

BÜLTEN'DEN

BÜLTEN

Mayıs-Ağustos 2007

Yıl 18 Sayı 64

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

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

Baskı **Elma Basım**

Baskı Tarihi Ekim 2007

Vefa Cad. No. 35 34134 Vefa İstanbul

Tel: 0212. 528 22 22 pbx

Faks 0212. 513 32 20

e-posta bsv@bisav.org.tr

www.bisav.org.tr

Ücretsizdir. Dört ayda bir yayınlanır.

Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayınlanan yazıların sorumluluğu yazanına aittir.

İ Ç İ N D E K İ L E R

BSV HAVADİS 2

KAM Küresel Araştırmalar Merkezi 5

MOLA Hüzin ve Hâtıra / Yahya Kemal 21

MAM Medeniyet Araştırmaları Merkezi 22

MOLA Vuslat / Yahya Kemal 35

SAM Sanat Araştırmaları Merkezi 36

MOLA Gece Bestesi / Yahya Kemal 45

TAM Türkiye Araştırmaları Merkezi 46

SEYRÜSEFER Dağlar nasıl da özlenmiş bu ülkede
Danimarka İzlenimleri / Halime Seher Çelik 65

MESNEVİ Mukallidin imanı korku ve ümittir 70

MECMUA

Max Weber'in Kadı Adaleti Kavramı /

Osman Safa Bursalı 72

Bilim ve Sanat Vakfı Bülten'in yeni bir sayısı ile karşınızdayız. Bu sayı çoğunlukla yaz rehaveti mevsiminde yapılan faaliyetleri kaplıyor. Şairden mülhem söylemek gerekirse, yazdan kalanlarla haşır neşir olmaya çabalayacağız, bu sayıda.

1988'den bugüne değin kesintisiz olarak düzenlediğimiz Bilim ve Sanat Vakfı seminerlerinin 35. dönemini 2007 Baharında geride bıraktık. 2007 Bahar döneminin sonunda 1001. seminerimize ulaşmış olduk. 1001 seminere, yaz, kış seminerleri, yuvarlak masa toplantıları, kademeler, okuma grupları ve atölyeler dahil değil. Şimdi 2007 Güz seminerleri ile birlikte 36. dönemi karşılama-ya hazırlanıyoruz.

Bu süre zarfında kendi alanında temayüz etmiş yüzlerce ilim adamı ve akademisyeni ağırladık.

En önemlisi de farklı yaş, cins, meslek, düşünce ve disiplinden binlerce kişinin bu seminerleri takip etmesiydi. Kimi zaman baba kız, kimi zaman anne oğul, kimi zaman da birkaç kardeş aynı sızralarda buluştu. Bu farklılıklar ve kesişmeler gücümüzün ve zenginliğimizin en önemli kaynağıdır.

Kapımız ve gönlümüz bilgiyi dert edinen, talep eden her kuşaktan kişiye açık olma-ya devam edecek.

Nice binli seminerlerde buluşmak dileğiyle,

Hayırda kalın!

Yaz seminerlerinde “Siyaset ve Ahlâk” tartışıldı

2-5 Temmuz 2007 tarihleri arasında düzenlediğimiz yaz seminerlerimizin ana teması “Siyaset ve Ahlâk” idi. Seminerlerde, İhsan Fazlıoğlu “Amelî Hikmet”, H. Murat Köse “Batı Düşüncesinde Siyaset ve Ahlâkın Ayrışması”, Burhan Köroğlu “Klasik İslâm Düşüncesinde

Siyaset ve Ahlâk”, İsmail Kara “Osmanlı Siyaset Düşüncesi”, Mustafa Özel “Devlet, İdeoloji ve Ahlâk” konularında birer sunum yaptı. Film-dia gösterimleri ve değerlendirme toplantısının ardından Geleneksel Sapanca gezisiyle yaz programı sona erdi.

TALİD'in 9. sayısı çıktı

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)'nin 9. sayısı eski Türk edebiyatı tarihi literatürüne ayrıldı. Ağırlıklı olarak, XIII. yüzyıl sonrası Anadolu sahasındaki Türk edebiyatına dair yazıların bulunduğu bu sayıda, edebiyat tarihleri, çeşitli kategorilerle eski Türk edebiyatı çalışmaları, belli dönemlere ait eski edebiyat çalışmaları, saha içinde belli bir mectrada akan çalışmalar, türler, konular ve biyografiler

lerin literatürleri ile kuterum, kitap-dergi tanıtımları bu sayıların konuları inceleniyor. Ayrıntılı bilgiye www.talid.org adresinden ulaşılabilir.



Harf Harf Kadınlar sempozyumu gerçekleştirildi

Küresel Araştırmalar Merkezi Kadın Kimliği Üzerinden Çağdaş Kültür Okumaları Atölye grubu, “Harf Harf Kadınlar” başlıklı bir sempozyum düzenledi. Küresel dünyanın değişen niteliğini kimlik politikaları ve cinsiyet dinamikleri açısından ele almak amacıyla bir araya gelen atölye katılımcıları, Nazife Şişman ve Sevinç A. Özcan'ın koordinatörlüğünde yaklaşık dört yıldır çalışmalarına devam ediyor. 3 oturumun ve 9 sunumun yer aldığı sempozyumla birlikte BSV ihtisas sempozyumlarının sayısı 6'ya yükseldi.



TAM'da yeni okuma grubu: Ahlâk-ı Alâî Okumaları

İhsan Fazlıoğlu'nun yönetiminde, Klasik Yayınları tarafından neşredilen Kınalızade Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* kitabının okunup tartışılacağı program 2 Ha-

ziran 2007 tarihinde başladı. On beş günde bir yapılacak çalışmayla ilgili www.bisav.org.tr adresinden daha ayrıntılı bilgiye ulaşılabilir.

2007 Güz seminerleri 19-20 Ekim'de başlıyor

Vakfımızın kuruluşundan bugüne kadar kesintisiz olarak düzenlenen Bilim ve Sanat Vakfı seminerlerinin 2007 Güz dönemi 19-20 Ekimde başlayacak. Seminerler, genel giriş seminerleri dışında dört başlık altında toplanıyor: Küresel Araştırmalar, Medeniyet Araştırmaları, Sanat Araştırmaları ve Türkiye Araştırmaları. Bu dörtlü tasnifin her biri de kendi içinde, giriş, temel ve özel seminerler şeklinde üçe ayrılıyor.

Dîvân 22. sayısında “Düzen” kavramını ele alıyor

Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 22. sayısında “düzen” kavramını inceleyen yazılarla okuyucularının karşısına çıkacak. Dergide yer alacak makaleler şöyle: Fred Dallmayr, “Dünya Düzeni ve Vatandaşlık: Ulus-Devletin Ötesinde Yeni Arayışlar”, TU Weiming, “‘Aydınlanma Zihniyeti’nin Ötesi: Antropokozmik Bir Bakış Açısı”, Cemil Aydın, Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk: Osmanlı Tecrübesi Işığında On Dokuzuncu Yüzyıl Dünya Düzeni”, Hayrettin Yücesoy, “Al-



lah'ın Halifesi, Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet” ve Abdullah Mesud Küçükkalay, “Kaotik Bilgiden Senkronik Bilgiye Bir İktisat Tarihi Teorisyeni: Mehmet Genç”.

Notlar 7 çıktı

XVI. yüzyıl bilim adamı ve astronom Takiyüddin Rasid’i anmak ve yaptığı çalışmaların bilim tarihindeki yerini tespit etmek amacıyla, Türkiye Araştırmaları Merkezi 19 Kasım 2005 tarihinde “Göğe Bakan Adam: 420. Ölüm Yılı dönümünde Takiyüddin Rasid” başlıklı bir panel

düzenlemişti. Vakıf Başkanı Mustafa Özel’in açış konuşmasıyla başlayan panele İhsan Fazlıoğlu, Ramazan Şeşen, Remzi Demir, Atilla Bir, Mustafa Kaçar ve Hüseyin Gazi Topdemir panelist olarak katılmıştı. *Notlar-7* bu panelde yapılan sunumları ilgilisi ile buluşturuyor.

MAM’dan yeni toplantı serisi: Modern Dönemde İslamî İlimler Tasavvuru

Medeniyet Araştırmaları Merkezi 2006-2007 döneminde sosyal bilimler alanında öne çıkmış çağdaş düşünürlerin görüşlerini tanıtmak ve tartışmaya açmak hedefiyle gerçekleştirdiği “Çağdaş Kuramcılar” toplantı serisinin ardından 2007-2008 döneminde de 19. yüzyıldan başlayıp 20. yüzyılın ilk çeyreğine uzanan zaman diliminde, başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslam dünyasının diğer bölgele-

rindeki âlim ve entelektüellerin İslamî ilimlere dair tasavvurlarını ele alan ve bu tasavvurların klasik dönemdeki yaklaşımdan farklılaştığı noktalara yoğunlaşan bir toplantı dizisi başlatıyor. Her ay bir ilim dalının (tefsir, fıkıh, kelim, hadis, felsefe/ahlak, tarih/siyaset) ele alınacağı toplantı serisinin ilk oturumu, 20 Ekim 2007 Cumartesi günü düzenlenecek bir panelle gerçekleştirilecek.



Şakir Kocabaş'ı mezarı başında andık

19 Ağustos 2006 sabahı geçirdiği bir rahatsızlık sonucu Hakkın rahmetine kavuşan Doç. Dr. Şakir Kocabaş'ı ölümünün birinci yıldönümünde Eyüp'teki kabri başında andık. Dostları ve öğrencilerinin de iştirak ettiği anma toplantısında Kur'an'ı Kerim okunup, dua edildi. 1991-2006 yılları arasında Vakfımızda seminerler veren Şakir Kocabaş, özellikle yapay zeka ve dil felsefesi alanındaki çalışmalarıyla tanınıyordu. Bilim adamlığı-nı gönül erliği ile birleştirmiş; mütevekkil, mütevazı, her halinden ibretlik dersler çıkartılabilecek örnek bir şahsiyetti. Şakir Kocabaş hocamızı, ağabeyimizi, arkadaşımızı buradan bir kere daha rahmetle anıyoruz.

Yazma Araştırma ve Tenkitli Metin Hazırlama Semineri

Bu önemli seminer, 25 Temmuz Çarşamba günü altı seminer (bire saat) şeklinde Vefa Salonu'nda yapıldı. İhsan Fazlıoğlu, ilmî çalışmalarda en önemli kaynak türlerinden biri olan yazma eserlerin derinlemesine tanıtımını yaptı ve bu tür eserlerin çalışılması sırasında takip edilecek esaslar ve usuller üzerinde durdu.

TAM'da yeni okuma grubu: Osmanlı İktisat Tarihi Kaynakları

Genel olarak Osmanlı tarihi, özel olarak da iktisat tarihi kaynaklarını genç araştırmacılara tanıtmak amacıyla, Dr. Baki Çakır yönetiminde 11 Mayıs'ta başlayan etkinliğe katılım için ileri düzeyde Osmanlıca bilmek gerekiyor. Çalışma boyunca, arşivde iktisat tarihi için kullanılan belgeler, defterler ve dosyaların diplomatik ve paleografik özellikleri, hangi süreçlerden geçerek üretildiği, araştırmacılar tarafından hangi tür bilgiler elde edilebildiği vb. meseleler etrafında okumalar yapılacak

2007-2008 Kademe seminerleri 20 Ekimde başlıyor

İhtisas ve Atölye çalışmalarına katılım için ön hazırlık mahiyetindeki kademe seminerlerinin 2007-2008 dönemi, yeni gruplarla 20 Ekimde faaliyetlerine başlayacak. 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 daha sonra bir sempozyum düzenleniyor. 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.

KAM Kitap-Makale Sunumu

**İslâm ve Terör:
Fıkhî Bir Yaklaşım**

Ahmet Özel

25 Nisan 2007

Değerlendirme: Muzaffer Şenel

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin mutad olarak düzenlediği ve küresel siyasî, kültürel, ekonomik, güvenlik, çevre vb. konuları ele alan son zamanlarda yayınlanmış veya yayına hazırlanan kitap ve makale çalışmalarının tartışıldığı Kitap-Makale sunumlarının Nisan ayı konuğu İSAM'da araştırmacı olan Doç. Dr. Ahmet Özel'di. Ahmet Özel'den Küre Yayınlarından çıkan *İslâm ve Terör: Fıkhî Bir Yaklaşım* başlıklı kitabı hakkında bir sunum dinledik.

Özel, sunumuna Soğuk Savaş sonrası durumu, uluslararası ortamın içine düştüğü krizleri örnek vererek başladı. Eserin giriş bölümünde de belirttiği üzere Soğuk Savaş sonrası dönemde Komünist bloğun çöküşüyle birlikte Samuel Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* tezini ortaya attığını ve İslâm'ın dışlanılmaya çalışıldığını belirtti. Özellikle 11 Eylül olayları sonrasında ayrımı derinleştirme çabasına giren Batılıların hedef tahtasına İslâmî kavram ve kurumları yerleştirmeye çalıştıklarına dikkat çeken Özel, *İslâm ve terör* gibi iki zıt kavramın yan yana ve zaman zaman eşanlımlı şekilde kullanılarak özdeşleştirilmeye çalışıldığını vurguladı. Özel, terör konusunda İslâm'ın ne dediğini vurgularken teröre karşı nasıl tavır alınması gerektiği

**KAM Yuvarlak
Masa Toplantıları**

KİTAP-MAKALE SUNUMU

İslâm ve Terör: Fıkhî Bir Yaklaşım Ahmet Özel
25 Nisan 2007

İslâm Dünyasında Siyaset Tartışmaları:
Demokrasi: İslâmî Demokrasi Mümkün mü? Halil İbrahim Yenigün
7 Haziran 2007

TERCÜMAN-I AHVAL

Türkiye'de Medya ve Milliyetçilik:
Kurgu ve Gerçeklik Z. Feyza Akınerdem
20 Nisan Cuma

ÖZEL ETKİNLİK

Contemporary Politics of Secularism in
Western Plutocracies Bobby S. Sayyid
27 Nisan 2007
Politics and Ethics in Islamic Thought Mustafa Abu Sway
4 Temmuz 2007

TEZAT

Bir Direniş Hareketi Olarak HAMAS Ersin Doyran
10 Mayıs 2007

Avrupa-Akdeniz Ortaklığının
Türk Dış Ticaretine Etkileri ve
Türk Dış Ticaretinin Bölgedeki Etkinliği Neslişah Tok
23 Mayıs 2007

Rusya'nın Medeniyetsel Kimlik
İnşası Olarak Avrasyacılık Vugar Imanov
23 Haziran 2007

Türkiye'de Küreselleşme Tartışmaları ve
Sonuçları Bülent Şen
27 Haziran 2007

İHTİSAS SEMPOZYUMU

Harf Harf Kadınlar 26 Mayıs 2007

Özel, kitabında son yılların en önemli güvenlik sorunu haline gelen terörizm konusuna İslâm düşüncesinin nasıl yaklaştığını irdeliyor.

konusunda önemli klasik kaynakları temel alarak örnekler ve yorumlar sundu.

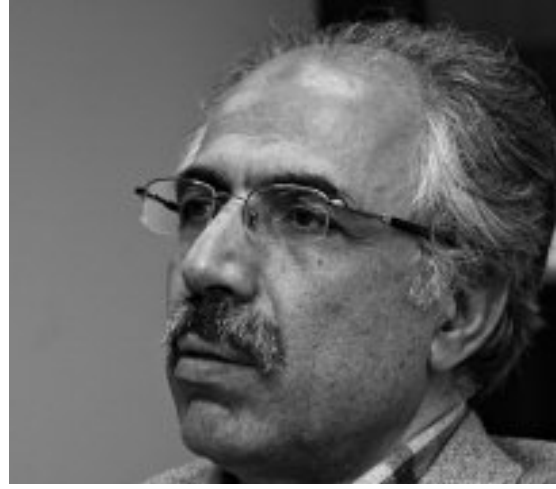
Konuşmasında *İslâm* ile *terör* arasında kurulan ilişkinin uluslararası ideolojik/siyasî arka planı olduğunu vurgulayan Özel, sömürgeci ve işgalci güçlere karşı ortaya çıkan *İslâmî* hareketlerin çoğu zaman duygusallıkla/duyarlılık ile akliselimlik/rasyonellik arasındaki ince çizgide bir sarkaç gibi gidip geldiklerini, ilişkiye girdikleri gizli servislerin, söz konusu hareketleri kendi çıkarları için kullandıklarını ve gerektiğinde çok çabuk harcadıklarını ifade etti.

Özel, El-Kaide gibi gevşek örgüt yapılarının ise her zaman manipülasyona açık olduğunu belirtti. Küresel çıkar rekabetinin yeni aracının terör, hedefinin de *İslâm*, İslâmî kavram ve kurumlar olduğunu vurgulayan Özel, bu süreçte medyanın da önemli bir rolü olduğunu özellikle vurguladı.

Kitabında son yılların en önemli güvenlik sorunu haline gelen terörizm konusuna İslâm düşüncesinin nasıl yaklaştığını -klasik metinlerden ve kavramlardan hareketle- irdelemeye çalıştığını, bunun yanı sıra Batılı araştırmacıların konuyla ilgili görüşlerine de yer verdiğini belirtti.

Özel, gayrimüslimlerle birlikte yaşamak konusunda ise, temel kriterin vahiy ve sünnet olması gerektiğini vurguladı. “Müslümanlara karşı düşmanca tavırlar içine girmedikleri sürece gayrimüslimlerle ilişkilerin Kur’ân-ı Kerim’in temel prensipleri ve Hz. Peygamber ile Hulefa-i Raşidin’in uygulamaları çerçevesinde” olması gerektiğini belirtti.

Cihad kavramına bugün yüklenen olumsuz anlamın “siyasî” olduğunu vurgularken *cihad*, *direniş* ve *terör* kavramlarının birbirine karıştırılarak siyaseten ve çoğunlukla bilinçli bir şekilde istismar



edildiğini belirtti. “Cihadın hem mahiyet ve anlamı, hem sebep, amaç, sonuç ve hükmü bakımından ne terörle, ne de Batı[lı] literatürde kullanılan anlamdaki] kutsal savaşla ilgisi ve benzerliğinin” bulunduğunu belirterek, kavramın kendine özgü anlamının ortaya konmasını böylece bu konudaki kavram kargaşasının ortadan kaldırılması gerektiğini işaret etti. Özel, konuşmasını *Darulislâm-Darulharp-Darussulh* ve *mukabele bilmisil* kavramlarını açıklayarak tamamladı.

Soru-cevap kısmında ise dinleyicilerden gelen yorumlar ve sorularla keyifli bir sunumu daha nihayete erdirdik.

KAM Özel Etkinlik

İslâm Dünyasında Siyaset Tartışmaları: Demokrasi: İslâmî Demokrasi Mümkün mü?

Halil İbrahim Yenigün

7 Haziran 2007

Değerlendirme: Ahmet Şefik Hatipoğlu

Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi'nin “İslâm Dünyasında Siyaset Tartışmaları: Demokrasi” adıyla başlattığı yeni tematik toplantılar dizisinin ilkinde, Virginia Üniversitesi Siyaset Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam eden Halil İbrahim Yenigün, “The Political Ontology of Islamic Democracy from Past to Future: Towards Alternative Visions” başlığıyla hazırlayacağı tezini “İslâmî Bir Demokrasi Mümkün mü?” sorusu çerçevesinde katılımcılarla tartıştı.

Yeniğün'e göre öncelikli sorun İslâm siyaset düşünürlerinin demokrasiden ne anladıkları ve İslâm'ı hangi demokrasi ile mukayese ettikleri problemidir.

Tezde, üç dönemde incelenen çağdaş İslâm siyaset düşüncesinde demokrasi tartışmalarının ontolojik boyutuna yoğunlaşarak *İslâmî demokrasi* kavramının dayandığı düşünce zemininin ortaya konulması ve kavramın geleceği hakkında alternatif bir eleştiri geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Yeniğün çalışmasını, Albert Hourani'nin 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başına tekabül eden ve *Liberal Çağ* dediği dönemden başlatıyor. Bu dönemin temel karakteristiği Batılı kavram ve kurumların İslâmî bir kılıfa büründürülmesi şeklindedir. İslâm coğrafyasının değişik yerlerinde Batı ile yüzleşen düşünürlerin temel gündemini anayasalcılık, Cumhuriyet, halkın yönetimi gibi konular işgal etmekteydi. Ulus devlet tecrübeleri ve kolonyalizmin etkileri bilhassa 1950'lerden sonra İslâm siyaset düşüncesinde bir içe kapanmacılık akımını başlatmıştı. Mevcut sistemlere karşı Allah'ın iradesini, dolayısı ile vahyi merkeze alan bir İslâmcılık hareketinin baş gösterdiği bu dönemi Yeniğün, *Fundamentalist İslâmcılık Çağı* şeklinde adlandırıyor. 1980'lerden sonra ise özellikle diaspora Müslümanlarının bir siyasî ideoloji olarak İslâmcılık düşüncesinden daha ziyade benimsediği ve demokratik rejimlerde yaşama imkânına ve tecrübesine dayanan bir hareket olarak *Liberal-İlmî-İlerici Müslüman* fikrinin yeşerdiği görülmektedir. Tezde *Liberal İslâm Çağı* olarak adlandırılan bu dönem, demokrasi tartışmalarında "İslâmî bir demokrasi mümkündür!" fikrinin çoğunlukla kabul edildiği bir dönemdir.

Yeniğün, böylelikle üç döneme ayırdığı tezinde inceleyeceği isimleri kendi dönemlerinin temsilcisi yahut genel ahvali resmeden karakterler olarak değil, İslâm-demokrasi tartışmalarının ontolojik boyutunu ortaya koyabilmek için tercih edilmiş isim-



ler olduğunu belirtiyor. Bu yönüyle hem dönemlendirme hem de seçilen isimler belli ve sınırlı bir teorik tartışmanın zeminini teşkil edecek ve genelleme hatasından kaçınılacak bir biçimde ele alınmış olacaktır. Bu minvalde tezin temel sorusu olan geçmişten günümüze *İslâmî demokrasi* kavramının siyasî ontolojisinin incelenmesi ve geleceğe yönelik alternatiflerin sunulması amaçlanmaktadır.

Tezde incelenen dönem ve ele alınan isimlerin değerlendirilmesi İslâm ve demokrasi tartışmalarının seyrini göz önüne sermektedir. Liberal çağdan bir isim olarak Cemalettin Afgani Cumhuriyet fikrini savunurken vahiy-akıl ilişkisini yeniden tanımlamış ve içtihadı ferdileştirerek Allah ile kul ilişkisinde daha özelleştirici bir yaklaşım sergilemiştir. Buna mukabil *fundamentalist İslâmcılık* çağında yaşayan Seyyid Kutub, vahyi merkeze almış ve dini Tanrı-İnsan ilişkisinde belirleyici konumuna yeniden yerleştirmiştir. Buna göre metin tek bir şey söyler, insan aklı ve yorumlama ikinci planda tutulur. (Böylelikle buradaki fundamentalizm anti-hermeneütik bir duruşu ifade eder). Yeniğün'e göre Kutub'un demokrasi reddiyesi basit bir Batı karşıtlığından daha ileri düzeyde ontolojik bir duruşa dayanmaktadır. Buna göre kurulan meclisler ve kanunlar Allah'ın iradesinin gasp edilmesi anlamını taşıyordu. 1980'lerden sonra diaspora düşünürleri arasında ortaya çıkan Liberal İslâm düşüncesi ise "İslâm'da demokrasi vardır!" kabulüne dayanmaktadır. İlginç olan Fazlurrahman kadar Gannuşi, Kardavi gibi isimlerin de bu fikri artık benimsemiş olmasıdır. Bütün bunlara dayanarak demokrasinin meşrulaştırılması sürecinde nasıl bir ontolojik dö-

nüşümün var olduğu, Yenigün'ü harekete geçiren temel sorudur.

Siyaset ontolojisinin önalana çıkarılmasının sebebi tartışmaların çoğunlukla siyasî düzlemde seyretmesi, buna karşın bugün Batıda modernizmin temelciliğine ve post-modernizmin eleştirel yaklaşımının oluşturduğu boşluğa karşı giderek artan bir ontolojik temellendirme eğilimiyle diyalog kurma imkânının oluşmamasıdır. “Batı’da nasıl bir ahlâkî/siyasî düzen oluşturmalı?” sorusu giderek “zayıf ontolojiye dayalı güçlü bir ahlâkî/siyasî düzen” kurulması şeklinde seyrederken, kendi siyasî/ahlâkî yapılanmasını nasıl bir ontolojiye dayandıracağını tartışmayan bir İslâm siyaset düşüncesi söz konusu olacaktır. Siyaset teolojisinin siyaset teorisini yönlendirdiği bu dönemde Tanrı-Metin/Vahiy-İnsan aklı ilişkilerine dayanan bir İslâmî demokrasi anlayışının gelişmesi söz konusudur. Yenigün’e göre öncelikli sorun İslâm siyaset düşünürlerinin demokrasiden ne anladıkları ve İslâm’ı hangi demokrasi ile mukayese ettikleri problemidir. Zira bahsedilen demokrasi çoğunlukla liberal bir demokrasidir. Ancak Yenigün’e göre liberal demokrasinin özgürlük tanımı ile İslâm’ın benimseydiği özgürlük tanımı örtüşmemektedir. Bu minvalde yapılacak bir değerlendirmede radikal demokrasinin özgürlük anlayışı nedeniyle İslâm ile diyaloga en elverişli demokrasi anlayışı olduğunu iddia eden Yenigün, *İslâmî demokrasi* kavramını benimseyen çizgiyi; zayıf ontoloji, radikal demokrasi, eleştirel teoloji gibi düşüncelerin oluşturduğu teorik bir zeminde mukayeseli siyaset düşüncesinden hareketle incelemektedir.

KAM Tercüman-ı Ahval

Türkiye’de Medya ve Milliyetçilik: Kurgu ve Gerçeklik

Z. Feyza Akınerdem

20 Nisan 2007

Değerlendirme: Şeref Yiğit

Küresel Araştırmalar Merkezi Tercüman-ı Ahval Nisan ayı toplantısı çerçevesinde Boğaziçi Sosyoloji bölümünden Zeynep Feyza Akınerdem, ülkemizde son yıllarda artış gösteren dizi film furiasını mercek altına alarak, dizi filimler üzerinden kurgulanan gerçeklikleri sorguladığı “Türkiye’de Medya ve Milliyetçilik: Kurgu ve Gerçeklik” başlıklı çalışmasını sundu ve görüş alışverişinde bulundu.

Kültürel alan içinde medya metinleri, nasıl kurulur ve nasıl okunur? Bu metinler ile izleyicinin ya da okurun ilişkisi nasıl yorumlanabilir? Bu ilişki, hem metinleri okuyan-yazan arasındaki bir güç ilişkisi, hem de metinde yer alan çeşitli güç ilişkileri açısından analiz edilirse, bu analizden milliyetçilik açısından ne tür bir ilişki ortaya çıkarılabilir? Milliyetçiliğin, teorik olarak Türkiye bağlamında kısa bir tanımından sonra bu ve benzeri sorulara cevap arayan Akınerdem tezini kısaca şu şekilde temellendirmiştir:

Benedict Anderson’un, milleti *Hayalî Cemaatler* olarak tanımlaması, milliyetçiliğin kültürel boyutuna vurgu yapması, kavramsal çerçevede milliyetçiliğe yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Anderson’a göre milliyetçi söylemi oluşturan anlamlar, pre-kapitalizm dediği basın yoluyla gerçekleşiyordu. Or-

Akınerdem, milliyetçiliğin, Türkiye'de modernliğin hem gereği hem de ürettiği korkuların önemli bir kaynağı haline geldiğini vurguladı.



tak bir dil ve bakış açısı içeren yayınlar, hedef kitesine, kendisini bir cemaat olarak tahayyül etme imkânı veriyordu. Bu tanımıyla millet, bir içirme yoluyla kuruluyordu. Bu açıdan bakıldığında, milliyetçiliğin kültürel boyutuna bir içirme pratiği olarak dikkat çekerken, bu içermenin aynı zamanda dışarıda bırakma yönü olan bir iktidar aracı olduğu meselesine pek vurgu yapmamıştı. Hindistanlı sosyal bilimci Partha Chatterjee, bu eksikliği, “Kimin Hayali Cemaati?” başlığıyla Anderson’u eleştirdiği makalesinde vurgulamıştı. Sömürge sonrası toplumların milliyetçilik kurgularının Batı toplumlarında kurulmuş bilim ve gelişme söylemlerinden gelmesi Chatterjee’ya göre Batı’nın iktidar alanına yerleştirmekteydi. Diğer bir deyişle milliyetçilikler arasındaki ana fark, sömürgeci-sömürge farkına dayanıyordu. Sömürge milliyetçiliğinin ana sorunu sömürgeciden farkın nerede ve nasıl kurulacağı idi. Böylece Anderson, milliyetçiliği kültürel düzlemde ele alınması gereken bir söylem parçası olarak kurarken, Chatterjee, milliyetçi söyleme ilişkin kültür-iktidar bağlantısını vurgulamıştı.

“Sömürge sonrası toplumlarda sömürgeci-sömürge arasındaki güç ilişkisi içerisinde milletin özünün nasıl kurulacağı meselesini Türkiye bağlamında nasıl düşünebiliriz?” sorusuyla devam eden Akınerdem, Türk milliyetçiliğinin en önemli mitlerinden olan; “hiçbir zaman kolonileşmemiş bir millet olma hali”ni yeniden değerlendirerek bir anlamda bunu yapı bozumuna uğratmıştır.

Buna göre, kolonileşme, dünyanın belli bölgelerinin emperyalist güçler tarafından doğrudan yönetilmesi durumundan ziyade, 15. yüzyıl sonrası Avrupa ve Batılı modernitenin öteki yüzünü oluşturan yayılma, araştırma, fethetme, galip gelme, koloni-

zasyon ve emperyalist hegemonya süreçleri olarak tanımlanabilir. Bu süreçler kültürel süreçlerden bağımsız değildir. Bu kolonizasyon sürecini toplumların bağımsızlaşma süreçleri takip eder. Kolonileşme sürecinde bir dizi modernizasyon sürecine maruz kalan toplumlar, kendi millî elitlerini bu süreçte üretmişlerdir. Chatterjee, bu elitleri sınıfsal bir tanımlamaya sokar. Buna göre, post-kolonyal sınıf, gerçek manasıyla ortada kalmıştır. Modern Batı’nın geride bıraktığı modernitenin nimetleri diyebileceğimiz *arzu nesnelere*ni muhafaza ederken, bir yandan da ulus devletin sınırları ile örtüşecek olan milletin öz kültürünü kurma misyonunu orta sınıflar üstlenmişlerdir; yani kolonileşme sonrası toplumlar kendi modernist deneyimini Batı’ya referansla tanımlayıp ölçeklendirirken bir yandan da kendi içinde sınıfsal olan bir güç ilişkisi içinde kendilerini bir millet olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Bu açıdan Türkiye resmî bir kolonileşme süreci yaşamadan kendi millî elitlerini üretmiş ve bu elitler vasisıyla öznelliğini Batı’ya referansla tahayyül eden bir post-kolonyal toplum haline gelmiştir. Hiçbir zaman tam olarak içimizde idareci veya yönetici olarak yer almamış olan Batı, 19. yüzyıldan beri hem tehdit hem de arzu nesnesi olarak bir hayalet gibi aramızda yer almıştır. Bu açıdan Türkiye’nin modernleşme sürecini, bir arzu ve korku ilişkisi/çelişkisi çerçevesinde irdeleyen konuşmacı, arzular denilen paketin içine, Cumhuriyet’in *sınıfsız-ımtiyazsız toplum arzusu, eşitlik, özgürlük, refah, temiz sokaklar* gibi kavramları koyarken diğer tarafa ise değerleri kaybetme korkusunu koymuştur. Türkiye’de toplumsal alanda yaşanan bu kazanma arzusu ve kaybetme korkusu, çözümünü imkânsız trajik problemlere sebebiyet vermektedir.

Modernitenin arzularımızı gerçekleştirip geçekleş-tiremeyeceği bir yana, bu arzular-korkular kültürel olarak modernleşme sürecinin bir parçası olarak kodlanmıştır. Tanzimat romanlarından günümüz televizyon dizilerine kadar bu ikilik çeşitli kültürel formlara konu olmuştur. Örneğin milliyetçilik, Türkiye’de modernliğin hem gereği hem de ürettiği korkuların önemli bir kaynağı haline gelmiştir. Bu korku, milletin bir yandan değerlerini yitirme korkusu bir yandan da uzaklaşımak istenilen geçmişe dönme korkusu, yani devlet elden gidiyor-irtica korkusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu temel korkuları besleyen, süreklilik kazandıran en temel araç ise medya olmuştur.

Bu bağlamda “Türkiye’de son dönemde su yüzüne çıkan, daha doğrusu çıkartılan *milliyetçilik* kavramı, medyanın toplum önüne sunduğu, kazanılan değerleri kaybetme korkusu olarak yorumlanabilir. Sınıfsal olarak halk dediğimiz toplumun önüne çıkartılan, Avrupa Birliği’ne verilen tavizler, Kıbrıs meselesinde AKP’nin geri adım atması ve Kuzey Irak’ta yaşanan gelişmeler (Güneydoğu elden gidiyor) gibi medyatik tahayyüller korkular bütünü, halkta milliyetçilik duygularının kökleşmesini (negatif anlamda) sağlarken, Trabzon olayları, Hrant Dink cinayeti ve Malatya’da saldırı gibi olaylara sebebiyet vermiştir. Toplumsal kesimin üst sınıflarında ise AKP’nin siyasal başarısı, ‘Cumhuriyet elden gidiyor!’ korkusunu üretmiş ve buna tepki olarak da milliyetçiliğin bir başka adı olan Ulusalçılığın zemin bulmasını sağlamıştır.”

KAM Özel Etkinlik

Contemporary Politics of Secularism in Western Plutocracies

Bobby S. Sayyid

27 Nisan 2007

Değerlendirme: Veysele Kurt

Küresel Araştırmalar Merkezi’nin Nisan ayı Özel Etkinlik programının konuğu Leeds Üniversitesi öğretim görevlilerinden Dr. Bobby Salman Sayyid idi. “Contemporary Politics of Secularism in Western Plutocracies” (Batı Çoğulculuğunda Çağdaş Sekülerizm Politikası) başlıklı sunumunda sekülerizmin, ulus-devlet, demokrasi, çoğulculuk gibi kavramlarla olan ilişkisi üzerinde duran Sayyid, ayrıca bu bağlamda gerek Avrupa ve Amerika’da gerekse İslâm dünyasında yaşayan Müslümanların yüzleştikleri teorik ve pratik sorunlara da değindi. Özellikle ulus-devletin bireylerin kimliğini belirleyen önemli bir unsuru olan vatandaşlık olgusunun Müslüman kimliği açısından dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yaptı.

Sekülerizm savunucularının, sekülerizmin neden daha iyi olduğu konusundaki üç temel iddiasını dile getirerek sözlerine başlayan Sayyid bu iddiaların üç ana kategoride ele alınabileceğini ifade etti.

Epistemolojik Bağlam: Bu bağlamdaki iddianın temel varsayımı seküler epistemolojik çerçevenin daha iyi bilgi, daha iyi bilim ve daha iyi bir dünyaya imkân tanıdığıdır. Dinî düşüncenin olan bitenin

Sekülerizmin, ulus-devlet, demokrasi, çoğulculuk gibi kavramlarla olan ilişkisi üzerinde duran Sayyid, ayrıca Müslümanların yüzleştikleri teorik ve pratik sorunlara da değindi.



nedenleri üzerinde düşünmeye imkân tanımamasının aksine, seküler düşünce bunu teşvik ederek anlayışımızı güçlendirir ve daha üretici olmanızın önünü açar. Buna en iyi örnek de Avrupa'dır; kilisenin bilgi üzerindeki otoritesi kırıldıktan sonra Avrupa ilerlemeyi başarabilmiştir.

Sivik (Toplumsal) Bağlam: Seküler düşünce insan doğasını temel referans kaynağı saydığı için doğası gereği barışçıdır. Aynı türden şeylerin arasındaki farklılıklara müsamaha göstererek çatışmayı engeller ve böylece siyasal barışı temin etmiş olur. Dinî düşünce ve pratiklerin neden olduğu çatışmaları ve görüş ayrılıklarını da bertaraf ederek toplum içinde kolayca bir uzlaşmaya varılmayı sağlar. Bu iddiadan yola çıkarak, seküler kabuller olmaksızın bir uzlaşmaya varmamız mümkün değildir; çünkü herhangi bir görüş ayrılığı konusunda bir tarafın doğru bir tarafın yanlış olduğunu söylemek durumunda kalabiliriz. Kısacası sivik bağlamın temel savı, dinî düşünce ve pratiklerin sebep olduğu çatışmaların önüne geçerek toplumsal barışı sağladığı iddiasıdır.

Ontolojik Bağlam: Diğer argümanlara nazaran daha kompleks bir mahiyete sahip bu argüman, Tanrı ile insan gücünün ayrımını vurgular. Bu noktada özellikle sekülerizm ile demokrasinin ayrılmazlığına yapılan vurguya dikkat edilmelidir. Sayyid'e göre, demokrasilerde insanın insanlarca yönetimi söz konusu iken dinî düşüncede söz sahibi tek otoriter varlık Tanrı'dır. Sekülerizmin aralıksız şekilde bu kadar tartışılması İslâm'ın meydan okuma potansiyeli dolayısıyla. Temel kaygı, İslâm'ın da seküler bir çerçeveye oturtulmasıdır.

Seküler iddiaları bu kategorizasyon içinde değerlendiren Sayyid kendi tezlerini de şu şekilde özetledi:

Bu üç iddianın ortak çabası İslâmî mobilizasyona bir karşı-duruş oluşturmaktır. Modern dünya sistemi ulus-devlet yapılanması üzerinde kurulmuştur. Bu sistem içinde devletlerin bireyi tanımlayan kurumsal söyleminin *vatandaşlık* olması bir Müslüman için sorgulanması gereken bir durumdur. Bu, sorunun ontolojik bağlamı hâlâ ele alınmayı beklemektedir. Sekülerizm bu yönüyle İslâmî mobilizasyonun önüne geçerek Müslümanların siyaset dışına çıkmasına yol açmıştır. Halbuki İslâm'da Tanrı'nın varlığı ve hakimiyeti Hristiyanlıktaki gibi değildir. Tanrı'nın hakimiyeti bir metafor olarak vardır ve insan farklı bir düzlemde; dolayısıyla İslâm'da sekülerizme ihtiyaç yoktur. Zaten İslâm dünyasında reform-antireform gibi hadiseler de yaşanmamıştır. İslâm dünyasında sorunlar en çok ilginç bir şekilde- sekülerleşmeye çalışan ülkelerde yaşanmıştır. Sekülerizmin Müslümanlar için nasıl bir mesele olduğunu göstermesi açısından önemli bir göstergedir bu.

Batı toplumları tarih boyunca kendilerini tüm gezegen için en ideal örnek olarak sunmaktadır. Müslümanların ise bu iddiaya meydan okumaları suç olarak nitelenmektedir. Yaşanan birçok tartışma, kavga ve savaşın temelinde bu vardır. Günümüze baktığımızda da aynı durum söz konusudur. 1945 yılından beri bütün dünyada ifade özgürlüğünü savunan Batı'nın bugün sekülerizmin tartışılmasına bile tahammülü yoktur. Hatta özgürlük söylemini bile İslâmî mobilizasyonun önünü kesmek için kullanmaktadır. Amaç İslâm'ı seküler bir çerçeveye oturtmaktır. Bunun için en elverişli araç ise sekülerizmdir. Ancak Müslümanların elinde de bundan korunmak için yeterli argüman ve elverişli tartışma konuları vardır. Mesela Kur'an etrafındaki

tartışmalar bu anlamda verimlidir. Bu noktada doğru okumayı yapabilmek önemli. Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da, çok farklı hukuka tabi ve farklı pratik koşullar altında yaşayan Müslümanlardır. Temel sorunlar farklılaşabilse de meşru çerçeve oluşturabilmek mümkün. Sayyid'e göre, Müslümanlar adına konuşacak bir gücün, bir otoritenin yokluğu büyük bir eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır.

Sayyid, herkesin tavrına dikkat çektiği ironik bir göndermeyle sözlerini tamamladı: "İslâm'ı ciddiye almazsanız hiçbir sorun yok ve her şey güllük gülistanlık!"

Politics and Ethics in Islamic Thought

Mustafa Ebu Sway

4 Temmuz 2007

Değerlendirme: Mesut Özcan

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin Temmuz ayı özel etkinlik konuğu Filistin'den Al Kuds Üniversitesi öğretim üyesi Profesör Mustafa Abu Sway oldu. Kudüs'teki görevinin dışında dünyanın farklı ülkelerinde hocalık yapmış olan Sway, "İslâm Düşünce-sinde Siyaset ve Ahlâk" başlık konuşmasında, Peygamberimizin sünnetinden örneklerle ve İslami-yet'in ilk yıllarından itibaren yaşanan gelişmelerden anekdotlarla siyasî sorunların İslâm dünyasında nasıl ele alındığını anlattı.

Konuşmasında devlet başkanının seçimi, şura, kadınların yönetimdeki konumları gibi tartışmalı konuları ele alan Sway, bu konularda ayet ve hadislerin ışığında kendi yorumlarını dile getirdi. Seçimler konusunda Peygamberimizin ölümü sonrasında, siyasî liderin atanmadığı, çeşitli seçim yöntemleri ile İslâm toplumunun yöneticisinin belirlendiğini anlatan Sway, İslâm dünyasının bugünkü yapısı içerisinde seçimlerin işlevini de değerlendirdi. Türkiye'de seçimlerin büyük ölçüde işlevsel olduğuna dikkat çeken Filistinli profesör, çevremizdeki pek çok Arap devleti için ise böyle bir şeyin geçerli olmadığını dile getirdi. İslâm tarihinin seyri içerisinde dört halifenin seçimle başa gelmesinin ardından yaşanan dönemde, aile hanedanlıklarının ortaya çıktıkları dönemle birlikte devlet adamları ile ulema arasında bir ayrışmanın meydana geldiğini dile getiren konuşmacı, İslâm tarihinde teokrasinin hiçbir zaman var olmadığını söyledi. Halifelerin hiçbir zaman kutsal birer kişilik olmadığına dikkat çeken Sway, halifelerin pek çok defa halka onların da kendileri gibi birer insan olduklarını hatırlatarak, hata yaptıklarında uyarılmalarını istediklerini hatırlattı. Bu nedenle İslâm'a yönelik teokrazi eleştirilerinin haksız ve büyük ölçüde İslâmofobik olduğunu belirtti. Siyasetçiler ve bilim adamları arasındaki ayrışmanın günümüze kadar devam ettiğini dile getiren konuşmacı, bunun sonucunda da Müslüman düşünürlerin fıkıhın çok küçük detayları gibi konularla ilgilendiğini ileri sürdü. Gazzali örneğinden hareket eden Sway, *İhya-ı Ulumiddin* ile kastedilenin fıkhıta kastedilen şeylerin orijinal anlamlarına dönmek olduğunu belirtti. Ona göre Gazzali sadece temel bilgilere sahip olan fakihlerin değil, ruhaniyeti de işin içine katan kişilerin yetişmesi gerektiği-

Prof. Sway, İslâm'a yönelik teokrazi eleştirilerinin haksız ve büyük ölçüde İslâmofobik olduğunu belirtti.

ni dile getiriyordu. Müslüman âlimlerin siyasetten uzaklaşmasının bir diğer sonucu ise, siyasette kullanılan dilin incelmesinin, seviyenin yükselmesinin engellenmiş olmasıdır.

Modern döneme ilişkin değerlendirmelerinde ise Mustafa Abu Sway, İslâm ümmetinin mevcut bilgi düzeyinin oldukça düşük olduğuna dikkat çekerek, bunun İslâmî ilimler çalışanlar da dahil pek çok kişi için geçerli olduğunu belirtti. Günümüzde siyaset felsefesi alanında İslâm dünyasında bir sıkıntının olduğunu dile getiren konuşmacı, Avrupa merkezci yayınların tercüme edilerek İslâm dünyasına aktarıldığını söyledi. Yaklaşık aynı dönemde ulus devletlerin oluşması ve Avrupa kaynaklı anayasaların ve hukukî düzenlemelerin uygulamaya konması da bu gelişmenin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonraki dönemde ortaya çıkan pan-İslâmî hareketleri bu gelişmeye bir tepki olarak değerlendiren konuşmacı, Afgani, Abduh ve Reşit Rıza çizgisini örnek gösterdi. Bu çizgi zaman içerisinde kişisel bir konumdan bir harekete dönüştü. İslâmî değerleri ve İslâmî toplumu yeniden ortaya çıkarma amacını güden bu hareketin çok sofistike olmadığını belirten Sway, günümüzde karşı karşıya kaldığımız sorunların çözümünün Müslümanlar açısından oldukça zorlu olacağını söyleyerek konuşmasını bitirdi.

Konuşması sırasında genel bir İslâm tarihi anlatımı etrafında bazı kavramları değerlendiren Sway'a sunumunda sorular sorduğu ama cevaplar vermediği eleştirisi getirildi. Tarihi dönemlendirme içerisinde İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı sorunların az çok bilindiği varsayıldığında, eleştiriler tamamen haksız sayılamaz. Mustafa Abu Sway ise, bir felsefe-



ci olarak cevap vermekten ziyade soru sormasının normal olduğunu belirtti. Günümüzde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları sorunların çözümünü noktasında en can alıcı sorunun ne olduğuna yönelik tartışmalarda ise, Sway *Bilginin İslâmileştirilmesi* konusunda yaşanan örneğe vurgu yaptı. Bu tecrübede bazı iyi noktalar olduğu gibi bazı sorunlu noktaların da olduğunu belirten konuşmacı, akademik olarak başlayan bir hareketin süreç içerisinde kurumsallaştığını belirtti. Kurumsallaşma başlarken bazı kişilerin bundan faydalanmaya çalıştığını ve *Bilginin İslâmileştirilmesinin* bir ideoloji haline geldiğini söyledi. Bu durumda eleştiriler de çok hoş karşılanmamaya başlamıştı. Bu kurumsallaşma ise karşı bir kitle oluşturdu ve bir rahatsızlık ortaya çıktı.

KAM Tezat

Avrupa-Akdeniz Ortaklığının Türk Dış Ticaretine Etkileri ve Türk Dış Ticaretinin Bölgedeki Etkinliği

Neslişah Tok

23 Mayıs 2007

Değerlendirme: Ali İhsan Kocatüfek

Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi'nin TEZAT başlıklı özel oturumlarının Mayıs ayı konuğu Neslişah Tok'tu. Tok, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı İkti-

Sarkozy'nin Türkiye'ye Akdeniz Birliği liderliğini teklif etmesi ile tartışmaların yükseldiği bir döneme rastlayan bu çalışmada Tok, Akdeniz projesinin artılarını ve eksilerini dış ticaret perspektifinden ele aldı.



sat Politikası Bilim Dalı'nda hazırladığı "Avrupa-Akdeniz Ortaklığının Türk Dış Ticaretine Etkileri ve Türk Dış Ticaretinin Bölgedeki Etkinliği" başlıklı yüksek lisans tezini sundu.

Tok, konuşmasına tezin içeriği hakkında bilgi vererek başladı. Tok, çalışmasıyla Avrupa-Akdeniz Ortaklığı sürecini incelemek, bu sürecin Türk dış ticaretine etkilerini ortaya koymak ve Türkiye'nin Akdeniz bölgesindeki ticarî etkinlik potansiyelini göstermeyi amaçladığını vurguladı. Çalışmanın giriş bölümünde tez ile ilgili nasıl bir yöntem izlediğini aktardığını belirten Tok, tezin ana gövdesinin "Avrupa Birliği ve Avrupa-Akdeniz Ortaklığı", "Avrupa Birliği, Akdeniz Havzası ve Türkiye'nin Dış Ticareti", "Türkiye'nin İçinde Bulunduğu AB ve Diğer Uluslararası Ekonomik İşbirliği Hareketleri, Avrupa-Akdeniz Ortaklığının Türk Dış Ticaretine Etkileri ve Türk Dış Ticaretinin Bölgedeki Etkinliği" başlıkları altında üçe kısımdan oluştuğunu söyledi.

Tok'un bu genel çerçeveye içinde değindiği konuları kısaca şöyle özetleyebiliriz: AB'nin siyasî ve ekonomik konumu; Avrupa-Akdeniz Ortaklığı projesinin amacı, gelişimi ve karşıt faktörleri; AB, Akdeniz ülkeleri ve Türkiye'nin dış ticaret ilişkileri, söz konusu ilişkilerin Türkiye-AB ilişkilerindeki gelişmelerden, dalgalanmalardan nasıl etkilendiği. Tok'un diğer dikkat çektiği nokta ise Gümrük Birliği ile Avrupa-Akdeniz Ortaklığının çatışan yönleridir.

Tok, Avrupa-Akdeniz Ortaklığının, Avrupa kıtasında oluşturulan ekonomi temelli güvenlik, düzen ve refahın korunabilmesi ve sürdürülebilir kılınabilmesi amacıyla güvenlik temelli bir politika olduğunu vurguladı. Akdeniz'in kuzeyi ve güneyi arasındaki zenginlik farkının, güneyde hızla artan ve ku-

zeyde azalan nüfusun etkisiyle ilerde daha da önemli boyutlara varacağı tahmin edilmektedir. Bölgedeki siyasî istikrarsızlık, ekonomik az gelişmişlik ve işsizliğin tetiklediği terörizm, uyuşturucu ticareti, silah ve insan kaçakçılığı gibi sebeplerle Avrupa'ya sürekli artan göçler, AB için ciddi bir tehdit unsurudur. AB'de mevcut olan işsizlik sorunu, bölgeden gelen kaçak işçilerin ucuz işgücü olarak piyasaya girmesiyle her geçen gün daha da artmaktadır. Bu durumun en büyük tehlikesi ise, Avrupa'daki aşırı milliyetçi akımları ve ırkçı grupları güçlendirmesidir. Avrupa-Akdeniz Ortaklığı bu tehditlerden kaynaklanan bir projedir. Avrupa Birliği, kendi güvenliğini sağlamak için sistemli bir programla yakın çevresini düzenlemeye, etrafında güvenli bir alan oluşturmaya çalışmaktadır. Yani, sınırlarının güvenliğini sağlamak için sınırların ötesindeki tehditleri bertaraf etmeyi planlamaktadır.

Bu güvenlik kaygısının giderilmesi için hazırlanan projelerden ekonomik uzantısı olan Avrupa-Akdeniz Ortaklığı, 2010 yılında Cezayir, Fas, Tunus, Suriye, Ürdün, Lübnan, Filistin Yönetimi, İsrail ve AB ülkelerinin dahil olacağı bir serbest ticaret alanı kurmayı hedeflemektedir. Tok, bu projede Türkiye'nin konumunun belirsizliğine dikkat çekti. AB üyesi olmayan Türkiye'nin projeyi kapsayan diğer tüm üyelerden farklı olarak AB ile tam üyelik müzakereleri yürüten ve Gümrük Birliğini tamamlamış tek ülke olduğunu vurgularken, Ankara'nın ortaklık masasının hangi tarafında oturacağı sorununun devam ettiğine dikkat çekti. AB, Türkiye'nin Kuzey Afrika ve Yakınoğu ülkeleriyle aynı tarafta bulunmasını isterken, Türkiye, Gümrük Birliği nedeniyle masanın AB tarafında oturmak istemektedir.

Ortaklığın yol alan fakat bir ölçüde motivasyonunu kaybetmiş bir proje olduğunu belirten Tok'a göre, gerek AB'nin projenin gerektirdiği hassas ve ciddi yaklaşımı uygulamada sergilememesi, gerekse Akdenizli ülkelerin projeyi yeni sömürgeci bir yaklaşım olarak görmesi ve sahiplenmemesi yüzünden istenilen düzeyde bir ilerleme sağlanamamıştır. Bu nedenle 2010'da oluşturulması hedeflenen serbest ticaret bölgesinin gerçekleşebilmesi oldukça zordur.

Dış ticaret ve üretim yapısıyla bölge ülkelerinden ziyade AB üyesi ülkelere benzeyen Türkiye'nin Akdeniz havzasındaki ticaret potansiyeli mevcut haccin çok üzerindedir. Ortaklıktaki farklı konumundan ötürü vergi geliri ve pazar kaybına uğrayan Türkiye'yi, bölgedeki stratejik avantajlarını etkin politik araçlara çevirerek farklı açılımlar yakalama ve ticaretini artırma potansiyeline sahip bulan Nikolas Sarkozy'nin Fransa Cumhurbaşkanı seçilmesinin ardından Türkiye'ye Akdeniz Birliği liderliğini teklif etmesi ile tartışmaların yükseldiği bir döneme rastlayan bu çalışmada Tok, Akdeniz projesinin artılarını ve eksilerini dış ticaret perspektifinden ele aldı. Soru-cevap kısmında Akdeniz ülkelerinin AB ile imzaladığı serbest ticaret anlaşmalarını Türkiye ile neden imzalamak istemedikleri ve Türkiye'nin muhtemel kazanç ve kayıplarının neler olacağı üzerine verimli bir tartışma yapıldı.

Türkiye'de Küreselleşme Tartışmaları ve Sonuçları

Bülent Şen

27 Haziran 2007

Değerlendirme: S a d ı k Ü n a y

Bülent Şen'in İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde hazırladığı doktora tezi KAM-Tezat tartışmaları serisinde tartışıldı.

Şen'in sunumunun ardından soru-cevap şeklinde gerçekleştirilen oturumda küreselleşme sürecinin teorik temelleri, sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel boyutları ile Türkiye'deki yansımaları detaylarıyla masaya yatırıldı. Küreselleşme üzerine siyaset bilimi, sosyoloji, modern tarih, antropoloji başta olmak üzere pek çok sosyal bilim pencerelerinden yazılan doktora tezlerine nazaran Şen'in oldukça doyurucu ve çok yönlü bir eser ortaya koyduğu not edildi.

"Türkiye'de Küreselleşme Tartışmaları ve Sonuçları" başlıklı çalışmasını, üç ana bölüm dahilinde organize ettiğini belirten konuşmacı, birinci bölümde hakim küreselleşme söyleminin teorik temelleri tarihsel bir analizden yola çıkılarak bağımlılık, dünya sistemi ve post-fordizm gibi yakın dönem teorik çerçevelerine atıfla incelemeye çalıştığını vurguladı. Siyasî alanda küreselleşmenin etkilerini Şen, klasik Vestfalyan düzenin çöküşü ile ilgili Karl Polanyi başta olmak üzere önemli düşünürlerin çalışmaları ışığında ele alıyor. Ekonomik küreselleşme alanında ise merkezî bir aktör olarak çokuluslu şirketler, neo-liberal politika uygulamaları ve küresel ekonomi düşüncesi irdelenmekte. Ardından ekonomik küreselleşmenin gerçekleştiği başlıca alanlar olan tica-

Şen tezinde, Türkiye'nin 1980 sonrası yaşadığı radikal sosyo-ekonomik ve siyasal dönüşümünde küreselleşme söyleminin meşruiyet aracı olarak mahir bir biçimde nasıl kullanıldığını ortaya koyuyor.

ret, üretim ve finans alanında yaşanan gelişmeleri, sosyal ve siyasal boyutları da içine alarak değerlendirmeye çalıştığını aktaran Şen, kültürel küreselleşme ile ilgili olarak ise homojenleşme ve buna karşı heterojenleşme/küyerelleşme tartışmaları ile ilgili açıklamaları ve yorumları ortaya koydu. Sosyolojik açıdan yapılan küreselleşme değerlendirmesi ise bu alanda öne çıkan üç önemli Batılı yazar, Giddens, Bauman ve Beck'in eserlerinden hareketle teorik çerçeveyi çizmeye çalıştığını belirtti.

Şen, çalışmanın ikinci bölümünde Türkiye'de küreselleşme tartışmalarını irdelediğini ve tezin orijinal niteliğinin buradan itibaren ortaya çıkmaya başladığını vurguladı. Zira son yıllarda dilimize pelesenk olmuş bir kavram olarak küreselleşmenin Türkiye'de nasıl algılandığına dair akademik çalışmalar oldukça az. Bu bağlamda konuşmacı, Türkiye'de süregelen küreselleşme tartışmalarını yenedünya düzeni, neoliberalizm, küreselleşme karşıtlığı, yeni emperyalizm gibi küresel yaklaşımların yerel izdüşümleri üzerinden yürütüldüğünü vurguladı. Ulus devlet ve millî egemenlik yanında millî kimlik ve aidiyet algılamalarının uğradığı değişimi irdelemeye çalıştığını belirten Şen, 1980 sonrası Türkiye'nin tecrübe ettiği radikal sosyo-ekonomik ve siyasal dönüşümün meşruiyet aracı olarak küreselleşme söyleminin mahir bir biçimde nasıl kullanıldığı ortaya konduktan sonra, bir bölgeselleşme projesi olarak Avrupa Birliği'nin genelde ve Türkiye özelinde küreselleşme ile ilgisi örneklerle açıkladı.

Çalışmanın belki de bundan sonraki akademik çalışmalara en fazla orijinal katkıyı yapmaya namzet olacak bölümü Türkiye'deki ana düşünce akımları ve ideolojik politik gelenekler açısından küreselleşmenin ele alındığı üçüncü bölümdür. Bu bağlamda, Türkiye'de sol, İslâmci, milliyetçi ve liberal



akımların küreselleşme algılamaları ve tepkileri bu yaklaşımları kamuoyunda temayüz etmiş temsilci/sözcüleri tarafından başlıca dergilerde dillendirilen görüşlerin analizi üzerinden yapılmakta. Türk solu için *Birikim*, milliyetçi hareket için *Türk Yurdu*, liberalizm için *Liberal Düşünce* ve İslâmçılık için *İzlenim*, *Bilgi ve Hikmet* dergilerini tahlil eden Şen, söz konusu çevrelerin küreselleşmeye dair somut analiz, görüş, yorum ve hakim tutumlarını örneklerle açıklamaya çalıştı.

Şen'in çalışması küreselleşme üzerine yapılan soyut teorik çalışmalar ile Türk entelijansiyası ve başlıca fikrî hareketlerin zaman içinde küreselleşmeye dair yorum ve tavırları arasında bağlantılar kurma çabası ile bu alandaki standart tez ve çalışmalardan ayrılmakta. Sosyal bilimlerde son yılların hakkında en çok konuşulan ancak pek az bilinen konusu küreselleşme ile ilgili böylesine nitelikli ve gerek siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel boyutlar arasında, gerekse küresel ve yerel düzlemler arasında sistemli bağlantılar kurabilen çalışmaların çoğaltılması dileğiyle.

Ali Pulcu'nun açış konuşmasıyla başlayan sempozyumda birbirinden farklı konularda toplam dokuz tebliğ sunuldu.

KAM İhtisas Sempozyumu

Harf Harf Kadınlar

26 Mayıs 2007

Değerlendirme: F. Samime İnceoğlu

Modernleşme tecrübemize baktığımızda Batı'daki gelişmelere paralel olarak *kadın imgesinin* kategorik bir olgu/entite olarak varedilip devlet ve milletin terakki etme ve medenileşmesinde ve toplumsal dönüşümün gerçekleşmesinde merkezî bir konuma oturtulduğunu görmekteyiz. Günümüzde, geçmişte *kadının* cinsiyet temelli kurgulanan kimliğinin ve buna bağlı olarak *kadına* biçilen toplumsal gelişim ve değişimdeki merkezî rolün halen farklı tezahürlerinin gündemde olması bizi Nazife Şişman'ın sempozyumun ilk oturumundaki konuşmasında belirttiği gibi "küresel dünyanın değişen niteliğini, kimlik politikaları ve cinsiyet dinamikleri çerçevesinde anlama" üzere okumalar yapmaya sevk etti. Düzenlediğimiz *Harf Harf Kadınlar* başlıklı bu ihtisas sempozyumu ile sizlerle, Şişman'ın başkanlığında Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi bünyesinde başlattığımız "Kadın Kimliği Üzerinden Çağdaş Kültür Okumaları" başlıklı atölye çalışmasında edindiğimiz birikimlerimizi paylaştık. Ali Pulcu'nun açış konuşmasıyla başlayan sempozyumda birbirinden farklı konularda toplam dokuz tebliğ sunuldu.

"Modernleşmenin Veçheleri ve Kadın Sorunu" başlığını taşıyan birinci oturumda atölyenin amacını ve çalışmalarını, sempozyumun hazırlanmasındaki temel kalkış noktalarını dinleyicilere aktarı-



ran Şişman, ayrıca feodal dönemden modern döneme geçişte kadın imgesinin değişimi, kadının toplumsal bir kategori olarak ortaya çıkışı ve cinsiyet temelli kadın kimliğinin oluşumu üzerinde durdu. Oturum başkanlığını da yürüttüğü bu oturumda Şişman, sempozyumunun üst başlığının neden *Harf Harf Kadınlar* olduğunu da şu cümlelerle dile getirdi:

"Günümüzde kadınla ilgili baskın bir cümle var. Kadın konusu belli bir takım sloganlar eşliğinde konuşulabiliyor ancak. 'Kadınlar tarih boyunca ezilmiştir; bir cinsellik siyaseti olarak feminizm, kadınlar için iyi olanı belirleyecek yegâne yoldur' şeklinde özetleyebileceğimiz bir cümle bu. Ama cümlemiz, bu cümle üzerinde ittifak etmiş değiliz. En azından biz, bu baskın cümlenin dışında, sloganlardan yola çıkmayan bir yaklaşımı benimsedik ve yeni kelimeler üretmek için önce harflerden başladık. Şu an sempozyum konularının size dağılık gibi gelmesi de bu yüzden."

Birinci oturumun ilk tebliği Zahide Tuba Kor'un hazırladığı "Yahudi Kadının Modernleşme Tecrübesi ve İsrail Örneği" üzerineydi. Kor tebliğinde, Yahudi kadının modernleşme sürecinde dinî inançlarının kendine biçtiği rol ile modern, laik değerler arasındaki yüzleşmesini/çatışmasını ele aldı

Şişman, sloganlardan yola çıkmayan bir yaklaşımı benimsediklerini ve yeni kelimeler üretmek için önce harflerden başladıklarını ifade etti.



ve Aydınlanma sürecinde geleneksel Yahudi kadın anlayışındaki dönüşümü ve Yahudi feminizmini, farklı coğrafyalarda yaşanan Yahudi kadınların birbirinden farklı tecrübeleri ışığında, özellikle İsrail örneği üzerinden ortaya koydu.

“Rusya’da Cedidizm ve Müslüman Kadın Hareketi” başlıklı ikinci tebliğde Sevinç Alkan Özcan, XIX. yüzyılın son çeyreğinde Rusya’da Kazan Tatarları arasında ortaya çıkan reform hareketinin kadın söylemini irdeledi. Alkan, bu bağlamda, Rusya Müslümanlarına özgü Cedidizm hareketinin Selefî yaklaşımına değinerek reformcu Tatar aydınların –özellikle eserlerinde kadın meselesine yer veren Gaspıralı İsmail Bey ve kızı Şefika Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu ve Musa Carullah Bigiyefin- kadın konusundaki argümanlarını ve yaklaşımlarını değerlendirdi.

Birinci oturumun son tebliğinde Hilal Turan “‘Namuslu Anne’den ‘Özgür Kadın’a: Türk Sinemasında Değişen Kadın İmgesi”ni inceledi. Bir sanat dalı ve kitle iletişim aracı olan sinemayı “toplumsal değişmelere ışık tutan bir ayna” olarak niteleyen Turan, tebliğinde “bir toplumda var olan cinsiyet rollerini ve bu rollerde zamanla yaşanan değişimi sinemanın dönemsel tipolojisi ve karakter sunumundaki değişim üzerinden okuma”nın mümkün olduğundan hareketle Türk sinemasında öne çıkan kadın karakter ve tiplerinin sunumundaki değişimi analiz etti. Turan’a göre, Türk sinemasında 80’li yıllara kadar *fedakâr anne* ve *namuslu eş* şeklinde ifade edilebilecek geleneksel bir rol üstlenen kadın, 80’lerden itibaren geleneksel kalıplarda yaşanan ciddi bir kırılma ile cinsel özgürlükçü bireye evrildi. Bu değişimin nedenini, dönemin tarihi,

toplumsal ve ekonomik özellikleri açısından ele alan Turan, Türk sinemasından seçkilerle kadın tipolojisindeki bu değişimi ortaya koydu.

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu’nun başkanlığındaki ikinci oturumun konusu “Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve *Kadınlık*” idi. Bu oturumun ilk tebliğinde Fatma Şensoy, “Osmanlı Toplumunda Kadınların Eğitimi” üzerinde durdu. İki ana bölümden oluşan tebliğinde ilk olarak Osmanlı kadının modernleşme öncesi dönemde nasıl bir eğitim sürecinden geçtiğine yer veren Şensoy, ikinci olarak Modernleşme sürecinde yenileşme ve değişme çabaları içinde oluşturulmuş yaygın ve örgün eğitim kurumları bağlamında kadınların değişen ve gelişen eğitimlerine dikkat çekti.

Oturumun ikinci tebliğinde Fatma Tunç Yaşar, “İlk Kadın Dergilerinde ‘Kadınlık’: İffetli ve Mektepli” başlığı altında kadınlara yönelik ilk süreli yayın olarak kabul edilen 1869 yılında *Terakki* gazetesinin ilavesi olarak yayın hayatına başlayan, *iffetli kadınların ilerlemesi* anlamına gelen *Terakki-i Muhadderat* ile ilk kadın dergisi olarak nitelendirilen ilk sayısı 1884’te yayınlanan, herhangi bir gazetenin ya da yayının eki olmaksızın başlı başına sadece kadınlar tarafından, kadınların okuması için çıkarılan, *çiçek bahçesi* anlamına gelen *Şükûfezar*’ın içeriği üzerinden *kadınlık* konusunu ele aldı. Tunç’a göre, mektepli kadının dergisi olarak nitelendirilen *Şükûfezar*’ı kendiden önceki ve sonraki birçok dergiden ayıran en önemli özellik kadının rolünün sadece ev içinde tanımlanmamasıdır. Kadınları eğitmeye ve bilinçlendirmeye yönelik makalelerin bulunduğu *Terakki-i Muhadderat* ise kadın için eğitim merkezli bir değişim modeli öngör-

Sempozyumun son oturumu
“Varlık Tasavvuru, Kimlik ve
Kadın” konusuna ayrılmıştı.



mektedir. Bu bağlamda erkeklere daha kamusal roller biçerken, kadınlara da ev ve aile merkezli roller biçmektedir.

İkinci oturumun son tebliği “İlk Muharremimiz Fatma Aliye’nin Gözünden Dönemi”ne ilişkin F. Samime İnceoğlu’nun sunduğu tebliğdi. İlk muharremimiz Fatma Aliye’nin *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* adlı çalışması başta olmak üzere diğer çalışmaları ve tefrika yazıları üzerinden dönemine ilişkin görüşlerini değerlendiren İnceoğlu’na göre, Fatma Aliye, söylediği şeyleri büyük bir medeniyet mensubu olmanın kendisine kazandırdığı özgüven içinde söylemektedir. Tanzimat dönemi ve sonrasında siyasi ve iktisadi gelişmelerle ilgili görüşlerini eserleriyle dile getiren Fatma Aliye’nin asıl üzerinde durduğu husus devletin bekası ve terakki ederek medeni milletler arasında yer alması için kadınların eğitimi ve toplumsal hayata katılımıdır.

Sempozyumun son oturumu “Varlık Tasavvuru, Kimlik ve Kadın” konusuna ayrılmıştı. Ümit Meriç’in başkanlığındaki bu üçüncü son oturumun ilk tebliği Hümeysra Ağca’nın “İrfanî Öğretinin Varlık Tasavvurunda Cinsiyet: Müzekker ve Müennes” başlıklı tebliğiydi. İkincisi Sevim Zehra Kaya’nın “Kadın İnsan ve ‘İnsan Kadın’: Halide Edip ve Samiha Ayverdi’nin Romanlarında Kadın Kahramanlar” ve üçüncüsü Aslıhan Akman’ın “Türkiye’de Dönüşen Tasavvuf Pratikleri: Bir Grup Kadın Sufi Üzerinde Değerlendirmeler” başlıklı tebliğleriydi.

Oturumun ilk tebliğinde İslâm’ın irfanî varlık tasavvurunda cinsiyetin yeri ele alınmaktadır. Son iki yüzyıldır toplumsal ve siyasal bir muhteva kazanan cinsiyet meselesinin salt bu bağlamda ele alınmasının –toplumsal ve siyasal analizlerin yapılması-

nın zaruretini kabul etmekle beraber- ufkumuzu daralttığına değinen Ağca, meselenin metafizik boyutunu göz ardı etmemenin önemine dikkat çekti. Konuyu Sachico Murata’nın *Tao of Islam* adlı eserinde yer verdiği mutasavvıf ve âlimlerin ortaya koyduğu birikim ve Murata’nın çizdiği izlek üzerinden değerlendirdiğini belirten Ağca, tebliğinde ilk olarak ilâhî isimlerin, tenzih ve teşbih, celal ve cemel şeklindeki ikili yapısına yer verdi. Ardından esmanın müzekker ve müennes niteliklerde tezahüründen hareketle, erkek ve kadının hakikati, yaratılış sürecindeki rolleri ve cinsiyet farklılıklarının nedenini ortaya koymaya çalıştı.

Bu oturumun ikinci tebliğinde S. Zehra Kaya, Halide Edip ve Samiha Ayverdi’nin kadın meselesine yaklaşım tarzlarını inceledi ve her iki yazarın da çeşitli romanları üzerinden konuyu analiz etti. Kaya’ya göre, aynı tarihsel dönüşümün farklı evrelerine tanıklık eden Halide Edip ile Samiha Ayverdi, Türk kadınının kimliği meselesine dair kapsamlı, etkili değerlendirmeler ve önerilerde bulunmuşlardır. Ayrıca, romanlarında çizdikleri ideal kadınlar ile Cumhuriyet’in resmi kadın söylemine eleştiriler getirip alternatifler sunmuşlardır.

Sempozyumun son tebliğinde Aslıhan Akman, Kenan Rifai geleneğinden gelen ve Samiha Ayverdi’nin öğrencilerinden bir kadın Sufi’yi/öğretmeni ve öğrencilerini konu edinerek günümüzde yaygın/popüler bir nitelik kazanan tasavvufi akımları değerlendirdi. Sosyolojik bir çalışmanın ürünü olan bu tebliğinde Akman, genelde küresel düzende evrenselci sufi hareketleri özelde de Cemalnur Sargıt ve öğrencileri bağlamında değişen ve dönüşen tasavvufi pratikleri analiz etti.

***Bilim ve Sanat Vakfı
Küresel Araştırmalar Merkezi
VI. İhtisas Sempozyumu***

26 Mayıs 2007 Cumartesi

Açış Konuşması: Ali Pulcu

I. OTURUM

Modernleşmenin Vecheleri ve “Kadın Sorunu”

Oturum Başkanı: **Nazife Şişman**

Yahudi Kadının Modernleşme Tecrübesi ve İsrail Örneği / **Z. Tuba Kor**

Rusya’da Ceditizm ve Müslüman Kadın Hareketi / **Sevinç Alkan Özcan**

“Namuslu Anne” den “Özgür Kadın”a: Türk Sinemasında Değişen Kadın İmgesi / **Hilal Turan**

II. OTURUM

Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve “Kadınlık”

Oturum Başkanı: **Fatma K. Barbarosoğlu**

Osmanlı Toplumunda Kadınların Eğitimi / **Fatma Şensoy**

İlk Kadın Dergilerinde “Kadınlık”: İffetli ve Mektepli / **Fatma Tunç Yaşar**

İlk Muharremiz Fatma Aliye’nin Gözünden Dönemi / **F. Samime İnceoğlu**

III. OTURUM

Varlık Tasavvuru, Kimlik ve Kadın

Oturum Başkanı: **Ümit Meriç**

İrfani Öğretinin Varlık Tasavvurunda Cinsiyet: Müzekker ve Müennes / **Hümeysra Ağca**

“Kadın İnsan” ve “İnsan Kadın”: Halide Edip ve

Samiha Ayverdi’nin Romanlarında Kadın Kahramanlar / **Zehra Kaya**

Türkiye’de Dönüşen Tasavvuf Pratikleri:

Bir Grup Kadın Sufi Üzerinde Değerlendirmeler / **Aslıhan Akman**

Hüzün ve Hâtıra

Yahya Kemal

Gurbette duyduğum sonu gelmez hüznüleri
Yaprakların döküldüğü hicranlı günleri
Andım birer birer, acıdım kendi hâlime.
Aksetti bir dakika uzaktan hayâlime
Tenhâ Emirgân'ın Çınaraltı'nda kahvesi,
Poyrazla söyleşir gibi yaprakların sesi.
Hem başka hem de hayli yakın karşı mâbede,
Mermerle kaplı çeşmede, mevzun kitâbede,
Baktım Yesâri hatlarının bir neffisine,
Daldım coşup giden denizin mûsikîsine.

MAM Dıvan Toplantıları

20. Yüzyılda Selefilik Düşünce Temelleri

Beşir Nafi

8 Nisan 2007

Değerlendirme: Üzgür Kavak

Londra Üniversitesi Birkbeck College’da görev yapan Bashir Nafi, yirminci yüzyılda selefi hareketin düşünce temelleri hakkındaki görüşlerini Dıvan toplantıları çerçevesinde dinleyicilerle paylaştı. Yazarın daha önce “Tasawwuf And Reform In Pre-Modern Islamic Culture: In Search Of İbrâhîm Al-Kürânî” (Die Welt des Islams, 42/3 December 2002, s. 307-355) ve “A Teacher of Ibn ‘abd Al-wahhâb: Muhammad Hayât Al-Sindî and the Revival of Ashâb Al-Hadîth’s Methodology” (Islamic Law and Society, XIII/2, April, 2006, s. 208-241) başlığıyla yayınladığı iki makalesindeki tespitlerinin devamı niteliğindeki sunumunda, selefi düşüncenin Ahmed b. Hanbel’le başlayıp İbn Teymiyye ile devam eden çizgisinin bir süre akamete uğramasından sonra, Mekke’de müderrislik yapan İbrahim el-Kurânî’nin (v. 1690) faaliyetleriyle yeniden gündeme geldiğini ifade etti. Ona göre, Kurânî’nin birçoğu mahdut olan eserleri ve İslâm dünyasının değişik bölgelerinden gelen talebeleri vasıtasıyla selefi düşüncenin ihyasına olan katkısı, sonraki yüzyıllarda aralarında Muhammed Hayat es-Sindî, Muhammed b. Abdilvehhâb, Şah Veliyullah Dihlevî, Hamd b. Nâsir b. Muammer, Muhmmmed b. Ali eş-Şevkânî, Muhmmmed b. Ali es-Senûsî gibi bir şekilde Hicaz’daki

Nafi’ye göre, Selefilik vurgusunun özünde içtihat faaliyetinin sürekliliğinin gerekliliği, mezhep bağımlı fıkıh anlayışının terk edilmesi, fıkıh usulünün temel verilerinin bir kenara bırakılması ve klasik fıkıh külliyatına eleştirel bir yaklaşımla temel kaynaklara dönüş olgusu yer almaktadır.



medreselerde öğrenim gören yahut buralarda öğrenim görenlere talebelik eden âlimler vasıtasıyla 20. yüzyıla taşınmış, bu yüzyıldaki selefi hareketlere bir temel teşkil etmiştir. Aralarında Reşid Rıza’nın da bulunduğu âlimlerin Selefilik vurgusunun özünde içtihat faaliyetinin sürekliliğinin gerekliliği, mezhep bağımlı fıkıh anlayışının terk edilmesi, fıkıh usulünün temel verilerinin bir kenara bırakılması ve klasik fıkıh külliyatına eleştirel bir yaklaşımla temel kaynaklara dönüş olgusu yer almaktadır. Kendisinden önce John Voll ve Rudolph Peters gibi müellifler tarafından *fundamentalist gelenek* olarak işaret edilen Hicaz merkezli ulema bağlantıları, Nafi tarafından selefi geleneğin devamı olarak takdim edilmektedir. Bahsi geçen müellifler gibi o da, birbiriyle benzeşen bazen de son derece belirsizleşen çok sayıda pasaj ve müellifin, adı anılan kişilerin metinlerinde bulunabilmesini, resmedilen ortak bir geleneğin varlığının iyi bir kanıtı olarak ele almaktadır. Bu izlenimlerini, onların ilmî şecerele-

rinin incelenmesi sonucu elde edilecek veriler ile teyit etmektedir. Bahsi edilen âlimlerin tamamının İbrahim Hasan el-Kurânî ve Ebu'l-Bekâ el-Hasan b. Ali (v. 1702) ile bağlantılı olduğuna dair veriler bu yönde kullanılmaktadır.

Daha ziyade bahsi geçen çalışmalarına atıfla belli başlı iddialarını serdettiği sunumunda Nafi, iddialarını esaslı bir şekilde temellendirme işini ise makalelerinin okunmasına tevdi etti.

MAM Çağdaş Kuramcılar

Global İletişim Devrimi ve Marshall McLuhan

Fahrettin Altun

29 Mayıs 2007

Değerlendirme: İbrahim Zarif

Çağdaş Kuramcılar başlıklı toplantılar dizimizin yedincisini Mayıs ayında, Fatih Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Fahrettin Altun ile birlikte Kanadalı iletişim kuramcısı Marshall McLuhan üzerine gerçekleştirdik. Bir önceki ayda Kanadalı siyaset filozofu Charles Taylor toplantımızı müteakiben diğer bir Kanadalı düşünür olan Marshall McLuhan'ı ele alarak çağdaş Kanada düşüncesinin önemli iki figürünü iki önemli uzman ile birlikte tanıma imkânına kavuştuk.

Dr. Fahrettin Altun sunumunda McLuhan'ın hayat öyküsü ile eserlerinin eşzamanlı olarak değerlendirilmesini yaptı. Altun'un anlattıklarını kısaca özet-

leyecek olursak, McLuhan lisans eğitimini İngiliz Dili ve Edebiyatı alanında özellikle Viktorya dönemi ağırlıklı olarak yapmıştır. 26 yaşında kendi isteği ile Katolikliğe ihtida etmiştir. Cambridge Üniversitesi'nde okuyan McLuhan'ın bu ilgisi onu, T. S. Eliot, E. Pound, G. K. Chesterton, J. Joyce, W. Lewis gibi modern dünyada gelişmiş olan değerlerin insa-

MAM Yuvarlak Masa Toplantıları

DİVAN TOPLANTILARI

Yirminci Yüzyılda Selefilğin Düşünce Temelleri Beşir Nafi
8 Nisan 2007

ÇAĞDAŞ KURAMCILAR

Global İletişim Devrimi ve Marshall McLuhan Fahrettin Altun
29 Mayıs 2007

Thomas Kuhn ve Bilimsel İlerlemenin Sürekliği Sorunu

Hüseyin Gazi Topdemir
26 Haziran 2007

Robert Nozick ve Adalet Teorisi

Rabia Sağlam
10 Temmuz 2007

TEZGÂHTAKİLER

Ankara'dan Taşralı'ya Kuyucuklu Yusuf'dan Tutunamayanlar'a: Romantik Anti-Kapitalizm Melankoli ve Çelişki: Eleştirel Bir Bakış

Fırat Mollaer
15 Mayıs 2007

Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde

Örfün Konumu:

İbn Âbidin'in "Örf Risalesi" Örneği

Ömer Faruk Ocakoğlu
19 Haziran 2007

İbn Sina, Gazâli ve İbn Rüşd'de Eskatoloji

Ahmet Çapku
17 Temmuz 2007



Fahrettin Altun sunumunda McLuhan'ın hayat öyküsü ile eserlerinin eşzamanlı olarak değerlendirmesini yaptı.

nın özünü tahrir ettiği iddiasında olan ve geleneksel toplum anlayışına yakın duran sanatçıların düşüncelerine götürmüştür. Aydınlanmacı ve rasyonalist toplum ve devlet düşüncelerine karşı önemli rezervleri olan bu sanatçılar, içinde yaşadıkları modern kitle kültürünün insan benliğini tahrir ettiği düşüncesini eserlerine taşımışlardır. McLuhan'ın bu ilgisi onu bir dönem oldukça belirgin bir biçimde etkilemiştir. Bu etki 1940'lı yıllardaki yazılarında ve 1951 yılında yayınlanan ilk kitabı *Mekanik Gelin*'de belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır. Son eserlerine kadar da hissedilen muhafazakâr İngiliz düşüncesinin ve modernist sanatın etkisi McLuhan'ın alâmetifarıkası olmuştur.

Eğitim hayatını Cambridge, St. Louise ve Toronto'da tamamlayan Marshall McLuhan'a biraz daha ayrıntılı bakıldığında karmaşık kişilik özelliklerine sahip bir düşünür karşımıza çıkmaktadır. Onun 1950'lerin ikinci çeyreğine kadar yazdığı yazılarının hâkim unsuru mekanik teknoloji *tenkid*i iken, bu tarihten itibaren yazdığı eserlerinde öne çıkan vurgu elektronik teknolojiye karşı beslenen *ümittir*. 1951'deki *Mekanik Gelin*'den sonra McLuhan, ona uluslararası alanda önemli bir şöhret getiren kitabı *Gutenberg Galaksisi*'ni 1961'de, *Understanding Media*'yı (Medya'yı Anlamak) 1967'de ve dünyadaki ilk video-kitaplardan olan *Medium is the Message*'ı da (Araç Mesajın ta Kendisidir) 1967'de yayınlamıştır. Ayrıca 1974 yılında Papalık İletişim Komisyonu'na davet edilmiş fakat bu daveti tereddütle kabul etmiş ve kısa süre bu kuruma danışmanlık yapmıştır. McLuhan'ın Katolik kimliği onun entelektüel kimliğinin vazgeçilmez bir parçasıdır. McLuhan 1970'li yıllarda unutulur. 1960'lardaki şöhreti pek kalmamıştır. Fakat 1980'lerde başlayan "küreselleşme" söylemiyle küreselleşmenin öncü düşünürü olarak,

daha doğrusu bir *kâhin* olarak yeniden keşfedilir Anglo-Sakson dünyada.

McLuhan'ın Türkçede üç eseriyle tanındığını ve herhangi bir disiplinin onun düşüncelerine sahip çıkmadığını belirten Altun, genç ve yaşlı McLuhan gibi bir ayrımın yanlış olduğunu belirtti. McLuhan eserlerinde mozaik yöntem adını verdiği bir yolu takip etmiştir. Ona göre bu yöntem, argümantasyondan ziyade irdelemeye dayanmaktadır. "Mozaik yöntem" bilimler arasındaki geleneksel ayrımı reddeden, "bilimsel uzmanlaşma"nın karşısında yer alan bir kavrayış içinde şekillenmiş, bütün bilgi alanlarından istediği kadar yararlanmayı, insanın beş duyu organına birden hitap etmeyi amaçlayan bir içeriğe sahiptir. McLuhan metinlerinde edebiyat, antropoloji, tarih, felsefe, psikoloji ve doğa bilimleri çalışmalarını birlikte kullanmış, "argüman"lar yoluyla ürettiği bilginin doğrulamasını yapmak yerine, sürekli "irdeleme"nin önemine vurgu yapmıştır. Ayrıca McLuhan skolastik eğitimde ve bilgi üretiminde kullanılan münazara mantığı almıştır. McLuhan'a göre, tarihi aynı zamanda insanın duyu organları arasındaki bir eşgüdüm tarihi olarak da okuyabiliriz. Buna göre McLuhan tarihi üç döneme ayırmıştır: 1- Alfabe öncesi dönem 2- Alfabenin keşfedildiği dönem 3- Elektrik ve elektriğin keşfedildiği dönem.

Lewis Mumford'un *Technics and Civilisation* ve Harold Innis'in *The Bias of Communication* adlı çalışmalarında ortaya koydukları tarih metodolojisini temel alan McLuhan, çözümlemelerini birkaç ana tarihsel kategori çerçevesinde ortaya koyar. *Gutenberg Galaksisi*'nden sonraki eserlerinde çizdiği tarihî çerçeveye sadık kalan McLuhan, elektronik iletişim teknolojileri sayesinde insanlığın geldiği noktada "kurtuluşun imkânları"ni göstermeye çalışır.

McLuhan'ın eserleri geleneksel akademik yazım usullerinden farklılığı nedeniyle kolay anlaşılabilir türden metinler olarak görülmemiştir. Metinlerindeki yoğun tekrarlar onun sistematik bir düşünme becerisi gösteremediği şeklinde de yorumlanmıştır. McLuhan'ın *Medyayı Anlamak*'tan itibaren kaleme aldığı metinlerin tamamı, olabildiğince geniş toplum kesimleri tarafından anlaşılabilme kaygısı taşıyarak kaleme alınmışlardır.

McLuhan'a göre tarihsel süreç içerisinde temel du-yuları arasındaki eşgüdümü kaybeden insanoğlu elektronik iletişim teknolojilerinin neşvünema bulması ile birlikte bu eşgüdümü yeniden sağlayabilir hale gelmiştir. Matbaanın keşi ile zirveye çıkan bireycilik, toplumsal farklılaşma, eşsitsizlik, seri üretim, milliyetçilik, savaş ve militarizm gibi hastalıklardan kurtulma, insanların bir arada yaşayabileceği bir köy inşa etme imkânı doğmuştur. Bu tarihten itibaren McLuhan'ın teknolojinin tarihin motoru olduğuna ilişkin görüşlerinde bir değişiklik olmasa da teknolojiye ve özellikle de elektronik iletişim teknolojilerine ilişkin beslediği ümit gittikçe merkezi bir hal almıştır. *Küresel köy* kavramının mucidi olarak bilinen McLuhan, televizyonu, hiçbir şeyin sır olarak kalmadığı, gizliliğin ortadan kalkmasını sağlayan büyük bir buluş olarak görür. Zira insanın bütün duyu organlarına hitap eden ve bunlar arasında eşgüdümlü oluşturan bir cihazdır.

McLuhan'a yöneltilen eleştirileri de ayrıntısıyla ele alan Altun, McLuhan'ın Türkiye'de eksik bir biçimde tanındığını ve onun düşüncelerinin Katoliklikten ayrıştırılarak anlaşılmasının mümkün olmadığını belirterek sunumunu tamamladı. İki saati açan toplantı geniş bir müzakere ile son buldu.

Thomas Kuhn ve Bilimsel İlerlemenin Sürekliliği Sorunu

Hüseyin Gazi Topdemir

26 Haziran 2007

Değerlendirme: E y ü p S ü z g ü n

Sekizincisi düzenlenen Çağdaş Kuramcılar dizisinin Haziran ayı konuğu olan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir, "Thomas Kuhn ve Bilimsel İlerlemenin Sürekliliği Sorunu" başlıklı bir konuşma yaptı.

Bilindiği üzere, Batı'da gerçekteşen "Bilimsel Devrim" süreciyle başlayıp yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen süre içinde, evrenin işleyişinin akli temellerine ulaşıldığı genel kabul gören bir düşünceydi. Evren, bu süre içinde yeni bir anlam kazanmış veya anlaşılabilirliğe kavuşmuş ve her zamankinden daha fazla erişilebilir bir hal almıştı. Ancak, bu durum çok uzun sürmedi ve yirminci yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren, hem eşyanın doğası hem de bizim onu kavrama gücümüz hakkındaki bu geleneksel düşünme biçiminin altını oyacak bir dizi gelişme ortaya çıkmaya başladı. Kısaca ifade edilirse, zaman ve mekân ya da madde ve enerji hakkındaki en temel kabullerimizi tehdit eden Görelilik Kuramı'nın Einstein tarafından ortaya konulması; Russell'in matematiğin temellerini sarsacak teorik paradokslar dizisini keşfetmesi; Freud'cu psikolojinin rasyonel bilincin temellerini irrasyonel bilinçdişi okyanusunda bir adacığa indirgemesi; Gödel'in matematiksel sistemler içinde doğrulukları ispatlanamayan doğru yargıların var-

Topdemir, bilimin rasyonel ve ilerlemeci olduğu şeklindeki anlayışın ve bu bağlamda yürütülen tartışmaların “bilim, sonu ilerlemeyle biten tek entelektüel uğraştır” yargısından türediğini belirtti.

lığına dair öne sürdüğü eksiklik kanıtı; Kuantum Mekanikliği'nin fiziksel gerçekliğin belirsiz karakterini ortaya çıkararak gözlemlenen gerçekliğin bilinçli gözlemci tarafından yeniden kurulduğunu göstermesi; Wittgenstein'in rasyonelitenin evrensel standartlarını geçersiz kılacak olan bir dil oyunları dizisinin varlığını yaptığı dil analizleri yoluyla açığa çıkarması ve rasyonelitenin antropolojik temellerinin yapılan kültür çalışmalarıyla sarsılması bu gelişmelerin en belirginleri olarak sıralanabilir.

Tüm bunların yanında, 1950 sonrası dönemden itibaren tartışmalar bilim felsefesini de etkiledi ve Thomas S. Kuhn ile Paul Feyerabend gibi bilim felsefecileri, bilimin bizatihi kendisinin rasyonelliğine saldırarak, onu keyfilikle ve irrasyonel olmakla suçladılar. Gazi Topdemir'in sunumunun da odağında yer alan bilimin rasyonelliğine ve ilerlemeci anlayışına ciddi tenkitler getiren Kuhn (1922-1996), ilk defa 1962'de yayımladığı *The Structure of Scientific Revolutions* (Bilimsel Devrimlerin Yapısı) adlı eserle bu düşüncelerini sistematik bir şekilde ortaya koydu.

Tebliğinde Kuhn'u merkeze alarak, bilim felsefesinde meydana gelen bu gelişme ve değişimleri ele alan Topdemir, bilimin rasyonel ve ilerlemeci olduğu şeklindeki anlayışın veya bu bağlamda yürütülen tartışmaların “bilim, sonu ilerlemeyle biten tek entelektüel uğraştır” yargısından türediğini belirterek, ilgili yargının Klasik Pozitivistler (ve daha sonra da Yeni Pozitivistler) tarafından ortaya konulduğunu ifade etti. “Peki ama sözü edilen bu ilerleme nasıl gerçekleşir?” sorusu etrafında ise rasyonelizm ile rölativizm veya nesnellik ile görelilik ekseninde bir tartışmanın başladığına işaret eden Topdemir, rasyonelizme veya nesnellığe dair pozitivistizmin temel argümanlarının genel bir



çerçevesini sundu. Ayer'in deyişle “Metafizikğin elendiği”, felsefenin bilime indirildiği bu süreçte, dönemin önemli temsilcilerinden hareketle bilimin nasıl ilerlemeci bir anlayış içerisinde konumlandırıldığını aktaran Topdemir, Kuhn ve Feyerabend gibi bilim felsefecilerinin bu anlayışa karşı göreceli bir yaklaşımı geliştirdiklerini ve bilimin göreceli doğasını tartışmaya açtıklarını vurguladı.

Burada Kuhn'un önemi, benimsediği yaklaşım itibariyle bilim felsefesini bilim tarihiyle yüzleştirmesidir. Bu yüzleştirmeyi sistematik olarak gerçekleştirdiği *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı çalışmasında yer alan *bilimsel devrim*, *paradigma*, *paradigma değişimi* ve *ölçülemezlik* gibi temel kavramlar, kendisinden sonra uzun yıllar boyunca felsefi tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu noktalara işaret eden Topdemir, daha sonra Kuhn'un bilim anlayışıyla ilgili olarak özetle şunları ifade etti: Kuhn'a göre bilim üst düzey bir etkinliktir ve bilimin birikime dayalı olarak ilerlediği fikri artık değiştirilmelidir. Yeni bilim anlayışı adıyla ortaya koyduğu çalışma modelinde, Kuhn bilimsel gelişmenin şu aşamalardan oluştuğunu belirtir: Olağan bilim öncesi dönem, olağan bilim dönemi ve bilimsel devrim. Bunların içinde *olağan bilim öncesi dönemin* her bilim dalında yalnızca bir kez yaşandığını, bir anlamda bir kuramsal çokluk dönemi olduğunu ve bu kuramların birbirleriyle yarıştığını belirten Kuhn, zaman içerisinde bu kuramlardan birinin diğerlerine üstün gelerek başat konuma geçtiğini belirtmektedir. Başat konuma geçen kuram da, en az bir problemi çözmekle, bütün bilimsel etkinliği sınırlayan ve belirleyen bir kuram ya da *paradigma* haline gelir. Bu aşamadan sonra başlayan bilim yapma süreci de *olağan bilim dönemi* adını alır.

Kuhn, olağan bilim ifadesini, geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla *bilimsel başarı* üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma ve söz konusu başarıyı da, belli bir bilim vresinin uygulamanın sürekli-liğini sağlamak üzere, bir süre için temel kabul ettiği *bilimsel ilerlemeler* anlamında kullanmıştır. Kuhn'a göre olağan bilimin, yeni ve benzersiz olması ile gelişmelere açık olması şeklinde iki temel özelliği vardır. Bu iki özelliği taşıyan başarılarla paradigma adını veren Kuhn, bir paradigmanın kurulması sayesinde daha kapalı ve uzmanlaşmış araştırma yapılabilmesinin, herhangi bir bilimsel dalın olgunlaşmasının ls olduğunu ifade etmiştir.

Kuhn için *bunalım* paradigma değişiminin önkoşuludur. Ona göre, yeni kuram araşışlarının nedeni var olan kuram içerisinde bir takım aykırı örneklerin baş göstermesidir. Aykırılığın farkına varılmasıyla birlikte, aykırılık alışılmış bir olgu haline gelene kadar, kavramsal kategorilerin ayarlandığı bir dönem başlar. Bu süreç şöyle işler: ilk adımda paradigma belirsizleşir ve ardından olağan bilim kuralları gevşer. İkinci adım ise üç şekilde sonuçlanabilir; ya sonunun geldiği düşünülen paradigma bunalım yaratan sorunu zmek için gerekli esnekliği göstermeyi başarır, ya bunalım yaratan sorun son derece köktenci yeni yaklaşımlara bile direnmeye devam eder, ya da bunalım yeni bir paradigma adayının ortaya çıkması ve bunun kabulüne ilişkin son bir mücadele ile sona erer. Kuhn buna olağan bilimsel etkinliğin kş anlamına gelen *devrim* demektedir. Devrim yoluyla sürekli olarak bir paradigmadan diğerine geçişi de olgun bilimin alışılmış gelişim çizgisi diye kabul etmektedir. Ona göre, bilimsel devrimler, birikimci olmayan ancak gelişimci bir sürecin parçasıdır. Dolayısıyla, art ar-

da gelen bilimsel kuramların birbirlerini bir mantık silsilesi halinde içerdikleri düşüncesi doğru değildir. Bir kuram devrimsel bir biçimde diğerinin yerini alır. Sonraki kuram bir önceki kurama göre problemleri daha ayrıntılı ve başarılı bir biçimde zmler ve bu anlamda bir gelişme söz konusudur. Yeni paradigma ile bütün olgular yeni bir anlam kazanır ve önceki paradigmanın zmleyemediği anormal durumlar normal bilimin doğal bir parçası haline gelirler. Dünya görüşleri değişik olduğundan yeni ve eski paradigmaları ölçmek, değerlendirmek söz konusu bile değildir. Paradigmanın değişmesiyle birlikte dünya görüşü de değişmektedir. Bundan dolayı paradigma değişikliği bilim adamlarının araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur.

Topdemir bu açıklamaların ışığında, ilerlemenin gerçekleştiği kabul edilen, kuramsal dönüşümlerle (devrimlerle) birlikte ortaya çıkan kuram seçiminin, *nesnel gelenek* (Yeni Pozitivistler) için salt akılcı bir eylem olarak kabul edildiğini, ancak *rölativist gelenek* tarafından aynı sürecin tamamen öznel ve bazen de istenç dışı olarak ele alındığını ifade etmenin mümkün olduğunu belirtti. Ayrıca bilim tarihinin gösterdiği kadarıyla, başarısız bir kuramın hemen değiştirilmediğini de vurgulayan Topdemir, hem rölativist hem de rasyonalist geleneğin yol gösterici tarafları olmasına rağmen, hiçbirinin tek başına yeterli olmadığını ekleyerek sözlerini noktalamadı.

Bu zengin sunumun ardından, oldukça güzel ve uzun bir tartışma kısmına geçildi. Yaklaşık iki buçuk saat süren toplantı, dinleyiciler tarafından da yoğun bir ilgi gördü.

Robert Nozick ve Adalet Teorisi

Rabia Sağlam

10 Temmuz 2007

Değerlendirme: Ümit Aksoy

Çağdaş Kuramcılar başlıklı toplantı serisinin dokuzuncu ve son konuğu Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi araştırma görevlisi Rabia Sağlam'dı. Sağlam "Robert Nozick ve Adalet Teorisi" başlıklı sunumunda, öncelikle liberal kuramları genel olarak iki başlık altında tasnif ederek başladı. Buna göre liberal kuram klasik ve çağdaş olmak üzere iki şekilde ele alınabilir. Bu ikinci ayak yani çağdaş liberalizm ise neoliberalizm, sosyal liberalizm ve liberteryenler olmak üzere üç ana kola ayrılmaktadır. Nozick bu üç gruptan sonuncusuna dahilken, von Hayek birinci gruba, J. Rawls ise ikinci gruba dahil edilebilir. Sağlam'a göre, Nozick kuramını liberteryenizm üzerine kurmuştur. Liberteryenizm, neo-liberalizmin en önemli kavramı olan kapitalizme yani piyasa ekonomisine dayanmaktadır. Bu anlamda diğer çağdaş liberal kuramlara nazaran, bireysel özgürlüğü (bireysel özerklik) kendisine temel referans noktası olarak almaktadır. Örneğin sosyal liberalizm dağıtıcı bir adaletten başka bir deyişle daha eşitlikçi bir adaletten yanayken, liberteryenler daha fazla birey vurgusu yapan bir pozisyonda durmaktalar. Bu anlamda liberteryenlerin en önemli ilkesi *kendi kendine sahip olmadır*. Bu hem bedensel hem zihinsel anlamda bireyin sahip olduğu şeyler hakkında hak iddia edebilmesi demektir. Ve bu hak iddiası bu anlamda hem adildir hem de *ahlâkîdir*. Sağlam'a göre, genel olarak dört adalet türü mevcuttur: Bunlardan ilki, denkleştirici yani bir kuralın

Sağlam, Nozick'in kuramının tamamen ekonomik olan üzerinden gittiği için kişilerin sahip olduğu diğer hakları göz ardı ettiğinden eleştirildiğini ifade etti.



herkese hiçbir ayırım gözetmeksizin aynen uygulandığı adalet türüdür. İkincisi dağıtıcı; yani farklı durumdaki bireylerin farklı özellikleri, sahip oldukları yetenekleri ve içinde buldukları mevcut durumu göz önünde bulundurarak hareket eden adalet anlayışıdır. Üçüncü olarak usulî (prosedürel) adalet türünde ise, denkleştirici adalet anlayışında olduğu gibi, var olan piyasa koşulların herkese eşit olarak uygulandığı bir anlayış söz konusudur. (Bize daha önceden bildirilen ve bizim zımnî olarak kabul ettiğimiz bütün piyasa koşulları adildir). Dördüncü ve son olarak sosyal adalet ise, piyasada yapılan işlemler neticesinde bundan avantajsız bir şekilde etkilenenlerin durumlarının telafi edilmesini öngören adalet anlayışıdır.

Nozick, bütün bu adalet anlayışlarını göz önüne alarak ve liberteryen anlayışın temel ilkesinden yola çıkarak, anarşist ahlâk anlayışlarının önüne geçmek istemektedir. Marksist ve sağcı olan bu anarşist kuramların aksine o, temel olarak bireysel hakları almaktadır. Buna göre adil olan bir durum ancak bu

bireysel haklar sağlandığında ortaya çıkar ve bu durum ise minimal bir devlet ile mümkün olabilir ancak. Devlet sadece bireylerin bu temel haklarını korumakla görevlidir. Bunun dışında bütün haklar serbest olmalıdır. Bu temel haklar, bir yandan Locke'un doğa durumuna bir yandan da Kant'ın kategorik buyruklarına dayanmaktadır. Ona göre bu minimal devletten daha kapsamlı bir devlet, dağıtıcı bir adaleti gerçekleştiren bir devlet demektir ve bu her halükârda adaletsiz ve ahlâkî olarak uygun olmayan bir durum yaratacaktır.

Nozick, yetkilendirme teorisi olarak adlandırdığı teorisini, elde etme, transfer etme (aktarma) ve adaletsizliğin düzeltilmesi olarak üç temel ilke üzerine kurmaktadır. *Elde etme ilkesinin* amacı, nasıl oluyor da önceden sahihsiz olan mülklere üzerinde insanlar özel mülkiyet tesis ediyorlar, sorusuna cevap verir. *Transfer ilkesi*, özel mülkiyetin hangi koşullarda başkalarının mülkiyetine geçtiğini; *düzeltme ilkesi* ise, insanların sahip olduğu mülklere sondan başa doğru elde etme ve transfer etme ilkesine uygun yapılıp yapılmadığı üzerine temellendiriliyor. Bu anlamda onun adalet teorisi mülkiyet teorisidir ve o bu mülkiyetin insanların eline nasıl getiğiyle ilgilenebilir. Bu mülkiyet edinmenin ise iki temel dayanağı olmak zorundadır. Birincisi (ki bu Locke'un görüşüdür) bir mülkiyetin oluşabilmesi için insanın sahihsiz bir nesneye kendini emeğini ve çabasını karıştırması ve buradan yeni bir değer üretmesi; ikinci olarak ise, sahihsiz nesnenin özel mülkiyete geçtikten sonra, diğer kişilerin durumunun özel mülkiyet öncesine göre daha da kötüleşmemesi gerekmektedir. Ancak bu iki koşulun yerine geldiği durumlar mülkiyete sahip olunma durumunun meşru bir zeminde gerçekleştiğini kanıtlamaktadır. Sağlam'a göre, Nozick'in adalet teorisi, eşitlikiliğe ve faydacılığa karşıt olmasıdır. Bu anlamda o, *fırsat*

eşitliği gibi kavramları teorisinin dışında bırakmıştır ve daha da önemlisi zaten böylesi bir mutlak eşitlik durumu ona göre hiçbir zaman mümkün de değildir. Bu eşitlik sürekli olarak bir sonraki anda ortadan kalkacaktır. Sağlam'a göre Nozick bu eşitlik arayışlarının ise temelde "Eğer bir şey benim değilse başkasının da olmasın" şeklinde özetlenecek haset duygusunun sonucu olduğu dşincesinden yola çıkmaktadır. Nozick'e göre, asıl önemli olan minimal bir devletin azam derecede kişilerin özgürlüklerini kısıtlamaması ve bireylerin mülk edinirken yukarıdaki iki temel ilkeyi ihlal etmemeleridir. Bunun dışındaki herhangi bir eşitlik arayışı bizleri bir tür topya arayışına götürecek kadar, aslında bizlere uygulanamayacak bir model oluşurmaktan başka bir şey de sağlamayacaktır. Bu nedenle de Nozick'e göre kuramının en önemli özelliği, hem gerçek dünyada bireylerin birbirlerinin haklarını ihlal ettiği gerçeğini göz önünde bulundurması hem de bireylerin farklı hayat tarzlarının var olması dşinesine dayandığı için *topik* zellikler barındırmasıdır.

Sağlam, Nozick'in kuramının iç tutarlılık anlamında yeterince liberteryen olmadığından dolayı eleştirildiğini (yani yeterince bireysel hakları koruma altına almadığını) belirtti. Ama bundan daha da önemlisi, onun kuramının tamamen ekonomik olan üzerinden gittiği için kişilerin sahip olduğu diğer hakları göz ardı ettiği eleştirisidir. Sağlam'ın Dworkin'den aktardığı gibi, bu durum Kant temel ilke olan arasallaştırılmama ilkesine de ters düşmektedir. Adaletin ne olduğuna dair tartışma hiç şüphesiz bütün kuramlar için belki de en temel tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve ağdaş liberal ekolde oldukça önemli bir yerde duran Nozick'e ilişkin Sağlam'ın doyurucu sunumu herkes için ufuk açıcı bir mahiyettedir.

Mollaer'in çalışması gerek ele alınan kişiler gerekse temel olarak alınan motiflerle takdiri ve ilgiyi hak eden bir yerde duruyor.

MAM TezgahTakiler

Ankara'dan Taşralı'ya Kuyucaklı Yusuş'dan Tutunamayanlar'a: Romantik Anti-Kapitalizm Melankoli ve çelişki: Eleştirel Bir Bakış

Fırat Mollaer

15 Mayıs 2007

Değerlendirme: Ümit Aksoy

Yakup Kadri, Nurettin Topçu, Sabahattin Ali ve Oğuz Atay... Türk edebiyatının ve hatta Türk düşüncesinin bu önemli dört ismi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam eden Fırat Mollaer'in Mayıs ayı TezgahTakiler toplantıları için sunduğu "Ankara'dan Taşralı'ya Kuyucaklı Yusuş'dan Tutunamayanlar'a: Romantik Anti-Kapitalizm Melankoli ve çelişki Eleştirel Bir Bakış" adlı çalışmasında kapsamlı bir şekilde ele alındı.

Mollaer, bu romanları romantik anti-kapitalizm özümlemesi bağlamında ele almaya çalıştı. Mollaer bu çözümleme için teorik olarak Georg Lukacs'ı ve Hegel'i temel almakta. Lukacs'a göre roman, özne-nesne, iç-dış gibi parçalanmışlığın olmadığı bir zamanı anan, modern çağın paralanmışlığına, göreliğine karşı tepkiyi oluşturan, bütünlükçülüğü kurmaya çalışan bir edebî biçimdir ve dolayısıyla da aşkın yurtsuzluğun, aşkın yurtsuzluğa ağıtın ifadesidir. Bu ele alış tarzı ise bizi, bu parçalanmışlığı aşmaya çalışan romantik anti-kapitalist bir terkibe



götürmektedir: Parçalanmış bir çağda bu parçalanmışlığa karşı verilmiş bir cevap. Hegel ise, şiir ile nesir arasında bir ayırım yaparak, şiirin henüz doğayla arasında mesafe koymamış, kendi bilincine varmamış *geist*, dünyanın özne-nesne olarak bölünmemiş bir çağına ait olduğunu; nesrin ise, parçalanmaların ve göreliliklerin dolayısıyla kendi bilincine varmış *geist*in zamanının edebî ürünü olduğunu iddia eder. Bu anlamda ilk olarak *Ankara* ve *Taşralı* romanlarını karşılıklı olarak mukayese eden Mollaer'e göre, Yakup Kadri'nin *Ankara*'sı devleti (sistemi) içerden eleştirdiği ve cumhuriyet ideolojisinin Habermasçı anlamda tamamlanmamış bir proje olduğunu dile getirdiği oranda romantizmin cisimleşmesidir. Topçu'nun *Taşralı*'sı ise, romantik anti-kapitalizmin cisimleşmiş bir örneğidir. Yakup Kadri, realist (eleştirel) bir Kemalist'tir ve ona göre yanlış giden bir şeyler vardır. Sonradan görme, türedi bir sınıfın, yani adab-ı muāseret kitaplarına harfiyen uymaya çalışan sınıfların, Cumhuriyetin başlangıcındaki o azmi ortadan kaybolmuştur ve yazar tam da bu yozlaşmaya sistem içi bir eleştiri getirmektedir. Topçu için ise, daha farklı bir kültürel ortamdan geldiği için sorun daha yapısal ve derindir. Topçu'nun eleştirisi, modernizme karşı toplumsal ve ahlâki muhalefetleri de içeren, kapitalizmin yozlaştırdığı daha eşitlikçi cemaat değerlerine karşı duyulan özlemden kaynaklanan bir taşralı tepkisidir. Topçu'da hem cemaat duygudaşlığının hem de yurttaşlığın zayıfladığı derin bir öfke ve melankoli durumu söz konusudur. Topçu, Yakup Kadri'nin aksine yersiz-yurtsuz bir tiptir ve bu da onun yaşadığı sorunun tam da ontolojik bir düzlemde tezahür ettiğini gösterir.

Mollaer'e göre, Sabahattin Ali için de sorun Topçu'da olduğu gibi daha derindir. Çünkü Kemalizm "köylü milletin efendisidir" gibi sözler etmesine

rağmen ağalarla ittifak kurmaktan da çekinmeyen bir ideolojidir. Dolayısıyla Kemalizm Sabahattin Ali için de mesafeli durulması gereken bir noktada durmaktadır. Mollaer'e göre burada önemli olan Topçu'nun Sabahattin Ali'ye karşı olan ilgisidir. Bu ilginin nedenleri, halkçılık ideolojisinin ortaklaştırdığı yerler, tarihsel ve politik olarak kesişen söylemlerin varlığı, teorik ve felsefi temellerin örtüşmesi ve son olarak her ikisinin de tarihsel fail noktasında karamsar olmalarıdır. Bu son nokta aslında her iki yazarı da romantik anti-kapitalizm bağlamından uzaklaştıran bir anlama sahip olması noktasında önemlidir. Onlar için cemaat sarhoştur ve bu anlamda yeryüzünde görülmeyen iyilikleri burada kurmaya çalışma sevdasına kapılmamalıdır insan. Dolayısıyla da bu karamsar tutum onların muhalifliğini zedelediği oranda anti-kapitalist tahayyülden uzaklaştırmaktadır.

Mollaer son olarak da Oğuz Atay'ı ele aldı. Ona göre Atay'ın *Tutunamayanlar*'ı özünde taşralı özellikler barındırmaktadır: Köyden şehre kaçıp gelen fakat tutunamayan bir tip. Taşralılar *sefaletin kültürünü* temsil etmektedir. *Tehlikeli Oyunlar*'daki Son Yemek bölümünde Atay, taşralıların yaptığı teolojik bir konuşmayı aktarır okuyucuya. Ve günlüğüne düştüğü notta, bu parodinin, sembolik olanın ötesinde bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtir. Çünkü Atay'a göre, bu gerçeklik dünyaya dönük, zevksiz burjuvaların veremeyeceği bir canlılık barındırmaktadır içinde: Sefaletin renkliliği. Atay bu ilgiyi samimi, sosyalleştirme süreçlerine karşı çıkan bir kendilik olarak adlandırdığı oranda, Mollaer için bu tepki tam da romantik anti-kapitalist bir tepki olarak anlaşılmalıdır. Atay için, akıl tutucu sevgi ise ileridir ve bir adım daha ileri giderek (ki bu bir epistemolojik telafidir) bu ikisinin de üstünde bulunan hikmet ise, olsa olsa doğayla arasına tam ola-

rak mesafe koymamış taşralıda bulunabilecek bir hassadır. Bu son adım ise Topçu'nun Bergson'dan devşirdiği sezgiciği ile Atay'ı yan yana getirmektedir.

Bununla birlikte dikkate edilmesi gereken bir ikinci nokta daha vardır. Oğuz Atay *Bir Bilim Adamının Romanı* adlı yapıtında erken Cumhuriyet döneminin bilimsel rehberliğinde dile gelmiş bir tipi anlatır. Burada anlatılan tipi var kılan Kemalizm, henüz resmîyet, hamaset ve bir baskı aracına dönüşmemiş, yoksul halkı kara ekmekten kurtaran Kemalizm'dir. Bu Kemalizm tasviri ise tahmin edebileceğiniz gibi, tıpkı Yakup Kadri'de olduğu gibi romantik dilin var oluşunu ortaya koymaktadır. Romanda sosyalleşme mekanizmalarına direnen, kendisi gibi olan -Topçu'nun kelimeleriyle söyleyecek olursak, millet mistiklerine benzeyen- ve sonunda modern kültürdeki çelişkilere itirazını gösterecek bir şekilde intihar eden *Tutunamayanlar*'ın başkişisi Selim Işık'ın tam karşısında; kendi kaderine bırakılmış, taşradan gelerek acemilikten ve çocukluktan kurtulmak suretiyle bilimin hizmetine giren riyaziyeci olan Mustafa birbirinin zıttı iki tipi anlatmaktadır. Bu ikinci tip ise, Yakup Kadri için söylediğimiz gibi, romantik anti-kapitalist temaların ortadan kalktığı bir noktaya doğru götürmektedir bizi. Bu ise tekrar edecek olursak, bir yandan Kemalizm'i bitmemiş bir proje olarak görmenin getirdiği, bir yanda ise tarihsel faillik sorunu bağlamında ötelenen muhalefeti anlattığı oranda, ele alınan insanların romantik anti-kapitalist nüvelerine zarar vermekte ve onların sisteme eklemlenmeleri anlamına gelmektedir.

Oğuz Atay için söylenecek son söz ise, Mollaer'e göre, onun *ironi* kavramının, hakikati kapı dışarı eden bir tutuma denk geldiği oranda bir kez daha Atay'ın romantik anti-kapitalist temayülden uzaklaşacağını belirtmesidir. Çünkü romantik anti-kapitalist

son kertede hakikat için yanan birisidir; oyuna takılıp kalan değil. Bu anlamda Mollaer'e göre, bütün bu tartışmalardan eğer bir sonuç çıkarılacaksa, *evrede yer almanın kendinden menkul bir değer taşımadığının* kabul edilmesi olacağını hatırlatmasıdır. Çevrede olmak (en azından) anti-kapitalist bir kavramsallaştırma için yetmemektedir.

Teorik temeller (Lukacs ve Hegel'e dayanan anti-kapitalist öz) ve kişiler arası mukayeselerin çözümlenme birimleri bazı noktalarda iyi formüle edilme miş olmasına rağmen, Mollaer'in çalışması gerek ele alınan kişiler gerekse temel olarak alınan motiflerle (anti-kapitalist tema, evre-merkez ikiliği ve tarihsel fail sorunu) takdiri ve ilgiyi hak eden bir yerde duruyor.

Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde rfn Konumu: İbn Âbidin'in "rf Risalesi" rneği

Ömer Faruk Ocakoğlu

19 Haziran 2007

Değerlendirme: Osman Safa Bursalı

Tezgâhtakiler Tez/Makale sunumlarının Haziran ayı konuğu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde doktora eğitimine devam eden mer Faruk Ocakoğlu idi. 2004 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde kabul edilen "Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde rfn Konumu: İbn Âbidin'in 'rf Risalesi' rneği" başlıklı yüksek

lisans tezini sunan Ocakoğlu, İslâm Hukuku'nda örf, örf-hukuk ilişkisi ve İbn Âbidin'in bu risaleyi yazmadaki amacını konu alan bir konuşma yaptı.

Ocakoğlu'na göre toplumsal planda ve aynı zamanda toplumun baskısı ile bir davranışın yaygın şekilde yapılması ile ortaya çıkan örf, hukukun da bir kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta devletin desteği ile uygulamada ağırlıklı olarak yer alabilmekte, kanun mesabesine yükselebilmektedir. Böyle bir öneme sahip olması hasebiyle, İslâm hukukunda kadı ve mft mevcut örf ve âdetleri nazara alma gereği duymaktadır. Eğer bunları göz önünde tutmazsa, konuşmacıya göre, toplumdaki problemi zmemek yerine yeni problemler üretme riski de ortaya çıkabilmektedir.

Bu noktada İbn Âbidin'in (1783–1836) hayatından kısaca bahsederek konuya giren Ocakoğlu, onun aynı zamanda tasavvufa ve şiire olan ilgisini vurguladı. Ayrıca Osmanlı bürokrasisine dahil olmadığını belirtti. Kısa da olsa fetva eminliği yaptığını, müezzinlik ve imamlık vazifelerini ifa ettiğini sözlerine ekledi.

Konuşmacıya göre İbn Âbidin'in örf konusunda kalemeye aldđı eserlerinin esas endişesi şöyledir: Onun zamanında Osmanlı kadıları yalnızca fıkıh kitaplarına bakarak, mevcut rfleri dikkate almadan hüküm vermeye çalışmaktadır. Bunun sonucunda ele aldıkları problemleri zememektedirler. Yani kadılar, başvurdukları kitaplarda yer alan ve hükümlere temel olan örflerin zamanla değişmiş olduğunu düşünmemektedir. Bu yüzden, Ocakoğlu'na göre İbn Âbidin'in esas sorusu, geçmiş literatürden nasıl yararlanılacağı şeklinde belirlemektedir. İbn Âbidin'in bu meseleye getirdiği çözüm ise, konuşmacıya göre, önceki fakihlerin kaynaklarda yer alan örfe nasıl yaklaştıklarını tespit etmek, sonra mevcut problemi çözmede dikkate alınacak örfe de yle

Ocakoğlu, İbn Âbidin'in hayatından kısaca bahsetti ve aynı zamanda onun tasavvufa ve şiire olan ilgisini vurguladı.

yaklaşmaktır. İbn Âbidin'e göre zaten kaynak kitapları yazan fakihler, hükümlerine esas aldıkları örflerin bugün değişmiş olduklarını görselerdi, ona göre bir hüküm verirlerdi.

Ocakoğlu'nun dikkat çektiği bir diğer husus, farklı konularda farklı görüş sahiplerine başvurulması problemidir. İbn Âbidin bazı metinlerinde, hangi sahada hangi müçtehidin daha üstün olduğunu göstermektedir. Bundan anlaşılması gereken şudur: Bir meselede uzmanlaşmış bir müçtehidin görüşleri, o meselede daha üstün tutulmalı ve tercihte ilk sıra ona verilmelidir. Yine bu hususla bağlantılı olarak konuşmacı, İbn Âbidin'in *Neşri'l-Arf* adlı eserinde konu edindiği, zâhirü'r-rivâyeye (mezhebin asıl görüşlerine) göre hüküm verme meselesine değindi. Konuşmacıya göre, bu meselede iki farklı görüşün var olduğunu açıklayan İbn Âbidin, Zâhidî'nin temsil ettiği bir tarafın mevcut örfü terk ederek sadece zâhirü'r-rivâyeye göre hüküm verilemeyeceğini iddia ettiğini belirtir. Diğer taraf ise, İbn Âbidin devrinde hüküm veren kadılardır. Onlar, biraz önce değinildiği üzere, hüküm vermede yalnızca mezhebin asıl görüşlerine itibar etmektedir. İbn Âbidin bu iki görüşü uzlaştırma amacıyla bir yaklaşım geliştirmiştir: Naslar karşısında ne genel örf ne de özel örf itibara alınabilirken, zâhirü'r-rivâyeye karşısında genel örflere itibar edilebilir. İbn Âbidin bu yaklaşımını örnekler üzerinde göstermek için, eserinde otuz altı meseleye yer vererek, her birinde örfün hüküm vermedeki durumunu inceliyor.

Fakat Ocakoğlu'na göre İbn Âbidin'in yukarıda özetlenen görüş ve yaklaşımları uygulama alanına girme şansını yitirmiştir. Çünkü on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin kurulmasıyla ve *Mecelle*'nin hazırlanmasıyla Osmanlı hukuku artık farklı bir yola girmiştir.

Sunumun ardından dinleyicilerin soruları vesile-



siyle Batılı araştırmacıların (özellikle Hallaq'ın) bu meselelerdeki görüşlerini aktaran Ocakoğlu, İbn Âbidin'in Osmanlı'daki mevcut örfler hakkındaki kaygılarını modernist yaklaşımlarla benzeştirmenin yanlış olacağını vurguladı. Aksi takdirde İbn Âbidin'in eserlerinin bağlamından kopacağını belirtti.

İbn Sîna, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji Ahmet Çapku

17 Temmuz 2007

Değerlendirme: Abdullah Yormaz

MAM bünyesinde her ay gerçekleştirilen Tezgâhtakiler oturumunun Temmuz ayı konusu İslâm felsefesi alanındaki doktora teziyle Ahmet Çapku idi. Genel manada kozmik âlemin sonu, ferdi planda ise kişinin ölüm ve ötesiyle ilgili olan Eskatolojinin, klasik İslâm düşüncesindeki karşılığının *Mead* olduğunu hatırlatarak sözlerine başlayan Ahmet Çapku, söz konusu çalışmasını bir giriş ve üç ana bölümde ele almıştır.

Antik dönemde ölüm ve sonrasının nasıl anlaşıldığının gösterilmeye çalışıldığı giriş bölümünde üç temel yaklaşım üzerinde durulmuştur. a) Materyalistik (Dehrî) Yaklaşım: Günümüzde de takipçileri olan bu görüşe göre insanı diğer canlılardan ayıran bilinç halinin ölümle ortadan kalkmasıyla insan tabiata karışmaktadır. Bu yaklaşıma göre ölüm sonrasında insanı bekleyen başka bir dünya da yoktur. b) Teistik Yaklaşım: Bedenli ve ruhlularak ahiret

Çapku, ölüm ve ötesiyle ilgili İbn Sînâ, Gazzâli ve İbn Rüşd'ün görüşleri arasındaki temel ayrımın nübüvvet ve tevil anlayışlarından kaynaklandığını vurguladı.

hayatının var olduğunu söyleyen üç ilâhî dinin savunduğu yaklaşım. c) Tenasüh (Reenkarnasyon): Hint düşüncesinde ölüm sonrası hayatla ilgili soruya verilen cevaptır. Bu dünyayı merkeze alan bu yaklaşıma göre ruh kemale ulaşmak için farklı bedenleri kullanabilmektedir.

Ölüm ve ötesi hakkında görüşleri incelenen üç düşünürden ilki olan İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerinin ortaya konulduğu birinci bölüm, varlık hiyerarşisinde insanın yerinin gösterilmesi amacıyla filozofun *sudur* teorisiyle başlamaktadır. Nefs filozofu olarak tanınan İbn Sînâ, yaratılışla birlikte insan bedenine nefsin iliştiğini ancak bedenden ayrı bir varlık olduğunu belirtir. Nefs teorisi üzerinden nübüvvet anlayışını temellendiren filozof, böylece ölüm ve ötesinin anlaşılmasına da kapı aralamış olmaktadır. İbn Sînâ ahiret âleminin gerekliliğinin akıl ile kavranabileceğini ancak bu âlemle ilgili bilgilerin nübüvvet bilgisiyle elde edilebileceğini belirtir. Nebi'nin getirdiklerinin nasıl anlaşılacağı konusu ise üç düşünür arasındaki temel ayrım konusudur. İbn Sînâ'nın tevil anlayışına göre Nebi'nin ahiret hayatıyla ilgili anlatımı sembolik olup ahiret hayatı bedenî değil ruhîdir ve kozmik kıyametin mevcudiyetinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

İkinci bölümde ise Gazzâli'nin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Nefsin; akıl, kalp ve şuur isimleriyle de tanımlanabileceğini belirten Gazzâli, yaratılış öncesinde ferdî ruhun olmadığı görüşünde İbn Sînâ ile hemfikir olmasına rağmen ondan ahiret hayatıyla ilgili görüşleri sebebiyle ayrılmaktadır. İbn Sînâ'yı peygamberleri yalancılıkla itham ettiği gerekçesiyle suçlayan ve tekfir eden Gazzâli, ölümden sonra dirilişin yine bedenle olacağını, ahiret hallerini bildiren ayet ve hadislerin tevil



edilmeyip olduğu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.

Çalışmanın son bölümünde ise İbn Rüşd'ün görüşleri ele alınmıştır. Gazzâli'nin İbn Sînâ tenkidini tenkit eden İbn Rüşd, konuyla ilgili ayetleri anlamada tek ehil sahibi olanların burhan ilmine sahip olanlar yani filozoflar olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd, yeniden dirilişi bedenli olarak kabul etmekle birlikte, beden o âleme özgü bir beden olacağını da belirtmektedir. Yine İbn Rüşd'e göre ölüm anında nefs-i natik yarı şuur durumuna geçer ve yeniden dirilmeyle tekrar canlanır.

Ahmet Çapku, *mutluluk* kavramının üç düşünürün ölüm ve ötesiyle ilgili görüşlerini şekillendiren kavramların başında geldiğini ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre ancak nazari ve amelî erdemler yoluyla kemale ermiş ruhların mutluluğa erişebileceği, kemale erememiş ruhların ise azap içinde kalacağı belirtilmektedir. Gazzâli ise ebedî olarak kurtuluşa erenler, ebedî helak olanlar ve günahları ölçüsünde ceza çekenler olmak üzere üçlü bir tasnif sunmaktadır. İbn Rüşd ise amelî ve nazari erdemlerin gerçekleştirilme durumuna göre insanın ceza çekeceğini ya da mükâfata ereceğini belirtir. İnsan, nazari erdemlere ulaşmak için daima aklını faal durumda tutmasının yanında, sosyal hayatta da amelî erdemleri işleyerek olgunlaşmaya çalışmalıdır.

Ahmet Çapku, ölüm ve ötesiyle ilgili İbn Sînâ, Gazzâli ve İbn Rüşd'ün görüşlerini ele aldığı sunumunu, düşünürler arasındaki temel ayrımın nübüvvet ve tevil anlayışlarından kaynaklandığını vurgulayarak bitirdi.

Vuslat

Yahya Kemal

Bir uykuyu cânanla beraber uyuyanlar,
Ömrün bütün ikbâlini vuslatta duyanlar,
Bir hazzı tükenmez gece sanmakla zamânı,
Görmezler ufuklarda şafak söktüğü ânı.
Gördükleri rü'yâ,ezelî bahçedir aşka;
Her mevsimi bir yaz ve esen rüzgân başka,
Bülbülden o eğlencede feryâd işitilmez,
Gül solmayı, mehtâb azalıp bitmeği bilmez;
Gök kubbesi her lâhza bütün gözlere mâvi,
Zenginler o cennette fakirlerle müsâvi;
Sevdâları hulyâlı havuzlarda serinler,
Sonsuz gibi bir fiskiye âhengini dinler.
(...)

SAM Kırkambar

Geleneksel Türk Kâğıtçılığının Dirilişi

Oğuzhan Tuğrul

2 Mayıs 2007

Değerlendirme: Nermin Tenekeci

“Enayilik etme... Sonra pişman olursun!”

1927 yılında, Türkiye'nin ilk kâğıt mühendisi Mehmet Ali Kâğıtçı, Fransa'daki kâğıt şirketlerinin cazip iş tekliflerini geri çevirip Türk kâğıt sanayini kurma idealini dönemin Kırşehir mebusu Müfit Özdeş'le paylaştığında aldığı cevap tam da Türk işidir: “Daveti kabul et! Yarın git konsolosa kabul ettiğini söyle ve hemen gitmeye bak! Burada senin kadrini bilmezler... Enayilik etme... Sonra pişman olursun!”

Oğuzhan Tuğrul'un 90'lı yıllarda başlayan kâğıtçılık serüveni, Kâğıtçı'dan bu yana hayli mesafe kat edilse de, daha epeyce yol almamız gerektiğini gösteriyor.

Türkistanlı göçmen bir ailenin oğlu olan Tuğrul, Kanada Manıtaba Üniversitesi'nde sanat çalışmaları yaptı. Daha sonraki yıllarda Şili, Peru, Meksika, Bahama, Kanarya Adaları, Fas, İspanya, Fransa, İtalya ve Hollanda'ya Türk sanatının kökenini araştırmak amacıyla gezilerde bulundu. Bu yıllarda dışarı ile Türkiye'deki durumu daha iyi mukayese eden sanatçı 80'lerde yurda döndü. Esas mesleği vitray-cam sanatlarına yeni açılımlar kazandırmaya, “alçılı pencere sanatlarının Osmanlı mimarisindeki yeri” gibi meslekî konularla ilgilenmeye de-

Tuğrul, neredeyse iki bin yıllık bir geçmişe sahip Orta Asya Türk kâğıtçılığının düştüğü durumdan bir hayli dertli!



vam etti. Türkiye'de çok zor bulunan katmanlı-renkli camları vitrayda ziyan etmemek için, asitle boyama tekniğini geliştirdi ve Geleneksel Türk hat sanatını bu camlara uyguladı. Çalışmaları IRCICA'dan destek gördü ve 1996'da Yıldız Sarayı Çit Kasrı'nda *Işık Hattı* adıyla sergilendi. Geleneksel Türk cam sanatlarını bu kurumun desteğiyle çeşitli organizasyonlarda tanıttı.

Tuğrul'un 70'li yıllardan günümüze uzanan sanat çalışmalarını özetlediği sunumu, beraberinde Türkiye'deki sanat-sanatçı algılayışına da ayna tuttu:

Önce yerli üreticilerle temasa geçen Tuğrul, maalesef olumlu bir netice alamamış. 1998'den beri Alman Schott firması ile çalışan sanatçı, geleneksel Türk cam sanatları alanındaki araştırmalarını bu firmanın desteğiyle yürütüyor. Yurtdışından yeterince teşvik ediliyor ve böylece bugüne kadar denememiş teknikleri Türk İslâm cam sanatlarında uygulama imkânı buluyor.

Bizde neden olmasın!?

Sanatçı, 1997’de Hikmet Barutçugil’in düzenlediği uluslararası ebru kongresinde Batılı kâğıtçılarla tanışmış. Bu vesileyle, Tibet’te yetim çocuklar için kurulan kâğıt merkezinden, merkezde ananevî kâğıtçılığı öğrenen çocukların belli bir kazanç sağladıklarından haberdar olmuş. Hem Uygur Türkü hem de Darüşşafaka Lisesi mezunu Tuğrul, aradaki benzerlikten yola çıkarak kendisine yeni bir uğraşı edinmiş: Uygur ve Türk kâğıtçılığı. Öyle ya, “Bizde neden olmasın?”

Uluslararası cemiyetlerin azası olan ve beş dil bilen sanatçıya, maalesef bu konuda ilk teklifler de yurtdışından gelmiş.

Tuğrul, neredeyse iki bin yıllık bir geçmişe sahip Orta Asya Türk kâğıtçılığının düştüğü durumdan bir hayli dertli! Dünyadaki büyük kâğıt pazarlarından (Hindistan, Çin vs.) istifade edemiyor, kendi zengin mirasımızı değerlendiremiyoruz. Geleneksel Türk sanatları adına birçok sanat yeniden can bulurken, kâğıtçılık konusundaki vurdumduymazlık devam ediyor. Sanatkarların Türk kâğıtlarını kullanmalarının millî birikimimiz, maddî-manevî menfaatlerimiz açısından faydaları ortadayken, araştırmacıların, üniversitelerin ve diğer kurumların konuya ilgisizliği anlaşılır gibi değil. Yurtdışında kâğıtçılık endüstriyel sanat olarak da öğretilirken, hatta anasınıfındaki çocuklara elişi derslerinde gösterilirken, ilgili bakanlıklar meseleye yeterince eğilmiyor. Bizans, Osmanlı, Selçuklu ve Orta Asya kâğıtçılığı dururken, Mısır’dan ithal edilen papirüslere Türk sanatları uygulanıyor. Oysa, kâğıtçılık bir an önce eğitim müfredatına girmeli. Türk hediye eşya pazarına yeni bir soluk getirmek, dünyada zaten oturmuş kâğıt pazarlarına Türk kâğıdını sokmak, Türk halkına ve bilhassa tasarımcılara yeni iş

SAM Yuvarlak Masa Toplantıları

KIRKAMBAR

| | |
|---|--------------------------------|
| Geleneksel Türk Kâğıtçılığının Dirilişi | Oğuzhan Tuğrul 2 Mayıs 2007 |
| Arşiv Belgeleri Çerçevesinde XVI. ve XVII. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi | Hilal Kazan 24 Mayıs 2007 |
| Osmanlı Minyatüründe Kadın (Levni Öncesi Üzerine Bir Deneme) | Hesna Haral 6 Haziran 2007 |

Çarşamba Programları

AYIN FİLMİ

| | |
|--|---------------|
| Makinist (1991, Türkiye, 136’), Yön: Andrei Konchalovsky Konuşmacı: Salih Pulcu | 30 Mayıs 2007 |
|--|---------------|

ŞİİR AKŞAMLARI

| | |
|--|---------------|
| Hazırlayan: SAM Şiir Atölyesi Sezai Karakoç | 31 Mayıs 2007 |
|--|---------------|

ÖZEL ETKİNLİK

| |
|--|
| Mecid Mecidi’nin “Serçelerin Şarkısı” Filminin Setinde Bir Hafta 14.21 Haziran 2007 |
|--|

HAYAL PERDESİ

Mayıs

| |
|---|
| Aynadaki Gibi (1981, İsveç, 62’), Yön: Ingmar Bergman Kutsal Ayın Konukları (1981, İsveç, 81’), Yön: Ingmar Bergman Gizli Sayım (2005, İran-İtalya-Kanada, 100’) Yön: Bebek Peyami Aziz Michel’in Bir Horozu Vardı (1972, İtalya, 87’), Yön: Taviani Kardeşler Yol (1982, Türkiye-İsviçre-Fransa, 114’), Yön: Şerif Gören |
|---|

Şubat

| |
|---|
| Düşman (1979, Türkiye, 120’), Yön. Zeki Ökten Makinist (1991, ABD-İT-Rus., 134’), Yön. Andrei Konchalovsky |
|---|

imkânları sunmak için vakit kaybetmeden gerekli adımlar atılmalı.

Üstelik Anadolu'nun her bölgesi oldukça kolay elde edilen kâğıt için malzeme deposu! Fındık ve kestanne kabuklarından, kendir, çırcır artıklarından, endüstriyel atıklardan, hatta evlerdeki çöplerden, paçavralardan bile kâğıt üretilabiliyor.

Postacı kapıyı iki kere çaldı!

Geleneksel Türk cam sanatları, nakışlı alçı pencere sanatları ve geleneksel el yapımı Türk kâğıtçılığını, eğitim çalışmaları, sergi, uluslararası konferanslar yoluyla dünyanın dört bir yanında tanıtan Tuğrul, ayağımıza kadar gelen iki fırsata dikkat çekiyor:

Birincisi, 2008 yılında yapılacak Frankfurt Kitap Fuarında konu ülke Türkiye. Fuar, bu alanda sesi-mizi duyurabilmek için biçilmiş kaftan!

İkincisi, iki yılda bir Avrupa'nın çeşitli kentlerinde uluslararası dünya kâğıt kongreleri düzenleyen Avrupalı kâğıt sanatçıların 2010'daki buluşma yeri Türkiye! 2010'daki buluşmanın Türkiye'de gerçekleşmesi için müracaatta bulunduğu Avrupalı Kâğıt Tarihçileri Cemiyeti'nden olumlu cevap alan Tuğrul endişelenmekte hiç de haksız değil: Bir an önce konuyla ilgili çalışmalar pekiştirilmeli, yayınlanmalı, güncel hayatımıza sokulmalı ve asıl önemlisi hem İstanbul'a hem de Anadolu'ya geleneksel Türk kâğıtçılığı kazandırılmalı ki kongrede Türklerin dünya kâğıtçılığındaki yerinden bahsedilebilsin.

Zeytinburnu pilot bölge

Yurtiçinde ve yurtdışında geleneksel kâğıt yapımı eğitimlerine devam eden Tuğrul, 2005 yılında IRCICA'nın ev sahipliğini üstlendiği *Kâğıt: Medeniyetin Hamuru* başlıklı bir sergi düzenledi. Hedefleri, surların dışında bir kültür merkezi ve İstanbul'da bir kâğıt araştırma müzesi. Projeleri için en uygun ilçe-nin Zeytinburnu olduğunu düşünüyor.

Arşiv Belgeleri Çerçevesinde XVI. ve XVII. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi Hilal Kazan

24 Mayıs 2007

Değerlendirme: Feyza Köse

Sanat Araştırmaları Merkezinin düzenlediği Kırkambar Tez sunumu toplantısının Mayıs ayı konuğu Hilal Kazan idi. Hilal Kazan Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk-İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalında hazırladığı "Arşiv Belgeleri Çerçevesinde XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi" başlıklı doktora tezini sundu.

Osmanlı sultanlarının sanatın hamisi olduklarının bilgisi mimarîde ve günümüze ulaşan diğer eserlerde mevcuttur. Arşiv belgeleri üzerinde çok geniş ve detaylı bir tarama sonucu ortaya konulan tezde, sanatın himaye edilişinin arka planında yatan sultan ve sanatçı arasındaki ilişkiler, "Sanatçıların o dönemdeki himaye yolları nasıldı?" sorusundan hareketle irdeleniyor. Ulaşılabilen mevcut belge ve dokümanların sistematik bir dökümünün yapılması amaçlanmış. Tez birçok sanat dalını ele alması bakımından yoğun bir içeriğe sahip olsa da genel bir çerçeve çizmeyi hedefleyen Kazan, hakkında bilgi bulunan hiçbir sanat dalını atlamamaya gayret ettiğini belirtiyor. Daha önce bu konu hakkında yapılmış örnek bir çalışma olmadığına dikkat çeken Kazan, tezini hazırlarken öncelikle nasıl bir sis-

Kazan'ın alışması, XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı sanatı tarihi açısından önemli bir veri tabanı oluşturuyor. Bu alanda çalışmak isteyenler için de mevcut belge ve dokümanlara ulaşmada bir yol haritası sunuyor.

tem dahilinde konuyu inceleyeceğinin planını oluşturuyor. İzlediği yolda genelden merkeze doğru bir ereve içinde konuları ele alıyor. Osmanlı'da sanat ortamları, sanatçıların hangi ortamlarda himaye edildiği, hangi yollarla ve ne şekilde sultana yaklaştıkları, sultanın nasıl karşılık verdiği sorularından hareketle genel çerçeveyi belirliyor.

“Hami olarak sultan kimdir ve görevleri nelerdir, o dönemde Batı'daki karşılığı nasıldır?” soruları ile, şehzadelerin de himayesine aldığı sanatlar ve az da olsa o dönemde yaşamış hanım sanatlar tezde ele alınıyor.

Tezin asıl konusunu sultanın sanatları oluşturuyor. Osmanlı'da sultanın maiyetinde sanatçı buldurması geleneğinin çok eskiye dayandığını belirten Kazan, geleneğin köklerini hem Orta Asya Türk kültürüne, hem de İřlām kültürüne dayandırıyor. Doğu toplumunda güçlü bir devletin askeri gücünün ve toprak genişliğinin yanında sanatının da güçlü olması gerektiğini vurgulayarak, yeni fethedilen yerlerde yaşayan sanatların da saray tarafından himaye edildiğini, bu doğrultuda Doğu'da XII. ve XIII. asırlarda yaşanan savaşlarla yoğun bir sanatçı sirklsyonunun meydana geldiğini ifade ediyor.

Osmanlı'da himayenin çift taraflı işlediğini belirten Kazan'a göre bu süreç şöyle işliyor: sanatlar öncelikle alt tabakadaki devlet ricaline yakınlaşıyor; çünkü padişah nazarındaki itibarları açısından devlet ricalinin de sanata ve sanatçıya destek vermesi önemli. Bu vesile ile, sanatçı sultana eserini sunabiliyor ve beğenildiği takdirde sultanın himayesine alınıyor. Sanatın yükselmesi ve gelişmesi açısından, saraylar ve paşa konaklarının ayrıcalıklı bir yeri var; rneğin İbrahim Paşa Konağı sara-



ya verdiği sanatlar açısından büyük önem taşıyor. Bayramlar, doğumlar, ölümler, açılış törenleri gibi vesilelerle, sanatlar özel olarak yaptıkları eserlerini sultana sunup kendilerini kabul ettirme imkânı buluyor.

Hilal Kazan'a göre, günümüze ulaşan mevcut arşiv belgelerinde *himaye* kavramına ilişkin bir kayıt bulunmuyor; sadece sanatların aldıkları *inamlar* kayıtlara geçirilmiş durumda. Tezin zgn taraflarından biri de, sarayda istihdam edilen bütün sanat dallarındaki sanatların isimlerini ve sultanın aldıkları *ihsan* ve *inamları* ihtiva etmesi. Sanatların aldıkları inamlar ve maaşlardan yola çıkarak dönemin sanatına ilişkin bilgilere ulaşılması bakımından çalışma önemli bir birincil kaynak olarak karşımıza çıkıyor.

Daha öncede bu konuya ilişkin dikkate değer bir çalışma yapılmadığı için, Hilal Kazan tezin birincil kaynakları tarayarak hazırlamış. Yapılan bu alışma XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı sanatı tarihi açısından önemli bir veri tabanı oluşturuyor. Bu alanda çalışmak isteyenler için de mevcut belge ve dokümanlara ulaşmada bir yol haritası sunuyor.

Dinleyicilerin sorularıyla devam eden sunum, Osmanlı'da sanat ve sanatçı konusuna ilişkin dikkate değer bir tartışma ortamı sağlarken, özellikle Osmanlı sanat tarihi üzerine yapılan çalışmaların arşiv ayağının ne kadar önemli olduğu da ortaya koydu.

Haral'ın "Osmanlı Minyatüründe Kadın"
konulu tezi XV., XVI. ve XVII. yüzyılları yani
Levnî öncesi dönemi kapsıyor.

Osmanlı Minyatüründe Kadın (Levnî Öncesi Üzerine Bir Deneme)

Hesna Haral

6 Haziran 2007

Değerlendirme: Aysenur Gönen

Ağustos ayının ilk Çarşambası, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü öğrencisi Hesna Haral'la "Osmanlı Minyatüründe Kadın (Levnî Öncesi Üzerine Bir Deneme)" isimli tezini müzakeret ettik.

Kendisini çalışmaya sevk eden etkenler ve bu konuda yapılan çalışmaların geçmişi hakkında bilgi vererek sunumuna başlayan Haral, çalışmasının konu itibarıyla kapanmamış bir dosya olduğunu söyledi.

Osmanlı minyatürü hakkında yapılan çalışmalarda sanat tarihi araştırmacılarının karşılaştığı güçlüklerle ve Osmanlı minyatürü konulu çalışmaların niteliğine dikkatleri çektiği ön değerlendirme aşamasında, mevcut çalışmaların konu ve metot bakımından zayıflığına değindi. 90'lara kadar Osmanlı minyatürünü konu alan çok az çalışma yapıldığını, bu gecikmenin nedeninin de Topkapı Sarayı ve yazma eser bulunduran kütüphanelerin yarım asır öncesine kadar hem yerli hem de yabancı araştırmacılara kapalı tutulması olduğunu hatırlattı. Bu problemin halen tam anlamıyla aşılanmadığına; minyatürle metin ilişkisini kurmaya yarayan, minyatürdeki figürlerin kim olduğunu tanımlayan ve minyatürlerin ölçüsünü veren bir kataloglama çalışmasının halen mevcut olmadığına dikkatleri çekti. 90'lardan sonra yapılan çalışmaların da karşılaştı-



tırmalı değil *tanımlayıcı* çalışmalar olarak kaldığını, bunun nedeninin de büyük ölçüde bu güçlükler olduğunu söyledi. 1960'lara kadar Osmanlı minyatürünün İran minyatürünün gölgesinde kalmış olarak algılanmasının ve dünya tarihçilerinin Osmanlı minyatürünü yeterince tanımamasının başlıca nedenini de yine bu zorluklara bağladı.

"Osmanlı Minyatüründe Kadın" konulu tez XV., XVI. ve XVII. yüzyılları yani Levnî öncesi dönemi kapsıyor. Haral çalışmasının kapsamı hakkında şunları söyledi:

Kadın imgesinin XVIII. yüzyıldan sonra minyatürde sıklıkla görülmesinin nedeni, XVII. yüzyıldan sonra tek figürlü albüm resimlerinin çalışılmaya başlanmasıdır. Fakat XVIII. yüzyıl öncesi Osmanlı minyatüründe de kadın imgesi çok daha zengin bir biçimde ve çeşitli konularda yer almaktadır. Bu dönem, daha çok araştırılan Levnî dönemi ve sonrasına göre daha zengin bir dönemdir. Tezin amaçlarından birisi de az bilinen XVIII. yüzyıl öncesi Osmanlı minyatüründeki mevcut kadın imgelerinin belli kategoriler eşliğinde incelenmesidir.

Haral çalışmasında takip ettiği metodu ise şöyle özetledi:

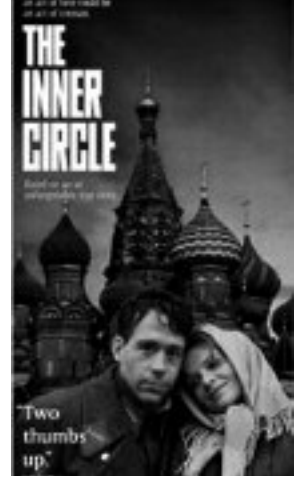
Minyatürdeki kadın kimdir?

Resmedildiği mekân neresidir?

Mekânla kadının ilişkisi nedir?

Metinle minyatür arasındaki ilişki nedir?

Osmanlı minyatüründe üç tip kadın imgesi bulunmaktadır. Bunlar dinî kişilikler, toplumsal tipler ve edebî tipler olarak sınıflandırılabilir. Toplumsal tipler, kamusal alanda ve ev içi mekânda resmedilen tipler; dinî tipler din konulu yazmalardan alınan Havva, Belkıs, Züleyha gibi tipler; edebî tipler ise edebiyat yazmalarında görülen genellikle aşk temasının işlendiği minyatürlerdeki kadın imgeleri ya da hayalî kadın yaratıklardır.



Yönetmenliğini
Konchalovsky'nin yaptığı
Makinist filmi 1935-1953
yılları arasında Stalin'e
film makinistliği yapmış
olan İvan Sanchin'in
gerçek yaşam öyküsün-
den uyarlama.

Toplantıda ilk incelenen minyatür örneği *Havva'nın Adem'e yasak meyveyi sunması* minyatürü idi. Bu örnekle, 1594 tarihli *Cennetten çıkarılma* minyatürü karşılaştırılmalı olarak incelendi ve Havva tiplemesinin bu iki örnekteki uygulamaları üzerinde katılımcılarla karşılıklı değerlendirmeler yapıldı. Eserlerin metinleri incelenerek nakkaşın sahneye kattığı unsurların tahlili ve eleştirisinden başka, önceki dönem minyatürlerindeki Havva imgesi ile örnekteki imge arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar üzerinde değerlendirmeler yapıldı.

Adem ve Havva on üç ikiziyle minyatürü ve başka örneklerin de incelendiği toplantı, ileri bir tarihte devamı kararlaştırılarak sonlandı.

SAM Ayn Film

Makinist (The Inner Circle)

30 Mayıs 2007

Değerlendirme: E s m a A c a r

“Ya içindedir çemberin ya da dışında yok olacaksınız!”

Yönetmenliğini Andrei Konchalovsky'nin yaptığı *Makinist* (The Inner Circle, 1992) filmi 1935-1953 yılları arasında Stalin'e film makinistliği yapmış olan İvan Sanchin'in gerçek yaşam öyküsünden uyarlama. Stalin döneminde KGB'de film makinistliği yapan İvan ve yeni karısı Anastasia küçük bir apartman dairesinde yaşarlar. Bir gün KGB ajanları Yahudi komşularını alıp götürür. Aynı gün askerler Stalin'e neredeyse bir Tanrı gibi tapan İvan'ın kapısını çaldığında ise haber iyidir. Ondan Stalin'in film makinistliğini yapması istenir. Böylelikle İvan, Stalin ve onun kabinesini, siyasi ilişkilerini yakından gözleme şansına erişecektir.

Film, kurulan korku imparatorluğunun insan üzerindeki etkilerini incellemeyle dile getiriyor. Bir yandan İvan'da kendini sisteme göre belirleyen insanları izlerken öte yandan kabinedeki ilişkilerde içi boşaltılmış sistem mekaniğinin işleyişine şahit oluruz. Varoluş şekli olarak sosyalist sistemin işleyen çarklarında bir dişli olmayı özgürlük olarak gören İvan üzerinden çeşitli metaforlarla sistemi sorgular film. Geçmişin bilgisine sahip bir profesörün ağzından eleştiriyi keskin bir biçimde zirveye ulaştırır. Bunu muhalif veya taraftar olarak değil insanî bir sinema dili kullanarak izleyiciye tecrübe edilebilir bir deneyim şeklinde sunar. Kadının kişiliğinde ortaya çıkan doğallık ve duyarlık ise sistemin tutkunlarının kaybettiği yahut mesafe duyduğu şeyin temsilcisidir.

İnsanın kendisinin olmadığı sistem mekaniğinde ona göre konumlandırılmış karikatürize insan tiplerinin çözülmesi, sistemin kara mizah gibi olması dolayısıyla yapılmış bir tercih gibidir. Öte yandan duvardan silinmeyen kan izi, tutkunun sembolü büst, gaz maskesi gibi çeşitli nesnelere üzerinden izleyiciye saf gerçekliği okuma fırsatı verilir.

Belge niteliği taşıyan film, ideali uğruna ne kadar çok insanı gözden çıkarabildiğini de gözler önüne serer. Bir taraftan sistem birey ilişkisini, diğer taraftan bireylerin psikolojilerine, özel hayatlarına etkilerini romansı ve epik bir anlatımla dile getirir. Nihayet kahraman sisteme karşı duruşunu değiştirdiğinde ağır kayıplar vermiştir. Ama yönetmen kamerasını göğe yükselterek sonu ümide bağlar.

Ünlü yönetmen Nikita Mihalkovun kardeşi olan Andrei Konchalovsky VGİK Yönetmenlik Fakültesi'nden 1965 yılında mezun olur. Tarkovsky'nin ilk filmlerinden *Andrei Rublev* (1969) ve *İvan'ın Çocukluğu*'nun (1962) senaristliğini de yapmış olan yönetmen 1980'de ABD'ye yerleşir. Daha çok *Tango ve Cash* ve *Deliler Evi* filmleri ile tanınır.

Şairlerimizin Türk şiirindeki yerini anlamaya bir adım daha yaklaşmayı niyetlendiğimiz programlarımızda bu kez Sezai Karakoç'un modern Türk şiirine ve Türkçeye katkılarını andık.

SAM Şiir Akşamları

Sezai Karakoç

31 Mayıs 2007

Değerlendirme: Vahide Ulusoy

Sanat, mutlak yaratma gücünün insan elindeki taklididir. Cumhuriyet sonrası şiirimiz mutlakla bağıni sıkı tutmaya gayret ediyordu. Necip Fazıl, Ahmet Hamdi gibi şairler bunun en iyi örnekleri. Zamanla şiir evrimleşti ve insan merkeze oturmaya başladı. Artık soyut kavramlar; ölüm, aşk, Tanrı gibi *ebedi sorular* yerlerini *evrende insana* bıraktı. Şimdi okur her yönüyle *yaşamaktan* haber alacaktır. Karakoç'un dediği gibi "(Ben)in en küçük davranışı bile büyük bir haber gibidir. Yaşama vardır ve önemlidir, ama bir haber olarak. Neyin haberi? Bunu şair de bilmez."

Türk şiirini aynı dönemde birlikte omuzlayan ellili yılların genç şairleri dilin sunduğu imkânları aşma konusunda uyumluydular. Kelimeler resim çiziyor, geçmişten bugüne bilmediğimiz evrenler taşıyor yahut bir küçük insanın *hayatı* sezdiren, *hayattan* yeni haberler getiren davranışlarını gösteriyordu. Bu yolla okur hayata *dokunuyordu*. Sezai Karakoç'un şiirini okuyan biri de Hızır'a dokunabiliyor. Soluğuna sayı biçilmeyen bu kahraman bugün hâlâ Türkçede yaşayabiliyorsa bu Sezai Karakoç sayesinde. Sezai Karakoç içine doğduğu kültürün sözlü geleneğini bugüne taşıyarak yeniden yaratmıştır. Hızır artık modern bir kentte modern insanın sıkışmışlıklarını tanıyor. Biz de Hızır'ın asfalt yollarımızda yürüdüğünü, badanalı evlerimizde yaşadığını, bize tarihimizden kokular getirdiğini biliyoruz. Hızır'a dokunabiliyoruz. Çünkü Sezai Karakoç onu dilimizde ve bilinçaltımızda yaşadığı efsa-



nevi kimliğiyle yeniden yaratmıştır. Musa, Taha hatta Mona Rosa da aynı gibidir.

Karakoç uzun şiirlerinde, bizi toplumsal kaygılara hatta toplumda kendisi olarak var olmaya çalışan dindar bir insanın kaygılarına dokundururken kurduğu dilde bir gedik belirmeye başlıyor. Bu şiirlerde dil bizi bildiğimiz tanıdığımız bir yola çıkarmaya devam ediyor. Dilin sunduğu imkânlar içinde kıvrılmaya devam ediyor ve onu aşmak için şairin kısa şiirlerinde ortaya koyduğu çıtanın altına düşüyoruz. *Saf şiirden* uzaklaştığını düşünmekle beraber burada şairin Türk diline, şiirine ve hatta kültürel bütünlüğüne yaptığı katkıyı da anmanın faydasına inanıyoruz. Şair uzun şiirlerinde sözlü geleneği yeniden yaratmış ve modern insanı bu gelenekle bütünleştirmeyi denemiştir.

Bize *Karakoç şiirinin* çıtasını gösterdiği ilk şiirleri ise Türkçenin en iyi örnekleri olmayı hâlâ sürdürüyor ve ileride de sürdürecektir. Karakoç'u var eden kaygıları ve gayeleri en iyi yolla önümüze koyan şiirlerdir bunlar. Sezai Karakoç şiirinden bahsetmemizi sağlayan bu gaye ve kaygılar onu aynı zamanda diğer şairlerden ayırır. Bahsettiğimiz ayrımı Karakoç'un Necip Fazıl için öne sürdüğü ayrımda anlayabiliriz. Necip Fazıl'ı değerlendirirken onun dönemindeki yerli yabancı diğer şairlerden en önemli farkının metafizik bunalımları olduğunu söylüyor. Varoluş sıkıntısını öte dünyadan gelen ve yine o dünyayı sorgulayan bakışıyla aşmaya çalışır. Süregelen bir metafizik bağlantı daima vardır. İster cevap bulmak için ister kıyasına varıp ayaklarımızı serin sularına deşdirmek için ister varlığımızı o bağlantıda yeniden tazelemek için olsun. (*Cevap bulmak* şiirin yolu olmasa da bu şekilde kullanılabilirdiği için zikrediyorum.) Mutlak'la aradaki sınırı zorlayan bu bağlantı Sezai Karakoç'ta da yine onu diğerlerinden ayıran bir özellik olarak vakidir.



İkinci Yeni'yi meydana getiren şairlerin aynı olmasa da benzer şiir algıları vardır. Örneğin dili aşma konusunda hemen hemen aynı gayreti sarf ederler. Her biri kendilerine has dillerini kurarken *dilin gündelik sınırlarını* aşar. Fakat şiirin -en vurucu ve esaslı haliyle- *salt yaşamaktan* haber vermesiyle “aşk, hürriyet, yaşayış ve ölüm gibi varolmanın dinamitlendiği noktalardaki trajik espriyi, irrasyonele ve absürde bulanmış (Mutlak)ı zaptetme” arasında teberüz eden bir ayırım vardır. Bu ayırım ölümün altını insanın yaşamasını yeniden vurgulamak için çizmekle, onu insanın içinde bulunduğu sınırları aşma amacıyla zikretmek arasındaki fark gibidir.

Karakoç'u yukarıda bahsettiğimiz, aslında kendisinin ortaya koyduğu poetikasıyla ve elbette şiirleriyle Mayıs ayında BSV Sanat Araştırmaları Merkezi Şiir Akşamlar'ında konu/k ettik. Şairlerimizin Türk şiirindeki yerini anlamaya bir adım daha yaklaşmayı niyetlendiğimiz programlarımızda bu kez Sezai Karakoç'un modern Türk şiirine ve Türkçeye katkılarını andık.

SAM Özel Etkinlik

Mecid Mecidi'nin “Serçelerin Şarkısı” Filminin Setinde Bir Hafta

14-21 Haziran 2007

Değerlendirme: A y ş e P a y

Set tümüyle baştan inşa edilmiş. Yaklaşık iki ayda eviyle, sokaklarıyla, adeta küçük bir mahalle kurulmuş. Takriben elli kişiler sette. Çekimler toplamda dört ay sürecekti. Mecidi oyuncularla birebir ilgi-

leniyor ve oyunculara oyunlarını veriyor. Zaman zaman yardımcıları da oyun veriyor ama bir problem olduğunda hemen Mecidi devreye giriyor. Sanat yönetmeni çok aktif. (Sanat yönetmeni, dekor, kostüm seçiminde öncelikle senaryoyu okuyup zihninde tasavvur ediyormuş. Ardından da seçtiği aksesuar, kostüm yahut dekoru yönetmenle paylaşıyormuş. Yönetmenden onay aldığı da seçimlerini uygulamaya koyuyormuş.) Her sahnede müdahil görünüyor sanat yönetmeni; her şeyde eli var gibi. Oyuncunun kıyafetinden saçının ıslaklığına, sırtına düşen köpüğe varana kadar ilgileniyor. Sette dekor uygulaması çok başarılı; mekân yaşıyor, yaşanıyor havasına büründürülmüş. Renkler çok güzel. Evin, mekânın içerisinde birçok renklilik mevcut ama bir harmoni sağlanmış bu renklilik içerisinde de.

Setin üzerine beyaz bir örtü gerilmiş. Bu örtü ışığı kırarak öğlen ışığında bile çalışmayı kolaylaştırıyor, daha iyi bir ışık sağlıyor. İç mekânda ise evin tavanı tamamıyla kapalı değil, kısmen açık bırakılmış gün ışığından faydalanmak adına.

Ses Yönetmeni Yedullah Necefi ile, 16 Haziran 2007 Cumartesi

Ses sahnede alınmalı. Bizim oyun dediğimiz şey iki unsurdan oluşur: görüntü ve ses.

Sesin doğallığı, titreşimi, uyumu çok önemli. Bu yüzden eşzamanlı seslendirme önemli. Stüdyo, dublaj asla sahnedeki sesi vermez, oyunun bütün güzelliği o sestedir. Özellikle amatör oyuncularla dublajdan kaçınılmalı. Örneğin Kiarüstemi asla dublajlı çalışmıyor; Devrim öncesi o kadar zorluğa rağmen tercihi yine aynıydı.

Hazır gördüğümüz filmde ses üç bölümdür: diyalog, efekt, müzik. Benim işim diyalog; efektlerin ço-

ğunu da ben kaydediyorum. Miksaj, müzik, diyalog ve efekti birleştiriyor.

**Senarist ve Sanat Danışmanı
Mihran Kaşani ile,
17 Haziran 2007 Pazar**

Mecidi'nin dünya görüşünde takdirin yeri çok fazla. Kahraman bir imtihanla karşı karşıya olduğunda genelde tepe açısı kullandık. Yirmi gün boyunca onar saat Mecidi'nin senaryosu üzerine konuştuk ve ikimizin de hoşuna giden bir çalışma çıktı iki yüz saat sonunda.

Senaryoda merkezde olan oyuncu değil; Mecidi'nin kafasında öncelikle mesaj var. Daha sonra oyuncular ve olay-konu geliyor. Filmin konusundan başlıyorum senaryoya, konuyla ilgili insanları tanımaya çalışıyorum öncelikle...

Mecidi'nin bana ilk gösterdiği senaryoda mesaj aynıydı, takdir merkezdeydi. Hikâye, maceralar, olaylar ise tamamen değişti. Her insan özel, ruhi ve bireysel tecrübelerle sahiptir. Bu tecrübelerden kalan şeyler olaylar üzerinde kendini gösterir bir şekilde. Değişimle ilgili durumlarda Mecidi sürekli kendi tecrübelerinden söz ediyor, bunlar üzerinden bir şeyler çıkarıyordu. Ben dramaturjisini yaptım diyebilirim senaryonun aslında.

Modern hayatla ilgili uyumsuzluklar ortaya çıktığında öykü ortaya çıkar. Her şeyin iyi olduğu, yokluğun olmadığı yerde öykü olmaz. "Her şey düzenli olduğunda çok büyük bir yokluk ortaya çıkar ve o yokluğun yokluğudur, azlığın, yetersizliğin olduğu yerdir" der Sartre. Allah'a şükretmeliyiz ki dünya yoksunlukların olduğu bir yerdir. Mesela cennette anlatacak bir öykümüz olmayacak.



**Sanat Yönetmeni Asgar Nejat İmani ile,
18 Haziran 2007 Pazartesi**

On beş yıldır profesyonel olarak bu işi yapıyorum. Farklı türde filmler var çalışmalarımın içinde, tarihi filmler, polisiye filmler...

Sahne düzenlemesinin en önemli yanı senaryo yazılırken ortaya çıkar. Bu esnada yanlış yöne de gidebilirsiniz doğru yöne de.

Hikâye ve dekor birbirini tamamlamalıdır, sıkı bir ilişki içerisinde olmalıdır. Edebiyat gibi, öykü yazımı gibi. Hikâyeyi doğru yansıtırsanız o sahne de kendi kendini oluşturacaktır.

Yönetmen ve senaristle uzun uzun konuşuyoruz ilk elden. Bazen görüş belirtiyoruz, şu mekânda olabilir, şöyle olabilir diye. Şu dört unsur üzerine düşünüyoruz:

1. Mekân
2. Renk
3. Ayrıntılar
4. Kamera açıları

Renkler bizatihi ne iyi ne kötüdür. Siz onu anlamlandırıyorsunuz. Her filmin bir rengi var, bunu yönetmenle kararlaştırıyoruz.

Yerli olan her şey evrensel olabilir aslında. Bir Kızıl-derili, Kızılderili olduğunda evrenseldir, öbür türlü söyleyecek bir şeyi kalmaz. Bütün etnik grupların elde ettikleri şeyler evrenseldir. Tek tip olmak kesinlikle iyi bir şey değil. Evrensel bir şey söylemek istiyorsanız yerliliğinizi muhafaza etmelisiniz. Mesela bir atın kimi özelliklerini aldığımızda atın atlığı kalmayacaktır. Gerçek, yerli kültür hurafelerden ve ek yüklerden temizlenerek sunulmalı; hayatın gerçek dokusu keşfedilmeli.

Gece Bestesi

Yahya Kemal

O Kuş en kuytu bahçelerde öter;
Sarmaşıklarla yüklü vâdide;
Hiç bir el degmemiş ağaçlarda;
Geceden tâ şafak sökünceye dek
Yükselir perde perde içli sesi;
En uzun nağmesiyle, bir müddet,
Gaşyeder yer yüzünde dinliyenî;
Bir zaman gök yüzünde yalnız o ses,
O terennüm kalır;
Gaşyolur dinledikçe yaldızlar.

O kuş ancak bahâr olunca gelir;
Nerelerden gelir?
Kimse bilmez, bu bir muammâdir;
Bahâr erince sona
Kaybolur, başka bir bahara kadar.

O kuşun ömrü, bir güzel gecede,
Bir güzel beste söylemekle geçer.
O kuş en kuytu bahçelerde öter;
Hayâl içinde yaşar,
Hayâl içinde ölü.

TAM Tez / Makale Sunumları

XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Kredi İlişkilerinin Hukukî ve İktisadî Boyutu

Süleyman Kaya

14 Nisan 2007

Değerlendirme: C. Ersin Adıgüzel

Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Tez/Makale sunumlarının Nisan ayı konusu, XVIII. yüzyılda Osmanlı'da alışveriş ve borç işlemlerini konu edinen, doktorasını Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2007 yılında tamamlayan Süleyman Kaya idi.

Tezinin içeriğine geçmeden önce Kaya, XVIII. yüzyılı kadim geleneğe bağlı son yüzyıl olarak gördüğünü, dönemin öncesini ve sonrasını anlamak için bu yüzyılı çok önemli bulduğunu ifade ederek çalışmasını sınırlandığı yüzyıl hakkında bazı bilgiler verdi.

XVIII. yüzyılda ortaya konan hukuk metinlerinde mezhep taassubunun olduğu ve daha önceki yüzyıllarda ortaya konan görüşlerin tekrar edilip, İslâm hukuk literatürüne herhangi bir katkıda bulunmadığı şeklindeki yaklaşımları benimsemeyen Kaya, konuyla ilgili kanaatlerini, çalışmasında kaynak olarak kullandığı XVIII. yüzyıla ait fetva mecmuaları, sakk mecmuaları, fıkıh kitapları ve risalelerin yanı sıra şer'iyeye sicilleri ve Osmanlı arşiv belgeleriyle ortaya koymaktadır. İlgili kaynakların karşılaştırmalı bir şekilde kullanılması gerektiğinin önemine de işaret eden Kaya, şer'iyeye sicillerindeki ifadelerin fıkıh mecmuaları ile desteklenmemesi veya tam

Kaya tezinde, modern iktisadın terimlerinden biri olan *kredi* yerine XVIII. yüzyılda kullanıldığı şekli ile *karz* işlemlerinin, borç alınıp verilirken ortaya çıkan fazlalığın, o dönemde kaleme alınan eserlerde ne şekilde anlaşıldığını ve bu işlemlerdeki kullanımlarını ele alıyor.



tersi halinde ortaya çıkması muhtemel eksik ya da yanlış anlaşılmalara örnekler verdi.

Çalışmasında, modern iktisadın terimlerinden biri olan *kredi* yerine XVIII. yüzyılda kullanıldığı şekli ile *karz* işlemleri ifadesini kullanan, borç alınıp verilirken ortaya çıkan fazlalığın, söz konusu dönemde kaleme alınan eserlerde ne şekilde anlaşıldığını ve bu işlemlerdeki kullanımlarını ele alan Kaya, Osmanlı'da ribâ ile faiz ayrımı bulunduğu, ribânın haram, faizin ise helal olduğu şeklindeki açıklamaları da eleştirmektedir. Kaya'ya göre, incelenen dönemde günümüzdeki anlamıyla faiz bütün fıkıh âlimleri tarafından haram kabul edilmekte ve hile-i şer'iyeye kullanılarak bazı problemler aşılmaya çalışılmaktadır.

Bu meyanda, XVIII. yüzyıl âlimlerinin kendilerinden önceki âlimler gibi, herhangi bir haksızlığa yol açmaması ve uygulamanın sömürülmemesi şartıyla hile-i şer'iyenin caiz görüşünde olduklarına geçtikten sonra murabaha ile günümüzdeki faizli işlemlerin farklılığını vurgulayan Kaya, murabaha

uygulamasının ne gibi kolaylıklar sağladığını örneklerle de açıkladı. Ayrıca, bugünün şartlarını esas kabul edilip, o dönemdeki uygulamanın yanlış olduğunun söylenemeyeceğini belirtti.

Konuşmasında muamele-i şer'iyyenin Osmanlı döneminde yaygın iki farklı kullanımları olan *bey' bi'l-vefâ* (geri alma şartıyla satım) ile *bey' bi'l-istiğlâl* (kiralama şartıyla satım) konusu üzerinde de duran Kaya, muâmele-i şer'iyyede temel olarak, bir para karşılığında elde edilen fazlalığın, verilen borçtan dolayı değil de, bir alışveriş karşılığında kazanıldığı düşüncesinin yer aldığını ifade etti.

Murabahada devlet tarafından getirilen üst sınırın yüzde on beş oranında olduğunu, fakat uygulamada yüzde on veya on iki buçuk gibi daha düşük oranların da görülebildiğini belirten Kaya'ya göre, murabahada belirlenen üst sınırın dönemin iktisadî şartlarıyla ilgilidir. Sarraflar için tanınan oranların yüzde on beşin üzerinde olmasının nedeni, satış sebebiyle sarrafların zarara uğrama riskinin yüksek ihtimali üzerinde durdu. Özet olarak belirtmek gerekirse, bu tür uygulamaların -özellikle savaş yıllarında- nakdi karşılama gücüne sahip sarraflar ile nakit ihtiyacı olan askerî zümre arasında sıklıkla yapılmış ve XVIII. yüzyılda Osmanlı'da kul hakkı yenmemesi şartıyla hile-i şer'iyyeye izin verildiği görülmektedir.

Kaya'nın çalışmasında vurguladığı bir başka husus ise, dönemin âlimlerince, bu uygulamanın özellikle vakıf hizmetlerinin görülebilmesi ve yetimlerin paralarının işletilmesi için zaruri olduğudur.

Kaya, sunumunun ardından katılımcılar tarafından hile-i şer'iyyenin meşruiyetine dair yöneltilen soruları, XVIII. yüzyıldaki uygulamalar ve kaleme alınan eserlerden örnekler vererek cevaplandırdı. Katılımcıların da katkılarıyla zenginleşen program, verimli bir şekilde sona erdi.

TAM Yuvarlak Masa Toplantıları

TEZ/MAKALE SUNUMLARI

| | |
|---|-------------------------------------|
| İlmiye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği) | Serhat Aslaner 21 Mayıs 2007 |
| Çarlık Rusyası'nda Bir Türkçe Gazete: Şark-i Rus (1903-1905) | Selçuk Türkyılmaz 9 Haziran 2007 |
| Kanunî'nin Gözdesi İbrahim Paşa ve Osmanlı'nın Evrensel Hâkimiyetinin Oluşumu | Ebru Turan 18 Haziran 2007 |
| Sened-i İttifak'tan Vak'a-yı Hayriyye'ye Muhalefetin Kaynağı Olarak Yeniçeriler (1808-1826) | Mert Sunar 16 Temmuz 2007 |

TARİH OKUMALARI

| | |
|--|--|
| Bizans Kronikleri (1): Dukas, Bizans Tarihi (Halkokondil) ve Tarihi (1423-1490) | Sunum: Abdülhamit Kırmızı 14 Mayıs 2007 |
| Bizans Kronikleri (2): Chalkokondyles (Halkokondil) ve Tarihi (1423-1490) | Sunum: Aslıhan Akışık 25 Haziran 2007 |
| Bizans Kronikleri (3): Şehir Düştü / Bizanslı tarihçi Francis'den İstanbul Fethi Yeorgios Francis (Sphrantzes) | Sunum: Mevlüde Bakır 23 Temmuz 2007 |

SOHBET

| | |
|---|-----------------------------------|
| Hece Dergisi | İbrahim Çelik 23 Haziran 2007 |
| Muhammed-Centered Piety in the Ottoman Empire | Gottfried Hagen 2 Ağustos 2007 |

SOHBET-SEYRÜSEFER

| | |
|---|--|
| "Osmanlı'nın İzinden" Balkanlar ve Roma İzlenimleri | Fatma Sel Turhan 30 Temmuz 2007 |
| Endülüs İzlenimleri | İshak Arslan, Selami Çalıışkan, M. Ali Çalıışkan 7 Ağustos 2007 |
| Türkiye'nin Doğusuna Seyahat | Salih Pulcu 13 Ağustos 2007 |

İZ BIRAKANLAR

| | |
|----------------------------|---|
| İhsan Fazlıoğlu, Neşe Vona | 26 Mayıs 2007 / 16 Haziran 2007 28 Temmuz 2007 / 25 Ağustos 2007 |
|----------------------------|---|

Taşra çalışmalarında kaynakların yetersizliğine işaret eden Aslaner, Meşrutiyet etrafında şekillenen tartışmaların teorik olmaktan ziyade pratik bir nitelik taşıdığını vurguladı.

İlmiye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği)

Serhat Aslaner

21 Mayıs 2007

Değerlendirme: Abdullah Taha İmamoglu

“İlmiye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği)” başlıklı yüksek lisans teziyle Tez/Makale sunumlarının Mayıs ayı konuğu, Serhat Aslaner idi. Aslaner, tezinin temel problematiğini, II. Meşrutiyet’ten önceki dönemde ulemanın siyasî fikirlerinin nasıl oluştuğu, şekillendiği yönünde kurduğunu ifade ederek bu minvalde tezinde ulemanın Meşrutiyet fikrini hangi kanallar vasıtasıyla inşa ettiğinin izlerini sürmeye çalıştığını belirtti.

Tezinin kaynakçasını, büyük oranda II. Meşrutiyet’in ilanından hemen sonra yayımlanan risalelerin ve süreli basının oluşturduğunu söyleyen Aslaner, çalışmasının, müelliflerin ulema ve tarikat şeyhi kimliği, bunların kaleme aldığı eserlerin muhtevası, bu eserlerde İstanbul ulemasının yazdıklarıyla muhteva ve istikamet farkının olup olmadığı üzerine yoğunlaştığını vurguladı.

Taşrada Meşrutiyete muhalif fikirlerin mevcudiyetinin varlığını bir başka problem alanı olarak ele alan Aslaner, o dönemde Konya’da beş yüz medresenin bulunması, buranın ulemanın en yoğun olduğu bölgelerden biri olması ve meşrutiyet fikrini savunanlar için 1876 yılından itibaren sürgün bölgesi olması sebebiyle Konya örneğini seçtiğini söyledi. Sürgün edilen şahıslardan birkaç tanesinin ismini zikreden Aslaner, Derviş Vahdeti’nin *canlı evrak-ı muzırralar* olarak tanımladığı bu kişiler ara-



sında Yeni Osmanlıların güçlü kalemlerinden Ziya Paşanın, Ebu’z Ziya Tevfik’in, İttihat ve Terakki’nin öncülerinden Ahmed Rıza Bey’in Meclis-i Âyan Mebusu olan babasının, Emrullah Efendinin, Abdülhalim Memduh’un ve Ayaslı Muallim Şakir’in bulunduğunu belirtti.

Konya’da 1908-1912 yılları arasında ulemanın siyasî muhtevalı yazılarının bulunduğu neşriyat arasında *Anadolu*, *Hakem*, *Babalık* ve *Şems* gibi dergilerin yanında doğrudan medresenin yayın organı olan *Meşrik-i İrfan* gibi mecmuaları tarayarak ilmiyenin siyasî tavrını okumaya çalışan Aslaner, bu dergilerin 31 Mart gibi yoğun siyasî dönemlerdeki ilgili sayılarının bulunamadığına değindi. Medrese mensuplarından bir kısmının, eğitim amacıyla Konya’dan İstanbul’a gittiğini ve burada Yeni Osmanlıların fikirleriyle tanıştığını, Konya’ya döndüklerinde ise aktivist bir kimliğe büründüklerini belirten Aslaner, Konya’da 1895 yılından itibaren Meşrutiyet ile ilgili fikirlerin dillendirildiğinden, Meşrutiyet’in ilan edilmesinin hemen akabinde hiç kimsenin Meşrutiyeti garip karşılamadığından, hatta halkın sevinç gösterileri ve kutlamalar yaptığından bahsetti. İstanbul’da ulemanın Meşrutiyetin şer’-i şerife muvafık olduğunu halka anlatmak için Cemiyeti İlmiye teşkilatını kurduğunu ve bu amaçla bazı ilmiye mensuplarını Konya’ya gönderdiğini de sözlerine ekledi.

Bu dönemin gazetelerinde Meşrutiyeti tartışan teorik metinlerin azlığından dolayı muhalif kanadın ve halkın kanaatlerini öğrenmenin mümkün olmadığını, gazetelerde dönemin dili incelendiğinde ana konunun istibdada ayrıldığına ifade eden Aslaner, Meşrutiyetin uygulanmasıyla beraber ekonomik bir iyileşmenin olacağı, eğitimin terakki edeceği, hürriyet ortamının sağlanacağı, en çok da vergile-

Türkyılmaz, *Şark-i Rus* gazetesinin toplam 392 sayı çıktığını ve bunlardan sadece 46 sayısına ulaşamadığını kaydetti.

rin azaltılacağı yönünde bir beklentinin mevcudiyetine dikkat çekerek istibdadın ve jurnalciliğin devletin çöküşünü ilerlettiği, ahlâkî yapıyı zayıflatmış iddialarını zikretti. Basındaki genel kanaatlerde II. Abdülhamid'in eleştirildiğini belirterek Meşrutiyet ile halka vergi alınmaması ve asayişin temin edilmesi yönünde vaatler verildiğini sözlerine ekledi. Taşra çalışmalarında kaynakların yetersizliğine işaret eden Aslaner, Meşrutiyet etrafında şekillenen tartışmaların teorik olmaktan ziyade pratik bir nitelik taşıdığını vurguladı.

Toplantının sorular kısmında genel hatlarıyla bu dönemde ulema sınıfının yerine kimin ya da hangi kurumun ikame edildiği, ulemanın tavrının II. Abdülhamid'in medreseleri iyileştirme yoluna başvurmamasıyla bir paralelliğinin olup olmadığı, ayrıca ulemanın dışında kalan büyük bir kitlenin diğer adıyla sessiz çoğunluğun II. Meşrutiyet algısının hâlâ bir muamma olduğu ve nasıl anlaşılacağı, Meşrutiyet muhalifi kanadın kendini nasıl ortaya koyduğu, genel anlamda taşra çalışmalarının merkez çalışmalarına katkısı tartışıldı. Bunlara ilaveten taşra çalışmalarının payitahtın taşra üzerindeki etkisini ve izdüşümünü göstermesi açısından güzel bir örnek olduğu dile getirildi. Merkez çalışmalarındaki umumi kanaatlerin taşraya ne derece yansıdığını anlamamanın yahut merkezdeki sistemi taşrada aramanın ne kadar sağlıklı bir yöntem olup olmadığı da ayrıca sorgulandı. Tarih yazımı açısından taşranın merkeze alınıp çalışılmasının daha sağlıklı bir yöntem olabileceğinin yanı sıra merkez çevre kuramının sağlamlasının yapılabilmesi için de bu türden araştırmalara ihtiyaç duyulduğu yönünde kanaatler ileri sürülerek İstanbul ile Anadolu arasındaki uyumu ya da çatışmayı ortaya koymak bakımından bu türden araştırmaların önemine dikkat çekildi.



TAM Sohbet

Çarlık Rusyası'nda Bir Türkçe Gazete: *Şark-i Rus* (1903-1905)

Selçuk Türkyılmaz

9 Haziran 2007

Değerlendirme: Vügar İmambeyli

Ege Üniversitesi'nde tamamladığı “*Şark-i Rus* Gazetesi Üzerine Bir İnceleme” başlıklı yüksek lisans tezi çerçevesinde Haziran ayında konuştumuz olan Selçuk Türkyılmaz ile *Şark-i Rus* gazetesi ve etrafında şekillenen düşünceler üzerine tartıştık. Başlangıçta Türkyılmaz, tezin giriş, kronolojik fihrist ve yazar adına göre alfabetik dizin olmak üzere üç bölümden oluştuğunu belirttikten sonra söz konusu gazete ile ilgili genel bir bilgi verdi.

30 Mart 1903 - 14 Ocak 1905 tarihleri arasında Kafkasya'nın idarî merkezi olan Tiflis şehrinde Azerbaycanlı mümtaz münevverlerden Mehmed Ağa Şahtahtılı'nın naşirliğinde neşredilen *Şark-i Rus*, söz konusu dönemde Çarlık Rusyası'nda Azerbaycan dilinde yayınlanan yegane gazete idi. Bu nedenle gazete, hem Azerbaycanlı aydınları meşgul eden meseleleri, onların çeşitli toplumlarla ilişkiler ağını ve haber kanallarını, hem de genel olarak Çarlık Rusyası Müslümanlarının sosyoekonomik hayatını ve entelektüellerin müzakere ettiği konuları öğrenme açısından paha biçilmez bir kaynaktır.

Sunuş sırasında gazetenin geniş bir yazar kadrosuna sahip olduğu vurgulandı. M. A. Şahtahtılı, Ahmet Ağayev (Ağaoğlu), Mirza Celil, Ahund Yusuf Talıbzade gibi önemli Azerbaycanlı aydınların yanı

sıra Abdürreşit İbrahim, Rızaeddin Fahrettin gibi Tatar ileri gelenlerinin de bu gazetede boy gösterdiği aktarıldı. Bu bağlamda, *Şark-i Rus*'un Kafkasya, Volgaboyu, Orta Asya gibi geniş bir alana ulaştığı müşahede edilmektedir. Türkyılmaz'ın belirttiği üzere gazetede güncel haberlerin yanında Türkiye, İran, Afganistan gibi *Müselman memleketlerden* son havadislerin de yer aldığı; kadınların toplumsal haklarının ve katkılarının genişletilmesi, alfabe ve dil tartışmaları, Rusya Müslümanlarının genel durumu, eğitim konuları ve yeni okulların açılması, cemiyet-i hayriyeler, Azerbaycan tarihi, kitap tanımları gibi hususlara önem verildiği görülmektedir. Bu anlamda, 1905-1907 Rusya Meşrutiyet döneminin hemen arifesinde yayınlanan *Şark-i Rus* gazetesinin, toplumu ve entelektüelleri bu yeni tarihi aşamaya hazırlama noktasında önemli işlevler yüklediği söylenebilir.

Türkyılmaz, *Şark-i Rus*'un toplam 392 sayı çıktığını ve bunlardan sadece 46 sayısına ulaşamadığını kaydetti. Bakü arşivlerindeki mevcut sayılardan dijital fotokopiler yapmak suretiyle araştırmayı yürüten Türkyılmaz, 5089 haber başlığı ile kronolojik bir fihrist hazırladığını ve ayrıca gazetenin yazarlarının alfabetik dizinini düzenlediğini belirtti. Bu meyanda, tezin, ilgili araştırmacılar için bir kaynak çalışması olduğundan bahsedilebilir.

Sunumun soru ve cevap kısmında ise, gazeteyi değerlendirirken Azerbaycanlı aydınların o dönemde Rusya, Osmanlı, İran, Avrupa ülkeleri ve Kafkasya toplumları ile çok boyutlu etkileşim içinde bulduklarının göz önünde tutulması gerektiği kaydedildi. Bundan başka, Türkiye'de genellikle son yıllarda kıpırdama gösteren bölgesel çalışmalara örnek teşkil etmesi açısından söz konusu tezin önemli bir boşluğu dolduracağı ve ayrıca daha ileri araştırmalara temel teşkil edeceği aktarıldı.

Kanuni'nin Gözdesi İbrahim Paşa ve Osmanlı'nın Evrensel Hâkimiyetinin Oluşumu

Ebru Turan

18 Haziran 2007

Değerlendirme: Serhat Aslaner

Haziran ayında Tez/Makale sunumları çerçevesinde, Fordham Üniversitesi Tarih Bölümü'nde İslâm ve Ortadoğu uzmanı olarak görev yapan Yrd. Doç. Ebru Turan'ın, Cornell Fleischer danışmanlığında hazırladığı ve Osmanlı cihan hâkimiyeti düşüncesinin teşekkülünü incelediği, "The Sultan's Favorite: İbrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Süleyman (1516-1526)" isimli doktora tezini misafirimiz ile tartıştık.

XVI. yüzyılın Osmanlı'nın altın çağı, müteakip dönemlerin ise duraklama ve çöküş devirleri olduğu yönündeki yaygın kanaatin 1980 sonrası bu döneme ilişkin çalışmalar neticesinde sarsıldığını, aksine II. Mehmed döneminde olduğu düşünülen birtakım kurumların/gelişmelerin XVI. yüzyılda başladığını ifade eden Turan, kendi çalışmasında da yukarıda bahsedilen doğrusal tarih anlayışını sorgulamayı amaçlamış ve bu çerçevede Osmanlı cihan hâkimiyeti düşüncesinin teşekkül sürecini ele almıştır. Bu süreci, Kanuni'nin ilk veziri olan İbrahim Paşanın serüvenini inceleyerek anlamaya çalıştığını belirten Turan'ın çalışması ağırlıklı olarak XVI. yüzyıl Venedik arşiv belgelerine (o dönemde Venedik, İstanbul'u çok yakından takip ediyor) ve geç

Turan tezinde, doğrusal tarih anlayışını sorguluyor ve bu çerçevede Osmanlı cihan hâkimiyeti düşüncesinin teşekkül sürecini ele alıyor.

XVI. yüzyıl ve XVII. yüzyıl Osmanlı, özellikle Mısır kaynaklarına dayanıyor.

Osmanlı hanedanının cihanşümül bir imparatorluk kurma fikrinin İstanbul'un fethinden, dolayısı ile II. Mehmet'ten beri var olduğunu ancak bu fikrin, ya da başka bir ifade ile Osmanlı sultanının dünyayı yönetmeye hakkının olup olmadığı sorusunun o dönemde ciddi tartışmalara sebebiyet verdiğini ve nihai kertede destek görmediğini belirten Turan'a göre, aynı problemin nasıl olup da Kanuni döneminde bir sorun olmaktan çıktığı, üzerinde durulması gereken bir mesele olarak karşımızda duruyor. Zira yine bu soru, 1520'lere kadar Osmanlı siyasî kültürünü etkileyen en önemli soruların başında gelmekte.

Turan'a göre Süleyman döneminde cihanşümül bir imparator(luk) fikrini mümkün kılan birkaç faktör var ve bunların başında hanedanın dayandığı güç çevrelerinin geçirdiği değişim geliyor. Zira II. Mehmed dönemi tartışmalarında İstanbul, dolayısı ile İstanbul'a hâkim olan kişi için negatif/uğursuz bir imaj çizilmiş olmasına rağmen bu imaj Kanuni döneminde yerini pozitif bir imaja bırakıyor ki *şehrengiz*lerin bu dönemden itibaren yazılmaya başlanması da bunun bir göstergesi. Bununla bağlantılı olarak Turan'ın altını çizdiği bir başka husus, neoplatonik düşüncenin gelişimi ile de alakalı olarak, o dönemde Akdeniz havzasında Allah tarafından yeryüzüne gönderilecek ve bütün dünyayı hâkimiyeti altına alacak, ruhanî ve dünyevî yetkileri elinde bulunduracak bir hükümdarın geleceğine duyulan inanç. 1516-1517'de Memluk hanedanına son verilmesi de bu bağlamda hem bu inancın pekişmesinde hem de Osmanlı'nın cihan hâkimiyetini daha cesur bir şekilde savunur hâle gelmesinde rol oynayan bir başka faktör. Böylesi bir ortamda Süley-



man'ın kendini bir *sultan* olarak ortaya koyması adeta konjonktürün getirdiği bir zorunluluk oluyor. Turan'a göre İbrahim Paşanın önemi tam da bu noktada tebarüz ediyor.

Süleyman, yakın arkadaşı olmak dışında, herhangi bir kariyeri bulunmayan İbrahim Paşa adına 1521 yılında İbrahim Paşa Sarayı'nı yaptırır. Bununla, kendisi ile babasına yakın devlet adamları arasında bir mesafe koymayı, halkın saraya ulaşmasında bir aracı mekanizma ihdas etmeği ve neticede Paşayı *önemli* bir devlet adamı haline getirmeyi amaçlıyor. Turan, 1523 yılında İbrahim Paşanın, ehliyet-sizliğinden kaynaklanan bütün itirazlara rağmen, vezir olarak atanabilmesini aynı zamanda sultanlık makamının irtifa kaydetmesi anlamına geldiğini ifade ediyor. Böylelikle sultan ne denli iktidar sahibi olduğunu ihsas ettirmişken İbrahim Paşanın rolü ise içerde Süleyman'a inanan insanları desteklemek, cihan hükümdarı imajını kabullendirmeye yönelik propaganda yapmak ve muhtemel itirazları bertaraf etmek; dışarıda ise bu düşüncenin gereği olarak sınırları genişletmek, Roma'yı fethetmeye çalışmaktır. Bu çerçevede Gerek Roma, gerek İran'ın fethine yönelik yapılan seferlerde istenen neticelerin alınmamasının, bir yandan İbrahim Paşanın hayatına son verilmesi diğer yandan da Kanuni'nin saltanatının bu ilk döneminde teşekkül eden cihanşümül bir imparatorluk fikrinin de revize edilmesi gibi bir netice doğurduğunu söyleyen Turan, Kanuni saltanatının ikinci döneminin başlangıç yıllarına tekabül eden 1545'lere geldiğinde artık imparatorluk geleneğinin pekiştirildiğini ve İstanbul merkezli bir imparator(luk) fikrinin üretildiğini belirtirken bu anlamda XVI. yüzyılın aslında bir *altın çağ/klasik çağ* olmadığını da tekrarlayarak sunumuna son verdi.

Sunar'a göre, modernleşme/ilerleme literatüründe anlatıldığına aksine ocağın lağvı bir ilerleme olmadığı gibi, alt ve orta sınıfların siyasete katılımı açısından bir gerilemeye tekabül ediyor.

Sened-i İttifak'tan Vak'a-yi Hayriyyeye Muhalefetin Kaynağı Olarak Yeniçeriler (1808-1826)

Mert Sunar

16 Temmuz 2007

Değerlendirme: Özgür Oral

Tez/Makale sunumlarının Temmuz ayındaki konusu, "Cauldron of Dissent: A Study Of The Janissary Corps, 1807-1826" isimli tezi ile, Mert Sunar'dı. Sunar sunumunda yeniçeriliğin ne anlama geldiği ve ocağın lağvının Türk siyasî hayatında ne tür bir yere oturduğu üzerinde mülâhazalarda bulundu.

Sunar'ın anlattığından önce yerli literatürdeki yeniçeri algısına bakarsak, gerek Osmanlı literatüründe, gerekse Cumhuriyet yazınında, devletin modernleşmesine ilişkin anlatılan ve neredeyse hiç değişmeyen bir hikâye vardır: Devir Osmanlı devri, cephelelerden hep boynu bükük dönen Osmanlı ordusudur. Eski şaşaalı devirler sona ermiş, giderek geriye ve geriye gidişe reçete olarak daha geriye gidişi salık veren isimler henüz iktidarlarından olmuşlardır. Fakat gün gelir devletin içine düştüğü bu duruma itiraz eden, Batı'nın ilmine, teknolojisine vakıf olanlar iktidar olur. Bunlar devleti ve toplumu muasır medeniyetler seviyesine çıkarmak ve modernizasyonu hızla gerçekleştirmek için canla başla çalışırlar. Halis niyetlerle yola çıkan bu insanların karşısına, bunların kurduğu düzeni bozan, kendi sınıfsal çıkarları için onlara engel olan isimler çıkar: Yeniçeriler. Durduk yere kazan kaldırırlar, "istememezlik" nidalarıyla etraflarını inleter, "kaos ve anarşi



ortamı" yaratırlar. Ama Sultan II. Mahmut sonunda gerekli hazırlıkları yapar ve ocağı lağveder; oldukça kanlı bir biçimde yeniçerilerin kökünü kazır. Bundan sonradır ki devlet modernleşir ve modern Türkiye Cumhuriyeti vücuda gelir. Bu anlatı literatürde değişik/benzer versiyonları ile anlatılır durur

Fakat bu süreci farklı bir biçimde okumak mümkün değil midir? Sunar, tezinde bu okumayı yapmaya çalışır ve ilk olarak, ocağın lağvından önce yeniçeriler ne tür özellikler arz ediyorlardı sorusunu sorar. Dönemin kaynaklarının yanı sıra arşiv kayıtlarını da inceleyen Sunar, özellikle esami defterlerinin de yardımıyla yeniçerilerin kimler olduklarını ortaya koymaya çalışır. İncelenen 3000 kadar kayıttan ortaya çıkan tabloya göre incelenen dönemde, yeniçeriler özellikle esnaf zümreleri ile bütünleşmiş, askerlik mesleğini icra etmeyen ekmekeçi, derici, inşa atçı vb. mesleklerle uğraşan insanlardır. Bu verilerin ışığında yeniçerilerin toplumun alt sınıfları ile bütünleşmiş ve bir anlamda onları temsil eden bir rol kazandıklarını iddia etmek mümkündür, der Sunar. Yeniçeriler, bazı meslekler üzerinde yoğunlaşmışlar ve özellikle de loncalarda aktif rol üstlenerek siyasetle ilişkiye girmeye başlamışlardır.

İşte bu nokta, tezin ikinci bölümünde ele alınır. Sunar, burada "Yeniçerilerin esnaf oluşları onların siyasî duruşlarında ne şekilde etkili idi?" sorusunu sorar. Görünen odur ki yeniçeriler esnaf oluşları dolayısıyla halkla tamamen bütünleşmişlerdir. Askeri kimlikleri dolayısıyla narha direnebilmekte bir anlamda siyasî ve iktisadî baskılara karşı koyabilmektedirler. Ayrıca loncalarda bulunmaları da onlara ciddi bir muhalefet imkânı sağlar. Hal böyle iken 1807, 1808 ve 1826 isyanları patlak verir. Bu isyanlarda yeniçeriler ne istiyorlardı? Sunar'a göre bu,

sadece fanatikle ya da irrasyonellikle izah edilemez. Çünkü fanatik ve irrasyonel olan kitleler kontrolsüz bir şiddet uygular. Oysaki bu isyanlar böyle bir karakter arz etmez. Sunar'ın tespitine göre bu isyanlarda yapılmaya çalışılan birinci şey, gayet planlı ve programlı bir biçimde kendi sınıfsal menfaatlerini korumak ve siyasete daha meşru ve yasal bir yoldan katılmaktır. Bu yüzdendir ki yeniçeriler şiddeti kontrollü uyguladılar ve belli hedeflere yönelik olarak hareket ettiler.

Sunar bu bölümde ikinci olarak Alemdar Vakası sonrasında devlet ve yeniçeri ilişkisini inceler. Yukarıda bahsedilen siyasi talepler bu dönemde daha da artar ve yeniçeriler ısrarla meşveret meclislerine adam sokmaya çalışır. Buna muhalefet eden devletlü güruhun tutumunu Sunar elitizm olarak niteler. Sunar'a göre, başta II. Mahmut olmak üzere dönemin devlet adamları ve aydın sınıf, "ayaktakımı"nın siyasete müdahalesinden hoşlanmamaktadır. Ve uzunca bir süre devlet, yeniçerilerin bu taleplerine kayıtsız kalır. 1821 senesinde yeniçeri temsilcilerinin meşveret meclislerine alınması ise, Yunan isyanı ile ilintilidir. Devletin İstanbul'daki Rum nüfusun ayaklanmasından korkması, yeniçerilere bir ihtiyacın doğmasına neden olur ve devlet yeniçerileri meclislere sokar. Fakat bir müddet sonra bu kompo teorisinin doğru olmadığı anlaşılınca, yeniçeriler meşveret meclislerinden çıkarılır. 1826 senesine gelindiğinde ise, yeniçerilerin eski güçlerini kaybetmeleri, II. Mahmut'un iyi organize edilmiş çalışmaları sonucu yeniçeri isyanı kısa sürede bastırılır ve ocak lağvedilir.

Tezin üçüncü bölümünde *Vaka-i Hayriye* sonrasında Osmanlı Devleti'nin durumu üzerinde duran Sunar, öncelikle yeniçerilere ait emlak ve sandıklar-

da toplanan paraların akıbetini araştırır. Ocağın kaldırılmasından sonra devlete muhalefet edecek kimse kalmamıştır. Modernleşme/ilerleme literatüründe anlatıldığının aksine ocağın lağvı bir ilerleme olmadığı gibi, alt ve orta sınıfların siyasete katılımı açısından bir gerilemeye tekabül etmektedir. Yeniçerilerin ortadan kaldırılması, aynı zamanda ulemanın sesinin de kısılması anlamına geldiğinden uzunca bir süre halk muhalefetinden söz edilemez. Sunar'a göre, Halet Efendiye neden yeniçeri ocağını kaldırmadığını sorduklarında, II. Mahmut'u kastederek verdiği "Peki aslanımı kim zaptedecek?" cevabı durumu özetlemektedir. Ocağın lağvedilmesinden sonra "aslan" artık karşı konulamaz bir güce ulaşır ve böylece Türkiye'nin Batılılaşma tarihinde ciddi bir aşama kaydedilir.

TAM Tarih Okumaları

Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de İskân Politikaları

Ekim 2005 - Haziran 2006

Değerlendirme: Kazım Baycar

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin, metne yönelik okuma-anlama ve tartışma amaçlı Tarih Okumaları başlıklı toplantılarına, 31 ay devam eden Osmanlı kronikleri okumalarının ardından 5 oturumluk Osmanlı kuruluş tartışmaları ile devam etmiştik. Gerek Osmanlı kronikleri gerekse kuruluş tartışmalarına ilişkin bu toplantıların özet sunumları *BSV Notlar* serisinden birer kitapçık olarak yayın-

landı. Program çerçevesinde düzenlediğimiz bir başka tartışmalı toplantımızda ise Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de İskân Politikalarını konu edindik. Osmanlı'da iskân tarihine ilişkin bir giriş oturumundan sonra bu alanda tartışmayı şekillendiren şahıslar ve eserleri üzerine konuştuk. Son iki oturumda ise S. Faroqhi ve Kemal Karpat ile XVIII. ve XIX. yüzyılda Osmanlı'da iskân ve nüfus politikaları üzerinde durduk. Yakın bir zamanda kapsamlı bir özeti *BSV Notlar* serisinden yayınlanacak olan bu tartışmaları biz de burada kısaca bahis mevzu etmek istedik.

Öncelikle bu beş oturumda ele aldığımız konuları özetleyecek olursak:

1. Toplantı

Osmanlı'da İskân Tarihi: Giriş

Sunan: *Gülfettin Çelik*, 22 Ekim 2005.

2. Toplantı

Ömer Lütfi Barkan ve

Osmanlı İskân Tarihine İlişkin Çalışmaları

Sunan: Yunus Koç, 21 Kasım 2005.

3. Toplantı

Cengiz Orhonlu ve

Osmanlı İskân Tarihine İlişkin Çalışmaları

Sunan: Tufan Gündüz, 26 Aralık 2005.

4. Toplantı

Osmanlı'da İskân ve Nüfus Politikası

Sunan: Suraiya Faroqhi, 13 Mart 2006.

5. Toplantı

XIX. Yüzyılda Osmanlı'da İskân ve

Nüfus Politikası

Sunan: Kemal Karpat, 23 Haziran 2006.

Osmanlı'da İskân Tarihi: Giriş

Osmanlı'da nüfus ve iskân politikaları başlıklı toplantılar serisinin ilkinde konuştuğumuz olan Gülfettin Çelik, Osmanlı'nın nüfus politikaları çalışmalarında, esas alınabilecek kaynaklar ve teorik çerçeve bağlamında giriş mahiyetinde bir sunum yaptı.

Konuşmasına, Osmanlı toplumsal sisteminin ana hatlarının diğer toplumsal sistemlerle paralellik gösterdiğini vurgulayarak başlayan Çelik, nüfus politikalarını anlayabilmek için Osmanlı toplumsal sistemini ortaya çıkartan şartların ve temel kabullerin irdelenmesi gerektiğini belirterek şunlara değindi:

Meseleyi en genel çerçeve içinde ele alacak olursak, aynı amaçlara sahip olan ve aynı hedefleri gözeten bireyler toplumsal grupları oluşturur. Amaç tatmini ve bütünleşme işlevlerini yerine getirmek doğrultusunda toplumsal grupların bir araya gelmesi ve belli bir ilişki içerisinde girmesi sonucu toplumsal değerler ortaya çıkar. Daha sonraki aşamada da bu ilişkilerde sisteme duyulan ihtiyaç kurumsal mekanizmaların ortaya çıkmasına neden olur. Kurumların ortaya çıkışı aslında sistem denilen daha geniş kapsamlı bir yapının da zeminini hazırlar. Sosyal, siyasal ve ekonomik olmak üzere üç alt gruptan meydana gelen toplumsal sistemi oluşturan mekanizmalar bir defa oluştu mu bunları değiştirebilmek ancak radikal sosyal ve siyasal oluşumların neticesinde mümkün olabilir.

Osmanlı da toplumsal sistemi oluşturan bütün bu unsurları ana hatlarıyla içerir. Osmanlı devletinde de sosyal gruplar, bu grupların ürettiği sosyal değerler ve değerlerin oluşturduğu kurumlar ve bu kurumların meydana getirdiği sistemler vardır. Bunların dışında Osmanlı'yı diğerlerinden farklı kılan pek çok husus da mevcuttur. Öncelikle Osman-

lı toplumsal sistemi bazı önkabullerin yanında, hüküm sürdüğü dönemin icbar ettiği bazı şartlarla ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda Osmanlı sistemine katkıda bulunan dört ana faktörden bahsetmemiz mümkündür. Bunlar Orta Asya kültür mirası, İslâm öğretisi, Anadolu medeniyetlerinin katkıları ve çağın gereksinimleridir. Osmanlı toplumsal sistemi, siyasal anlamda üniter ve merkezîyetçi, ekonomik anlamda özel teşebbüsü öncelimenin yanında müdahaleci bir niteliğe sahiptir; sosyal anlamda da devlet, denetleyici ve yönlendiricidir. Ayrıca sınıflara dayalı bir sosyal sistemin görülmemesi, Osmanlı Devleti'nin ayırıcı özellikleri arasında sayılabilir.

Bu çerçevede Osmanlı iskân ve nüfus politikalarını, kuruluş dönemi, mekanizmanın devam ettiği dönem ve dönüşüm probleminin sistemde dönüşümü gerekli kıldığı dönem olmak üzere üç ayrı dönemde incelemek mümkündür.

Kuruluş dönemi Osmanlı iskân politikalarının siyasal noktadaki temel hedefi, sistemin kurulması ve yeni katılan ögelere sistemin ihracı olarak özetlenebilir. Sistemin kurulmasında da temel hedef otoritenin teminidir. Bu bağlamda nüfus ve iskân politikalarının şekillendirilmesinde askerlerin ihtiyaçlarının sağlanması da bir hedef olarak gösterilebilir. Ekonomik noktadaki temel hedef ise, yeni üretim alanlarının oluşturulması doğrultusunda dolaylı olarak yeni vergi imkânlarının artırılmasıdır. Devletin sosyal gruplardan beklentilerinin dışında, daha alt düzeyde, onları doğrudan doğruya hedefleyen beklentileri de vardır. İslâmlaştırma politikalarını bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Mekanizmanın oturduğu dönem olarak isimlendirdiğimiz ikinci dönemde Osmanlı Devleti büyük ölçüde sistem sorununu çözmüş durumdadır. Bu dö-

Çelik, nüfus politikalarını anlayabilmek için Osmanlı toplumsal sistemini ortaya çıkartan şartların ve temel kabullerin irdelenmesi gerektiğini belirtti.



nemde uygulanan iskân politikaları daha ziyade zarruri nedenlerle ortaya çıkmaktadır. 1571 yılında fet-hedilen Kıbrıs'taki iskân politikaları bu noktada iyi bir örnektir. Kıbrıs adasında uygulanan iskân poli-tikaları, sistemde problem yarattığı varsayılan in-sanların burada iskân edilmesine matuftur.

Nüfus ve iskân politikalarının değişim ve dönüşüm geçirdiği son aşama XVI. yüzyıl ile XIX. yüzyıl ara-sındaki geniş zaman aralığına denk gelmektedir. Bu dönemde, coğrafi keşifler başta olmak üzere, dünya çapında meydana gelen yeni gelişmeler Osman-lı'nın diğer bütün politikalarında olduğu gibi nüfus politikalarında da bir değişime gitmeyi zorunlu kılmıştır. Bu dönemde gözle görülür en önemli de-ğişiklik, Tokat, Erzurum gibi önemli ticaret yollarının eski önemlerini yitirmeleridir. Bunun sonucunda insanların yoğun bir şekilde kırlardan kentlere doğru göç ettiklerini görmekteyiz. Osmanlı idaresi, bu dönemde istemediği halde, şehirlere biriken bu in-sanların iaşesini sağlayacak yeni bir mekanizma

geliştirmek durumunda kalmıştır. XIX. yüzyılda bu değişim ve dönüşüm ihtiyacı doruk noktaya ulaşmıştır. Nitekim, Balkan Savaşları, Kırım Savaşı gibi, bu yüzyılda meydana gelen olağanüstü siyasî meseleler Osmanlı nüfusunu önemli ölçüde etkilemiş, üç buçuk milyon insan Anadolu'ya çeşitli bölgelerden göç etmiştir. Bu yoğun göçlere ve hızlı nüfus değişimine rağmen, Çelik'e göre Osmanlı, yeni gelen unsurları sistemle bütünleştirmede başarılıdır. Bu başarının en önemli nedeni, Osmanlı'nın sınıf sistemine dayanmayan temel kabulleri ve dünya algısıdır.

Ömer Lütfi Barkan ve Osmanlı İskân Tarihine İlişkin Çalışmaları

İkinci toplantıda, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi iskân politikaları üzerine eserler kaleme alan çalışmalarını özetleyen Yunus Koç, konuşmasının başında tarih yazımında iki farklı ekol ya da çalışma biçimi olarak değerlendirebileceğimiz, belge eksenli çalışma metodu ile sorun eksenli çalışma metoduna değindi. Türkiye tarihçiliğinde öncü bir yeri olan Ömer Lütfü Barkan'ın her iki çalışma yöntemini aynı anda başarıyla kullanabilen ve bunları çalışmalarında verimli bir biçimde yansıtabilen nadir bilim adamlarından biri olduğunu vurguladı.

Yunus Koç'a göre Barkan'ın tarih alanında verdiği ürünler bütünüyle değerlendirildiğinde, üç temel faktörün, Barkan'ın akademik çalışmalarını şekillendirdiği görülür. Bu faktörlerden ilki Fransız menşeli Annales ekolünün etkisidir. 1940'lı ve 50'li yılların en fazla iltifat gören Annales ekolünün tarih yazımına yaptığı en büyük katkı, tarih araştırmalarına coğrafyanın eklenmesidir. Dünya çapında tarih alanında ne olup bittiğini yakinen takip eden

Barkan bu ekolün temsilcileriyle de yakın bir ilişki içindeydi.

İkincisi, Barkan, II. Dünya savaşı arifesinde dünya genelinde ortaya çıkan devlet merkezli yaklaşımlardan etkilenmiştir. Özellikle bu dönemde siyasî anlamda Türkiye hakkında birtakım senaryoların yeniden üretilmeye başlanması, Barkan'ın temelde devleti ön plana çıkarmasına neden olacaktır.

Barkan'ın çalışmalarını yönlendiren önemli üçüncü faktör de kendisinin, Gibbons ve Wittek gibi Batılı tarihçilerin Osmanlı'nın kuruluşu üzerine yaptıkları tespitlere cevap verme doğrultusundaki motivasyonudur. Gibbons dört yüz çadırılık küçük bir aşiretin koskoca bir imparatorluğa dönüşmesini ırk teorisiyle açıklamaya çalışırken Wittek bu konuda Gazi teorisini ortaya atar. Bu noktada Köprülü'nün her iki tarihçiye karşı savunduğu tezini destekler. Arkasından da ana açılım olarak Köprülü'nün belki dışarıda bıraktığı, toprak ve insanı bir arada tutan bir etken olarak iskân politikalarına ağırlıklı bir vurgu yapar.

Barkan'ın Wittek ve Gibbons'a karşı olan reaksiyonel tavrının arka planında, devlet ya da sistem tartışmalarının dışında halk tabanında neler olup bittiğini anlamayı amaçlayan bir açılım mevcuttur. Bu açılımın da ete kemiğe bürünmüş hâli, iskânın nasıl gerçekleştirildiği ve nasıl yürütüldüğüne dair çalışmalarıyla ortaya çıkar. Bu noktada Barkan nüfus ve iskân meselesi çerçevesinde insanın toprakla bütünleşmesini üç aşamada değerlendirmektedir.

Bu aşamalardan ilki, gerek Moğol istilasını öncesi gerekse sonrasında 1070'li yıllardan 1230'lara kadar gelen bir süreçte yoğun bir nüfus transferidir. Bu noktada Barkan, Köprülü'nün devletleşme sürecinde nüfusun daha çok örgütsel yapısına (dinî ve tarihtatlara dayalı yapılanmalara) vurgu yapan anlayışı-

nı önemsemektedir. Ancak bununla beraber toplumun daha da tabanına inerek, insanların köylere nasıl yerleştirildiği, toprağa yeni yerleşen insanların nasıl tarımsal faaliyetlerde bulunduğu, zaviyelerin ve tekkelerin bu dönemde tabandan nasıl karşılık bulduğu gibi çok daha somut meselelere el atar İnsan'ın toprakla bütünleşmesi sürecinin ikinci aşaması yerleşim sürecidir. Doğudan gelen Türk boylarının aşiretler halinde nereye gittikleri veya merkezî otorite tarafından hangi bölgelere neye göre yerleştirildikleri meselesi henüz çok açığa kavuşmuş değildir. Selçukluların merkezî otoriteyi sarsmamalarını sağlayacak bir yerleştirme politikası takip ettikleri bilinmektedir. Barkan temel çalışma alanı olan XVI. yüzyıl büyük nüfus ve arazi defterlerinden hareket etmiştir. Ve buradan geriye doğru teşmil ederek meseleyi köhne ve atik defterlerinin kayıtlarını kullanarak aydınlatmaya çalışmıştır.

Söz konusu sürecin üçüncü ve son aşaması nüfus baskısının ve onu takip eden iskânın üzerine siyasal örgütlenme ile son bulacaktır. Bu noktada siyasal örgütlenmeyle kastedilen aşiretlerin ya da boyların zamanla kurumsallaşarak bir beylik ve daha geniş anlamıyla siyasî bir irade olarak ortaya çıkma süreçleridir. Barkan'ın yazdıklarından hareketle kendisinin bu süreci bilinçli, son derece sistematik, önceden hesaplanmış, sonuçları önceden bilinen bir süreç olarak gördüğü sonucuna varılabilir.

Cengiz Orhonlu ve Osmanlı İskân Tarihine İlişkin Çalışmaları

Gerek Cengiz Orhonlu'nun aşiretler üzerine yaptığı çalışmalar gerekse konu üzerindeki kendi çalışmaları çerçevesinde Osmanlıların aşiretleri iskân politikalarını irdelediğimiz üçüncü toplantımızda Tu-

Gündüz, R. Paul Lidner'in ortaya attığı ve bugün pek çok tarihçi tarafından kabul edilen görüşün aksine Osmanlı'nın hiçbir şekilde aşiretleri iskân gibi bir derdi olmadığını ifade etti.



fan Gündüz, sözlerine, günümüzde bile pek çoğumuzun aşiret olgusuna ünsiyetinin devam etmesi dolayısıyla, aşiretler konusunun hem folklorik tarih hem de etnografik tarih açısından çalışmaya değer bir alan olduğunu vurgulayarak başladı. Gündüz'e göre, Cengiz Orhonlu'nun ilk olarak ele aldığı aşiretler meselesi, günümüze değin pek çok tarihçi tarafından işlenmesine ve üzerinde ayrıntılı yerel çalışmalar yapılmasına rağmen henüz bütünüyle değerlendirilebilmiş değildir. Henüz böyle kapsamlı bir çalışma yapılması için de erkendir. Aşiretler meselesinin bütünüyle kavranılabilmesi her şeyden önce yapılacak saha çalışmalarının niceliğine bağlıdır.

Aşiretler ve iskân meselesi dendiğinde üzerinde en fazla tartışılan mesele, Osmanlı Devleti'nin, başından itibaren çeşitli konar-göçer aşiretler üzerinde yerleşik hayata geçiş anlamında planlı bir politikası olup olmadığı üzerinedir. Gündüz, R. Paul Lidner'in ortaya attığı ve bugün pek çok tarihçi tarafından ka-

bul edilen görüşün aksine Osmanlı'nın hiçbir şekilde aşiretleri iskân gibi bir derdi olmadığını ifade etmektedir. Lidner'in meşhur iddiasına göre merkezileşmeyi şiar edinmiş Osmanlı Devleti, bu büyük projeye engel teşkil etmelerinden dolayı aşiretlerden nefret ediyordu ve onların her ne pahasına olursa olsun yerleşik hayata geçmelerini sağlamaya çalışıyordu. Bunu yapabilmek için de aşiretlere ağır vergiler dayatıyor ve onları bezdirmeye çalışıyordu.

Cengiz Orhonlu'ya göre ise esas gayesi ve önceliği olabildiğince çok vergi toplamak ve halkın iâşesini sağlayabilmek olan devlet için, aşiretlerin iskân edilip edilmemeleri çok da önemli bir gündem değildi. İktisadî faaliyetlerin devamını önemseyen devlet, vergilerini ödedikleri ve isyan ya da anarşi doğurmadıkları sürece aşiretlere istedikleri yaşam tarzına kavuşma hakkını tanımıştır ve planlı bir iskân politikası gütmemiştir. Öte yandan devlet, aşiret yaşamını da tam bir kontrol altına almıştır. Hemen her bir aşiret için farklı kanunnameler hazırlayarak aşiretlerin vergiyi nasıl vereceklerini; hangi yaylaya, hangi güzergâhtan geçerek hangi kışlağa gideceklerini tek tek tespit etmiş ve bunları bir nizama oturtmuştur. Ayrıca bir konar-göçerin yerleşik hayata geçmesi de (taştan ev yapmak, on yıl orada ikamet etmek gibi) belli kurallara bağlanmıştır. Bütün bunlardaki temel kaygı devletin biçilen maksimum vergi miktarını toplamak istemesinden kaynaklanmaktadır.

Devlet ile aşiretler arasındaki problem XVII. yüzyılda kendisini göstermeye başlamaktadır. Özellikle bu dönemden itibaren savaşların yoğunlaşmasıyla beraber devlet düzeninde belirgin bir bozulmanın meydana gelmesinin bir sonucu olarak aşiretlerin devlete karşı itaati zayıflamıştır. Eski dönemlere kıyasla daha başıboş davranma cesaretini kazanan

aşiretler, köylülerin ekinlerine zarar vermeye ve gerektiğinde devlete bile isyan etmeye başlamışlardır. Bunun üzerine ilk kez bu dönemde belli bir iskân siyaseti izlenmiş ve huzursuzluk çıkartan aşiretlerin zapturapt altına almak için Kuzey Suriye'de iskân ettirilmesi planlanmıştır.

Gündüz'e göre burada vurgulanması gereken esas mesele devletin, sadece huzursuzluk çıkartan aşiretlerle mücadele etmesi, vergisini ödeyen ve kendi işiyle meşgul konar-göçerler ile hiçbir problemi olmadığını. XVII. yüzyılda alınan bu tedbirlerin işe yaramaması, Suriye'ye yerleştirilmek istenen aşiret mensuplarının kaçarak Anadolu'nun içlerine girmeleri ve geçimlerini sağlayabilmek için kaçtıkları yerlerde eşkıyalık yapmaya başlamaları durumu daha da vahim bir hale getirince XVIII. yüzyılda devlet farklı bir politika izler ve bu konar-göçerleri buldukları yerlerde yerleşik hayata geçirme planı yapar. Ancak bu politika da, bir kısım aşiretleri ciddi bir yoksulluk sıkıntısıyla karşı karşıya getirir. Buldukları yerlerde bulaşıcı hastalıkların baş göstermesi de aşiret mensuplarının kırılmasına neden olur. Neticede kaçabilenler yerlerini terk etmişler ancak kaçamayanlar devletle pazarlık yaparak anlaşma yoluna gitmişlerdir.

Son olarak XIX. yüzyıla gelindiğinde iskânın, özellikle fırka-ı İslahiye'nin yaptığı iskânın, farklı bir karakter taşıdığını görmekteyiz. Daha önceki iki yüzyılda aşiretlerle sadece iktisaden karşı karşıya gelmek durumunda kalan devlet bu defa siyaseten de aşiretlerle karşı karşıya gelmiştir. Örneğin Mehmet Ali Paşa isyanı sırasında Anadolu'da Osmanlı ve Mısır ordusu arasında kalan Çukurova'da meskun aşiretler, daha başıboş hareket etme fırsatı bulmuş ve kendi çıkarları doğrultusunda iki taraftan birine destek vermişlerdir.

Erken modern dönem Osmanlı çalışmalarıyla bilinen Prof. Faroqhi, iskân politikalarının üç farklı temel yaklaşım üzerinden toparlanabileceğini ifade etti.

Osmanlı'da İskân ve Nüfus Politikası

Özellikle erken modern dönem Osmanlı çalışmalarıyla bilinen Prof. Dr. Suraiya Faroqhi'yi konuk ettiğimiz dördüncü toplantımızda Osmanlı'da iskân ve nüfus politikası üzerine daha önce yapılan ve çokça bilinen çalışmalar üzerinden meselenin arka planını tartıştık. Bu bağlamda Faroqhi, iskân politikalarının üç farklı temel yaklaşım üzerinden toparlanabileceğini ifade etti.

İlk yaklaşım, iskân politikaları üzerine ilk çalışmaları yapan Ömer Lütfi Barkan'a aittir. Barkan'a göre Osmanlı'nın başka bölgelerden nüfus transferi yapmasının temelinde yeni fethedilen yerlerdeki hâkimiyeti pekiştirmek maksadı yatmaktadır. Yüzeysel bir bakışla bunu dolaylı bir İslâmlaştırma politikası olarak da okumak mümkündür. Ancak Faroqhi'ye göre bu o kadar da basit değildir. Nitekim İstanbul'a dışarıdan sadece Müslüman nüfus getirilmemiş, şehrin temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere, esnaf ve tüccarlar gibi faal gayrimüslim nüfus da yerleştirilmiştir.

Konu üzerine ikinci yaklaşım Cengiz Orhonlu tarafından geliştirilmiştir. Orhonlu *Aşiretleri İskân Teşebbüsü* adlı çalışmasında Osmanlıların konar-göçerlere pek sıcak bakmadığını ve (Safevi'lerin aksine) konar-göçerlerin politik iktidardan pay alma teşebbüslerinden çekindiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Osmanlılar konar-göçerlerin bir an evvel yerleşik duruma geçmelerini sağlamaya çalışmıştır. Ancak bu teşebbüs başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Orhonlu'ya göre bu noktadaki esas problem Osmanlı yönetiminin kendi içinde kararsız kalmış olmasıdır. O güne kadar hayvancılık yaparak hayatlarını idame ettirmeye çalışan konar-göçerler yeni yerleştikleri bölgelerde sürülerini hızlı bir şekilde kaybettikleri



ve tarımsal üretime aynı hızla adapte olamadıkları için açlık sorunuyla karşılaşmışlar ve arşiv belgelerinde de ifade edildiği gibi huzursuzluk çıkarmaya başlamışlardır.

Münir Aktepe 1950'li yıllarda yaptığı çalışmaları, iskân meselesini menfi yönleriyle ele almaktadır. Aktepe iskân politikalarının, insanları belirli bir yere yerleştirme politikası üzerinden değil, ülke akın eden belirli insan topluluklarını belirli yerlerden uzak tutmak, onları bir kısım yerlere iskân ettirmek üzerine kurulu olduğu görüşündedir. XVIII. yüzyılda İstanbul'a insan akınının önlenmesi adına alınan tedbirler buna örnek olarak gösterilebilir.

XVII. yüzyıl'da bu üç genel yaklaşımın arka planına baktığımız zaman, karşımıza çıkan ilk sonuç, yerleştirme politikasının ciddi bir mukavemetle karşı karşıya geldiğidir. Nitekim para ekonomisinin var olduğu düşünülen Osmanlı köylerinde, belirli hizmetler köylü ailelerce karşılıklı olarak belirli bir sıra ile sağlanmaktadır ve bu hizmetlerden faydalanabilmek için o köy camiasının içinde olmak gerekmektedir. Dolayısıyla dışarıdan gelen yabancı yerleşimcilerin daha önceden mevcut bulunan camia ile bir ilişkiye girmemesi durumunda bu tip hizmetlerde yer almaları ve bunlardan yararlanmaları mümkün değildir. İnsanların bir anlamda yerleşmek istememelerinin nedeni buna dayanmaktadır.

Bu bağlamda, Osmanlı arşivlerinden yararlanarak, İstanbul ve Kıbrıs'taki iskân politikaları üzerine yapılan çalışmalar, o dönem insanların iskâna karşı direnişlerinin nedeni üzerine bize aydınlatıcı ipuçları vermektedir. Örneğin İstanbul'un fethi sonrasında şehre gelen halka karşılıksız ev verilmesi taahhüt edildiği halde daha sonra bu fikirden

vazgeçilmiş ve evlerden kira istenmiştir. Ayrıca, Musevi cemaati içerisinde yerli bir aile ile sürgün bir aile arasında geçen nişan davası örneğinde de görülebileceği üzere, sürgünler hiçbir zaman daha önceden yerleşik olanlarla eşit haklara sahip hukukî bir statüye sahip olamamışlardır. Örneğin Şenol Çelik'in Kıbrıs'la ilgili çalışmaları Osmanlı yönetiminin adaya aile iskân etmekte başarısız kaldığını göstermiştir. Adanın veba salgınına ve çekirge istilasına uğraması; ayrıca toplumda başa bela olan kişilerin ve ailelerin genellikle buraya sürgün edilmesi, iskân edilecek aileleri direnişe geçirmiştir. Bütün bu maddî kayıplar, statü kayıpları, bulaşıcı hastalıklar ve hububat kıtlığına karşın, İstanbul nüfusunun beklenenin çok üstünde kalabalık bir nüfusa sahip olduğu görülmektedir. Özellikle, XVIII. yüzyıldaki fes loncaları Tunuslular ve Balkanlardan gelen bakkalların İstanbul kentinde hiçbir sorun çıkartmadıkları, şehir ve lonca düzenini bozmadıkları takdirde işlerini yapabileme hakları resmen tanınmıştır.

Sonuç olarak, Osmanlı'nın aşiretleri yerleştirme politikasında belgelerde ifade edildiğinden daha az başarılı olduğu ifade edilebilir.

XIX. Yüzyılda Osmanlı'da İskân ve Nüfus Politikası

Yurtiçi ve yurtdışında özellikle Osmanlı nüfusu üzerine yaptığı çalışmalarıyla bilinen Kemal Karpat'ı konuk ettiğimiz bu dizinin son oturumunda, nüfus çalışmalarını özellikle XIX. yüzyıl çerçevesi içinde yoğunlaştıran Karpat, bu yüzyılın ilk yıllarından itibaren başlayan ve sonra ivme kazanan Anadolu'ya nüfus akışı, muhacirlerin hangi bölgelerden geldiği, gelen muhacirlerin devlet tarafından

ne şekilde yönlendirildiği ve nasıl iskân edildiği gibi önemli konuların üzerinde durdu.

Konuşmasının başında öncelikle, Türk milletinin Anadolu toprakları üzerinde Malazgirt'ten bile öncesine dayanan bir göç mazisi bulunduğunu vurgulayarak, göç ve nüfus meselesinin millet olarak varlığımızın mihverini teşkil ettiğini ileri süren Karpat'a göre, tarihleri boyunca Müslüman ve Türk toplulukları şu veya bu şekilde sürekli bir mekânsal hareketlilik içinde bulunmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında, mevcut toplumumuzu bir bütün halinde anlayabilmek ve onu bir arada tutan temel dinamikleri kavrayabilmek için, göç, nüfus ve iskân meselelerinin iyi derecede analiz edilmesi gerekmektedir. Karpat, şu ana kadar Osmanlı nüfusu üzerine yapılan çalışmaların nicel olarak oldukça az olmasını ciddi bir eksiklik olarak görmekte ve bu temel kaygılarla meseleye eğildiğini belirtmektedir.

XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti, tamamıyla yeni oluşan siyasî koşulların bir sonucu olarak Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan göç etmek zorunda kalan ve ekseriyeti Türk ve Müslüman olan muhacirleri topraklarına kabul etti. Kırım'dan Osmanlı topraklarına göçler 1783 yılında Rusların bu topraklara egemen olmasından sonra artsa da Kırım Tatarlarının Anadolu'ya gelip gitmeleri daha önceki dönemlerde de son derece sıradan karşılanan bir durum olduğundan Kırımlılar kendi dillerini konuşan ve kendi dinlerine, milletlerine sahip Anadolu halkını kendilerine yabancı görmüyorlardı. Kendi dini ve millî kimliklerine yoğun bir şekilde bağlı bulunan Kırım halkı, kendilerine yabancı gördüğü Rus egemenliği altında kalmamak adına 1873 yılından itibaren yoğun bir şekilde Anadolu'ya göç etmiştir.

Osmanlı tarihi üzerine yaptığı önemli çalışmalarıyla bilinen Karpat, Türkiye’de 1950’li yılların sonlarından itibaren başlayan köyden kente göç hareketlerinin nüfusu yeniden kaynaştırdığını ve bugünkü Türk toplumunu oluşturduğunu ifade etti.



Kronolojik sıra takip edildiğinde Anadolu’ya yapılan ikinci önemli göç dalgasını Kafkas göçleri oluşturur. Şeyh Şamil’in Ruslara karşı verdiği 25 yıl süren direnişin kırılması ile Kafkaslar bütünüyle Rus kontrolü altına girmişti. Kırım savaşının başlamasıyla beraber Kafkas cephesinden gelebilecek muhtemel bir saldırıya karşı Rusların önlem olarak buradaki halkı zorunlu göçe tabi tutmasının sonucunda 1862-1924 yılları arasında, otuz-kırk ayrı dili konuşan ve sayıları bir buçuk iki milyonu bulan çok çeşitli Müslüman Kafkas halkı Osmanlı’ya göç etmiştir. Karpat’a göre bu zorunlu göç tam anlamıyla bir faciadır. İngiliz arşivlerinde yapmış olduğu hesaba göre bu tehcir sırasında yaklaşık 800 bin Müslüman katledilmiştir.

1877 yılında Balkan harbinin başlaması Osmanlı topraklarına yapılacak üçüncü büyük göç dalgasının da habercisi olmuştur. Balkan devletlerinin tek tek bağımsızlıklarını elde etmeleri, orada, nüfus bakımından ciddi bir varlık gösteren Müslüman halkta güvenlik sıkıntısı yaratmıştır. Bu sıkıntının sonucu olarak bir milyona yakın göçmen Anadolu’ya gelmiştir.

Söz konusu üç büyük göç dalgası Osmanlı toplumunun sosyal ve demografik yapısını ciddi bir biçimde etkilemiştir. Gelen muhacirlerin sağlıklı bir şekilde yerleştirilmeleri ve hayatlarını idame ettirebilmeleri adına Osmanlı idaresi sistematik bir iskân politikası uygulamak istemiş ve bu maksatla ilk iş olarak uzmanlardan bir iskân komisyonu kurmuştur. Osmanlı, ülkesine gelen büyük muhacir kitleleri parçalara ayırarak, küçük gruplara bölerek iskân etme yolunu tercih etmiştir. Devletin buradaki en büyük kaygısı şüphesiz güvenlikle ilgilidir. Hatta söz konusu büyük kitlelerin liderleri, kasıtlı bir şe-

kilde merkezde iskân ettirilerek kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.

Osmanlı, gelen muhacirleri Mithat Paşanın yaptırdığı bir araştırmaya göre devlet genelinin yaklaşık %50’sini oluşturan ziraata müsait, ancak işletilmeyen topraklara yerleştirmiştir. Muhacirler burada yaptıkları ziraî faaliyetleri ile hem devlete önemli bir vergi geliri sağlamış hem de genel üretime katkıda bulunmuşlardır. Nitekim asrın sonunda devletin ziraattan aldığı vergi miktarı üç dört misli artmıştır. Ayrıca yeni gelen nüfusun orduya asker sağlama bakımından da önemli katkısı olmuştur.

Sonuç olarak bu dönemde Anadolu’ya yapılan bu göçler mevcut yerli yapıyla kaynaşarak yepyeni bir toplumun oluşmasını sağlamıştır. Karpat’a göre en güçlü milletler böyle bir karışımdan meydana gelmiş milletlerdir. Bu göçler eski Osmanlı topluluğunu değiştirmiş, ona yeni bir kan, yeni bir can vermiş ve yeni bir ufuk açmıştır.

Karpat, 1950’li yılların sonlarından itibaren başlayan Türkiye’deki köyden kente göç hareketlerinin nüfusu yeniden kaynaştırarak bugünkü Türk toplumunu oluşturduğu tespitini yaparak konuşmasına son verdi.

Tarih Okumaları serisi, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de İskân Politikaları”ndan sonra “Bizans Kronikleri” konusu ile yoluna devam ediyor. Bundan önceki programlarda olduğu gibi yine tartışmayı şekillendiren metin ve kişilerin konuşulacağı bu çok önemli ve ilginç toplantılarda görüşmek dileğiyle...

Hece Dergisi Yazı İşleri Müdürü, öykü yazarı İbrahim Çelik, yerliliği savunduklarını ama evrensel bir sanat-edebiyat ve düşünce-kültür ufkuna sahip olduklarını vurguladı.

TAM Sohbet

Hece Dergisi İbrahim Çelik

23 Haziran 2007

Değerlendirme: A b d u l l a h S a ç m a l l

Belirli aralıklarla düzenlediğimiz Sohbet programına Türkiye araştırmaları bünyesinde değerlendirilebilecek, Türkiye üzerine yayın yapan dergi ve yayınevlerimizi misafir ederek devam ediyoruz. Türkiye'ye dair yayıncılık yapmanın problemlerini, bugününü ve geleceğini tartışmayı amaçladığımız söz konusu programımızda ilk konuğumuz *Hece Dergisi* Yazı İşleri Müdürü, öykü yazarı İbrahim Çelik ile derginin serüveni, yayın politikası, içeriği ve geleceği üzerine konuştuk.

Sözlerine, edebiyatı Nuri Pakdil'le tanıdığını dile getirerek başlayan Çelik, yazıyı hiçbir zaman halihazırdaki edebiyat anlayışıyla ele almadığını, *Hece*'de de bu anlayıştan uzak durduğunu vurguladı. Ona göre yazı Müslüman bir bireyin amellerinden birisi olarak telakkî edilmelidir.

Yazı serüvenini anlatmaya devam eden Çelik, 1996 yılının Haziran ayında birinci ayağı aylık edebiyat dergisi, ikinci ayağı 2-3 aylık bir düşünce dergisi, diğer ayakları, bir öykü dergisi, bir *Hece* Kültür Evi, bir de kitapevi olan bir proje hazırlığına başladıklarını söyledi. Bu çerçevede, 1997 yılının Ocak ayında *Hece*, bir edebiyat dergisi olarak birinci sayısıyla yayın hayatına başlamış, 2003 yılında *Hece Öykü* dergisi çıkmış ve 1998 yılında da *Hece* Yayınları yayın



hayatına başlamış ve bugün itibarıyla 200. kitabını yayınlamıştır.

Yazarlardan beklentileriyle, edebiyattan beklentilerinin birebir örtüştüğünü; yani bir edebî eserin gerek doğuş anında gerekse toplumsal planda tekabül ettiği seviyenin yakalanmasını beklediklerini ifade eden Çelik, *Hece*'nin on bir yıllık serüveni içerisinde, farklı insanları, farklı düşüncedeki Müslümanları hatta Müslüman olmayanları Türkçe başlığı altında yapılan edebiyat ortak paydasında bir arada tutmaya gayret ettiğini anlattı.

Hiçbir toplumun tümüyle birikimine yaslanmadan özgün şeyler ortaya koyamayacağına dikkat çeken Çelik, İslâm öncesi ve sonrası Türk şiirinin imkânlarını bilmeden ne yeni şiirler, ne de yeni öyküler yazılabileceğini ileri sürdü. Ona göre, manzum ve mensur halk hikâyeleri Türk öykücülüğünün köşe taşlarından birisidir. Bunları özümsemeyen, dil, estetik, duyarlık özelliklerini kavramadan kendi kültür kodlarımız yeniden yazılamaz. *Hece* dergisi yedi özel sayısında, böyle bir perspektiften bakarak Türk edebiyatının tüm birikimini bugüne taşımaya, bugünün gençliğinin önüne koymaya çalışmıştır.

Hece dergisinde bir yazının yayınlanma süreci ve kıstaslarından bahseden konuşmasının devamında, varoluşa dair perspektiflere değinen Çelik, hayata kabaca toplam üç yerden bakılabileceğini, bir insanın bunlardan biri yahut birkaçını tercih edebileceğini ifade etti. Bu bakış açılarını, (1) din, (2) felsefe-düşünce ve (3) sanat-edebiyat olarak tespit ettikten sonra bir Müslümanın, hayatı bu üç pence-
renin üçünden birden bakarak kavraması gerektiğini söyledi. Sonra bu bakış açılarını siyasetin de dahil edilmesi gerektiğini, çünkü İslâm dininin hayatı böyle bir bütünlük çerçevesinde kavramayı gerektirdiğini belirtti.

Çelik, bugün Mevlid gibi, halk hikâyeleri gibi eserlerin kendilerinden beslenmek üzere okunmasının elzem olduğunu ifade ederek Divan edebiyatındaki *Mesnevi*'yi bilmeden roman yazılabilmesinin mümkün olmadığını dile getirdi. Çelik'e göre, bu eserler okuyucuya bir dil zevki kazandırmakta, natiņasının oluşmasında büyük önem taşımaktadır. Çeviri eserler üzerinden gelişen bir edebiyat estetiği ve natika donanımı hiçbir zaman yerli olamayacaktır. Bu sebeple, bugün genç öykücülerin yazdıkları hikâyelerdeki kahramanlar, yabancı hikâyelerden kaçmış, kaçtığı için de yalınkat, sığ kahramanlardır. Bu genç sanatçılar önce geleneğin edebiyat eserlerini okuyup sonra Kafka'yı, Balzac'ı okurlarsa, öykülerindeki kahramanlar kaçkın kahramanlardan kurtulacaklardır.

Öte taraftan, bizim kahramanlarımız Kafka'nın kahramanları gibi bunalmayacak, bunalsa bile o bunaltı bize özgü olacaktır. Bizim insanımızın karamsarlığı Camus'nün kahramanlarının karamsarlığından da farklı olacaktır.

Son olarak kendi kavramsal çerçevesine değinen Çelik, yerliliği savunduklarını ama evrensel bir sanat-edebiyat ve düşünce-kültür ufkuna sahip olduklarını vurgulayarak, bu evrenselliğin son derece yerli olması gerektiğinin altını çizdi. *Yerli* kavramını coğrafi anlamda kullanmadığını, inanç ve kültür değerlerimiz açısından yerliliği vurguladığını ifade ederek, yerliliğin ve geleneğin bu topraklardaki karşılığının doğrudan din olduğuna dikkat çekti. Kendisinin yerli sözcüğünü kullanırken *dini* demek istediğini, geleneksel diyorsa *vahyi* olanı kastettiğini, fakat ufuklarının sonuna kadar evrensel olduğunu vurguladı ve bu çerçevede dünyanın tüm birikiminden yararlanmak ve o birikimin hepsini özümsemek durumunda olduğumuzu ifade etti.



TAM İz Bırakanlar

Her ay düzenlenen bu programda, Osmanlı coğrafyasında medfun bilim ve düşünce hayatımıza katkıda bulunan şahıslar, ölüm yıldönümlerine göre anılmakta; bu vesile ile tarihe *iz bırakanların* hatırlanması hedeflenmektedir. 2006 Ağustos ayından itibaren tarihte iz bırakan olaylar da programa dahil edilerek programın çerçevesi genişletilmiştir. Mayıs ve Ağustos ayları arasında düzenlenen programlar sırasında zikredilen şahısların, ölüm tarihleri ile medfun oldukları yerler ve tarihte iz bırakan ayın olayları aşağıda verilmektedir. Söz konusu ay içerisinde vefat etmiş bazı bilim ve düşünce adamlarımız ile ayın önemli olaylarının fotoğraflarından oluşan resim sergisi de Meryem Üke ve Reyhan Sarıkaya'nın katkılarıyla devam etmektedir.

MAYIS 2007

İz Bırakan Kişiler

1. Akşemseddin (1459): *Bolu, Göynük*
2. Şeyh Galib (3 Ocak 1799): *Galata Mevlevihanesi Haziresi*
3. Ahmed Eflakî Dede (1876): *İstanbul*
4. Halide Edip Adıvar (9 Ocak 1964): *Merkezefendi Mezarlığı*

İz Bırakan Olaylar

1. Sultan Mahmut'un Bağdat'a gelmesi (Ocak 1127)
2. Karlofça Antlaşması (26 Ocak 1699)
3. Misak-ı Milli'nin kabulü (28 Ocak 1920)
(Aydın Olayı: Misak-ı Milli'nin kabulü)



Türk Hava Kuvvetlerinin kuruluşu.



Büyük Taarruz (Başkomutanlık Meydan Muharebesi)



Encümen-i Daniş'in açılması.

HAZİRAN 2007

İz Bırakan Kişiler

1. Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa (16 Haziran 1901): *Eyüp, Beybaba Sokağı*
2. Manastırlı Mehmed Rifat (1907): *Halep*

İz Bırakan Olaylar

1. İznik'in Haçlılar tarafından işgali (19 Haziran 1097)
2. Türk Hava Kuvvetleri'nin kuruluşu (1 Haziran 1911)
(Aydın Olayı: Türk Hava Kuvvetleri'nin kuruluşu)

TEMMUZ 2007

İz Bırakan Kişiler

1. Mirim Çelebi (1525): *Edirne, Kasım Paşa Camii Avlusu*
2. Ali Nutkî Dede (28 Temmuz 1804): *Yenikapı Mevlevihanesi*
3. Pirî Reis (1554): *Kahire*

İz Bırakan Olaylar

1. Hittin Savaşı (3-4 Temmuz 1187)
2. Küçük Kaynarca Antlaşması (21 Temmuz 1774)
3. Encümen-i Daniş'in Açılması (18 Temmuz 1851)
(Aydın Olayı: Encümen-i Daniş'in Açılması)

AĞUSTOS 2007

İz Bırakan Kişiler

1. Münif Paşa (1910): *Sahrayıcedit Mezarlığı*
2. Ahmed Irsoy (14 Ağustos 1943): *Eyüp, Piyerloti Tepesi*

İz Bırakan Olaylar

1. Otlukbeli Savaşı (11 Ağustos 1473)
2. II. Viyana Kuşatması (31 Ağustos 1683)
3. Büyük Taarruz/Başkomutanlık Meydan Muharebesi (30 Ağustos 1922)
(Aydın Olayı: Büyük Taarruz/Başkomutanlık Meydan Muharebesi)

Dağlar nasıl da özlenmiş bir ülkede Danimarka izlenimleri

Halime Seher Çevik

Danimarka, malum *karikatür* ile ünlenmiş minnacık bir İskandinav ülkesi. Beş milyon kadar nüfusu var; bir de bana en az onlar kadar varmış gibi gözüken göçmenleri. Sokaklarda pek sık rastladığım *çok güzel* genç, hamile annelerin çok oluşu ise, hükümetin “azalıyoruz ey Danimarkalılar, çoğalım” politikasının bir sonucu. Tabii bunun doğal sonucu olarak Danimarka Avrupa'nın doğum oranı en yüksek ülkesi.

Yeşil ve ıssız

Uçağımız, başkent Kopenhag'a yağmurla indi. Çok sık yağmur alan ülke hâliyle yemyeşil ve yeşilliği kadar da ıssız. Kopenhag ülkenin en büyük şehri olmasına rağmen insan kendini küçük bir kasabada yaşıyormuş gibi hissediyor. Belki de bu, İstanbul'u tüm kalabalığıyla yaşamının etkisindedir. Türk, Marokan (Fas) Hint ve Pakistanlılar da olmasa terkedilmiş zannedebilir insan bu ülkeyi. Yaz mevsiminin uzun günlerinde güneş saat 22:00'de batmasına rağmen, o güzel ve uzun akşam üstlerinde bir çizgi film karesi gibi minyatürvari, düzensiz ve envai çeşit çiçekleri, ağaçları olan bahçeli güzel, şirin evlerin bulunduğu sokakları dolaşırken sokakların, bahçelerin ve evlerin ıssız görünüşleri çok rahatsızlık verici. Ki otobanlarda biraz nefeslenmek için arabamızı bir benzin istasyonuna çektiğinizde de insan-sızlık yine canımızı sıkacaktır.





İyi ki varsın Andersen

Kıbrıçlı kız masalını bilmeyenimiz yok gibidir neredeyse. Bu masalın müellifi Andersen Danimarkalıdır. *Küçük Denizkızı* masalıyla Danimarka'nın sembolü. Bu masala istinaden deniz kıyısındaki yontulmuş küçük denizkızı heykeline dünyanın birçok ülkesinden ziyaretçi geliyor ve zannımca benim gibi hayal kırıklığına uğruyor bu küçük heykel karşısında. Oysa masal daha büyük. Danimarkalılar ise denizkızını gündemde tutup turist çekmek için epey çabalar; hatta bir keresinde denizkızı heykeli korsan tesettüre bile sokulmuş. Yani Danimarkalılar bir sabah uyandığında küçük denizkızı heykeli birileri tarafından pür tesettür hale getirilmiş.

Hepimizin genelde bildiği ve kullandığı *kral çıplak* sözü ise Andersen'in *Kralın Yeni Elbiseleri* masalında geçmektedir. Bunu da hatırlatmadan duramadım.

Andersen'in doğduğu kent Odense ise Danimarka'nın en güzel kentlerinde biri. Derler ki, Kraliçe II. Margarethe'nin her kentte bir evi var. Odense'de de bir sarayı var. Saray dediyseniz, küçük köşk gibi bir mekân. Etrafı harika bir yeşillikle düzenlenmiş tabii. Burası ülkenin ikinci büyük kenti, bol heykelli şirin bir kent.

Vikinger: Haydi Yallah Hop Hop!

Yaşı bana yakın olanlar bu çizgi filmi hatırlar ve Vikinger'in kürek çekerken atıkları neraları: Haydi yallah hop hop! Meğer çocukken severek seyrettiğim Vikinger Danimarkalıların atasıymış; savaşçıları ise İngilizler. 1013 senesinde İngiltere'yi ele geçirmişler nihayet. İzlanda da 1944 yılına değin Danimarka'ya aitmiş.

I. ve II. Dünya savaşında tarafsızlığını ilan etmesine rağmen Hitler'in işgalinden kurtulmamış bir ülke ama farklı tarafı, Hitler'le savaşmayıp ordusunu ortadan kaldırmış, donanmasını kendisi batırmış.

Varları yokları denizdir ve tabii dolayısıyla gemicilik ve balıkçılık üzerine bir medeniyetleri vardır; hâliyle suya yazılmıyor! Şimdiyse dünyada kişi başına düşen milli gelir seviyesi en yüksek ülkelerden biri. Eğitim seviyesi hayli yüksek ve sanayileşmiş bir toplum. 1973'ten beri Avrupa Birliği'nin kurucu üyesi.

Esbjerg kentinde oluşturulmuş bir deniz müzesinde denizle, gemicilikle alakalı en ufak, en değersizmiş gibi gözüken şeyleri bile müze bünyesine almışlar. Burayı gezerken epey hayranlanıyor gördükleri karşısında insan, ülkesini düşünüyor ve en çok da Sultanahmet Camii'ndeki muhteşem çinileri. Çünkü müzede koruma altına alınmış, yaklaşık 150 yıl kadar önceki bir çininin görüntüsü, basit figürleri ile şaşırtıyor ve acı acı gülümsetiyor. Ve zaman zaman camilerden çaldı haberini aldığımız çinilerin yaklaşık 500 yıl önceki muhteşemliğini anlamaya yardım ediyor. Müzenin en ilginç yanı bence, sadece resimlerde gördüğüm balıkları bizzat müşahede etmekte.

Kuzeydeyiz

Demirperde ülkelerine yakınlığından olsa gerek televizyonlarda gördüğümüz Avrupa ışıl ışılığından biraz uzak. Göçmenlerin oturduğu apartmanların hepsi birbirine benziyor. Sıradan ve soğuklar ve tabii tek renk. Herkese tazyiksiz sıcak su ve tek renk ev. Etrafı devasa çimenli bir boşlukla kaplı apartmanlar.

Danimarka'da evlerde musluktan akan su çok kireçli. Bardak ve tabaklarınızı birkaç kullandıktan sonra kireçlenmeye maruz kalıp matlaşıyor. Evlerde diğer bir ilginç özellik ise tandanda ampul düzeniğinin olmaması. Yerli halk köşelere yerleştirdikleri ayaklı lambalarla aydınlanıyor; zaten evde yaşamın Danimarkalı olup olmadığını bu lambalardan anlıyorsunuz. Kaldırımda yürürken yüreğiniz yeter de loş, perdesiz bir evin camına başınızı kaldırıp bir göz atarsanız içerde kitap okuyan ya da bilgisayar başında bir Danimarkalı ile göz göze gelebilirsiniz. Bu, o evde tek başına yaşayan bir Danimarkalıdır.

Nerde perdeli bir ev görürseniz bilin ki bu evde yüzde doksan Müslümanlar yaşıyor. Ha bir de tavandan sarkan bir ışıkla aydınlanmış, perdeli hatta tül perdeli bir ev görürseniz burada yüzde yüz bir Türk aile yaşıyor.

Apartmentlardaki bir diğer ilginç özellik ise asansör boşluğunun yanında bir çöp boşluğunun olması... Nasıl mı? Evdeki çöpünüzü asansörün yanındaki kapağı açıp o boşluktan bırakıyorsunuz. Apartmanların altında büyük çöp depoları var. Çöpler bu depolardan toplanıyor ama kapağı açtığınız anda pis kokuya maruz kalmamanız için çöpünüzü atana kadar burnunuzdan nefes almamalısınız.

Öğrenci mi? Yok kalsın!

Danimarka çok istisnai durumlarda hariç dışardan öğrenci kabul etmeme eğiliminde. Göçmenlerin çoğalmasından, öğrenci de olsa, rahatsız olsa gerekler. Bugüne değin T.C. uyruklu bir öğrenciyi ülkelerine eğitim için kabul etmemiş. Bu belki de Türkiye ile eğitim anlaşmalarının olmamasından kaynaklanıyor. Boşuna, bir kursa gidip Danimarkaca öğreneyim sonra da bir üniversiteye girip okuyayım, diye Danimarka vizesi almaya kalkmayın; konsolosluk üniversiteden izin almanızı isteyecektir, üniversite ise vize almanızı! Size de iki arada bir derede kalmak düşer. Yüksek lisans yapmak isterseniz çok iyi İngilizce bilmeli ve yolda 110.000 kronu gözden çıkarmalıyız. Tabii bunun için üniversiteden yine izin gerekli.

Doktora kabul ediliyorsanız maaş bile alabiliyorsunuz; tabii kabul ediliyorsanız! Şartlarını hiç yazmayayım. Uluslararası yarışmalarda birinci olmuş en zeki öğrencileri bile eğitime kabul etmiyor; varn gerisini siz düşünün.

Yerli öğrenciler ise kapağı (Almanya gibi) daha büyük ülkelere atma telaşında.

Ülkenin, halen sosyal bir devlet olması hasebiyle iyi yapılanmış bir eğitim sistemi var. Eğer Danimarka vatandaşı iseniz, çocuğunuzu altı aylıktan itibaren çok rahat kreşlere yerleştirebilirsiniz. Bir iş sahibi olması için her türlü imkân sunuyorlar vatandaşlarına. Çocuklara, özellikle de göçmen çocuklara dillerini öğretmede çok çalışkanlar ve tabii bu da anadiliniz göçmen çocuklar ortaya çıkartıyor. Vatandaşı öğrenciler için birçok kolaylıkları var ve tabii ki ÖSS yok!

Çekilin ördekler geliyor!

Danimarka irili ufaklı yüzlerce adadan oluştuğundan her yol denize çıkıyor; deniz olmayan yerlerde ise denizden başka sular, kanallar... dolayısıyla da ördekler var. Ülke başıboş ördeklerin cenneti! Başıboş dediyseniz hepsi Danimarkalı ve mutlaka aşılardan yapılmıştır. Su kenarlarında, otların arasında uzun uzun vakvaklayan ve caddelerde karşıdan karşıya salına salına geçen ördekler bu ülkede oldukça olağan. Hatta şöyle bir hikâye anlatılır: Türklere bu ülkeye ilk geldiklerinde ördekler azalmaya başlamış. Yapılan araştırma sonunda, ördeklerin yakalanıp yendikleri ortaya çıkınca basın epey bir vaveyle koparmış. Çünkü hiçbir Danimarkalı bahçesinde yetişen elmayı bile koparıp yemez. Garip değil mi; hem de çok.

İsveç'in ışıkları

Başkent Kopenhag'tan İsveç'in Malmö kentine gitmek arabayla yirmi dakika. Ülke kendi kentleri arasında, ada ülke olması hasebiyle, yer yer köprülerle bağlantıyı kurduğu gibi İsveç'te de karayolu bağlantısını bir köprüyle sağlıyor. Malmö'ye giderken önce deniz altından yol alıyorsunuz, sonrasında ise uzun 17 kilometrelik bir köprüden geçiyorsunuz. Ara-



da bu denli kısa bir mesafe olunca hâliyle gece karşı kıyıda ışıklarmı seyredemiyoruz.

Bu koku da ne?

Bilmem ilgilendirir mi ama Carlsberg ve Tuborg Danimarkalıları ait bira markaları. Danimarkalıları biradan epey para kazanıyorlar. Bir şehirden başka bir şehre giderken arabamızın havalandırmasından sızarak burunumuzun direğini sızlatan koku ise, domuz gübresi atılmış ve sulanmış büyük arpa tarlalarıdır. Doğal olsun diye genelde bu tür gübre kullanılıyor ki bu kokuyla pek sık karşılaşmıyoruz. Setalarda sebze üretimi yapan Danimarka çiftçileri de çok kazananlar arasında; çünkü Temmuz ayında domatesin kilosu üç euro olabiliyor. Tabii, Danimarka'nın Avrupa'nın en pahalı ülkelerinden biri olduğunu da belirtelim.

Bisikletim var

Arabamız varsa, Danimarka'da dönüş ve geçişlerde sağınızı da kollamalıyız; çünkü yolların saği bisiklet yoludur ve bisikletliler çok fazladır. Bisikletler yayadan sonra geçiş hakkına sahiptir. Herkesin bisikleti vardır nerdeyse. Anneler, babalar bebeklerini önü veya arkası bebek arabası gibi düzenlenmiş bisikletlerde taşır. Gecenin bir yansı, Türkiye'de olsa gündüz bile bisikletle zor geçebileceğiniz ıssız bir yolda bisikletli güzel hatunları veya çok yaşlı insanları seyir halinde görebilirsiniz.

Öldünüz mü

Ne kadar yaygın olduğunu bilmiyorum ama bir hastanede hasta ziyaretinde duyduklarım kan dondurulacak cinsten. Mevta sahipleri şöyle bir soruya muhatap kalyormuş: “Mevtamızı alacak mısınız?” Eğer almaz ve hastaneye bırakırsanız cenaze masraflarından kurtuluyoruz; lakin mevtanız, kadvralıktan sonra çöpe gidiyor. Mevtayı yaktırmak da ekonomik cenaze kaldırma yöntemlerinden biri.

Grönland

Ada Danimarka'nın sömürgesi ve özerkliği var. Önce bunu belirtelim. Grönland'da insan yaşar mı, merak ettiniz mi hiç? Evet yaşıyor ama Grönland Danimarka'nın bir sürgün yeri gibi. İnsanlar buraya para kazanmak için kısıtlı sürelerle gidiyor; işgücüne ihtiyacı var. Grönland'a kadar gitmedim ama gidenlerle konuştuğumda, az da olsa Türklerin de bulunduğunu ve genelde gıda işiyle meşgul olduklarını öğrendim. Bir de Türkçe öğrenmeye itibar eden yerli halktan kimseler olduğunu.

Mukallidin imanı korku ve ümittir

Çalışanların boyunları iğ gibi incelse de yine insanı her sanata sevk eden ümittir, ihtimaldir.

Sabahleyin dükkânına giden rızık elde etmek ümidiyle koşar gider.

Rızık ümidi olmasa nasıl olur da gidersin? Mahrumiyet korkusu olursa nasıl olur da kuvvet bulursun?

Belki ezelde sana bir rızık verilmemiştir, bu ezeli mahrumiyet korkusu, nasıl oluyor da yiyeceğini, içeceğini elde etmek için çalışıp çabalamanda, arayıp taramanda seni âciz, kuvvetsiz bir hale sokmuyor?

Deseler, derkin ki: “Çalıştığım halde bir şey elde edememek korkusu da var. Var ama bu korku, tembellikte daha fazla.

Çalışırsam belki kazanırım; bunda ümidim daha çok.. Tembellikte daha fazla zarar var.”

Peki a kötü zanna düşen, ya neden din işinde bu ziyan korkusu eteğini tutuyor öyleyse?

Yoksa bizim pazarımızın tacirleri olan peygamberlerle ve ilerin ne kârlar elde ettiklerini görmedin mi ki?

Onlara bu dükkânı terk etmekle neler yüz gösterdi... Bu pazarda nasıl kârlar ettiler.. Haberin yok mu ki?

Ateş onlara halhal gibi râm oldu, deniz onların emrine uydu, onları baş üstünde taşıdı.

Demir, onlara râm oldu, mum kesildi.. Rüzgâr, onlara kul oldu, hükümlerine girdi!



Max Weber'in Kadı Adaleti Kavramı / Osman Safa Bursalı 72

Max Weber'in Kadı Adaleti Kavramı

Osman Safa Bursalı

Max Weber'in (1864–1920) ortaya koyduğu hukuklar şemasının önemli bir ayağı da İslâm Hukuku'dur. Bu hukuk türünün uygulayıcısı olarak kadı, Weber'in inceleme sahası içinde merkezî bir konumda bulunur. Kadı, Weber'in *kadı adaleti* olarak kavramsallaştırdığı fonksiyonu icra etmekle, Weber'e göre İslâm Hukuku'nun karakteristik özelliklerini yansıtır. Bu makalede yapılacak olan, Weber'in İslâm ve İslâm Hukuku hakkında ileri sürdüğü görüşleri çerçevesinde, öncelikle *kadı adaleti* kavramının muhtevasını göstermek, daha sonra eleştirmenlerce bu kavrama getirilen itirazları dillendirmektir. Son olarak Weber'in bu kavramının olabilirliği sorgulanacak ve eleştirmenlerin itirazlarının haklılığı irdelendikten sonra, kadı'nın keyfi ve öngörülemez bir hüküm vermesinin önündeki engeller sıralanacaktır.

1. Weber'in İslâm ve İslâm Hukuku Hakkındaki Görüşleri

Weber'in İslâm Hakkındaki Görüşleri

Weber'in (sürekli olarak etkileşimcilik, *verstehende* sosyoloji ve determinizm biçimleri arasında gidip gelerek) tutarlı bir konum benimsemeye başarısız olması nedeniyle, kendisine tutarlı bir sosyoloji isnat eden yetkin bir Weber yorumu bulunmamaktadır.¹ İslâm, Weber'in din ve kapitalizm tezlerinin önemli bir de-

ney-örneği olmasına rağmen² sosyolojisindeki tutarlılık sorunlarından dolayı, Weber'in kesin bir yorumu gerçekten mümkün olamamaktadır.³ Turner'a göre din sosyolojisinin birçok önemli alanında Weber, *verstehende* sosyolojisini ya ihmal eder ya da tamamen terk eder.⁴

Weber'e göre, ister materyalist ister idealist olsun, tek nedensel teoriler aptalca ve bilim dışıdır. Bu sebeple Weber'in çoğulcu nedensellik görüşü, her çeşit son ve nihai nedeni araştırmayı dışlamıştır. O, ekonomik alt yapılarla kültürel üst yapılar arasında birbir ilişkiler olması gerektiği fikrini reddeder; bunun anlamı, Weber'in sosyalizm ile özel mülkiyetin devrimci yıkımı arasında herhangi bir bağlantıyı ya da herhangi zorunlu bir bağlantıyı kabul etmediğidir.⁵ Marx'ın sosyolojisi ateist ve eleştirel iken, Weber'in sosyolojisi bilimezcisi ve yargısaldır. Bu nedenle, Weber'in İslâm hakkındaki yorumu bir betimlemeyi değil, Weber'in kahraman ahlâkına olan saygısının altına düşen ahlâkî bir düstur hakkındaki bir yargıyı içerir.⁶ Yine de, siyasi yapılara Weberci yaklaşım, ekonomik yapılara Marxçı yaklaşımla paralellik arz etmektedir.⁷

Ama Marx ve Weber'in asıl olarak paylaştıkları şey, Doğulu toplumların sosyal açıdan "gerici" (*reactioner*) olduklarıydı.⁸ Marx'a göre Asya örneğinde özel mülkiyet değil, yalnızca kullanma hakkının var olmasından dolayı, teknik olarak gerçek sınıflar ve sınıf ilişkisi yoktur. Hatta Marx, Asya toplumunun bir tarihinin olmadığını yazmıştır.⁹ Çünkü Asya toplumu durağandır ve Avrupa kapitalizminin kendine has dinamizmine hayatîyet sağlamış olan kurumlardan ve ekonomik düzenlemelerden yoksundur.¹⁰

Hem Weber hem Marx, Asya'da feodalizmden kapitalizme doğru giden hiçbir sürecin olmadığını belirtirler: Asya toplumları ancak hariç güçlerce, yani Avrupa kapitalizmince dönüştürülebilirdi.¹¹

Weber'e göre, bir Doğu dini olan İslâm, tuvalete ilişkin pratiklerden ticarî borçlanmalara kadar hayatın her yönüyle ilgili normlar sağlayan Allah'ın her şeyi kuşatıcı bir tanrı olması nedeniyle, biçimsel anlamda olmasa da ahlâkî anlamda her şeyi kuşatıcı, kanunî (*legalistic*) bir dindir.¹² Bu dinin temel özellikleri, şehirlerin yokluğu, keyfi hukuk ve ticaretle devlet müdahalesidir.¹³ Weber'in İslâm çözümlemesinin en temel iddiası ise, erken dönem savaşçı etiğinin kapitalizmi engellediği şeklinde değil; daha ziyade, Doğulu toplumların ekonomik ve siyasal koşullarının kapitalist ön gerekliliklere karşı düşmanca olduğu şeklindedir. Turner'a göre bu konumu benimsemekle aslında Weber kendisini, yalnızca klasik iktisatçıları değil aynı zamanda Marx ve Engels'i de içeren, Doğu'yla ilgili Avrupalı eleştiri ve çözümleme geleneğinin bir parçası olarak bulur.¹⁴ Bu geleneğin bağlı bulunduğu esas düşünce geleneği ise şarkiyatçılıktır.

Weber birçok bakımdan, İslâm'ı Püritenizmin karşıt kutbuna koyar. Ona göre İslâm bilhassa kadınlar, lüksler ve mülkiyet konularında tamamen hazcı (hedonist) bir ruhu kabul etmektedir.¹⁵ Bu açıdan Müslümanların olayları yorumlama şeklini ihmal eden ve Hz. Muhammed'e cinsel ruhsatçılık isnat eden Weber, sadece kendi *verstehende* sosyolojisinin en temel ilkelerini terk etmekle kalmaz, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılın İslâm hakkındaki sıradan indirgemeci yorumlarını sorgulamadan kabul etmiş olur.¹⁶

Weber'e göre karizmatik bir lider, ancak mesajı kendi grup ya da çıkarlarına uyduran güçlü toplumsal gruplar tarafından sahiplenildiğinde başarılı olur.¹⁷ "Saf" karizma, kişiye kendini adamadır, onun büyüsunün veya mucizesinin faydalarına, adama değil.¹⁸ Bir karizmatik lider mevcut durumu eleştirmek için bir ölçüt olarak bir geleneğe, bir Altın Çağ'a başvurabilir. Bu tipteki bir karizmatik lider kendisini, kaybolmuş bir geçmişten yeniden canlandıran kişi konumunda görür.¹⁹

Weber'in argümanında Hz. Muhammed, bir karizmatik lider olarak, Mekke'de "gizli dinî toplantılar" temelinde basabileceği sağlam bir basamak oluşturmakta başarısız olduğundan, savaşçılara başvurmak zorunda kalmıştır ve tektanrı mesajı kaçınılmaz olarak askerî menfaatler açısından şekillendirilmiştir. Böylece İslâm, savaşçı bir kast için gerekli psikolojik dinamizmi sağlamış ve Hz. Muhammed'in toplumsal doktrini, "iman yolunda maksimum sayıda savaşçı tutabilmek için inananlarını psikolojik olarak tamamen savaşa hazırlama amacına yönelmiştir".²⁰ Bu sebeple İslâm, belirli bir sınıfın basit bir savaşçı dinidir ve İslâm'ın başarısı, toprağın askerî bakımdan fethine dayanmaktadır. Turner'a göre Weber'i iki konuda eleştirmek önemlidir. Birincisi, İslâm'daki savaşçı grup üzerine yaptığı vurguda olgusal açıdan sorunlar vardır. İkincisi ve daha önemlisi, İslâm'ın ilk dönemi hakkında Müslümanların ve Kur'an'ın değerlendirmelerini ihmal ederek, Weber, sonuçta yine *verstehende* sosyolojisinin bazı temel ilkelerini de ihmal etmektedir.²¹

Aynı şekilde, açık İslâmî prensiplerin yokluğundan dolayı Weber'e göre erken İslâmî hareketin ilk yirmi otuz yılında, İslâm askerî liderliği otoritesini meşrulaştırmak için İslâm öncesi Arap ölçütlerine geri dönmek zorunda kalıyordu. Medine halkı ve Hz. Muhammed'in kendi liderliği her halükârda mevcut kabile düzenlemelerine sıkıca bağlıydı.

Turner'ın analizine göre, Weber'in sosyolojisine yayılmış olan İslâm yorumu, kabaca iki kısma ayrılır: Birincisi, İslâm'ın başlıca toplumsal taşıyıcısı savaşçı bir grup olduğundan, çileci dünyevî bir din olarak gelişmemesidir. Buna göre Weber için İslâm'ın kurtuluşsal ögesi, seküler toprak fethine dönüştü; sonuç ise İslâm'ın bir dönüştürme dini olmaktan çok bir uyum sağlama dinine dönüşmesiydi. İkincisi ise, Mekke'deki tektanrı mesajın aslı hüviyetinin, kitlelerin duygu-

sal ve sefahatle ilgili ihtiyaçlarını karşılamayı üstlenen tasavvuf tarafından bozulmasıydı. Neticede savaşçı tabaka İslâm'ı askerî bir ahlâka doğru sürüklerken sülfer özellikle halk İslâm'ını, mistik bir kaçış dinine yönlendirdiler. Weber'in argümanının ikinci kısmının amacı, İslâm ahlâkının rasyonel kapitalizmin doğuşuyla uyumlu bir nitelik arz etmediğini öne sürmektir. Turner'a göre Weber'in tezinin bu yönü, olgusal açıdan hatalı olduğu veya en azından fazla basitleştirilmiş olduğu için eleştirilebilir.²²

Sonuç olarak Weber, İslâm tarihinin doğru bir değerlendirmesini yapamamıştır. Fakat Turner, çağdaş araştırmaların temelinde İslâm'ın patrimonyal hâkimiyet sisteminden dolayı kapitalist çizgilerde gelişmediğine inanmak için iyi gerekçelerin var olduğunu zikreder.²³

Weber'in İslâm Hukuku Hakkındaki Görüşleri

Weber, Abbâsî, Memlûku ve Osmanlı hanedanlıklarının karakteristiği olan feodalizm ve patrimonyal bürokrasi nedeniyle, rasyonel kapitalizmin önkoşullarının oluşmadığını gösterir.²⁴ Dolayısıyla “sanayileşme, İslâm devletlerinin dinsel olarak belirlenmiş yapısı, onların kırtasiyecilikleri ve fıkıhları tarafından sekteye uğratılmıştır”.²⁵

Weber için İslâm toplumu politik, ekonomik ve yasal ilişkileri istikrarsız ve keyfi; ya da Weberci anlamıyla patrimonyal hâkimiyetle karakterize edilen bir toplumdur. Weber sürekli olarak mülkiyet haklarını garanti eden feodal Avrupa'nın toplumsal koşullarıyla, Doğu'da keyfiliği azamileştiren feodalizm ve patrimonyalizmi karşılaştırır.²⁶ Weber'in İslâm toplumuyla ilgili görüşünün merkezinde özellikle bilim, hukuk ve sanayi alanında olmak üzere, Batı toplumunun rasyonel ve sistematik karakteri ile Doğu uygarlıklarının,

özellikle de İslâm uygarlığının, keyfi, istikrarsız siyasî ve ekonomik koşulları arasındaki bir karşıtlık mevcuttur. Bu karşılaştırmayı yaparken Weber, on dokuzuncu yüzyıl siyaset teorisyenlerinde, filozoflarında ve klasik iktisatçılarında ortak olan Doğu-Batı farklılıklarını görüşünü tekrarlamıştır.²⁷

Weber, bir toplumdaki ekonomik üretim tarzının tek başına hukuk teorisi ve yönetiminin doğasını ve gelişmesini açıklayamayacağını göstermeye çalışır.²⁸ Weber'e göre yalnızca Batı sistematik, rasyonel ve soyut bir hukukî kodun ekonomik faydalarını kullanabilme yeteneğini gösterdi; Asya, Afrika ve Ortadoğu'nun patrimonyal toplumlarının hukuk gelenekleri ise genel olarak keyfi nitelikteydi. Weber'in hukuk sosyolojisindeki diğer ana konu, başka hukuk geleneklerinde bulunan haklardaki belirsizlikle karşılaştırmak suretiyle Batı'da hukuka güvenilirliğin ve bireyin özgürlüğünün doğası ve nedenleri idi. Patrimonyalizmin keyfi bir kanunlar sistemine gerek duyduğunu savunmakla, Weber'in hukuk sosyolojisi, aslında Marx'la bir yakınlaşmayı temsil eder, zannedildiğinin aksine Marx'ın bir eleştirisini değil.²⁹

Weber'e göre hukukun genel gelişim ve işleminin şu aşamalardan geçtiği görülebilir: Birincisi, hukuk peygamberleri yoluyla karizmatik hukukî vahiy; ikincisi, hukuk seçkinleri tarafından kanun-bulma veya üretme. Üçüncüsü, seküler veya teokratik iktidarlarca kanun konulması; dördüncüsü ve sonuncusu, kanunun sistemli ve özenle işlenmesi ve adaletin, eğitimlerini çok okumayı gerektiren ve mantıklı bir tarzda almış şahıslarca yönetimi.³⁰

Weber'in incelemesine göre hukuk geleneğinin kutsal ve değişmez kabul edilmeye başlanmasından sonra İslâm'da, resmî ve meşru hukukî faaliyetler adına, geriye hukukî gelenekleri hatırlatmaktan ve kanun bul-

maktan başka bir şey kalmamıştı. Sonuç ise bir *ideal* olarak hukuk ile toplumsal gerçeklik arasında oluşan bir gedikti. Weber bu boşluğun keyfi ve sistematik olmayan tekniklerle kapatıldığını ileri sürer; ama çoğu kez mutlak yenilikler yapmak zorunlu olmaktaydı. Weber'e göre böyle bir durumda kutsal hukuk ihmal edilemediği gibi, birçok uyarlamaya rağmen, pratikte gerçek anlamda bu hukuk uygulanamamaktaydı.³¹ Diğer uyarlamalar ise, pratikte zaten var olan örfi hukukun kabullenişini, Roma Hukuku'nun bazı yanlarının özümsemesini ve az çok seküler mahkemelerin hukukla ilgili verdiği hükümleri kapsıyordu.³²

Weber'e göre *kadı adaleti*, kurallardan ziyade öznel kararlara göre uygulanıyordu. Katı kutsal bir geleneğin keyfi, bağımsız yargılarla bu kendine has birleşimi tüm patrimonyal sistemlerin tipik özelliğidir. Weber, hukuk hâkimlerinin hukukun soyut ilkelerinden ziyade hükümdarın siyasî amaçlarına hizmet ettiklerini belirtir. *Kadı adaleti*, bu yüzden, biçimsel rasyonel hukuku ve Batılı hukuksal yönetimi karakterize eden hukukî istikrarın tam zıddı bir şeydir. Bu nedenle Weber *kadı adaletinin* hâkim olduğu yerde kapitalist gelişmenin gecikeceğine inanmaya başlar.³³ Zira ona göre belirli bir tip hukuk düşüncesi ve yönetimin kapitalist teşebbüs için şarttır.³⁴

Weber için şeriat (kutsal hukuk) esnemeyen bir içeriğe sahipti ve kadı'nın yasal kararları da istikrarsızdı. Şeriat en iyi şekliyle fakihlerin "spekülatif çabalarının ürünü" olarak anlaşılabilirdi. Buna uygun olarak Weber kutsal hukuku bir "özel olarak hukukçunun hukuku" şeklinde isimlendirdi.³⁵

Weber'e göre hukuku formülleştirilen ve temel hukuk yönteminde karar kılan müctehidler, ilke olarak bütün Müslümanların uygun hak ve yükümlülüklerini *ideal* anlamda tasarlayan kutsal bir gelenek oluştura-

rak hukuku kapatmışlardı. Hukukun belirginleşmesi ve "ictihad kapısının kapanmasıyla" ilginç bir ironi gelişti: Teoride hukuk her şeyi kuşatırken, pratikte Müslümanlar ekseriyetle ya örfi ve seküler hukuka bağlı kaldılar veya şeriatın temel düsturunu ihmal ettiler. Âlimler bir hukukçunun fildişi kulesine benzer bir yerde çalışarak sıradan Müslümanların pratik ihtiyaçlarıyla alay edercesine alâkasız bir hukuk geleneği benimsediler.³⁶ Bir grup fukaha, devletten zeamet veya bir gelir almayan ve yalnızca hukuk ilmine (fıkıh) ilişkin skolastik çalışmalarla ilgilenen kimselerden oluşuyordu; diğer grup, yani kadılar, yasal kararlar vermekle ilgilenip seküler hükümdarların yetkisi altındaki mahkemelerde hukuku yönetiyorlardı. Hukukun icra fonksiyonları emirlerin tekelindeydi ve bu yetkilerin çeliştiği yerde emir kolaylıkla kadı'nın kararını iptal edebiliyordu.³⁷ Weber için İslâm hukuk sisteminin gerçek zayıflığı, sivil-askerî otoritelerin ileri gitmesine karşı direnemeyişiydi.³⁸

Turner'a göre Weber, şeriatı patrimonyal müdahale yüzünden sürekli zayıflatılıp kirlenilen bir hukuk sistemi olarak nitelendirirken temelde isabetlidir.³⁹ Weber, İslâm Hukuku'nun hem içeriği hem de toplumsal bağlamının sert kurallaştırmayla biçimsel rasyonel bir sistemin oluşumunu engellediğini göstermeye çalışmıştır.⁴⁰ Mezhepler ise, sistemli bir kodlama (tedvin) görevini icra edebilmek için gerekli yetkiye sahip bir kurumdan yoksundular.⁴¹

Turner'ın yorumuna göre Weber'in hukuku fiilî olarak ele alışıyla ilgili iki noktada müphemlik olduğu görünür: Birincisi, Weber'in hukukun muhtevasını mı yoksa siyasî bağlamını mı vurgulamak istediği net değildir. İkincisi, rasyonel hukukun kapitalizmin zorunlu bir önkoşulu mu, yoksa sıradan bir önkoşulu mu olduğu açık değildir.⁴²

2. Kadı Adaleti Kavramı ve Eleştiriler

Kadı Adaleti Kavramı

Kadı adaleti kavramını gereğince anlamak için Weber'in farklı hukuk tiplerini nasıl tasnif ettiğini hatırlamak gerekir. Ona göre hukuklar öncelikle "rasyonalite" kriteri ile birbirinden farklılaşmaktadır. Yani bir tarafta rasyonel, akılcı hukuk, diğer tarafta irrasyonel hukuk bulunmaktadır. İrrasyonel hukuklar keyfi ve hususî (*ad hoc*) kanunları içeren hukuk tipleri iken, rasyonel hukuklar genel yasalardan çıkarılan yasal yargıların bulunduğu hukuklardır⁴³. Fakat rasyonalite yegâne kriter değildir. Bunun yanında, siyasi iktidar ile hukuku uygulayan müesseseler arasındaki ilişkileri vurgulamak için "bağımsızlık" kriteri kullanılmaktadır.

Çalışma alanı dahilinde bulunan toplumlara söz konusu kriterleri tatbik eden Weber, dörtlü bir sınıflama sistemi elde etmiştir. İrrasyonel ve bağımsız hukuk, hâkimin yasal kararlar için hiçbir normatif ilkeye başvurmadığı, yalnızca kendi duygularıyla karar verdiği zaman meydana gelir. Bu tip bir hukuk sisteminin en iyi örneği Müslüman kadıdır. Çünkü Weber'e göre kadı "önsezileri" ile hareket eder, somut olaydaki ahlâki veya diğer pratik bir değerlendirme aracına yönelerek gayri resmî hükümler verir. Dolayısıyla *kadı adaleti*, daha üstte bulunan herhangi bir "karar ilkesi"ne dayanmamaktadır.⁴⁴

Bağımsız olmayan irrasyonel hukuk hakkında Weber, biçimsel olarak irrasyonel olan, akıldan değil ilhamlardan ve teolojiden kaynaklanan bir hukuk tasviri yapar. Bağımsız rasyonel hukukta ise hükümler bir kutsal kitaptan ya da toplum nezdinde hâkim durumdaki ideolojilerden çıkarılır. Weber'in tasnifinde son olarak biçimsel rasyonel hukuk yer almaktadır. Bu tip hukukun ayırt edici özelliği, hüküm verme faaliyeti sırasın-

da hukuk dışı kaynaklara gidilmemesi ve hukuk disiplininin haricine çıkılmamasıdır.⁴⁵

Weber'in bakış açısından en önemli farklılık alanı irrasyonel bağımsız hukuk (*kadı adaleti*) ile biçimsel rasyonel hukuk arasındadır. Zira bu karşıtlığı Weber'in sosyolojisinde aramak istersek Doğulu patrimonyal yönetimler ile Batılı rasyonel sistemlerin ayrışma noktalarıyla karşılarız. Batı Avrupa'daki sistemli ve rasyonel hukuk sistemi, Weber'in belirttiği başka etkenlerle beraber istikrarlı ekonomik teşebbüsün ve hukuk güvenliği talep eden kapitalist girişimin mevcudiyetini temin etmiş iken; *kadı adaleti*, İslâm toplumunda kapitalist bir ekonomik sistemin oluşmasının önündeki başlıca engel olarak, patrimonyal tipteki hâkimiyetin ve kutsal hukuk geleneğinin taşıyıcısı olmuştur.⁴⁶ Weber ortaya koyduğu karşıtlığı desteklemek üzere Batı Avrupa'da gelişen rasyonel hukuk sistemi içinde seküler hukuk ile kutsal hukukun birbirinden ayrılması ve hukukun bürokratikleşip merkezileşmesi olgularının üzerinde durur. Ayrıca Batı hukukunun esas kaynaklarından biri olan Roma Hukuku'nun kendine has özelliklerini ve hukuk uzmanlarının üniversitelerdeki sistematik eğitimini anmadan geçmez.⁴⁷ Weber için Batı hukuku kısaca, mantıksal bir tarzda kabul edilen ve özel şartlara dayanmayan mevcut kuralların, spesifik uyumsuzluklara tatbik edilmesidir.⁴⁸

Weber'e göre *kadı adaletinin* en bariz özelliği, kuralardan ziyade özne kararlarına göre uygulanmasıdır. Katı kutsal bir geleneğin keyfi, bağımsız yargılarıyla bu kendine özgü birleşimi aslında tüm patrimonyal sistemlerin tipik özelliği olarak sayılabilir. Bu problemin derinine inmeye gayret eden Weber'e göre, on ikinci yüzyılda ictihad kapısının kapanmasıyla artık hukukun özgür gelişiminin önü tıkanmıştır ve kadılar sabit hukuk kuralları yerine keyfîlik ve özneliği esas alan kararlar vermeye başlamıştır.⁴⁹ *Kadı adaletinin* sabit

kurallara dayanmamasının bir anlamı da, Batı hukukunun aksine, herhangi bir öngörülebilirlik ve güvenilirlik taşınamamasıdır.⁵⁰ Weber hâkimlerin, hukukun soyut ilkelerinden ziyade hükümdarın siyasî amaçlarına hizmet ettiklerini iddia eder. Dolayısıyla İslâm hukuk sistemi iki unsur tarafından biçimlendirilmektedir: Keyfi ve aşırı bireysel yorumlar yapan kadı; hukuksal sürecin işleyişine oldukça ağır şekilde müdahale eden devlet.⁵¹ *Kadı adaleti*, bu yüzden, biçimsel rasyonel hukuku ve Batılı hukuksal yönetimi karakterize eden hukukî istikrarın tam zıddı bir hukuk olma-ya mahkûmdur.

Bağımsız bir hukuk uygulayıcı tasavvur ettiğimizde, aklımıza kadı ile İngiliz hâkimleri arasında bir benzerliğin var olup olamayacağı sorusu gelebilir. Weber için İslâm ve İngiliz koşullarının hakikatteki farkı, kadı'nın Müslüman tüccarlarla güçlü bağlantıları olmayan resmî bir hükümet memuru iken, İngiliz yargıcının burjuva sınıfıyla sağlam bir şekilde özdeşleşen bağımsız bir hukuk mesleğinden devşirilmiş olmasıdır.⁵² Weber'e göre İngiltere'nin rasyonel olarak nitelenemeyecek bir hukuk sistemine sahip olmasına rağmen kapitalist bir ekonomiyi başarabildiği tarihî bir gerçeklik olmanın yanında bu türlü bir arkaplana dayanır. *Kadı adaletinin* istikrarsızlığı ise, toplumsal nedenlerden soyutlanmış hukukî içeriği bakımından değil, daha çok patrimonyal keyfilik bakımından açıklanabilir.⁵³

Haim Gerber, Weber'in hukuk hakkındaki temel düşüncesini şu şekilde özetlemektedir: Rasyonel nitelikteki –ki bunun anlamı, bireysel uyumsuzlukların, eldeki uyumsuzluğa tarafsızca uygulanan hukukların mevcudiyeti esas alınarak karara bağlanmasıdır- Batı Hukuku'nun aksine, İslâm Hukuku rasyonellikten yoksundu. Gerçekte ise o *kadı adaletini*, her yeni uyumsuzluğu halletmeye yeten objektif kurallardan mahrum haldeki bir hukuk sistemi için genel bir kavram

olarak ortaya koymuştur. Weber'e göre bu vaziyet, İslâm hukuk siteminin üç niteliğe sahip bir sistem olmasına yol açıyordu:

1. Tamamıyla öngörülemez bir sistem. Çünkü ortada hiçbir kural veya yürürlük kazanmış hukuk yoktu, hiç kimse kadı'nın neye dayanarak karar verdiğini bilmiyordu.
2. İlk niteliğin bir sonucu olarak, keyfi ve temel insan haklarını hiçe sayan bir sistem.
3. Birinci niteliğin devamı olarak, yozlaşmış bir sistem.

Weber'e göre böyle bir devlet, esasında ictihad kapısının kapanmasının neticesiydi. Lawrence Rosen ise Weber'in doğru olduğunu söyler: İslâm Hukuku'nda hiçbir sıkı kural bulunmamaktadır; dolayısıyla kadı'nın elindeki takdir hakkı sınır tanımamaktadır. Fakat Gerber için de Fas toplumu sıkı kurallardan ziyade pazarlığa dayanır, dolayısıyla Weberci anlamda kadı mükemmel şekilde buraya uyar.⁵⁴

Araştırmalar ve Eleştiriler

Weber'in *kadı adaleti* kavramı, İslâm toplumlarının hukukî yapısını konu edinmiş olan araştırmalarda takip edilen teorik altyapının aslı unsurlarından biri olmuştur. Yirminci yüzyılda yapılan bu araştırmalar, Osmanlı coğrafyası içinde kadı sicilleri esas alınarak, bu coğrafya dışında ise genellikle mevcut toplumu gözlemlemek suretiyle yürütülmüştür. Perspektifimiz esas itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik olduğundan, bu devlet üzerine yoğunlaşan yazarlar içinden iki şahıs ele alınacaktır.

Haim Gerber

On yedinci ve on sekizinci yüzyıl Bursa'sı ve İstanbul'u üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Haim

Gerber, eleştirel yaklaşımına, kendi çalışma alanı öze-
linde Weber'in *kadı adaleti* kavramının olabirliğini
sorgulamakla başlar.⁵⁵ Gerber'e göre Weber'in hukuk
alanında çalışmasının başlıca sebebi, on altıncı yüz-
yıldan sonra Batı Avrupa'nın yükselişinin kökeninde
rasyonel, öngörülebilir ve güvenilir bir hukukun var
olduğunu düşünmesidir.⁵⁶ Fakat Weber'in bu tezi on
dokuzuncu yüzyıl bağlamında değerlendirildiğinde
görülecektir ki, bu dönemde İslâm ülkelerinde görü-
len büyük kanunlaştırma hareketleri sonucunda, eski
durumuna nazaran bozulduğu düşünülen İslâm Hu-
kuku terk edilmekteydi. Dolayısıyla, pek çok ülkede
artık yalnızca evlenme ve boşanma gibi aile hukuku
alanına giren konularda başvurulmuş bu hukukun daha
önceki dönemlerde sosyal hayata ne şekilde yansıdığını
gözlemleme niyetindeyse, zaman içinde yolcu-
luk yapmak kaçınılmazdır.⁵⁷

Gerber'e göre Weber'in kavramının öncelikli proble-
mi, İslâm Hukuku'nu tüm İslâm beldelerinde aynı ola-
rak görmesi yahut farklılıklarının ihmal edilebilir oldu-
ğunu öne sürmesidir.⁵⁸ Yirminci yüzyıl boyunca yapı-
lan çalışmalar göstermiştir ki, tarihî süreç içerisinde
İslâm dünyasının değişik coğrafyalarında birbirinden
farklı uygulamalar yaşanmıştır. Öte yandan Gerber,
Weber'in hukuk tasnifini de eleştiri süzgecinden geçir-
mektedir. Mesela bir hukukî süreç az çok irrasyonel
akıl yürütme tarzına sahipse hukukî sistemin tamamı
için "irrasyonel" nitelendirmesinde bulunmak ne ka-
dar doğru olabilir? Gerber yaptığı araştırmaya dayana-
rak İslâm Hukuku'nun Weber'in tasvirinden açıkça
farklı bir biçimde karşısına çıktığını, bu sebeple ya We-
ber'in tamamen yanlış yolda olduğunu ya da İslâm
dünyasının farklı bölgelerinde hukukun oldukça derin
yapısal farklılıklar arz ettiğini ileri sürer.⁵⁹

Gerber'in bulgularını özetlemeden önce bir hususu
hatırlatmak gayet faydalı olacaktır: Weber'in ve eleştir-

menlerinin iddialarını değerlendirirken, Türkiye'de
zaman zaman hararetle tartışmalara da sebep olan,
"Osmanlı'da hâkim durumda olan hukukun şeriat mı
yoksa örf yahut kanun mu olduğu problemi"ni gözden
kaçırmamak yerinde olur. Zira Weber'in açtığı tartışma
ele alınırken bu problemin göz ardı edilemeyeceği ga-
yet açıktır. Dolayısıyla *kadı adaleti* tartışmasında kar-
şılaşacağımız iddialar ve karşı iddialar yine şeriat, ka-
nun, örf vs. kavramlarını büyük ölçüde kullanacaktır.

Gerber'e göre Osmanlı Hukuku pozitivist kutba, Ger-
ber'in bahsettiği diğer hukuk sistemlerinden (özellikle
Lawrence Rosen'in inceleme alanı olan Fas'taki hu-
kuktan) daha da yakındır. Şeriat, kanun ve örf arasın-
da çok güçlü bir pazarlık unsurunu içinde barındıran
Osmanlı Hukuku'nun tamamen hükümet tarafından
kontrol altında tutulduğu söylenemez. Fakat on ye-
dinci ve on sekizinci yüzyıllarda yürürlükte bulunan
hukukun esas gövdesini oluşturan şeriat, öyle ya da
böyle diğerleriyle uyumlu bir bütün meydana getir-
mekteydi.⁶⁰

İnceleme sahası içindeki mahkemelerde ise hukukî
sürecin temelde şer'î kaynaklara dayanarak işlediğini
belirten Gerber, bunun dışında bir örfi yahut başka
türde bir hukukun dayanak olarak alınmadığını tesbit
etmektedir.⁶¹ En azından İstanbul/Bursa kayıtları için
şunu söylemek mümkündür: Tüm "özel hukuk" şeri-
atın bir parçası olarak uygulanmaktadır.

Şeriatın kutsal bir hukuk olduğunu ileri süren We-
ber'e bu görüşünde katılan Gerber, şeriatın gerçeklik-
le olan bağlantısı konusunda ondan ayrılır. Ona göre
şeriat gerçeklikle devamlı temas halindeydi ve gerçek-
liğin değişmesine karşılık şeriat kendi içinde adaptas-
yon imkânları sağlamaktaydı. "Tazir" kavramını ör-
nek veren Gerber, spesifik bir içeriğe sahip olmayan
bu kavramın suçun farklı görünüşlerine göre kadı ta-
rafından takdir edileceğini belirtir.⁶²

Muhakeme sırasında fetvanın da rolü önemlidir. Müftü tarafından verilen bu belge mahkemeye sunulabilir ve kadı'nın verdiği hükme temel teşkil edebilirdi. İncelediği kayıtlarda fetvalara bolca atıf yapıldığını gören Gerber, fetvaların muhakeme faaliyeti içinde önemli bir yere sahip olduğu yorumunu yapar: Fetvası olan taraf davayı kazanmaktadır.⁶³

Yargılama safhasına devletin müdahalesi problemi için Gerber daha geniş bir perspektiften bakmayı dener. Ona göre bu problem, ancak sınıflı toplumlar için söz konusu olabilir. Çünkü bu tür toplumlarda devlet, belli sınıf ya da sınıfları kontrol altında tutmak için muhakeme faaliyetine müdahale etmektedir. Osmanlı'da sınıflara ayrılmış bir toplumdan söz edilemeyeceğine göre devletin müdahalesi bir problem olmaktan çıkar.⁶⁴ Devletin hukuka olan müdahalesi başka şekillerde de düşünülebilir. Bunun en çok gösterilen örneği, hükümdar tarafından konulan “kanunlar”dır. Gerber'e göre kanunlar hukuk alanına yeni hiçbir şey katmamaktadır. Yalnızca belli küçük eklemeler yapmaktadır.

Yine bu bağlamda Gerber'e göre bir toplumdaki hukukun yapısı, rejimin ve siyasî düzenin doğasını yansıtmaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla Osmanlı politik ve hukukî organizasyonları arasında kesin bir rezonans vardır. Gerber'in iddiasına göre Osmanlı İmparatorluğu her ne kadar yüz yüze olmaktan uzak, bürokratik kurallara dayanmakta ise de net ve sınırlandırılmış bir alana sahipti; güçlü bir devletti, fakat düşünüldüğü kadar despotik değildi.⁶⁶

Hukuk antropolojisi alanında yapılan çalışmalara bakılırsa, araştırma konusu olan toplumlarda davalar daha ziyade “uzlaşma” ve “arabuluculuk” eylemleri etrafında halledilmektedir. Yazılı belgeler söz konusu edilmemekte, genel hukukî kurallar nadiren söze dökülmektedir. Fakat Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde görülen davalar için durum biraz farklı olabilir.

mektedir. Gerber'e göre Osmanlı'da uygulanan hukuk sistemi biraz önce belirtilen sistemlere değil, kanunî-pozitivist çizgiye daha yakındır.⁶⁷ Bursa ve İstanbul'dan dava örneklerine yer veren Gerber, tarafların önceki veya müstakbel ilişkilerinin davayı sonuçlandırma aşamasında kadı'nın öncelikleri arasında bulunmadığı değerlendirmesini yapar.⁶⁸ Dolayısıyla uzlaşma ve arabuluculuğun merkezî yer işgal ettiği davalardan farklı olarak kadı'nın gördüğü davalarda şahsî dengeler birincil öneme sahip değildir.

Kadı'nın bir davayı görürken neleri delil olarak kabul ettiğine yer veren Gerber, şahitlere, belgelerin önemi ve gönüllü itirafa vurgu yapar. Şahitlere dava konusundan başka bir şey sorulmadığını aktararak, şahitlik kurumunun bugünkü Batı hukukundakine benzer bir rol oynadığı yorumunu da yapar.⁶⁹ Belgelerin önemi hakkında biraz önce fetvanın rolü için zikredilenlerden başka, davayı kazanan tarafa davanın ayrıntılarını içeren bir belge verilmesi de belirtilmesi gereken bir husustur.⁷⁰

Gerber'in diğer önemli bir iddiası da, Osmanlı'da hukukun, neyin aracı olarak uygulandığıdır. Ona göre şeriat, üst sınıfların daha alttaki insanları ezmelerinin bir aracı olarak görülemez; aksine şeriat, elitlerin muhtemel hukukî tecavüzlerine mani olmak üzere kamunun haklarını savunan bir aygıt olarak anlaşılmalıdır.⁷¹ Genel kuralların yokluğu sebebiyle kadı'nın takdir hakkının oldukça geniş olduğunu ileri süren Weber'e karşılık olarak Gerber, bu iddianın Osmanlı İmparatorluğu söz konusu olduğunda geçersiz hale geldiğini savunur. Çünkü kanun ve örf gibi bünyesine katılan bazı ilâvelerle şeriat, hukukun uygulanmasında hâkim pozisyondaydı. Hukukî süreçte sürprizlere ve sırlara yer yoktu. Dolayısıyla Osmanlı mahkemelerinde uygulanan hukukun öngörülebilir olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁷²

Gerber Osmanlı Hukuku'nun diğer İslâm toplumlarından farkını üç noktada özetler: Birincisi şahitlik kurumudur. Davaların ayrıntılı olarak değil de özet halinde kaydedildiği gerçeğini gözden kaçırmadan Gerber, şahitlere yalnızca ne gördüklerinin sorulduğunu ve beyanlarının Batı mahkemelerindeki objektif şahitliğe oldukça benzer olduğunu zikretmektedir.⁷³

İkinci önemli nokta, yapısal hukukîliktir. Gerber'e göre Osmanlı İmparatorluğu belgeler olmadan anlaşılabilir. Çünkü Osmanlı arşivlerindeki belgeler sadece bir bilgi kaynağı değildir, aynı zamanda kendi başlarına bir sosyolojik gerçekliktir.⁷⁴ Osmanlı arşivlerine şöyle bir göz atan araştırmacılar bile binlerce belge ile muhatap olmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı hukuk sisteminin köklerine kadar sızan yazılı belge düzenleme ve belge ileri sürerek hak elde etme usulü, Osmanlı Hukuku'na diğer toplumlardan farklı bir nitelik kazandırmıştır.

Gerber son olarak, diğer toplumlarla aslında ortak olan bir unsuru saymaktadır: Pazarlık. Rosen tarafından incelenen Fas toplumunun hukuk sisteminde ana görevi oluşturan bu kurum, Osmanlı Hukuku'nda daha hukukî bir nitelik arz etmektedir.⁷⁵ Zira Osmanlı'da hukuk sistemi yukarıda sayılan ve diğer başka müşterek unsurlarla beraber düşünülmelidir. Gerber'e göre Osmanlı'nın hiçbir döneminde bir kimse bir kitaba bakıp da spesifik olarak meselenin çözümünü orada bulmamıştır. Bu sebeple Osmanlı Hukuku, kanun ile şeriat arasındaki etkileşim örneğinde görülen güçlü bir pazarlık unsurunun ve merkezleşmiş bürokrasinin bir birleşimidir.⁷⁶

Ronald C. Jennings

On yedinci yüzyıl Osmanlı Kayserisi üzerine araştırmalar yapan Ronald C. Jennings, kadı sicillerini esas alarak bu dönem Kayseri'sinde kadı'nın takip ettiği muhakeme usulünü ve farklı otoriteler tarafından ka-

dı'nın hukukî gücünün sınırlanmasını ele alan iki makale ile öne çıkmaktadır.⁷⁷ İlk makalede kadı'nın Osmanlı taşra teşkilâtı içerisinde aldığı yere ağırlık veren Jennings, ikinci makalede kadı ile emperyal ve yerel otoriteler arasındaki ilişki bağlamında kadı'nın hukukî gücünün sınırları üzerinde durmaktadır. Yine ikinci makalede, sicillerde yer alan hukukî kavramlardan yola çıkarak muhakemenin ne şekilde seyrettiğini izah etmektedir.

Weber'in *kadı adaleti* kavramının Jennings'in çalışmalarındaki yansımaları doğrudan olmamakla beraber, yazarın ortaya koyduğu iddialar ve ulaştığı bulgular ortaya konulduktan sonra bazı karşılaştırmalar yapmak mümkündür. Meselâ kadı sicillerinde şer'î ilkelere açıkça zikredilmemiş olmalarını, zaten bu sistemi bilen insanlar tarafından yazılmış olmalarına bağlayan Jennings,⁷⁸ bununla beraber hukukî prosedüre ve hükümlere kaynaklık eden *şer'* ve *fıkıh* kavramlarının felsefi anlamda içeriklerini sicillerden çıkarmayacağımızı iddia eder.⁷⁹

Muhakeme esnasında kadı'ya yardımcı olan resmî görevliler ve kurumlar hakkında özet bilgi vermekle devam eden Jennings, sırasıyla muhızır, çuhadar, muhtesib, sancak beyi, subaşı, kethüda ve celpnameden bahseder.⁸⁰ Bu bilgilerden anlaşılması gereken, muhakeme esnasında kadı'nın yalnız olmadığı, Rosen'ın Fas toplumundaki kadısının aksine Osmanlı kadısının görevini yerine getirirken yalnız olmadığıdır. Dolayısıyla muhakemenin, bir devlet örgütlenmesi içinde yer alan daimî hizmetlerden biri olduğu, bu hizmeti yerine getirmek üzere başta kadılık olmak üzere çeşitli müesseseler ihdas edildiği söylenebilir. Burada dikkat çeken bir diğer husus, Fas toplumundaki muhakeme işinin arızı veya istisnai bir görüntü arz ederken, Osmanlı toplumundaki muhakemenin daimî ve âdi bir nitelikte olmasıdır. Jennings uyumsuzluğun niteliği-

ne göre (hukukî, cezaî) görevlilerin çeşitli görevleri bulunduğunu zikretmektedir: davalıyı veya diğer ilgilileri mahkemeye çağırma (muhrır)⁸¹, suçluyu tevkif etme (çuhadar)⁸², birtakım polislik hizmetlerini yerine getirme (sancak beyi, subaşı, kethüda)⁸³ vb.

Jennings, makalesinin bazı yerlerinde kısa da olsa kendi perspektifinin Weber'inki ile olan benzerlik ve farklılıklarına işaret etmektedir. İncelemesini genel olarak Weber'in kavramları ile yapmakta olan Jennings, Weber'in *kadı adaleti* ve şeriatın doğası hakkındaki yorumlarının kendininkilerden oldukça farklı olduğunu belirtir.⁸⁴ Fakat farklılığın hangi hususlarda ortaya çıktığını özet olarak dahi sunmamaktadır. Jennings'e göre Weber'in yorumlarının tarihi geçmiştir. Dahası, yorumlarının ilmî değerini düşüren bir kültürel üstünlük iddiası, Weber'in yazılarının Avrupa-sevdalısı (*Europeanophile*) küstahlıklarla donanmasına sebep olmuştur.⁸⁵

Weber'in yorumları hakkındaki bu ağır eleştirilerine rağmen Jennings de onun temel kavramlarını kullanmaktan çekinmez. Jennings'e göre kadı'nın otoritesi her üç "kanunî otorite"yi de –rasyonel-bürokratik, geleneksel ve karizmatik– içermektedir. Bu haliyle on yedinci yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kadı, bu müessesenin sıra dışı sağlamlığının bazı kaynaklarını ortaya koyar.⁸⁶

İkinci makede kadı ile devlet teşkilâtının diğer üyeleri arasındaki ilişki otorite bağlamında ele alınmaktadır. Sırasıyla emperyal otorite (merkezî hükûmet), eyalet otoritesi (beylerbeyi), yerel otorite ve kadı'nın da içinde bulunduğu ulema sınıfı (kazaskerler, diğer kadılar, müftüler) gibi otoritelerin kadı ve kadı'nın yürüttüğü muhakeme üzerindeki etkisini inceleyen Jennings, çeşitli mahkeme kararlarını ve fetva örneklerini alıntılar.⁸⁷ Emperyal otorite olarak nitelenen

merkezî hükûmetten gelen emirler daha ziyade muhakeme sonucunda davalıya verilecek ceza veya tazminatın miktarında bazı hadler koyar mahiyettedir. Emirlerin bazen bir fetva ile beraber verildiği de görülmektedir.⁸⁸

Kadı'nın müftülerle olan ilişkisi ise fetvalar aracılığıdır. Muhakemenin sonlarına doğru taraflardan birinin varsa müftüden aldığı fetva nazara alınır, fetvanın muhakemeye konu olan olayla ilgisinin olup olmadığı incelenir.⁸⁹

Weber'in *kadı adaleti* kavramını yerleştiği bağlam, yani iktidar ve hukuk ilişkileri, daha geniş çerçevede iktidar ile toplum arasındaki etkileşim, İslâm ve Osmanlı tarihi alanında mesai harcayan uzmanların da ilgi alanına girmiştir. Gerek dünyada gerekse ülkemizde pek çok önemli ismin çalışmalarına teorik destek sağlamakla kalmayan Weber, modernleşme yahut modernleşememe süreci içinde toplumsal hareketliliğin hangi yönlerinin incelemeye alınması hakkında da bir analiz yöntemi olarak dikkate alınmıştır.⁹⁰

3. Değerlendirme

Weber'in *kadı adaleti* kavramının merkeze alındığı bu bölümde yapılacak değerlendirmeler, daha ziyade Weber'in bu kavramına ve seçilen iki yazar tarafından getirilen eleştirilere yönelik olacaktır.

Kavram

Kadı adaleti kavramının yer aldığı büyük resme baktığımızda, Weber'in hukukları tasnif ettiği şemayı görürüz. Bu şemada irrasyonel bağımsız hukuklar kategorisine giren İslâm Hukuku, biçimsel rasyonel hukuk niteliğindeki Batı Hukuku'nun tam aksi özelliklerle

re sahiptir. Şemadaki diğer hukuklar da Batı Hukuku ile uyuşmamaktadır. Fakat oldukça geniş bir coğrafya dahilinde kalabalık insan toplulukları üzerinde uygulanıyor olmaları bakımından Weber'in tasnifinde esas zıtlık Batı ile İslâm hukukları arasında yaşanıyor gibi görünmektedir.

Bu zıtlığa rağmen iki hukuk sisteminin de "hukuk" sistemi olarak adlandırılmaları bakımından belli bir seviyede müşterek paydaya sahip oldukları iddia edilebilir. Bu tartışma bizi İslâm Hukuku'nun "hukuk" olup olmadığı problemine, daha doğrusu "hangi" anlamda hukuk olduğu problemine götürür. Şu aşmada Batılı anlamda bir hukuk olmadığı konusunda genel olarak zihinlerde bir tereddüt olmaması beklenir. Zira iki sistem arasında farklılıklar gayet açıktır. Bu farklılık gerek Batılı araştırmacılar gerekse bazı yerli araştırmacılar tarafından teyit edilmektedir. Fakat bu durumda probleme hâlâ bir çözüm gelmiş değil: İslâm Hukuku ne anlamda bir hukuktur?

İşte bu noktada Weber'in cevabı görece basittir: İslâm Hukuku, irrasyonel ve bağımsız bir hukuktur. Weber'in bu sonuca nasıl ulaştığı konusunu tartışmaya açtığımız zaman, iki şekilde ulaşabileceğini düşünebiliriz: İlki, Weber'in İslâm toplumları ve hukukları üzerinde gözlemler yaptığını ve hukuk alanında İslâm dünyasında ortaya konan eserleri incelediğini varsaymaktır. Ama bilindiği kadarıyla Weber bunu hiç yapmamıştır. O sebeple ikinci şık devreye girer: Weber bunları yapmamışsa, bunları yapanları okumuş ve incelemiş olmalıdır. Çünkü Weber'in yetiştiği dönem itibarıyla İslâm toplumları ve hukukları hakkında Batı dillerinde yapılmış çalışmalar sayı itibarıyla günümüzle karşılaştırılmayacak derecede az olmakla birlikte, hiç de yabana atılacak çalışmalar değildir. Ama bu çalışmaların neredeyse hepsinin ortak bir özelliği

vardır ki, bu özellik ancak son otuz sene içinde yapılan incelemelerle ortaya konmaya başlamıştır: şarkiyatçı anlayışla yazılmaları.

İslâm toplumları hakkında yazılmış şarkiyatçı nitelikteki eserleri kaynak olarak kullanan Weber'e, bu kaynaklara sadık kaldığı sürece şarkiyatçılık için getirilen eleştirileri yöneltmemiz mümkündür. Fakat daha öncelikli olan, Weber'in hukuklar şemasının sağlamlığını ölçmek ve ele aldığı hukuk dairelerinin temel niteliklerini doğru tesbit edip etmediğini değerlendirir nitelikte bir eleştiri getirmektir.

Bağımsız ve irrasyonel nitelikteki İslâm Hukuku'nun en önemli aktörü Weber için kadılardır. Patrimonyal Doğu toplumları çerçevesi içinde Weber'in kadısının tipik örnekleri Osmanlı kadılarıdır. Onlar, ictihad kapısının kapanması ile artık herhangi bir üst ilke yahut norma dayanmadan gayet keyfi, bütünlükten uzak ve hukukî niteliği çok düşük kararlar vermektedirler. Ama aynı kadılar patrimonyal siyasî sistemin birer uzantıları olarak sultanın veya hükümdarın emirlerine uygun hükümler vermektedir. Weber'in ikinci iddiası göz önüne alındığında, birinci ile arasında bir çelişkinin var olduğu ileri sürülebilir. Takdir hakkı çok geniş olan bir kadı, aynı anda hükümdarın emirleri ile tamamen bağlı olamaz. Çünkü *kadı adaletinin* gerçekleşmesi, kadının şer'î ilkelere bağımsız olması kadar, devlet örgütlenmesi içindeki hiyerarşiden de bağımsız olmasını gerektirir.

Weber'in hukuklar şemasının hangi kaygının bir sonucu olduğu problemini ele almak, İslâm Hukuku'na yönelik perspektifinin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Daha önce değinildiği üzere, Weber modern Batı ile diğer toplumların hukuklarını karşılaştırırken, bir hukuk sisteminin yapısının kapitalist bir iktisadî ve sosyal hayat düzenine yol açıp açmadığı üzerinde

önemle durmuştur. Dolayısıyla, kapitalizme yol açan Batı Hukuku'nun buna hangi süreçleri takip ederek izin verdiği sorusu ile diğer hukukların buna hangi yapısal özellikler sebebiyle izin vermediği sorusu, Weber'in bu konudaki esas soruları olarak nitelenebilir.

Bu soruların cevabını aramaya çalışırken Weber sadece hukuk alanıyla sınırlı kalmamış, söz konusu toplumların sosyal ve iktisadî gelişmeleri üzerinde durmuştur. Yani bu sorular, Weber'in "kapitalizm nasıl oldu da Batı ortaya çıktı ve nasıl oldu da diğer toplumlarda ortaya çıkmadı?" şeklinde özetlenebilecek ana sorularının hukuk alanındaki yansımalarıdır denilebilir. Bu sorular ışığında yukarıda belirtilen çelişki tekrar ele alındığında görülecektir ki, Weber aslında şer'î ilkelere terk eden kadı'nın, sultan tarafından verilen emirlerin hukuk alanındaki uygulayıcıları halinde geldiğini işaret etmektedir. Sultanın veya hükümdarın başında bulunduğu patrimonyal devlet örgütlenmesinin doğal sonucu olarak İslâm toplumunda kapitalizme geçiş mümkün olmamıştır. Bu durumun diğer bir sonucu da, verilen hükümlerin tamamen kadı'ya atfedilemeyeceği, dolayısıyla kadı'nın değil sultanın keyfî hükümlerinden bahsetmenin mümkün olacağıdır.

Peki ictihad kapısı kapanmasaydı ve kadılar şer'î ilkelere takip etselerdi Weber'in yaklaşımında bir değişiklik olur muydu? Weber'in İslâm Hukuku hakkındaki yorumları göz önünde tutulursa, müctehidler İslâm Hukuku'nun temel karakterini veren kişiler olduklarından kutsal ve gerçeklikten kopuk bir hukuk meydana getirmişlerdi. Yani İslâm Hukuku doğumundan itibaren fildişi kulelere hapsolmuştu, dolayısıyla meydana gelen şer'î hükümlerin kadılar tarafından hayata geçirilmeleri, hukuk sisteminin yapısı gereği mümkün değildi.

Eleştiriler

Yirminci yüzyıl boyunca yapılmış pek çok araştırmada Weber'in şeması teorik altyapıyı sağlamakla beraber teorinin bazı noktalarında düzeltmelere gidilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Örnek olarak seçtiğimiz iki yazarın bu noktada Weber'in teorisine getirdikleri eleştirileri değerlendirmeden, Weber'in hukuklar şemasının Batı'da ne şekilde anlaşıldığını tesbit edemeyiz.

En başta söylenmesi gereken şey, her iki yazar açısından da Weber'in teorisinin her şeye rağmen yeterli bir altyapı sağlamakta olduğudur. Onlara göre teoriye çeşitli eleştiriler yöneltilebilir, kısmî olarak teorisinin eksik yönleri doldurulabilir veya hatalı yorumları düzeltiler: Meselâ Gerber "her ne kadar Weber'in Osmanlı İmparatorluğu hakkında söylediklerinin pek çoğunu değiştirmek mecburiyetinde" olsa da, "bu konuyu analiz etmek için en iyi teoriyi sağladığını" düşünür.⁹¹ Bu sebeple İslâm Hukuku bir kutsal gelenek ve hukuktur.⁹² Yani araştırmacıların yaptıkları şey Weber'in teorisinin sıhhatini bütünü itibarıyla değil, araştırma konusu olan toplumun (Osmanlı İmparatorluğu) belli bir tarihî dönemi itibarıyla ölçmektir. Dolayısıyla Weber her ne kadar şarkiyatçı geleneğe mensup yazarları kaynak olarak kullanmış ve teorisini bu bulgular etrafında geliştirmiş olsa da, teorisi hâlâ yeterli hatta "en iyi"dir. Bu sebeple Weber'e yöneltebileceğimiz şarkiyatçılık eleştirisi, zikredilen hususlar dâhilinde Gerber ve Jennings için de getirilebilir.

Ama yazarlar, bilhassa Gerber, Osmanlı tecrübesinin farklılığına da işaret etmektedir. On yedinci ve on sekizinci yüzyıl Bursa'sı ve İstanbul'u üzerine yaptığı araştırmalar sonunda, Weber'in teorisinin Osmanlı İmparatorluğu söz konusu olduğunda çok da geçerli olmadığını altını defalarca çizerek belirtir. Ona göre eğer İslâm toplumları arasında bir karşılaştırma yapı-

çak olursak, Osmanlı Hukuku Weber'in çizdiği tasvir- den ziyade, Batı Hukuku'na daha yakındır. Çünkü gü- nümüz Batı hukuk sisteminde geçerli olan çeşitli hu- kukî ve usulî ilkeler, Osmanlı'da da görülmektedir. Hatta yalnızca ilke bazında değil, kurumlar ve işleyiş bakımından da hukuk düzeni, Osmanlı örneğinde di- ğer İslâm toplumlarından farklılık arz etmektedir. Devlet teşkilâtı içinde resmî görevliler tarafından hu- susî mekânlarda yapılan bir faaliyet olarak yargılama işi, Gerber'e göre sair İslâm toplumlarında sadece bir pazarlık ve uzlaştırma aracı olma niteliğine bürün- mektedir.

“Diğer İslâm toplumu” babında her iki yazar tarafın- dan ortak olarak atfı yapılan coğrafya, Lawrence Ro- sen'in Fas'ıdır. Rosen'in çalışması, bu toplum içinde hukukun ne şekilde yürütüldüğünü Weber'in teorisi temel alınarak ortaya koyar. Gerek Gerber gerekse Jennings için, Fas'ta uygulanan İslâm Hukuku, We- ber'in teorisinin geçerliliğini kuvvetlendirmektedir. Weber'in şemasında sahip olduğu niteliklerle İslâm Hukuku ve kadı, Fas toplumu için “mükemmel” bir şekilde uygunluk gösterir.⁹³ Dolayısıyla ortaya, We- ber'in düşüncesine uyan ve uymayan iki ayrı hukuk uygulaması çıkmaktadır: Osmanlı dışındaki coğrafya- lar ve Osmanlı coğrafyası.

İkiliğin meydana gelmesi ile beraber bu defa hangi hu- kukun “İslâm Hukuku” olarak adlandırılan hukuk sis- temini temsil ettiği problemi karşılarız. Jennings için Osmanlı Hukuku'nun sağlamlığı “sıra dışı” bir ör- nektir.⁹⁴ Yani Weber'in tasnifinde yer alan “alışılmış” bir hukuk sistemi olarak İslâm Hukuku'nun temel ka- rakteristiğinden farklılaşan bir numunedir. Bu itibarla istisnaî bir durum olarak nitelenebilir. Gerber'in çalış- masında temsil problemi hakkında net bir cevap bu- lunmamakla beraber, her bir İslâm toplumunda deĝi- şik bir hukuk anlayışıyla karşılaşabileceğimiz üzerinde

durulmaktadır. Gerber tek bir İslâm Hukuku uygula- masının mevcut olmadığını savunmaktadır.

Her iki yazarın kabul ettiği görüş, yani Weber'in tasni- finin yeterli yahut mükemmel bir yaklaşım olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun genel seyre aykırı nitelik- te olduğu görüşü, önemli bir hususu atlamaktadır. İki yazarın da gözden kaçırdıkları şey, Weber'in şeması- nın merkezinde aslında Osmanlı tecrübesinin oldu- ğudur. Zira Weber'in yararlandığı kaynakların büyük kısmı, Osmanlı toplumunu gözlemlemiş araştırmacı- ların ortaya koydukları eserlerden oluşmaktaydı. Do- layısıyla Weber'in, tasnifini oluştururken (farkında ol- sun ya da olmasın) oldukça merkezi bir konuma yer- leştirdiği bir devlet olan Osmanlı İmparatorluğu'nu İslâm Hukuku'nun genel seyrinin dışında görmek ger- çekten yanıltıcı bir bakış açısı olur. Fakat bu demek değildir ki Weber'in şemasında Osmanlı Devleti haki- kate mutabık bir şekilde yer almaktadır. Aksine Ger- ber ve Jennings'in yaptığı çalışmalar gösteriyor ki, Os- manlı'da uygulanan İslâm Hukuku, Weber'in tasvir ettiğinden daha farklı ve gelişkin bir hukuk sistemiydi. Her ne kadar Gerber Osmanlı Hukuku'nu Batı Huku- ku'na yakın görerek gelişmişlik özelliğini ileri götürse de, neticede Osmanlı devlet düzeninde yargılamanın hakikaten de ehil insanlar tarafından belli üst ilkeler gözetilerek ve devlet kademesi içerisinde yer alan di- ğer görevlilerle işbirliği içerisinde yürütülmüş olduğu tarihî bir gerçeklik olarak belirtilmelidir. Osmanlı İm- paratorluğu gibi, teşkilatlanmada diğer İslâm devlet- lerine göre hayli mesafe kat etmiş olan bir devlet ince- leme konusu yapıldığı zaman manzara bu şekilde ol- makla birlikte; diğer İslâm devletlerinde yargılama fa- liyetini yürüten kadılar nazara alındığında çok farklı bir hukuk sisteminin ortaya çıkacağını beklemek doğ- ru bir yaklaşım olamaz.

Diğer yandan, Weber'in esas sorusu olarak nitelediğimiz “kapitalizmin oluşmasına izin verme veya vermemesi” problemi, ilerlemeci anlayışlara ve araştırmacıya dar kalıplara hapseden sonuçlara meydan vermektedir. O sebeple farklı hukuk sistemlerini ele alırken bu tür çıkmazlara yol açmayan yeni sorular sormak, daha mantıklı sonuçlara ulaşmamıza yardımcı olacaktır.

4. Kadı'nın Sınırları

Weber'in hayalindeki kadı, sanki bir ağaç altına oturmuş, karşısında el pençe divan duran kişileri dinleyip, dava üzerinde düşünme ihtiyacı duymadan iktidarın işaret ettiği şekilde hükmünü veren bir Doğuludur. Ve bu imaj Edward Said'in ifşa ettiği şarkiyatçı geleneğin, yüzyıllardır önce Avrupa'ya sonra da tüm dünyaya çizdiği tabloya tamamen mutabıktır. Dolayısıyla kadı'nın ve onun verdiği hükümlerin fıkıh içinde ne gibi bir rol üstlendiğini incelemek istiyorsak, şarkiyatçılığın bize sunduğu tablodan mümkün olduğunca uzaklaşmamız ve yeni bir tablo çizerken şarkiyatçılığa düşmekten kaçınmamız gerekir.

Kadı adaleti kavramının tam bir eleştirisini yapabilmek için İslâm Hukuku'nun (fıkıhın) ne olduğunu, nasıl oluştuğunu, İslâm toplumunda hangi rolleri üstlendiğini ve adliye sisteminin gelişimini de ortaya koymak gerekecektir. Fakat açıkçası böyle bir şeye teşebbüs etmek bile, bu makalenin sınırlarını aşacaktır. O sebeple bu son bölümde, kavramın en esaslı unsuru olan “*kadı adaletinin* kişisel ve keyfi oluşu” hususunda bazı düzeltmeler yapılacaktır.

Bu durumda şu soruları sormak yerindedir: Bir kadıyı keyfi hükümler vermekten alıkoyan sınırlar mevcut mudur? Eğer öyleyse, bu sınırların kaynağı ve niteliği nedir?

Kur'an ve Sünnet

Kadı'nın öngörülemez ve keyfi kararlar vermesinin önündeki ilk ve en büyük engel, fıkıhın iki temel kaynağı olan Kur'an ile Sünnet'tir. Kadı, verdiği kararda kesinlikle bu iki kaynağa zıt hükümler bulunduramaz. Her Müslüman için bağlayıcı olan bu iki kaynak, sadece hukuk sahasının temel ilkelerinin ne olması gerektiğine ışık tutmakla kalmaz, bunun yanında gayet somut bir dizi kurallar da ortaya koyar. Bu sebeplerle kadı hükmünü verirken bu iki kaynağın gösterdiği ilkelere uyar, hatta bazı durumlarda somut kuralları doğrudan hüküm haline getirir.

Fıkıh İlmi

Kaynak olarak Kur'an ve Sünnet'e dayanan ve Müslümanın amel dünyasını belirleyen fıkıh ilmi, kadı'nın faaliyetlerini sınırlayan daha somut bir çerçevedir. Fıkıh ilmi kadı açısından önemli işlevler görür: Bu ilim amel hakkındaki meselelerin ne olduğunu, hüküm konusu hadiseyi niteleyecek kavram ve tasnifleri, hükmün elde edilme yöntemlerini belirlemekte ve adli faaliyetin sınırlarını ana hatlarıyla çizmektedir. Bundan başka fıkıhın kavramı, meselesi, konusu ve gayesi; amel hakkında ve tabii ki hukukî uyumsuzluklar hakkında bilgi üretmeyi mümkün kılan zemin olarak nitelendirilebilir.

Mezhepler

Hicretin ikinci asrından sonra, fıkıh ilminin gelişimi sürerken, aynı anda birçok bakımdan birbirinden farklılaşan fıkıh çevreleri ortaya çıkmış ve bunların bazıları daha sonra *mezhep* adı verilen bütünlüklere dönüşmüştür. Mezheplerin fikhî meselelere getirdik-

leri yaklaşım ve çözümler belirli bölgelerde hâkim olmaya başlamış ve bu bölgelerin tarihlerinin en önemli unsurlarından biri haline gelmiştir. Belli bir mezhep belirli bir coğrafyada asırlarca tatbik edilmiş, o coğrafyanın bütün fikhî ve adlî faaliyetleri bu mezhebe göre şekillenmiştir. Oluşum sürecinin hicrî dördüncü asırda tamamlanmasından sonra artık fakihler mezhep adı verilen bütünlüğün sınırları içinde fıkıh ilmi ve fikhî hükümler üretmeye başlamışlardır. Meselâ Kuzey Afrika'nın önemli bir kısmı, bin iki yüz seneden fazladır Mâlikî mezhebinin hükümlerini esas almaktadır. Meselelerini bu mezhebin kavram, sınıflama, hüküm ve usulüne göre çözümlenmektedir. Hatta Mâlikî mezhebi, bu coğrafyadaki halkın kimliğini belirleyen en önemli unsurlardan biri, belki de birincisi haline gelmiştir. Bu coğrafyanın halkı kadar, bürokratları, ilim adamları, askerleri ve tüccarları gibi kadıları da Mâlikî'dir. Dolayısıyla mezhep, kadı'nın faaliyeti hakkında fıkıhtan daha dar ve somut bir üçüncü sınır olarak nitelendirilebilir.

Muhtasarlar

Mezhep adı verilen fikhî faaliyetler bütününe nasıl yorumlanacağı, içinden hangi görüşlerin esas alınacağı *muhtasarlar* tarafından belirlenmiştir. Muhtasar denilen metinler genel olarak, çeşitli dönemlerde ilgi görmüş hacimli kitapların kullanımını sırasında ortaya çıkan zorlukların yaşandığı bir dönemden sonra, bu zorlukları giderici metinlerin meydana getirilmesi ihtiyacından doğmuştur.⁹⁵ Fıkıh sahasında ise bu adı taşıyan ilk eserler, hicrî üçüncü yüzyılda mezhep imamlarının halkasına mensup kişiler tarafından yazılmıştır. Hatırlatmak gerekir ki, bu eserlerin mezhep birikimini kuşatma gibi bir gayesi bulunmamaktadır.⁹⁶ Muhtasarların özel bir telif şekli ve kendine has bir li-

teratür halini aldığı dönem, mezheplerin oluşum süreçlerinin tamamlandığı hicrî dördüncü yüzyıldır. Altıncı yüzyılın sonundan itibaren muhtasarlar fıkıh eğitiminin ve hatta bütün fikhî faaliyetlerin merkezî metinleri haline gelmiştir.⁹⁷ Muhtasarlar çok sayıda problemi, hatta bütün fıkıh meselelerini içerecek şekilde kaleme alınmışlardır. Bu metinler, modern kanunlaştırmalarla müşterek bir siyasî iradeye sahip olmamakla beraber, özellikle müteahhirin devrinde uygulamaya esas olmaları bakımından siyasî iradeyle desteklenmiş ve mer'î hukuk kaynağı olarak kabul edilmişlerdir.⁹⁸

Muhtasarların yaygınlık kazanmasıyla kadı ve müftüler bu metinlerdeki önermeler ile önlerine gelen meseleler arasında bağlantı kurarak hüküm vermeye başlamışlardır. Bu sebeple muhtasarlar, terminoloji, problem ve hüküm açısından kadı'nın faaliyetlerini sınırlayan sonuncu ve en somut çerçeveyi teşkil etmektedir. Muhtasarların esas farklılığı, müellifin ve onun müntesibi olduğu çevrenin mezhep birikimi hakkındaki telakkilerini, akıl yürütmelerini, tercihlerini temsil etmesinde yatmaktadır.⁹⁹

Osmanlı coğrafyası söz konusu olduğunda, Hanefî mezhebi *Mülteka'l-ebhur* adlı muhtasar üzerinden uygulanmıştır. "Mütûn-i erbaa" adı verilen fıkıh eserlerinin üç tanesi ile Muhammed el-Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı esas alınarak ve başka iki kaynak ile desteklenerek İbrahim el-Halebî tarafından hazırlanan *Mülteka'l-ebhur*, anılan eserler arasındaki muhteva farklılıklarını ve uygulanacak mezhep hükümlerinin belirlenmesinde çıkabilecek problemleri bertaraf etme işlevi görmüştür.¹⁰⁰ Fakat Halebî bu kaynakların sadece basit bir birleşimini amaçlamamıştır. Bu kaynaklarda yer almayan yahut yer alıp da çözümünü tercih etmediği bazı meselelerde farklı kaynaklardan

beslendiği görülmüştür. On yedinci yüzyılda hem medreselere hem mahkemelere hâkim olduğu bilinen *Mültekâ*, halkın ilmihal bilgisinin de temel kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Bunun yanında bu eserin yaygınlaşmasını, zamanın hükümdarlarının teşvik ettiği malûmdur. Hatta o kadar ki, o dönemde Osmanlı hakkında eser kaleme alan birçok Avrupalıya göre *Mültekâ* “Sultan Süleyman’ın zamanından beri itiraz edilmez bir otorite”dir veya bir şarkiyatçının sözleriyle “Sultan Türklere, fakat Kur’an ve *Mültekâ* da sultana hükmeder”.¹⁰¹

Weber’in keyfi ve öngörülemeyen hükümler veren biri olarak tasvir ettiği kadı, neticede birbiri içine geçmiş dört çerçeve tarafından sınırlanmaktadır: Kur’an ve Sünnetin emir ve yasakları, bu iki kaynak üzerine inşa edilmiş fıkıh ilmi, fıkıh ilmindeki mezhepler, mezheplerin nasıl algılanacağı ve uygulanacağını gösteren metinler (muhtasarlar). Üstelik bu metinlerin Osmanlı coğrafyası, Hind altkıtası, Kuzey ve Orta Afrika gibi İslâm dünyasının çok büyük bir kısmında siyasi iktidarlar tarafından temel kaynak olarak ilân edilmesini nazara alırsak, bu durumda Weber’in *kadı adaletindeki* keyfilik unsuruna pek bir yer kalmamaktadır.

Dipnotlar

- 1 Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, 2. bsk., Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 51.
- 2 Turner, *a.g.e.*, s. 28.
- 3 Turner, *a.g.e.*, s. 30.
- 4 Turner, *a.g.e.*, s. 35.
- 5 Turner, *a.g.e.*, s. 44.
- 6 Turner, *a.g.e.*, s. 312.
- 7 Turner, *a.g.e.*, s. 46.

8 Turner, *a.g.e.*, s. 144.

9 Turner, *a.g.e.*, s. 145.

10 Turner, *a.g.e.*, s. 146.

11 Turner, *a.g.e.*, s. 297.

12 Turner, *a.g.e.*, s. 199.

13 Turner, *a.g.e.*, s. 42.

14 Turner, *a.g.e.*, s. 43.

15 Turner, *a.g.e.*, s. 37.

16 Turner, *a.g.e.*, s. 55.

17 Turner, *a.g.e.*, s. 54.

18 Turner, *a.g.e.*, s. 58.

19 Turner, *a.g.e.*, s. 59.

20 Turner, *a.g.e.*, s. 75.

21 Turner, *a.g.e.*, s. 75.

22 Turner, *a.g.e.*, s. 293.

23 Turner, *a.g.e.*, s. 295.

24 *Prebendel feodalizm*, merkezi ve güçlü bir devletin varlığını gerektiren üretim tarzına eşlik eder ve bu tür feodalizmde güçlü devlet üretimin belli bir kısmına vergi veya haraç yoluyla el koyar. bkz. Turner, *a.g.e.*, s. 38.

25 Turner, *a.g.e.*, s. 39.

26 Turner, *a.g.e.*, s. 40.

27 Turner, *a.g.e.*, s. 40.

28 Turner, *a.g.e.*, s. 191.

29 Turner, *a.g.e.*, s. 192.

30 Turner, *a.g.e.*, s. 194–195.

31 Turner, *a.g.e.*, s. 196–197.

32 Turner, *a.g.e.*, s. 197.

33 Turner, *a.g.e.*, s. 197–198.

34 Turner, *a.g.e.*, s. 198.

35 Turner, *a.g.e.*, s. 196.

36 Turner, *a.g.e.*, s. 202–203.

37 Turner, *a.g.e.*, s. 204.

38 Turner, *a.g.e.*, s. 205.

39 Turner, *a.g.e.*, s. 206.

40 Turner, *a.g.e.*, s. 209.

41 Turner, *a.g.e.*, s. 210.

42 Turner, *a.g.e.*, s. 211.

43 Turner, *a.g.e.*, s. 193.

44 Turner, *a.g.e.*, s. 193.

45 Turner, *a.g.e.*, s. 194.

46 Turner, *a.g.e.*, s. 195.

- 47 Turner, *a.g.e.*, s. 195.
- 48 Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany 1994, s. 27.
- 49 Gerber, *a.g.e.*, s. 28.
- 50 Gerber, *a.g.e.*, s. 28.
- 51 Gerber, *a.g.e.*, s. 28.
- 52 Turner, *a.g.e.*, s. 212.
- 53 Turner, *a.g.e.*, s. 213.
- 54 Gerber, *a.g.e.*, s. 176–177.
- 55 Gerber, *a.g.e.*, s. 26.
- 56 Gerber, *a.g.e.*, s. 26.
- 57 Gerber, *a.g.e.*, s. 26. Yine de İslâm Hukuku'nun modern kanun sistemleri ve muhakeme usulleri içinde aldığı şekli konu edinen çalışmalar yok değildir. On dokuzuncu yüzyıl Mısır'ındaki kanunlaştırma hareketleri sürecinde İslâmî ve seküler ceza hukuklarını inceleyen Rudolph Peters ve Yemen mahkemelerinde aile hukuku özelinde gözlemlerde bulunan Anna Würth anılmaya değer. bkz. Rudolph Peters, "Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth Century Egypt: The Role and Function of the Qadi", *Islamic Law and Society*, sy. IV/1 (Ocak 1997); Anna Würth, "A Sana'a Court: The Family and the Ability to Negotiate", *Islamic Law and Society*, sy. II/3 (Ekim 1995).
- 58 Gerber, *a.g.e.*, s. 26.
- 59 Gerber, *a.g.e.*, s. 29–30.
- 60 Gerber, *a.g.e.*, s. 55.
- 61 Gerber, *a.g.e.*, s. 30–31.
- 62 Gerber, *a.g.e.*, s. 37.
- 63 Gerber, *a.g.e.*, s. 39–40.
- 64 Gerber, *a.g.e.*, s. 41.
- 65 Gerber, *a.g.e.*, s. 175.
- 66 Gerber, *a.g.e.*, s. 127.
- 67 Gerber, *a.g.e.*, s. 42.
- 68 Gerber, *a.g.e.*, s. 46.
- 69 Gerber, *a.g.e.*, s. 48.
- 70 Gerber, *a.g.e.*, s. 48.
- 71 Gerber, *a.g.e.*, s. 56–57.
- 72 Gerber, *a.g.e.*, s. 177.
- 73 Gerber, *a.g.e.*, s. 178.
- 74 Gerber, *a.g.e.*, s. 178.
- 75 Gerber, *a.g.e.*, s. 179.
- 76 Gerber, *a.g.e.*, s. 180.
- 77 Ronald C. Jennings, "Kadi, Court, And Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, sy. 48 (1978); "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, sy. 50 (1979).
- 78 Jennings, a.g.m., s. 134.
- 79 Jennings, a.g.m., s. 134.
- 80 Jennings, a.g.m., s. 148 vd.
- 81 Jennings, a.g.m., s. 150.
- 82 Jennings, a.g.m., s. 153.
- 83 Jennings, a.g.m., s. 157–169.
- 84 Jennings, a.g.m., s. 137.
- 85 Jennings, a.g.m., s. 137.
- 86 Jennings, a.g.m., s. 137.
- 87 Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, Paris 1979, sy. 50, s. 151 vd.
- 88 Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri", s. 153–154.
- 89 Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri", s. 157.
- 90 Osmanlı toplumsal değişimi konusunda Weberci analizlerin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford University Press, New York 1996, s. 12–14 [Türkçe çevirisi için bkz. *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, Ayraç Yayınevi, Ankara 1999, s. 30–39].
- 91 Gerber, *a.g.e.*, s. 127–128.
- 92 Jennings, a.g.m., s. 138.
- 93 Gerber, *a.g.e.*, s. 177.
- 94 Jennings, a.g.m., s. 137.
- 95 İsmail Durmuş, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI (İstanbul 2006), s. 57.
- 96 Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI (İstanbul 2006), s. 61.
- 97 Kaya, a.g.m., s. 61.
- 98 Kaya, a.g.m., s. 61.
- 99 Kaya, a.g.m., s. 62.
- 100 Şükrü Selim Has, "Mülteka'1 Ebhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI (İstanbul 2006), s. 549.
- 101 Has, a.g.m., s. 550.