınlarda eksikliği hissettirenler aslında bir Batılı'nın öngördüklerinin eksikliği. Bu anlamıyla oldukça oryantalist bir bakışa sahip olan filmde yapılan sistem eleştirisi de bu öngöruden izler taşıyor. Meseleye bir Afgan gibi bakmamak bizi sağlıklı bir değerlendirmeden uzaklaştırabilir. Sonuçta sosyal yaşantısından hiçbir kare görmediğimiz Afgan kadın için burkanın ne demek olduğunu bilmiyoruz. Aynı şey çizilen Molla karakteri için de geçerli. Özellikle silah ve Kur'an'ın yan yana görülmesi düşündürücü. Filmin Batı sinema dünyası için çekilmiş olma ihtimali gözönüne alındığında ise bu durum çok daha değişik bir hal alıyor.

Filmten sonra "Doğulu bir yönetmen, özellikle de benzer sıkıntıların kendi ülkesinde de yaşanıldığı düşünülen bir yönetmen, bu sıkıntıları başka ülke üzerinden neden işler?" sorusu akıllara geliyor. Filmin 11 Eylül öncesinde çekilmiş olduğu da dikkatlerden kaçmamalı.

İsmail Güleç; Modern zamanların insanı, Mesnevî'yi hemen sindirmek istiyor!

Sanat Araştırmaları Merkezi geçen sene olduğu gibi bu sene de İsmail Güleç ile “Mesnevî Okumaları” seminerlerine devam ediyor. Kendisiyle *Mesnevî* okumaları ve Vakıftaki seminerler üzerine ufak bir söyleşi gerçekleştirdik.

Mesnevî yüzyıllardan beri okunageliyor. Sizce Mesnevî okutan hocalarda ve öğrencilerde bu yüzyıllar zarfında ortak kalan noktalar ve değişimler neler olmuştur?

Mesnevî okumak ve dinlemek, yani Mesnevîhanlar tarafından *Mesnevî* okuma geleneği bir süre kesintiye uğradı. Mesnevîhanlık da yasaklardan nasibini aldı. Devrin mesnevîhanları da bu dünyadan göçünce geleneksel anlamda mesnevîhanlık yapan kimse kalmadı. Klasik manada Mevlevî asitanelerinin bulunmadığı bir yerde mesnevîhanlıktan bahsetmek de mümkün olamaz. Mesnevî okuma geleneği bir bütünün parçasıdır. Hepsini birlikte bir anlam ifade eder. Yani, mevlevîhane, şeyh efendi, dede efendiler, mesnevîhanlar, canlar ve muhipler. Bunlar şimdi yok. En azından yasal olarak mümkün değil yeniden kurulması.

Değişen sadece bunlar da değil. Modern zamanların insanına altı ciltlik bir Mesnevî'nin şerhini on yıl boyunca okutamazsınız; sabredemez. Yani zihniyet de değişti. Günümüz insanı her şeye iktisadî açıdan baktığı için Mesnevî gibi, *İhya* gibi eserleri kısa zamanda okuyup sindirmek istiyor. Bu da mümkün değil. Burada yapılan gençlerin Mesnevî'yle ilgilenmelerini sağlamak ve biraz da malumat sahibi olmak. Bizim yaptığımız, Mesnevî'yi şerh etmek veya şarihlik değil. Ankaravî'yi, Ahmet Avni Konuk'u ve Tahirü'l-Mevlevî'yi okuduktan sonra “Ben Mesnevî şarihiyim” diye ortaya çıkmak her babayığidin kârı değil. Bizim yaptığımız sadece gençlere Mesnevî hakkında bilgi vermek ve başarabilirsek biraz da ilgilenmelerini sağlamak. Bir kere bir kimse Mesnevî okumaya başladı mı Mesnevî zaten onu bırakmaz, kendini okutur. Bu yönüyle Mesnevî misyonerliği yaptığımız söylenir.

Eskiden Mesnevî şerhleri elle yazılırdı. Geçtiğimiz yüzyıl matbaalarda da basıldı. Şimdi ise matbaacılıktaki gelişmelerin yanı sıra internetin de yaygınlaşması Mesnevî'nin yaygınlaşmasını ve herkes tarafından okunmasını sağladı. Türkiye’de Batı’da moda olan her şeyin moda olması gerçeğinin bir faydası da Batılıların Mevlana ile ilgilenmelerinin, kimi Türklerin de ilgilenmelerini sağlaması. Günümüzde Mesnevî'nin bireysel olarak her dönemden daha çok okunduğunu söyleyebiliriz. Ama aynı derecede anlaşıldığı kanaatinde değilim.

Bu bağlamda Vakıfta verdiğiniz seminerleri nasıl değerlendiriyorsunuz?

Vakıfta vermeye çalıştığımız seminerler bir nevi fragman. Yaptığımız, -miş gibi yapmak. Ben her ne kadar anlatıcı pozisyonunda olsam da maalesef Mesnevî'nin hakikatlerini içselleştirmiş değilim. Dolayısıyla da yaptığım iş bilgi vermekten öteye geçmiyor. Hâlbuki bu tip seminerler, sohbet havasında olmalı ve erbabi tarafından verilmeli. Yani demek istediğim şu: Yemeğin lezzetini tadan bilir. Tatmayanın anlatması tatmış gibi yapmaktan başka bir şey değildir. Dinleyenlere gelince, benim bütün yetersizliğime rağmen, Hz. Pir'in himmeti ve mevzuun bereketi ile gönüllere kısa süreli de olsa bir neş'e dolduğunu gözlemliyorum. Yalnız şunu da belirtmeliyim. Tasavvuf ehli arasında bazı büyük mutasavvıfların yaptıklarının, yapılamasa da taklit edilmesi tavsiye edilir. Biz de, aslını yapamıyoruz, bari tak-

lit edelim diye giriştik bu işe. Her şeyimizin taklit olduğu bu dünyada biraz da Allah dostlarını taklit etsek ne kaybederiz?

Mesnevî'nin farklı açılardan okunması deyince ne anlayabiliriz?

Farklı açığı, farklı ideolojilerin gözlüğüyle okumak şeklinde anlarsak herkes Mesnevî'de kendince bir şeyler bulur. Zaten Mevlana da tam da bunu söyler: "Herkes kendi zannınca okudu" diyor. Buna yatay bakış açısı dersek bir de dikey bakış açısı olur. O da şudur: Hangi mezhep veya inançta (siz buna ideoloji de diyebilirsiniz) olursa olsun, insanın kendi içinde bir derecesi vardır. Yani çok bileni ile az bileni gibi. Mesnevî olduğu için dindar insanları örnek verelim. Mesela hiçbir tarikata mensup olmayan farzları yerine getirip haramdan sakınan bir insan da Mesnevî'yi okur ve bir şeyler bulur. Bir tarikat şeyhi de Mesnevî'yi okur ve bir şeyler bulur. Yalnız aynı ideoloji veya inançta olsalar bile anlayışları farklı olur. Bu da derece farkıdır. Kısaca Mesnevî her kesimden her düzeyde insana hitap edebilen nadir eserlerdendir.

Günümüz insanı veya gençleri Mesnevî'ye sizce nasıl yaklaşıyor?

Gençlerde, en azından bizim seminerlere gelenlerde bir merak ve ilgi var. Bu öğrenmenin ilk şartı; gerisi gelir. Bunun için iki şey lazım. Birincisi, ilginin ve merakın devamı, ki bu kişinin kendinde olur, dışardan alınmaz. Bizim yapmaya çalıştığımız bu ilginin devamını temin ve meraklarını gıdıklamak. İkincisi, kişinin açıklığının giderilmesidir ki bu da kendi dışında olan bir şeydir. Bu tip insanları aramaları lazım. Bu durum normal şartlar altında söylenebilecek sözler. Maalesef günümüzdeki eğitim sisteminde yetişen gençler Mesnevî'nin yazıldığı, okunduğu ve anlatıldığı kültür atmosferinden çok uzakta yetişiyorlar. Bu durum Mesnevî'nin iç dünyasına yeteri kadar nüfuz edememe sorununu beraberinde getiriyor. Yani aynı dili konuşmuyoruz bizden öncekilerle. Bunun için, en azından Mesnevî okumayı düşünenler için söylüyorum, bir ön okuma yapmalılar. Kur'an-ı Kerim'in mealini, Peygamber Efendimiz'in siyer-i şerifini, İslâm coğrafyasını ve tarihini ana hatlarıyla öğrenmeliler. Büyük mutasavvıfların men-



İsmail Güleç, Mesnevî'yle ilgili sorularımızı yanıtladı.

kıbelerinden haberdar olanlar daha iyi anlarlar okuduklarını. Bildiklerini daha ileri noktalara götürebilirler. İslâm dünyasından ve kültüründen soyutlanmış mücerred bir Mesnevî'nin olması muhal olduğundan, Mesnevî'yi anlamak için çağdaş felsefe akımları tek başına yetmez. Buna rağmen Mesnevî'yle ilgilenmek önemlidir. Çünkü sarayın kapısında dolaşmak uzağında olmaktan iyidir. Her zaman içeri girme ihtimali mevcuttur.

Ekleme istediğiniz başka bir şey var mı?

Ben daha genel bir şey söyleyeceğim. Bilim ve Sanat Vakfı kültürümüzün temel taşlarının genç nesillere aktarılmasında köprü vazifesi görüyor. Çağdaş ile geleneği buluşturuyor. Mesnevî'nin yanında tarihimizi ve kültürümüzü temsil eden diğer temel taşlarımız olan eserlerin okunabilmesini de sağlama-sı, amacı istikametinde bir hizmet olacaktır.

Sanat Araştırmaları 2005 Güz Seminerleri

GİRİŞ SEMİNERLERİ

| | |
|-----------------|--------------------|
| Sanat Felsefesi | İhsan Fazlıoğlu |
| Sanat Tarihi | Nicole (Nur) Kaçal |

TEMEL SEMİNERLER

| | |
|---------------------------|----------------------|
| Batı Sanatına Giriş | Nicole (Nur) Kaçal |
| Müzik Düşüncesi ve Tarihi | Yalçın Çetinkaya |
| Divan Edebiyatına Giriş | Vildan Serdaroğlu Ş. |
| Sinemada Estetik ve Etik | İhsan Kabil |
| Şiir Sanatı | M. Lütfi Şen |
| Yaratıcı Okuma Dersleri | Alim Kahraman |

ÖZEL SEMİNERLER

| | |
|----------------------|----------------------------|
| Fotoğraf Konuşmaları | Halit Ömer Camcı |
| Fotoğraf Okumaları | İsmail Küçük |
| Halk Bilimine Giriş | Abdülkadir Emeksiz |
| Mesnevî Okumaları | İsmail Güleç |
| Resim Okumaları | Salih Pulcu-Ahmet Albayrak |

İHTİSAS ÇALIŞMALARI

| | |
|------------------------------------|-------------------|
| Müzik | Yalçın Çetinkaya |
| Poetik Okumalar | M. Lütfi Şen |
| Sinema | İhsan Kabil |
| Sanat Düşüncesi Okumaları: Estetik | İhsan Fazlıoğlu |
| Yazı İşliğı III-V | Hasanali Yıldırım |

ATÖLYELER

| | |
|-----------------------|-----------------------------------------|
| Ada Filmleri Atölyesi | B. Özel Çiçek-Mehmet Akalın-Cihat Arınc |
| Şiir Atölyesi | Vahide Ulusoy |

Elhân-ı Şitâ (II)

Cenab Şahabeddin

Destinde ey semâ-yı şitâ tûde tûdedir
Berk-i semen, cenâh-ı kebûter, sehâb-ı ter...
Dök ey semâ -revân-ı tabiat gunûdedir;-
Hâk-i siyâhın üstüne sâfî şükûfeler!

Her şâhsâr şimdi -ne yaprak, ne bir çiçek!-
Bir tûde-i zılâl ü siyeh-reng ü nâ-ümid...
Ey dest-i âsmân-ı şitâ, durma, durma, çek
Her şâhsârın üstüne bir sût-re-i sefid!

Göklerden emeller gibi rîzan oluyor kar,
Her sûda hayâlîm gibi pûyân oluyor kar.

Bir bâd-ı hamûşun per-i sâfında uyuklar
Tarzında durur bir aralık, sonra uçarlar.

Soldan sağa, sağdan sola lerzan u girîzân,
Gâh uçmada tüyler gibi, gâh olmada rîzan,

Karlar... bütün elhânı mezâmîr-i sükûtun,
Karlar... bütün ezhârı riyâz-ı melekûtun...

Dök hâk-i siyâh üstüne, ey dest-i semâ dök,
Ey dest-i semâ, dest-i kerem, dest-i şitâ dök:

Ezhâr-ı bahârın yerine berf-i sefidî,
Elhân-ı tuyûrun yerine samt-ı ümîdi!...

TAM Akademik Toplantılar

| | | |
|---------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| TEZ/MAKALE SUNUMLARI | Son Dönem Osmanlısında Kadılık Kurumu | Jun Akiba 19 Eylül 2005 |
| | Pan-Türkçülük ve Turancılık: Türkiye-Macaristan Mukayesesi | Alaaddin Oğuz 15 Ekim 2005 |
| | II. Meşrutiyet Zihniyetinin Konya'daki Yansımaları (Eylül 1908-Nisan 1909) | Ercüment Asil 14 Kasım 2005 |
| TARİH OKUMALARI | Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de İskân Politikaları I: Osmanlı'da İskân Tarihi: Giriş | Sunan: Gülfettin Çelik 22 Ekim 2005 |
| | Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de İskân Politikaları II: Ö. L. Barkan ve Osmanlı İskân Tarihine İlişkin Çalışmaları | Sunan: Yunus Koç 21 Kasım 2005 |
| | Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de İskân Politikaları III: Cengiz Orhonlu ve Osmanlı İskân Tarihi'ne İlişkin Çalışmaları | Sunan: Tufan Gündüz 26 Aralık 2005 |
| BİR KİTAP BİR YAZAR | Osmanlıların Avrupa İmajı | Baki Asiltürk 26 Eylül 2005 |
| | Modernleşme Sürecinde Osmanlı İlimiyesi | Ahmet Cihan 4 Ekim 2005 |
| | Arap Gözüyle Osmanlı | Suat Mertoğlu 28 Kasım 2005 |
| PANEL | Göğe Bakan Adam: 420. Ölüm Yıldönümünde Takiyüddin Rasıd | 19 Kasım 2005 |
| SOHBET | Osmanlı Şehirlerinde Sosyal Çalkantılar ve Tabii Afetler | Cemal Kafadar 22 Ekim 2005 |
| İZ BIRAKANLAR | İhsan Fazlıoğlu, Neşe Vona | 17 Eylül 2005, 8 Ekim 2005 12 Kasım 2005, 17 Aralık 2005 |

Osmanlıların Avrupa İmaji Baki Asiltürk

26 Eylül 2005

Değerlendirme: M. Kazım Baycar

Bilim ve Sanat Vakfı'nın Türkiye Araştırmaları Merkezi bünyesinde hazırlanan Bir Kitap/Bir Yazar söyleşilerinin bu ayki konuğu *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa** kitabının yazarı Baki Asiltürk idi. Asiltürk söyleşisinde katılımcılara kitabından hareketle Batılılaşma süreci boyunca Türk aydınının Batı tasavvurunu ifade etmeğe çalıştı.

Baki Asiltürk, lisans eğitimini Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi'nde tamamladı. Yüksek lisans kariyerini Yeni Türk Edebiyatı alanında sürdüren Asiltürk, yüksek lisans tezi olarak Cenap Şahabettin'in "Suriye Mektupları"nı hazırladı. "Türk Edebiyatı'nda Avrupa Seyahatleri: 1839-1923" konulu araştırmasıyla da doktor unvanını alarak M.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim görevlisi oldu. *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa* kitabı, esasen Asiltürk'ün doktora çalışmasının yeniden gözden geçirilmesi sonucu hazırlanmış bir çalışmadır.

Konuşmasına, Osmanlı seyyahlarının gittikleri ve gördükleri yerleri kendi ağızlarıyla anlattıkları birincil nitelikli kaynakların, dönemin Osmanlı entelektüellerinin zihin dünyasındaki Batı'yı anlamamız için son derece önemli bir yere sahip olduğunu vurgulayarak başlayan Asiltürk, bu konuda üniversitelerin gerek Türk Edebiyatı gerekse de Tarih bölümlerinde şu ana kadar yapılmış olan çalışmaların sınırlı olmasının kendisini bu konuyu çalışmaya cezbediğini söyledi.

Baki Asiltürk sunumunda, kitabında da değindiği gibi, Batı'yı temel bir referans olarak alma temayülünde olan son dönem Osmanlı münevverlerinin Batı algısı üzerinde üç temel tespitte bulundu: Bunlardan ilki, seyyahların eserlerini kendi değer yargılarından bağımsız olarak yazmadıkları (yazamadıkları) gerçeğidir. Seyyahlar, seyahatleri sırasında Batı'yı tahlil etmeye çalışırken, bunu daha önceden sahip oldukları belirli önkabuller süzgecinden geçirerek yapıyorlardı. Esasen onların yaptıkları, Batı'nın kendisinden çok onların görmeyi istedikleri Batı'yı tasvir ediyordu. Bu sebeple seyyahlar herhangi bir konu üzerinde -doğal olarak- birbirlerine zıt fikirler öne sürebiliyorlardı. Örneğin, Fransızların ahlâki meselesinde Ahmet İhsan ve Ahmet Mithat birbirinin aksi yönünde tespitlerde bulunmuşlardır.

İkinci olarak, Asiltürk seyyahların Batı hakkındaki düşüncelerini belirlemede, yaşadıkları dönemin siyasî gündeminin de belirleyici etkisine değindi. Genel olarak Batılılaşma ve Avrupalılığa mesafeli duran Mehmet Akif'in *Berlin Hatıraları* adlı eserinde Birinci Cihan Harbi sırasında müttefikimiz olan Almanlara karşı sıcak tutumu bunun bir örneğidir.

Son olarak, yazar bu dönem Osmanlı seyyahlarının, şahit oldukları tek bir örnekten yola çıkarak genellemeler yaptıklarına dikkat çekti. Ahmet Mithat'ın Madam Gülnar adlı bir hanımefendiden yola çıkarak, bütün Alman kadınları için genel yargılarda bulunması bu anlamda dikkat çekici bir misaldir.

* Baki Asiltürk, *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, İstanbul, Kaknüs Yay., 2000.



Asiltürk, son dönem Osmanlı aydınlarının Batı algısıyla ilgili tespitlerde bulundu.

Yapılan kısa sunumun ardından sıra katılımcıların sorularına ve katkılarına geldi. Kitapta, Avrupa'ya giden seyyahları başlığı altında Rusya'nın niçin ele alınmadığı sorusuna Asiltürk çalışmasının akademik niteliğinin ister istemez bu sınırlamayı getirdiğini ifade etti. Genel Osmanlı seyahat literatürünün, metodolojik anlamda, nesnellikleri ve işlevsellikleri gözönüne alındığında nitelikli kaynaklar olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna cevaben Asiltürk, bu eserlerin dönemin entelektüel atmosferinin zihin yapısını gözlemlenmede vazgeçilemez olduklarını, ancak tarih yazımı adına objektif bir kaynak olarak ele alınamayacaklarını söyledi.

Son olarak Osmanlı'nın diğer topraklarında yaşayan gayrimüslim azınlıkların ve Türk olmayan Müslüman seyyahların Batı'ya yaptıkları seyahatler üzerine yapılacak olan bir çalışmanın, Baki Asiltürk'ün sözkonusu eserini tamamlayıcı niteliğe sahip olabileceği üzerinde duruldu.

Söyleşi müzakerecilerin kitap üzerine yaptıkları yorumların ardından son buldu.

TAM Bir Kitap/Bir Yazar

Modernleşme Sürecinde Osmanlı İlmîyyesi Ahmet Cihan

4 Ekim 2005

Değerlendirme: Reyhan Sarıkaya

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nce her ay düzenli olarak gerçekleştirilen Bir Kitap/Bir Yazar toplantılarının Ekim ayındaki konuğu Doç. Dr. Ahmet Cihan'dı. Osmanlı modernleşmesi üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanıdığımız Cihan, çalışmalarını Osmanlı sosyal tarihi üzerinde yürütmeye devam ediyor. Ah-



Ahmet Cihan, Osmanlı modernleşmesi üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınıyor.

met Cihan bu toplantıda *Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı* adıyla yayınlanan kitabının hazırlanış süreci ve içeriği hakkında bize oldukça detaylı bilgiler verdi.

Kitap, doktora çalışması olarak fazla revizyona uğramadan altı yedi yıl gibi uzun bir süreden sonra, Mehmet Genç hocanın murakabesinden geçerek yayınlandı. Çalışmanın ana malzemesini Osmanlı arşiv belgeleri oluşturuyor. Salt bir belge aktarımından ziyade, o belgelerin okunması, anlaşılması ve analiz edilmesi temel hedefti. Arşiv belgelerinin yanı sıra İngilizce literatür başvurulan diğer bir kaynak.

Çalışmadaki temel soru, 19. yüzyıldan, yani Osmanlı'nın son döneminden itibaren adına *ulema* ya da *ilmiye zümresi* dediğimiz sınıfın, değişim karşısında yer alan belirli bir grubun, bütün bir Osmanlı tarihine katı bir tutum yansıtip yansıtmadığıdır. Yani ulema değişim karşısında statükocu muydu, yoksa farklı pozisyonları koruyan bir prototip miydi? Ulema dediğimiz bireysel olmayan bu kitlenin, İmparatorluğun kuruluşunda, gelişme ve gerileme dönemlerinde aldığı farklı pozisyon ve tutumlar nelerdir? Çalışma iki temel dönem üzerine oturuyor: İlk olarak, kuruluş döneminden İmparatorluğun yükseldiği 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar geçen süreçte, sistemin oturması ve hukuk nizamının tesisiyle ilgili olarak ulemanın katkısı ele alınıyor. İkinci olarak, 16. yüzyıldan sonra askerî zümre içinde her zaman ayrı bir grup olarak var olagelmiş ilmiye sınıfının ikinci plana itilme sürecinin 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettiği üzerinde duruluyor.

İlmiye sınıfı bu zaman aralığında yani Kanunî'ye kadar yükselen bir yapı arz ediyor. Ardından sistem oturduktan sonra iniş süreciyle karşılaşılıyor. Ancak bu süreç de yanıltıcı olabilir. Çünkü ilmiyenin merkezî otorite üzerindeki etkinliği nisbî olarak azalmasına rağmen, taşrada, toplum üzerindeki etkisi artıyor. Fakat Osmanlı'nın Batı karşısındaki zafiyetinin ortaya çıkmaya başladığı 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilmiye sınıfının yeni bir ivme kazandığını söyleyebiliriz. Bizi bu sonuçlara götüren örnekler ise vesikalarda mevcut. Kanunî döneminden sonra akdedilmiş bir anlaşmada ilmiyeden kimse yer almazken, 1774 Küçük Kaynarca Anlaşmasına geldiğimizde, sulh görüşmelerini izlemek üzere gi-

den üç kişiden ikisinin ilmiyeden olduğunu görüyoruz. Buradan, belge bize bunu söylemese de, bir değişimin gerçekleştiğini anlıyoruz. O da siyasî otoritenin bu yenilginin sorumluluğunu tek başına üstlenmek istememesidir. Bir meşrulaştırma problemiyle karşılaşan siyasî otorite, bunu tek başına üstlenemeyeceği için yetki ve sorumluluk açısından paylaşma yoluna gitmiştir. Bir anlamda, yeni bir modernleştirme-kuruluş sistemi inşaa etmek için ulemanın taşın altına elini koyması gerekiyor. Bir diğer örnek de, Kırım ile yapılan anlaşmanın, Divan'da ya da sadrazam sarayında değil, şeyhülislâmın idaresindeki Meşveret Meclisi'nde yapılmasıdır.

Özellikle III. Selim'den itibaren ulemanın modernleşmede aktif rol aldığını ve bu sürecin Tanzimat'a kadar devam ettiğini görüyoruz. Ulema bu dönemde, Nizam-ı Cedid, Bahriye Mektebi, Mühendishanelerin kurulması ve matbaanın açılması gibi pek çok hareketin içinde yer alıyor. Yenilik karşıtı olan bir zümrenin bu faaliyetlerde yer alması ne kadar mümkün?

Tanzimat'tan sonraki dönemde ise İmparatorluğun yıkılışına kadar süreç tersine bir süreç başlıyor. Merkez ve taşrada bir şekilde, ilmiyenin alt sektörlerinde başka bir şekilde olmak üzere farklı direnç ve motivasyon noktalarının oluşmasıyla aşağı doğru inen bir süreç başlıyor. Tanzimat öncesinde dinî eğitim kurumlarında etkin olarak gördüğümüz ulema, Tanzimat'taki seküler eğitim kurumlarına da etki ediyor. Bu alanda ilmiye dışında istihdam edilecek yeterli beşerî sermaye bulunmadığı için, bu kanalların tamamında ilmiye zümresinden kişiler yer alıyor. 1860'lara doğru kendi sisteminde yer alacak öğretmenleri yetiştirmesi, taşradan ya da bürokrasiden gelen insanların sisteme girmesiyle ulema eğitim alanından yavaş yavaş elini çekiyor. Ancak 1917 yılına kadar Meşihate bağlı eğitimin, 1917 yılında Maarif nezaretine aktarılmasına dek, ulema temel eğitimde varlığını koruyor.

Neticede Osmanlı uleması modernleşmeye giden yolda farklı periyotlarla karşımıza çıkıyor. Modernleşmede bizzat rol alanlar olduğu gibi direnç gösterenler de mevcut. Tekil biyografik bir analiz değil, büyük bir kitlenin sistem içindeki durumunu analiz etmemiz gerekmekte. Ancak ışığı sadece direnç gösterenlere tutarak bütün zümrenin değişen sisteme ayak direttiğini söylemek realitenin bir boyutunu yansıtır. Bu değişim süreci birçok kişi için kendi inançlarıyla tezat oluştursa da, "din ü devletin bekası için" kaçınılmaz olduğu yaygın bir kanaat olarak karşımızda duruyor.

TAM Bir Kitap/Bir Yazar

Arap Gözüyle Osmanlı Suat Mertoğlu

28 Kasım 2005

Değerlendirme: C. Ersin Adıgüzel

TAM tarafından düzenlenen Bir Kitap/Bir Yazar programının Kasım ayı konuğu Suat Mertoğlu idi. Yakın bir zamanda Klasik yayınları arasında çıkan *Beyrut Şehreminin Anıları* ve *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları* adlı kitapların editörü olan Suat Mertoğlu'nun, adı geçen iki kitaptan hareketle yayınlamayı planladıkları hatırat türü eserler hakkındaki konuşması katılımcıların da değerli katkıları ile verimli bir oturum olarak gerçekleştirildi.

Mezkûr eserler, ilk olarak sekiz on kitapla sınırlı olması düşünülen, fakat ileride genişletilebilecek bir projenin ilk çalışmalarını oluşturmaktadır. Mertoğlu, proje kapsamında ilk etapta 1900 yılıyla Hilafet'in kaldırıldığı tarih olan 1924 yılları arasında Araplar tarafından yazılmış eserlerin yayınlanmasının planlandığını, fakat Arap dışı unsurlar tarafından yazılan eserlerin de ileride projenin başka bir ayağını oluşturacak şekilde proje kapsamına dahil edilebileceğini ifade etti. "Arap" kelimesiyle etnik anlamda Arapları kastetmediğini, bu ifadeyi Arapça yazmış olanlar için kullandığını da sözlerine ekledi.

Çalışmalarını daha çok Osmanlı'nın son dönemi üzerine yoğunlaştıran Suat Mertoğlu'nun uzun yıllar süren incelemeleri sonucunda şekillenen proje, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarının merkezden değil de dışarıdan ne şekilde algılandığını göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Mertoğlu'na göre, sözkonusu dönem, Osmanlı tebaası tarafından yazılan hatırat ve seyahatname türündeki eserlerle daha iyi anlaşılabilir. Yalnızca Arapların gözüyle o dönemi anlamaya çalışmanın beraberinde getirebileceği eksikliklere de dikkat çekti Mertoğlu, aynı hadiseye ne kadar farklı açılardan bakılabilirse, hadisenin o kadar zengin bir yaklaşımla ele alınabileceğini vurguladı.

Konuyla ilgili Türkçe kaynakların sınırlı olmasının çalışmaları zorlaştırdığına da değinen Mertoğlu, özellikle yer ve şahıs isimlerinin tespit edilmesinde karşılaşılan bazı zorluklara işaret etti. Bütün çabalarına rağmen çalışmaların hatadan berî olmayacağını da sözlerine ekledi.

Türkçede, Cemal Paşa'nın 4. Ordu Komutanı iken, Mahmud Nedim Paşa'nın ise Yemen valisi iken kaleme aldıkları hatıratları dışında konuyla ilgili neredeyse yayın bulunmaması, önemli bir boşluğu doldurması açısından dizinin önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Yirminci yüzyılın başlarında meydana gelen olaylar, -konumuzla ilgili olarak- günümüz Ortadoğu'sunu şekillendirmesi sebebiyle büyük önem taşımaktadır. Günümüz olaylarını doğru bir şekilde anlayıp de-



Suat Mertoğlu, Klasik tarafından yayınlanan "Arap Gözüyle Osmanlı" dizisinin ilk iki kitabını tanıttı.

ğerlendirebilmek için olayların içerisinde yer alan kişiler tarafından yazılanların taşıdıkları önem ise açıktır. *Beyrut Şehreminin Anıları*'nın yazarı Selim Ali Selam ile *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları*'nin yazarı Emir Şekib Arslan Osmanlı mebusudur. Yazdıklarına bakıldığında, Osmanlı'ya bağlı oldukları açık bir şekilde belli olur. Selim Ali Selam'ın 1916'dan sonra farklı bir çizgiye kaymasına rağmen Osmanlı'dan ayrılma düşüncesinde olmadığı, hatta bu düşünceye karşı çıktığı görülmektedir. Emir Şekib Arslan'ın ise, Selim Ali Selam'dan daha fazla Osmanlı taraftarı olduğu yazdıklarından anlaşılmaktadır. Hatta 1923 sonrasında bile Osmanlı'nın varlığını devam ettireceği inancını taşıyan Şekib Arslan muhtemelen Osmanlı'ya bağlılığı ve sevgisinden dolayı çöküşü kabullenmek istememektedir.

Selim Ali Selam ve Emir Şekib Arslan'ın ıslahat taraftarı oldukları da hatıratlarında görülen bir başka gerçektir. Fakat gerçekleştirilmesini istedikleri ıslahatlar, Arapların yoğun olarak yaşadıkları yerlerde Arapçanın resmi dil olmasını istemek gibi kültürel yönüyle anlaşılabilir ıslahatlardır. Bu ıslahatların gerçekleştirilmesi için her iki aydının da aktif olarak çaba sarf ettikleri bilinmektedir. Selim Ali Selam önce Beyrut'ta, daha sonra da Paris'te yürütülen faaliyetlerin önde gelen isimlerinden birisi olmuştur. Fakat o, bu ıslahatların Osmanlı yönetimine karşı olmadığını açıkça dile getirmektedir. Emir Şekib Arslan ise ıslahat hareketlerinin Paris gibi bölge üzerinde emelleri olan devletlerin merkezlerinde yapılmasına karşı çıkmaktadır. Bu sebeple İstanbul'da, Paris'tekine alternatif teşkil edecek bir toplantı tertip edilmesine öncülük etmiştir.

Arapların büyük bir kısmının Osmanlı hâkimiyetinin devam etmesinden yana oldukları, çok az sayıda Arabın Fransızlarla işbirliği yaptığı, Muhammed Reşid Rıza'nın seyahatnamesinde görülmektedir. Şerif Hüseyin'in isyanından üç ay sonra hacca giden M. Reşid Rıza, hac yolculuğu sırasında kaleme aldığı seyahatnamesinde hutbelerin Halife Reşad adına okutulduğunu yazmaktadır. Mertoğlu, dizi kapsamındaki kitaplar yayımlandıkça, ülkemizde yaygın olarak dile getirilen Arapların Türkleri arkadan vurduğu savının doğru değerlendirilip, sağlıklı bir şekilde kavranmasına imkân verecek bir zeminin sağlanabileceğini dile getirdi.

Dizi kapsamında yayınlanan iki kitabın yanı sıra, yayınlanması planlanan kitaplara da yer yer temas eden Mertoğlu'nun konuşması dinleyicilerin, dönemin daha doğru kavranabilmesinin ne şekilde mümkün olabileceği hususunda yaptıkları katkılarla sona erdi.

TAM Tez/Makale Sunumu

Osmanlı İlimiyesinde Yenileşme (1826-1878) İlhami Yurdakul

30 Mayıs 2004

Değerlendirme: A. Taha Ceylan

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin çerçevesinde düzenlenen ve otuz ikincisi tertip edilen Tez-Makale Sunumu toplantısının Mayıs ayı konuğu İlhami Yurdakul'du. Tanzimat sonrasında Osmanlı ilmiye teşkilatı'nda meydana gelen değişimi mercek altına alan bu tez, Ali Akyıldız'ın danışmanlığında hazırlandı. Yurdakul, öncelikle Türkiye'deki akademik çalışmaların problemlerine dikkat çekerek sunumuna

başladı. Tez danışmanlarının birçoğunun formasyon yönünden eksik olmalarının ve öğrencileriyle yeteri kadar ilgilenmemelerinin akademik çalışmaları tekrara sürüklediğini ifade ettikten sonra, kendisini Ali Akyıldız'ın yerinde yönlendirmeleriyle tez konusu belirlemede tekrara düşmekten koruyabildiğini belirtti.

19. yüzyıldaki idarî dönüşümün tarih yazıcılığı açısından tam olarak resmedilemediğini vurgulayan Yurdakul, ilmiye teşkilatının da bu dönüşüm içerisinde büyük bir önemi olduğunu ifade etti. İlmiye teşkilatının son dönemde kendi haline terk edildiği ve II. Mahmud'un yeniçeriliği ilga etmesinden sonra -ilmiye sınıfını yeniliklerin önünde bir engel gördüğü için- ilmiye sınıfına ait olan vakıf gelirlerine el koyarak bu sınıfı terbiye etmeye çalıştığı yönündeki önkabullerin döneme ait çalışmalarda bir engel oluşturduğunu iddia etti. Çalışmada 1826 öncesini "klasik dönem", 1826 sonrasını ise "klasik sonrası dönem" olarak adlandıran Yurdakul, bu dönemi "efendiler devrinden kurumlar devrine geçiş" olarak adlandırmanın doğru bir tespit olacağına dikkat çekti. Şeyhülislâmlığa bağlı meclislerin kurulmasının yenileşmenin ilk adımları olduğunu ifade ettikten sonra, ilmiye teşkilatındaki yenileşme sürecinin o dönemdeki topyekun yenileşme hareketlerinin bir ürünü olduğunu, bunun için de ilmiye sınıfının kendi haline terk edildiği yönündeki önkabulün yanlış olduğunu ortaya koydu. Bu hatalı bakış açısının ise bu dönemin derinlemesine çalışılmamasından kaynaklandığını ifade etti. Bu dönem derinlemesine çalışılmadığı takdirde, zihniyet tarihi çalışmalarının ve modernleşme yorumlarının eksik kalacağını belirten Yurdakul, alan literatürü ve alan terminolojisi için İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *İlmiye Teşkilatı* adlı kitabıyla, Mehmet Zeki Pakalın'ın *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*'nün satır aralarının çok iyi okunması gerektiğini ifade etti. Alanında uzman bazı büyük tarihçilerin terminoloji eksikliğinden kaynaklanan fahiş hatalar yaptığına değinen araştırmacı, Uzunçarşılı'nın *İlmiye Teşkilatı* adlı yapının sistematik olmadığını ve ilmiye sınıfının daha ziyade 19. yüzyıl öncesi dönemini anlattığını dile getirdi.

On yıllık bir gayretin mahsulü olan bu tez çalışması süresince, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Şerhiye Sicilleri Arşivi ve Şeyhülislâmlık Arşivi'ndeki bütün defterleri taradığını vurgulayan Yurdakul, arşiv belgelerinin doğru okunması ve anlaşılmasının zaruret arzettiğine, bu bağlamda *mutasarrıf*, *başçuhadar*, *telhisçi*, *fetvahane-i âli* kavramlarına nasıl yanlış tanımlar getirildiğine ve hatta arşiv kayıtlarında geçen bütün bilgilerin doğru olmayabileceğine dikkat çekti. Arşiv belgelerinden hareketle metin inşa etmenin zorluğunu da dile getirdikten sonra, bir belgenin en az bir ila on defa arası okunduktan sonra anlaşılabilceğine ve o belgeye dair sıhatli bir yorum yapılabileceğine işaret etti.

Tezin birinci bölümünde, şeyhülislâmlık makamına dair bilgi verildikten sonra şeyhülislâmlığın yapılanma süreci izah edilmiş ve şeyhülislâmlığın mahiyeti tespit edilerek, tanımları yapılmıştır. İkinci bölümde ise, 19. yüzyılda şeyhülislâmlığın idarî yapısına aktarılan Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin idarî yerleri ve görevleri açıklanmıştır. İstanbul bilâd-ı selâse kadıliklarının yeniden yapılanması da bu bölümde açıklığa kavuşturulmuştur. Üçüncü bölümde, şeyhülislâmlık bünyesinde teşekkül eden dokuz meclisin tanıtımı yapılmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise, şeyhülislâmlığın Osmanlı idarî sistemindeki yeri, fetvanın bu sistem içerisindeki rolü ve şeyhülislâmların teşrifat ve meşveretteki yerleri vuzuha kavuşturulmuştur.

Yeniçeriliğin ilgasından sonra şeyhülislâmların görev yerleri konaklardan sabit mekânlara doğru kaymış ve böylelikle kurumlaşmanın ilk adımları atılmıştır. Sonuç olarak III. Selim ile başlayan ve II. Mahmud'a kadar devam eden bu süreçte, şeyhülislâmlar tüm şer'î işlerin ve kurumların mercii olmuşlardır. Bu süreçte şeyhülislâmların yetki ve sorumlulukları genişlemiş, ilmiye teşkilatı hiyerarşik bir yapıya kavuşmuş ve şeyhülislâmlar bürokrasinin en temel unsurlarından biri haline gelmişlerdir.



Yurdakul'un tezi, Tanzimat sonrasında Osmanlı ilmiye teşkilatındaki değişimleri irdeliyor.

İhtiyaçlar doğrultusunda açılan mekteplerin bu dönemde faaliyete geçmesiyle bir anlamda medreselere gözdağı verilmiş gibi bir yanlış anlamanın olduğuna dikkati çeken Yurdakul'a göre, şayet böyle bir durum sözkonusu olsaydı, kadı yetiştirmek için Medresetü'n-Nüvvab açılmazdı. Ayrıca bu dönemde şeyhülislâmların ya yeniçeri ya da yenilikçi taraftarı olduğuna ve dönemin şeyhülislâmının da iktidar-muhalefet çekişmesi paralelinde güç ilişkileri içerisinde belirlendiğine, kimin muktedir olduğunun şeyhülislâmın göreve gelmesinde başat rol oynadığına dikkati çektikten sonra, bu hususa dair birkaç isim vererek konuyu pekiştirdi. Şeyhülislâmların devletin iç ve dış ilişkilerini çok iyi bilen bürokratik bir kimliğe sahip olduklarını ifade eden Yurdakul, şeyhülislâmların ya elit tabakadan gelen bürokratik bir aileye mensup olduklarını ya da taşradan geldiklerini ve değişik ilişkiler neticesinde bu makama geçtiklerini iddia etti. Şeyhülislâmlar tarafından verilen fetvaların bir hukuk normu olarak anlaşılmasının daha doğru olacağına atıf yapan Yurdakul, fetvaların meşveret yoluyla verildiği takdirde siyasî bir problem arz etmediğine, fakat ferdî olarak verilen hal' fetvalarının ise ne şekilde alındığının müphem olduğuna da dikkati çekti.

Şeyhülislâmların yetkisinin genişlemesi, aynı zamanda etkisinin de genişlediğine delalet eder mi? Ulemanın elindeki vakıf gelirlerinin kesilmesi neticesinde oluşan süreçte, ulemanın devlete olan bağımlılığı ne derece arttı ya da azaldı? Mülkiye sınıfından ilmiyeye geçen bürokratlar ne gibi problemlerle karşılaştı? Bu dönemde açılan Mekteb-i Kudat, Mekteb-i Hukuk'un yerini alabildi mi? Mekteb-i Kudat hangi yıllarda eğitim öğretimine devam etti? Eğitim müfredatının mahiyeti neydi? Medrese öğrencileri, bu eğitimin neticesinde seküler hukuk kavrayışına sahip olabildi mi? Medreselerdeki idarî- denetim sisteminin keyfiyeti, şeriyye mahkemelerinin bu süreçte nasıl bir azalma grafiği çizdiği ve son olarak da yenileşmeye karşı ilmiye sınıfı içerisinde tepkilerin gelip gelmediği gibi sorular, katılımcılar tarafından Yurdakul'a yöneltildi ve imkân nispetinde cevaplandırılmaya çalışıldı.

Son Dönem Osmanlısında Kadılık Kurumu Jun Akıba

19 Eylül 2005

Değerlendirme: Abdülkerim Asılsay

Türkiye Araştırmaları Merkezi, periyodik olarak düzenlediği Tez-Makale sunumlarının 35. oturumunda Chiba Üniversitesi öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Jun Akıba'yı ağırladı. Akıba, konuşmasının başında *kadılık* kavramına ilişkin bazı hatırlatmalarda bulunarak, *kadılık* kavramının 1871'den 1913 tarihine kadar bazı istisnaların dışında şer'î mahkemelerde hâkimlik yapan kişiler için resmî unvan olarak kullanılmadığını bunun yerine *nâib* kavramının ihdas edildiğini özellikle belirtti. Osmanlı Devleti'nde kadılık kurumunun yeri ve önemine değinen yazar, bu kurumun sadece yargı alanında değil aynı zamanda idari ve mali alanlarda da önemli yetkilerinin bulunduğuna işaret etti.

Tanzimat'la birlikte yeni yargı sisteminin bir parçası olarak kurulan nizamiye mahkemeleri, şer'î mahkemelerin yetki ve sorumluluklarını da sınırlandırmış oldu. Bürokraside yapılan yenileşmeye paralel olarak, şer'î hâkimlerin idarî görevlerinde de gözle görülür bir azalma meydana geldi.

Jun Akıba tezin yazılış amaçları arasında şunlara yer vermiştir: 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında şer'î hâkimlik kurumunun hangi evrelerden geçerek yenilendiğini tespit etmek ve bu kurumu, Osmanlı Devleti'nin yeniden yapılanma süreci bağlamında ele alarak analiz etmek. Eserde konu incelenirken şer'î mahkemelerin, devletin bürokrasi sisteminde belirmeye başlayan rasyonel değişime paralel olarak modernleştiği söylemi yerine, kurumun sistemin kendi içinde zuhur eden sorun ve meselelere karşı bir çözüm olarak ortaya çıktığına dikkat çekilmiştir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse şer'î mahkemeler, Şeyhülislâmlık makamı ile diğer gruplar arasında cereyan eden güç mücadelelerinin bir sonucudur. Bu noktada yazar dinleyenleri tek bir ulema örgüsünün bulunmadığı konusunda düşünmeye davet eden Akıba, ilmiye sınıfına tek bir parçadan oluşan bütünlüklü bir yapıymış gibi yaklaşmaktan kaçınıp, içinde var olan çeşitlilik ve farklılıkları dikkate almak suretiyle meseleyi analiz etmeye çalışmıştır.

Tez dört ana bölümden meydana gelmektedir. İlk bölümde şer'î mahkemelerin Tanzimat uygulamaları içinde 1839'dan 1850'lere kadarki gelişimleri konu edinilmiştir. Hususen 1840 tarihli "Talimnâme-i Hükkâm" isimli talimatnameye işaret eden yazar bu talimatname ile şer'î mahkemelerin yeniden düzenlenmesi, talimatnamenin uygulanışı ve sonuçları hususlarına değinmiştir.

Tanzimat uygulamaları arasında en önemli reformlardan birinin iltizam usulünün kaldırılması olduğunu belirten Akıba, şer'î hâkimlik kurumuyla iltizam sistemi arasında pek çok ortak noktanın bulunduğunu ileri sürdü. Tanzimat öncesinde kadılık sistemi içinde kazalara gönderilen hâkimlerin büyük bir kısmının nâiblerden oluştuğu ve nâiblerin atanma biçimlerinin Tanzimat öncesindeki kadılık sisteminin en büyük sorunlarından biri olduğuna değindi. Buna göre, iltizam sistemiyle birçok bakımdan benzerlikler gösteren bu atanma biçimi Tanzimat'la birlikte değiştirilmeye çalışılmıştır. 1840'ta yapılan düzenlemelerle Tanzimat'ın uygulandığı yerlerde, malî alanda yapılan reformlarla beraber nâiblik kurumunun düzenlenmesi meselesi de ele alınmıştır. Bu düzenleme ile beraber nâibler artık doğrudan şeyhülislâm tarafından atanmaya başlamış; öte yandan nâiblerin topladığı harçlar kaldırılarak bu gelirlerin doğrudan

devlet hazinesine girmesi sağlanmıştı. Ancak Tanzimat'ın ilk uygulamalarının başarısız olması neticesinde iltizam usulüne geri dönülmüş ve benzer bir süreci kadılık-nâiblik kurumu da yaşamıştır.

İkinci bölümün başlığı “Kadılıktan Nâibliğe” ismini taşır. Bu bölümde daha çok nâiblik kurumu ile ilgili iki reform aşamasından bahsedilmiştir. 1855 tarihinde çıkarılan bir nizamname ile (Nüvvab Hakkında Nizamname) nâibliğe sınıf sistemi getirilir. Akiba bu nizamname ile yapılan düzenlemeleri çok önemli bulduğunu belirtir. Zira böylece mevcut ilmiye hiyerarşisinden ayrı, diğer bir deyişle kadılık kurumundan bağımsız bir nâiblik sisteminin kurulmasına yol açılmıştır. Fakat bu düzenlemeler sadece Tanzimat'ın uygulandığı yerlerde geçerli olmuştur. İmparatorluğun genelinde düzenlemelerin hayata geçirilmesi ancak 1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi'yle gerçekleştirilmiştir. 1864'te yapılan düzenlemelerle yargı sisteminde büyük değişiklikler meydana geldiğini görmekteyiz. Bu reformlar nizamiye mahkemelerinin kurumsallaşmasına ve buna paralel olarak şer'î mahkemelerin de yeniden düzenlenmesine imkân sağlamıştır. Ne var ki nâiblik kurumunun kadılık kurumundan tamamen bağımsız bir teşekkül haline gelişi 1871'de mümkün olacaktır. Bu tarihten sonradır ki İmparatorluğun bütün şer'îye mahkemelerine hâkimleri (nâib) atama yetkisi sadece Bâb-ı Meşihat'e tahsis edilmiştir.

Tezin üçüncü bölümü şer'î hâkimlerin yetiştirildiği kurumun tarihine ayrılmıştır. 1855'te kurulan Mualimhane-i Nüvvâb'ın ismi 1883 tarihinde *Mekteb-i Nüvvâb* olarak değiştirilir. II. Meşrutiyet döneminde ise ismi *Mekteb-i Kuzât* (1909) adını alır. Az sonra da, dönemin tartışmalarına uygun olarak *Medresetü'l-Kuzât* (1913) olarak değiştirilecektir. Yazar, bu durumu dönemin İslâmcılık söylemlerinin bir neticesi olarak değerlendirmektedir.

Son bölümde de “Naib kim?” sorusuna cevap aranmıştır. Şer'î hâkimlerin özgeçmişlerinin bahsedildiği bölüm şer'îye sicillerine dayanmaktadır. Buna göre hâkimlerin mesleğe giriş şekilleri, memleketleri, babalarının mesleği ve sosyal statüsü gibi mevzular detaylı olarak incelenmektedir.



Jun Akiba, konuşmasında Osmanlı Devleti'nde Kadılık kurumunun yerine ve önemine değindi.

Pan-Türkçülük ve Turancılık: Türkiye-Macaristan Mukayesesi

Alaaddin Oğuz

15 Ekim 2005

Değerlendirme: Bilge Özel

Türkiye Araştırmaları Merkezinin Tez-Makale sunumları programı kapsamında Ekim ayında "The Interplay Between Turkish and Hungarian Nationalism: Ottoman Pan-Turkism and Hungarian Turanism (1890-1918)" başlıklı yüksek lisans teziyle Alaaddin Oğuz'u dinledik. Oğuz, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne Eylül 2005 tarihinde sunduğu tezinde, Türk ve Macar milliyetçiliklerinin 1890-1920 arası serencamını karşılaştırmalı olarak ele alıyor. Farklı bağlamların ürünü olmaları sebebiyle, ayrıldıkları noktalarla birlikte hatırı sayılır benzerlikler de gösteren İstanbul ve Budapeşte merkezli bu iki milliyetçilik hareketinin karşılıklı etkileşim içinde geliştiğini ortaya koyan Oğuz, Türk milliyetçiliği çalışmalarında fazla göz önünde bulundurulmayan bu ilişkinin analizinin her iki milliyetçilik hareketinin anlaşılmasında da önemli olduğunu vurguladı.

Milliyetçilik olgusunun teorik arkaplanını ele alan Oğuz, sözkonusu milliyetçiliklerin bu kavramsal çerçeve içerisindeki yerini tayin ediyor. Hans Kohn'un iki ayrı milliyetçilik tanımlaması tartışmanın ekse-



Alaaddin Oğuz, tezinde Türk ve Macar milliyetçiliklerini karşılaştırıyor.

nini oluşturuyor: Batı (Avrupa) tipi ve Doğu (Avrupa) tipi milliyetçilik. *Batı tipi milliyetçiliklerin* (Fransa ve İngiltere örnekleri) aksine Osmanlı örneğinin de dahil edildiği Doğu tipi milliyetçiliklerde, milliyetçilik, ulus-devlet oluşumuna zemin hazırlamak üzere entelektüeller eliyle geliştirilen bir ideoloji olarak değerlendiriliyor. Kültürel özellikleri önemseyen, sosyal ve siyasî gerçeklik yerine geçmişe dair mitlere ve geleceğe ilişkin ümitlere dayanan Doğu tipi milliyetçiliğin sembolü ise Almanya. Bağlantılı olarak, Kohn'un *Doğu tipi milliyetçilik* tanımı kapsamına giren "pan" hareketlere de değinen Oğuz, Macar ve Türk milliyetçiliklerini romantik, Doğu tipi milliyetçilikler ve "pan" hareketler kapsamında ele alıyor.

Türk milliyetçiliğinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gösterdiği gelişimi, siyasî arkaplanına, Avrupa menşeli Türkoloji çalışmalarının ve Rusya Türklerinin etkilerine değinerek anlatıyor Oğuz. Başlangıçta kültürel alanda kendini göstermeye başlayan Türkçülük, İmparatorluğu dağılmaktan kurtarmayı hedefleyen Osmanlılık ve İslâmcılığın beklenen sonucu veremeyeceği kanaatini taşıyan Türk entelektüellerce gündeme taşınıyor. 20. yüzyıl başlarında Türkçülük hareketinin Osmanlılık hareketine karşı bir alternatif olarak siyasî bir zemin kazanması ve pan-Türkçü/Turancı istikamette gelişmesi, Rusya'nın asimilasyon politikalarına karşı Türk birliğini savunan Rusya Türkleri eliyle oluyor. Yusuf Akçura'nın 1904 tarihli "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesi Türkçülerin manifestosu olarak kabul ediliyor. Yine 1908'den sonra kurulmaya başlayan *Türk Yurdu*, *Türk Derneği*, *Türk Ocağı* gibi dergi ve dernekler Türkçü ideolojiyi besliyor. 1908-1913 arası dönemde ise İttihat ve Terakki, Türkçülüğü siyasî bir politika olarak benimsemeye başlıyor. Rusya Türkleri, Macar Turancılarıyla olan iletişimleri sayesinde Türkçülerle Turancılar arasında bir köprü oluşturuyorlar.

Oğuz, Macar Turancılığının gelişimini de Macaristan'ın 19. yüzyıl ekonomi-politiği çerçevesinde ele alıyor. Avrupa milletlerinin Macarları Asya kökenli olmaları sebebiyle dışlamaları, Rusya'nın 19. yüzyıl boyunca uyguladığı Panslavizm politikası, Macar egemenliğindeki Slavların özgürlük talepleri, Avusturya ve Alman imparatorlukları karşısında itibarî ve iktisadî bakımlardan geri olmak şeklinde özetlenen bu çerçevenin, Macarlara, doğuya yönelmekten başka çıkar yol bırakmadığı belirtiliyor. Avrupa devletlerine karşı bir varlık göstergesi olarak ve bu varlığı Orta Asya'ya -tarihe- dönerek meşrulaştırmayı hedefleyen Macar entelektüelleri eliyle gelişiyor Turan ideali. Pan-Turancılık ideolojisinin gelişiminde, yaşadıkları dışlanışlıktan kökenlerine dönerek sıyrılmaya isteğinin yanı sıra ekonomik çıkar beklentisinin de etkili olduğunu belirtiyor Oğuz.

Doğu tipi milliyetçiliklere özgü olarak kültürü ve dil birliğini vurgulayan Türk ve Macar milliyetçiliklerinin gelişiminde, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli Avrupa ülkelerinde oryantalist araştırmacılarca yürütülen Türkoloji çalışmaları etkili oluyor. 1870'de Budapeşte Üniversitesi'nde Türkoloji bölümünün kurulmasıyla Macar Türkologlar tüm Orta Asya'nın birliğini vurgulayan çalışmalar yapmaya başlıyorlar. Ancak Oğuz, Türkoloji çalışmalarının sadece bilimsel olarak nitelenemeyeceğini, Asya coğrafyasının ekonomik yapısını belirlemeye dönük çalışmaların Macar Turancılığının yayılcı yanını ortaya koyduğunu da ekliyor. Macar Türkologların ortak kökene vurgu yapan bu çalışmaları Türkçülüğün gelişiminde etkili oluyor ve Türk ve Macar milliyetçilerini yakınlaştırıyor. 19. yüzyılın son çeyreğinde başlayan karşılıklı ilişkiler I. Dünya Savaşı yıllarında artarak devam ediyor. Macar *Turan* dergisi ile *Türk Yurdu* dergileri arasındaki iletişim fikirlerin yayılmasını pekiştiriyor. I. Dünya Savaşı yıllarında İttihat ve Terakki ile Macar Turancıları arasında resmî ilişkiler de gelişiyor. Ancak, I. Dünya Savaşı'nın aynı saflarda yer alan Macar ve Türkler için mağlubiyetle sonuçlanması, gerçekleşmesi savaşın galip çıkma şartına bağlı olan Turan idealini Macar gündeminden düşürürken, Türk milliyetçiliği Misâkı Millî sınırlarına odaklanıyor ve Türk ve Macar milliyetçileri birbirinden uzaklaştırıyor.

Sunumun ardından geçilen sorular ve katkılar b6l6m6nde, Macar ve T6rk milliyetçilikleri arasındaki ilişkinin karşılıklı etkileşimden ziyade T6rk milliyetçiliğinin Macar milliyetçiliğinden etkilenmiş olduğu izlenimi verdiği, Macar Turancılığının ve T6rkoloji çalışmalarının emperyalist arkaplanının daha kuvvetli vurgulanabileceği ve din fakt6r6n6n de analizlere dahil edilebileceği dile getirildi. Ayrıca, Batı kaynaklı milliyetçilik teorilerinin T6rk milliyetçiliğini açıklamada ne kadar yeterli olduğunun sorgulanması l6zümüne işaret edildi.

TAM Sohbet

Osmanlı Şehirlerinde Sosyal alkantılar Cemal Kafadar

22 Ekim 2005

Değerlendirme: Zahir Atıl

Harvard 6niversitesi'nde 6đretim 6yeliği g6revini s6rd6ren Prof. Cemal Kafadar TAM-Sohbet'in Ekim ayı konuğu olup, Osmanlı'da sosyal çalkantılar 6zerine bir konuşma yaptı. Konuşmasında ilk 6nce sosyal çalkantıların tanımları 6zerinde durdu, daha sonra da bir sosyal çalkantı 6rneği olarak isyanları yorumladı.



Cemal Kafadar, Osmanlı'daki sosyal çalkantıları yorumladı.

Cemal Kafadar, Osmanlı şehirlerinde sosyal çalkantılara bir tarihçi gözüyle bakarken, modernizmin bize dayattığı objektivist bir sosyal çalkantı tanımı yapmaktan kaçınmak gerektiğine, düzen-çalkantı zıtlığından hareketle, düzenin olmadığı bir ortamda mutlaka karışıklığın ve isyanın çıkacağını varsaymanın, tarihte düzen ile kaos arasındaki geçiş durumlarını anlamayı zorlaştırdığına dikkat çekti. Düzen olduğu dönemlerde sosyal çalkantı olabildiği gibi, çalkantı olması durumunda da belli kurumların faal olduğunu unutmamak gerekmektedir. Dolayısıyla, Kafadar sosyal çalkantı olgusunun kesin bir tanımı üzerine tartışmaktan ziyade, belli bir zamanda içerdiği unsurları ve tarih içinde geçirdiği değişimi tespit etmenin, Osmanlı şehirlerindeki sosyal çalkantıları anlamamızı daha da kolaylaştıracakı kanaatini taşımaktadır.

Kafadar; sosyal çalkantıların en ileri formu olarak kabul edebileceğimiz isyana gelinceye kadar, *gul-gule* gibi, isyan edeceklerin hoşnutsuzluklarını belli ettikleri ve isyandan önce bir müzakere ortamına işaret eden ara kategorilerden söz etti. Yine gulguleden önce ortaya çıkabilecek "tehdit" veya "toplu şikâyet" gibi ileride çalkantıya dönüşme potansiyeli olan durumları gözardı etmemenin de sosyal çalkantıları anlamamızı kolaylaştıracakı ifade etti. Sosyal çalkantıların türleri olarak isyanlardan başka nüfus hareketlerini, sosyal hayatı etkilemesi muhtemel deprem, sel gibi tabii afetleri, yangın vb. olayları da zikreden Kafadar konuşmasına isyanlar üzerinde tafsilatıyla durarak devam etti.

Kafadar, İstanbul'daki isyanları "Yeniçeri isyanları" şeklinde isimlendirerek, isyanlarda bir iç mantığın bulunduğunu ve önemli bir unsur olarak ortak müzakere alanının gerekliliğini vurguladı. Aksi takdirde, hem kolaycılığa kaçılacağına, hem de tarihçiler için kavramsal bir anlama zorluğuna yol açılacağına dikkat çekti.

Bu bağlamda Kafadar, isyanlara analitik bir yaklaşımla, zaman içindeki değişimin farkına varılmasının yararlı olacağını belirttiikten sonra, isyanlarda iktisadî boyut, siyasî fraksiyonlaşma ve fikrî boyut olmak üzere en az üç boyutun bulunduğunu ifade etti. *İktisadî boyut*, bir zümrenin avantajını kaybetmesi veya belli bir kısmının değişikliklere ayak uydur(a)maması durumlarında, dezavantajlı olan zümrelerin veya kesimlerin isyan etmesine sebep olan iktisadî değişime tekabül etmektedir. Siyasî zümreler arasındaki siyasî fraksiyonlaşma isyanların birbirinden farklı niteliklerde tezahür etmesine yol açmaktadır. Ayrıca, isyancıların belli bir değerler manzumesi etrafında gerçekleştirmeyi arzuladıkları veya bozulduğuna kani oldukları düzen fikri de isyanların fikrî/felsefî boyutunu oluşturmaktadır.

Köylü isyanı-şehir isyanı şeklindeki ayrıştırmaların Osmanlı realitesinde çok geçerli bir yaklaşım olmadığını belirten Kafadar, Mustafa Akdağ'ın çalışmalarında "köylü isyanları" olarak karşımıza çıkan Celâfî isyanlarının şehirleri etkileyen boyutlarına örnekler vererek köy-şehir ayrımının mutlaklaştırılmaması gerektiğinin altını çizdi. Son yıllarda yapılan çalışmalarda, Celâfî isyanlarına katılanların arasında sekban, sarıca, levend gibi askerlik eğitimi almış kişilerle birlikte, işini yitirmiş veya beklediğini bulamamış tımarlı sipahilerin de olması, Celâfî isyanlarının köylü isyanlarından daha çok "yarı askerî" bir karakter taşıdığını düşündürmektedir.

Kafadar, İstanbul'da gerçekleşen isyanları, askerî zümrelerin başı çektiği ve zaman zaman esnafın da katıldığı "asker kökenli isyanlar", askerî zümrelerin dışındaki kesimlerin katıldığı isyanlar ve Kadizâdeliler hareketi örneğinde olduğu gibi ihya temelli "Selefi hareketler" şeklinde üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Bunlardan askerî isyanlar üzerinde duran Kafadar, bu isyanları kompozisyonları açısından iki döneme ayırmaktadır. Birinci dönem, sadece asker kökenli olanların katıldığı 1589 Beylerbeyi Vakasına kadarki isyanları kapsar. İkinci dönem, askerlerin dışında farklı meslek gruplarının da katıldığı 1589 Beylerbeyi Vakasından sonra vuku bulan isyanları içine almaktadır.

Cemal Kafadar, bir isyanın başlangıcından itibaren nasıl bir seyir takip ettiği konusunda, isyanın her aşamasında bir müzakere sürecinin bulunduğunu ve isyanın herhangi bir aşamada bitme olasılığını göz önünde tutmamız gerektiğini belirtti. Buna göre, bir isyan hemen saray önünde isyancıların toplanması ve taleplerini beyan etmeleri şeklinde başlamıyor, kabaca bir hazırlık süreci, hoşnutsuzluğun artması ve meydanlarda toplanma aşamalarından geçiyordu. İstanbul'da At Meydanı ve Et Meydanı, isyanların önemli iki toplanma merkeziydi. Ancak isyancılar meydanlara gelmeden önce toplumdaki çeşitli zümrelerle, hatta saraydan bazı kesimlerle ittifak arayışına giriyorlardı. Bu süreçte müzakereler yapılıyor hatta bazı durumlarda mukaveleler imzalanıyordu.

Konuşma, dinleyicilerden gelen sorular ve bu sorular çerçevesinde tartışma ve görüş alışverişleriyle sürdü.

TAM Panel

Göge Bakan Adam: 420. Ölüm Yıldönümünde Takiyüddîn Rasîd

19 Kasım 2005

Değerlendirme: Cahid Şenel

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin, İhsan Fazlıoğlu'nun danışmanlığında düzenlediği "420. Ölüm Yıldönümünde Takiyüddin Rasîd" paneli, Prof. Dr. Ramazan Şeşen (MÜ), Prof. Dr. Atilla Bir (İTÜ), Prof. Dr. Remzi Demir (DTCF), Doç. Dr. H. Gazi Topdemir (DTCF), Doç. Dr. Mustafa Kaçar (İÜ) ve Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu'nun (İÜ Felsefe) katılımlarıyla Bilim ve Sanat Vakfı'nın Vefa Salonunda gerçekleştirildi.

Panelin açılış konuşmasını Dr. Mustafa Özel yaptı. Konuşmasında Özel, bilimin bir "ölüm aleti" olmaktan çıkarılıp "yaşam aleti" haline dönüşmesi gerektiğini vurguladıktan sonra, bilim tarihi alanında yapılan bu tür çalışmaların bu bilincin oluşmasına önemli katkılar sağlayacağını belirtti.

Panelin ilk tebliğini İhsan Fazlıoğlu sundu. XVI. yüzyılda Osmanlı felsefe-bilim hayatına dair genel bir bakış sunan Fazlıoğlu, genelde Anadolu coğrafyasının özelde ise İstanbul'un bu dönemde ilim merkezi haline gelmesini ve burada yaşanan entelektüel hareketliliği sağlayan etkenleri şöyle sıraladı:

1. İstanbul'un fethiyle birlikte Türkler yerleşmiş, devlet ve hukuk bilinci ile ortak bir dil bu dönemde oluşmuştur.
2. Altın Ordu Devleti'nin zayıflamasıyla Tatar-Kırım uleması İstanbul'a gelmiştir.
3. Endülüs'ün düşmesiyle bu bölgedeki Yahudî ve Müslüman âlimler İstanbul'a göç etmiş, bilhassa matematikçi ve astronomlar, Endülüs'te oluşturulan matematik ve astronomi geleneğini (cebrsel notasyon ve sembol) İstanbul'a taşımışlardır.
4. İran'da Şîi Safevî devletinin kurulmasıyla Semerkand matematik-astronomi okulunun bazı geç dönem mensupları Osmanlı coğrafyasına sığınmıştır. Abdulali Bircendî başta olmak üzere, Cemşid Kâşî ile Kadzâde'nin ikinci ve üçüncü nesil talebeleri Semerkand matematik-astronomi okulunun birikimini İstanbul'a taşımaya devam etmişlerdir.
5. Arap coğrafyasının fethedilmesiyle İbnü'n-Nakîb gibi bazı âlimler İstanbul'a gelerek ilim hayatını zenginleştirmişlerdir.



Yoğun ilgi gören panel, bilim tarihçileri tarafından unutulmuşluğa terk edilen Takiyüddîn Rasîd'ı yeniden hatırlattı.

6. İstanbul'un fethi sonrasında İstanbul'da kalan bazı Bizanslı âlimlerin de ciddi katkıları sözkonusudur.
7. Avrupalı seyyahlar başta olmak üzere -mesela Postel ve Galileo'nun talebesi Delmedigo - pek çok Batı Avrupalı unsur, İstanbul'a gelerek ilim hayatını etkilemişlerdir.

Bu yüzyıldaki Osmanlı düşüncesinin en önemli özelliğinin, *teo-ontoloji* veya *transendent-ontoloji* denilen varlık metafiziğinin en yoğun şekilde tartışılması olduğunu belirten Fazlıoğlu, İbn Kemal'in çalışmaları yanında, Sadreddin Konevî - Davud Kayserî - Molla Fenârî çizgisini sürdüren ve konuyu enine boyuna *el-Vucûdu'l-aynî fî vucûdî'z-zihni* adlı eserinde tartışan ismin Taşköprülü-zâde olduğunu ekledi. Taşköprülü-zâde bu eserindeki varlık metafiziğini *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* adlı eserinde ilim anlayışına ve ilimler tasnifine taşımış; diğer yandan *el-Me'âlim fi ilmi'l-kelam* isimli kitabında ise kelam ile irfan-i nazarî'yi tevfiik etmeye çalışmıştır. İhsan Fazlıoğlu, bu yüzyılda klasik Yunan-Helenistik ve İslâm astronomi literatürünün Türkçeleştirilmeye başlandığını, İbn Katib Sinan Konevî'nin başlattığı bu hareketi talebesi ve Takiyüddîn Rasîd'dan önceki baş-astronom Mustafa Muvakkıt'ın, başta ilm-i mîkat olmak üzere pratik astronomi sahasında sürdürdüğünü, Seydî Ali Reis'in ise teorik astronomi sahasında da benzer bir faaliyette bulunduğunu söyledi.

Fazlıoğlu, *Tehâfüt* tartışmaları bağlamında, Osmanlı ulemasının İbn Rüşd'ün *Tehafütü't-Tehâfütü*'nü bilmediği şeklindeki günümüz genel kabulünün doğru olmadığını, çünkü bu eserin bütün nüshalarının (altı nüsha) İstanbul'da istinsah edildiğini belirtti. Osmanlı âlimlerinin bu eserden haberdar olmalarına rağmen onu dikkate almayışlarını, Osmanlı dönemi varlık metafiziğinin İbn Rüşd'ün varlık metafiziğini aşmasına bağladı. Son olarak, geçmişe bir *tarih ve medeniyet perspektifi*, bir *felsefe-bilim teorisi* olmaksızın bakılamayacağını; ayrıca araştırmacının, araştırma nesnesi ile kendisi arasında aralarlıklar ve otoriteler koymadan nesnesiyle doğrudan yüzleşmesi gerektiğini söyleyen Fazlıoğlu, Heidegger'in, "Efsaneler varlığa soru sormakla aşılabilir, soru sormak aklın dindarlığıdır" cümlesiyle konuşmasını bitirdi.

Panelin ikinci tebliğini sunan Ramazan Şeşen, Takiyüddîn Rasîd'in hayatını ve eserlerini anlattı: Osmanlı'nın en büyük astronomlarından Takiyüddîn Rasîd 932/1526'da Şam'da doğdu. Bizzat kendisinin verdiği künyesinden anlaşıldığı üzere dedesi Selahaddin Eyyubî'nin Türk kumandanlarıdır. Yine künyesinde geçen *Sahyûnî* nisbesi dedelerinin Sahyûn kalesinin sahibi (kumandanı) olduğunu gösterir. Şam ve Mısır'da çeşitli âlimlerden ders alır. *et-Turuku's-seniyye* adlı eserini ise 26 yaşında telif eder. 1550'lerde İstanbul'a gelir, daha sonra Nahcivan seferine katılır, Mısır'da bir süre müderrislik yaptıktan sonra İstanbul'a tekrar gelerek Semiz Ali Paşa zamanında Edirnekapı medresesinde müderris olur. Tinnis kadısı iken 25 metrelik bir kuyu kazdırıp astronomi çalışması yapar; Mısır ve Filistin'de kadıyken bu alandaki çalışmalarını sürdürür. Takiyüddîn Rasîd, 1570 yılında, Sultan II. Selim zamanında Mustafa Muvakkit'in ölümü üzerine ondan boşalan müneccimbaşılığa (baş-astronom) tayin edilir. Galata Kulesi'nde rasat çalışmalarını sürdürür. Tüm bu çalışmaları Sultan III. Murad'ın hocası Hoca Sadeddin ile Sokullu Mehmet Paşa'nın dikkatlerini çeker ve onların teşvikiyle 1579 yılı başlarında Tophane sirtalarında bugünkü Fransız Sarayı'nın bulunduğu mevkide büyük bir rasathane inşasına başlanır. *Dâru'l-rasadi'l-cedîd* adı verilen bu rasathane, henüz nedenleri tam tespit edilemeyen bazı siyasî ve astrolojik sebeplerle, Şeyhülislâm Kadızade Şemseddin Ali Efendi'nin Sultan III. Murad'a sunduğu fetva sonucunu padişahın emriyle Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa tarafından yıkılır. Bunun üzerine Takiyüddîn Rasîd, Katip Çelebi'ye göre Dimeşk'e gitmiş ve 993/1585'te orada vefat etmiştir. Başka bir rivayete göre ise İstanbul'da vefat etmiş ve Yahya Efendi haziresine defnedilmiştir.

Ramazan Şeşen, Takiyüddîn'in Mısır-Şam matematik-astronomi okulu ile Semerkand matematik-astronomi okulunu birleştirdiğini; matematik, astronomi, mekanik, fizik ve tıp gibi çeşitli alanlarda otuz yakın eser verdiğini ve rasad sonuçlarını *Sidretu'l-muntehâ* adlı eserinde topladığını belirtti. Osmanlı döneminde matematik, astronomi, mekanik ve optik alanında birinci sınıf eser yazan isimlerin başında Takiyüddîn Rasîd'in geldiğini vurgulayarak konuşmasını tamamladı.

Üçüncü tebliğ, Takiyüddîn Rasîd'in matematik, astronomi ve trigonometri alanındaki çalışmalarını anlatan Remzi Demir tarafından sunuldu. Demir, sunumunda, ondalık kesirleri trigonometri ve astronomiye uygulayan ve bu alanlarda yapılan işlemleri kolaylaştırmayı düşünen ilk matematikçinin, şimdiye değin bilindiği kadarıyla, Takiyüddîn Rasîd olduğunu belirtti. Remzi Demir, Osmanlı matematikçilerinin kullandığı iki farklı hesap türünü, "Hint hesabı" denilen ondalık hesap ile "müneccim hesabı" denilen altmışlık hesapı tanıttığı *Buğyetu't-tullâb min ilmi'l-hisâb* adlı eserinde Takiyüddîn'in ondalık sayı sistemini ayrı bir başlık altında inceleyerek astronomide kullanılan altmışlık hesap ondalık hesap sistemine dönüştürmeye çalıştığını vurguladı ve Takiyüddîn'in *Sidret el-munteha* adlı zîcinde rasathane yaptığı gözlemleri ondalık kesirlere uygun olarak kaydettiğini ekledi. Bu eserin bir başka özelliğinin ise, *zâtü'l-ceyb* (sinüs-kosünüs aleti) adlı rasat aletinin bir yüzünün ondalık, diğer yüzeyinin ise altmışlık hesaba göre hazırlanması olduğunu belirten Demir, böylece Takiyüddîn'in astronomik sistemlerde kullanılan hesap aletlerini de kendi sistemine göre tanzim ettiğini vurguladı. Ayrıca Demir, Takiyüddîn'in 3500 yıllık bir gelenek olan altmışlık sayı sistemini değiştirmeyi denediğini, ondalık kesir sistemini trigonometriye uygulamaya çalıştığını ve Hindistan'da bulunan ve yarım kalmış olan bir zîcini de sadece ondalık sisteme göre hazırlayarak bu hedefini gerçekleştirdiğini belirtti. Fakat Demir'e göre çeşitli nedenlerle hiç kimse bu sistemi kullanmamış, geleneksel eğitimle yetişen müneccim ve muvakkitler bu sisteme itibar etmemişlerdir. *Cerîdetu'd-durer* adlı eserinde Takiyüddîn'in amacının, astronomi bilimini matematiksel sistemlerden kaynaklanan bütün güçlüklerden arındırmak olduğunu söyleyen Demir, Takiyüddîn'in hazırladığı cetvelin interpolasyon işlemine imkân tanıyacak biçimde olduğunu vurgulayarak konuşmasını tamamladı.

Mustafa Kaçar ve Atilla Bir'in birlikte hazırladığı dördüncü tebliği Mustafa Kaçar sundu. Boşluğun bulunmaması prensibine dayanan *İlm-i hiyel* geleneği ve Takiyüddîn Rasid konulu bu tebliğde Kaçar, bunun ince bir teknoloji olduğu için nesiller arası aktarımının pek mümkün olmadığını vurguladı. Daha sonra Kaçar Takiyüddîn'in Mısır'da kaleme alarak Mısır valisi Semiz Ali Paşa'ya ithaf ettiği *et-Turuku's-seniyye fî âlâti'r-rûhaniyye* adlı eserini ayrıntılı bir şekilde tanıttı. Kaçar, hiyel geleneğinin sadece hükümdarı ya da halkı eğlendiren düzeneklerden daha çok, uygulamaya yönelik "işe yarar" aletlere dönüştürülmesi amacıyla Takiyüddîn'in bu konunun üzerinde çalışmasının dikkat çekici olduğunu belirterek konuşmasına son verdi.

Son konuşmacı olan H. Gazi Topdemir, Takiyüddîn'in *Navru hadikati'l-ebzar ve nûru hakikâti'l-enzâr* adlı optik kitabını tanıttı. Eseri önemli kılan unsurları sıralayan Topdemir'e göre: 1- Optik alanında Osmanlı tarihi boyunca deneysel ve kuramsal olarak yazılmış şimdiye kadar bilenen önemli eserdir. 2- Klasik dönemde gerçekleştirilen çalışmaları da ihtiva etmektedir. 3- Aynı zamanda yeni deneysel ve kuramsal araştırma sonuçlarına da yer vermektedir. Eserin mukaddimesinden sonra "Doğrudan Görme", "Yansıma" ve "Kırılma" başlıklarını taşıyan üç bölümü olduğunu belirten Topdemir, Newton'a kadar bu ayırımın kullanılageldiğini, Newton'da bunlara renk konusunun eklendiğini vurguladı. Takiyüddîn'in "Işık maddesel bir şeydir ancak optik bir incelemede geometrik olarak kabul edilebilir" ifadesinin daha sonra Batı'da ilk kez Kepler tarafından *Dioptirik* adlı eserinde dile getirildiğini söyleyen Topdemir, Takiyüddîn'in yansıma kanununu mekanik analogilerden hareketle izah etmiş olmasının üzerinde durulması gereken önemli bir nokta olduğunu belirtti.

Tebliğlerden sonra sorulara geçilerek tüm tebliğcilere söz hakkı verildi. Atilla Bir, Takiyüddîn Rasid'in bilim tarihçileri tarafından ihmal edildiğini hatırlattıktan sonra Osmanlı ilim mirasını ve ilim adamlarımızı ortak çalışmalar yürüterek tanımamız ve tanıtmamız gerektiği mesajını verdi. Daha sonra Mustafa Kaçar, Takiyüddîn Rasid'in temel probleminin "en hassas ölçümlere ulaşmak" ve "Uluğ Bey zîc'indeki hataları minimuma indirmek" olduğunu belirtti. Yazma eserlerin Avrupa'daki kütüphanelere nasıl taşındığının sorulması üzerine Remzi Demir, rahipler, gezginler ve diplomatlar aracılığıyla yazma eserlerin Avrupa'ya taşındığını fakat Batılı seyyahlara kitap satma hoşgörüsünün Avrupa'da Müslüman seyyahlara gösterilmediğinin, hatta Müslüman seyyahların Avrupa'da rahatlıkla dolaşmasının dahi mümkün olmadığını tarihî bir vakıa olduğunu söyledi. H. Gazi Topdemir, Takiyüddîn'in yaşadığı dönemde Batı'da, mekanik felsefe ağırlıklı matematiksel doğa tasarımını esas alan bir bilim anlayışının egemen olmaya başladığını ve Galileo-Newton arasındaki dönemde bilime konu olacak malzemenin ölçülebilirliğinin esas alındığını söyleyerek, Takiyüddîn'in de nicelleştirmeyi öncelemesinin, çağının bilim anlayışından uzak olmadığını bir kanıtı olduğuna dikkat çekti. Ayrıca, XVI. yüzyılda yazılmış bütün önemli fizik eserlerinin ona ait olduğunu vurguladı. Panel, İhsan Fazlıoğlu'nun, geleneğimizi önce kendi bağlamı içinde okuyup anlama çabası göstermedikçe, Batı'yla yapılan mukayeselerin hep sathî kalacağını vurgulayan sözleriyle son buldu.

TAM İz Bırakanlar

Düzenleyen: İhsan Fazlıoğlu, Neşe Vona

Her ay düzenlenen bu programda, Osmanlı coğrafyasında medfun bilim ve düşünce hayatımıza katkıda bulunan şahıslar ölüm yıldönümlerine göre anılmakta; bu vesile ile tarihe "iz bırakanlar"ın hatırlanması hedeflenmektedir. Eylül ve Aralık ayları arasında düzenlenen programlar sırasında zikredilen şahısların ölüm tarihleri ile medfun oldukları yerler aşağıda verilmektedir. Eylül ayından itibaren de, o ay içerisinde vefat etmiş bazı bilim ve düşünce adamlarımızın fotoğraflarından oluşan bir resim sergisi düzenlenmektedir.

EYLÜL

1. İbni Sellum (3 Eylül 1669): *Yenişehir*
2. Kösem Sultan (3 Eylül 1651): *İstanbul, I. Ahmed Türbesi*
3. Kırımlı Abdüsettar Efendi (5 Eylül 1887): *Taif*
4. Âli Paşa (7 Eylül 1871): *Süleymaniye Camii Haziresi*
5. Kanunî Sultan Süleyman (7 Eylül 1566): *Süleymaniye Camii Haziresi*
6. İsmail Gaspıralı (11 Eylül 1914): *Kırım, Bahçesaray*
7. Şinasi (12 Eylül 1871): *İstanbul, Taksim*
8. Atik Sinan (13 Eylül 1471): *Kıztaşı, Kumrulu Mescit Haziresi*
9. Müeyyedzade Abdurrahman Efendi (13 Eylül 1516): *Eyüp Sultan Türbesi civarı*
10. Küçük Ali Haydar Efendi (14 Eylül 1935): *İstanbul*
11. Santurî Edhem Bey (14 Eylül 1926): *Küçüksu, Göksu Mezarlığı*
12. Muhyiddin Kafiyeçi (16 Eylül 1474): *Kahire*
13. Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi (19 Eylül 1547): *Eyüp Sultan Türbesi civarı*
14. Kâtipzade Mehmed Refî Efendi (20 Eylül 1768): *İstanbul*
15. Ahmet Rasim (21 Eylül 1932): *Heybeliada, Abbas Paşa Mezarlığı*
16. Mehmed Birgivi (21 Eylül 1573): *Birgi, Namazgâh yakını*
17. Kâtip Çelebi (24 Eylül 1657): *Unkapanı, Zeyrek Camii yakını*
18. Hüseyin Hilmi Efendi (29 Eylül 1924): *İstanbul*
19. Mustafa Halîm Özyazıcı (30 Eylül 1964): *Kozlu Mezarlığı*
20. Davud Ağa (Eylül 1598): *İstanbul*

EKİM

1. Nevşehirli Damat İbrahim Paşa (1 Ekim 1730): *İstanbul*
2. Tamburî Osman Bey (1 Ekim 1885): *Beşiktaş, Yahya Efendi Dergâhı Haziresi*
3. Aziz Mahmud Hüdâî (2 Ekim 1628): *Üsküdar*
4. Hoca Sadeddin (2 Ekim 1599): *Eyüp-Sokullu Türbesi yakını*
5. Emrullah Efendi (7 Ekim 1914): *Fatih Camii Haziresi*
6. İsmail Hakkı Uzunçarşılı (10 Ekim 1977): *Edirnekapi Şehitliği*
7. Vanî Mehmed Efendi (10 Ekim 1685): *Bursa, Kestel*
8. Ömer Nasuhi Bilmen (12 Ekim 1971): *İstanbul*
9. Asaf Halet Çelebi (15 Ekim 1958): *Küplüce Mezarlığı*
10. Mehmet Şemsettin Günaltay (19 Ekim 1961): *Ankara, Cebeci Asri Mezarlığı*

11. Alaaddin Tusi (21 Ekim 1482): *Semer kand*
12. Ziya Gökalp (25 Ekim 1924): *II. Mahmud Türbesi Haziresi*
13. Bursalı Mehmed Tahir (28 Ekim 1925): *Aziz Mahmud Hüdâî Camii*
14. Nedim (28 Ekim 1730): *Üsküdar, Selimiye, Miskinler Mezarlığı*
15. Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (30 Ekim 1914): *Fatih Camii Haziresi*
16. Molla Hüsrev (Ekim 1480): *Bursa*

KASIM

1. Yahya Kemal Beyatlı (1 Kasım 1958): *Rumelihisarı Mezarlığı*
2. Fatma Makbule Leman (2 Kasım 1898): *Eyüp, Siyavuş Paşa Türbesi yakını*
3. Şekerzade Feyzullah Sermed (5 Kasım 1787): *İstanbul, Üsküdar*
4. Mehmed Hamidî (10 Kasım 1765): *İstanbul*
5. Halil Ethem Eldem (17 Kasım 1938): *İstanbul*
6. Hüseyin Vassaf Efendi (21 Kasım 1929): *Rumelihisarı Mezarlığı*
7. Mehmed Zekâî Dede (24 Kasım 1897): *Eyüp, Piyerloti yolu üzeri*
8. Lem'i Atlı (25 Kasım 1945): *İstanbul*
9. Mütercim Asım (27 Kasım 1819): *Karacaahmet Mezarlığı*
10. Kavuklu Hamdi (28 Kasım 1911): *İstanbul*
11. Seyyid Ali Paşa (28 Kasım 1846): *Sütlüce Mezarlığı*
12. Mehmet Ali Aynî (29 Kasım 1945): *Zincirlikuyu Mezarlığı*
13. Reiszade Mustafa Aşir (29 Kasım 1804): *Fındıkzade, Pîrî Mehmet Paşa Dergâhı Haziresi*
14. İsmail Dede Efendi (30 Kasım 1846): *Arabistan, Mina, Hz. Hatice'nin ayak ucu*
15. Ekmeleddin Babertî (Kasım 1384): *Mısır, Şeyhuniyye hangahı*
16. Mehmet Tahir Olgun (Kasım 1951): *Yenikapı Mevlevihanesi*

ARALIK

1. Namık Kemal (2 Aralık 1888): *Gelibolu, Süleyman Paşa Türbesi Haziresi*
2. Hattat Hafız Osman (3 Aralık 1698): *Koca Mustafa Paşa Camii Haziresi*
3. Muallim Cevdet (3 Aralık 1935): *Edirnekapı Mezarlığı*
4. Rakım Elkutlu (4 Aralık 1948): *İzmir*
5. Manastırlı İsmail Hakkı (6 Aralık 1912): *Fatih Camii Haziresi*
6. Leyla Saz (6 Aralık 1936): *İstanbul*
7. Fatin Gökmen (7 Aralık 1955): *Kandilli Mezarlığı*
8. Said Halim Paşa (6 Aralık 1921): *II. Mahmud Türbesi Haziresi*
9. Reşat Nuri Güntekin (7 Aralık 1956): *Karacaahmet Mezarlığı*
10. Mehmed Ali Fethî (10 Aralık 1857): *Eyüp, Mihrişah Sultan Türbesi Haziresi*
11. Mehmed Nadir (13 Aralık 1927): *İstanbul*
12. Yakup Kadri Karaosmanoğlu (13 Aralık 1974): *Yahya Efendi Mezarlığı*
13. Ali Kuşçu (15 Aralık 1474): *Eyüp Camii arkası*
14. İsmail Galib (15 Aralık 1895): *Mihrimah Sultan Camii avlusu*
15. Seydî Ali Reis (28 Aralık 1562): *Kasımpaşa, İbadullah Mescidi yakını*
16. Ahmet Mithat Efendi (28 Aralık 1912): *Fatih Camii Haziresi*
17. Mehmet Akif Ersoy (27 Aralık 1936): *Edirnekapı Mezarlığı*
18. Molla Lütfî (24 Aralık 1494): *Eyüp, Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi yanı*

Türkiye Araştırmaları

2005 Güz Seminerleri

GİRİŞ SEMİNERLERİ

Türkiye Tarihi I: Düşünce
Türkiye Tarihi II: İktisadi ve Sosyal Yapı

İhsan Fazlıoğlu
Şevket Kamil Akar-Yücel Bulut

TEMEL SEMİNERLER

Cumhuriyet Dönemi Siyasi Düşüncesi
Osmanlı Tarihi I (14.-17. Yüzyıllar)
Selçuklularda Devlet ve Medeniyet
Türkiye Tarihi Kaynakları I: Arşivler
Türkiye'de Sosyoloji

H. Emre Bağce
Tufan Buzpınar
Sadi S. Kucur
Tarih Araştırmaları Topluluğu
Yücel Bulut

ÖZEL SEMİNERLER

İstanbul'da Osmanlı Asırları
Osmanlı Afrikası Coğrafyası
Osmanlı Balkan Coğrafyası
Osmanlı Dönemi Türk Dili Tarihi
Osmanlı Toplumunda Kadın
Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Yerel Yönetimler
Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları

Mustafa Armağan
Hatice Uğur
Fatma Sel Turhan
Mustafa Koç
Fatma Şensoy
Yerel Yönetimler Topluluğu
Sözlü Tarih Topluluğu

İHTİSAS ÇALIŞMALARI

Osmanlı Tasavvuf Tarihi
Türk Felsefe-Bilim Tarihi Okuma Grubu
XIX. Yüzyıl Okuma Grubu

Reşat Öngören-O.Sacid Arı
İhsan Fazlıoğlu
Gökhan Çetinsaya

ATÖLYELER

Ahlâk-ı Âlâî
Mevzuâtı'l-Ulum Neşir Grubu
Raşid Tarihi Neşir Grubu
Sözlü Tarih Atölyesi
Türk Felsefe-Bilim Tarihi Atölyesi
Türk Hukuk Tarihi
Vefa Semti Atölyesi
Vefa Semti Fizikî İslah Atölyesi
Vefa'da Sosyal Hareketlilik ve Değişim Atölyesi

Neşir Grubu
Ahmet Süruri
Osman Arı-Zeynep Berktaş
Şevket K. Akar-Özgür Oral
İhsan Fazlıoğlu
M. Akif Aydın-Mehmet İpşirli
Yunus Uğur-N. Bilge Özel
Aziz Doğanay-Nur Kançal-N. Bilge Özel
Yücel Bulut-N. Bilge Özel

Fahredden Râzî'nin Vasiyeti

M. Cüneyt Kaya

Fahredden Râzî (543-544/1149-1150 Rey - 606/1210 Herât) İslâm düşünce tarihinin en önemli simalarından birisidir. Kelam başta olmak üzere tarih, Arap dili, hilâf, edebiyat, fıkıh, tabiat bilimleri ve felsefe alanında önemli eserler kaleme almıştır. *Mefâtihu'l-gayb* isimli muhalled çalışması tefsir ilminde önemli bir çığır açtığı gibi, kelâm ve felsefe alanındaki eserleri de her iki ilmin tarihî gelişimleri açısından birer dönüm noktası niteliğindedir.

Râzî Muharrem 606/Temmuz 1209'da Herât'ta hastalandığında İbrahim b. Ebî Bekr Ali el-İsfahânî isimli talebesine vasiyetini yazdırmıştır. Bu vasiyetin metnine dair elimizdeki en eski kaynak, İbn Ebî Usaybi'a'nın (ö. 668/1270) *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ'sıdır* (nşr. August Müller, el-Matbaatu'l-Vehbiyye, Kahire 1299/1882, s. 27-28). Vasiyetin aşağıdaki tercümesi, *Uyûnu'l-enbâ*'ın sözkonusu neşrinin yanı sıra 1987'de Beyrut'ta yapılan diğer neşrini (Dâru's-Sekâfe, c. II, s. 40-42) de esas almak suretiyle hazırlanmıştır. Vasiyetin metni, önemli farklılık ve eksikliklerle birlikte Safedî'nin (ö. 766/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ında (nşr. Helmut Ritter, Orient Institute der DMG, İstanbul/Beyrut/Wiesbaden 1931-, c. IV, s. 250-251) ve Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ'sında* (nşr. M. M. et-Tanâhî ve A. M. el-Hilv, Kahire 1964-76, c. VIII, s. 90-92) da yer almaktadır.

...

Rabbî'nin rahmetini uman, Efendisi'nin keremine güvenen kul Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, her acımasız ve sert olanın yumuşayıp her kaçığın nihayetinde Efendisi'ne geri döndüğü dünya hayatının sonu, ahiret hayatının başlangıcı olan bu vakitte der ki: Yüce Allah'a; en üstün meleklerinin kendisine yükseldikleri en değerli vakitlerde dillendirdikleri, en üstün peygamberlerinin dillerinden müşahedelerinin doruk noktasında dökülen hamdlerle hamd ediyorum. Ancak bütün bunların sonradanlık ve imkân neticesinde olduğunu da ifade edip ulûhiyetinin gerektirdiği, bileyim bilmeyeyim verdiği nimetlerin mükemmelliğinin lüzum ettiği hamdlerle O'na hamd ediyorum. Zira efendiler Efendisi'nin yüceliğinin toprakla [yani bu dünyayla] bir ilişkisi, [onunla kıyaslanabilecek bir yanı] yoktur. Yüce Allah'a yakın meleklerle, gönderdiği peygamberlerine ve salih kullarına da salât ediyorum.

Bundan sonra derim ki: Ey din kardeşlerim ve kesin bilgiyi elde etme konusundaki yoldaşlarım! İnsanlar bir kişi öldüğünde diğer insanlarla ilişkisinin kesildiğini düşünürler. Bu genel prensibin iki istisnası sözkonusudur. Birincisi: Eğer kişi arkasında salih bir amel bırakmışsa bu amel ona dua edilmesine vesile olur ki dünyanın Allah katında tesiri bulunmaktadır. İkincisi: Çocuk ve eşlere yapılan iyilik ile yapılan zulüm ve işlenen suçların karşılığının ödenmesiyle ilgilidir.

Birinci hususa gelince, biliniz ki ben [hayatım boyunca] ilmi seven birisi oldum. İster doğru ister yanlış olsun, nicelik ve niteliğine vâkıf olmak amacıyla¹ her konu hakkında bir şeyler yazdım. Fakat bana göre muhtebur olan kitaplardan elde ettiğim sonuca göre bu duyulur dünya; mekânda yer kaplayan varlıklara ve arzulara benzemekten münezze, kudret, ilim ve rahmetin en yüksek dereceleriyle mevsuf bir idarecinin yönetimi altındadır.

Kelam ilminin metotlarını, felsefenin yöntemlerini denedim, fakat bunların hiçbirisinde yüce Kur'ân'da bulduğum faydaya denk bir fayda bulamadım. Zira Kur'ân yücelik ve azameti tamamen Allah'a atfetmekte ve bu konuda itiraz ve tartışmalara dalmaktan men etmektedir. Bu tartışma ve itirazlar sadece insan aklının bu derin geçitlerde ve gizli-saklı yollarda yok olup gideceğini bilmeye yaramaktadır.

1 Cümlelerin bu kısmı, *lâ akifu alâ kemmiyyetihi ve keyfiyyetihi* [=nicelik ve niteliğine bakmaksızın] yerine *li-akife alâ kemmiyyetihi ve keyfiyyetihi* [=nicelik ve niteliğine vâkıf olmak amacıyla] şeklinde okunmuştur.

Bundan dolayı varlığının zorunluluğuna, birliğine ve ezeliğine, yönetim ve etkinlikte hiçbir ortağa sahip olmamasına dair apaçık delillerle sabit olan her şeyi kabul ederim ki, tasdik edip yüce Allah'ın huzurunda ıkar edeceğim şey de bundan ibarettir. Anlaşılması zor ve muğlâk meselelere gelince, Kur'ân'da ve din önderlerinin tek bir mana üzerinde ittifak ettiği sahih haberlerde mevcut olan her şey, nasılsa öyledir. Böyle olmayan meselelere gelince derim ki: Ey âlemlerin ilahı! Ben insanların, Sen'in en cömert ve en merhametli varlık olduğun konusunda söz birliği etmiş olduklarını görüyorum. Kalemimden çıkan, aklımdan geçen her şey konusunda Senin ilmîni şahit tutuyorum. Derim ki: Eğer benim batılı hak yapmak veya hakkı batıl yapmak arzusunda olduğumu biliyorsan neye layıksam bana öyle muamele et. Şayet sadece hak olduğuna inandığım ve doğru olduğuna düşündüğüm şeyleri dile getirmeye çalıştığımı biliyorsan, o zaman rahmetin elde ettiğim neticeyle değil, niyetimle birlikte olsun. Bunlar bir muhtacın çabalarından ibarettir ve Sen hataya düşen zayıf bir kimseyi sıkıntıda bırakmayacak kadar cömertsin. Bana merhamet et, bana acı, hatamı ört, suçumu bağışla, ey âriflerin irfanının mülküne bir şey katamadığı, mücrimlerin hatalarının mülkünden bir şey eksiltemediği!

Derim ki: Dinim peygamberlerin efendisi Muhammed'e tâbi olmak, kitabım yüce Kur'ân, amacım ise bu iki si aracılığıyla dinin peşinden koşmaktır. Ey sesleri işiten, dualara karşılık veren, sürçmeleri başlaştıran, göz yaşlarına rahmet eden, muhdes ve mümkün varlıkları var eden Allah'ım! Ben hep sana karşı hüsn-i zan besledim ve rahmetin konusunda büyük bir ümit içinde oldum. Sen, "Ben, kulumun bana dair zannı nasılsa öyleyim" buyurmuştun. Sen "[Onlar mı hayırlı] yoksa darda kalana kendisine dua ettiği zaman karşılık veren mi?" [en-Neml 27/62] buyurmuştun. Sen "Kullarım sana beni sorarlarsa [onlara de ki:] Ben çok yakınım" [el-Bakara 2/186] buyurmuştun. Ben hiçbir şey getirmemiş olsam da Sen hiç kimseye muhtaç olmayan en cömertsin, bense muhtaç ve bayağı bir varlığım. Şunu biliyorum ki, Senden başka kimsem yok. Senden başka bana yardım edecek kimse bulamıyorum. Hatamı, kusurumu, eksiklik ve dermansızlığımı itiraf ediyorum. Umudumu boşa çıkarma, duamı geri çevirme, beni ölümden önce, ölüm anında ve ölümden sonra azabından emin kıl. Ölüm sarhoşluğunu benim için kolaylaştır, ölümün gelişini benim için hafiflet. Beni ızdırap ve hastalıklar nedeniyle zor durumda bırakma. Sen merhamet edenlerin en merhametlisin.

Kaleme aldığım veya önceki âlimlere pek çok soru ve itirazlar yönelttiğim ilmî eserlerime gelince, eğer birisi bunları inceleyip de ortaya koyduğum soru ve itirazlar hoşuna giderse, iyilik ve ikram açısından salih dualarında beni de hatırlasın. Şayet hoşuna giden bir şey bulamazsa, o zaman [hakkımda] kötü söz söylemekten geri dursun. Ben sadece araştırmayı artırmak ve zihinleri keskinleştirmek istedim; bu konuda Allah'a güvenmekteyim.

İkinci meseleye, yani çocukların ve eşlerin durumlarının ıslahı işine gelince, o konuda da önce yüce Allah'a, sonra da Allah'ın vekili olan Muhammed'e² güvenmekteyim. Allah'ım, onu din ve ululuk konusunda en yüce Muhammed'e yoldaş eyle. Ancak o yüce sultanın çocukların meselelerini ıslahla uğraşması mümkün olmadığından, çocuklarımın vesayetini falancaya bırakmanın daha uygun olacağını düşündüm ve çocuklarımın vesayetini bıraktığım kimseye yüce Allah'tan korkmasını emrediyorum: "Şüphesiz Allah takva sahipleriyle ve muhsin kullarıyla birlikte dir" [en-Nahl 16/128].

Daha sonra vasiyetini sonuna kadar açıklayıp dedi ki: Ona³ özellikle oğlum Ebû Bekir'in terbiyesine azamî önem vermesini vasiyet ediyorum. Zira zekâ ve aklın izleri onda son derece açıktır. Umulur ki yüce Allah onu en hayırlı olana ulaştırır. O da dâhil olmak üzere bütün öğrencilerime ve üzerlerinde hakkım olan herkese ben öldüğümde, ölümümü gizli tutmalarını, kimseye haber vermemelerini, beni dinin kuralları çerçevesinde kefenleyip defnetmelerini, beni Muzdahân köyündeki Masâkıb Dağı'na götürmelerini ve oraya defnetmelerini emrediyorum. Beni mezara koyduklarında okuyabildikleri kadar Kur'ân ayeti okusunlar ve sonra üzerime toprak örtünler. Bu işi bitirdikten sonra "Ey Kerîm! İşte fakir ve muhtaç olan Sana geldi. Ona ihsan buyur" desinler. Bu konudaki vasiyetim burada son bulmaktadır. Yüce Allah her dilediğini mutlaka yapan, istediğini yapmaya gücü yeten ve iyiliğe layık olandır.

2 Burada *nâibu'llâh* olarak kendisine atıfta bulunulan ve bir sonraki cümlede de *es-sultânü'l-a'zam* şeklinde işaret edilen kişi, Fahreddin Râzî'nin himayesi altında bulunduğu Harzemşah sultanı Alâeddîn Muhammed b. Tekiş'tir (ö. 628/1231).

3 Kendisine çocuklarının vesayetini bıraktığı kişiye.

İsveç İzlenimleri

Feyzullah Yılmaz

Aralık 2005

Çoğu zaman *A Beautiful Mind*'daki John Nash'i, onun odasını, penceresinin önündeki masasını ve dışarıya bakışını hatırlıyorum, odanın bir köşesini neredeyse kaplayan pencerenin önüne kurulmuş masamdan, beyazlara bürünmüş dışarıya bakarken. Filmin bu sahnesinden biraz fazla etkilendiğimden olsa gerek; yoksa kendimi John Nash zannettiğim yok tabii ki. Ama diğer taraftan teşbihte (John Nash - Feyzullah Yılmaz) hata olmayacağını da hatırlamak gerekiyor.

İlk Gece...

1 Eylül 2005, Linköping'deki odama yerleştiğim ilk gün... Gece yatağa uzandığımda aklıma takılan ilk konu, bir gece önce kendi yatağımda, kendi odamda ve içinde kendi ailemin bulunduğu bir evde yatarken, bir gün sonra Avrupa'nın kuzeyinde, tanımadığım bir ülkede, tanımadığım bir şehirde ve tanımadığım insanlarla çevrili yabancı bir odada kendimi bulmamdı. Her şeyin bana yabancı olduğu ve benim de her şeye yabancı olduğum bu yerde nasıl oluyor da kendimi güvende hissedebiliyordum? Bu durum neden İstanbul'un bir yerinden diğer bir yerine, ya da Türkiye'nin bir yerinden başka bir yerine gitmekten ve geceyi orada geçirmekten daha farklıydı? Garip karşıladığım, korkularımı körükleyen, beni tedirgin eden şeyler gözümle gördüğüm yabancıliklar mıydı? İnsanlar, binalar, odalar, eşyalar, yollar... Ya da eksikliğini hissettiğim daha başka unsurlar mı beni bu şekilde tedirgin ediyordu?

Bir gece, ya da bir gün içinde yaşadığım bu değişim benim için fazla hızlı olmuştu. Belki de olabileceklerin içinde en yavaşı, en olağani buydu da, yavaş kalan bendim; bedenem, ruhen ve aklen.

İsveç mi, Linköping mi, ya da Ryds Allé mi?

Yurtdışındaki tecrübelerin ve gözlemlerin anlatıldığı yazıların diğer yazılara nazaran, içinde "genellemeci olma" riskini daha fazla taşıdığını düşünüyorum. Çünkü aslında görülen, gözlemlenen, Ryds Allé'de, 17 numaralı binada ve 202 numaralı odada yaşayan Ingrid iken, onun tavırlarından, davranışlarından, sözlerinden çıkarılan manalar ve yapılan yorumlar okuyucuya aktarılırken bir değişime uğrar ve tekil Ingrid en dar anlamda "Linköpingliler"e ve daha geniş bir çerçevede ise "İsveçliler"e dönüşür. Doğal olarak benim de yazıya döktüğüm düşüncelerimin, tecrübelerimin birçoğunun aslında Ryds Allé'de yaşadıklarım, gördüklerim, duyduklarım ve hissettiklerimizden beslendiği bilinmeli ve bu nokta yazı boyunca akılda tutulmalıdır. Bunun yanı sıra, zaman zaman "Linköpingliler" ve hatta bazen "İsveçliler" ifadeleri de kullanılacak, fakat bunların karşılıklarının olmasına azami gayret gösterilecektir.

Öncelikle bulunduğum şehir Linköping, küçük, sade, sessiz, yeşili bol, doğası güzel, havası temiz bir şehir. On beşe yakın bölgesi var ve her bölgede mutlaka "Centrum" denilen bir yer var. Burada günlük yaşantınızı devam ettirebilmenizi sağlayacak her şeyi bulabiliyorsunuz. Bunun dışında daha büyük, daha ucuz alışveriş merkezlerinin ya da daha doğru bir ifadeyle, her türlü ihtiyacınızı karşılayabileceğiniz şirketlerin toplandığı bir yer de var. "IKEA bölgesi" diyorlar, ama bölgenin asıl adı Tornby. Bu bölgede birçok büyük mağaza var ve aradığınız her şeyi bulabiliyorsunuz.

Benim yaşadığım yer olan Ryd ise daha ziyade bir öğrenci bölgesi. Burası neredeyse tamamen öğrenci yurtlarıyla dolu. Genişçe bir bölgeye, düzenli bir şekilde kurulmuş kutu gibi binalarda binlerce öğrenci yaşıyor. Yurt binaları "koridor" denilen bir sisteme göre düzenlenmiş. Her binada dört-beş tane koridor var ve her koridorda da sekiz oda var. Koridorlar kız erkek karışık. Herkesin odası, banyosu ve tuvaleti ayrı, fakat mutfak ve salon ortak kullanılıyor.



Linköping'de eğer tarihî ve güzel mimarili binalar görmek istiyorsanız, şehir merkezine gitmeniz, en azından Ryd'den çıkmanız gerekiyor. Görebildiğim kadarıyla İsveç'te her şehirde "Gamla City" denilen bir olgu var. "Gamla" eski demek, mesela "Gamla Stockholm", Stockholm'un ilk kurulduğu bölge ve en eski, en köklü ve en güzel binaların (Kralın Sarayı, Meclis Binası, Stockholm Belediye Binası vs.) bulunduğu bölge. Burada da "Gamla Linköping" diye bir yer var, fakat daha ziyâde yüz sene öncesi Linköping'in nasıldığını göstermek amacıyla kurulmuş turistik bir bölge.

Linköping Üniversitesi¹

1970'te bağımsız bir kolej olarak kurulan okul, 1975'te üniversite hüviyetine büründüğünde İsveç'in altıncı üniversitesiymiş. Şimdilerde ise dört fakültesi (Teknoloji Enstitüsü, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Eğitim Fakültesi ve Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi) ve yaklaşık 27.000 öğrencisiyle İsveç'in önde gelen üniversitelerinden biri haline gelmiş. Linköping'i, İsveç'in diğer üniversitelerinden ayıran iki özelliği, akademik açıdan interdisipliner ve eğitim yöntemleri vs. açısından da yenilikçi olması. Ki bu sayede, 1975 gibi geç bir tarihte kurulmuş olmasına rağmen, İsveç genelindeki yirmi beşten fazla üniversite arasında fen bilimlerinde beşin-

ci, sosyal bilimlerde üçüncü ve tıpta ise birinci olduğu söyleniyor.² Genel olarak İsveç, dünyada daha ziyâde fen bilimleri, mühendislik vs. alanlarındaki başarılarıyla biliniyor ve sosyal bilimler alanında ise pek de dikkate değer bir varlık göstermiyor.

Bu genel bilgilerin dışında, kendi okuduğum bölümle (International and European Relations) ilgili gözlemlerime gelince, adından da anlaşılacağı üzere, programın iki boyutu var. Biri uluslararası ilişkiler, diğeri ise Avrupa ilişkileri boyutu. Üç dönem olarak düzenlenmiş programda, birinci dönem uluslararası ilişkilere ağırlık veriliyor ve Uluslararası İlişkiler Teorileri, Araştırma Yöntemleri, Uluslararası Ekonomi-Politik ve Uluslararası İlişkilerde Normatif Teoriler gibi dersler görülüyor. İkinci dönem ise Avrupa'ya yoğunlaşıyor ve Avrupa Hukuku, Avrupa Kurumları ve Avrupa Birliği gibi dersler işleniyor. Üçüncü dönem ise tez yazımına ayrılmış.

Dersler nasıl işleniyor?

Derslerde hocalar genellikle bir konu hakkında ödev veriyorlar ve iki-üç sayfalık bir yazıda bu konuyu ele almamızı, ayrıca ödevi sınıfta da sunmamızı istiyorlar. Dersler hoca ağırlıklı gitmiyor. Her şey öğrenci üzerinden yapılıyor, yani öğrenci her şeyi kendisi yapıyor. Bu yüzden, öğrenciyi ders ile boğmuyorlar ve bu da öğrenciye kendisini istediği şekilde geliştirebilmek için yeteri kadar boş vakit sağlıyor. Kitaplar kütüphanede, bilgiler internette. Bundan önce yurtdışında okul tecrübem olmadı, ama bildiğim, duyduğum, öğrendiğim kadarıyla, eğer gittiğin ülke kendi geleneği olan ve bu gelenek içinde kendi yetiştirdiği bilim insanlarına sahip bir ülke değilse, sana ne kendi geleneğinden bir şeyler katabilir, ne de o "ünlü" filozoflarıyla, bilim insanlarıyla sana ufuk açabilir. Daha önce zaten söylenmiş olanları, kitapta yazılanları sana aktarmaktan daha başka ne yapabilir? Olsa olsa, farklı eğitim yöntemleriyle, geniş kütüphanesiyle ve diğer imkânlarıyla bir katkı sağlar diye düşünüyorum. İşte tam burada, farklı eğitim yöntemleri demişken bir örnek vermek yerinde olur herhalde. Şimdiye kadar görebildiğim kadarıyla, hoca sınıfta kitapta yazanları anlatmak veya klasik bir ders anlatımı için gelmiyor. Bu da, yukarıda bahsettiğim eğitim yönteminin farklılığı ile alakalı bir durum tabii ki. Hoca daha ziyade, pratiğe yönelik incelemeleri, işin kitapta anlatılan kısmının ötesinde, pratikte aslında nasıl

1 Ayrıntılı bilgi için bkz.: <http://www.liu.se>

2 Birinciliği ve ikinciliği, genellikle, İsveç'in en eski iki üniversitesi olan Uppsala (1477) ve Lund (1666) paylaşıyorlar. Uppsala, dünyanın en iyi 500 üniversitesi listesinde 74., Lund ise 92. sırada bulunuyor. Ayrıntılı bilgi için bkz. [http://ed.sjtu.edu.cn/rank/2004/top500\(1-100\).htm](http://ed.sjtu.edu.cn/rank/2004/top500(1-100).htm), (2006-02-01).

yapıldığını anlatmaya, göstermeye çalışıyor. Mesela burada Araştırma Yöntemleri dersi aldım. Aslında bu dersi Türkiye’de de almıştım. Ama derslerin işlenişleri o kadar farklı ki, buradaki dersten öğrendiklerim benim için daha faydalı oldu. Burada hoca, araştırma yöntemlerini bize anlatmak yerine, yapmış olduğu bir araştırma projesinin safhalarını, nerede, nasıl ve ne yaptığını anlattı, yani bir nevi kendi çalışmalarından, tecrübelerinden hareketle bize neler yapmamız veya neler yapmamamız gerektiğini gösterdi.

Bunun dışında, derslerde sürekli olarak yazma ödevi veriliyor ve her ödeviniz de mutlaka okunuyor, inceleniyor, eleştiriliyor ve değerlendiriliyor. Yani neyi eksik, neyi yanlış, neyi doğru yaptığınızı görebiliyorsunuz. Buradaki eğitim sisteminin en güzel yanlarından birinin de, öğrencinin üretkenliğine, yaptıklarını gerçekten kendisinin yapmasına, kendini ifade etmesine ve kendine güven duymasına önem vermeleri olduğunu söyleyebilirim.

Son olarak İsveç eğitim sisteminde beğendiğim bir özellik, bir ders bitmeden ötekinin başlamaması. Örneğin, önce beş hafta boyunca sadece Uluslararası İlişkiler Teorisi dersi alınıyor. Beş haftanın sonunda, ders bitirilip sınavı yapıldıktan sonra diğer ders başlıyor. Bu sayede, bir ders süresince sadece o derse yoğunlaşma imkânı bulabiliyorsunuz.

İsveçliler, Linköpingliler, Ryds Allélliler...

İsveç veya herhangi bir kuzey ülkesinin insanlarını anlatırken, en sık kullanılan sıfat büyük bir ihtimalle, “soğuk”tur. Buraya ben de bu tür “önyargılarla” gelmişim. İlk geldiğimde açıkçası biraz şaşırđım; güler yüzlü, birbirlerine sürekli selam veren ve sıcak davranan insanlarla karşılaşmıştım. Kime bir şey sorsanız elinden geldiği kadarıyla yardım ediyor, insanlar birbirlerine -en azından markette ve otobüste- selam veriyor, teşekkür ediyor ve güler yüzlü davranıyordu. İlk başlardaki kanaatim, buradaki insanların da Türkiye’dekilerden sıcaklık, soğukluk meselesinde çok da farklı olmadıklarıydı. Aslında soğuk demekle herkesin aynı şeyi kasteditip kastetmediğini de tam olarak bilmiyordum.

İsveç’te neredeyse herkes İngilizce biliyor. Neredeyse herkes diyorum, çünkü geçenlerde, İsveç’e geldiğimden bu yana (yaklaşık dört aydır) ilk defa İngilizce bilmeyen bir kişiyle karşılaştım. Bu yüzden markette, kitapçıda, otobüste, trende vs. bir zorlukla karşılaşmıyorsunuz. Fakat bir yerlerde takıldığınız zaman mutlaka birilerine sormanız gerekiyor, çünkü sokaklarda hiç İngilizce işaret, yol tarifi ya da açıklayıcı not yok. Yiyeceklerin, giyeceklerin etiketlerinde de hep İsveççe yazıyor.

Eğlenceleri... Bara gitmek ve öğrenci evlerinde partiler düzenlemek. Genellikle Çarşamba, Cuma ve Cumartesi akşamları bara gidiyorlar. İçtikleri zaman, zil zurna sarhoş oluyorlar. Yabancılar olarak bizlere tavsiye edilen, eğer bir İsveçlinin bizim hakkımızdaki gerçek düşüncelerini öğrenmek istiyorsak, onlarla sarhoş oldukları anlarda konuşmamız.

Buranın güzel yanlarından biri de, herkesin kendi kendisine yetmesi, yetmesini bilmesi. Mesela sokağın ortasında elleri yağ içinde, saçları dağılmış, bir elinde anahtar, bir elinde pompa, bisikletinin patlak tekerini tamir etmeye çalışan kızları görmek oldukça olağan. Yemek yapmak, çamaşırları, bulaşıkları yıkamak, kendi söküğünü dikmek de her erkeğin hayatının bir parçası. Fakat bütün bunlar, üzerinde anlaşarak kabul edilmiş kurallar gibi görünmesine rağmen, işlerin pek de düzgün gittiğini söyleyemeyiz. Mutfak, oturma odası gibi ortak kullanılan alanlarda zor da olsa yerine getirilen bazı sorumlulukların, özel alanlar olan odalarda hiç de umursanmadığını görüyoruz.

İsveç’in ilginç adetlerinden biri de *fika*: Herkesin oturma odasında toplanması ve birlikte bir şeyler içerek (genelde sıcak şeyler olması gerekiyor) havadan sudan konuşması. Gündelik yaşamda sabah 11 ve akşamüzeri saat 7-8 civarında yapılan bu etkinlik, öğrenci yurtlarında genellikle hafta sonları yapılıyor. Koridorlarda her haftanın *fikasından* birisi sorumlu oluyor. İçecekleri ve atıştırılacak şeyleri alıyor, masayı, bardakları vs. hazırlıyor. Sonra herkes toplanıyor, bir taraftan çaylarınızı, kahvelerinizi vs. yudumluyorsunuz, bir taraftan bir şeyler atıştırıyorsunuz, bir taraftan da sohbet ediyorsunuz. Benim görebildiğim kadarıyla *fika*, güzel bir sosyalleşme yöntemi, biraraya gelip, bir şeyler paylaşma fırsatı sunuyor.

Bu yazıyı, odamın bir köşesini neredeyse kaplayan pencerenin önüne kurulmuş masamdan yazdım, ara sıra, beyazlara bürünmüş dışarıya bakarak ve yine *A Beautiful Mind*’daki John Nash’i hatırlayarak...

Nimete Şükretmek, Nimetten Daha Hoştur

Kış geldi mi köpek ezilir, büzülür. Kışın soğuğu onu perişan bir hâle kor.

“Kışa dayanamıyorum. Sağ olursam taştan bir ev kurmam lâzım. Yaz gelince dişimle, tırnağımla çalışıp, çabalayayım, kışın barınmak için bir taş ev kurayım” der.

Fakat yaz gelip de ısındı mı kellesi, kemiği yerine geldi mi, ilikleri, kemikleri kızışıp, derisi gerildi mi, kendisini koskocaman görünce:

“İyi ama ben hangi eve sığarım ki?” der.

İrileşir, ayağını çeker.. tembel tembel karnı tok, sırtı pek, kendisine güvenmiş bir halde gölgeye çekilir. Gönlü, “Bir ev kur” derse de o, “Söyle be yahu, ben nasıl olur da bir eve sığarım ki?” diye cevap verir.

Sen de bir belâyâ, bir musibete düştün mü büzülürsün, hırs kemiklerin bitişir; küçülür kalırsın.

“Tövbeden bir ev kurayım, kışın o evceğizde barınayım” dersin.

Fakat dertten kurtuldun da, hırsın büyüdü mü köpek gibi ev sevdası geçer gider.

Nimete şükretmek, nimetten daha hoştur. Şükreden kişi, hiç şükretmeyi bırakır da nimet sevdasına düşer mi? Şükür nimetin canıdır, nimet ise deriye benzer. Çünkü seni sevgiliye kadar ulaştıran şükürdür. Nimet insana gaflet verir, şükürse uyandırır. Padişahın şükür tuzağıyla, nimet avlamaya gör!

Şükür nimeti, gözünü doyurur, seni bey yapar. Bu suretle de yoksullara yüzlerce nimet bağışlarsın. Tanrı yemeğinden ye, doy da senden oburluk, tamah ve şuna buna ihtiyacını arzetme illeti geçsin.

MEC MUA

İÇİNDEKİLER

Bir Bilgilenme Süreci Olarak İbnü'l-Arabî'de Aşk

Hatice Şekerci

72

Huntington Sonrası Medeniyet Tartışması

Richard A. Falk

81

Bir Bilgilenme Süreci Olarak İbnu'l-Arabî'de Aşk*

Hatice Şekerci

Giriş

Arapça aslı *ışk* olup sözlükte “şiddetli sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” anlamına gelir. Aşk kelimesinin sözlük anlamının, aynı kökten olup sarmaşık anlamına gelen *aşeka* ile de yakından ilgili olduğu belirtilir.¹ Buna göre sarmaşığın, kuşattığı ağacın öz suyunu emmesi ve onunla bütünleşmesi gibi, aşk da, âşık ile mâşûku bütünleştirir. Mâşûk sevgiyle, âşıkını iç ve dış âleminde sarıp kuşatmaya başlar. Bu yaklaşma, âşıkın mâşûkunda fâni olması, yani yok olmasıyla sonuçlanır. Burada aşkın fonksiyonu âşık ve mâşûkun vuslatını, bir diğer ifadeyle iki ayrı parçanın birleşmesini sağlamaktır. Vuslatı sağlayan ve iki ayrı parçayı birbirine çeken kuvvet aşktır.

İslâmî literatürde aşk, ilahî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmıştır. İlahî aşka genellikle hakikî aşk, beşerî olana da mecazî aşk denilmiştir. Tasavvufî düşüncede merkezî bir öneme sahip olan “aşk”, İbnu'l-Arabî'nin² *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı devâsa eserinin tamamen aşk konusuna hasredilmiş “*fi ma'rifeti makâmi'l-mahabbeti*” (sevgi

makâmının bilinmesine dair)³ başlıklı 178. bölümünde derinlemesine anlatılmıştır. Bununla birlikte, İbnu'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* başta olmak üzere tüm eserlerinde, aşkın inceden inceye her konunun içinde aktığını söylemek mümkündür. Gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da, İbnu'l-Arabî'nin eserlerine yansıyan aşkın kitaplardan değil kendi deneyimleri neticesinde elde edildiğidir. Kendisi, bizzat zevk etmek suretiyle yaşadıklarını ve kendine verilen irfânî bilgiyi aktarmıştır:

Allah bize sevgiden büyük bir pay vermiştir. Aynı zamanda bize o sevgiyi tutabilecek gücü de vermiştir. Vallahi, ben sevgide öyle bir şey buluyorum ki, hayalimdeki o sevgi gökyüzünde olsaydı hiç kuşkusuz gökyüzü çatır çatır çatlardı. Eğer bu aşk yıldızlarda olsaydı yıldızlar parçalanır parça parça düşerdi. Eğer bu aşk dağlarda olsaydı dağlar yerinden kalkar yürürdü. İşte, ben böyle bir sevgiyi yaşadım. Allah, o sevgiyi miras alanlardan bana öyle bir güç, öyle bir kuvvet verdi ki, o âşıkların özüdür. Ben o güç içinde kendimde öyle şaşırtıcı hâller gördüm ki hiçbir sözcük onu tasvir edemez, onu anlatamaz.⁴

* Bu çalışma, 3 Temmuz 2005 tarihinde düzenlenen *Bilim ve Sanat Vakfı XV. Öğrenci Sempozyumu*'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

1 Süleyman Uludağ, “Aşk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, c. IV, s. 11.

2 İslâm irfânının zirve şahsiyetlerinden biri olan Muhyiddin İbnu'l-Arabî ile ilgili olarak, gerek tercüme gerekse onunla ilgili muhtelif eserlerde, adının bazen “İbn Arabî” bazen de “İbnu'l-Arabî” şeklinde zikredilmesinden dolayı, kaynak gösterirken yayıncı veya mütercimmin tercihleri dikkate alınmıştır.

3 *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin, 178. bölümü “İlahî Aşk” adıyla tercüme edilmiştir.

4 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İnsan Yay., 1998, s. 118.

Aşk'ın Ontolojik Önceliği

Aşk (muhabbet, sevgi) ve güzellik (*cemâl, hüsn*) konusu genel olarak tasavvufta, özel olarak da İbnu'l-Arabî'de önemlidir. Her şeyden evvel İbnu'l-Arabî âlemin var oluş sebebi olarak sevgiyi görür. Bu sevgi ise âlemde her şeye sirayet etmiştir.⁵ Bu manada aşk ya da sevgi, âlemdeki çekim kuvveti ve enerjiyi de içine alan kozmik bir mahiyete sahiptir.

İbnu'l-Arabî âlemin ve insanın yaratılışını, “Ben gizli bir hazineydim. Bilinmekliği sevdim (ahbebtü)/istedim ve mahlûkatı yarattım”⁶ hadis-i kudûsine dayanarak izâh eder. Bu izâh tarzı genelde tüm âriflerin ortak kanaatini yansıtmaktadır. Ârifler, Allah'ın insanı yaratması karşısında, “istedim” şeklinde daha dar anlamdaki bir fiili değil de, “arzuladım”, “sevdim” şeklinde tercüme edebileceğimiz bir diğer fiili, yani “ahbebtü” fiilini kullanmasından yola çıkarak, aslında varlığın kaynağının *hub* olduğunu, *aşk* olduğunu ileri sürerler. Onlara göre yaratılış, bir bakıma aşk hikâyesidir.⁷ Çünkü aşk, Hak Teâlâ'nın zatî bir vasfıdır. İbnu'l-Arabî de, âlemin yaratılışını aşk temelinde şöyle izâh eder:

Âlem için asıl olan, kendisinde sâkin olduğu ademden (yokluktan), vücûda gelmeye doğru hareketidir. Bunun için *emr*, sükûndan harekete geçmektir denilmiştir. Allah Resûlü de “Küntü kenzen mahfiyyen...” (Ben gizli bir hazinedim) kavliyle muhakkak buna dikkat çekmiştir. Eğer bu muhabbet olmasaydı âlem kendi “ayn”ında zâhir olamazdı. Bu durumda âlemin, ademden varlığa doğru hareketi onu icad edenin muhabbetinin bu iş için harekete geçmesi ile olmuştur.⁸

İbnu'l-Arabî'nin bu sözlerinden, âlemin vücûda geliş sebebinin bir aşk eylemi (*hareketi-i hub*) olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ifade, İbnu'l-Arabî'de hareketin metafizik kaynağını göstermesi açısından da önemlidir.⁹ İbnu'l-Arabî'nin bu hakikate işaret eden bir başka ifadesi de şöyledir:

Bil ki sevgi makâmı çok şerefli bir makâmıdır. Gene bil ki, sevgi varoluşun aslıdır.

Biz sevgiden sûdur ettik

Sevgi üzerine yaratıldık

Sevgiye doğru yöneldik

Sevgiye verdik gönlümüzü.¹⁰

Görüldüğü üzere âriflerin aşka yönelik yaklaşımlarında öncelikle ontolojik bir mâhiyet bulunmaktadır. Bunun sebebi ise insan ile onu yaratan arasında ontolojik bir bağ olmasıdır. Bu ontolojik bağ göstermesi açısından, Allah'ın isimleri içersinde bulunan, hem seven hem de sevilen manasına gelen “*el-Vedûd*” ismi önemlidir. Zira âriflerin birçoğu “Aşk, Vedûd tecellisidir” demişlerdir.

Ârifler, Allah'ın kendisini seven ve sevilen olarak nitelendirmesi ile Kur'an-ı Kerim'de; “(...) O kimseler öyle kimselerdir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler...”¹¹ diye buyrulan âyet-i kerimenin ifade ettiği manâyı dikkate alarak, işaret edilen sevgi ilişkisinin esasında karşılıklı bir zeminde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. Tanrı'nın insanı, “*Ve nefahtü min ruhi*” (ve ruhumdan üflediğimide)¹² sırrıyla dünyaya göndermesine binaen de Yaratıcıyla yaratılan arasındaki ilişkinin yakınlığını, aşk temelinde izâh etmişlerdir.

5 Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, s. 167.

6 Aclûni, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut, 1985, II, 132, hadis: 2016.

7 Mahmut Erol Kılıç, *Süfi ve Şiir*, İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 175.

8 İbnu'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, nşr. E. A. Affi, Beyrut, 1946, s. 203.

9 Mahmut Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücud ve meratibu'l-vücud)” (Basılmamış doktora tezi), M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 145.

10 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, s. 26.

11 Mâide Sûresi (5)/54.

12 Hicr Sûresi (15)/29.

Ârifler, ilk yaratılan şeyin “Hakikat-i Muhammediyye”, yani Hz. Peygamber’in hakikati olduğunu söylerler. Allah, Hz. Peygamber için, ona olan ezeli aşkı sebebiyle âlemi yaratmıştır. Bundan dolayı ona “habibullah” denmiştir. Allah’ın onu kendisine sevgili kılması, ârifler nezdinde, insan ve Rabbi arasındaki ilişkiyi anlamlandırma hususunda örneklik teşkil etmiştir. İşte bu pencereden bakan âriflere göre, insan bu âlemde gurbeti yaşamakta, aslı vatanından kopmanın acısıyla dolanmaktadır. İçinde bulunduğu kesret âleminde sürekli aramakta ve kaynağını bilemediği sancılar çekmektedir. Hâlbuki bu durum, Hak’tan ayrı düşmenin ve ondan uzak kalmanın bir neticesidir. Onun içindir ki ârifler, Hz. Peygamber’in “Vatan sevgisi imandandır” sözünü, ilahî özlem olarak yorumlamış ve insanın yegâne varlık olan Allah’a yönelişinin adına da “aşk” demişlerdir.

Aşk, Hak Teâlâ’nın insanlığa karşı ilk fiili ve insanın ilahî emaneti kabul etme sebebi olduğu için esas itibarıyla ontolojik bir mâhiyete sahiptir. Bu özellik onu, varlık, var olma ve Vücut’la doğrudan ilgili kılar. İbnu’l-Arabî düşüncesinin ana teması da “Vücûd” ve ona göre tek gerçek varlık, hakikî Vücûd sahibi Allah olduğundan, aşk onun düşüncesinde de merkezî bir öneme sahiptir.

İbnu’l-Arabî’ye Göre Sevginin Türleri

Âriflerin birçoğu gibi İbnu’l-Arabî de, âyet-i kerimede ki “eşeddü hub”¹³ ifadesini aşk olarak yorumlar. İbnu’l-Arabî bu ifadede, “aşk”a kinaye yoluyla işaret edildiğini beyân eder. Aşkı muhabbetin ifrat derecesi yani sevginin aşırılışması olarak târif etmiş¹⁴ ve genel olarak da üç çeşit sevgiden bahsetmiştir.

1. İlahî Sevgi: Allah’ın sevmesi demektir.

13 Bakara Sûresi (2)/165.

14 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, s. 71/78.

15 Uludağ, *a.g.e.*, s. 168-169.

16 Uludağ, *a.g.e.*, s. 169.

Allah hem kendi zâtını hem bizi (zâtında gizli bulunan a’yânı) sever. Allah bizi hem kendisi için, hem de bizim için sever. “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmekliği sevdim (istedim) ve mahlûkatı yarattım” kudsi hadisi bu sevgi türünün ifadesidir (Bu bizi kendisi için sevdiğine işarettir). Mutluluğumuzu sağlayacak yolu bize göstermiş olması da, bizi bizim için sevdiğinin işaretidir.¹⁵ Bu sebeple peygamberler ve kutsal kitaplar göndermiştir. Velâyet kanalının hep açık olması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Sevginin buradaki mâhiyeti, ontolojiktir.

2. Ruhanî Sevgi (İlahî/Hakikî Aşk): Sevginin sevgilisinin rızasını esas alan sevgidir. Sûfilerin sözünü ettikleri ve adına “ilahî aşk” dedikleri sevgi budur. Bu sevgi ile âşık mâşukunu hem kendisi hem de onun için sever. Ancak öncelik daima sevgilinin olur.¹⁶ Bu sevgide âşık iradesini, sevgilisinin iradesine teslim eder. Bu sevginin nihâî hedefi, âşık, mâşûk ve aşkın bir ve aynı olduğunun idrâk edilmesi, sevenin sevgilisinde fâni olmasıdır. Bu üçlü yapı bire inip cem edilmedikçe, yani tevhid olmadıkça aşk görevini yapmamış demektir. Bu da cem’le, fenâ ile mümkündür. Akabinde ise sevgilide yeniden doğma gerçekleşir. İbnu’l-Arabî bu sevgi türünü, insanın manevî terbiyesi ve tekâmülü açısından önemser. Çünkü insan, bu sevgiyle ontolojik fakirliğini tecrübe eder. Gerçek metafizik olan mârifetin elde edilmesi de bu şekilde olur. İşte buna binaen İbnu’l-Arabî şöyle demektedir:

Bil ki, ruhanî sevgide âşık akıl ve ilmi bileştirdiği zaman, akli sayesinde bilge (*hâkim*) kişi olur; bilgeliği sayesinde de âlim biri olur. O zaman bütün işleri bilgelik (hikmet) düzenine göre düzenler ve işlerin yerini değiştirmeye kalkmaz. Do-

layısıyla, sevdiği zaman sevginin ne demek olduğunu, sevenin ne anlama geldiğini, sevgilinin hakikatının ne olduğunu ve sevgiliden ne istediğini ve ne beklediğini bilir.¹⁷

Aşkın, kalbin fonksiyonu; bilginin ise zihnin fonksiyonu olarak algılanmasından dolayı, aşk ve bilgi birbirinden bağımsız gibi görünmektedir. Hâlbuki Tanrı'yı tanıma ve hakikatine vâsıl olma bilgisi olan ve âriflerin mârifet dediği bilgi, kalbin fonksiyonudur. Zira Hak Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de "(...) düşünecek kalpleri yok mu?"¹⁸ diye buyurmuştur.

Âriflerin aşkında, görünüşte o aşkın bir izi, bir eseri yoktur. Çünkü mârifet, sadece ârif âşıklara verilen ve sadece onların bildiği sır gereğince, tabii sevginin izlerini siler süpürür. Ârif olan âşik diri kalır ve ölmez. Mücerred bir ruhtur o. Ârifin taşıdığı aşktan tabiatın haberi yoktur. Aşkı, ilahî aşktır, rabbanî şevktir. Allah'ın "Kud-dûs" ismiyle güçlenmiştir. Duyulur (duyularla kavranılır) sözlerin (el-kelâmu'l-mahsus) tesirinden güvencededir.¹⁹

3. Tabii Sevgi: Tabii sevginin kaynağı ih-san ve lütufkârlıktır. Bu anlamda, bu sevgi türü insan ve hayvanda ortaktır. Bunlar nimeti verenin değil nimetin kuludur. Yani, gerçekten sevenin varlığı O'nda kendi nefsi için bulunduğu mutluluk ve zevkten dolayı sevmesini gerektirir. Yani kendi nefsi için sever.²⁰ Tabii sevgide birden fazla suret sevilir ve biri diğerinin sevilmesine engel olmaz.

3.1. Unsurî Sevgi (Beşerî Aşk): İbnu'l-Arabî, Tabii sevginin bir çeşidi olarak "unsurî sevgi"den de (beşerî aşk) bahseder.

17 İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 57.

18 Hac Süresi (22)/46.

19 İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 119.

20 Uludağ, *a.g.e.*, s. 170.

21 Uludağ, *a.g.e.*, s. 170.

22 İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 32.

23 İbn Arabî, *Tercümânü'l-Eşvâk (Arzuların Tercümanı)*, çev., Mahmut Kanık, İstanbul, İz Yay., 2004.

Bu sevgide belli bir surete bağlanmak ve öbürlerinden yüz çevirmek esastır. Mec-nûn'un Leyla'ya duyduğu sevgi gibi.²¹ Ârifler açısından bu sevgi türü sevmenin tabiatını öğrenme ve aşkın tâlimini yapma hususunda önem arz eder. Üstelik aşkın objesi değişse bile aşkın taliminin değişmeyeceğini düşünen ârifler, farklı şeylere duyulan sevginin öz itibarıyla aynı olduğunu ancak sevgiler arasında zâhirde bir derece farkının bulunduğunu söylerler. İbnu'l-Arabî'nin, âriflerin bu ortak kanaatini benimsemekle birlikte, aşkın objeleri olabilecek şeyler arasında önceledikleri de vardır:

İnsanın sevgilisi Hakk Teâlâ olursa, ya da bir insan, bir kadın ya da bir çocuk olursa bil ki ancak o zaman sevgi, âşığı sevgi denizinde boğar. Bu saydıklarımın dışındakilerin sevgileri, insanı sevgi deryasında boğamaz.²²

Bununla birlikte beşerî aşk, ârife perde olup onun manevî tekâmülüne engel olabilir. Aşkı asıl mecrasına çeviremeyen ârif için bu durum tehlikelidir. Çünkü Allah, kendinden başka hiçbir varlığın aşk derecesinde sevilmesine müsaade etmez. Âriflerin "Allah'ın gayretine (ilahî kıskançlık) dokunur" diyerek uyardıkları hâl, budur.

Her şeye rağmen, ârifler beşerî (mecazî) aşkı, ilahî aşka ulaştıran en kuvvetli yollardan biri olarak görürler. Aşkın sembolizmi açısından da iyi bir zemine sahip olan beşerî (mecazî) aşk, işte bu sebeple ârifler tarafından sürekli dillendirilmiştir. Onlar, "Mecaz hakikatin köprüsüdür" derken de, bu noktaya işaret etmektedirler. Zira her sevgide bir dereceye kadar aşkı zevk etmek mümkündür.

İbnu'l-Arabî de *Tercümânü'l-Eşvâk* (Arzuların Tercümanı)²³ adlı eserinde, Mek-

ke'de iken kendisinden hadis dersi aldığı Şeyh Mekînüddîn'in kızı "Nizâm"ın adını kullanarak, onun sembolizmi ile ilahî aşkı anlatmıştır. Zâhir ülemanın bu sembolizmi idrâkteki acizliklerinden kaynaklanan problemleri gidermek ve yanlış anlamların önünü kesmek için de, daha sonra eserine *Zehâiru'l-a'lâk fi şerh-i Tercümâ-ni'l-eşvâk* adlı şerhi yazmıştır. İbnu'l-Arabî, beşerî sevgiyi, her şeyin içinde var olan ve kainata yayılan, kaynağı ise bizzat Hak olan küllî sevginin bir yansıması olarak görmüş ve insan sevgisini ilahî bir kaynağa bağlamıştır. Zira İbnu'l-Arabî,

Hiç kimse kendi Yaratıcısından başkasını sevmez. Fakat Zeyneb'in, Suad'ın, Hind'in ve Leylâ'nın sevgisiyle, ya da bu dünya sevgisiyle, ya da para ve makâm hırsıyla, ya da âlemde sevilen şeylerin sevgisiyle Allah gizlenmiştir. Şairler bütün sözlerini yaratıklar üzerine harcadılar ve O'nun hakikatini tam anlamıyla bilemediler. Ârifler ise, duydukları her şürde, her bilmedede (lügaz), her methiyede ve her gazelde, şekillerin ve suretlerin perdesi arkasından sadece O'nu görürler. Bütün bunların sebebi, Tanrı'nın kendisinden başkasının sevilmesini kabul etmediği, ilahî kıskançlıktır.²⁴

der ve şunu da ekler: "Sevginin ilgi konusu her durumda Allah'tır."²⁵

Bir Bilgilenme Süreci Olarak "Aşk"

Ârifler, "Küntü kenzen..." hadisi diye meşhur olan hadis-i kudsîdeki "bilinmek" ifadesiyle kastedilenin mârifet, "sevmek/istemek" ifadesiyle kastedilenin ise aşk/muhabbet olduğunu söylerler. İşte bu yaklaşım tarzı, âriflerin bilme ve sevme ilişkisini birbiriyle irtibatlı olarak algıladıklarını göstermektedir. Böylelikle, aşkın ontolojik mâhiyetinin yanı sıra epistemo-

lojik bir süreç olduğuna ve bu sürecin de mârifet anlamındaki sırlar bilgisine ulaştığına, işaret edilmektedir. Vurgulanmak istenen şeyse, aşk ile mârifet arasındaki ilişkinin birbirine bağımlılık düzeyinde olduğudur.

Söz konusu İbnu'l-Arabî olduğunda ise, onun mârifete dair görüşlerinde "aşk"ın nasıl bir fonksiyon icra ettiğini anlamak, öncelikle onun düşüncesinin en temel kavramı olan "Vücûd"u ve onun mârifet ile olan irtibatını anlamakla mümkündür. İbnu'l-Arabî, başta da son da her daim var olana "Var" deyip, Vücûd O'na aittir, der. Bir zamanda var olup bir zamanda yok olana; yani var olabilmek ve varlığını devam ettirebilmek için başkasına muhtaç olana, var demez. O, olsa olsa mevcut olabilir. Bununla birlikte İbnu'l-Arabî var olabilmenin imkânına da işaret eder. Ona göre "Her daim 'Var' olanla var olana 'var' denilebilir ki bu durumda tek var olan, Hak'ta, fenâ-yı tâmma ermiş olan ehlu-lahtır".²⁶ Onlar böylelikle vücûd sahibi olmuşlardır.

Bir virdine "Vücûd'u açan Allah'ın adıyla (Bismillahi Fâtihi'l-vücûd)"²⁷ diye başlayan İbnu'l-Arabî, Vücûd'un hakikati hakkında bilgi sahibi olanları, bizzat vücûd sahibi olarak tanımlamaktadır. Zira ona göre Vücûd hakkında söylenecek sözü olana, Vücûd'un bizzat kendini açmış olması gerekir.²⁸ Bu da Tanrı'yı bilmenin yine Tanrı'yla olacağı mânâsına gelir. İbnu'l-Arabî Vücûd'un bilgisini metafiziğe (değişmeyen asıl'a, ilâhiyata taallûk eden ilme), marifet ilimlerine hasreder.²⁹ Marifetin hasıl olmasında nefsin terbiyesi ve tezkiyesi önemlidir. Aşkın yakıcılığı ise tezkiye ve terbiyenin en kestirme yoludur. Zira, aşk bir ateştir. Nasıl ki insanın bed-

24 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, s. 34.

25 İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 35.

26 Mahmut Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 164.

27 Mahmut Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 167.

28 Mahmut Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 168.

29 Mahmut Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 163.

ni suyla arınıyorsa, ruhu da ateşle arınır. Bu arınma da, ilahî aşk ateşiyle olur. Aksi mümkün değildir. Çünkü sûfilere göre aşk, aşağılık duyguları eğitmenin şeraite uygun tek yoludur.³⁰ İnsan ilahî aşka ne kadar düçar olursa o kadar arınır ve Allah ona o nispette yakınlık ihsan eder. Yakınlaşma da mârifetin elde edilmesinin şartlarındandır.

İbnu'l-Arabî, "İnsanın nefesine marifeti, Rabbine marifetine mukaddimedir. Çünkü, insanın Rabbine marifeti, O'nun kendi nefesine marifetinden neticedir"³¹ derken, Vücûd bilgisinin, insanın kendi hakikatini idrak etme ve kendini tanıma bilgisi olduğunu söylemektedir. "Kim nefisini tanırsa, Rabbini de tanıır"³² hadis-i şerifi de (bir rivayete göre Hz. Ali'nin sözü) buna işaret etmektedir.

Onun içindir ki, Vücud'un bilgisini hariçte, âriflerin ifâdesiyle taşrada aramak nafiledir. Bu bilgi, Hak Teâlâ'nın "ve nefahtü min ruhi" sırrını taşıyan insanın bizzat kendisinde gizlidir. Hakikatle yüklenmiş olarak bu âleme gelen insan, izafî âlemdeki örtülerden dolayı hakikatini unutmuştur. Yapması gereken bu örtülerden kurtulup hakikati tüm çıplaklığıyla müşâhede etmektir. Bu noktada devreye aşk girer ve sâlikin manevî yolculuğunda ona yoldaş olur. Aşk ziyadeleştikçe, sâlik hâzır hâle gelmeye dolayısıyla da mârifeti artmaya başlar. İşte Vücûd bilgisi, ancak hâzır olduğunda ve huzurda bulunulduğunda sahip olunan bilgidir. Felsefî dille söylenecek olursa sûfilerin epistemolojileri ontolojilerine bağlıdır.³³ Aslında tasavvufî düşüncede her şey birbiriyle rabatalı olup ayrımlar sadece tefhim için yapılan sunî ayrımlardır.

Aşk ve mârifet arasındaki birbirini besleyen sarmal ilişkide de bunu görmek mümkündür. Şöyle ki, sâlikin amacı Tanrı'yı tanımadır. Onun var olduğunu bilmek yetmez. Bu yetersizliği gidermek, bir başka ifadeyle Tanrı'yı tanımak için sâlik yine Tanrı'ya muhtaçtır. Çünkü onu tanıma hususunda fakr içersindedir. Ancak Tanrı, kendini bize izhâr eder ve bize bildirirse, biz onu tanıyabiliriz. Bunun gerçekleşmesi, yani tahakkuk etmesi için öncelikle yakınlığa ihtiyaç vardır. Bilme ilişkisindeki "uzaklık"ı cehalet olarak gören ârifler, bu yakınlığı da şöyle izâh ederler:

Mademki, Allah bizi sevgiyle yarattı, ona dönmek de sevgiyle olmalıdır. Şüphesiz ki, yakınlık (kurbîyyet) ve ünsiyyeti ancak sevgi sağlar. Buna binaen sevgi için "Allah'a yaklaştıran" değil "yaklaşan" demek gerekir. Zira, sevgi ile insan bizzat Allah'a yaklaşmaktadır.³⁴ İnsan Rabbine yaklaştıkça sevgisinin şiddeti de artar. Şiddetlenen sevgi, âşığın sevgilisine odaklanarak, O'ndan gayrısını görmeyecek kadar O'nunla meşgul olmasına sebep olur. Ve sadece O'nu anmaya (zikretmeye) başlar. İbnu'l-Arabî'nin de dikkat çektiği, kudsi bir hadiste bu durum şöyle ifade edilmektedir:

Kulum Beni zikrettiği ve dudakları, Benim (ismim) ile hareket ettiği vakit Ben onunla birlikteyim.³⁵

Daha sonra ise, âşığın zikretmek suretiyle dilinden düşürmediği sevgilisi, onun kalbini istila eder ve onda hüküm sürer. Çünkü aşk ortağa katlanamaz. Sen boşaltmazsan, o kendi boşaltır.³⁶ Bundan dolayı âşık sevgilisinin iradesine teslim

30 Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev., Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kalcı Yay., 2001, s. 146.
 31 Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1992, c. IV, s. 326.
 32 Aclûni, *a.g.e.*, II, s. 362.
 33 Mahmut Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 164.
 34 Lütfî Filiz, *Noktanın Sonsuzluğu*, İstanbul, Pan Yay., 1999, c. II, s. 223.
 35 İbn Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Hazinesi)*, çev., Mehmet Demirci, İstanbul, İz Yay., 1994, s. 70.
 36 Azizüddid Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev., Mehmet Kanar, İstanbul, Dergâh Yay., 1990, s. 59.

olur. Öylesine teslim olur ki, tüm sorunlar ve sorular sükûn bulur.

İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber (s.a.v)'in yaklaşık on yıl hizmetinde bulunan Enes bin Malik'e, hizmeti esnasında "Niçin yaptın?" veya "Niçin yapmadın?" dememesini bu bağlamda şöyle yorumlar:

Sevgili'nin, seven üzerindeki tasarrufu çözümlenemez, aksine O'na teslim olunur. Hatta ondan lezzet alınır, zevk duyulur, çünkü âşık, sevgilisinin dışında, kalbinde bulunan her şeyi yakan, yakıp kül eden bir ateşle yanmaktadır³⁷

İşte bu durum, âşıktan beşeriyet hicabının kaldırılmasına ve âşıkın Allah'ın sıfatları ile sıfatlanıp, onun ahlâkıyla ahlâklararak beşerî sıfatlardan fâni olmasına sebep olur. Tasavvuf'ta *fenâ* adı verilen bu makâmın elde edilmesi hususunda, ilahî aşk basamaklarından olan *hâlvet* tecrübesini de unutmamak gerekir. Zira, yâr ile başbaşa kalmak diye de tarif edilen *hâlvet*, yakınlığı zirveye çıkarma noktasında önemli bir temrindir. Nitekim Mekke müşrikleri de Hz. Peygamber Hıra'ya ibadete çekildiği zaman "Muhammed Tanrı'sına âşık oldu" demişlerdir.

Hakk'ı tam manâsıyla bulabilmek ancak beşerî duygu ve sıfatlardan soyunup, her türlü kayıttan kurtulduktan sonra mümkün olur. İzâfî olan bu âleme ait her türlü bağ, ârifin/âşığın ayağına takılan bir hal-ka gibidir. Ârifin/âşığın, dikey istikametteki manevî yolculuğunda onu sürekli olarak aşağıya çeker ve onun yükselmesine engel olur. Ârifin/âşığın yapması gereken ise, hâdis (yaratılmış) olan her şeyden zühd etmek suretiyle kurtulmaktır. Onun içindir ki "Mevcudda ne kadar zühd edilirse o kadar Vücut elde edile-

cektir".³⁸ Vücûd ise ârifin/âşığın helâk ve mahvolmasını gerekli kılar. Âşık da mahviyeti ancak fenâ makâmında yaşar. Çünkü mahviyet, İbnu'l-Arabî'nin ifadesiyle aşkın en şiddetli hâli olan "*gâ-râm*" (sevgilide helâk olmayı isteme ve aşkın hakimiyetine girme)³⁹ durumunun sonucudur. Âşık burada iken, aşkı sebebiyle adeta suyun fokur fokur kaynağı gibi kaynamakta ve bu kaynağı onun kalbini Allah'ın lütûf ve ihsanı olan vecdin gelmesine müsait hâle getirmektedir. Hakikatte, vecdde kulun iradesi yoktur. Lâkin kul için sözkonusu olan, kalbinin vecdin gelmesine elverişli bir hâlde olmasıdır.

Kalbin görmesi ve işitmesi olan vecd hâli, âşığı, "kabe kavseyn" (kesret lekesinin tamamen silinmediği makâmı) veya "*ev ed-nâ*"ya (kesret lekesinin tamamen silindiği makâm) ulaştırır ve âşık, vecd hâlinde iken, nihayetinde bir sır olan Vücûd bilgisi ona verilir. Çünkü "Vücut, Vecd'de Hakk'ı bulmaktır".⁴⁰ Hakk'ın bulunuşu, O'nun kendisini açmasıyla mümkün olduğundan sâlik, zorlu bir manevî yolculuğun nihayetinde yani fenâda bunu tecrübe eder.

Fenâ tecrübesiyle âşık, sevgilisiyle bir ve beraber olmayı başarmıştır. İbnu'l-Arabî'nin işte bu noktada kastettiği yakınlık; "(...) Biz ona şahdamarından daha yakınız"⁴¹ âyet-i kerimesiyle ifade edilen ve kendisinin "kurb-ı âm" diye adlandırdığı, Hak Teâlâ'nın herkesi kuşatan yakınlığı değildir. Zira kendisi "Burada ben yalnızca, kulun Allah'a yakın olmasının karşılığı olan yakınlığı kastediyorum"⁴² demektedir. Yine İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in üstü kapalı bir şekilde, "İnsanın Allah'a aşkının meyvesi, Allah'ın o insana aşkı-

37 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, s. 172.

38 İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr., Osman Yahya, Kahire, 1972, IV/138.

39 İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 90.

40 Mahmut Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 176.

41 Kaf Sûresi (50)/16.

42 İbn Arabî, *Hakikat ve Tefekkür*, çev., Mahmut Kanık, Ankara, Hece Yay., 2003, s. 39.

dır” diye buyurduğu meşhur hadisinden bahseder:⁴³

Allah-u Teâlâ buyurur ki, “Kulum nâfile ibadetlerle bana yaklaşır, tâ ki Ben onu severim. Ben onu sevdiğim zaman işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum.”⁴⁴

İşte bu beyân, manevî yolculuğa katılması hasebiyle *sâlik* adını taşıyan, sonrasında ise mârifetinden dolayı *ârif*, âşkından dolayı *âşık* adını alan kimsenin yetkinliğe ulaşma sürecinin meyvesidir. Artık Hakk'ın ihsanı olan hakikî kurbîyyet hasıl olmuş ve âşıkta hâzır olmuştur. Çünkü tasavvufta, *ilm-i huzurî* denilen, yani huzurda bulunup o bilgiyi almaya lâayık olmak suretiyle açılan bir bilgi türü sözkonusudur. Sâlikte liyâkat hâsıl olduğunda o bilgi ona verilir ve açılır. Aksi takdirde hakikate ulaşmak mümkün değildir. İşte bu noktada aşkın, izafî alemde örtülü (hicaplı) olan hakikatlerin peçesini açtığını görürüz. Perdeleri kaldırmak aşkın görevidir. İbnu'l-Arabî'de bunu şöyle tasvir eder:

Seninle O'nun arasındaki perdeler kalktığı anda, hiçbir bulutun kapatamadığı açık havadaki güneş gibi azameti sana zâhir olur. Tıpkı Hz. Peygamberin şu sözünde ifade ettiği gibi: “Rabbini öğle vaktinde, hiçbir bulutun olmadığı gökyüzündeki güneş gibi göreceksiniz.”⁴⁵

Perdelerin kalkması için âşığın, Hakk'ın mahremi olması gerekmektedir. Yani sevgili hemen kendini açmaz, hemen tepki göstermez. Bir süre geçtikten sonra yavaş yavaş perdeleri kaldırır ve kendine yaklaşırtarak müşâhedeye izin verir. Zira sevgili nâziyla, seveninin niyâzını ve arzusunu kamçılar. Âşığı divâne eden bu hâlin mâşuk nazarındaki kıymeti, sıradan insanın takdir edemeyeceği ve tahmin edemeye-

ceği kadar büyüktür. Onun içindir ki hakiki sevgili olan Allah-u Teâlâ, insanı ne kadar çok severse onu o nispette sınırlar. İster ki âşığın dünyevî hiçbir tesellisi kalmasın ve sadece O'na sığınıp güvensin. Bu durumda, âşığın terbiye edilmesine ve kemâle ermesine sebep olur. Seyrû sulûk denilen bu yolculuk olgunlaşmanın, eğitilmenin ve hâzır hâle gelmenin adıdır. Zira İbnu'l-Arabî'ye göre de bilgeliğin en temel özelliği ruhanî yolculuktur. Bu yolculuğa da aşksız çıkılmaz.

İlahî aşkı, insanın mükemmelliğe ulaşmadaki nitelikleri belirlediği için önemli gören İbnu'l-Arabî, bu nitelikleri, Allah tevbe edenleri sever, Allah temizlenenleri sever, Allah sabredenleri sever, Allah şükredenleri sever vb. gibi, Kur'an'daki ifadelerle tek tek anlatır. Allah'ın sevgisini kazanma ve onu tanıma hususunda iştihâklı olanlara, iç âlemlerinde takip edecekleri yolu gösterir. Bununla da yetinmeyerek yolculuğun nihayetinde dair de bilgiler verir.

Âşık, yolculuğunun nihayetinde tüm kişisel niteliklerini yitirir. Bu ise Hakk'ın seninde öldürüp kendisiyle diriltmesi suretiyle olan yeni bir doğum hâlidir. İbnu'l-Arabî “*vücûdî fakdî*” (benim var oluşum yokluğumdadır)⁴⁶ derken bunu kastetmektedir. Çünkü ölüm, kişisel niteliklerin yok olması, ezelî mâşuk ile zamanın içinde yaratılan âşık arasındaki perdenin kaldırılması demektir.⁴⁷ Vuslat, yani kavuşma âşıkın mâşukunda fâni olmasıyla gerçekleştiğinden aşkın sonunda ölüm vardır. O, yanmış küllerinden yeniden hayat bulmak için ölmelidir. Ârifler bunu “Ölmeden önce ölünüz” hadis-i şerifiyle izâh ederler.

Bu hadis-i şerif ârifler indinde şeksiz şüphesiz bilgi anlamına gelen yakîne ulaşmak için, nefsin bedeninin ölümünden önce

43 William Chittick, “Bir Âşık Olarak İbn Arabî”, *Keşkül Dergisi*, Ekim 2004, sayı: 2, s. 5.

44 Buhârî, Rikâk, 38; İbnu'l-Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 156-158.

45 Hümevra Hamzaoğlu, “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin ez-Zehâiru'l-a'lâk fi Şerh-i Tercümâni'l-Eşvâk Adlı Eserinde İlahî Aşk Sembolizması”, (Basılmamış yüksek lisans tezi), M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, s. 72.

46 Mahmut Erol Kılıç, *Sufî ve Şiir*, s. 172.

47 Annemarie Schimmel, *a.g.e.*, s. 141.

ölümü tatması gerektiğine dikkat çekmektedir. Öte yandan “Bütün nefisler ölümlü tadar, sonra bize rücu’ ederler.”⁴⁸ âyet-i kerimesi, nefsin ölümünün tabii sonucunun Hakka rücu’ etmek yani yakine kavuşmakla eşanlı olduğına delâlet etmektedir. Onun içindir ki, İbnu’l-Arabî âşığın sıfatlarını sayarken birinci sırada “âşik maktul olmalıdır”⁴⁹ der. Zira tasavvufî düşüncede ortayolculardan sayılan Gazalî’nin “Ölümün olmadığı aşkta hayır yoktur” demesi, diğer âriflerin/âşıkların de bu konudaki kanaatine dair bize ipucu vermekte hatta genelinin aynı görüşü paylaştığı izlenimini uyandırmaktadır.

Öyle görünüyor ki *fenâ-fillâhı* tecrübe eden ârif/âşik, *müşâhede* ile görmekte ve *hakka’l-yakîn* olarak da bilmektedir. Yolu, yoldaşı, azığı ve rehberi aşk olan ârif/âşik bundan sonra Hak ile söylemekte, Hak ile hareket etmekte ve onun her işi Hak’la olmaktadır. İbnu’l-Arabî’nin şu sözleri de tecrübe edilen yakınlığın, insanı, keyfiyetini bilemeyeceği şekilde Allah’la bir ve beraber kıldığını göstermektedir:

Kim Allah’ın sevdiği olursa, kendisini seven Allah’ın ona vereceği şeyi hiç kimse bilemez. Çünkü seven sevdiğine kendini verir bütünüyle...⁵⁰

Bazı âriflerin/âşıkların, ilahî seçimle fenâ makâmından sonra bekâ makâmına geçtiği de görülür. Onlar, işte burada Hak’tan halka dönüp, kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşâhede ederler ve Hak’ın halkla tecellisini, halkın Hak’ta izmihlâlini tecrübe ederler. Sonrasında ise ilahî seçimin gereği olarak irşad için geri dönüş olmaktadır. Çünkü İbnu’l-Arabî’ye göre irşad, ancak bekâ makâmına geçenlere verilir.

Muhammedî bereketin taşıyıcısı olma vasfıyla, mürşidlik verilen ârifin/âşığın görevi, kendi yaşadığı aşk serüveninden

hâsıl olan mârifeti, onu isteyenlerle paylaşmak ve onların ihyâ olmasına vesile olmaktadır.

Sonuç

İbnu’l-Arabî aşkın son gayesinin O’nun hakikatini bilmek olduğunu söyler. Zira aşk, “Ne kadar seversen o kadar bilirsin” düsturuyula hareket eden epistemolojik bir süreçtir.⁵¹ Aşk, yalnızca ruhun özünü hatırlamasını sağlamakla kalmaz. Hakikî Varlık’a ilişkin mümkün tek bilginin dolaysız ve apaçık bilgi olan sezginin yolunu açar. Tanrı bilgisi için aşka ihtiyaç vardır. Unutulmamalıdır ki aşk, insandan zuhur eder ve insanın Allah’ın kühü Zâtını anlamasına yardım eder. Çünkü, O’nu başka türlü anlamak mümkün değildir. Aşka, “kuvvet-i ezeli” denmesinin nedeni de budur.⁵²

Muhakkik sûfi ya da *gerçek ârif* denildiğinde aynı zamanda gerçek âşik da denilmiş olmaktadır. Zira, Tanrı’yı yine Tanrı’yla bilen için aşkın yokluğu düşünülemez. Çünkü aklın üstünde yani fizikötesinde ilerlemek ancak aşkla mümkündür. Yegâne hedefi Allah’ı bilmek, onu tanımak olan ârifin, aşkla olan yolculuğunu ve aşkın onu hangi merhalelerden geçirecek maksuduna ulaştırdığını görmek ve aşkın, insanı tekâmül ettiren, kemâle erdiren gücünü hissetmek için, Hz. Ali (k.v.)’ye nispet edilen *Nehcü’l-Belâga* adlı eserde zikredilen şu kudsî hadis bize kifâyet eder:

Beni talep eden Beni bulur
Beni bulan Beni bilir
Beni bilen Beni sever
Beni seven Bana âşik olur
Bana âşik olana Ben de âşik olurum
Ben kime âşik olursam onu öldürürüm
Öldürdüğüme diyet gerekir
Onun diyeti bizzat benim

48 Ankebut Sûresi, (29)/57.

49 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, s. 131

50 İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 109.

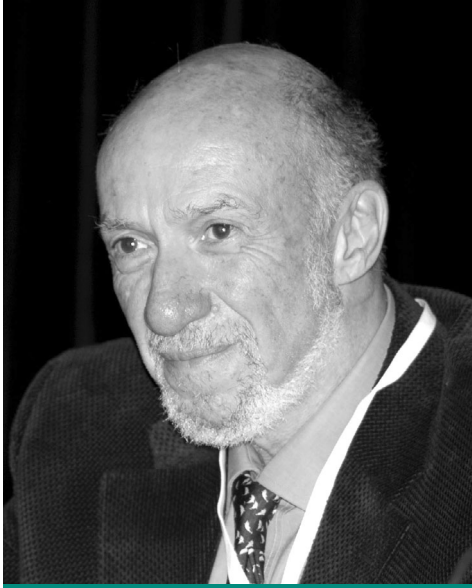
51 Mahmut Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 179.

52 Lütfi Filiz, *a.g.e.*, s. 206.

Huntington Sonrası Medeniyet Tartışması

Richard A. Falk

Çeviri ve düzenleme: Gülçin Koç-Haşim Koç



Richard A. Falk, günümüzün en önemli uluslararası hukuk uzmanı, savaş ve güç karşıtı bir ismi olarak biliniyor. Kendisiyle, 22 Temmuz 2000 yılında Bilim ve Sanat Vakfı'nın Aksaray Millet Caddesi üzerinde yer alan eski binasında "Huntington Sonrası Medeniyet Tartışması" başlıklı güzel bir yuvarlak masa toplantısı gerçekleştirmiştik. Benzer meselelerin hâlen tartışılmaya devam etmesi, beş yıl önce yapılan toplan-

tıda dile getirilen görüşlerin haklılığı, bu bant çözümünü yayınlamayı gerekli kıldı.

1930 yılında New York'ta doğdu. Hukuk doktorasını 1962 yılında Harvard Üniversitesi'nde tamamladı. 1965'ten beri Princeton Üniversitesi'nde akademik kariyerine devam etmektedir. Princeton Üniversitesi Uluslararası Araştırmalar Merkezi ve Uluslararası Nükleer Silah Karşıtı Hukukçular Birliği kurucularındandır. Falk, uluslararası düzenin bu kritik alanlarındaki teorik katkıları yanında Uluslararası Kosova Komisyonu ile BM Filistin İnceleme Komisyonu'nda da yer aldı. Özellikle Filistin raporu büyük yankı uyandırdı. Falk, değişik dillerde yayınlanmış çok sayıda kitap ve makalesi ile uluslararası ilişkiler alanının öncü isimleri arasında yer almaktadır. Üç eseri Türkçede yayımlandı: *Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri* (Küre, 2002), *Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim* (Küre, 2003), *Dünya Düzeni Nereye? Amerikan Emperyal Jeopolitikası*, (Metis, 2005).

Falk, aşağıda yer alan konuşmasında, daha insanî bir yönetim ve daha adil bir düzenin imkânlarını sorguluyor. Okuyunca hak vereceksiniz!

Konuşmanın başlığını "Huntington Sonrası Medeniyet Tartışması" olarak ilan ettik, ama günümüzün en etkili düşünürlerinden Prof. Falk, istedikleri konu üzerinde konuşabilirler. Kendileri tatilde olmalarına rağmen bizi kırmayıp, davetimizi

kabul ettiler. Teşekkür ediyoruz. Kısa bir konuşma yapacaklar. Fakat sorularla bu uzatılabilir. Buyurun lütfen, söz sizin.

Richard A. Falk: Beni davet ettiğiniz ve burada ne kadar önemli bir iş yaptığını

nızı bana gösterdiğiniz için teşekkür ederim. Çünkü bence insanoğlunun gelişiminde öyle bir noktaya geldik ki kendi medeniyetsel kimliklerimizi araştırmak ve anlama çabamızı diğer medeniyetler için de geçerli kılmak olağandışı bir şekilde öneme sahip oldu. Bugün için sizlerle birlikte olmaya davet edildiğimde, Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* adlı ünlü makalesiyle başlayan tartışmanın aslında ne kadar da olumlu bir şeye sebep olduğu aklıma geldi. Çoğu zaman düşünce tarihinin değişik ve beklenilmedik yollarla geliştiğini düşünürüm. Sanırım Nietzsche, Sokrates'i kastederek, ilginç olan yanının ne söylediği değil, insanların onu ciddiye almalarıdır, demişti. Aynı şekilde bence Huntington'ın etkisi de böyle oldu ve öyle bir hâletiruhiye oluşmasına yol açtı ki, bizim siyasal kimliklerimiz araştırılabilir, dile getirilebilir ve yeniden formüle edilebilir hale geldi. Böyle bir şey başka yerlerden ziyade Batı için son derece önemliydi, çünkü yüzyıllardan beri Batı, temel siyasal gerçekliği hâkimiyet, ulus-devlet ve bölgesel devlet olan ve içinde din ile siyaseti, kilise ile siyaseti kesin çizgilerle ayırıp dünyevî olaylara yönelen seküler eğilimi barındırıyordu. Bu, rasyonellik ve bilime sırtını dayayıp din ile siyasetin bir tek aşkın ve deneysel gözlemin kavrayamayacağı otorite kaynağından geldiğini kabul eden birleştirici görüşe sahip modernlik öncesi Ortaçağ'ı reddeden bir kendine güvendi. Yani bana kalırsa Batılı modernliği tamamen Ortaçağın bu zihni altyapısını reddediş olarak görmemiz lazım. 13. yüzyıl ile 16. ve 17 yüzyıl arasında gerçekleşen bu zihni değişim, Batı'nın askerî, kültürel ve bilimsel hegemonyasıyla dünyanın değişik bölgelerinde de bir yaptırım olarak kendini hissettirmiştir. Bu Batılı modern ideolojiye en

büyük tehdit Marksizm formunda yine Batı'nın kendi içinden çıkmıştır. Marksizm sanayi kapitalizminin adaletsizliğine ve zulmüne karşı bir tepkidir ama kuvvetin toplum yararına devletin elinde toplanmasının, bilimin topluma mal olmasını daha da kolaylaştıracağını düşünür. Böylece 20. yüzyılda Rusya'da Lenin'in uygulamasıyla pratik hayata geçtiğinde bu sosyalist reformun, modernliğin yapısını da, dünya düzeninin bir sonucu olan devleti de değiştirmeyeceği belli olmuştu. Batı'nın, dünyanın diğer kesimlerine bütün insanlık için geleceğe giden bir yol bulduğunu, bunun da Batılılaşmadan geçtiğini söylemesi ve dayatılması gereken bir şey sanmasıyla rasyonel, bilimsel, seküler paradigmanın her yerde kendini göstermeye başlaması olgusunu anlamadan tarihi anlamamız mümkün gözüküyor. Bunu yaparken de Batı, siyasal yaşamın en iyi organizasyonunun hâlâ bölgesel devlet içinde dinin yerini almaya başlayan milliyetçiliklerle beraber yürütülmesi gerekliliğini düşünüyordu. Çünkü bu paradigmanın önemli bir parçasını oluşturuyordu. Bu bizi tekrar Huntington'a götürecektir, çünkü o, devlet merkezli tarih anlayışını daha geniş medeniyetsel kimlikler ve sınırlar arasında sadece bir parantez olarak ele almıştır.

Böylece uluslararası ilişkileri ulus-devletler arasındaki anlaşmazlıklar, denge ayarları ya da etkileşimlerden ibaret gören -benim de senelerden beri kabul ettiğim- anlayış yerine medeniyeti merkeze almıştır. Geri dönecek olursak, atom bombasının II. Dünya Savaşında ortaya çıkışıyla beraber Batılı paradigmanın geçerliliği hususunda ciddi şüpheler oluşmuştur. Atom bombasıyla beraber insanlar aşkın bir otorite ve sınır tanımayan rasyonel bilginin, insanlığın geleceği için fayda değil zarar

da getirebileceğini fark etmiştir. Tam bu noktada ilginçtir ki, Katolik bir ilahiyatçı atom bombasını alkışlayan bir makale kaleme almıştır. İyi bir düşünür olmasına rağmen birçoğu gibi o da hayatın pratik gerçekliğiyle ilgili çok az bir bilgiye sahiptir ve inanılmaz bir şekilde atom bombasının sebep olduğu patlamanın siyasal bir tepki doğuracağını, bu tepkinin sonucunda da birleşik dünya hükümeti kurulacağını iddia etmiştir. Einstein da aynı şekilde düşünmüştür. Çünkü kitlesel imha silahlarının oluşturacağı tehlikeyi siyasal birlikle çözebileceklerini düşünecek kadar rasyonel bir kafa yapısına sahiptirler. Benim burada vurgulamak istediğim, nükleer silahların Batılı siyasal bilince getirdiği şüphenin sürpriz bir şekilde dünyanın her yerinde dinî hassasiyetlerin siyasete girmesine neden olmasıdır. Böylece Batılı insan bu şüpheyi kendi medeniyeti için, “Bu gerçekten de ömrü olan bir medeniyet midir, mantık, bilim ve kilise ile devletin ayrışmasından oluşan medeniyet daha ne kadar yaşayabilir?” tarzı sorular sormaya başlamıştır.

Bu teknolojik dinamizmin doğurduğu sonuçlardan birisi de bilgi çağında olduğumuzu söyleyen internetle, insanoğlunun geleceği için atom bombasından çok daha vahim sonuçları olabilecek insan klonlama yöntemleri. Bio-genetics, insanî özelliklere sahip makinelerdir. Bilgisayara aşına olanlarınızın gayet iyi bilecekleri Java Script’in kurucusu, geçenlerde bir makalesinde, şimdiye kadar Aydınlanmayla gelen modernlik kültürünün insanoğlu için vaat ettiklerine iman etmiş bir kişi olduğunu, ama teknoloji-deki son gelişmelere bakarak insanlığın bu yeni oluşan teknolojileri alt edebileceğinden şüphe ettiğini ve özellikle kontrol edilmeyen, tek amacı kâr olan

özel sektörün kendisini kaygılandırdığından bahsetmiştir. Makalesinde ayrıca, bilgisayar mühendislerine bombalı mektuplar gönderen Harvard doktoralı matematikçiye yer vermişti. Bombacının sözlerine kulak verdiğimizde değişik ve tehlikeli bir yöntemle bilgisayar-cıları öldürerek insanoğlunu özel sektörün pervasızlığıyla daha da vahim boyutlara ulaşabilecek her türlü teknolojik gelişmeye karşı uyarılmış, insanlığı topyekûn imha edebilecek robotlardan oluşmuş ordulara dikkat çekmeye çalışmıştır. Burada bence ilginç olan, A.B.D.’nin bu gelişmelerde başı çekmesi ve Batı medeniyetini sorgulayan bu tarzın yanında bir de insanoğlunun yeni teknolojilerle ölümü yenebileceğini, hastalıkları ortadan kaldıracılabileceğini düşünen değişik bir teknolojik iyimserliğin de oluştuğudur.

Kosova Savaşında gördüğümüz aslında değindiğim robot-ordulara yaklaştığımızın bir göstergesidir. Körfez Savaşında Kolombus’un günlüğünde tarif ettiği, savaşırken bir İspanyol askerinin bin yerliye denk olduğu durum söz konusudur, ama Kosova Savaşında bu oran bire karşı sınırsız sayıdadır. Bu öylesine büyük bir tehlike arz eder ki, savaşların çift taraftan tek tarafa, dolayısıyla herhangi bir mukavemet olmaksızın topyekûn imhaya doğru evrildiğinin bir göstergesidir.

Geriye söylemek istediğim bir tek şey kaldı, onu da sizin değerli katkılarınızı umarak dile getirmek istiyorum. Dünyada bahsi geçen bu gelişmelerin yanında benim tespit edebildiğim üç gelişme de kayda değer.

Birincisi, dünyanın devletler halinde değil de bölgeler halinde yönetileceğini varsayan görüş. Bunu geçerli kılacak gelişmeler de Avrupa Birliği bazında Avrupa’da yaşanacaklar. Öyle ki dünyanın çeşitli yerlerinden, Asya, Afrika ve

Amerika'dan devletler, Avrupa'nın bu birliği başarıp başaramayacağını sıkı bir şekilde takip ediyorlar. İşin ilginç yanı, sınırsız hâkimiyeti olan ulus-devlet fikrinin çıktığı Avrupa'dan bu sefer insan hakları için ortak sorumluluk, kendi devletinin yanlış uygulamaları için dışarıdan bir otoriteye başvurabilme, ortak para, ortak ekonomi, ortak güvenlik gibi fikirlerin çıkması. Aslında bu tarz fikirler bir bakıma ekonomik faktörlere de endekli, çünkü sanayi kapitalizminin ulus-devletle barışık uygulamalarının geride kaldığı, ekonomide küreselleşme ya da pan-kapitalizm denen olgunun hakimiyet kurduğu bir zamanda yaşıyoruz. Fakat devletlerüstü bir birliktelikte değişik dinlerin, ırkların, ulusların birarada yaşayıp yaşamayacağı, medeniyet çatışması olup olmayacağı da akla gelen ilk sorular. Aslında yeni bir tip mega-medeniyet de küreselleşmeyle beraber özellikle işadamlarının biraraya gelerek iş yapmaları, büyük şirketler kurmaları, bir manada gücün ulusal devletten özel sektöre doğru kaydığının da bir göstergesi. Küreselleşmeye getirilen en önemli eleştirilerin başında da özel sektörün herhangi bir denetleyici politika olmadan alıp başını gitmesi ve bunun doğuracağı sonuçlar var. Bir de dev şirketlerin uygulamalarına karşı daha insancıl ve demokratik istekler sözkonusu. Bunu da en çok Seattle'da sokaklarda yapılan gösterilerde gördük. Bence bu eleştiriler de daha kapsamlı medeniyetsel bir sorgulamadan ziyade piyasa koşullarında kendini gösteren sorgulamalar. Batı'da küreselleşme eleştirilerinin ana hedefi Clinton'ın da dile getirdiği gibi, daha iyi "sorumlu" küreselleşme sağlayabilmek. İkincisi, İran'ın ve Avrupa ile Amerika'daki sağ kanat ırkçı partilerin söylemleriyle alâkalı gelişmeler. İran, Devrimle ABD'yi büyük şeytan ilan etmişti.

Kendini Batı'dan gelen her türlü etkiye tamamen kapalı tutmaya çalışmıştır. Sağ kanat ırkçı partilerin yaptıkları da göçmenleri dışlamak. Kafalarında hâlâ modernliğin ilk zamanlarındaki nostaljik ulus-devlet olduğundan küreselleşmeye karşı çıkmaktadırlar. Üçüncü gelişme daha etik. Modernliği dinsel ve normatif açıdan eleştiren Gandhi ve onun peşinden gelenlerin savdukları ve siyasete ahlâkı yerleştirmeye çalışan, kültürel farklılıklara hoşgörülle yaklaşan, siyasal ve teknolojik kavgaların yıkımından insanı korumaya yönelik görüşlerdir. Huntington sonrası medeniyet eksenli tartışmadan kabaca bahsetmeye çalıştım. En azından birtakım tartışmalara ve sorulara sebep olacağını ümit ediyorum.

Tekrar teşekkür ederiz, bu kısa ama değerli konuşma için. Bu kısa sunuş içinde her şeye değindiniz. Devleti, medeniyet tartışmasını, bio-teknolojiyi, savaşı ve çok enteresan bir tanımlama olarak "risksiz savaş"ı sizin kavramlaştırmanızda gördük.

Size göre bu "risksiz savaş" Koso-va'da karşılaştığımız şeydi. Küreselleşme ve çeşitli tepkiler. Birçok boyuta değindiniz ve ben inanın bütün bu başlıklar için birer günlük seminer düzenlemeyi yeğlerdim. Değindiğiniz konuların her biri oturumların başlıkları olurdu. Özellikle bu seküler medeniyetin ömrünün olup olmadığı sorusu çok önemli bir soruydu. Bu soru özellikle Türkiye tartışmasında dikkate değerdir, çünkü Türkiye'de sekülerizm şimdiye kadar alternatif bir dinmiş gibi algılandı. Başlık Huntington sonrası dönemin sorunlarıyla ilgili olmasına rağmen, siz birçok tartışmayı konunuzun içine çektiniz. Çok te-

şekkür ederiz. Aslında bizim Bilim ve Sanat Vakfı olarak arzumuz bir dahaki yıl için daha kapsayıcı bir seminer düzenlememiz. Şimdi soru ve yorumlara geçebiliriz.

Bu dünya düzeni içinde kültür, din ve değerleri nasıl birbirleriyle ilişkiye geçecekler?

R. Falk: Temel sorunlara değinen tarzda bir soru. Cevabını şimdi göremeyiz, ancak bu ilişki süreci çok temel insanî haklara riayet ederek, diğerlerine saygı duyarak cevabı kendisi verebilir. Mesele sizin bu vakıfta yaptığınız -adlandırmanın tuhaflığı için özür dilerim- Türk kimliğini devraldığı çok kültürlü miras içerisinde ele alarak, bu “kendim ve diğerleri” ayrımını aşmaya, diğer kültürlerle saygı duymaya çalışmak. Bu yüzden de tebrik edilmesi gerekir.

Üç projeden bahsettiniz. İlki bölgesellik, ikincisi küreselleşme ve sonuncusu da ahlâkî anlayış. Peki, gelecekte bunlardan hangisinin daha etkin olacağını düşünüyorsunuz?

R. Falk: Bilmiyorum. Zaten ben dört tane bahsetmiştim. Çünkü medeniyetsel bilinç de vardı. Bunların hepsi birbiriyle bir dereceye kadar örtüşüyor. Küreselleşme zaten gerçekleşiyor. Belirttiğiniz gibi artık biz bir bakıma küreselleşmiş bir dünyada yaşıyoruz. Bölgesellik de küreselleşen dünyanın kimi bölgelerinde ortaya çıkan bir gelişme. Sizin *ahlâkî anlayış* olarak adlandırdığınız insanî küresel hükümet projesi bence en az mümkün olanı.

Peki, en arzu edileni mi?

R. Falk: Bu sizin değişkeni nasıl tanımladığınıza bağlı. Eğer arzulanır bir şey

olarak tanımlarsanız, o zaman tabii ki en çok arzulanan proje haline gelir. Buna kimi varsayımlar mümkünmüş gibi görünüyor ve bununla bağlantılı olarak diğer üç proje de birbirlerini tamamen dışlayan projeler değiller. Bu bakış açısı radikal bir kopuş olmadan bizim arzuladığımız yerde her zaman olamayacağımızı anlatmaya çalışıyor. Bu radikal kırılma ütopyik unsurlar içeriyor, çünkü biz bunu yansıtmıyoruz. Bu bir trend değil, aksine bir bozulma olmalı. Bu, daha önceki tarihî süreçlerin bizi ittiği seçenekleri aşan bir şey olmalı. Küreselleşme tartışması şu anda olan şeyi gözler önüne sermekte ve insanlık için geleceğe yönelik tercihleri barındırmaktadır. Medeniyet tartışması bir bakıma da ütopya tartışmasını bütünlemektedir. Bu şu andaki konumuzdan geri adım atamayacağımızı ve tarihin devamlılığını elde edebilmek için daha temel sorunlarla ilgilenmemiz gerektiğini söylüyor aslında. Bölgeselcilik ideal ve pragmatik düşünce birimlerini biraraya getiren bir tecrübedir.

Bu da kültürel ve medeniyetsel bölgeselcilikten ziyade ekonomik bölgeselcilik midir?

R. Falk: Bu noktada, Avrupalılara göre Brüksel zihniyeti Strasburg’unkini ege-men kılmaktadır. Strasburg’taki insan haklarının Avrupa Parlamentosu’nda olması... Bu, Avrupa Birliği’nin idealize parçasıdır. Asıl kalbi Avrupa ekonomisini yürüten yüzüstü bürokrasidir ve çok da sevilmeyen Avrupa’da. Çok etkili insanlardan birisi de Fransız Jack Delor’dur. Kendisi, Avrupa bölgesel etik ve siyasî bir denge geliştirmedikçe Avrupa’nın ekonomik tarafı için bu bölgeselliğin işlemeyeceğini belirtmiştir. Bence de ulus-devlet görüşüne karşı bir çeşit pişmanlık duygusudur.

Konuşmanızda küreselleşmeyi bir çeşit mega-medeniyet şeklinde ifade ettiniz. Bununla neyi kastediyorsunuz? Medeniyet ile mega-medeniyet arasındaki fark nedir?

R. Falk: Ben bu medeniyeti tarihî medeniyetin üzerinde, dünyanın çeşitli yerlerinde gelişmiş ve bütün dünyayı içine alan bir medeniyet gibi görüyorum. Bu medeniyet de Batı tecrübesinin içinde neşvünema bulmuş evrensel düşüncelerle temellendirilmiştir. Mega-medeniyet bir bakıma Batı medeniyetinin küreselleşmesidir. Bunun bir eleştirisi de, aslında dünya egemenliği için Amerika'nın bir projesi olduğudur. Diğer bir yol da bunun politika üzerinde iktisadî fikirler yürütmenin önlenemez bir sonucu olarak görülmesidir. Bu periyot, komünist yıkımla ve Marksist marjinalleşmeyle aynı zamandadır. Burada bir tür ironi var, çünkü Batı tam da komünist yıkımın olduğu bir sırada Marksizmin en temel fikri olan ekonominin siyaseti yönettiği fikrini kabul etti. Oysa bunu her zaman reddetmiştir, ama küreselleşmenin yaptığı tam da ekonominin siyasete hâkim olmasıdır. Amerika'da bile siyasî parti liderleri küreselleşme sermaye disiplinine uymak zorundadır. Bu disiplini tehdit ettiklerinde adaylıkları süremez hale gelir ve birçok uygulama da bu noktayı pekiştirmiştir.

“Mega” adlandırması Batı medeniyeti içinde bir önceki aşamaya göre bir tür yeni bir aşama mıdır, yoksa Batı medeniyeti açısından eşsiz midir?

R. Falk: Bence, teknoloji yönetimde olsun diğer yönlerde olsun zaman ve mekânı yok sayarak yeni imkânlar yaratmıştır. Bu yönüyle eşsizdir.

O zaman yeni bir aşama mıdır?

R. Falk: Doğrusu bahsettiğim gelişme, bir önceki medeniyetin arzu edilen bir sonucu olduğunu savunanları destekleyen bir gelişmedir.

Toplumların sadece zengin kesimi mi küreselleşiyor, yoksa halk da küreselleşebiliyor mu?

R. Falk: Süregelen tartışmanın ana konularından birisi de bu. 1997'deki krizden önce Güneydoğu Asya'ya bakacak olursak, binlerce insanın son ekonomik gelişmelerden yararlandığını görürüz. Çin, Endonezya gibi ülkelerde birçok insanın dışlandığı, yararlanmadığı doğrudur. Fakat binlerce insan da küreselleşmeyle beraber kendi ekonomik durumunu iyileştirmiştir ve sayıları artarak devam ediyor. Endonezya'da bu süreç kesintiye uğradı ve kitle sel sefalet yaşandı ama Güney Kore, Singapur, Tayvan gibi ülkeler küresel ekonomide kendi yollarını bulmuşlardır ve bu ülkelerdeki büyük çoğunluk bu durumdan hoşnuttur. Hatta Malezya'yı da bunlara dâhil edebiliriz.

Huntington'ın tezinde bariz olarak Batı ve diğerleri söylemi öne çıkıyor. Bunu nasıl değerlendiriyorsunuz?

R. Falk: En yaygın tartışmalardan biri de Huntington'ın sunuşu içerisindeki Batı ve diğerleri. Batı, İslâm'ın meydan okumasıyla karşı karşıya tarzı çatışma edebiyatıyla ilgili. Ama insanlar bunu pek de ciddiye almadılar, çünkü İslâm dünyası Batı'ya tutarlı bir şekilde meydan okumayacak kadar parçalanmış bir durumda. Bu tarz bir söylem küreselleşmenin yapısına da karşı, çünkü ekonomi çevreleri kendi çıkarları aç-

sından İslâm dünyasını dışarıda bırakmak istemezler. Onlar sürekli sınırları olmayan bir dünyadan bahsederler, çünkü bu işlerine gelir. Balkanlar'daki bir süre önceki savaşa ilgili bazı insanlar Huntington'ın analizinin doğru çıktığını iddia ettiler. Çünkü ortada etnik ve dinî kimliklerden kaynaklanan bir savaş sözkonusuydu. Bu yönden cevabı bulunmamış bir tartışma ama makro düzeyde bu analizin doğruluğu daha şüpheli. Bence Huntington'ın sebep olduğu şey, medeniyet çalışmalarını arttırmak oldu. Dünyayı anlamak istiyorsak medeniyetleri daha ciddiye almalıyız. Bence bu nokta Huntington'ın hipotezinin farkında olmayarak en önemli sonucu oldu.

Bana kalırsa Huntington Batı paradigmasına karşı çıkmıyor. Tek yaptığı, Batı tekrar uyanabilir mi, sorusunu sormak ve İslâm'ın, Çin'in yükselişiyle Batı bu tehditleri nasıl alt edebilecek sorusuna cevap aramak. Huntington uluslararası ilişkilerde de sürekli çatışma üzerine vurgu yapardı ve jeopolitik kavramlar içerisinde olayları küresel bir güç olmak için çekişme olarak düşünürdü. İşin ilginç yanı, Princeton'da ünlü makalesini yazmadan önce bir konuşma yapmıştı ve orada Japonya ile muhtemel bir savaştan söz etmişti. Sonra bunu aynen İslâm'a uyguladı. Amerika'da mesela, biraz önce bahsettiğim medeniyet araştırmaları pek revaç bulmadı, çünkü onlar için devletin politikaları daha önemliydi ve aslında biraz da bunun için bu çatışma olgusunun üzerinde durdular. Dünyanın tarihsel olarak bulunduğu konumu, medeniyetsel açıdan güç dengelerinin kurulması olarak tanımlamazsanız, devlet merkezli düşünürseniz hiçbir şekilde anlayamazsınız.

Çok önemli bir yere işaret ettiniz. Bu Huntington'ın tezinin pragmatikliğini gösteriyor.

R. Falk: Evet, evet pragmatizm. Makalesinden sonra çıkarttığı kitabını biliyorsunuz. Orada da büyük tehdit olarak İslâm yerine Çin'i getirdi mesela.

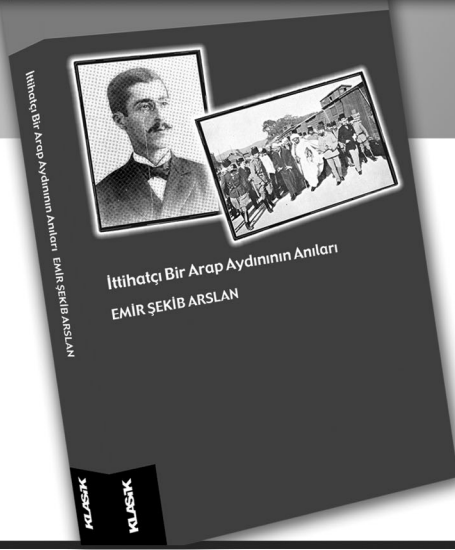
Güneyin kendi içindeki parçalanmışlığı Kuzey'e dolayısıyla küreselleşmeye karşı direncini nasıl etkiler?

R. Falk: Bu zor bir soru, tam ve doğru cevabı verebileceğimi zannetmiyorum. Bana kalırsa küreselleşmenin –etkilerinden birinin zengin ve fakir arasında gelişen geçmişlerindeki ilişki türünden özür dileyen tarz da dâhil– kutuplaşmanın her türlüşünü arttırmak olduğu hususunda herhangi bir sorun yok. Bütün bunlarla beraber, olan bir şey de Güney ile Kuzey'in birbirinden ayrılması, çünkü Güney'in bazı yerleri küreselleşmenin kaymağını yedi ve böylece Güney bu dönmede bir türlü birliğini sağlayamadı. Bu da Güney'in var olan küresel düzene karşı çıkma noktasındaki zayıflığının sebeplerinden bir tanesidir. Sizin kastettiğiniz parçalanmışlık bence dünyanın en mazlum, en ezilmiş yerlerinden birisi olan Sahra altı Afrika'da iki farklı sonuç getirdi. Birincisi Afrika'nın sömürgeleştirmeyle, kolonileştirmeyle tüketilmesi, diğeri de Soğuk Savaş sırasında Moskova ile Batı'nın Afrika üzerindeki karşılıklı oynadıkları uluslararası ilişkiler politikalarıyla ilgili oyunlarla Afrika'yı umursamadan tüketilmesi.

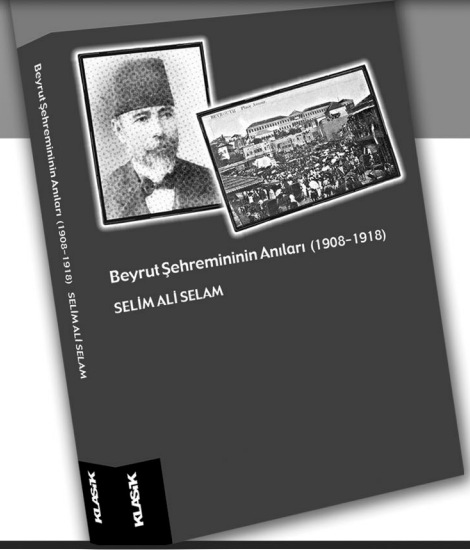
Çok teşekkür ederim.



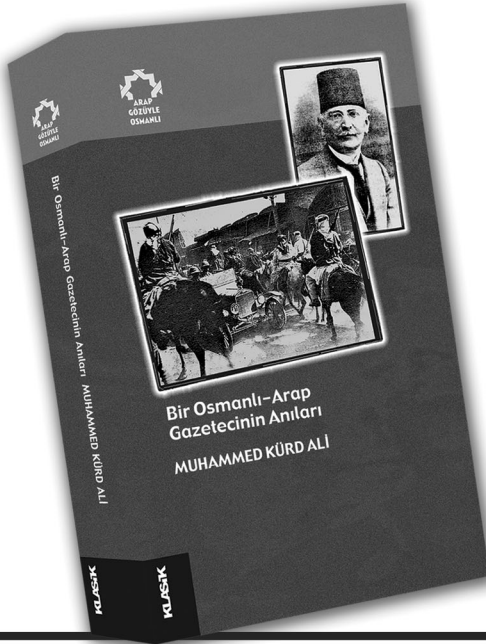
Tarihe Yeni Bir Bakış



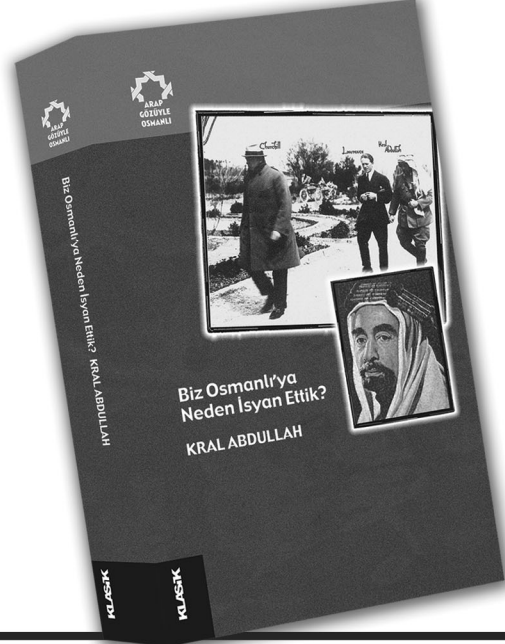
İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları
Emir Şekib Arslan
XII+216 sayfa



Beyrut Şehremininin Anıları (1908-1918)
Selim Ali Selam
XII+236 sayfa



Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları
Muhammed Kürd Ali
XVI+392 sayfa



Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?
Kral Abdullah
XII+244 sayfa

KLASIK

Millet Cad. Gülsen Apt. 19/9
34300 Aksaray/İstanbul
Tel 0212. 589 15 76
Faks 0212. 589 15 48
klasik@klasikyayinlari.com