

BÜLTEN'DEN

BÜLTEN

Maysıs-Ağustos 2008

Yıl 19 Sayı 67

**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 2008

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

BSV 2008 Yaz Seminerleri 5

KAM Küresel Araştırmalar Merkezi 17

MOLA Belcanto / İlhan Berk 25

MAM Medeniyet Araştırmaları Merkezi 26

MOLA Belcanto / İlhan Berk 40

SAM Sanat Araştırmaları Merkezi 41

MOLA Belcanto / İlhan Berk 50

TAM Türkiye Araştırmaları Merkezi 51

SEYRÜSEFER Afro-Arap Bir Sentez: Sudan

/ Serhat Orakçı 85

MESNEVİ Susuz birisinin duvarın üstünden ırmağa
taş, topaç atması 90

MECMUA

Kevâkibzadeler:

Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi / Zeynep Altuntaş 92

“Kuş uça gölge kalır” der şair Gülten Akin, kitabının adını taşıyan bir mısrasında. Bu yıl da, artık geleneksel hale gelen çeşitli faaliyetlerimizle, rehavet sözcüğüyle özdeşleştirilen yaz günlerini dimağlarda bir iz bırakarak, “gölge ederek” geçirmeye gayret ettik. *Notlar* serisinden çıkan dört farklı çalışma, *TALİD* dergisinin “Türk Sosyoloji Tarihi” sayısı ve uluslararası “Klasığı Yeniden Düşünmek” sempozyumunun üçüncü kitabı *İslâm ve Klasik* bu uğraşımızın yayınlanmış örnekleri arasında yer buldu.

Merkeze insanı koyan, onun merak duygusunu, anlama isteğini canlı tutan, anlam-değer dünyasına yatırım yapan girişimlerin atıl kalmayacağı aşikâr. Bu derinlikte kavranan ve bu sorumlulukla üretilen bilgilerle siyasetinden ekonomisine, tarihinden kültürüne istikrarlı bir toplumun gelişebileceğine inanıyor, bu doğrultuda mütevazı adımlar atmaya çabalyoruz.

Büyük ekonomilerin, yıkılmaz zannedilen kalelerin çalkalandığı ve gündemin reklam panoları gibi değişiverdiği dünyamızda, en sahici ve en kalıcı tarafımıza atılan bu mütevazı adımlar Güz ve Kış dönemi etkinliklerimizle de devam edecek.

Bülten'in bir önceki sayısında Bilim ve Sanat Vakfı'nın, çaba ve ilgisini bir üniversite kurarak taçlandıracağını duyurmuş, İstanbul Şehir Üniversitesi'nin farklı nitelikteki her tür metodik ve teorik açılıma öncülük etmeyi hedeflediğinden bahsetmiştik. Bu yılki yaz seminerlerimizi de Türkiye'nin önemli meselelerinden biri olan üniversite konusuna ayırdık ve sekiz ayrı oturumda felsefesinden mimarisine üniversiteyi tartıştık.

Her yıl düzenlediğimiz öğrenci ve ihtisas sempozyumlarında sunulan tebliğlere ayırdığımız Mecmua bölümünde, bu sayı Zeynep Altuntaş'ın “Kevâkibzadeler: Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi” başlıklı makalesine yer verdik.

İlerleyen sayfalarda, Yuvarlak Masa toplantıları, ihtisas ve atölye gruplarında ele aldığımız meselelerin dökümüne ulaşabilir, Mola'lar da bu yaz kaybettiğimiz İlhan Berk'in dizeleriyle soluklanabilirsiniz.

Hayırda kalın!

2008 Güz Dönemi Seminerleri Başlıyor

Bilim ve Sanat Vakfı'nın geleneksel hâle gelen seminerlerinin 38. dönemi 10-11 Ekim 2008 tarihinde başlıyor. Bu dönemki seminer programında, edebiyat, sinema, tarih, felsefe, iktisat, iletişim psikolojisi, sosyal teori, sosyal bilim gibi farklı disiplinlerden 50 ayrı seminer yer alacak. Mustafa Özel, Gökhan Çetinsaya, M.İbrahim Turhan, İhsan Kabil, H. Murat Köse, Vildan Serdaroğlu, E. Sait Kaya, İ. Zeyd Gerçik gibi bir çok uzman isim seminer hocaları arasında yer alıyor. 2008 Güz seminerleri, Cuma ve Cumartesi günleri vakfın Vefa'da yer alan merkezinde 8 hafta sürecek. Seminerler ücretsiz olup, katılım için önceden kayıt yaptırmak gerekmektedir.



SAM Roman Okuma Grubu

Sanat Araştırmaları Merkezi'nin bünyesinde 2008'in Ocak ayından itibaren faaliyete başlayan Roman Okuma Grubunda, seçilen metinlerden yola çıkarak modern Türk romanının nasıl bir seyir izlediğinin incelenmesi amaçlanıyor. Çalışmanın diğer hedefleri de edebiyat eserinin hangi ipuçlarının izi sürülerek okunabileceğinin imkânlarını aramak ve yazarın "ne"yi anlattığından çok, "nasıl" anlattığının peşine düşerek değerlendirilmesine örneklik teşkil etmek. Her toplantıda, belirlenen roman bağlamında yapılan bir sunumun ardından öne çıkan hususlar katılımcılarla tartışılıyor. Yıl boyunca tartışılan romanlar: Orhan Pamuk, *Kar*; Sabahattin Ali, *Kürk Mantolu Madonna*; Peyami Safa, *Yalnızız*; Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*; Adalet Ağaoğlu, *Bir Düşün Gecesi*; Latife Tekin, *Sevgili Arsız Ölüm*. Roman Okuma Grubu, güz döneminde yeni okumalarla çalışmalarına devam etmeyi planlıyor.

İslâm ve Klasik yayımlandı

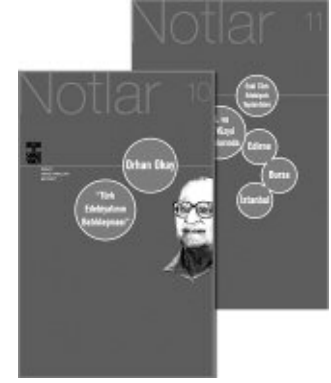
8-10 Ekim 2004 tarihlerinde Bilim ve Sanat Vakfı tarafından düzenlenen, "Klasığı Yeniden Düşünmek" başlıklı uluslararası sempozyumda toplam 90 tebliğ sunulmuştu. Sempozyumda sunulan bildiriler Sempozyum Düzenleme Kurulunca üç ana başlık altında tasnif edildi. Bunların ilki 2006 yılında *Sanat ve Klasik*, ikincisi 2007 yılında *Medeniyet ve Klasik* başlıklarıyla Klasik yayınları arasından çıktı. *İslâm ve Klasik* ise serinin üçüncü kitabı olarak 2008'de yayımlandı. Böylece *klasik* kavramı disiplinlerarası niteliğe uygun olarak tabii bilimlerden siyasete, iktisattan sanata, felsefeden dine kadar en geniş biçimiyle tartışmaya açıldı.



BSV Notlar 10 ve 11 çıktı

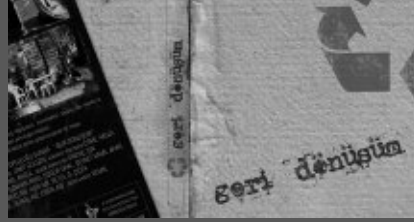
Sanat Araştırmaları Merkezi (SAM)'nin hazırladığı Notlar 10 ve 11 yayınlandı. Notlar'dan ilki, *Türk Edebiyatı'nın Batılılaşması: Orhan Okay* başlığını taşıyor. Bu kitapçık, SAM'ın "Kırkambar" toplantıları vesilesiyle Orhan Okay'la 2005 yılında yaptığı bir söyleşi içeriyor. On birinci Notlar'da ise 2006 yılında

gerçekleştirilen "Eski Türk Edebiyatı Toplantıları"nın bir verimi olarak Ömer Zülfe, Murat Karavelioğlu, Fatma Meliha Şen ve Reyhan Çorak'ın, Osmanlı başkentleri Edirne, Bursa ve İstanbul eksenindeki 15. ve 16. yüzyıl divan şiirlerini inceleyen makaleleri yer alıyor. Kitapçığın başlığı, *Eski Türk Edebiyatı Toplantıları: 15. ve 16. Yüzyıl Divanlarında Edirne, Bursa ve İstanbul*.



İki Ödül

Hayal Perdesi Sinema Topluluğu'nun gerçekleştirdiği filmlerden ikisi Marmara İletişim 10. Kısa Film Yarışması'nda ödül kazandı. Yaklaşık 100 filmin katıldığı festivalde kısa kurmaca dalında *Eski Kazan*'la En İyi Senaryo, "En İyi İstanbul Belgeseli" dalında *Geri Dönüşüm*'le Jüri Özel Ödülü'ne hak kazanıldı. Ayrıca *Geri Dönüşüm* belgeseli, 2008 Temmuz ayında gerçekleştirilen, Mecid Mecidi, Coen Kardeşler ve Paul Thomas Anderson gibi ünlü yönetmenlerin filmleriyle katıldıkları 11. Uluslararası Shanghai Film Festivali'nde genel programa seçildi.



Yaz seminerleri sona erdi

2008 Yaz seminerleri 30 Haziran-5 Temmuz tarihleri arasında gerçekleşti. Üniversite teması etrafında devam eden seminerler boyunca, İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Şirin, Ahmet Yılmaz, Coşkun Çakır, Süleyman S. Ögün, İshak Arslan, Savaş Barkçin ve Mustafa Özel birer sunum yaptı. Yaz seminerleri geleneksel Sapanca gezisiyle son buldu.

BSV Notlar 12 ve 13 çıktı

BSV Notlar serisinin on ikincisi "Kurtuluşun İki Yüzü: Hakikat ve Siyaset/ 350. Ölüm Yıldönümünde Katip Çelebi" başlığı ile yayınlandı. Kitapçıkta, Katip Çelebi'nin 350. ölüm yıldönümü nedeniyle, 17 Kasım 2007 tarihinde Türkiye Araştırmaları Merkezi (TAM)'nin düzenlediği panelin tebliğ özetleri yer alı-

yor. Oturum başkanlığını İhsan Fazlıoğlu'nun yürüttüğü panele, Fikret Sarıcaoğlu, Eşref Altaş ve Emrullah Bulut konuşmacı olarak katılmışlardı. On üçüncü Notlar, *Osmanlı İlmîyesi* başlığını taşıyor. Kitapçıkta, TAM bünyesinde gerçekleştirilen ve Osmanlı ilmiyesinin yapısını, işleyişini konu edinen altı toplantının dökümleri bulunuyor.



Şakir Kocabaş web sitesi açıldı

19 Ağustos 2006 yılında aramızdan ayrılan Doç. Dr. Şakir Kocabaş, ölümünün ikinci yıldönümünde dostları ve öğrencileri tarafından Eyüp'teki kabri başında anıldı.

Aynı zamanda, öğrencileri Hocalarının anısına bir web sitesi hazırladı. Doç. Dr. Kocabaş'ın yayınlananlar dışında tamamlanmamış eserlerinin, özel belgelerinin, kavram çalışmalarının, ders notlarının, çizimlerinin ve diğer çalışmalarının paylaşımına açıldığı siteye www.sakirkocabas.com adresinden erişilebilir.



5. ve 6. dönem Osmanlıca seminerleri tamamlandı

TAM'ın düzenlediği Osmanlıca seminerlerinin 5. dönemi, toplam 178 kişiden oluşan dokuz grupta Mayıs-Temmuz ayları arasında tamamlandı. Yaz aylarında İstanbul'a gelenlerin hedeflendiği 6. dönem hızlandırılmış Osmanlıca seminerleri ise, toplam 70 kişilik dört grup ile Ağustos sonuna kadar altı hafta devam etti.

Bilim Tarihi Okuma Grubu

Bilim Felsefesi Okuma Grubu, 2008 Bahar döneminde 2. kademeyi tamamlayan ve öğrenci sempozyumunda tebliğ sunan katılımcılarla yapıldı.

İşhak Arslan'ın nezaretinde 15 günde bir toplanan grubun amacı, Bilim felsefesinin 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçiş sürecinde doğa bilimlerinde yaşanan olağanüstü gelişmelere paralel olarak geçirdiği dönüşümün anlaşılmasıydı. Bu amaç çerçevesinde seçilen metinler ışığında *bilimin* ve *bilim felsefesinin* pozitivist karakterini aşama aşama yitirmesi ve giderek olasılıççı, çoğulcu bir yapıya dönüşmesinin nedenleri tartışıldı.

TALİD'in 11. sayısı çıktı

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)'nin 11. sayısı "Türk Sosyoloji Tarihi" başlığıyla yayımlandı. Türkiye'de sosyoloji ve alt dalları, kuram ve metodoloji tartışmaları, Türk sosyolojisinde modernleşme batılılaşma ve küreselleşme tartışmaları, sosyoloji tarihleri ve ders kitapları gibi konuların göze çarptığı bu sayıda, Bahattin Akşit, Korkut Tuna ve Nükhet Sirmen'le yapılmış söyleşiler yer alıyor.



Felsefî Açından İyi'ye Eğitmek Doğru'yu Öğretmek

İhsan Fazlıoğlu

30 Haziran 2008

Değerlendirme: *Nermin Tenekeci*

Üniversite teması etrafında, 30 Haziran - 5 Temmuz tarihleri arasında verilen Yaz seminerlerinin ilkini İhsan Fazlıoğlu sundu. Fazlıoğlu "Felsefî Açından İyi'ye Eğitmek Doğru'yu Öğretmek" başlıklı konuşmasında üç kavram üzerinde durdu: *terbiye* (eğitim), *talim* (öğretim) ve *tedib* (edep). Kavramların klasik kültürümüzdeki tarihî sürecine değindi ve konuyla ilgili felsefî analizlerde bulundu. Kısaca, -pedagojik ayrımlar etrafında- terbiyeyi davranışta, talimi bilgide ortaya çıkan bir süreç olarak değerlendiren, edebi ise ikisinin terkihi, davranmasını ve düşünmesini bilmek olarak tanımlayan Fazlıoğlu, sunumunda özetle şu görüşlere yer verdi:

İnsan esas itibarıyla iki katmanlı bir varlıktır; bir tabiatın ve bir hayatın içine doğar. Akil balığ olduğunda bir kişilik geliştirir. Talim, terbiye ve edep bu iki katmana dayanır. Tabiat, bütün canlılarla ortak olan bir yapı, hayat ise sadece insan türüne ait, fiziğe dayalı ama fiziğin de üstünde bir varlık alanıdır; doğası gereği toplumsaldır. Dolayısıyla insan modern felsefenin iddia ettiğinin aksine, bireysel değil toplumsal bir varlıktır; bireysellik bir idrak sürecinde ortaya çıkar. Terbiye, talim ve tedib bu insanlaşma sürecidir.

Bilim ve Sanat Vakfı 2008 Yaz Seminerleri

"ÜNİVERSİTE"

Felsefî Açından İyi'ye Eğitmek Doğru'yu Öğretmek	İhsan Fazlıoğlu 30 Haziran 2008
Eğitimde Postmodern Masallar	Bekir Gür 30 Haziran 2008
Üniversite ve Sosyal Bilim Sorunları -1930-40'lar Deneyimi-	İbrahim Şirin 1 Temmuz 2008
Bir Kampus İnşa Etmek: Bir Yapı Bir Mimar	Ahmet Yılmaz 1 Temmuz 2008
Film Gösterimi: "Çit" Yön: Philip Noyce, 2002, Avustralya, 94'	1 Temmuz 2008
Darülfünundan Üniversiteye Türk Yükseköğrenim Tecrübesi	Coşkun Çakır 2 Temmuz 2008
Film Gösterimi "Hiç Eksiksiz" Yön: Yimou Zhang, 1999, Çin, 106'	2 Temmuz 2008
Üniversite ve Eleştirel Düşünce	Süleyman Seyfi Ögün 3 Temmuz 2008
Üniversite ve Bilim	İshak Arslan 3 Temmuz 2008
Film Gösterimi "Büyük Yolculuk" Yön: İsmail Faruki, 2003, Fr.-Fas, 108'	3 Temmuz 2008
Liderler ve Takipçileri	Savaş Barkçın 4 Temmuz 2008
Değerlendirme	Mustafa Özel 4 Temmuz 2008
Geleneksel Sapanca Gezisi	5 Temmuz 2008

Fazlıoğlu, konuşmasında terbiye, talim ve tedib kavramlarının klasik kültürümüzdeki tarihî sürecine değindi ve konuyla ilgili felsefi analizlerde bulundu.

Terbiye nedensiz bir öğretimdir, organik ve bütüncüldür. Ait olduğumuz kültüre ve alt kültürlerle göre değişiklikler gösterir. Toplumsal hayatın kurgusu o kadar karmaşıktır ki her yerin (ev, iş, okul, siyaset ortamı vs.) kendine ait bir anlam dünyası vardır. Terbiye, insanı doğduğu toplumun anlam ve değer dünyasına, eşyayla temas kurma biçimine göre 'eğip bükerek', 'yontar'. Nedensiz olduğu için, terbiyede esas olan 'örnek' olmaktır; bir rehber, bir örnek şahsiyet ister.

Sonuçta terbiye toplumdaki davranış sürekliliğini sağlar. İnsanlaşma sürecinde kültürün eşyayla iş tutma, temas kurma tavrını/tarzını belirler. Bu açıdan ithal ve gelişmiş kültür diye bir ayrım yoktur; elli kişilik bir kabile kültüründe de bir terbiye süreci vardır.

Talim, adı üzerinde "bilgi verme" işidir. Akla dayalı bir süreç olduğu için nedenlidir. Terbiyede bir kültürün iyi ve kötü yanları gösterilir, talimde ise eşyanın doğru ve yanlış tarafları öğretilir. Düşünceyle, akılla ilişkin olduğu için örnek istemez. Terbiye tüm hayata yayılan ve yolda, otobüste, ailede... kazanılan bir süreç iken, talim tarih boyunca hep bir yer (mescit, mektep, medrese, okul vs.) ve değişik örgütlenmeler gerektirmiştir. Toplumların davranış sürekliliğini terbiye, düşünce sürekliliğini ise talim sağlar. Terbiye, yazılı bir metin gerektirmezken, talim metin esaslıdır; kolektif hafızanın belenmesi ve bireylere yetenekleri oranında aktarılmasıdır çünkü. Bir kolektif hafıza ne kadar gelişmişse, o kültüre mensup bireylerin öğretimi de o kadar gelişmiştir. Bu nedenle bütün kültürler kütüphane sahibi olmakla övünür.

Tedib (edep) ise, terbiye ve talimin (davranış ve dü-



şüncenin) birleşimidir. Birçok anlamı olmasına rağmen, en temelde insanın 'iyi' adına benimsediği şeylerin toplamıdır. Latinceye 'hümanizm' olarak çevrilmiştir: insan bilimleri. Bu nedenle estetik bir karakteri vardır ve estetik biliminin (tamamının özdeşi değilse de) bir tür karşılığıdır. İyi ve doğru, davranış ve düşünceye yansıtılamazsa edep gerçekleşmez. Terbiyedeki 'iyi'ye ve talimdeki 'doğru'ya, edepte 'güzel' karşılık gelir.

Geleneğimizde hemen her şeyin bir âdâbı vardır. Nefsin âdâbı ahlâk, aklın âdâbı mantık, dilin âdâbı ise en uygun tarzda konuşmaktır; dil ve edebiyat bilimlerini bilmektir. Nitekim edebiyat ilmi (ilm-i edeb) klasik gelenekte dil bilimlerinden başlar, çünkü konuşma esas alınır. Edep üst bir sistemdir ve büyük oranda şehir kültüründe ortaya çıkar.

Kültürümüzde terbiyenin nihai amacı kalb-i selim, talimin amacı akl-ı selim, tedibin amacı ise zevk-i selim bir insan yaratmaktır. Bu üç selim sahibinde, bunlar meleke halini almıştır.

Fazlıoğlu konuşmasının son bölümünde, terbiye, talim ve edeple bağlantılı olarak *tefekür* kavramına yer verdi:

İnsanlar büyük oranda toplumun kendisine verdiği terbiye, eğitim ve edeple sınırlıdır. Bu çerçevenin dışına çıkanlar hakiki manada 'kişi' olmuş, bireyselleşmiş, 'o' haline gelmişlerdir. Bu kişiler (beşerî manada peygamberler, sanatçılar, din adamları, bilginler, filozoflar vs.) toplumsal davranış kalıplarını ve siyasal yapıyı dönüştürebilirler. Toplumdaki yapının kendisinden öte, bu yapıyı inşa eden süreçle mücadele ederler ve entelektüel manada çatışma başlatırlar. Yaratıcı insanlardır. Düşünceyi değil düşünmeyi bilirler; tefekür ederler. En önemli

özellikleri 'özgüven'dir; ancak kendine güvenen insan kendisini feda eder.

Yaratıcı insanın bir okulu yoktur; kişi ve kurumlarca özel olarak yetiştirilmez. Terbiyesi, talimi ve edebi güçlü olan kültürlerin doğal sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bu nedenle Avrupa'da dahiler 17. yüzyılda çoğalmış, ancak bu yıllarda neşvünema bulacakları gelişmiş bir yapıya kavuşmuşlardır.

Eski bir sözdür: "Asıl, ancak farklı olana tahammül ederse asaletini korur." Bu açıdan 'ayrıkotlar' muhafaza edilmelidir. Ne var ki bu da tamamen o kültürün örgütlenme biçimiyle alakalıdır. Örneğin Nazi kültürü veya bizde Cumhuriyet kültürü buna tahammülkâr değildir.

Eğitimde Postmodern Masallar

Bekir Gür

30 Haziran 2008

Değerlendirme: Zülfi Kar Kürüm

Yaz seminerleri çerçevesinde Bekir Gür "Eğitimde Postmodern Masallar" başlıklı bir seminer sundu. Konunun "Eğitimde Neo-Liberal Masallar" diye değiştirilmesinin daha doğru olacağını vurgulayarak söze başlayan Gür, eğitimde neo-liberalizmi "eğitimde serbest piyasa mekanizmasının uygulanmasıdır" şeklinde tanımladı ve Amerika'daki eğitim sisteminden örneklerle, bu ülkedeki eğitim sisteminde neo-liberal politikanın uygulanması sırasında ve sonrasındaki aksaklıkları, yanlışlıkları istatistiklerle anlattı.

Amerika'da eğitim sorunlarına getirilen neo-liberal çözüm önerilerini "masal" olarak niteleyen Bekir Gür, okullardaki okuma-yazma yaşı ve oranına dair istatistiklerin bu neo-liberal çözüm politikalarıyla birlikte olumlu manada değişmediğini, sabit kaldığını vurguladı. Neo-liberal politikalarla birlikte sadece eğitime ayrılan bütçe masraflarının arttığından, fakat bunun yanında eğitim kalitesinin ve yaygınlığının ayrılan bütçeyle paralel bir seyir izlemediğinden hareketle Gür, Amerika'da uygulanan ve işlerliğinin olmadığı ispatlanan bu sistemin Türkiye'de de uygulanmak istendiğini hatırlattı. Konuşmasının temel amacının ülkemizde uygulanmak istenen, hatta kısmen uygulanan serbest piyasa mantıklı eğitim sisteminin bir işe yaramayacağına anlaşılmasına bir katkı olduğunu söyleyen Gür, öğrenci ve velinin bir 'müşteri' gibi düşünülmesinin, okulu "hizmet veren bir ticarethane", öğrenciyi de "bu hizmeti alan bir müşteri" gibi görüp "makbuz keserek" eğitim verme fikrinin eğitim sistemimize nefes aldırmasının mümkün olmadığını belirtti.

ODTÜ Matematik Öğretmenliği mezunu olan Bekir Gür Florida State University'de Öğretim Teknolojisi üzerine yüksek lisans yaptı. Utah State University'de doktorasını tamamlayan Gür, eğitim üzerine çalışmalar yapmakta.

Şirin, 1930-40'lı yıllarda üniversite ve sosyal bilimlere bakıldığında, günümüzdeki problemleri de anlamlandıracak tasfiye hareketlerine dikkat çekti.

Üniversite ve Sosyal Bilim Sorunları -1930-40'lar Deneyimi- İbrahim Şirin

1 Temmuz 2008

Değerlendirme: Mustafa Öztürk

Bilim Sanat Vakfı'nın düzenlediği Yaz Seminerleri kapsamında "Üniversite ve Sosyal Bilim Sorunları -1930-1940'lar Deneyimi-" adlı sunumuyla İbrahim Şirin, Türkiye'deki sosyal bilim sorunlarını geniş olarak ele aldı. Türk tarihi ve geleneğindeki tasfiye hareketlerinden yola çıkarak, 1930-40'lardaki üniversite ve sosyal bilim konularındaki gelişmelerle birlikte günümüzdeki Üniversite ve sosyal bilim sorununu bir temele oturtmaya çalıştı.

Şirin, 1930-40'lı yıllarda üniversite ve sosyal bilimlere bakıldığında, günümüzdeki problemleri anlamlandırabilecek önemli üç tasfiye hareketinin varlığına dikkat çekerek sözlerine başladı: Bu tasfiye hareketlerinden birincisi, Tanzimat'la birlikte medreselerin yerini alan Dârülfünun'un 1933 Üniversite Reformu'yla birlikte tasfiyesi; ikincisi, bu reformda öncü rolü oynayan, dönemin karışık atmosferinde Almanya'da barınmamış ve reformu gerçekleştirmek için Türkiye'ye gelmiş bulunan Yahudi Alman akademisyenlerin Türkiye'deki şartların zorlamasıyla birlikte ülkeden ayrılması; üçüncüsü, yine bu dönemde Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ndeki tasfiye hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şirin, bu üç tasfiye hareketinde etkili olan sebeplerin, (1) devletin/yeni rejimin propagandası sırasında Dârülfünun'un tasfiyesinde çekinik kalması, devrimleri desteklememesi ve (2) üniversite hocalarının kendi aralarındaki çekişmelerin ön plana çıkması olduğunu belirterek, tasfiye hareketinin Cumhuriyet'e has bir durum olup olmadığı sorusuyla konuya farklı bir boyut kazandırdı: "1930'larda başlayan bu tasfiye hareketi Cumhuriyet'e has bir durum mu? Selçuklularda ve Osmanlılarda böyle bir tasfiye geleneğinden bahsedilebilir mi?"

"1930-40'lar arasındaki gelişmeleri anlamak için tarihe dönüp İslâm dünyasındaki ilk medreselerin neden kurulduğunun araştırılması gerekmektedir." Bu bağlamda Selçuklu veziri Nizamülmük'ün açtığı "Nizamiye Medreseleri"nin kurulma nedenini sorulayan İbrahim Şirin, 11. yüzyıla gelinceye kadar toplumda bilgiyi üreten iki kesimin varlığından bahsetti: Ulema ve kâtipler.

"Ulema sınıfının o dönemde devletle herhangi bir bağı yoktu. Bu kesim ekonomik anlamda özgürlüğü elinde bulunduruyordu. Bu da onlara rahat hareket etme imkânı veriyordu. Ama Nizamiye Medreseleri kurulunca bu kesim, devlet tarafından kontrol edilir hale geldi ve devletin ideolojik bir aygıtına dönüştü. Nitekim daha sonra bu medreseler Şiiliğe karşı propaganda yaparak Sünni İslâm'ı desteklemeye başladılar."

Osmanlı'nın da bu mirastan pay aldığını belirten Şirin, Fatih döneminde devletten İmparatorluğa geçiş sürecinde, medreseler bünyesinde Gazâlî geleneğiyle İbn Rüşd geleneğinin tartışılmasına ve İbn Rüşd geleneğinin tasfiye edilmesine ek olarak, dönemin önemli ilim adamlarından biri olan Molla Lütfü'nün de medreseden tasfiye edildiğini belirtti.

Tanzimat dönemine gelindiğinde medreselerin yerini, Dârülfünun'ların aldığı söyleyen Şirin, Cumhuriyet döneminde bu kurumun tasfiye edilmesi gerisinde yatan nedenleri açıklamaya çalıştı. Ona göre, gerek Tanzimat döneminde tasfiye edilen medreseler, gerekse de Cumhuriyet döneminde tasfiye edilen Dârülfünun bilim adına değil, politik çıkarlar adına tasfiye edilmişlerdi.

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde yapılan her darbeden sonra ilk elden geçirilen kurumun üniversiteler olduğunu ve yapılan müdahaleler neticesinde birçok tasfiye hareketinin vuku bulduğunu söyleyen Şirin, bu durumun üniversitelerde ve sosyal bilimlerde yol açtığı problemleri sorguladı: “Üniversitelerin kadroları her müdahalenin ardından budanıyor. Sosyal bilim denilen şey bir gelenekle, bir birlikle birlikte oluşur. Bu tür tasfiyeler ise bu birlikle birlikte geleneği de yok ediyor.”

İbrahim Şirin, devletin ideolojik aygıtına dönüşen kurumların kendi bünyelerindeki problemlerden de bahsetti. Bu noktada ön plana çıkan problemin, üniversiteler bünyesindeki çıkar çatışmaları olduğunu belirtti.

Sosyal bilimde özgür olmanın ve eleştirel olmanın en önemli şartlar olduğunu belirttikten ve Türkiye'deki sosyal bilimlerin ideolojik bir misyonla yüklü olduğunu ifade ettikten sonra sözlerini şu şekilde noktaladı:

“Bizde bir düşünme geleneğinin, bir birikimin olmamasının nedenini kendi tarihimizde aradığımızda ciddi bir tasfiye hareketiyle karşılaşırız. Devletin siyasi erkinin bunu yaptığını, sosyal bilimcilerin kendi içinde bunu yaptığını ve bir sosyal bilimleri geliştiremediğimizi görüyoruz.”

Bir Kampus İnşa Etmek: Bir Yapı Bir Mimar

Ahmet Yılmaz

1 Temmuz 2008

Değerlendirme: Nermi Tenekeci

Bir şehiriçi üniversitesinde, üstelik şehrin ‘varoş’ tabir edilen bölgelerinde, kampus planlaması nasıl yapılır?

Yaz seminerlerinin üçüncü konuğu mimar Ahmet Yılmaz, sunumunda bu soruya cevap aradı. Tasarım ve proje ekibinde yer aldığı, uygulama ve şantiye işlerini yürüttüğü Bilgi Üniversitesi'nin Kuştepe ve Dolapdere kampuslarıyla ilgili deneyimlerini bu minvalde dinleyicilerle paylaştı.

İşlerin, “haydi bir kampus tasarlayalım” şeklinde yürümediğini, proje ve planlamanın, yönetimin, Bilgi Üniversitesi'ni bir şehir üniversitesi yapma arzusuyla örtüşür vaziyette ve eldeki imkânlar dahilinde ilerlediğini kaydetti.

Buna göre, üniversite heyetinin kendi politikaları etrafında belirlediği Kuştepe ve Dolapdere'deki mevcut atıl yapılar, proje ve işçiliğin iç içe geçtiği dar zamanlarda ve sıkışık alanlarda, hızlıca üniversiteye dönüştürüldü.

Kampus binaları, dışarının kısıtlı olanakları düşünülerek, öğrencilerin her türlü ihtiyacını (kütüphane, sinema, spor salonu, teneffüs alanları...) içeride karşılayacak şekilde tasarlandı; çevrenin renkli ve parçalı dokusuyla bütünleşecek tarzda kurgulandı. Tüm mekânların güneş ışığından en yüksek düzey-

Yılmaz, tasarım-proje ekibinde yer aldığı ve uygulama-şantiye işlerini yürüttüğü Bilgi Üniversitesi'nin Kuştepe ve Dolapdere kampuslarıyla ilgili deneyimlerini dinleyicilerle paylaştı.



de faydalanması için emek sarfedildi. İşe yarayan tüm eski malzemeler değerlendirildi. Hukuk fakültesi için, gerçeği ile birebir örtüşen bir mahkeme salonu yapıldı ve böylece üniversitelerde görülmeyen bir ortam yaratılmaya çalışıldı. Tercih edilen malzemeden kaynaklanan açık ve soğuk görüntü, (tüm merdivenlerin ahşap olması gibi) sıcak unsurlarla yumuşatıldı. Sürekli aynı ekiple çalışmak, sıvılarından demircisine mimarın ne yapmak istediğini bilen ustaların yetişmesini sağladı ve bu da inşaat sürecini hızlandırdı.

Yapısal elemanların (zorunlu olmadıkça) açıkta duran kurgusu, aktif olarak kullanıma açık ucuz maliyetli konferans salonları, kolayca sökülüp takılabilen basamakları, yılsonu törenleri için kaldırılıp konulabilen anfileri ve ekonomik, yalın ayrıntıların göze çarptığı iç mimarisiyle çok lüks olmayan ama iş görür mekânlar geliştirildi. Yılmaz'ın deyimiyile, "Birçok şey belki çok konforlu olmadı ama insanların tekerlekli sandalyeyi elle kaldırıp götüreceği bir görüntü de oluşmadı."

Kampusların, farklı malzemelerin kullanılmasıyla oluşan hareketli, parçalı mimarisi, öğrencinin tüm vaktini içeride geçirmekten memnun kalacağı çok amaçlı yapısı ve çevresiyle kurduğu ilişkiler sayesinde devlet üniversitelerinden farklı, renkli bir üniversite kimliği ortaya çıktı. Kuştepe'de başlayıp Dolapdere'de olgunlaşan projelerle, alışıksız bir üniversite dili, çizgisi tutturuldu.

Böylece, hem kenar köşede devasa bir leke gibi duran atıl binalar değerlendirildi ve etraftakiler için de iş imkânı doğdu, hem üniversite yönetimi bu binaları daha ucuza mâl etti, hem de çevrenin çehresi değişti ve bu bölgeler yeni bir kimlik kazandı.

Şantiyede bilfiil yer almanın çok zevkli, büyük bir deneyim olduğunu belirten Yılmaz, yapılarla ilgili mimarî detayları hazırladığı slaytlarla dinleyicilere aktardı.

1996 yılında, Kuştepe'de 12.500 metrekare kapalı alana kurulu atıl durumdaki betonarme karkas yapı elden geçirildi. Çevrenin çok renkli kimliğine uygun olarak "pop art" tarzında bir dekorasyon anlayışı benimsendi. Artan mekân gereksinimini karşılamak için 1998'de ikinci kampus binası yapıldı.

2000 yılında, Dolapdere'de 12.500 metrekare kapalı alanda, İngilizler tarafından inşa edilmiş (1957) eski bir kamyon montaj fabrikası kampusa çevrildi. Duvarla çevrili yapı bir açık alanmış gibi düşünüldü. Dersliklerin, koridorların çatıdan ışık aldığı ve tüm birimlerin köprülerle, prizmalarla birbirine bağlandığı çelik bir bina üretildi. Cephe duvarı, hem yakın çevrenin olumsuzluklarını (gürültü, güvenlik...) çözdü, hem de sergi alanı işlevi gördü. Yapı, 2002 8. Ulusal Mimarlık Sergisi Yapı Yaşam Çevresi 1. Ödülü'ne layık görüldü.

Dolapdere'deki 2. Kampus binası, 14.500 metrekare kapalı alanda yapısal çelikle, doğrudan ışık alabilecek şekilde inşa edildi. 2005 Türk Çelik Derneği (TUCSA) Mimarî Tasarım Türkiye I. Ödülü ve 2005 Avrupa Çelik Birliği (ECCS) Mimarî Tasarım Ödülü aldı.

Türkiye'de bu manada ilk defa çok katlı, çelik konstrüksiyon bir üniversite binası yükseldi.

Çakır, sunumunda üniver-
sitenin Türk modernleşme
tecrübesi içerisinde tekabül
ettiği yeri ve modernleşme
hareketleri karşısındaki
rolünü irdeledi.



Darülfünun Tarihi

Coşkun Çakır

2 Temmuz 2008

Değerlendirme: Eşref Kalender

Bilim ve Sanat Vakfı tarafından Güz ve Bahar dönemi seminerlerinden farklı bir tarzda, belirli bir meseleyi çeşitli açılardan irdelemek amacıyla her yıl düzenlenen yaz seminerlerinin, bu seneki teması *üniversite* idi. Bu çerçevede Doç. Dr. Coşkun Çakır *Darülfünun Tarihi* adlı bir seminer verdi.

Çakır, üniversitenin Türk modernleşme tecrübesi içerisinde tekabül ettiği yeri ve modernleşme hareketleri karşısında ne denli katalizatör rolü oynadığını, özelde Darülfünun genelde ise Türkiye'nin diğer hatırı sayılır yükseköğretim kurumları ile bu kurumların hocaları ve öğrencileri üzerinden cevaplamaya çalıştı. Buna göre, modern yükseköğretim kurumları, Osmanlı modernleşmesinin daha geniş alanlara yayılması yönündeki politikası ile doğrudan irtibatlıydı. Bu sebeple, üniversite üzerine yoğunlaşan tartışmalar -yahut üniversitenin bizzat kendisi-, yüksek eğitimin/öğretimin nasıl olacağından ziyade, tıpkı Türk tarih yazıcılığında olduğu gibi, esas itibari ile Türkiye'nin ve Türk toplumunun hangi istikametlerde seyrettiği ve seyretmesi gerektiği ile ilgiliydi. Bu hususunun özellikle altını çizen Çakır, meselenin aktüel boyutlarına da temas etmekle beraber, tarihî boyutlarını ortaya koymaya çalıştı.

Klasik eğitim sistemi ve kurumlarının belirli kesimlere hitap ettiğine, kalabalık halk kitlelerini hedef

alan yükseköğretim anlayışının ise modern bir olgu olduğuna değinen Çakır, Darülfünun'un ve diğer kurumların bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğine işaret etti ve Darülfünun tecrübesini dört döneme ayırdı:

1. Kuruluş fikrinin oluşmaya başladığı 1845 ile ilk kez açıldığı ve iki yıl sonra kapatıldığı 1865 yılları arası.
2. 1870 yılında tekrar açılıp 1873'de verimsiz olduğu gerekçesi ile kapatıldığı dönem.
3. Saffet Paşa'nın teşebbüsü ile tekrar faaliyet gösterdiği 1873-1881 yılları arası.
4. Abdülhamit'in cülusunun 25. yılına tesadüf eden 1900 yılı ile lağvedilip İstanbul Üniversitesi'nin kurulduğu 1933 yılı arası.

1900-1933 yılları arasına tekabül eden son evrede, Osmanlı/Türk yükseköğretim sistemine 1915 yılından itibaren, özellikle 1933 üniversite reformu sonrasında, Alman ekolü hakim olmaya başladı. Bu etki Darülfünun'dan sonra kurulan İstanbul Üniversitesi'nde ve Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından açılan Ankara üniversitelerinde de devam etti.

Diğer taraftan ODTÜ'de Amerikan, Hacettepe Üniversitesi'nde Fransız ekolü temsil zemini buldu. Çakır'ın, konuşması boyunca vurguladığı tespitlerden biri de, üniversitenin mütemmim cüzlerinden birisi olarak öğretim elemanları ve hocaların tıpkı içindeki müesseseler gibi modernleşme tecrübesinde oynadıkları kilit roldü.

Gerek Darülfünun gerekse Cumhuriyet döneminde açılan üniversitelerde görev yapan hocalar telif-ter-

cüme eserler, dergiler, gazeteler ve giderek aktif siyaset vasıtası ile bir şekilde üniversite sisteminin, toplumun, devletin, siyasetin, başka bir ifade ile Türkiye'nin gideceği yönün tayininde etkili ve hatta zaman zaman öncü oldular. Bu rolleri Cumhuriyet döneminde çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıktı. Ankara'da kurulan fakülteler ve daha sonra Ankara Üniversitesi, İstanbul'da görev yapan kadroların nispeten 'gelenekçi' tutumları karşısında yeni idarenin ihtiyaçlarına daha fazla cevap verebilecek kadroları, istihdam etmek ve yetiştirmek amacı ile açıldı.

Dolayısı ile, yukarıda da işaret edildiği üzere, Türkiye'de üniversite -kuruluş felsefesi de hesaba katıldığında-, öğrencilere yüksek eğitim vermek, çeşitli iş kollarında istihdamlarını sağlamaktan öte modernizmin yerleştirici ve sürdürücü bir unsurudur. Bu yönü ile oldukça kompleks bir yapıya sahiptir. Orta ve kısa vadede halledilmesi mümkün gözükmeyen bir meseledir. Çakır, üretken, tartışmalara açık ve özgürlükçü bir üniversite sisteminin her hâlükârda Türkiye'nin önemli sıçramalar yapabilmesi için en önemli araçlardan birisi olduğu yönündeki düşünceleri ile konuşmasına son verdi.

Üniversite ve Eleştirel Düşünce **Süleyman Seyfi Öğün**

3 Temmuz 2008

Değerlendirme: Osman Safa Bursalı

Yaz seminerlerinin dördüncü gününde ilk sunum Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi Süleyman Seyfi Öğün tarafından gerçekleştirildi. Üniversitenin eleştirel düşünce ile aynı şeyi ifade edip etmediğini sorgulamakla konuşmasına başlayan Öğün, konunun oldukça geniş bir tartışma alanını içerdiğini belirtti. Öğün'e göre eleştirel düşünce üniversitenin bir kurucu ilkesi/değeridir. Bu değeri vurgulamak önemlidir fakat üniversitenin müesses bir varlık olmasından dolayı, kurucu ilkeyle doğrudan bağlantılı olmayan ilkelere de söz konusu olabilir. Müesses dünyada işlemler ve işleyişler mevcuttur, bu faaliyet sırasında kurucu ilke üzerinde tekrar tekrar işlem yapılmamalıdır. Hep eleştirel düşünce endişesiyle günlerimizi geçiriyorsak, işin ethosunu fazla abartmış ve patosunu göz ardı etmiş oluruz. İlke ve işleyiş arasındaki gerilimin ortaya çıkardığı en temel problem ise, eleştirel düşünceyi daha müesses kılmanın imkânlarının nasıl aranacağıdır.

Bu probleme yaklaşmak babında üniversite-eleştirel düşünce ilişkisinin akraba kavramlarını hatırlamanın ve bu ilişkiler hakkındaki hükümlerimizin ne derece doğru olduğunu tartmanın faydalı olduğunu düşünen Öğün, ilk olarak üniversite-özgürlük münasebetini ele aldı. Özgürlük pozitif anlamıyla, yani zamandan ve zeminden bağımsız olma baki-

Üniversitenin eleştirel düşünce ile aynı şeyi ifade edip etmediğini sorgulayarak konuşmasına başlayan Ögün, konunun oldukça geniş bir tartışma alanını içerdiğini belirtti.

mından düşünüldüğünde, üniversiteyi özgür sayamayız. Çünkü üniversite esasında ebedi bir mahkûmiyettir. Çileci (asketik) bir yoldur. O müesseseye giren kişi özgürlükle engellenmemelidir. Eğer özgürlüğün negatif (ilişkisel) anlamı nazara alınırsa, üniversitenin belli bir seviyede özgür olduğu söylenebilir. Üniversitenin de bağlantılı olduğu müesseseler birbirlerine müdahalede bulunmamalıdır. Bunlardan anlaşılması gereken şey, üniversitelerin özgür olmadığı, fakat 'özerk' olduğudur. Özerklik iki anlam taşır: Bağlantılı müesseselerin birbirinin müdahalesinden uzak olması ve müessese içindeki kişilerin birer yaşam tarzı (*modus vivendi*) haline getirdiği sorumluluklar taşımaları. Özerklik aynı zamanda üniversite mensubunun mahkumiyet halini daha iyi ifade etmektedir.

Bir diğer akraba kavram 'bağımsızlık'tır. Ögün'e göre eleştirel düşüncenin bağımsız düşünceyle eşleştirilmesi bir fetişizmdir; zira bu dünyada kimse bağımsız değildir. En önemli bağımlılıklar da kendi yaşamımızın, kendi biyografimizin başkalarınınkiyle ve sosyal biyografya ile iç içe geçmiş olmasıdır. Bu durumdan kurtulmamız mümkün gözükmediğinden bağımsız düşüncenin var olması güçtür. Fakat insanın tümünden bağımlı düşünmesi de gerçekçi olmayacaktır.

Konuşmacı bağımlı düşünce yerine 'bağlı' düşünceyi teklif ederek ara bir yol bulmaya çalıştığını belirtti. Nihayet, eleştirel düşünce "tarafsız düşünce" ile aynı şey değildir. "Tarafsız düşünce" diye bir şey olmayacağını söyleyen Ögün, üniversitede taraflı düşüncenin nasıl geliştirilebileceğinin öğrenilmesi gerektiğini önerdi. Ona göre üniversite, *anlama* isteğimiz yanında *taraflı* olma isteğimizi ikinci plana düşürmenin metotlarını gösterir. Akraba kavramla-



rı toparlamaya çalışan Ögün şunu söyledi: "Üniversite bağımlı olmadan bağlı olmayı, özerkliği özgürlükle karıştırmamayı ve taraflılığımızı nasıl disipline edebileceğimizi öğrendiğimiz bir yerdir."

Bu ilişkileri gösterdikten sonra konuşmacı, bütün bu faaliyetin niçin yapıldığı sorusunu sordu ve cevap olarak, insanda basit bir merak olan *anlama* isteğine işaret etti. Anlama işini insan aklı sağlar, dolayısıyla üniversiteyi *akıl* kurar. Fakat bu akıl belli işlere indirgenmiş olan değil, tüm şubelerinin hesaba katıldığı bir akıldır. Anlama isteğinin ödülü ise, *merakın* tatmininden başka bir şey değildir.

Ögün, *anlama* faaliyetinden neyi kastettiğini daha iyi göstermek için, bilim konusuna değindi. Ona göre eleştirel düşünce-bilim ilişkisi toptan reddedilmelidir. Üniversite ile bilim aynı şey değildir; sınılanın aksine üniversite bilim yuvası hiç değildir. Eleştirel düşüncenin olduğu yerde bilimi barındırmak mümkün olmaz, bilimin ayrı bir örgütlenmeye sahip olması gerekir. Çünkü bilim adamı belli varsayımlarla faaliyet gösterdiğinden, araştırma konusu yaptığı nesnelere eleştiriye tâbi tutamaz. Oysaki konusu beşerî haller olan düşünce, eleştiriye açıktır. Meselesi nesnel değil, beşerî nitelikte olan şeyler eleştiriye yer açar, yani eleştirel düşünce üretmek için odağa insanı koymak gerekir.

Üniversitenin anlamlandırma faaliyetlerini içerdiğini belirten Ögün, üniversite hocasının aslında bir 'hikâye' anlattığını savunmaktadır. Fakat bu hikâye basit değil, çok katmanlıdır. Başka anlatıların nasıl anlatıldığı üzerine yoğunlaşan bir anlatıdır. Aynı zamanda doktrinerdir. Belli bir metoda, disipline bağlı olarak ortaya çıkar. Dogmatik değildir, eleştiriye açıktır. Doktrin sayesinde başkalarının (içeriğine

katıldığımız ya da katılmadığımız) anlamlandırma- larını anlamlandırırız. Ama her hikâyeye de inan- mak zorunda değiliz. Öğün'e göre bize anlatılan hi- kâyenin "niçin o şekilde anlatıldığı"nı, "anlatılma- dan kalan şeyin niçin anlatılmadığı"nı sormak en ta- bii hakkımızdır. Böylelikle kendi anlamlandırma- mı- zı yapma imkânı elde ederiz, doktrinimizi ortaya ko- yabiliriz. Konuşmacı hikâyeleri içeriden çok iyi anla- maya vurgu yaparak, söyleneni söylenmeyen şeyler- le ve başka şeylerle yorumlama faaliyetinin, her hi- kâyeye inanmamanın bir gereği olduğunu belirt- mektedir. Zaten eleştirel düşünce esasında bu man- tıkta yatmaktadır. Öğün konuşmasını böylece bitir- dikten sonra, dinleyicilerin daha ziyade üniversite- bilim ilişkisi hakkında yönelttiği soruları cevapladı. Bir buçuk saati aşan bu sunum üniversite-eleştirel düşünce-bilim ilişkisinin eleştirel bir nazarla ince- lenmesi vurgusunun önemli olduğunu gösterdi.

Üniversite ve Bilim

İshak Arslan

3 Temmuz 2008

Değerlendirme: E y ü p S ü z g ü n

Bilim ve Sanat Vakfı'nın düzenlediği *Üniversite* ko- nulu bu yılki Yaz seminerlerinin konusu olan İshak Arslan, bir kurum olarak üniversitenin doğuşunu ve gelişim sürecinin bilim tarihindeki iz düşümle- rini özetlediği geniş kapsamlı bir konuşma gerçek- leştirdi.

M.S. 8. yüzyılda Batı Avrupa'da sayıları gittikçe ar- tan kiliselerin etrafında, o dönem itibariyle henüz okul denemeyecek, küçük eğitim kurumları olan Kilise okullarının ortaya çıktığını ifade eden Arslan, bunların ardından 9. ve 10. yüzyıllarda açılan Manastır ve Katedral okullarının üniversitelerin Batı'daki ilk nüvelerini oluşturduğunu belirtti. Üniversitelerin tarihi itibariyle önemli gelişmeler- den bir diğeri de 10. yüzyılın sonlarında Sylvestre (Gerbert adıyla da bilinir) adlı bir düşünürün Pa- palığa getirilmesi olmuştur. Sylvestre'in İspan- ya'da yaşadığı dönemde İslâm dünyasıyla ilişki kurduğu ve Kurtuba'da eğitim görerek Arapça ve İslâm bilimlerini öğrendiği rivayet edilmiştir. Ayırı- ca, Papalığa seçilmesinin ardından kilise okulları- nın eğitim müfredatında da önemli değişiklikler yapmıştır. Mesela Astronomi, Matematik ve Man- tık gibi dersler ilk kez bu dönemde okutulmaya başlanmıştır.

Dönemin önemli bir başka gelişmesi de, Paris'e ya- kın olan Charters kentinde Sylvestre'in bir öğrenci- si tarafından Charters Okulu'nun açılmasıdır. Ma- tematik, Astronomi ve Mantık gibi dersler ilk kez bu okulda okutulmaya başlanmış ve yaklaşık iki yüzyıl sonra İbn Sina'nın tercümeleri başta olmak üzere, klasik felsefe metinleri tercüme edilerek okutul- muştur. Bir süre sonra okulun bazı hocaları Paris'e gelerek, burada Paris Üniversitesi'nin çekirdeğini oluşturan bir eğitim-öğretim sistemi kurmuşlardır. Paris'in dışında da bu model uygulanmış ve birçok yerde üniversiteler kurulmaya başlanmıştır (Napo- li, Padua, Sevilla, Toledo, Oxford, Cambridge Üni- versitesi vb).

İslâm dünyasında üniversitelerin tarihine de kısaca değinen Arslan, Batı Avrupa'da üniversitelerin kili-

Arslan, sunumunda bir kurum olarak üniversitenin doğuşunu ve gelişim sürecinin bilim tarihindeki izdüşümlerini ele aldı.

se okullarından hareketle kurulmasına benzer şekilde, İslâm dünyasında üniversitelerin camilerden doğduğunu belirtti. Fakat İslâm dünyasında dindışı bilim ve araştırmalar daha erken dönemde camilerden ayrılmıştır. Bu çerçevede kurulan ilk kurum Halife Memun zamanında kurulan Beytül-Hikme (M.S. 832) iken, sistemli ilk üniversite ise Alparslan ve Melikşah'ın vezirliğini yapan Nizamülmülk tarafından 1065 tarihinde Bağdat'ta kurulan Nizamiye Medresesi'dir. Bu medrese teşkilatı ve müfredatı kısa süre içinde Nişabur, Herat, İsfahan, Basra, Merv ve Amul gibi büyük yerleşim merkezlerinde de uygulanmıştır.

Üniversitelerin süreç içerisinde kiliseden giderek bağımsızlaşması ve nispeten özgür eğitim-öğretim müfredatına kavuşmasıyla, Hıristiyan teolojisinden bağımsız bilim ve araştırma yapmanın önü de açılmıştır. Fakat kilise gibi eğitim açısından katı bir kurumdan ayrılan üniversiteler, kendi içlerindeki totaliter/otoriter yapıdan bir türlü ayrılamayarak, zamanla kendi skolastisizmlerini kurmuşlardır. Bu nedenle 15. yüzyıla gelindiğinde üniversiteler artık bilim ve araştırmanın odağı olmaktan çok, mevcut bilgilerin muhafaza edilerek yeni nesillere aktarıldığı sıkı-katı yapılara dönüşmüşlerdi.

Konuşmasının devamında “Üniversiteler bu kadar katı yapılar olduğu halde, nasıl oldu da 16. ve 17. yüzyıllarda adına bugün ‘Bilim Devrimi’ dediğimiz hadise gerçekleşti?” sorusuna da cevap arayan Arslan, zannedildiğinin aksine, bu gelişmelerin üniversitelerde değil, onların dışında kurulmuş olan sivil kurumlarda ve özellikle bünyesinde tüccarların, sanatçıların, edebiyatçıların, bilim adamı ve filozofların bulunduğu “Bilim Akademileri”nde mey-



dana geldiğini ifade etti. Örneğin Roma'da *Accademia del Lincei* (1603-1630), Floransa'da *Accademia del Cimento* (1657-1667) Londra'da *Royal Society* (1662), Paris'te *Academie des Sciences* (1666) bu akademiler arasında zikredilebilir.

Peki, bugün ‘bilim’ dediğimiz şey, eğer üniversitelerde ortaya çıkmamışsa, o halde bilim ve üniversite arasında ne gibi bir ilişki olabilir? Bu sorunun, “Üniversitenin temel misyonu nedir veya üniversiteye ne gibi misyonlar yüklemeliyiz?” gibi sorularla yakın bir ilişki içinde olduğunu belirten Arslan, üniversitelerin bu yeni misyonunu şöyle özetledi: “Çağın sahip olduğu canlı fikirler sisteminin eğitimi yapmak ve yeniden üretmek.” Örneğin, Ortaçağda üniversite araştırma yapmak yerine tanrı, insan ve doğa hakkında sabit hakikatler olarak kabul ettiği din-bilim, felsefe ve sanatları öğretmekle sınırlıydı.

Dolayısıyla bu öğretim anlayışında “çağın fikirleri” diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir.

Arslan, daha teorik olan bazı tartışmalara ayırdığı konuşmasının devamında ise bilimle ilişkisi açısından üniversitenin “cari kültürün aktarımı”, “meslek eğitiminin sağlanması” ve “bilimsel araştırma ve yeni bilim adamlarının yetiştirilmesi” şeklinde üç temel işlevinin olduğunu belirtti. Bu açıdan baktığımızda üniversitenin esas görevi, standart öğrenciyi çağın kültür düzeyine ulaştırmaktır. Diğer bir deyişle üniversite, evrenin fiziksel tasviri (fizik ve kozmoloji), organik yaşamın temel konuları (doğabilim), insan soyunun geçirdiği tarihsel süreç (genel tarih), toplumsal yaşamın yapısı/dinamikleri/işleyişi (toplumbilim) gibi çağdaş bilim şemasını oluşturan fikirlerin öğretilmesinden sorumludur. Dolayısıyla, alanı ne olursa olsun, bir üniversite öğrencisi bu temel bilimlerde insanlık kültürünün ulaştığı son ve güncel şemayı bilmelidir.

‘Bilim’in tanımında bir kafa karışıklığının bulunduğunu da vurgulayan Arslan, bilim ve üniversite ilişkisi tartışmasında esas alınan bilim tanımına göre birbirinden farklı çok sayıda sonuca ulaşıldığını ifade etti. Bu tartışma bağlamında bilim kavramıyla, teorik düşünce üretimini kastettiğinin altını çizen Arslan, bu anlamda bilimin teknolojiden, meslek eğitiminden ve kültürden ayrılması gerektiğini belirtti. Söz konusu kafa karışıklığının giderilmesi için de şu dört temel ayrımı önerdi:

- a. Bilim ile teknoloji ayrımı: Teknoloji, bilimin kendisi değildir. Oysa bugün üniversitede olduğu söylenen bilim genellikle teknoloji odaklıdır.
- b. Bilim ile meslek eğitimi ayrımı: Bir bilim dalının içeriğini öğretmek ve açıklamak bilim değildir.

Bilim canlı teorik düşünce alanıdır. Bu yüzden, bilimin kendisi eğitim-öğretiminden ve uygulanmasından ayırt edilmelidir.

- c. Bilim ile kültür ayrımı: Kültür, günümüzde cari olan, evrene insana ve topluma ilişkin kanaatlerimizin toplamıdır. Bilim ise belirli bir gerçeklik parçasına ait özel bir topluluğun (örneğin belirli bir bilim topluluğunun) sahip olduğu belli kavrayışlara tekabül eder.
- d. Bilim ile bilimcilik ayrımı: Bugünün üniversitelerinde neredeyse tabulaştırılan bilim tabiri teorik düşünce anlamındaki bilim değil, daha çok bilimciliktir.

Asıl ve gerçek anlamıyla üniversitede olması gereken bilim, belli bir yöntemle yapılan, hesaba verilebilir ve denetlenebilir “teorik düşünce üretimi” olmalıdır. Ayrıca toplumdan, piyasadan (ekonomiden) ve siyasetten tümüyle yalıtılmış pür bilimin yaşatıldığı bir üniversite de mümkün değildir. Mümkün ve anlamlı olan, geniş bir bağlam içerisinde piyasanın, kurumsal olarak üniversitenin ve bilimin yan yana ve birlikte var olabilecekleri dengeli bir sacayağı oluşturmaktır.

Arslan, Türkiye’de cılız da olsa bilimsel faaliyetlerin karşılığını bulamamasının, esas alınan ortak bir kavramsal/felsefi/bilimsel şemanın olmayışından kaynaklandığını ve farklı bir üniversite iddiasının aynı zamanda sahili bir bilim tanımı, yeni bir bilim tasnifi ve gerçekliği tasvir etmemize yarayacak yeni bir şemanın tesis edilmesi teşebbüsü olması gerektiğini ifade ederek konuşmasını sonlandırdı.

KAM Tezat

Türk Dış-Politikasında Yeni Bir Perspektif: Medeniyetler İttifakı Girişimi? Nebi Miş

6 Mayıs 2008

Değerlendirme: Murat Yeşiltaş

Mayıs ayında Küresel Araştırmalar Merkezi'nin düzenlediği Tezat sunumlarının ilk konuğu Sakarya Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü araştırma görevlilerinden ve aynı bölümün doktorantlarından Nebi Miş idi. Miş, Ali Balcı ile birlikte kaleme aldıkları ve *Turkish Studies* dergisinin 2008 güz dönemi sayısında yayınlanacak "Türk Dış Politikasında Yeni Bir Perspektif: Medeniyetler İttifakı Girişimi? (Turkey's Role in the Alliance of Civilizations: A New Perspective in Turkish Foreign Policy?)" başlıklı ortak çalışmalarını sundu.

Konuşmasına 11 Eylül olaylarının, 1990'ların başından itibaren çokça tartışılan çatışma temelli söylemlerin (Bernard Lewis: *The Roots of Muslim Rage*; Daniel Pipes: *The Muslims are Coming! The Muslims are Coming!*; Samuel P. Huntington *The Clash of Civilizations?*) bir anlamda haklılığı olarak temellendirildiğini öne sürerek başlayan Miş, tüm bu çalışmalarda "İslâm dininin çatışmaları körüklediği tezinin" işlendiğini vurguladı. Bununla birlikte, 11 Eylül'den önce başlayan çatışma temelli söylemler

KAM Yuvarlak Masa Toplantıları

TEZAT

Türk Dış Politikasında Yeni Bir Perspektif: Medeniyetler İttifakı Girişimi?	Nebi Miş 6 Mayıs 2008
İç-Dış Ayrımını İptal Etmek ya da Dış Politikanın Altını Oymak	Ali Balcı 16 Mayıs 2008

ÖZEL ETKİNLİK

Öğrenilmiş Çaresizlik	Elif Kara 3 Mayıs 2008
İran'ın Nükleer Politikası	M. Kazem Sajjad Pour 14 Mayıs 2008
Clash of Organizations? A New Theory to Explain the Dynamics of Conflict	Abdulkader H. Sinno 16 Haziran 2008
American Presidential Election	Dan Schlafly 18 Haziran 2008

re alternatif olabilecek diyalog çalışmalarının (Eylül 1998, İran Cumhurbaşkanı Hatemi, BM zirvesinde "medeniyetler diyalogu" girişimini resmileştirerek 2001 yılının medeniyetler diyalogu yılı ilan edilmesini sağlamıştır), söz konusu olaydan sonra daha fazla önem kazandığını belirten Miş, Medeniyetlerarası ittifak projesinin bu arka plandan beslendiğine dikkat çekti.

Miş'e göre, medeniyetlerarası diyalog ve ittifak söylemleri 11 Eylül sonrasında giderek arttı. Bunlardan biri de, 12-13 Şubat tarihleri arasında İstan-

bul'da Türkiye'nin ev sahipliğinde gerçekleşen "Medeniyet ve Uyum" konulu, AB-İKÖ Ortak Forumu idi. Müslümanlara ve İslâm'a yönelik 11 Eylül'le hız kazanan yanlış algılamaların ortadan kaldırılması, bölünmelere yol açacak konuların çözüme kavuşturulması, farklılıkların kabul edilmesi, paylaşılan değerlerin benimsenmesi ve korunması için ortak sorumluluklar almak ve çözüme katkı sağlamak amacıyla düzenlenen foruma, 70'in üzerinde ülkeden 40'ın üzerinde dışişleri bakanı ve 50'den fazla bakan katıldı. Konferansa Avrupa'dan birçok bakanın yanında Avrupa Konseyi Genel Sekreteri ve AB Ortak Savunma ve Dış Politika Yüksek Temsilcisi de iştirak etti. Yapılan görüşmeler sonucunda, 11 Eylül olayları ile ortaya çıkan derin önyargıların yeniden ortaya çıkmasını engellemek için, farklı kültürler arasında hoşgörü ve diyalogun güçlendirilmesi gereği dile getirildi.

11 Mart 2004'de El-Kaide'nin İspanya'nın başkenti Madrid'de gerçekleştirdiği terör saldırısında 191 kişinin ölmesi, saldırıdan üç gün sonra yapılan seçimleri Luis Rodriguez Zapatero'nun kazanmasına yol açtı. Miş'e göre, Zapatero'nun terörle savaşta 'şiddet' yerine 'diyalok'u bir politika olarak benimsemesine giden sürecin ürünü olan Medeniyetler İttifakı Girişimi, Zapatero'nun 21 Ekim 2004'te BM Genel Kurulu'nda yaptığı konuşmada, Batı ile Müslüman dünya arasında bir "Medeniyetler İttifakı" kurulması önerisiyle başladı. Bu öneri üzerine Aralık 2004'de BM ve İspanya temsilcilerinden oluşan ve inisiyatifin ilk taşığını oluşturmakla görevlendirilen küçük bir grup kurulmasından sonra, Temmuz 2005'te BM Genel Sekreteri Kofi Annan'ın bir

Müslüman ülkeyle birlikte hareket etme tavsiyesi üzerine Zapatero, kültürel olarak İslâmî, politik olarak Batılı bir ülke olan Türkiye'yi tercih ederek Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'a ortak başkanlık önerisinde bulunmuştur. Önerinin kabul edilmesiyle, Türkiye girişime dahil olmuş, girişimin eş başkanlığını üstlenmesinin ardından BM, 14 Temmuz 2005'te "Medeniyetler İttifakı" girişiminin resmen başladığını açıklamıştır.

Miş, Ali Balcı ile birlikte yaptıkları çalışmada Medeniyetler İttifakı toplantılarını tek tek ele alarak bir söylem analizi yapmaya çalıştıklarını belirtti ve teker teker tüm toplantıları ve toplantılardaki ana tartışma konularını aktardı. Temel konunun terörizm ve bu sorunun nasıl önüne geçilebileceği ile ilgili olan ilk toplantı, 27-29 Kasım 2005 tarihlerinde İspanya'nın Palma de Mallorca kentinde gerçekleştirilmiştir. Girişimde İslâm dünyasının bir temsilcisi konumunda olan Türk tarafının üzerinde durduğu nokta, terörizm ve İslâm'ın özdeşleştirilmesi tehlikesini taşıyan "İslâmî terörizm" nitelemesinin yanlışlığıydı. Başbakan Erdoğan yaptığı konuşmada, terörizmin dinî temelli olmadığını, esas sorunun diyalog eksikliğinden kaynaklandığını vurguladı. 25-28 Şubat 2006 tarihleri arasında Katar'ın Doha kentinde yapılan ikinci toplantıya ise, Fransa'daki göçmenlerle Fransız polisi arasında yaşanan çatışmalar damgasını vurdu. Girişimin üçüncü toplantısı Mayıs 2006'da Dakar'da yapılmıştır. Medeniyetler İttifakı girişiminin nihaî sonuç bildirisinin kamuoyuna açıklandığı dördüncü toplantı ise, 13 Kasım 2006'da İstanbul'da yapılmıştır. "Toplumlar arasında köprüler kurma, diyalog ile yeni bir

Miş, Ali Balcı ile birlikte yürüttükleri çalışmada Medeniyetler İttifakı toplantılarını tek tek analiz ettiklerini belirtti ve toplantılardaki ana tartışma konularını aktardı.

anlayış geliştirme ve dünyadaki dengesizliklerin üzerine gitmek amacıyla ortak siyasî irade oluşturma ihtiyacı hiç bu kadar açık şekilde hissedilmemiştir” tespitiyle, Medeniyetler İttifakı’nın varlık sebebinin açıklandığı raporda, “farklı kültürel ve dinî geleneklerden gelen insanlar arasında karşılıklı saygı örneklerini tekrar teyit ederek ve bu amaca yönelik müşterek bir eylemin başlatılmasına yardımcı olarak, toplumlar arasında büyüme gösteren ayrılıklara dikkat” çekilmiştir.

Miş’e göre İspanya’nın önerisi ile hayata geçen bu girişimin başarısı ve dünyada kabul görmesi için Türkiye büyük çaba göstermiş ve birçok uluslararası toplantıda Başbakan Tayyip Erdoğan, girişimi gündeme getirmiş ve tarafların desteğini istemiştir. Girişim, diyalog konusundaki ilk ciddi sınavını karikatür krizi esnasında yaşamış ve sonuç almaya yönelik çabalar içine girmiştir. Bu anlamda, Medeniyetler İttifakı Girişimi’nin eş başkanları olan Türkiye Başbakanı Erdoğan ve İspanya Başbakanı Zapatero, İslâm dünyasını rahatsız eden karikatürler konusunda International Herald Tribune gazetesinde “Sükûnet ve Saygı” başlıklı ortak bir yazı yayınlarak, “iki tarafta da sadece güvensizlik ve anlayışsızlık izi bırakacak bu durumu derhal etkisiz hale getirmediğimiz takdirde kaybeden hepimiz oluruz” uyarısında bulunmuşlar, söz konusu “talihsiz olaylar”ın ittifak çabalarının önemine bir kez daha vurgu yaptığını belirtmişlerdir.

2003 yılında AK Parti, iktidara gelmesinin ardından iç politikadaki “çatışmacı olmayan ve konsensüs arayıcı” duruşunu dış politikaya da yansıtmıştır. Bu anlamda Medeniyetler İttifakı gibi barışçıl bir giri-



şimi sahiplenerek Batı dünyası ile ittifak kurabilecek bir algılamaya sahip olduğunu gösterme çabasının bir yansıması olarak bu gibi süreçlerin içinde bulunmuştur. Ayrıca Türk dış politikasının yeniden organizasyonu anlamında uluslararası kuruluşlarda inisiyatif üstlenici ve çatışmaların çözümünde aktif rol oynayıcı bir misyonu benimsemiş ve karar alma mekanizmalarında varolmayı öncelikli hedefi haline getirmiştir. Ayrıca, Miş’e göre AK Parti karar alıcıları, Türkiye’nin medeniyetler İttifakı ile üstleneceği bir misyonun ülkenin AB’ye girmesini kolaylaştıracağını düşünmektedirler. Medeniyetler İttifakı, Miş’e göre Türk dış politikası açısından yeni bir perspektif sunmuştur. Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren Batı’ya dönük bir politika izleyen ve İslâm ülkelerine mesafeli duran Ankara, bu girişime dahil olarak bir anlamda İslâm dünyasının sözcülüğünü üstlenmiştir. Türkiye, global bir olu-

şunun önderliğini üstlenmiştir. Bağdat Paktı ve Karadeniz Ekonomik İşbirliği gibi bölgesel oluşumlara önderlik etmesinin ardından daha önce hiçbir uluslararası oluşuma önderlik etmediği düşünüldüğünde, bu girişimin dış politikada yeni bir sürece tekabül ettiği yadsınamaz.

Konuşmanın ardından Miş'e Medeniyetlerarası İttifak projesinin geleneksel Türk dış politikasından farklılaşan yönleri ve AB ile ilişkilere olumlu olumsuz katkıları üzerine yorumlar ve sorular yöneltildi.

İç-Dış Ayrımını İptal Etmek ya da Dış Politikanın Altını Oymak

Ali Balcı

16 Mayıs 2008

Değerlendirme: N e b i M i ş

Küresel Araştırmalar Merkezi tarafından düzenlenen Tezat toplantılarının Mayıs ayı konuğu Sakarya Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü doktorantlarından Ali Balcı idi. Toplantıda Balcı'nın, "Türk Dış Politikası ve Devlet Kimliği: Avrupa Birliği Üyelik Sürecinin Türk Devlet Kimliğine Etkisi" başlıklı doktora çalışması tartışıldı.

Balcı'ya göre, Cumhuriyet dönemi devlet söyleminin hangi parametreler etrafında döndüğü sorusu problemlili bir sorudur. Zira Balcı'ya göre, bu soruya verilen *Batıcılık*, *Ulus-devlet* ve *Laiklik* gibi ce-

vaplar Cumhuriyet dönemini sürekliliği olan bütünsel bir tarihî aralık şeklinde tasvir etme tehlikesini barındırmaktadır. Devlet söyleminin bir projenin ürünü olmadığı, aksine koşullar tarafından belirlenen bir şey olduğu argümanından hareket eden Balcı'ya göre, Cumhuriyet dönemi denen tarihsel aralıkta koşullarda yaşanan önemli değişikliklerin nasıl olup da bu sürekliliğe hanel getirmediği sorusu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soru, "Türk devlet söyleminin" dönemlere göre bir farklılık gösterip göstermediği, gösterdiyse dile getirmelerin kendi içinde benzerlikler gösterdiği birbirlerinden farklı bu dönemlerin neler olduğu ve bu dönemlerin "hangi koşulların" ürünü olarak ortaya çıktığı gibi soruları da beraberinde getirmektedir.

Balcı, çalışmasında Cumhuriyet dönemi Türk dış politikasında "devlet kimlik" söylemini analiz ediyor. Çeşitli koşulların dikkate alındığı böyle bir analizde, Balcı'ya göre Cumhuriyet dönemini üç farklı söylemsel alana bölmek mümkündür: 1920'lerin ikinci yarısından 1940'ların sonuna kadar devam eden ve dünya konjonktürü ile de örtüşen *Diktatöryal* dönem; 1950'lerin sonlarından 1980'lerin ilk yıllarına kadar süren *Militarist* dönem ve 1980'lerin ikinci yarısından 1990'ların ikinci yarısına kadar devam eden *Ekonomik Liberal* dönem. Balcı'nın bu dönemleştirme çabasında, küresel ölçekte önemli etkileri olan *Faşizm*, *Soğuk Savaş* ve *Neo-liberalizm* gibi dönemsel dalgaların belirleyici olduğu göze çarpmakta. Balcı'ya göre böyle bir tanımlama Türk dış politikasının süreksizlik unsuru etrafında şekillendiği iddiasından hareket etmektedir. Şöyle ki, "Cumhuriyet döneminin bir süreklilik değil de, de-

ğişimi mümkün kılan kopmalara açık bir zaman dilimi olduğunun gösterilmesi” ve “kopmaları ortaya çıkaran bu yeniden dönemleştirmenin sonucunda beliren farklı dönemlerin, kendi içlerinde nasıl bir bütünlük oluşturdukları” gibi iki önemli soru bu bağlamda cevaplandırılmayı beklemektedir.

Balcı’ya göre, iki adımdan oluşan böylesi bir girişim ilk olarak dünya konjonktürüne odaklanarak öznelerin algılama biçimini belirleyen koşulları analiz etmeyi ve daha sonra da “devlet söylemi” denen olguyu dönemin aktörlerinin eylem ve söylemlerine odaklanarak ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Böylesi bir teşebbüs devlet söyleminin belli özneler tarafından bilinçli şekilde tasarlanan bir şey olmadığını göstereceğinden, geleneksel Türk siyasî hayatı metinlerini de karşısına alır. Bu iddialı çıkış, iç-dış ayrımının mümkün kıldığı bu geleneksel okuma biçimi, yani “içerinin dışarıdan bağımsız bir şekilde kendi söylemini geliştireceği” sanrısı, problemlili bir yaklaşımdır. Bu nedenle iç-dış ayrımının bir mit olduğunu gösterecek olan bir analiz, bir taraftan bu mitin dışına çıkarak Cumhuriyet tarihini yeniden okumayı mümkün kılarken, diğer taraftan yine aynı mitin “Cumhuriyet projesinde” nasıl bir işlev üstlendiğini göstermenin de yolunu açacaktır.

Böylesi bir teşebbüs, aynı zamanda klasik Türk dış politikası metinlerine de karşı bir argüman geliştirir. Klasik Türk dış politikası çalışmalarını iç-dış ayrımını bir veri olarak kabul ettikleri için, Cumhuriyet’in ‘sürekliliğini’ dış politikada da aramaya girişmişler ve dış politikayı evrimsel bir çizgide analiz etmişlerdir. Bu durumda “dış politika” denen şeyi

Balcı, çalışmasında Cumhuriyet dönemi Türk dış politikasında devlet kimlik söylemini analiz ediyor.



devletin kimliğinin bir yansıması olarak gören analizler de, bu kimliğin ya da söylemin nasıl oluştuğunu iskaladıkları noktada problemlidir. Balcı’ya göre, ‘iç’i bilinçli bir öznenin bilinçli bir projesi olarak görmek, koşulları göz ardı etmek anlamına gelecektir. Doğru olan koşulların ürünü olan bir ‘iç’in (devlet söyleminin) olduğunu görebilmek, diğer bir ifadeyle dışarıyı zannedilen şeyin aslında ‘iç’i kuran bir unsur olduğunu görebilme. Bu bakma biçimi Cumhuriyet dönemi devlet söylemini bölgelebilmeyi mümkün kılarken, değişimin de olası olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır.

Balcı’nın konuşmasının ardından özellikle Türk siyasal metinleri üzerine yaptığı genellemeler ve yeniden dönemlendirme çabası hakkında sorular ve yorumlar geldi. Militarist ve diktatöryel dönem olarak tanımladığı dönemlerin her ne kadar Balcı’nın iddia ettiği gibi faşizan ve militarist karakter-

ler taşısa da, genel siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler literatürü içinde söz konusu kavramların kullanılışı ile karşılaştırıldığında çok farklılıklar olduğu belirtildi.

KAM Özel Etkinlik

Öğrenilmiş Çaresizlik

Elif Kara

3 Mayıs 2008

Değerlendirme: Harun Türker Kara

Küresel Araştırmalar Merkezinin Özel Etkinlik programının Mayıs ayındaki ilk konuğu Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi ve Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda doktora adayı Elif Kara idi. "Öğrenilmiş Çaresizlik" konusunun özellikle din psikolojisi alanındaki izdüşümlerini inceleyen konuğumuz Kara ile konunun dinî ve psikolojik boyutları üzerine konuştuk.

Sunumuna 1965'den bu yana "öğrenilmiş çaresizlik" kavramının kullanılmaya başladığını belirterek başlayan Kara, çaresizliğin öğrenilebilmesinin anlamını ele alarak kavramın çerçevesini çizmeye çalıştı. Öğrenilmiş çaresizlik kavramını ilk kez ortaya atan Seligman'ın hayvanlar üzerinde uyguladığı bir deneyi anlatarak kavrama giriş yapan konuğumuz, bu deneyle insan psikolojisinin süreçlerinden birine de ışık tutulduğunu vurguladı. Söz konusu de-

Kader anlayışını "öğrenilmiş çaresizlik" ekseninde inceleyen Kara, konuyla ilgili ilginç saptamalarda bulundu.



neyde hayvanlar önce kaçamayacakları, baş edemeyecekleri bir acıya maruz bırakılmışlardır. Denek hayvanlar, bir süre kaçmak için çabalamışlar fakat başarılı olamamışlardır. Bu ilk uygulama birkaç kez yapıldıktan sonra hayvanlara yeni bir acı verici şok, başarabilecekleri kaçma fırsatıyla beraber verilmiştir. Ancak hayvanlar bu defa kaçmayı denememişlerdir.

Öğrenilmiş çaresizlik modeli açısından, bu deneyin önemi, deneklerin "davranışın sonucu etkilemeyeceği"ne dair bir öğrenme kazanmış olmalarıdır. Daha sonra yapılan insan deneylerinde de benzer sonuçlara ulaşılmıştır.

Kara, bunun ancak öğrenilmiş çaresizlik ile mücadele edebilme yollarını gösteren eğitimlerle aşılabileceğini vurguladı. Çaresizlik hissine kapılmannın genel olarak dışsal ve içsel nedenleri olduğunu belirterek, 'kader' inancının modelin kurgusu gereği içselleştirilerek daha ciddi çaresizlik algısına yol aç-

tüğünü söyledi. Kader anlayışını *öğrenilmiş çaresizlik* ekseninde inceleyen konuşumuz şu saptamalarda bulundu: “Öğrenilmiş Çaresizlik modeline göre, bir birey, ne tür bir davranışta bulunursa bulunsun, belirli bir sonucu kontrol edemediğini öğrendiği takdirde bir başarısızlık beklentisi oluşturacak ve benzer durumlarda, davranışlarıyla sonucu kontrol etmesi mümkün olsa bile gereken davranışları yapmayacaktır.”

“Bazı insanların kişisel kontrol duygusu yüksek iken, bazı insanlar davranışları ile başlarına gelen olaylar arasında bağlantı kurmazlar. Dış kontrol odaklı bireylerin, olumsuz olayların gerçekleşmesini engelleyemeyecekleri düşüncesiyle, iç kontrol odaklı bireylere oranla daha fazla kaygı, stres ve depresyon yaşadıkları görülmüştür. Yaşadığı olayların kontrolünü hiçbir şekilde kendi elinde görmeyecek şekilde bir kader inancına sahip olan kişi, dış kontrol odaklıdır ve bu şekilde başarıyı kendi çabalarına bağlı düşünmeyen, içsel dinamiklerini değerlendirmeyen kişi çaresizliğe oldukça açıktır.”

“Dinimizde özgür irade ile davranan insan, seçimlerinin sonucundan sorumlu tutulmuştur. Ancak, cebri kader anlayışı, kişilerin çevrelerindeki olaylarda etkili olamayacaklarını, olumlu olumsuz tüm koşullarda kaderin önünde sürüklenen bir yaprak gibi her şeye boyun eğmeleri gerektiği düşüncesini içermektedir. Bu yön göz önünde bulundurularak, bu şekilde inanmanın çaresizliğe itebileceğini söyleyebiliriz. Zira bu modele göre kişinin olaylar üzerinde kontrolü yoktur.”

“Kader inancı değerlendirilirken, çaresizlik içeren düşünce çizgisinde olmamak, psikolojik açıdan ve

dinî inanç açısından önemlidir. İnsan hayatında önemli bir yer tutan dinî inanç, inancın özünde sunduğu insanın iyiliği ve gelişimi esasına ters düşecek şekilde yorumlandığında psikolojik yaralar açabilmektedir. Bunun önlemine almak için bu gibi psikolojik çalışmalara ihtiyaç vardır.”

Kara'nın özellikle kader inancını *öğrenilmiş çaresizlik* açısından ele alması, dinleyicilerden kader inancının çok basite indirildiği eleştirilerini alsa da bu konuda ampirik çalışmalar yapıldığını ve bulguların istatistiki açıdan anlamlı olduğunu vurgulaması ve bu sonuçları paylaşma sözü vermesi tartışmaları hafifletti.

Dinleyicilerin üzerinde durduğu bir diğer husus, özellikle müzakere ve reel politik meselelerde “çaresizliğin öğrenildiği” konusunda bulgular olup olmadığı ise, sonraki çalışmalara ilham verecek bir esin oldu.

Clash of Organizations? A New Theory to Explain the Dynamics of Conflict

Abdulkadir H. Sinno

16 Haziran 2008

Değerlendirme: Mustafa Biçer

Küresel Araştırmalar Merkezi Haziran ayı özel etkinlik programlarının ilk konuşu Indiana Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Ortadoğu Araştırmaları Bölü-

Sinno'nun çalışmasının en ilgi çekici yanlarından biri de, verdiği örneklerin bir kısmının bizzat bölgede bulunduğu dönemlerdeki gözlemlerine dayanması.

mü Öğretim Üyesi Prof. Abdulkadir Sinno idi. Cornell University Press tarafından yayınlanan *Organizations at War in Afghanistan & Beyond* başlıklı kitabında iç savaşlar/etnik savaşlar üzerine geliştirmeye çalıştığı teori ve konular üzerine sunum yapan Prof. Sinno, medeniyetlerin, ulusların, etnik grupların, dinlerin vs. değil bunlar üzerinden söylem geliştiren grupların (ve) organizasyonların saştığını öne sürmektedir.

Organizations at War in Afghanistan and Beyond kitabında Sinno, sivil savaşla ilgili çalışmalara önemli bir katkıda bulunuyor. Taliban'ın işbaşına gelmesinden önce Afganistan'da neler olup bittiğini de çarpıcı bir şekilde anlattığı kitabında sivil savaş, etnik çatışmalar ve diğer bölgesel savaşların gelişimi ve sonuçlarını açıklamada örgütsel teori-den yararlanıyor. Bu teorisinin bir bakıma testini yaptığı çalışmasında Sinno, 1979 sonrası Afgan çatışmalarını ele alıyor ve yüzden fazla organizasyonun söz konusu dönemde kırkı aşkın mücadeledeki performansını gösteren istatistiksel verilerden yararlanıyor. Afganistan'daki sivil/iç savaşın nasıl ortaya çıktığını ve yayıldığını ortaya koymaya çalışan Sinno'ya göre, Afganistan'da süregiden çatışma devletlerarası bir çatışmadan ziyade çeşitli çıkar gruplarının ve örgütlerinin idareyi ele geçirme çabasıdır.

Çalışmasının en ilgi çekici yanlarından biri de, verdiği örneklerin bir kısmının bizzat bölgede bulunduğu dönemlerdeki gözlemlerine dayanması. Bu yönüyle bir bakıma saha çalışması niteliğinde olan bu detaylı çalışmasını bizimle paylaşan Sinno, çeşitli etnik, dinî ve siyasî grupların, mücadelelerinde



birlik ve kapsamlı bir strateji geliştirememelerinin yıkıcı sonuçlar doğurduğunu örnekler üzerinden açıklamaya çalıştı. İç savaşların istatistikî veri analizini yaparak bu sonuca ulaşan Sinno, sunumunda detaylı bir şekilde kullandığı istatistiksel metodolojiyi aktardı. Başarılı bir mücadelenin gereklerini sıralarken etkin mobilizasyon, strateji geliştirme, işbirliği, hizipçiliğin kontrolü ve bilgi paylaşımı gibi unsurların önemine dikkat çeken Sinno, bu tarz oluşumların söz konusu gereklilikleri yerine getirebilmesinin düşmanla mücadeledeki önemine özellikle vurgu yaptı.

Normalde devlet düzeyindeki yapılanmaların ayrık gerilla örgütlenmelerinden daha başarılı, ancak bütün birimleriyle sürekli bir merkezden kontrol edilmek zorunda olması itibarıyla düşman saldırılarına daha açık hale geldiğini belirten Sinno, barınak (shelter) tarzı yerlerden düşmana sürpriz saldırılar yapan mücadele şeklinin rakibin/düşmanın işini zorlaştırdığını, hatta kimi zaman büyük kayıplara sürüklediğini söyledi. Söz konusu oluşumların, kontrolü bir kez ele geçirdikten sonra hızla merkezileşmesinin ve organize olmasının başarıya ulaşmada etkili olduğunun çeşitli örneklerde görüldüğünü belirtti.

Sunum sonrasında yer alan tartışma bölümünde soru ve yorumlarda özellikle gerek Afganistan gerekse Irak'ta yaşanan gelişmeleri organizasyonlar üzerinden açıklamaya çalışan Sinno'nun teorisinin test edilebilirliği tartışıldı.

Belcanto

İlhan Berk

I

fakir kolyozlar korosu

Bu dünyayı bırakıp nereye gidiyor bu gökyüzleri, yağcı Boris

Nihas, bileyci Niko Margarit

Bir evin sokağa bakan penceresi, eski bir balkon, yeni

dikilmiş bir sabahlık

Aiya Efemiya, alabalıklar, Boao İmparatoru, Lehliler Havrası,

Katini?

Ya Küçük Duvarcı Sokağına ne denir

Güneşi gökyüzünü yüklenip gitsin

Ayios İanios mumları söndürsün, bizim gibi giyinsin, iki kızla

göğe çıkıp kaybolsunlar?

Hiçbir şey anlaşılmıyor kim ne derse desin.

MAM Tezgâhtakiler

Hegel'in Din Felsefesi **Tacettin Ertuğrul**

3 Mayıs 2008

Değerlendirme: Erdal Yılmaz

MAM tarafından tertip edilen Tezgâhtakiler toplantı serisinin Mayıs ayı konuğu Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi Tacettin Ertuğrul'du. Ertuğrul, aynı üniversitede hazırladığı "Hegel'in Din Felsefesi" başlıklı yüksek lisans tezini dinleyicilerle paylaştı.

Ertuğrul, din ve felsefe ilişkisinin modern felsefe tarihinin önemli problemlerden biri olduğunu belirtti. Hegel'in de gençlik döneminden itibaren Tanrı hakkındaki bilgimiz, dinler tarihi ve din-devlet ilişkileri üzerinde yoğun olarak durduğunu ve bu meselelerin Hegel'in sisteminde önemli bir yer işgal ettiğini ifade ederek sözlerine başladı.

Kant'ın kritiklerinden sonra "Tanrı'yı bilmek"ten bahsetmenin pek makul karşılanmadığını; imanın, duygu alanına, özel sferin sınırları içine hapsedildiğini ve bilginin yalnızca fenomenal alanla sınırlandığını belirten Ertuğrul, bu durumu özetlemek için Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri*'ndeki şu ifadelelere atıf yaptı: "Bilimlerin genişlemesi neredeyse sınırsız bir hal aldı... Tüm bilimlerin bir Tanrı bilimi olduğu bir zaman vardı, çağımızın ayırıcı özelliği ise Tanrı'ya ilişkin hiçbir bilgiye sahip olmaksızın her şeyin bilgisine sahip olmaktır." Hegel, çağının

Din ile felsefe ilişkisinin modern felsefe tarihinin önemli problemlerden biri olduğunu belirten Ertuğrul, sunumunda Hegel'in bu meselelerle ilgili görüşlerini ele aldı.



bilgeliğinin Tanrı'yı bilincimizden uzakta duran sonsuz bir hayalete ve buna paralel olarak insan bilincini de sonlu bir hayalete çevirdiğini vurgular. Ancak Hegel'e göre dinin buyruğu açıktır: "Tanrı'yı biliniz... İsa şöyle diyor: Göksel babanız gibi mükemmel olunuz."

Ertuğrul, Hegel'in Tanrı'ya ilişkin bilgimizi, duygu (*Gefühl*), temsil (*Vorstellung*) ve düşünme (*Denken*) formlarından hareketle açıkladığını ifade etti. *Duygu* formu altında dile getirdiklerini şu şekilde özetledi: "Hegel'e göre duygu formel bir karakter taşıyor; yani çok çeşitli ve karşıt içeriklere sahip olabilir. Bir başka ifadeyle, duygunun içeriği en yüce varlık olabileceği gibi en düşük varlık da olabilir. Dolayısıyla Tanrı bizim duygumuzdaysa, en düşük şey üzerinde hiçbir üstünlüğe sahip değildir. Ayrıca gerçek bir şeyin duygusunu taşıyabileceğim gibi tümüyle hayalî bir şeyin duygusunu da taşıyabilirim. Duygu içeriğinin varoluşu onun duygusunun varoluşuna

bağlı değildir. Dolayısıyla ‘Tanrı’yı hissediyorum’ diye ‘Tanrı varolmak’ zorunda değildir. Böylece duygu içerik itibarıyla daima muhtemel (*contingent*) bir karakter taşır, onun içeriği arzuma ve keyfi irademe göre varoluş bulabilir. Onun içeriği biza-tihi kavramın kendisiyle birlikte verilmiş değil, do-layısıyla duygu içeriği şu ya da bu olması karşısında kayıtsızdır. Duygunun içeriğinin bu şekilde muhtemel olmasını Hegel olumsuz anlamda *sübjektivite* olarak adlandırır. Bu durumda insan ve hayvan ara-sında duygu ortak bir yetidir ve Tanrı yalnızca duy-gunun bu muhtemelliğine kalırsa, diğer duygu içe-riklerinden hiçbir üstünlüğü olmaz. Onun evren-selliği ve mutlaklığı yaralanmış olur. Böylece Tan-rı’yla yalnızca kelimenin kötü anlamında sübjektif bir ilişkiye girmiş oluruz.”

Ertuğrul, Hegel’in Tanrı’ya dair bilginin *temsil* formu altındaki yaklaşımını da “Hegel, kendisi bir temsil formu olan dinin, metaforlar, analogiler, imajlar taşıdığını söyler. Tanrı’nın bir oğlu oldu-ğunu söylediğimiz zaman bunun yalnız bir imaj oldu-ğunu bildiğimizi ve burada benzer bir ilişkinin söz konusu olmadığını, başka bir ilişkinin resmedildi-ğini bilmekteyiz der. Hegel’e göre din, analogilerin ve imajların alanı iken, felsefenin görevi onların gerçek içeriklerini ortaya çıkarmaktır. Yine Hegel’e göre Eski Ahit’teki bilgi ağacı tarihsel olarak varol-muş gerçek bir ağaç değildir ve onun meyvesi de gerçek bir meyve değildir” sözleriyle dile getirdi.

Hegel’e göre dinin, mutlak hakikatin bilinci oldu-ğunu, bu anlamda felsefenin de dinle aynı oldu-ğunu söyleyen Ertuğrul, dinin temsiller yoluyla dile getirdiği hakikati, içerik aynı kalmak koşuluyla fel-

MAM Yuvarlak Masa Toplantıları

TEZGÂHTAKİLER

Hegel’in Din Felsefesi	Tacetin Ertuğrul 3 Mayıs 2008
Molla Sadra’nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet	Sümeyye Parlıdar 16 Ağustos 2008

TARTIşMALI TOPLANTILAR DİZİSİ

Modern Döneme Geçişte İslâmî İlimler Tasavvuru-4:	
Geleneksel Düşüncenin Kırılma Dönemi: Osmanlı Düşüncesinde Hadis ve Sünnet	İbrahim Hatiboğlu 5 Nisan 2008
Modern Döneme Geçiş Sürecinde Hint Alt Kıtasında Hadis İliminin Durumu	Mehmet Özşenel 5 Nisan 2008
Modern Döneme Geçişte İslâmî İlimler Tasavvuru-5: İhya ile Modernizm Arasında Fıkıh	Eyyüp Said Kaya 7 Haziran 2008
Fıkıhtan İslâm Hukukuna: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Dönüşüm	Sami Erdem 7 Haziran 2008

İHTİSAS TOPLANTILARI

Türkiye’de/Türkçede Felsefe Bir Felsefe Dili Kurmak	İsmail Kara 20 Mayıs 2008
Felsefe-Bilime Ramak Kalmışken	Teoman Duralı 28 Haziran 2008

İHTİSAS SEMPOZYUMU

İslâm Siyaset Klasiklerini Yeniden Okumak	1 Mart 2008
-------------------------------------------	-------------

sefenin kavramla ifade ettiğini belirtti. Böylece He-gel’in metafiziği ya da onto-teolojisi dini, temsili ve mecazî karakterinden sıyrıp onun dile getirdiği ha-kikati açığa vurmaya çalışır.

Tanrı'ya dair bilginimizin Hegel tarafından *düşünme* (*Denken*) formu altında nasıl ele alındığını ise Ertuğrul şu ifadelerle dile getirdi: “Hegel'e göre yalnız insanın bir dini vardır. Bu Tanrı'nın yalnızca 'düşünme' için olduğunu gösterir; zira insanı hayvandan ayıran özellik budur. Dinin düşünmeden bağımsız ve ona yabancı olduğunu söylemek Hegel'e göre bir gevezelikten öte bir şey değildir. Düşünme olmaksızın insan dine yetenekli olamayacağı gibi etik yaşama ve hukuka da yetenekli olamayacaktır; zira bunlar yalnızca 'özgürlük'le mümkündür ve 'kendini özgür bir şey olarak bilmeye' bağlıdır. Ona göre dinin temel belirlenimini *düşünme* oluşturur. Dinsel duygu aşılması gereken bir momenttir. İnsan bilinçli varlık olmasıyla hayvandan ayrıldığı için duyuşsal varlığını aşmalı ve kendisinin bilgisine sahip olmalıdır.”

Ertuğrul, sunumunun devam eden bölümünde Hegel'in tarihsel dinlere nasıl baktığını şu şekilde dile getirdi: *Geist*'in kendisini farklı temsiller ile açtığı diyalektik devinim içinde, tarihsel dinler, din kavramının farklı momentlerini oluşturur. Hegel felsefesinde *din* kavramının tamamlanışı, Hıristiyanlıkla gerçekleşecektir. Söz konusu tarihsel dinlerin *belirlenmiş dinler* olma karakterine karşın *tamamlanmış din* olarak Hıristiyanlık *mutlak din* şeklinde adlandırılacaktır. Dinin ilk formu henüz dinin düşünceye yükselmediği dolaylısızlık formudur. Hegel dinin bu ilk dolaylısızlık formunu *doğal din* olarak adlandırır. Doğal dinin temel belirlenimi “bilincin onda henüz hiçbir bölünmeye uğramamış olarak durduğu doğal bilinç” düzeyinde kalmasıdır. Dinin bu ilk formu bölünme açısından da en eksik formu oluşturur. *Geist* ve doğanın bir olduğu bu

dinde cennetten kovulma anlatısında ifadesini bulan ve diyalektik devinimi başlatan bölünme henüz gerçekleşmemiştir. Bu masumiyet durumudur. Yahudiliğe gelince, Hegel'e göre onun temel belirlenimleri soyut Tanrı ve yasa karakterine sahip olmasıdır. Soyut Tanrı'nın karakteristiği tamamen Bir olmasıdır. Dinin Yahudilik momentinde doğanın artık yaratılmış bir şey düzeyine indiğini ve Tanrının ilk konumu işgal eder hale geldiği görülür. Tanrı tüm doğanın yaratıcısı ve efendisi olarak karşımıza çıkar. Hegel söz konusu Bir'in, yani Yahudi Tanrısının yalnızca Yahudi halkının, İbrahim'in ve onun soyundan gelenlerin Tanrısı olması sebebiyle dışlayıcı bir birlik karşısında bulunduğumuzu söyler.

Ertuğrul'a göre, Hegel dini genel olarak Tanrı bilinci şeklinde tanımlamıştır. Dinde bilincin konusu Tanrı'ydı. İlk kez mutlak dindedir ki sonlu *Geist* ile sonsuz *Geist* özdeş hale gelmiştir, cennetten kovulma hikayesinde mecazi anlamda dile getirilen *Geist*'in bölünüşü, mutlak dinde ortadan kaldırılmıştır. Artık bilinç söz konusu ayrımın ve onun ortadan kaldırılışının bilincinde olan bilinç haline gelmiştir ve bu mutlak özdeşliğin bilinci dindir, böylece din kavramının tamamlanışı “Mutlak Din” adını alır. Bu itibarla gerçek din, Mutlak Din'dir. Yani *Tamamlanmış din* kavramı Hegel için Hıristiyanlıkta karşılığını bulmaktadır.

Ertuğrul, sunumunun son kısmında “Mutlak din” başlığı altında “Hıristiyanlık” ve “Hıristiyan Dini- nin Devletle İlişkisi” meselelerini tartıştı. Hıristiyanlığa dair olan kısmını şu ifadelerle özetledi: “Hegel Hıristiyanlıkta 'din' kavramının tamamlanışını, sonlu ve sonsuz veçheler arasındaki yeniden-

biraraya-gelişin (*r conciliation*) gerçekleştiğini görür. İsa hem sonsuzdan hem de sonludan mürekkep bir figür olarak, *Geist*'in b l nm şl ğ n n evrensel tarih içindeki uurumsal karakterini, iki vehenin aşılmaz ve uzlaşmaz bir karşıtlık içinde bulunduğu yapıyı yerle bir eder. Tanrı-İnsan olarak İsa bedenli varlığı ile duysal tekil belirlenimi içindeki sonluluğa, onu sonsuzluğa açarak değerini verir. Hegel Hristiyanlık için *aımlanmış/vahyedilmif din (religion r v l e)* ifadesini kullanacaktır, zira Hristiyanlıkta Tanrı'nın tümüyle aımlanmış olduğunu düşünür. Bu aımlanış bölünmenin iki veçhesinin yeniden-biraya-gelişini ifade eder.”

Ertuğrul, Hegel'in Hristiyan Dininin Devletle İlişkisi'ne nasıl yaklaştığını ise şöyle özetledi: “Hegel bir toplumun dini ve devlet yapısı arasında çok sıkı bir ilişki bulunduğunu, toplumun dini yanlış ise, devlet yapısının da yanlış olacağını düşünüyordu. Dinin devlete dışsal bir biçimde eklemlendiği düşüncesine şiddetle karşı çıkmış, dinin dışarıdan gelen bir şey olmadığını, aksine bir halkın tüm varoluşunun dine dayandığını dile getirmiştir. Dinin bireyler, halklar, devletler açısından yararları olduğu doğrudur. Ancak dinin değer ve gerekliliği, sağladığı faydada aranmamalıdır. Faydası ölçüsünde gerekli olduğu düşünülecek olursa, din ikincil bir şey haline getirilmif ve faydalı şeyler arasındaki muhtemel bir şey düzeyine indirgenmif olacaktır. Oysa din bir araç değildir. Öte yandan dünyadaki varoluşun geçici olduğunu ve devletin de bu varoluş alanında yer aldığını söyler. Onun gelip geçici karakteri, rölatif ve meşru kılınması gereken d nyasallığı, onun ancak mutlak bir biçimde meşru olan bir ilkeye sahip olması itibariyle meşruiyet kazanabilir. İş-

te devlete meşruiyetini verecek olan şey, Hegel nazarında ancak ve ancak onun kendisini Tanrısal  z n gerçekliği olarak ortaya koymasıyla sağlanabilecektir.”

Hegel, her belirli devletin belirli bir dinden çıktığını, devletlerin köklerini dinde bulduğunu ve din yapısı ile devlet yapısı arasında organik bir ilişkinin bulunduğunu ifade eder. Böylece, din-devlet arasında kurduğu ilişkiden hareketle, Atina ve Roma devletlerinin yalnızca bu halklara özgü paganik koşullar içinde var olduğunu ve Katolik devletin de Protestan devletten başka bir ruhu olduğunu vurgular.

Ertuğrul, ufuk açıcı sunumunu soru-cevap kısmında katılımcılardan gelen soruları tartışarak nihayette erdirdi.

Molla Sadra'nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet

S meye Parıldar

16 Ağustos 2008

Değerlendirme: Erdal Zarif

MAM tarafından tertip edilen Tezgahtakiler toplantı dizisinin Ağustos ayı konuğu S meye Parıldar, Marmara Üniversitesi SBE İslâm Felsefesi Bilim alanında hazırladığı “Molla Sadra'nın Ontolojisinde Varlık ve Mahiyet” başlıklı tezini sundu. Parıldar, Molla Sadra'nın İslâm felsefesi açısından olduğu

Parıldar, Molla Sadra'nın İslâm felsefesi açısından olduğu kadar modern felsefî problemlere alternatif cevaplar üretebilmek açısından da anahtar bir isim olduğunu belirtti.

kadar modern felsefî problemlere alternatif cevaplar üretebilmek açısından da anahtar bir isim olduğunu, bu sebeple 17. yüzyılda İran'da yaşamış olan filozofa dair çalışmaların önem arzettiğini ifade ederek başladı. Temel kavramları *varlık*, *mahiyet*, *idea*, *cins-faşıl* ve *madde-suret* olan çalışmada, Sadra'nın yanında Heraklit-Parmenides, Aristo-Eflatun, Farabi-İbn Sina-Sühreverdi gibi filozofların da görüşlerine atıf yapıldı. Felsefenin önemli bir tartışma konusu olan varlık'a dair Antik Yunan filozofları ve İslâm filozoflarının temel yaklaşımlarını temsil etmeleri ve *varlık-mahiyet* ayrımına dair temel tartışmaları yapmaları, bu isimlerin tercih edilmesinde etkili olmuştur.

Parıldar, sunumunun önemli bir kısmını Sadra'nın varlık görüşüne ayırdı. Diğer bir önemli kavram *mahiyet* ise, varlık merkezinde incelendi. Molla Sadra'nın varlık merkezli felsefesi varlık, varlığın hakikati ve varlık hiyerarşisi gibi konular üzerinden incelendi. Sadra'nın 'varlık'ı anlatan temel ifadesi, onun *asil* oluşudur. Sadra 'asalet' kelimesi ile yegâne hakikat olmayı, kendinde var olmayı/bir sebebe bağlı olmadan var olmayı ve zihnî olmamayı kastetmektedir. Sistemde ikincil kılınan 'mahiyet' ise genelde bu sıfatların aksini yüklenmektedir. Sadra'nın sisteminde varlık, tek bir hakikattir. Dinamik bir tabiata sahiptir ve kendi mahiyetini açığa vurur. Saf varlık dışındaki her varlık, sahip olduğu varlık derecesine göre varlık ve mahiyet karışımı görünümündedir. Bu durum, Sadra'nın sistemine varlığın dereceli yoğunluğu (*teşvik*), her varlığın sürekli cevherinde hareket halinde olması (*cevherî hareket*) ve varlığın birlik ve çokluk ilkesi olması şeklinde yansımıştır. O'nun felsefesinde "zorunlu varlık" saf var-



lıktır; onun dışındaki her şey varlık ve mahiyetten oluşur. Varlık, her şeyi kapsar (*sereyan ve inbisat*).

Varlık ve mahiyet ile külliler konusunun anlaşılması açısından önemli bir ayırım *zihnî ve haricî varlık* ayrımıdır. Sadra'ya göre mahiyet, hakikî bir varlığa sahip değildir, zihnîdir. Aklî bir analiz sonucu ve varlığa bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Sadra'nın sisteminde mahiyet bir tabii küllidir, böylece zihindeki ortak-anlamı ifade eder. Varlık ve mahiyet ile irtibatlı diğer bir husus, *ayırım ilkesinin* ne olduğudur. Klasik olarak (özellikle Meşşai gelenekte) şeylerin birbirinden ayrılması ilkesi olarak mahiyet öne sürülmekte iken, Sadra (birlik ve çokluğun ilkesi olarak vazettiği) varlığın kendisinin öncelik-sonralık, (varlıklarındaki) kuvvet ve zayıflık ile ayırım ilkesi olduğunu ortaya koyar.

Sorular faslında, Sadra'nın metodu üzerinde duruldu ve dinamik bir varlık anlayışında felsefenin imkânı tartışıldı. Burada, kelam ve felsefenin, tasavvuf yolundan ayrılıp ve fakat bunlardan bağımsız olarak keşfe dayalı burhan metodunu merkeze almasına dikkat çekildi. Yine Sadra'nın düşüncesinde Kuran ve Sünnet metinlerini ve Ehl-i Bey'in sözlerini rahat ve sistemli kullanımına dikkat çekildi.

Parıldar bir soru üzerine Molla Sadra felsefesi hakkında çalışmanın gerekliliğini şu üç madde ile özetleyerek toplantıyı nihayete erdirdi: "Birincisi, Molla Sadra'nın yaşadığı dönem İslâm felsefesinin oluşumunu tamamlamış hali hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. İkincisi, onun felsefesinde modern felsefenin tıkanıdığı bazı problemlere dair sorular ve cevap arayışları ortaya çıkar. Onun dinamik evren anlayışı yeni bilimsel gelişmelerle sabit-

likten yoksun kalan yeni kozmoloji üzerine nasıl bir metafizik ve epistemoloji kurulabileceğine dair imkân alanları açabilir. Son olarak, Molla Sadra'nın mahiyet eleştirisi, Kant'ın insan aklının sınırlarına dair getirdiği eleştiri ile tıkanan modern metafiziği, aklın sınırlarını tanıyarak yeniden inşa etmenin imkânlarını gündeme getirebilir.”

MAM Tartışmalı Toplantılar Dizisi

Modern Döneme Geçişte

İslâmî İlimler Tasavvuru-4:

**Geleneksel Düşüncenin Kırılma
Dönemi: Osmanlı Düşüncesinde
Hadis ve Sünnet**

İbrahim Hatiboğlu

**Modern Döneme Geçiş Sürecinde
Hint Alt Kıtasında Hadis İlminin
Durumu**

Mehmet Özşenel

3 Mayıs 2008

Değerlendirme: Halit Özkan

MAM tarafından düzenlenen “Modern Döneme Geçişte İslâmî İlimler Tasavvuru” ana temalı toplantı dizisinin hadis ve sünnet konulu oturumu,

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu ile Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özşenel'in katılımıyla gerçekleştirildi. Toplantıda, modern döneme geçiş sürecinde hem Osmanlı ve Mısır'da modernist düşüncenin önderlerinin, hem de İslâm dünyasının Hint alt kıtası gibi bölgelerinde etkin olan bazı grupların Sünnet ve hadis algısı üzerinde duruldu.

“Geleneksel Düşüncenin Kırılma Dönemi: Osmanlı Düşüncesinde Hadis ve Sünnet” başlıklı sunumunda Prof. Hatiboğlu öncelikle başlıkta yer bulan bazı temel unsurların anlamı üzerinde durdu. Konuşmanın sonraki safhasında, geleneğin inkitayı, geleceğe güvensizlik, dini düşüncenin kırılma dönemi, Batı'ya hayranlık, “mağlubiyet psikolojisi”, “geleneksel ulemanın sessizliği”, geleneksel uygulamalardan vazgeçilmesi, saf İslâm'a yahut ilk dönem kaynaklarına dönüş gibi konulara değinildi.

Konuşmasında modernist veya ıslahatçı düşüncüyü “teşekkül dönemi” ve “sistemleşme dönemi” şeklinde ikiye ayırarak ele alan Hatiboğlu, teşekkül dönemi ıslahatçıları arasında Mısır'da Afgani ve Abdüh'un, Osmanlı'da ise Tunuslu Hayrettin Paşa ve Ahmet Cevdet Paşa'nın görüşlerine temas etti. Hatiboğlu, erken dönem ıslahatçılarında Batı'nın teknolojik ilerlemesi kadar, müesseselerinin de benimsenmesi fikrinin hakim olduğunu, devlet ricalinin öncülüğünde ve kurumsallaşma esası üzerinden yürütülen bu ilk çabaların, modern eğitim kurumlarının açılması suretinde tecessüm ettiğini ve geleneksel yönetime bir alternatif oluşturma çabası içine girildiğini söyledi. Çoğu devlet ricaline men-

Hatiboğlu ile Özşenel, hem Osmanlı ve Mısır'da modernist düşüncenin önderlerinin hem de Hint alt kıtası gibi bölgelerde etkin olan bazı grupların sünnet ve hadis algısı üzerinde durdular.

sup ve klasik eğitimle yetişmemiş ilk dönem ıslahatçıların “esasa dair” sorunlara çare bulma amacı daha ağır bastığından, hadis ve sünnetin konumu gibi tali konulara temas etme fırsatı bulamadıkları ve bunun biraz da kasıtlı olarak yapıldığını ifade etti. Bu meyanda Afgani ve Abdüh’un felsefi konulara öncelik vermeleri sebebiyle hadis kitaplarıyla ve hadis ilminin temel konularıyla ilgilenediklerini söyleyen Hatiboğlu, yine de her iki ismin hadis ve sünnetle ilgili bazı görüşlerine temas etti. Bunların öğrencisi konumundaki Reşit Rıza’nın, hocalarına göre geleneksel sünnet algısına daha yakın durduğunu, Mehmet Akif’in ise sünnet ve hadisle ilgili hususi yorumlarının bulunmadığını, bu konudaki fikirlerini esasen görüşlerini benimsediği kişilerin eserlerinden tercüme yapmak suretiyle ifade ettiğini söyledi. Bigiyef’in ise aslında bir ıslahatçı olmasına rağmen, Hindistan’a yaptığı bir ziyaret sırasında tanıştığı sünnet karşıtı Ehl-i Kur’an hareketine bir reddiye mahiyetinde kaleme aldığı *Kitabü’s-Sünne*’deki görüşlerinin klasik sünnet algısını daha çok yansıttığını söyledi. Bu bağlamda Hatiboğlu, Bigiyef’in sünnet tanımına ve sünnetin kısımları (sünnetullah, sünnetü’l-mürselin, sünnetü’l-evvelin) hakkındaki görüşlerine de değindi.

Hatiboğlu’nun konuşmasına son verirken yaptığı birtakım tespitler bütün sunumunu özetler mahiyeteydi. Buna göre, modern dönemde Hz. Peygamber’in örnekliğinin İslâmî ilimler ve hadis ilmi için varoluşsal unsur olduğu gerçeği ve hadislerin hayatla irtibatı göz ardı edilmiş, İslâmî ilimlerin birbiriyle irtibatı koparılmış, iç tutarlılık ve bütünlük ortadan kalkmış, kıraat, hadis ve tasavvuf gibi



rivayet-icazet sistemiyle aktarılan ilimler geleneksel dönemde bilgi-davranış geleneğini muhafaza edip aktarırken, rical esaslı ilimlerin küçümsenmesi sebebiyle modern dönemde gözden düşmüşlerdir. Geleneksel ulema modern problemlere çözüm olamasa da hadisleri aktarma fonksiyonunu sürdürmüş, oysa modernistler hem gelenekten kopmuşlar, hem de sorunlara çözüm olamamışlardır. Yenilikçi düşünürler kendi kabullerini Kur’an’a söyletirme tavırlarını sünnete de yansıtmişler, bu kabullerine aykırı hadisleri göz ardı etme yoluna gitmişlerdir. Hadisler klasik dönemde ehli tarafından ve icazetle ele alınırken, modern dönemde isnad arka plana atılmış, hadisler popüler literatürden alınmaya başlanmıştır. Binaenaleyh, hadisle ilgili tutumun önyargılara bağlı hale gelecek şekilde değişmesi, bizi biz yapan temel unsurlardan biri olan sünnet algısının zayıflamasına yol açmış, bunun sonucunda geçmiş literatüre yaklaşımın zeminini kaymıştır. Bu yüzden de ihtilafli konuların sadece ehli arasında tartışıldığı geleneksel tavır yerini, ehliyet şartının göz ardı edilip her konunun avamileştirildiği ve herkes tarafından tartışıldığı bir ortama bırakmıştır. Modernistler eliyle ictimai hadis şerhçiliği denilen bir yorum yöntemi ortaya çıkmış, seçmeci bir üslupla ve siyasî-toplumsal olaylarla ilgili konular için serlevha edilerek yorumlanan hadisler, bir tür meşruiyet aracı olarak kullanılmıştır. Tartışma konuları kadın hakları, eşitlik, miras, mucize gibi sınırlı konulara hasredilmiş, hadislerle ilgili olarak seçmeci, savunmacı, gündelik siyasetle irtibatlı ve akılcı bir üslup kullanılmış, mevcut duruma acilen çözüm bulma esas amaç olmuştur. Kısacası geleneksel sistemin kırıldığı modern dönem

Osmanlı düşüncesinin hadis algısı, sistematiklikten uzak, usul sistematığıne yabancı, rivayet ve müzakere geleneğini kaybetmiş, asıl amacını gözden kaçırmış, gövdesiz bir dal mesabesinde kalmıştır.

Mehmet Özşenel ise “Modern Döneme Geçiş Sürecinde Hint Alt Kıtasında Hadis İlminin Durumu” başlıklı sunumunda aynı dönemlerde özellikle Hint alt kıtasında vücut bulan Ehl-i Kur’an, Ehl-i Hadis, Diyobendilik gibi birtakım grupların sünnet ve hadis algısını, bunların oluşum ve gelişim süreçlerine de işaret ederek anlattı.

Öncelikle Hint alt kıtasının bize biraz ‘uzak’ kaldığından ve yeterince üzerinde durulmadığından bahseden Özşenel, yüksek lisans yapmak için gittiği bölgede yaşadığı tecrübeler sayesinde buraları daha yakından tanıdığını söyledi.

Hint bölgesinde hadis ilminin ve hadis kültürünün her zaman revaçta olduğuna değinen Özşenel, bölgede İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren ciddi bir ilmî faaliyetin başladığını, hatta hadis ilminin ilk musanniflerinden Rabi b. Sabih’in de bölgeye gittiğini ve orada şehit düştüğünü söyledi.

Özşenel, Hindistan’daki hadis faaliyetleriyle siyasi otorite merkezi arasında daima ilgi olduğunu belirtti. 18. asra gelene kadar yaşamış önemli isimlere değindi ve 18. asırda en önemli isim olan Şah Velîyullah ed-Dehlevî’nin Hicaz’da geçirdiği birkaç yılın ardından bölgeye gelerek yoğun bir hadis eğitim faaliyeti başlattığını, bu faaliyetlerin daha sonra oğlu Abdülaziz tarafından devam ettirildiğini söyledi. Özşenel’e göre Şah Velîyullah devletin zayıflaması ve toplumsal yapının çözülmesi gibi problemlerin çözümünü hadis merkezli çalışmalarda bulmuş,

medreselerde akli ilimlere ağırlık verilip hadisin unutulmasını sorun olarak gördüğü için hadis okutma faaliyetlerine ağırlık vermiştir.

Özşenel’in tespitine göre 19. asır bölgede çok daha karışık, aynı zamanda önemli bir dönemdir. Bir yandan devlet yıkılmış ve İngiliz işgalciler iyice yerleşmiş, bir yandan da bölgede birçok ekol ortaya çıkmıştır. Abdülaziz Dehlevî 1823’te yayınladığı bir fetvayla Hindistan’ın artık İslâm ülkesi olmaktan çıktığını, işgal edildiğini ve bütün Müslümanların cihad etmesi gerektiğini söylemiştir. Bu fetva Hindistan tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuş, bütün Hint halkının katılımıyla çıkartılan Sipahi Ayaklanması kanlı biçimde bastırılmıştır. Ayaklanmanın bu şekilde sonuçlanması ve siyasi çözüm arayışlarının başarısız kalması üzerine geleneksel Hint uleması eğitime ağırlık vermiş, İngilizlerin modern okullarına karşı kendi eğitim kurumlarını açmıştır. Abdülaziz Dehlevî ve öğrencilerinin gayretleriyle açılan bu eğitim kurumları aynı zamanda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına da vesile olmuştur. Zamanla ekolleşen bu görüşler içinde en önemlisi Diyobendiliktir. Diyobendiler daha çok geleneksel tarzı benimsemişler ve modern eğitim kurumlarından uzak durmuşlardır. Özellikle Haneî mezhebine bağlılığı ve hadis eğitimini ön plana çıkaran Diyobendiler, 1867’de Kuzey Hindistan’daki Diyobend kasabasında Daru’l-Ulum isimli ilk medreselerini açmışlar ve klasik eğitimi biraz tadil etmek suretiyle eğitime başlamışlar; kısa zamanda bütün ülkeye yayılmışlardır. Devletten herhangi bir destek almaksızın gerçekleştirilen, ilkokuldan üniversite sonuna kadar süren bu eğitimde hadis ağırlıklı bir yer işgal etmekte ve özellikle üniversitenin

Hatiboğlu'na göre, geleneksel sistemin kırıldığı modern dönem Osmanlı düşüncesinin hadis algısı, asıl amacını gözden kaçırmış ve gövdesiz bir dal mesabesinde kalmıştır.

son sınıfı sadece hadis derslerine ayrılarak *Kütüb-i Sitte*'nin tamamı yanında birtakım başka temel metinler de okutulmaktadır.

Ehl-i Hadis ekolü ise hadis eğitimine ağırlık vermekle birlikte Diyobendilerin aksine, herhangi bir mezhebe bağlılık kaygısı gütmeksizin Selefi görüşü benimsemişlerdir. Kendilerinin klasik dönemdeki Selefilerle ilişkilendirilmesinden de hoşlanmayan Ehl-i Hadis mensupları, zaman içerisinde tepkisini yumuşatmış ve gitgide hükümete aykırı düşmeme noktasına gelmiştir. Bu son nokta Diyobendilikle aralarındaki çatlağın daha da büyümesine sebep olmuştur.

Birelvî hareketi 19. yüzyılda ortaya çıkan tasavvufî bir akımdır ve az da olsa eğitim sistemlerinde hadise yer vermişlerdir. Hanefî mezhebine bağlı olmakla birlikte özellikle tasavvufa, menakıb kültürüne aşırı bağlılıkları yüzünden Diyobendilerden farklılaşmışlardır.

Seyyid Ahmed Han ise başta geleneksel tavra sahipken, zaman içinde İngilizlere yakınlaşmış ve Hint alt kıtasında modernist düşüncenin temellerini atmıştır. Bir yanda geleneksel alimler diğer yanda Seyyid Ahmed Han gibi modernistlerin arasında kalan ve orta yolu bulmak isteyen bazı alimler Nedvetü'l-Ulema isimli ekolü oluşturmuşlardır. Bunlar Hanefî mezhebine bağlı olmakla birlikte bu bağlılığı aşırıya kaçırılmamışlar, sentezci bir yol izlemişlerdir.

Hindistan'da hadise aşırı bağlı grupların yanında onu tamamen inkâr eden Ehl-i Kur'an gibi gruplar da söz konusudur. Daha çok tepkisel olarak ortaya çıkan Ehl-i Kur'an grubunun oluşumunda dış et-



kenlerin de rolü vardır. Özellikle o dönemde Hindistan'a sıkça gelip giden müsteşriklerin ve Seyyid Ahmed Han'ın hadislerin sıhhati üzerine serdettikleri görüşler, hadislerin tamamen inkâr edilmesi ve Kur'an'ın esas alınması gibi bir fikrin oluşmasına yol açmıştır.

Sonuçta, Hindistan'ın 19. asırda yaşadığı çalkantılar, hadisle ilgili olarak birbirine tamamen zıt, birbiriyle hiçbir zaman anlaşamayan Ehl-i Kur'an, Diyobendilik ve Ehl-i Hadis gibi grupların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu grupların ortaya çıkmasının en önemli sonuçlarından birisi, her grubun kendi görüşlerini savunmak üzere mufassal eserlerin telif edilmesi olmuştur. Mesela Hanefî mezhebinin hadisle ilgili görüşlerinin çok ayrıntılı biçimde ele alındığı *İlaü's-Sünen* isimli eser bu tartışmaların bir ürünüdür. Ayrıca medreselerde yapılan hadis derslerinde yardımcı metin olması amacıyla yazılan birçok şerh, bugün İslâm dünyasının diğer bölgelerinde de kullanılmaktadır. *Avnü'l-Ma'bûd*, *Bezlü'l-Mechûd* ve *Tuhfetü'l-Ahvezi* bunların en önemlileridir. Geleneksel hadis eğitiminin sürdürülmesinin bir diğer sonucu isnad ve icazet sisteminin varlığını sürdürmesidir. Ayrıca medreseler sayesinde hadis ve sünnet kültürü canlılığını muhafaza etmiş, medreselerden yetişen öğrenciler halkın hadis kültürüne de katkıda bulunmuşlardır. Hint alt kıtasında bugün hâlâ varlıklarını sürdüren bu grupların fikirleri, diğer İslâm ülkelerinde de zaman zaman karşılık bulmuş, belirli dönemlerde tercüme vasıtasıyla Türkiye'ye de aktarılmıştır.

Sunumun ardından oturum soru cevap faslıyla sona erdi.

**Modern Döneme Geçişte
İslâmî İlimler Tasavvuru-5:
İhya ile Modernizm Arasında
Fıkıh**

Eyyüp Said Kaya

**Fıkıhtan İslâm Hukukuna:
Osmanlı Hukuk Düşüncesinde
Dönüşüm**

Sami Erdem

7 Haziran 2008

Değerlendirme: Mustafa Demiray

MAM'ın düzenlediği "Modern Döneme Geçişte İslâmî İlimler Tasavvuru" tartışmalı toplantılar serisinin beşincisinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi araştırmacılarından Dr. Eyyüp Said Kaya ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi Dr. Sami Erdem, modern döneme geçişte fıkıh ilminin durumunu konu alan sunumlar yaptılar.

İlk konuşmayı yapan Kaya, "İhya ile Modernizm Arasında Fıkıh" başlıklı sunumunda önce 18. asırda ortaya çıkan ihya hareketlerinin özelliklerini anlattı, sonra da modernist yaklaşımların görüşlerini sıraladı. Modernizmden önce karanlık çağın hakim olduğu şeklindeki görüşü eleştiren Kaya, bilakis bu dönemde tüm İslâm coğrafyasında yoğun bir hareketlilik bulunduğunu söyledi. Bu hareketlere öncü-

Kaya, 18. asırda ortaya çıkan ihya hareketlerinin özelliklerini anlattı ve modernist yaklaşımların görüşlerini sıraladı. Erdem ise Mecelle'nin modern döneme geçişteki anahtar rolüne işaret etti.



lük edenler arasında Dihlevî, Şevkani, Osman dan Fodio ve İbn Abdülvehhab sayılabilir. Toplumu fıkıh düzenlediği için İslâm toplumlarının o günkü haline fıkıh üzerinden tepki gösteren bu hareketler, "bidatları ve taklid tavrını ortadan kaldırma, sünneti ve icthadı ihya etme" şeklinde bir ortak görüşe sahiptir. Bu hareketler İslâm dünyasının Hindistan, Hicaz, Yemen ve Nijerya gibi çevre bölgelerinde ortaya çıkarken, İstanbul ve Kahire gibi merkezlerde bu icthad ve ihya söylemine çok rastlanmadıysa da "selefe dönüş ve müteahhirini zemmetme" tavrı buralarda da görülmüştür. Bu çerçevede Ebu Yusuf'un *Kitâbu'l-Harâc* ve *es-Siyerü'l-Kebîr* isimli eserlerinin Türkçeye çevrilmesine, *el-Harâc*'ın şerhedilmesine ve Kudurî'nin klasik metni *el-Kitâb*'ın Abdülgani el-Guneymî el-Meydanî tarafından *el-Lübâb* adıyla ve hadislerle irtibatı kurularak şerhedilmesine işaret edilebilir.

Kaya, sunumunda önce 18. asırda ortaya çıkan ihya hareketlerinin özelliklerini anlattı, sonra da modernist yaklaşımların görüşlerini sıraladı.

Bu bağlamda “selefe, mütekaddimîne dönüş”ün, modernizm öncesi dönemin ortak temayülü olduğu söylenebilir. Batı’ya gidip okumuş bir münevver takımı ortada yokken, doğan bu hareketlerin içeriden bir eleştirisi ve cevap çabası teşkil ettiğini ve bu hareketler arasında yakın ve kuvvetli ilişkiler bulunmadığını da belirtmek gerekir.

Modernizmin İslâm dünyasına gelişi, akli ve fikhî istidlalleri etkilemiş ve modernizmle gelen banka, anayasa, şura, kadın vb. meseleler de fikhin meseleleri haline gelmiştir. 19. asırda ortaya çıkan modernist hareketler ise kendilerini nevezhur teşebbüsler olarak göstermekten ziyade 18. asrın ıslah, tecdit isteyen, taklid karşıtı, ictihad taraftarı ve ihyacı alimlerine ve hareketlerine atıfla meşruiyet kazanmaya çalışmışlardır. İslâmî ilimlerin, özellikle de fikh ve fikh usulünün nasların anlaşılmasının önünde bir engel teşkil ettiğini öne süren Afgani - Abduh – Reşit Rıza çizgisi, amacını “taklid zincirinden kurtulmak ve dini, ihtilafların olmadığı selef dönemine döndürmek” olarak ortaya koymuştur.

Tarihi, özellikle de İslâmî ilimler tarihini yeniden yazan ve bu amaçla kendi kanunlarını tespit etmeye yönelik modernist hareket, ortak özellikleri (1) İslâm medeniyetinin esas gelişim çizgisine temelden itirazlar getirmek (İbn Hazm’ın *el-İhkâm ve el-Muhallâ*’sı gibi) ve (2) maslahata yoğun vurguda bulunmak (Şâtıbî’nin *el-Muvâfakât*’ı gibi) olan bir kütüphane inşa etmiştir. Böylece yeni bir kaynak ve otorite silsilesi belirlenmiştir. Modernist hareketin bir diğer özelliği de fikh kavramlarına Batı’dan karışık bulma çabasıdır. Mesela şuranın ‘demokrasi’



ile, mudarebenin ‘sigorta’ ile ilintilendirilmesi bu çabanın bir sonucudur.

Kaya, sözlerini, modernist hareketin İslâmcı toplumsal hareketlere bıraktığı mirasa işaret ederek bitirdi.

“Fıkıhtan İslâm Hukukuna: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Dönüşüm” başlıklı sunumuyla ikinci konuşmayı yapan Sami Erdem ise, *Mecelle*’nin modern döneme geçişteki anahtar rolüne işaret etti. Bu bağlamda *Mecelle*, fikh kitabından kanun kitabına geçişin dönüm noktasını teşkil etmektedir. *İctihad* kavramına yeni bir açılım getiren İslâm modernizminin, aynı zamanda yeni bir fikh tarihi, yeni bir usul ve yeni bir ictihad peşinde olduğunu söyleyen Erdem, yeni ictihad telakkisinin modernistlerle sınırlı kalmadığına, muhafazakârlarda da görüldüğüne işaret etti. İctimaî fikh tartışmalarından da bahseden Erdem, *Mecelle*’de çok baskın ol-

mayan ama zamanla artan örf vurgusunun, fıkın kaynak hiyerarşisini alt üst ettiğini, nasların yerine örf ve adetin konulmaya çalışıldığını dile getirdi.

Toplantı, soru cevap faslıyla sona erdi.

MAM Sempozyum

İslâm Siyaset Klasiklerini Yeniden Okumak

1 Mart 2008

Değerlendirme: Hüme y ra Karagözoğ lu

İhtisas sempozyumlarının yedincisi, Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği "İslâm Siyaset Klasiklerini Yeniden Okumak" sempozyumu Vefa salonunda yapıldı. 2003 yılından bugüne Dr. Hızır Murat Köse yönetiminde devam eden Siyaset Felsefesi atölyesinin ilk çalışmaları, "Klasığı Yeniden Düşünmek" sempozyumunda sunulmuştu. Yaklaşık bir yıldır yeni çalışma grubuyla yoluna devam eden atölye, ortaya konan çalışmaları ikinci sempozyumla sundu.

Klasik eserleri yeniden okumak suretiyle İslâm Siyaset Düşüncesinin ana hatlarını, temel kavramlarını ve bunlar üzerinden ulaşılabilecek yeni bakış açılarını ortaya çıkarmayı hedefleyen atölyede, fıkıh eserlerinden siyasetnamelere kadar pek çok farklı eser ele alındı. Ele alınan eserler üzerinden ortaya çıkan sonuçların paylaşıldığı sempozyum iki oturumdan oluşmaktaydı. Felsefi eserleri inceleyen

"Sabite ve Vâkıa Denkleminde Siyasî Düşünce"
başlıklı ikinci bölüm, oturum başkanı
Sami Erdem'in giriş konuşmasıyla başladı.



katılımcıların tebliğlerinin yer aldığı "Felsefe Zemininde Siyaset" başlıklı ilk oturum Dr. Hızır Murat Köse tarafından yönetildi. İlk konuşmacı, "Niçin Erdemli Şehir? Saadet, İlk Reis ve Toplum Üçgeninde Fârâbî'nin Erdemli Şehri" başlıklı tebliğiyle Mustafa Öztürk idi. "Niçin erdemli şehir?" sorusunu ön planda tutarak hazırladığı konuşmada Öztürk, *saadet*, *ilk reis* ve *toplum* kavramlarını öne çıkardığı bir yaklaşımla Fârâbî'nin İslâm Siyaset Düşüncesine katkı sağlayan yönlerini ortaya koydu.

İlk oturumun ikinci konuşmacısı Hüme y ra Karagözoğ lu, bir ahlâk filozofu olarak tanınan İbn Miskeveyh'in adalet ve hükümdar hakkındaki fikirlerini ele alarak, filozofun siyasete dair yaklaşımına değindi. "İdeal ve Gerçek: İbn Miskeveyh'in Siyaset Düşüncesine Dair Bir Değerlendirme" isimli tebliğinde İbn Miskeveyh'in yaşadığı dönemdeki siyasi durumdan da bahseden Karagözoğ lu, filozofun de-



Köse, değerlendirme konuşmasında İslâm siyaset düşüncesini hakkında anlayabilmek yolundaki zorluklara ve farklı disiplinleri içeren bir araştırma yapmanın gerekliliğine vurgu yaptı.

ğindiği ve değinmediği konuların söz konusu siyasî durumla ilişkisine dikkat çekti. Üçüncü konuşmacı M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu Bağlamında İbn Sînâ’nın Siyaset Düşüncesi” başlıklı tebliğinde, pratik felsefe alanındaki fikirleri fazla öne çıkarmış olan İbn Sina’nın siyasete bakışına dair önemli bir iddiayı dile getirdi. Kaya, İbn Sînâ’nın pratik felsefe alanında ilâhî dinin ortaya koyduğu hükümlerin nihaî ve en mükemmel kurallar olduğu fikrinden hareketle, siyasete dair konularda da peygamberin, İbn Sînâ için temel ilkelerin kaynağı olduğu ana fikrini dile getirdi. İlk oturumun son konuşmacısı Osman Safa Bursalı ise, “Tûsî’nin Siyaset Düşüncesinde Adalet-Sevgi İlişkisi” başlıklı tebliğinde, Nasîrüddin Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsirî* eserinde dile getirdiği fikirler çerçevesinde, *adalet* ve *sevgi* kavramlarını öne çıkaran bir değerlendirme yaptı.

“Sabite ve Vâkıa Denklemine Siyasî Düşünce” başlıklı ikinci bölüm, oturum başkanı Dr. Sami Erdem’in giriş konuşmasıyla başladı. Şeyma Şahinoğlu ve Mustafa Kömürçüoğlu’nun birlikte hazırladığı “Güç ve Adalet Arasında Bir Devlet Adamı: Nizamülmülk ve *Siyasetname*’si” başlıklı çalışma, Şeyma Şahinoğlu tarafından sunuldu. Tebliğde, *Siyasetname*’nin yeniden okunması sürecinde öne çıkarılabilecek kavramların neler olduğu ve pratiğe yönelik çalışmalar olarak görülen siyasetnamelerin teorik bir yapısının olup olmadığı sorularının üzerinde duruldu. “Mutedil Bir Pragmatist: Keykâvus ve *Kâbusname*” başlıklı sonraki tebliğin sahibi Serhat Aslaner, *Kâbusname* adlı eserden örnekler vererek, gerçekçi ve pragmatist olarak nitelenebilecek bir siyaset anlayışını ortaya koyan Keykâvus’a de-

ğindi. Son tebliğ ise, Özgür Kavak tarafından sunulan “Siyâsî Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî’nin *Gıyâsî*’si ve Modern Yorumları” idi. Cüveynî’nin fikhî kavramlar muvacehesinde ele aldığı siyasî bahislere değinen Kavak, fakihin yaptığı kavramsal ayırmalara dikkat çekerek siyaset düşüncesine fıkıh penceresinden yapılan katkılara örnek verdi.

Tebliğlerin sonunda Dr. Hızır Murat Köse bir değerlendirme konuşması yaparak, sunulan çalışmaların kısa bir hikâyesini dile getirdi. İslâm Siyaset Düşüncesini hakkında anlayabilmek yolundaki zorluklara değinen Köse, farklı disiplinleri içeren bir araştırma yapmanın gerekliliğine vurgu yaptı. Nasların siyasî konularda ayrıntılı hükümleri barındırmadığını hatırlattıktan sonra, bunun kat’î prensiplerin olmadığı anlamına gelmediğini ve İslâm’ın bu noktada Batı Siyaset Düşüncesinden ayrıldığını ifade etti. Müsteşriklerin İslâm Siyaset Düşüncesine bakışlarındaki hatalı yönler dikkat çeken Köse, Müslüman bakış açısıyla yapılmış bir analize duyulan ihtiyacı dile getirerek, yapılan çalışmaların söz konusu ihtiyaca katkı yapması temennisiyle sözlerine son verdi.

***Bilim ve Sanat Vakfı
Medeniyet Araştırmaları Merkezi
VI. İhtisas Sempozyumu***

1 Mart 2008 Cumartesi

İSLAM SİYASET KLASİKLERİNİ YENİDEN OKUMAK

I. OTURUM

Felsefe Zemininde Siyaset

Oturum Başkanı: **Hızır Murat Köse**

Niçin Erdemli Şehir?

Saadet, İlk Reis ve Toplum Üçgeninde Fârâbî'nin Erdemli Şehri / **Mustafa Öztürk**

İdeal ve Gerçek:

İbn Miskeveyh'in Siyaset Düşüncesine Dair Bir Değerlendirme / **Hümeyra Karagözoğlu**

"Peygamberin Yasa Koyuculuğu" Bağlamında

İbn Sinâ'nın Siyaset Düşüncesi / **M. Cüneyt Kaya**

Tûsî'nin Siyaset Düşüncesinde Adalet-Sevgi İlişkisi / **Osman Safa Bursalı**

II. OTURUM

Sabite ve Vâkıa Denklemine Siyasî Düşünce

Oturum Başkanı: **Sami Erdem**

Güç ve Adâlet Arasında Bir Devlet Adamı:

Nizâmülmülk ve *Siyasetnâme'si* / **Şeyma Şahinoğlu-Mustafa Kömürcüoğlu**

Mutedil Bir Pragmatist: Keykâvus ve *Kâbusnâme* / **Serhat Arslaner**

Siyasî Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi:

Cüveynî'nin *Gıyâsî'si* ve Modern Yorumları / **Özgür Kavak**

Değerlendirme: **Hızır Murat Köse**

Belcanto

İlhan Berk

II

Horozbinalar sinaritler korosu

Hişt, Saint-Michel, Dame de Sion, Robert College

Bizim kimsenin toprağında gözümüz yok.

Biz sinaritler, horozbinalar, fakir kolyozlar

Sıklıp çıkmışız bir pazar denizden

Bir su bir pencere öñü bir bulut

Bir çiçeğin, bir kadının yanı sıra yürümek

Evler sokaklar caddeler ağaçlar

Hep evler sokaklar caddeler ağaçlar

Galatasaray, Küçük Duvarcı Sokak, İstiklal Caddesi

Biz fakir sinaritler kolyozlar horozbinalar.

Baktı Avgiri karagözler orkinozlar baktı bütün balıklar,
sardalyeler, mercanlar

Baktı basıyor, Beyoğlu'nu.

Avgiri çıktı Kızkulesi'ne

Bağırđı bağırđı bağırđı.

(İlya Avgiri'nin bağırmasını bir bileyci Niko Margarit
bir Terzi Toridis bir Çiçekçi çingene kadın anladı.)

SAM Kırkambar

12. ve 13. Yüzyıl Anadolu Türk Süsleme Sanatında Güneş, Ay ve Yıldız Simgelerinin Değerlendirilmesi

Emine Kırıkçı

14 Haziran 2008

Değerlendirme: Zeynep Gökğöz

İnsanoğlu, evreni tanıma ve anlamlandırma uğraşısında korku, heyecan, hayranlık ve şaşkınlık gibi duygularını, yöneldiği nesnelere yansıtma yoluna gitmiş, varlıkları bu doğrultuda sembolize ederek onlara değerler yüklemiştir. Bu yüzden sembollerle uğraşmaya başladığımızda “ne şekilde?” sorusundan yola çıkıp ‘nasıl’ ve ‘niçin’e cevap aramaya çalışırız. Hakikaten zor bir yoldur kat edilmesi gereken.

Emine Kırıkçı’nın İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü’nde 2004 yılında tamamladığı yüksek lisans tezinin başlığı: “Anadolu Selçuklu Sanatında Güneş, Ay ve Yıldız Motiflerinin Simgesel Değeri” Kırıkçı da zoru seçmiş; kaydın, belgenin bırakılmadığı bir alanın peşine düşmüş, önce bu üç motifin ne şekillerde işlendiğinin ve sonrasında da ne anlamlara gelebileceğinin izini sürmüştü. Slaytların gösterimiyle sunumunu gerçekleştiren Kırıkçı ile ilk durağımız, Anadolu’da Selçuklular dışındaki medeniyetlerde bu üç motifin nasıl kullanıldığına dair

Kırıkçı, tezinde 12. ve 13. Yüzyıl Anadolu Türk süsleme sanatında güneş, ay ve yıldız motiflerinin ne şekillerde işlendiğini ve sonrasında da ne anlamlara gelebileceğini araştırıyor.



örneklerdi: Hititlere ait güneş kursları, Mısır’daki güneş tanrısı tasvirleri, Yunan mitolojisinden Helios (güneş tanrısı), Selene (ay tanrısı) görünüşleri, Hindistan’dan güneş tanrısına adanan tapınak örneği ve Babil’den Sin (ay tanrısı) Mabedi gibi.

Eski Türklerde de göğe ve güneşe özellikle önem verildiğini, Mani dininin kabul edilmesinden önce tanrıya “Gök Tanrı” diyen Türklerin, Mani dininin kabulünden sonra “Ay Tanrı” demeye başladıklarını görüyoruz.

Pagan inancının alttan alta nasıl sürdüğünün örneklerini çokça gördüğümüz Hıristiyan sanatında - Evrenin Efendisi diyebileceğimiz- *Pantokrator* İsa tasvirleri sıkça kullanılmış; zira Hz. İsa Hıristiyanlara göre bütün dünya için parıldayan, adaletin ve doğruluğun güneşidir. Ayın ve güneşin de doğrudan Helios ve Selene’ye atıfla kişiselleştirilerek verildiğini, zamanla bu iki bolden güneşin Hz.

SAM Yuvarlak Masa Toplantıları

KIRKAMBAR

12. ve 13. Yüzyılların Anadolu Türk Süsleme Sanatında Emine Kırkçı
Güneş, Ay ve Yıldız Simgelerinin Değerlendirilmesi 11 Haziran 2008

BİR BİRİKİME YENİDEN BAKMAK

- Türk Romanına Kritik Yaklaşımlar-6:
Anlatıyorum, Öyleyse Nasıl: Nüket Esen
Türk Romanına Anlatıbilimsel Bir Bakış 7 Mayıs 2008
- Türk Romanına Kritik Yaklaşımlar-7:
Suskunlukla Çıgılık Arasında: Özden Sözalan
Türk Romanında Kadın Dilini (Yeniden) Düşünmek 21 Mayıs 2008
- Türk Romanına Kritik Yaklaşımlar-8:
Gece'nin Kılavuzluğunda Yazınsal Etik ve Politika: Berat Açıl
Bilge Karasu Romanına Konuksever Bir Yaklaşım 4 Haziran 2008
- Türk Romanına Kritik Yaklaşımlar-9:
Bir Edebi Tasarım Olarak Adalet, Sadık Yalsızuçanlar
Romanın da Bir Temeli Olabilir mi? 25 Haziran 2008
- Türk Romanına Kritik Yaklaşımlar 10:
80 Sonrası Roman Eleştirisinde Kültürelğin Anlamı: Fatih Altuğ
Bir İmkân Olarak Roman Eleştirisi 9 Temmuz 2008

SİNEMA SOHBETLERİ

- Yeşilçam'a Yeniden Bakmak Halit Refiğ
8 Mayıs 2008
- Türk Sinemasının Endüstriyel Sorunları Osman Sınav
12 Haziran 2008

İsa'yı, ayın Hz. Meryem'i ya da güneşin Ahd-ı Cedid'i, ayın Ahd-ı Atik'i temsil edebileceği şekilde yorumlar yapıldığını görüyoruz.

Emine Kırkçı'nın asıl araştırma konusuna zemin teşkil eden Anadolu Selçukluları dönemine geldiği-

mizde şöyle bir sonuca varıyoruz: Selçuklular, Orta Asya, İran, Mısır ve Mezopotamya'dan getirdikleri mirası, Anadolu uygarlıklarının ve Bizans'ın bıraktıkları mirasa katan, tüm bu birikime İslâm Medeniyeti'nin etkilerini de işledikleri eklektik bir tablo çiziyorlar.

Bu farklı medeniyetlere ait öğelerin birbirine katılıp içselleştirilerek devam etmesi kaçınılmazdı. Özellikle 13. yüzyıl Anadolu'suna damgasını vuran bir üslubun yaratıldığı, kesme taş anıtsal mimarisi ile mesken tuttuğu şehirleri (ör. Konya, Niğde, Kayseri, Amasya, Sivas) adeta birer açık hava müzesine çeviren Selçuklularda güneş, ay ve yıldız motiflerinin farklı şekillerde nasıl kullanıldığına dair örnekler, sunumun ikinci bölümünü oluşturdu. Bu örneklerde doğrudan güneş ve ayın temsili yerine sembolik tasvirler kullanıldığını, yıldızın ise kendi şeklinde temsil edildiğini, her eklenen kol sayısı ile nasıl farklı anlamlara gelebileceğini gördük.

İlk örnekleri, insan başı şeklindeki güneş ve ay tasvirleri oluşturdu. Güneş genellikle etrafında ışınlar ile insan başı şeklinde verilmiş, bu başlar bazen tek, bazen de kadın ve erkek ikili olarak gösterilmişlerdi. (Örnek: Niğde Aleaddin Camii portalı, Silvan Ebu'l Muzaffereddin Camii minaresi)

Sonraki slaytlar, hayvan ve insan tasvirlerinin birlikte kullanıldığı örneklerdi. Boğa-insan ya da boynuzlu insan şeklindeki bu tasvirler ayı simgelemekteydi; Selçuklularda boynuzlu hayvanlar ayı ifade etmek için kullanılıyordu (ör. Emir Saltuk Kümbeti). Aslan-güneş birlikteliğinin (ör. İncir Han, Karatay Han) gücün simgesi olduğunu, 2. Gıyaseddin Keyhüsrev'in de bunu kendi arması ola-

rak kullandığını görüyoruz. Ejder tasvirlerinin de geniş yer tuttuğu slayt örneklerinde ejderhaların tek başlarına güneşi, çiftseler güneş ile ayı birlikte simgeledikleri, bunun da aydınlık-karanlık, yaşam-ölüm, gök-yer kavramsal çiftlerine gönderme olabileceği ifade edildi (ör. Susuz Han, Konya Alaiye Darüşşifası).

Seramiklerde, minyatürlerde ve maden işlerinde de karşımıza çıkan bu tasvirlerin tam olarak neyi ifade ettiklerini bilmemiz güç. Aynı tasvir üzerine ayrı yorumların yapılabilirdiği, tek başlarına farklıyken yanlarına eklenen her bir figürle bambaşka anlamlara gelebilen motiflerden güneş, tek başına ısı, ışık ve yaşam kaynağıdır; gücün ve yenilmezliğin sembolüdür. Güneşi kişiselleştirmenin nedeni, bir yönüyle fayda sağlaması, diğer yönüyle de insanın onun bir parçası olduğunu düşünmesi olabilir. Ay ise güneşten aldığı ışıkla karanlığı aydınlatandır; özellikle hayvanlarla birlikte kullanıldığı tasvirlerde burçları temsil eder.

Genellikle kozmolojik anlamda kullanımın yaygın olarak görüldüğü bu motiflerin bir de mistik cephesi var. 13. yüzyılın Mevlana, Hacı Bektaş ve İbni Arabî'nin çağı olduğunu düşünürsek tasavvufun etkisi göz ardı edilemez. Meselâ güneş, Tanrı'nın zatını; güneşten aldığı ışığı yansıtan ay, Hz. Muhammed'i (SAV); yıldızlar ise ashabını ve diğer peygamberleri işaret ederler. Yapılan diğer benzetme de şöyle: Ay, küfür karanlığını gideren şeriata, güneş tek bir hakikate, yıldızlar da tarikatlara delâlet eder. Tamamıyla simgesel anlam yükledikleri için bu motifleri camilerde ve mezar taşlarında kullanmakta bir beis görmeyen Selçuklulardan sonra Osman-

HAYAL PERDESİ

Mayıs

Dersu Uzala (Rusya-Japonya, 1975, 140'), Yön: Akira Kurosawa
Haremde Dört Kadın (1965, Türkiye, 85'), Yön: Halit Refiğ
Makinist (1991, Amerika, 137'), Yön: Andrei Konchalovsky
Dekalog: Komşunun Malını Çalmayacaksın (1990, Polonya, 45')
Yön: Krzysztof Kieslovski
Dekalog: Kadere Meydan Okunmaz (1992, Polonya, 50'),
Yön: Krzysztof Kieslovski

Haziran

Kayıp Güvercin Gerdanlığı (1991, Tunus, 90'), Yön: Nasır Hamir
Kapıları Açmak (1992, Türkiye, 100'), Yön: Osman Sınay
Qu Şi'nin Yolculuğu (1992, Çin, 100'), Yön: Yimou Zhang
Baba (1996, İran, 96'), Yön. Mecid Mecidi

Temmuz

Kirazın Tadı (1997, İran, 95'), Yön: Abbas Kiyarüstemi
Cennetin Çocukları (1997, İran, 89'), Yön: Mecid Mecidi
Pi (1999, Amerika, 84') Yön: Daren Aronofsky
Mayıs Sıkıntısı (1999, Türkiye, 130'), Yön: Nuri Bilge Ceylan

Ağustos

Eve Yolculuk (1999, Çin, 89'), Yön: Yimou Zhang
Sarı Köpeğin Yuvası (2005, Moğolistan, 93'), Yön: Byambasuran Dava
Kuyucaklı Yusuf (1985, Türkiye, 93') Yön: Feyzi Tuna

lılara geldiğimizde bu figür-sembollerin kitap sayfalarından dışarıya çıkamadıklarını görürüz.

Semboller, neyi ifade ettiklerini arayan ve bu kadar çok anlam katmanı arasında kaybolan muhataplarında seç-beğen-al duygusu uyandırır da benzer çalışmaların çoğalmasıyla görüşümüzün netlik kazanacağını umuyoruz.

SAM Bir Birikime Yeniden Bakmak

Türk Romanına Kritik Yaklaşımlar-6: Anlatıyorum, Öyleyse Nasıl: Türk Romanına Anlatıbilimsel Bir Bakış

Nüket Esen

7 Mayıs 2008

Değerlendirme: Neslihan Demirci

Keynes, kuramdan hazzetmeyen iktisatçıların kuram yanlılarından tek farkının yalnızca daha eski bir kuramın etkisinde kalmaları olduğunu söyler. Terry Eagleton da bu meramı şöyle dillendirmişti: “Kurama gösterilen düşmanlık çoğunlukla, başkalarına muhalefet ederken kendininkini unutmama anlamına gelir.” Bu tespit, edebiyat için de geçerlidir. En kuşbakışı hâliyle kuramlar, edebiyat eserinin ‘nerede’ durduğunu bilmemize yararlar. Anlatıbilim de bu amaca hizmet eden verimli mecralardan biri.

Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı Prof. Dr. Nüket Esen, *anlatıbilim* nevinden kavramları duyup da irkilenler için bir tür konsantre giriş dersi verme isteğini hissettiren yumuşak bir üslûpla bize anlatıbiliminin değilse de *anlatımın* ‘abc’sini aktarmaya çalıştı.

Metin hep vardı. Ama metni anlatıbilim terazisinde tartmak yirminci yüzyılın ikinci yarısındakilere nasip oldu. Nedir bu anlatıbilim, ne anlatır? Batı’daki *narratology* teriminin karşılığı olan bu alanın doğuşunu, -bilinçli okurun- “Ne yapıyor ki bu metin, bizde bu etkiyi yaratıyor?” sorusuna merak sarma-

Esen, sunumunda müdahil anlatıcı ile karakter anlatıcı ayrımlarına genişçe yer verdi ve müdahil anlatıcının Batı’da 18. yüzyılda gözden düştüğünü hatırlattı.



sına bağlayarak kestirmeden özetledi Prof. Esen. Biz, daha vazih olması için “metnin tomografi sonucunu florasanlı tabelaya koyup uzman gözüyle kemiklerini saymak” da diyebiliriz.

Tanımdan sonra anlatıyı oluşturan öğelerin birbirine karışan kısımlarını ayıklamaya geliyor sıra. Bindiği üzere metnin anlatımı ilkin iki temel öğeye muhtaç: Anlatıcı ve muhatap. Tabii burada anlatıcıyla yazarı zinhar birbirine karıştırmamamız elzem. Yazarla anlatıcı aynı kişi değildir. Yazar gider, metnin içinde muhatap olduğumuz anlatıcı gelir; bunlar farklı seslerdir. Zaten yazar metnin içinde etiyle kemiğiyle bulunamaz ki! Hele ölmüşse bu nasıl olabilir? (Burada daha iyi anlaşılması için ölü yazar olarak Ahmet Mithat Efendi örneğini veriyor Nüket Hanım) Yazar metnin içine anlatıcının sesiyile katılır, kendi kimliğiyle değil. Anlatıcı dediğimiz unsur da çeşit çeşit... Ama en genel hâliyle ikiye ayırmak mümkün: Müdahil anlatıcı ve karakter anlatıcı. Nüket Esen bu temel ayrım üzerinde uzunca durdu. Müdahil anlatıcıyı 19. yüzyılda bıraktığımızı zannettiğimizi; hâlbuki bu otoritenin Batı’da gözden düşmesinin 18. yüzyıla tekabül ettiğini hatırlat-

tı. Bu devir teslim sırasında hem tanrı-yazar, hem tanrısal anlatıcı sahneden çekilirken yerine okura daha yakın -en azından yeryüzünde- duran, kurmaca içinde bir karaktere bürünen anlatıcı gelmişti. Modern romanın milâdının anayurdunda 1910'lara denk düştüğünü, Birinci Dünya Savaşı'nın geride bıraktığı yıkımla beraber Batılı bireyin güvendiğı dağlara kar yağdığını, böylece değışen zihniyetle *terakki* (progress) kavramının da değıştiğini; nedenselliğın de, kesinliğın de, gerçekçiliğın de, klasik romanın da miadını doldurduklarını ana hatlarıyla aktardı. Bütün bu değışimden kurmaca metinlerin payına düşen: Gerçekliğın parçalanmasıyla anlatım da parçalanmıştı.

Nüket Esen modern ve postmodern edebiyatın sırtını dayadığı tekniklerden de birer cümleyle bahsetti: İç konuşma, iç çözümleme, bilinç akışı, çoğul anlatım... Modern kurmacada anlatıcıyla bakış açısının her zaman örtüşmesinin gerekmediğine değindi. Son yıllarda yazılan romanlar ve bugünkü okur profili üzerine yapılan söyleşiyile toplantı noktalandı.

Özetle, Ahmet Mithat'tan Orhan Pamuk'a kadar pek çok yazar ve romandan örneklemelerle katılımcılarla karşılıklı olarak teorinin ağır leblebilerini yuvarlamak yerine, edebiyat üzerine sohbetin dayanılmaz hafifliğı tercih edildi.

"Anlatıyorum, Öyleyse Nasıl: Türk Romanına Anlatıbilimsel Bir Bakış" gibi oturaklı bir başlık altındaki bir toplantıda anlatıbilimin soyağacına, dahası atası yapısalcılığa teğet bile geçilmemesi, kuram yanlısı katılımcılarda biraz hayal kırıklığı yaratmadı değıl. Hele -edebiyat kuramına yedi kat el sayılan-Freud yâd edilsin de, anlatıbilimin göbeğini kesen Todorov, Propp, Genette, Lévi-Strauss ve Barthes'in adları geçmesin... Bu vefasızlık karşısında bir buruk oluyor insan. Belki başka bahara...

Türk Romanına Kritik Yaklaşımlar-9: Bir Edebî Tasarım Olarak Adalet, Romanın da Bir Temeli Olabilir mi?

Sadık Yalsızuçanlar

25 Haziran 2008

Değerlendirme: A y ř e n u r G ö n e n

Türk Romanına Kritik Yaklaşımlar başlıklı program dizisinin 25 Haziran 2008 tarihindeki konuğı, TRT Ankara Televizyonu Eğitim-Kültür Programları Müdürlüğü yapımcılarından, hikâyeci-yazar Sadık Yalsızuçanlar'dı.

"Bir Edebî Tasarım Olarak Adalet, Romanın da Bir Temeli Olabilir mi?" konulu sunum, şu sorular çerçevesinde şekillendi: Edebî bir metin içerisinde adalet ne türden bir temsil buluyor kendisine? Metin adaletin "tecelli etmesinde" rol alabilir mi? Ya da şöyle sorarsak: Bir metnin oluşum sürecinde yazıyla adalet arasında ne türden bir ilişki kurulabilir? Yazar adaleti temsil etmek için mi, tecelli ettirmek için mi yazar? Adaletin karşıtı olan *kötülük*, *haksızlık*, *zulüm* gibi kavramlar edebi metinlerde ne tür bir temsil buluyor? Adaletle dair suskun metinlerin bu tutumlarının nedenleri nelerdir?

Adalet ilkesinin gerçekleşmesi ile yazarın zihinsel çabası arasındaki ilişkinin imkânı ve önemi üzerinden sorularla sunumuna başlayan Yalsızuçanlar, çoğunlukla "geç kalmış adalet, adalet değıldir" teması üzerinden metinlerini kurgulayan yazarları

Yalsızuçanlar, adalet duygusu en güçlü romancımız olarak nitelediği Oğuz Atay'ın, Tehlikeli Oyunlar'da adalet ilkesini nasıl işlediğini gösteren örneklerle sunumuna son verdi.



anarak sürdürdü konuşmasını; gündelik yaşamdaki sosyal çarpıklıkları ironik bir biçimde işleyen Aziz Nesin, toplumsal gerçekçi hikâyeleriyle benzer temaları çokça tekrarlayan Orhan Kemal gibi... Kafka'nın "Kanun Önünde" isimli kısa hikâyesini okuduktan sonra, Oğuz Atay'ın Tehlikeli Oyunlar'ına birkaç atf yaparak, ilerleyen dakikalarda bu örneklemelere devam etmek üzere *adalet* kavramının farklı literatürlerdeki tanımlarına yer verdi.

En genel tanımıyla "bir şeyin yerli yerine konması" olarak açıklanan adalet ilkesinin kaynağının Allah'ın "el-Adl" sıfatı olduğunu söyleyen Yalsızuçanlar, adaletin dinî ve felsefî metinlerde, tarihî meselerde, hukukta, edebiyatta hangi anlamlarda ve hangi ilkelerin zıddı olarak kullanıldığıyla ilgili etimolojik değerlendirmelerle sunumunu sürdürdü. *Emaneti ehline vermek, ihsan, hükümranlık ve ege-menlik* gibi kavramların temel ilkesinin adalet olduğunu hatırlatan Yalsızuçanlar, bolca atf yaptığı dinî metinlerden örneklerle, *adalet* ve *zulüm* kav-

ramları hakkında ilahiyat temelli bir açılım kazandırdı meseleye.

Yalsızuçanlar son olarak, Oğuz Atay'ın, adalet duygusu en güçlü romancımız olduğunu söyledi. Yazar, *Tehlikeli Oyunlar*'dan bir pasaj okuduktan sonra adalet ilkesinin metinde nasıl işlendiğini yorumladı. Metinde kahramanların isimlerinin seçiminden, yazarın metnin kurulması aşamasında öğeleri yerli yerine koyma hususundaki titizliğine kadar adaleti gerçekleştirme yönündeki kararlılığına değinen Yalsızuçanlar, anlam bakımından da yapı bakımından da adil metinler olarak gösterdiği örneklerle sunumunu noktaladı.

SAM Sinema Sohbetleri

Yeşilçam'a Yeniden Bakmak

Halit Refiğ

8 Mayıs 2008

Değerlendirme: Esra Tice

"Yeşilçam bir mucizeydi..."

Sanat Araştırmaları Merkezi'nin Sinema sohbetleri adı altında düzenlediği mutat toplantılarının Mayıs ayı söyleşi konuğu Türk sinemasının tecrübeli yönetmeni Halit Refiğ idi.

Türk sinemasında önemli bir dönemin temsilcilerinden olan Halit Refiğ Robert Koleji, Mühendislik Bölümü'nde öğrenimini tamamlar. Mezuniyetinin ardından askerliğini yedek subay olarak Kore'de

Halit Refiğ ile yapılan özel söyleşi, Yeşilçam olgusu üzerinden Türk sinemasının 1950'lerden 1990'lı yıllara kadarki seyrini resmetti.

yapar. Bu sırada savaş görüntüleriyle bezeli 8 mm'lik amatör filmler çeker.

1950'li yılların sonunda kendi çabasıyla elde ettiğı sinema birikiminin yardımıyla çeşitli dergilerde film eleşitileri yazmaya başlar. Yazdığı eleşitiler sinema camiasının dikkatini çeker. Böylece Türk sinemasının usta yönetmenleri Ömer Lütfi Akad, Metin Erksan, Atıf Yılmaz gibi isimlerle tanışma fırsatı bulur. Tanıştığı ustalardan asistanlık teklifleri alır. Halit Refiğ, Atıf Yılmaz'ın *Yaşamak Hakkımdır* (1958) isimli filminde asistanlık görevini üstlenir; böylece Türk sinemasında profesyonel anlamda ilk çalışmasını gerçekleştirmiş olur.

Sonraki yıllarda meslekî başarıları art arda gelir. 1960'ta kendisine ait ilk filmi *Yasak Aşk'ı*, 1963'te *Şehirdeki Yabancı*, 1964'te *Gurbet Kuşları*, 1965'te *Haremde Dört Kadın*, 1969'da *Bir Türk'e Gönül Verdım* filmlerini çeker. Bu filmlerle çeşitli ulusal ve uluslararası ödüllere lânyk görülür. Halit Refiğ 1960 yılından başlayan, 2000'li yıllara kadar süren çok sayıda filmin yönetmenliğinin yanı sıra yapımcılık ve senaryo yazarlığı yapmış; yurt içi ve yurt dışında çeşitli üniversitelerdeki sinema eğıtmenliğı de dahil, hasılı her alanda Türk sinemasına katkı sağlanmış bir isim olma özelliğı taşır.

Halit Refiğ ile yaptığımız bu özel söyleşi Yeşilçam olgusu üzerinden Türk sinemasının 1950'lerden 1990'lı yıllara kadarki serüvenini/tarihî sürecini resmetti. Ayrıca ilk dönemin şartları sebebiyle Türkiye'de sinemaya verilen önemin sınırlı kaldığını, sinema alanındaki eğıtimin yok denilebilecek kadar yetersiz olduğunu belirtti. Buna karşın usta yönetmen, Yeşilçam'ın Türk sineması için bir değer



olduğunu da vurguladı. Halit Refiğ'in Türkiye'ye televizyonun gelişiyle sona eren o döneme ve dönemin sinema anlayışına yönelik samimi paylaşımları, katılımcılara Yeşilçam sinemasını değerlendirme fırsatı sağladı.

Halit Refiğ'in tecrübelerinden yararlanma şansını da sunan söyleşide, Türk sinemasının o yıllardaki şartlarına paralel olarak küçük sinema işletmecilerinin engelleri bertaraf etme yöntemleri, bu yolda gösterilen çaba, elde edilen başarı ve seyircinin desteğiyle kendi kendini oluşturan Türk sinemasının unutulmayan dönemi Yeşilçam tüm detaylarıyla konuşuldu.

Usta yönetmen, Yeşilçam olgusundan yola çıkarak Türk sinemasında ve -tabii kendisinin de bir parçası olduğı- Türk toplumundaki oluşumları ve değişimleri mümkün olduğunca aktardı.

Halit Refiğ söyleşinin kalan kısmında, yöneltilen sorular çerçevesinde Türk sinemasının bugünü

de değerlendirdi. Türk sinemasında son dönemde seyirci tarafından beğenilen birkaç yapıma ilişkin yorum ve eleştirilerini dile getirdi. Bazı yapımların ‘Yeşilçam’ ruhunu taşıyan yönetmenlerin başarısı olduğunu vurguladı; yani Yeşilçam tarihsel olarak sona ermişti ama bıraktığı izler hâlâ takipçileri tarafından sürdürölmekteydi.

Ayrıca bir soru üzerine Halit Refiğ *ulusal sinema* düşüncesinde değişen bakış açılarını 90’lı yıllarda Türkiye’nin izlediği dış politikalar üzerinden açıkladı.

Halit Refiğ’in dünya görüşünden istifade etme şansı sunan söyleşi, Türk sinemasına değişim ve hareketlilik getiren ‘Yeşilçam’ özelinde, yerli sinemayı farklı açılardan düşünme olanağı sağladı.

SAM Şiir Akşamları

Türk Sinemasının Endüstrileşme Sorunu

Osman Sınay

12 Haziran 2008

Değerlendirme: E s m a A c a r

Sanat Araştırmaları Merkezi’nin düzenlediği sinema sohbetlerinin yedinci konuğu Osman Sınay idi. 90’lardan itibaren Türk sinemasında farklı bir yaklaşım sergileme çabasında olan Sınay ile Türkiye’de sinemanın neden endüstrileşemediği üzerine bir sohbet gerçekteştirildi.

Osman Sınay, İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi, Sinema-Televizyon Enstitüsü’nde öğrenim gördükten sonra bir süre reklâmcılık yapar. İlk olarak 1989’da senaryosunu İlhami Algör ile birlikte yazdıkları *Hünkârın Bir Günü* adlı filmi çeker. *Yalancı Şafak*, *Küçük Dünya* ve *Aşka Kimse Yok* sinema filmlerinden sonra 1993’te büyük ilgi gören *Süper Baba* isimli TV dizisinin yönetmenliğini yapar. Ardından *Melek Apartmanı*, *Mavi Düşler*, *Sıcak Saatler*, *Deli Yürek*, *Ekmek Teknesi*, *Kurtlar Vadisi* gibi başarılı TV dizilerine imza atar. 1998’de *Gerilla*, 2001’de *Deli Yürek: Bumerang Cehennemi*, 2007 yılında ise *Pars: Kiraz Operasyonu* adlı sinema filmlerini çeker.

Sınay, Türkiye’de sinemanın sorunlarından bahsedilirken, mikro düzeyde bakmakta zorlanıldığının altını çizdi; genel anlamda her şeyin tartışıldığını ama Türk sinemasının endüstriyel sorunları ve endüstri olamayışının sebepleri üzerine konuşulmadığını söyledi. Sınay’a göre, zamanında en çok film üreten üç ülkeden biriyken artık üretemez hale gelmemizin ana nedeni, sinemamızın endüstri kuramayışdır; ayrıca Türkiye’de yapımcıların işadamı sayılıp sayılamayacağı da tartışma konusu. Sınay, “Amerika’da bundan yaklaşık 81 yıl önce kurulmuş Amerikan Sinema Sanatları ve Bilimleri Akademisi adı altında bir akademi var. Ben sinema okuluna giderken Yeşilçam’dakiler bize ‘Bu işin okulu mu olurmuş!’ diye gülüyorlardı. İşte bu nedenlerle biz film yapamaz hale gelirken, onlar markalarını bile filmle satıyorlar” diyerek sinema endüstrisi olmamasının nedenlerinden bahsetti. Bir türlü gerçekteşemeyen *Fetih* ve *Atatürk* filmlerinin projeleri üzerine henüz bir plan ve tasarı ol-

Endüstrinin dünya kültürü hâline geldiği günümüzde, Sınav'a göre, kendi kültürümüzü rekabet ortamında anlatmak zorundayız; bunun yolu ise sinemanın endüstrileşmesinden geçiyor.



madığı halde ülkemize gelen eski aktör Kevin Costner'a sürekli "Atatürk filminde oynayacak mısınız?" diye sorulmasını garipsiyor Sınav. Ünlü yönetmene göre film yapmak bir 'iş'tir; en basit film bile üç yılda tasarlanıp tamamlanabilir. Bu tür popüler yaklaşımlar da endüstri olamayışımızın nedenlerinden biridir.

Osman Sınav, Türk milleti olarak hayal kurmayı unuttuğumuzu ve hayallerimizi nasıl gerçekleştireceğimiz üzerine bir fikrimiz olmadığını söyledi. Oysa, yurtdışına film satmak için önce kendimizi tanıyıp bunun üzerine hayal kurmamız, hayalimizi de nasıl gerçekleştireceğimiz üzerine doğru verilerle çalışarak plan yapmamız gerekiyor. Sınav, Türk halkının sinematografik kültüre en fazla sahip ülkelerden biri olduğu halde, kendi hikâyelerimizi bilmediğimiz, bunların üzerine düşünmediği-

miz eleştirisini getirdi. Örneğin yüz yıllık tarihî geçmişe dayanan Amerika'nın, yenildiği Vietnam Savaşı üzerine milyonlarca film ürettiğini, pek çok kahramanlar yarattığını hatırlattı. Çocuklarımız bu kahramanları biliyorlar ama kementle uçak düşüren gerçek kahramanımız Osman Batur'u tanımıyorlar.

Meselenin farklı bir boyutu olan vergilendirme sisteminden bahseden Osman Sınav, Türk sinemasına en büyük katkının vergi oranlarını değiştirmekle yapılacağını belirtti. Endüstrinin salt teknolojik gelişmeden ibaret olmadığını, planlama gerektirdiğini, bunun için de bir işletme olarak görülerek desteklenmesinin şart olduğunu söyledi.

Endüstri ve pazarlamada hem teknik, hem de estetik açıdan dünya standardını yakalamamız gerektiğinin altını çizdi. Bu alanda iş görmek ve ürün satmak için insan dokusu bağlamında kendi kültürümüzü anlattığımız bir sinema diline sahip olmalı, dünya pazarında kabul görebilmek içinse belli prototipleri kullanan endüstri kurmanın zorunlu olduğunu belirtti. Küçük bütçeli yapımların hep var olacağını ama dünya sinema sanayinin böyle yürümediğini hatırlatarak, sinemada sanat ve endüstrinin iç içe olduğunu söyledi. Sadece Amerikan rüyasını reddederek hiçbir şey yapılamayacağını, direnmenin yolunun ortak pazara çıkmaktan geçtiğini söyledi. Endüstrinin dünya kültürü hâline geldiği günümüzde, Sınav'a göre, kendi kültürümüzü rekabet ortamında anlatmak zorundayız; bunun yolu ise sinemanın ortak paydasında kendi söyleyişinizle yer almaktan, kısacası endüstri olmaktan geçiyor.

Belcanto

İlhan Berk

IV

Aldı çiçekçi çingene kadını

N'oldu bu İstanbul'a
Ne Sevim ne Yanula biri yok.
Anlamıyorum doğrusu
Karidesçi bu dünyayı koyup gitsin.

Sevim'in penceresi pencerelerin şahı
Gel dayan bu haline.
Denize bakmak bence
Para etmez nafile Sevim'siz.

Diyorum yetiyordu bana çünkü
Deniz, bir sokağın gülüşü.
Ben kime satayım bu çiçekleri şimdi
Güneşi, ayı alıp gitmişler.
(Işığı ortalık, Baktı kedi her şey yerli yerinde, yerinde
gökyüzleri, sinaritler, karidesler, Taksim yerinde.)

TAM Tez / Makale Sunumları

I. Küreselleşme Çağında Osmanlı'dan Arjantin'e Göçler 1840-1914

Kazım Baycar

5 Mayıs 2008

Değerlendirme: C. Ersin Adıgüzel

Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Tez-Makale sunumlarının Mayıs ayı konuğu, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde hazırladığı "Birinci Küreselleşme Çağı'nda Osmanlı'dan Arjantin'e Göçler (1870-1914)" başlıklı yüksek lisans çalışmasıyla Kazım Baycar idi.

Günümüzde Suriye, Lübnan ve Filistin topraklarını kapsayan bölgeden Arjantin'e yapılan göçleri sosyal ve ekonomik yönleriyle inceleyen Baycar'ın çalışması, Osmanlı'nın birinci küreselleşme çağı olarak isimlendirilen dönemdeki nüfus ve iktisadî yapılarına ışık tutması ile dünyadaki ekonomik gelişmeler karşısındaki tutumunu incelemesi açısından oldukça önemlidir.

Baycar, çalışmada Başbakanlık Osmanlı Arşivi belgeleri başta olmak üzere, Arjantin Devlet Kayıtları ile söz konusu dönemde Arjantin'de basılıp Osmanlı göçmenleri hakkında yazılar yayımlayan gazete ve dergiler gibi farklı niteliklerde kaynaklar kullandığını ifade etti.

Baycar'ın çalışması üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, söz konusu dönemdeki göç dalgası genel

olarak incelenerek Osmanlı'dan Arjantin'e yapılan göçlerin, bu dönemdeki göçler içerisindeki yerinin tespitine çalışılmış.

Baycar'ın ifadesine göre, XIX. yüzyılın ortasıyla başlayan dönemde önceki yüzyıllarda görülmedik bir hareketlilik yaşanmaktaydı ki, bu dönemi önceki yüzyıllardan ayıran en önemli fark da budur. Söz konusu dönemde Avrupa'dan Amerika ve Avustralya'ya 60 milyon kişinin göç ettiğini hatırlatan Baycar, bu dönemde özellikle Amerika'ya yoğun bir göç hareketinin varlığına dikkat çekti. Bu bağlamda, Arjantin'in söz konusu dönemde göç alan ülkelerden biri olduğunu ve Arjantin'e yapılacak göçlerin bizzat Arjantin hükümeti tarafından teşvik edildiğini vurguladı. Arjantin'in bu göçleri niçin desteklediğine de açıklık getirmeye çalışan Baycar, kaynakları bol, iş gücü az bir ülke olan Arjantin'in, iş gücü açığını kapatabilmek için bu politikayı takip ettiğini ifade etti.

Sürecin Osmanlı boyutunun incelendiği ikinci bölümde Baycar, söz konusu bölgeden Arjantin'e göçlerin nedenleri, muhacir sayısı, göçlerin ne gibi yollarla gerçekleştiği sorularından hareketle, genel olarak göçmen profilini tespit etmeye çalışmakta ve Osmanlı'nın söz konusu göçler karşısındaki tutumu üzerinde durmaktadır. Baycar'ın tezine göre Osmanlı'dan Arjantin'e yapılan göçlerin en önemli nedenlerinden biri, Balkanlar, Kırım ve Kafkaslardan gelen göçlerle Suriye bölgesindeki nüfusun ciddi bir şekilde artması neticesinde ekonomide görülen bozukluktur. Bu dönemde Suriye bölgesinde yaşanan dinî çatışmanın Arjantin'e yapılan Osmanlı göçlerinin sebeplerinden biri olarak gösteril-

meye çalışılmasını eleştiren Baycar, göçmenler arasında çok sayıda Müslümanın bulunduğunu, daha- sı söz konusu göçlerin bu olayların cereyan ettiği tarihten 40-50 sene kadar sonraki dönemde yoğun- luk kazandığını, dolayısıyla Suriye bölgesinde Müs- lümanlarla Hıristiyanlar arasında 1860'larda başla- dığı görülen bazı sorunların, 1904'ten sonra ciddi rakamlara ulaşan Osmanlı göçlerinin nedeni ola- mayacağını belirtti.

Arjantin'e Suriye bölgesindeki farklı dinî ve sosyal gruplardan insanlar ile çeşitli mesleklerle sahip kişilerin göç ettiklerine değinen Baycar, bazı kişilerin Arjantin'e girerken göçmen olarak kabul edilebil- mek için gerçek mesleklerini sakladıklarını ve po- püler mesleklerden birini kendi meslekleriymiş gibi göstermeye çalıştıklarını vurgulayarak göçmenlerin gerçek mesleklerinin tespit edilebilmesindeki zor- luklara işaret etti. Göçlerin, bazı seyahat acenteleri ve simsarlar vasıtasıyla veya Arjantin'e giden Os- manlı vatandaşlarının memleketlerinde kalan yan- kınlarına yardım etmeleriyle gerçekleştiğini sözleri- ne ekledi.

Osmanlı Yahudileri için Arjantin'e göç özel bir an- lam taşıyordu. Baycar, Yahudilerin, "arz-ı mev'ûd"da kendi devletlerini kurmadan önce bir devlet kurmaları için en uygun yerin Arjantin oldu- ğunu düşündüklerini ifade ederek, Arjantin'de İs- panyolca konuşulmasını, Yahudilerin lisan sorunu yaşamadan göç etmelerini kolaylaştırıcı bir etken olarak değerlendirmektedir.

Baycar'a göre, Arjantin'e Avrupa'dan göç edenlerin tarımda istihdam edilmelerine karşılık Osman- lı'dan göç edenlerin ticaretle uğraşması, Osmanlı

TAM Yuvarlak Masa Toplantıları

TEZ/MAKALE SUNUMLARI

I. Küreselleşme Çağında Osmanlı'dan Arjantin'e Göçler 1870-1914	Kazım Baycar 5 Mayıs 2008
Bir Tanzimat Diplomatı Kostaki Musurus Paşa	Nurdan Şafak 9 Haziran 2008
Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)	Ali Adem Yörük 7 Temmuz 2008
Sömürgeciliğe Karşı Abdülhak Hâmid Tiyatrosu	Sevim Kebeli 4 Ağustos 2008

BİR KİTAP BİR YAZAR

II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi	Zeki Salih Zengin 26 Mayıs 2008
Tereddüd ve Tekerrür- Mimarlık ve Kent Üzerine Metinler (1873-1960)	Bülent Tanju 30 Haziran 2008
Hatıralarla Yakın Tarih (2): Osmanlı Arnavutluk'undan Anılar (1885-1912)	Sunan: Abdülhamit Kırmızı 6 Haziran 2008
Hatıralarla Yakın Tarih (3): Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi'nin Siyasi Hatıraları	Sunan: Süleyman Kaya 11 Temmuz 2008
Hatıralarla Yakın Tarih (4): Ali Kemal, Ömrüm	Sunan: Abdullah Saçmalı 1 Ağustos 2008

SOHBET

Ötügen Yayınları	Ahmet İyioldu 12 Mayıs 2008
Forced Migrations of Muslim Communities in South-Eastern Europe: A Case of Thessaly after 1881	Nicole Immig 2 Haziran 2008
Kebikeç Yayınları	Kudret Emiroğlu 23 Haziran 2008

ÖZEL ETKİNLİK

XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış I İktisat ve Siyaset	Mehmet Genç 10 Mayıs 2008
XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış II Felsefe-Bilim	İhsan Fazlıoğlu 31 Mayıs 2008
XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış III Tasavvuf	H. İbrahim Şimşek 14 Haziran 2008

İZ BIRAKANLAR (Bir Eser-Bir Şahıs-Bir Olay)

İhsan Fazlıoğlu	24 Mayıs 2008 / 21 Haziran 2008
-----------------	---------------------------------

göçlerini Avrupa göçlerinden ayıran en önemli farklardan biridir. Fakat daha sonraları bu durumda bazı değişiklikler meydana gelmiştir. 1909'da Buenos Aires Başşehbenderliğine atanan Emin Arslan, Arjantin'e gelen Osmanlı vatandaşlarını tarım alanlarına yönlendirmiş ve bir süre sonra Arjantin tarım bakanı, Emin Arslan'a söz konusu çabalarından dolayı teşekkür mektubu göndermiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Arjantin'e göç eden Osmanlı vatandaşlarının Arjantin'deki sosyal ve ekonomik yapıya entegrasyonu ele alınmaktadır. Baycar, konuşmasının sonunda Arjantin'e göç eden Osmanlı vatandaşları ile ilgili Arjantin'deki gazete ve dergilerde yayınlanan haber/yazılar başta olmak üzere bu konuda ulaşabildiği her türlü tarihî malzemeyi dinleyicilerle paylaşarak sunumunu görsel açıdan zenginleştirdi. Program, katılımcıların soru ve katkılarıyla sona erdi.

Bir Tanzimat Diplomati Kostaki Musurus Paşa Nurdan Şafak

9 Haziran 2008

Değerlendirme: F. Samime İnceoğlu

Osmanlı Devleti'nde Paşa unvanı alan ilk gayrimüslim olma özelliğini haiz Kostaki Musurus Paşa'yı, Haziran ayındaki Tez/Makale sunumlarında Nurdan Şafak'ın Marmara Üniversitesi Tarih Bölümü'nde hazırladığı "Bir Tanzimat Diplomati Kostaki Musurus Paşa" başlıklı doktora tezi çerçevesinde

tartıştık. Şafak tezinde, Şubat 1807'de İstanbul'un seçkin Rum ailelerin yaşadığı Fener semtinde doğan Kostaki Musurus Paşa'nın ailesi, ilişki ağları, nasıl bir eğitim sürecinden geçtiği, bir Osmanlı diplomatının nasıl yetiştiği vb. sorular çerçevesinde konuyu incelemektedir.

Konuşmasına Osmanlı Devleti'nde sefir ve sefaretlerin tarihî geçmişi ile başlayan Şafak'ın belirttiği üzere, III. Selim öncesinde Avrupa veya Asya topraklarına belli (uluslararası anlaşmalar, tahta çıkan kralı tebrik vb.) sebeplerle gönderilen sefirler III. Selim dönemiyle birlikte, 1793'te Londra'da daimi sefaretin açılması üzerine, daimi olarak Avrupa'ya gönderiliyor. 1830'dan itibaren hariciye işleri; 1836'da Hariciye Nezareti kurulduktan sonra da sefirler önem kazanıyor.

Tezin temel sorusu ve iddiası, Musurus'un birçok bürokratik entrikaların yaşandığı Tanzimat döneminde Londra sefirliğinde 34 yıl gibi uzun bir süre nasıl kaldığını ve 1821 Mora İsyanı'ndan sonra Rumların Osmanlı bürokrasisinden uzaklaştırıldığı iddialarının asılsızlığını Musurus Paşa'nın bürokratik hayatı üzerinden ortaya koymaktadır.

Dört bölümden oluşan tezde Şafak, ilk bölümde intisap ve himayeyi, ikinci bölümde Atina (1840-1848) ve Viyana (1848-1850) sefirliği tecrübesi bağlamında bir Osmanlı diplomatının yetişmesini, üçüncü bölümde Londra sefirliğini (1851-1885) ve son bölümde iktidarın ve değerlerin değişmesi karşısında yeni Kostaki Musurus Paşa portresini ele alıyor.

Aslen Girit'li nüfuzlu bir Rum Ortodoks ailenin çocuğu olarak İstanbul-Fener'de dünyaya gelen Mu-

Şafak, Kostaki Musurus Paşa'nın ailesini, ilişki ağlarını, eğitim sürecini incelediği tezinde bir Osmanlı diplomatının nasıl yetiştiği sorusuna cevap arıyor.



musurus pek çok yeniliğin gerçekleştiği Tanzimat döneminde yaşamış, çeşitli devlet görevlerinden sonra hariciyeye intisap etmiştir. Nasıl bir eğitim aldığına dair kesin bir bilgiye ulaşamayan Şafak'a göre, Musurus bir Avrupa başkentinde veya İstanbul'da bir cemaat okulunda okumuş ya da özel hocalardan ders almış olabilir.

Musurus'un Osmanlı bürokrasisine nasıl intisap ettiği sorusuna da cevap arayan Şafak, Musurus'un bir devlet dairesine girip oradan yükselerek değil networkleri sayesinde bürokrasinin önemli kademelerinde yer aldığını belirtmektedir. Şöyle ki; İstefaniki Vogorides 1832'de Sisam'a tayin edilmiş, ancak kendisi gitmek istemeyince Musurus adaya onu temsilen kaymakam olarak gönderilmiştir. 6 yıl bu görevde kalan Musurus'un kariyer süreci böylece başlıyor. Daha sonra Bulgar asıllı Ortodoks Vogorides'in kızı ile evlenen Musurus kendisini hazır bir ilişkiler ağı içinde buluyor. Bununla birlikte Şafak,

Musurus'un kariyer basamaklarını kolay çıkmasını sadece bu ilişkiler ağı ve himayeye bağlamanın doğru bir yaklaşım olmayacağını da altını çizmektedir. Bütün bunlar bir etkidir ancak tek amil değildir. Burada Musurus Paşa'nın kişisel başarısını da göz ardı etmemek gerekir.

1840'ta Müslümanların Yunanistan'daki emlak meselelerinin halli için Atina Sefirliğine atanan ve 8 yıl boyunca bu görevde kalan Musurus, Atina'da Osmanlı elçisi iken suikasta uğrayınca –ki bir Ortodoks Rum'un Osmanlı elçisi olarak Osmanlı Devleti adına hareket etmesi ulus devlet olma yolundaki Yunanistan'da hoş karşılanmamıştı- Viyana'ya ortaelçi olarak gönderilir. 2-2.5 yıl sonra tekrar İstanbul'a çağrılır. Zira o dönemde elçilik görevi ortalama 3 yıldır. Daha sonra, 1851'de Londra'daki sergi için geçici bir görevle İngiltere'ye gönderilen Musurus 1885'te II. Abdülhamit tarafından emekli edilinceye kadar Londra elçiliğinde kalır. 34 yıl gibi uzun bir süre bu görevde kalmasının nedenlerini de araştıran Şafak, bu konuda çeşitli varsayımları dile getirmektedir. Bunlardan biri, Kraliçe Viktorya'nın orada Müslüman birisini görmek istememesidir. Dolayısıyla Musurus, Rum-Hıristiyan olduğu için tercih edilmiştir. Şafak'a göre 1856 yılında Musurus'a Oxford Üniversitesi tarafından doktora unvanı verilmesi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Ancak yine de bunun salt Hıristiyan olmasıyla açıklanamayacağını altını çizen Şafak, bu noktada, Musurus'un iyi bir diplomat olmasına ve network ilişkilerinin önemine de dikkat çekiyor. Musurus'un bir başka özelliği ise, 1867'de kendisine vezirlik rütbesi verilerek Paşa unvanı ile taltif edilen ilk gayrimüslim olmasıdır.

Yörük, hukukun modernleşmesi teşebbüslerinin sağlıklı bir zeminde değerlendirilmesi için düşünce tarihi disiplini ve biyografi yazımının önemi üzerinde durdu.

Musurus Paşa'nın 1885'te emekli edilmesinin yaşyla ilgili olabileceği gibi, II. Abdülhamit'in, nüfuzlu sefirlerin varlığından hoşlanmamasından da kaynaklanabileceğini belirten Şafak, son olarak, emekliliğinde İstanbul'a dönen Musurus Paşa'nın 1891'de vefat edinceye kadar yine boş durmadığına, Dante'nin *İlahi Komedya*'sını İtalyanca'dan Rumca'ya çevirdiğine, bu çabasının, onun entelektüel kimliğini ortaya koyduğuna, maddi açıdan da döneminin bürokratlarına nazaran ailesinden gelen bir zenginliğe sahip bulunduğuna değindi.

Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)

Ali Adem Yörük

7 Temmuz 2008

Değerlendirme: Ali Eroğuz

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin Temmuz ayında gerçekleştirilen Tez/Makale sunumu programında, modern hukukun Türkiye'ye girişi ve modern hukuk eğitiminin başlaması problemini ele alan, tamamlanma aşamasındaki, "Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)" başlıklı Marmara Üniversitesi Tarih Bölümü'nde hazırlamakta olduğu tezi çerçevesinde Ali Adem Yörük'ü dinledik.

Modernleşme döneminde hukuk alanında gerçekleştirilen çabaları, tarihî zemininde ve kendi mace-



ramız olarak değerlendirebilme gayesiyle çalışmaya giriştiğini söyleyen konuğumuz, çalışma sırasında ünsiyet kurduğu arşiv kaynakları, dönemin basını, eski harfli hukuk literatürü, hukukçu biyografileri gibi çeşitli kaynaklardan istifade etmeye çalıştığını belirterek konuşmasına başladı. Memur mektepleri ve Tercüme Odası'nda okutulan kimi derslerin modern hukuk sahası içerisinde değerlendirilebileceğini; ancak müstakil hukuk mekteplerinin şer'iyye mahkemelerinin yanında nizamiye mahkemelerinin teşkilatlandırılması neticesinde kurulduğunu söyledi. Adliye Nezareti bünyesinde açılan bir dershanenin (Kavânî ve Nizamât Dershanesi), Mekteb-i Sultanî içinde kurulan hukuk mektebinin ve Mekteb-i Hukuk-ı Şâhâne'nin yeni mahkemelerin hâkim ihtiyacını karşılamayı hedeflediğine ve ayrıca devlet ricalinin avukatlık uğraşını bir meslek haline getirme çabasına dikkat çekti.

Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kurulmasından itibaren yeni bir gelişme olarak Türkiye'de "hukukçuluk mesleği"nin doğduğunu ifade eden ve bu gelişmenin, merkezileşen bürokratik yapıyla alakasına değinen Yörük, medreseyi/medreselileri içermekle beraber bu mesleğin kuruluş mantığı itibariyle bürokrasi temelli olduğuna ve pratik ihtiyaçları giderme hedefine dönük olarak işlediğini vurguladı. Mektep-medrese, şer'iyeye-nizamiye mahkemesi gibi kısmen doğru, fakat dikkatle takip edilmesi gereken ayrıntıları silikleştiren kalıpların bizi bu dönemdeki gelişmeleri anlamaktan uzaklaştıracağını da belirtti.

1878 yılında kurulup Haziran 1880'de öğretime başlayan Mekteb-i Hukuk'un hâkim, savcı, avukat ve adliye memuru yetiştirilmesi ve hukuk dallarının birer bilim disiplini olarak teşekkül etmesi açısından merkezî yerine işaret eden Ali Adem Yörük, sadece İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin değil Ankara da dahil olmak üzere taşra hukuk mekteplerinin de bu kaynaktan beslendiğini vurguladı. Bu kadar önemli bir kurumun tarihine dair kapsayıcı bir çalışmanın yapılmamış olması gibi şaşırtıcı bir problemi ortaya koyan Yörük, hukuk modernleşmesi teşebbüslerinin sağlıklı bir zeminde değerlendirilmesi için düşünce tarihi disiplini ve biyografî yazımının önemi üzerinde durdu.

Sömürgeciliğe Karşı Abdülhak Hâmid Tiyatrosu Sevim Kebeli

4 Ağustos 2008

Değerlendirme: Mine İnce

Ağustos ayı Tez/Makale sunumlarında Sevim Kebeli'nin Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde tamamladığı "Sömürgeciliğe Karşı Abdülhak Hâmid Tiyatrosu" başlıklı tezini tartıştık. Tezde, Tanzimat döneminde Batı tesirlerini Türk şiirine sokan, şair-i azam olarak kabul edilen şair, tiyatro yazarı ve diplomat Abdülhak Hâmid'in (1852-1937), İngiliz sömürgeciliğini konu edinen tiyatro eserlerindeki sömürü ilişkileri, sömürge sonrası kuramlardan yararlanarak incelenmektedir.

Kebeli, Hâmid'in İngiltere'ye gitmeden önce yazdığı *Duhter-i Hindû* (1876), Hindistan'daki görevinden sonra İngiltere'de iken yazdığı *Fitnen* (1898), Birinci Dünya Savaşı yıllarında yazdığı *Yadigar-ı Harb* (1917) ve Cumhuriyet döneminde yazdığı *Cünnûn-ı aşk* (1925-26) ile *Yabancı Dostlar* (1924-25) oyunları üzerinden meseleyi ele almaktadır.

Kebeli'nin ifadesiyle, bu konuyu seçmesindeki en temel amil, XIX. yüzyılda yaşayan, İngiltere ve Fransa üzerine yazılar yazan, bunun da ötesinde çok siyasî beş tane tiyatro eseri kaleme alan bir Osmanlı entelektüelinin -Hâmid'in- eserleri üzerine hiç çalışılmamasıdır.

Yöntem olarak, birincil kaynaklar ağırlıklı olmak üzere Avrupa merkezci yaklaşımlara cevaben ortaya çıkmış sömürge sonrası kuramları –özellikle te-

Kebeli, tezinde şair, tiyatro yazarı ve diplomat Abdülhak Hâmid'in İngiliz sömürgeciliğini konu edinen tiyatro eserlerini inceliyor.



zinin birinci bölümünde- kullanan Kebeli'nin tezi dört bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünde Abdülhak Hâmid'in Avrupa'dan yeni türlerin alınması ve Osmanlı edebiyatı gibi konulardaki görüşlerini *sahiplenme*, *ulusal öz arayışı* gibi kavramlardan yola çıkarak değerlendiren Kebeli, Hâmid'in Batı'dan yeni türlerin alınması hususunda bir sentez arayışında olduğunu ve bunu eski edebiyat geleneği ile birleştirdiğini ileri sürmektedir.

Tezin ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerinde hem kronolojik bir sıra, hem de konuyla doğrudan ilgisi nedeniyle, sırasıyla *Duhter-i Hindû*, *Finten* ve *Cünûn-ı Aşk* isimli eserleri inceleyen Kebeli, *Yadigar-ı Harb* ve *Yabancı Dostlar* adlı eserlere ise konuyla ilişkileri çerçevesinde yer vermektedir.

Tezinin ikinci bölümünde Hâmid'in *Duhter-i Hindû* adlı tiyatro eserini Hindistan'daki İngiliz Sömürgeciliği'nin siyasî eleştirisi olarak okuyan Kebeli, çalışmasında *Duhter-i Hindû*'nun önsözünü temel almaktadır. Hintli bir kızın İngiliz bir zabite aşkını işleyen oyunda Hâmid, Batı'nın Doğu'yu sahiplenmesinin yalanlarla dolu bir süreç olduğunu anlatmaktadır. Burada ikili karşıtlıklar çok net bir şekilde ortaya konmaktadır; zira İngilizler olumsuz, Hintliler de masum tipler olarak resmedilmiştir.

Kebeli, tezinin üçüncü bölümünde ele aldığı Finten'de İngiliz toplumu ve sömürgelelerden gelenler arasındaki çatışmalar ve sömürgeciliğin psikolojik etkileri üzerinde durmakta ve Finten'in sömürge politikalarında işlevsel olan Shakespeare'le ilişkisini incelemektedir. Kebeli burada yerleşim mekânı-

nın Hindistan'dan Londra'ya geçtiğinin altını çizmekte ve kahramanın ise bir Hintli değil Kanadalı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu eserde Kanadalı bir kadın (Finten)'in bir İngiliz ile evlenip İngiliz toplumuna katılma çabası anlatılmaktadır. Kebeli'nin ifadesiyle, burada yalnız Doğulu bireyin Batı'ya katılma çabası değil, aynı zamanda Batı'daki İngiliz sınıf sistemi dışında kalan toplumların da İngiliz sınıf sistemine katılma çabası görülmektedir. Hâmid'in Finten'de Shakespearevari bir tutum izlemesinin politik nedenini de araştıran Kebeli, Hâmid'in Shakespeare'in eserlerine -özellikle Machbeth'e- benzer yazarak "Türkçe'yle de Shakespeare tarzında bir tiyatro yazabilirim"i gösterme gayreti içine girdiğini vurgulamaktadır.

Kebeli, tezinin son bölümünde Cünûn-ı Aşk'tan hareketle emperyalizmin kültürel etkilerine değinmektedir. Hem İngiltere hem de Hindistan'da geçen Cünûn-ı Aşk, bir mihracenin kendi iç dünyasındaki çatışmalar üzerine kurulu. Hintli mihrace karakteri ne kendi halkı ne de İngilizler tarafından benimsenmiş bir tip. Eserde, sömürgeciliğin esas itibarıyla insanların zihinlerini ele geçirmek olduğu anlatılmak isteniyor. Kebeli'ye göre burada sömürgecilik daha karmaşık, soyut bir boyutta karşımıza çıkıyor.

Yadigar-ı Harb, Yabancı Dostlar ve Cünûn-ı Aşk'ta ortaya çıkan Avrupalı sevgili ve vatan arasında seçim yapma çatışmasını, kültür ve emperyalizmle ilişkili olarak okuyan Kebeli, çalışmanın sonunda Hâmid'in, sömürgeciliği sadece siyasî yönleriyle değil kültürel ve psikolojik boyutlarıyla da ele aldığı sonucuna ulaşmaktadır. Bu oyunlarda sömürgeci-

liğin İngiltere ile sınırlandırılarak eleştirilmesine de dikkat çeken Kebeli, Hâmid'in, eserlerinde sadece sömürgeciliği eleştirmediğini aynı zamanda Şarkiyatçılık gibi özcü söylemlerin de altını oyduğunu iddia etmekte ve Hâmid'in Şarkiyatçılığı eleştirirken karşılığında oksidentalizmi getirmedeğini belirtmektedir.

Son olarak Türk Edebiyatı çalışmalarındaki mevcut kuramların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ifade eden Kebeli, farklı yaklaşım yollarının geliştirilmesinin önemine de işaret ederek sunumunu bitirdi.

TAM Bir Kitap Bir Yazar

Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918) **Mehmet Hacısalihoğlu**

28 Nisan 2008

Değerlendirme: Ebu Bekir Ceylan

Türkiye Araştırmaları Merkezinin aylık faaliyeti Bir Kitap Bir Yazar serisinin 48. toplantısında Mehmet Hacısalihoğlu'nu ağırladık. Hacısalihoğlu ile 2001 yılında Almanya'da tamamladığı doktora tezinin kitaplaşmış versiyonu olan ve Tarih Vakfı Yurt Yayınlarından yayımlanan *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)* adlı kitabı üzerine konuştuk.

Yüksek lisans tezinde “Türk Ansiklopedisinde Yunanistan İmajı” üzerine yoğunlaşan, doktora için Jön Türkler ve Balkanlar konusunu seçen yazar, daha sonraları Makedonya meselesi ön plana çıkınca bu konu üzerine çalışmalarına ağırlık vermiştir. Döneme ilişkin hatıralara ilaveten Bulgaristan'da ve Osmanlı arşivlerindeki birincil kaynaklardan istifade eden yazar, kitabının ana iskeletini de bu arşivlerden elde ettiği bilgiler ışığında oluşturmuştur.

Hacısalihoğlu, çalışmasında Osmanlı Balkan topraklarındaki grupların, komitelerin ve partilerin bakış açısına da yer vermektedir. Bu bağlamda, Makedonya Devrimci Örgütü, bu örgütün yapısı, liderliği, Jön Türklere ve Meşrutiyete bakışı, hükümetle ve diğer gruplarla ilişkileri kitabın orijinal taraflarındandır. Ayrıca kitapta Balkan ülkelerindeki tarih yazımı da tetkik edilerek, özellikle Bulgaristan'daki hakim tarih yazımı eleştirilmektedir.

Literatürdeki hakim görüşe göre, 1908 devriminden sonra Makedonya'da hürriyet kutlamaları yapılmakta ve Müslüman halk da bu kutlamalara yoğun bir biçimde katılmaktadır. Yazar'a göre anlatılan bu durum şüphelidir. Çünkü halkın kendi başına hareket eden bir kitle olmasından ziyade çok farklı gruplar, yapılanmalar ve örgütler mevcuttur ve bölge ülkeleri bu örgütler üzerinde etkilidir.

Çıkarları gereği Yunan hükümeti, Rum Makedon Komitesi'ni ve Ortodoks Cemaati'ni Jön Türkler'e destek olmamaları yönünde uyarılarda bulunmuştur. Çünkü İttihad ve Terakki (İT)'in eski düzeni ve millet sistemini değiştirmek istemesiyle Rum milletinin ve Rum Patrikhanesi'nin ayrıcalıklı statüsü

Hacısalihoğlu, kitabında Osmanlı Balkan topraklarındaki grupların, komitelerin ve partilerin bakış açlarına da yer veriyor.

zarar görecektir ve zayıflayacaktır. Ulahların ayrı bir kilise kurması ve İT'nin Rum Patrikhanesi'nin ayrıcalıklarını sınırlandırmaya çalışması, bu durumu doğrulayan unsurlardan sadece birkaçıydı. İT'nin Rumlara karşı sert tavrından sonra bu grupların da hürriyet kutlamalarına katıldıkları gözlenmiştir. Benzer şekilde devrimi desteklemeyen başka gruplar da ihtilal sonunda, kerhen de olsa, kutlamalara katılmışlardır. İhtilale karşı olanlar olduğu gibi destekleyenler de vardı: Romanya Ulah Makedonya Komitesi, Selanik, Üsküp ve Manastır Yahudileri ihtilali destekleyen önemli gruplardı. Dolayısıyla yazar Makedonya'daki durumun literatürde bahsedildiğinden daha karmaşık olduğunu ifade etmektedir.

Bu dönemde önemli meselelerden birisi de Jön Türklerin sıkı Türk milliyetçiliği ile ilgilidir. Jön Türklerin Osmanlılık siyasetiyle aslında Türkçülüğü kastettiği, nüfus politikalarından eğitim politikalarına kadar milliyetçi davrandıkları ve Türkleştirme politikaları uyguladıkları yönündeki iddialar (özellikle de Yunan tarih yazımında) çokça seslendirilmiştir. Yazar bu tartışmalara Makedonya özelinde değinmiştir. Soru-cevap kısmında da bu konuda gelen sorulara detaylı cevaplar veren Hacısalihoğlu, Osmanlılıkla Türkçülüğün siyah-beyaz çizgilerle birbirinden net bir şekilde ayırt edilemediğini, gri bölgelerin bulunduğunu vurgularken, Balkan savaşlarından sonra bile Enver Paşa gibi İttihatçıların söyleminde dahi Osmanlılık yaklaşımlara rastlanıldığını belirtmektedir. Enver Paşa 1914 yılında askerlik konusunda, gayrimüslimlerin paralarının kazanılmasından ziyade onların "Osmanlı



vatanı"na kazandırılmasının daha önemli olduğunu söylemektedir. Hacısalihoğlu ayrıca Makedonya'daki eğitim sisteminde Türkleştirme unsurlarının bulunmadığına dikkat çekmektedir. Okulların merkezî hükümet tarafından kayıt altına alınması, Osmanlı tabiiyeti olmayan öğretmenlere izin verilmemesi ve cemaat okullarının teftiş edilmek istenmesi Rumlar tarafından Türkleştirme politikaları olarak değerlendirilmiştir.

Gayrimüslim unsurlara ilişkin bir diğer İT politikası da askerlik meselesidir. İT 1909 yılında eşitlik ilkesini dogmatik bir biçimde uygulayarak gayrimüslimlerin de askerlik yapmaları için kanunî düzenleme yapar. Fakat bölgedeki aşiretler askerliğe ve nüfus sayımına, dolayısıyla da vergi ödemeye karşı çıktıklarından isyan etmeye başlamışlardır.

Yazarın mevcut literatüre getirdiği eleştirilerden birisi de İT'nin genel olarak Balkanlarda, özelde de Makedonya'da programsız ve plansız bir şekilde siyaset izlediği iddialarıdır. Hacısalihoğlu, İT'nin Makedonya'ya ilişkin politikasının 1800'lerin son yılları ve 1900'lü yılların başında bir program olarak belli olduğunu, dolayısıyla bu iddiaların doğruyu yansıtmadığını ileri sürmektedir.

Son olarak yazar, İT ile ilgili yapılan çalışmaların daha ziyade merkez bölgelerde yoğunlaştığını, oysa İT'nin taşradaki yönetiminin incelenmesinin bundan sonraki araştırmalar için daha isabetli olacağını ifade etmektedir.

II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi

Zeki Salih Zengin

26 Mayıs 2008

Değerlendirme: İsmail Hakkı Kırzılı

Osmanlı modernleşme tecrübesi içerisinde, sosyal, siyasi ve daha pek çok alanda kendinden önceki dönemlere göre daha önemli ve radikal değişikliklerin yaşandığı dönemlerden birisi II. Meşrutiyet yıllarıdır. II. Meşrutiyet, sadece Osmanlı modernleşme tecrübesi açısından değil, bunun yanı sıra Türkiye Cumhuriyeti'ne çeşitli açılardan yaptığı etki/katkı itibarı ile de bizim için bütünüyle önemini muhafaza eden bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Hiç kuşkusuz Osmanlı siyasi/ıdarî/eğitim sisteminin uzun bir süre temelini teşkil eden medreseler de modernleşme döneminde ve özellikle II. Meşrutiyet yıllarında hakim olan akımdan etkilenmiş ve bazı değişikliklere maruz kalmıştır. Türkiye Araştırmaları Merkezi, aylık olarak düzenlediği Bir Kitap Bir Yazar programının Mayıs ayındaki oturumunda, II. Meşrutiyet'in medreseler üzerindeki etkilerini ele almak amacı ile çalışmalarını modernleşme dönemi din eğitimi üzerinde yoğunlaştıran Zeki Salih Zengin'i *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* adlı kitabı çerçevesinde misafir etti. Zengin'e göre, modernleşme dönemi ile beraber yönünü Batı'ya çeviren Osmanlı Devleti medreselerle giderek daha az ilgilendi; deyim yerinde ise medreseleri kendi kaderine terk etti. Buna paralel

Zengin'e göre, modernleşme dönemi ile beraber yönünü Batı'ya çeviren Osmanlı Devleti medreselerle giderek daha az ilgilendi; deyim yerinde ise kendi kaderine terk etti.



olarak dönemin medreselilerinde de, medreselerin yetersizliğine dair önemli bir kanaat yerleşti. II. Abdülhamit dönemi medreseler açısından değilse de din eğitimi açısından verimli yıllardı. Medreselerin ıslahına ilişkin ciddi teşebbüsler ise ancak II. Meşrutiyet döneminde yapılabildi.

Daha sonra, söz konusu ıslahın bahse değer boyutları üzerinde duran Zengin'in özellikle altını çizdiği hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

- II. Meşrutiyet döneminde medreselerde yapılmaya çalışılan ıslah teşebbüsleri klasik dönemde yapılan düzenlemelere veya modernleşmenin başlangıç evrelerine göre birtakım farklılıklar arz etmektedir ki bunların başında medresenin model olarak kendisine mektebi alması ve giderek mektebe daha da yaklaşan bir yapıya kavuşması/kavuşturulmak istenmesi gelmektedir. Medresele-

rin idarî işleyişi, müfredatı, öğrenciler ile ilgili yapılan düzenlemeler klasik dönemden farklı, kaynak itibarı ile mekteplerden esinlenilerek oluşturulan düzenlemelerdir. Nitekim yabancı dil, ilm-i ictima, resim, beden eğitimi gibi derslerin müfredata girmesi de bunun bir başka göstergesidir.

- II. Meşrutiyet dönemi medrese ıslahına yönelik yapılan veya yapılması düşünülen çalışmalar salt siyasi/idarî mekânizmanın iradesi ile gerçekleştirilmiş değildir. Resmî makamların yanı sıra ulema ve dönemin ileri gelen aydınları da medreselerin yetersiz oldukları, dolayısı ile ıslah edilmesi gerektiğinde mutabıktırlar. Bu, II. Meşrutiyet öncesinde bu kadar bariz görülebilecek bir husus değildir.
- Daha ehil din görevlileri yetiştirmek üzere açılan Medresetü'l-Vaizin, Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutabâ da klasik dönemde karşılaşamayacağımız, II. Meşrutiyet ve yetersizlik fikrinin etkisi ile beraber eğitim sistemine dahil olan kurumlardır.
- Medreselerin ıslahı çalışmaları İstanbul'da uygulanma imkânı bulmakla beraber tam anlamı ile taşrada uygulanabildiğini söylemek imkân dahilinde değildir. Taşrada ıslah çalışmaları orta dereceli medreselerle sınırlı kalmıştır. Diğer taraftan ıslah edilen medrese programlarının her yıl az da olsa değişikliklere uğraması, söz konusu çalışmaların kökleşmesini engelleyen bir unsur olarak zikredilebilir. Yine ıslah çalışmalarının hemen akabinde I. Dünya Savaşı'nın başlaması nedeniyle medrese öğrencilerinin cepheye sevkedilmeleri, söz konusu teşebbüslerin arzu edilen boyutlara ulaşmasını engelleyen bir başka unsur olmuştur.

Tereddüd ve Tekerrür - Mimarlık ve Kent Üzerine Metinler (1873-1960)

Bülent Tanju

30 Haziran 2008

Değerlendirme: Fatma Sevd e Yıldırım

Maziye ait eşkâle fazla rağbetin şu ahlâkî fenalığı vardır ki, yaşayanları hayatlarından zevk almaz bir hale getirdikten başka, istikbalden de nevmîd eder. Arkaya baka baka, yere yuvarlanmaksızın, istenilen istikamette kaç adım gidilebilir? Ecdada hürmet, onları taklid etmekle değil, fakat azim, zeka ve kabiliyette onlardan hiç de aşağı olmadığımızı ve bize bıraktıkları şeref mirasını omzumuzda taşıyacak kuvvette olduğumuzu göstermekle mümkündür. Kasım ve Sinan'a hayran olmaktan başka yapacak bir hüneri olmayan bir mimar; Fuzuli, Baki veya Nedim'in mukallidi bir şair bu şanlı ecdad silsilesine hafid olmaya layık değildir.

(Ahmed Haşim, *Tereddüd ve Tekerrür*, s. 94)

Akın Nalça Kitapları'nın beşincisi, *Tereddüd ve Tekerrür - Mimarlık ve Kent Üzerine Metinler 1873-1960* adlı kitap çalışması, Türkiye'de XIX. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl ortalarına kadar modern mimarlığın kendine özgü anlayış ve birikimi ile şekillenen tarihî metinleri bir araya getirmektedir. Bir Kitap Bir Yazar programının Haziran ayı konuğu olan mimarlık tarihçisi Bülent Tanju tarafından derlenen

metinler, Montani Efendi'den Ahmet Haşim'e, İsmail Hakkı'dan Abdülhak Şinasi'ye, Mimar Aptullah Ziya'dan Mimar Behçet Ünsal'a, Tanpınar'dan Mimar Kemaleddin'e kadar, bu kritik dönemin gerek edebiyat gerek mimarlık çevrelerinin önde gelen isimlerinin mimarî ve kent üzerine görüşlerini içeriyor.

Konuşmasına insanoğlunun sürekli farklılık ürettiğini, modern tarih çalışmaya başladığında modern tarihin büyük bir insanlık tarihinin son derece yakın ve küçük bir bölümüne tekabül ettiğini vurgulayarak başlayan Tanju, "Modern tarihi modern yapan ya da hâlâ içinde bulunduğumuz bir döneme modern adını vermemize yol açan şey ne?" sorusunun cevabının da bu olduğunu belirtti. Bu ontolojik kabul bir tür epistemolojik sonuca yol açar. Kitabının konusunu bunun farkına varmak olarak açıklayan yazara göre, farklılıktan korkmamaya başladığımız andan itibaren modern yaşarız. Modern dünya bunun farkına varmak ve o bilinçle yaşamaktır. Modernist tavır ise farklılıktan keyif almak, korkmamak demektir. Yanlış cümle kurmaktan korkmamak, o yanlış cümle ile farklı bir düşünce üreteceğini düşündürmektedir.

Başından itibaren insan üretimi farklılık gösterir. Bunu bilir, giderek farklı olmaktan korkmamaya başlarsak aslında o modern bilinçle yaşıyoruz demektir. Yazar, modernliğe ilişkin kabulünü "modern dünyanın farkına varmak ve o bilinçle yaşamak" şeklinde tanımlarken bu bilinçle üretmeye başladığımız anda bunun *tereddüde* ve *duraksamaya* yol açacağını ileri sürmektedir. Duraksama ne kadar uzatılırsa ve ne kadar acılı sürerse aslında

düşünmek denilen şey burada karşımıza çıkar. Çünkü bu an, modern anlamda düşünmenin, felsefenin anıdır ve onu germek, uzatmak gerekir.

Tanju'ya göre farklılığın doğal olduğunu kabullenmeyerek, en genel anlamıyla, değişmeyecek olana ilişkin yanılsamanın kaybolmasına gösterilen tepki de muhafazakârlıktır. Söz gelimi, XIX. yüzyıl pozitif bilimi değişmeyecek, sağlam, aslı temeli inşa etmeye uğraştığı için muhafazakâr bir dünya görüşüdür. Çünkü kendi söylemi ve iddiası dışındaki her sözü, "bu irrasyonel" diyerek atma eğilimindedir. Belirleyici olan, ortak olandan çok, o ortaklığın üzerinden ne kadar farklılaşıldığıdır aslında. Çünkü ayrı özellikler, özne dediğimiz şey, bu arada ortaya çıkar. Önemli olan temsil araçları ile dünyadaki nesnelere arasındaki ilişkinin yapışık değil, gevşek bir ilişki olduğunu akılda tutmaktır.

Yazarın ifadesi ile *Tereddüd ve Tekerrür* muhafazakâr anlatıyı dahi üretmeyen dolayısı ile az üreten bir coğrafyanın mimarlık ve kent üzerine metinleridir. Bir şekilde farklılığı üretmeyecek yolu bulsak diye durmanın adıdır *tereddüd*; yani duraksama, farklılık üreten şeyse bu onu kontrol etmeye çalışmanın yoludur. Bununla yüzleşmek modernist olmaktadır. Bunun farkına varıldığı dönem modern dönem; bütün dünya tarihi bağlamında tekrarın, ideal ve değişmeyecek olanı yeniden üretmesini sağlamayı hayal etmenin, aramanın yolu da tekerür. Kitaptaki metinler farklı veçhelerle bunları örnekliyor.

Her birinin nasıl tereddüd ve tekerrür ettiğini ayrıca anlatmak gerektiğine de işaret eden yazar, bunların çeşitli nedenlerle tereddüd ve tekerrür ettiğini

vurgulamaktadır. Söz gelimi edebiyat kökenliler, farklılığı olumlayarak dünyaya bakarlar. Bunlar modern bilinç anlamında mimarlardan daha ileridedir, zira edebiyatçılar duraksamanın süresini olumlayarak kullanırlar. Mimarlık üzerinden ise ilginç bir şey okumak pek mümkün değildir.

Bu farklılığın nedenlerine de değinen Tanju, mimarlığı, mekânın üzerine başka türlü yerleşmiş bir dünyayı, bu epistemolojik problemle yüz yüze kalmış dünyayı, yeniden katılaştırmanın temel araçlarından biri olarak tanımlamaktadır. Mimarlığın modern tarihi bunun üzerine kuruludur. Mimarlık bunu XX. yüzyıla da taşımıştır. Başka bir problem ise mimarlığın meslek olarak kalmasıdır.

Erken cumhuriyet dönemi mimarlarının aidiyet problemlerine yani devletin kurum ve bürokrasisi ile olan ilişkilerinden kaynaklanan bir tür grup aidiyeti problemlerine de işaret eden yazara göre, Ahmet Haşim, Abdülhak Şinasi, Tanpınar, Fuat Köprülü gibi erken cumhuriyet dönemi yazarları da tereddüt ve tekerrür ediyorlar. Cumhuriyet’le birlikte ise “bulduk” yaklaşımı vardır.

Yazar son olarak, sorulan bir soru üzerine mimari yapıları bir tür konuşmanın ürünü olarak değerlendirsek bile o zaman da tarih yazıcılığının kurbanı olduğumuza dikkat çekerek sözlerini bitirdi. Zira Ankara merkezli küçük bir grup üzerinden değil Levantenlerin, Ermeni-Rum kalfaların hepsinin üzerinden bir hikâyeye anlatmak gerekiyor.

TAM Tarih Okumaları

Osmanlılardan Bahseden Bizans Kronikleri

Değerlendirme: Abdülhamit Kırmızı

Türk tarihçiliğinde hak ettikleri iltifata hâlâ mazhar olamayan kaynaklar arasında Bizans kronikleri vardır. Rum müelliflerin Osmanlı’dan bahseden tarih kitaplarını tarihçilerimiz yeterince kullanmıyor. Bizanslı tarihçilerin Osmanlı devletinin ilk iki yüzyılını ilgilendiren eserleri hâlâ Türkçemize kazandırmamış; geçmişte çevrilenlerin ise eksik ve gedikleri henüz giderilemedi. Tenkitli ve notlarla zenginleştirilmiş yayınlara ihtiyaç duyulan ve mutlaka Osmanlı çalışmalarına eklenmesi gereken bu sahaya ilgi çekmek amacıyla, TAM’da birkaç metni birlikte okuyalım dedik.

Avrupa kimliğinde önemli bir yeri olan Roma İmparatorluğu’nun doğudaki devamı olması hasebiyle, Bizans’ın son ulema ve rical mensupları tarafından yazılan bu eserler üzerinde Batı’da çokça tetkik yapılmıştır; fakat bu kaynaklar ülkemizde pek bilinmemektedir. Osmanlı’nın kuruluş dönemi felsefesini anlamak için gerçekleştirdiğimiz tartışmaları tamamlayacak bir cüz olarak bu kaynaklar üzerinde beş bölümlük bir tartışma dizisi planladık. Bir karşılaştırma imkânı vermesi açısından, Anadolu ve Rumeli’de Osmanlı Devleti kurulurken yenilen tarafın olayı nasıl gördüğünü, Rum yazarların Osmanlı’nın ilerleyişini nasıl tasvir ettiğini öğrenmek istedik. Geçmiş yıllarda gerçekleştirdiğimiz Os-

manlı kronik okumalarının bir devamı olarak da ele aldığımız bu okumaları ortak bazı izlekler üzerinden değerlendiren tartışmalarla nihayetlendirdik.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrine ışık tutan, özellikle İstanbul'un fethini Osmanlı kaynaklarından daha geniş bir şekilde anlatan, dört Bizanslı müellif vardır: Dukas, Halkokondilis, Francis ve Kritovulos. Biz bunlara ilaveten, Selanik'in ikinci defa fethini anlatan bir din adamının, Anagnostis'in eserini de inceledik.

Birinci toplantıda (14 Mayıs 2007) Dukas Tarihi ele alınmadan önce tarihî bağlama yer verildi, Roma Tarihi özetlenerek oryantasyon sağlandı. *Bizans Tarihi* (Çev. V. Mirmiroğlu, İstanbul, 1956) künyesiyle dilimize çevrilen Dukas'ın eserinde ilk olarak Bizans toplumunun siyasal bölünmüşlüğü hakkındaki mütalaalar göze çarpar. Bizans toplumu çok derin ikiliklere bölünmüştür. Sadece Kantakuzen-Paleolog hanedanları arasındaki savaş yoktur. Mezhepler arası birleşme ya da birleşmeme yönünde toplumda iki eğilim vardır. Bu bölünmelerde Dukas Kantakuzencidir, Latin ve Ortodoks kiliselerinin birleşmesi taraftarıdır, Cenevizlilerle ittifak yanlısıdır. Eserde Osmanlıların iç savaştan faydalanarak Gelibolu'dan Trakya'ya nasıl çıktıkları, Süleyman Çelebi ile etrafı nasıl zapt ettikleri, Türkleri oralara nasıl iskan ettikleri anlatılıyor. Fakat daha mufassal olarak müellif kendisinin de yaşadığı dönemi, yani Yıldırım Beyazıt devrinden 1462 Midilli'nin fethine kadarki zamanı anlatıyor. Dukas kitabında kaynak olarak canlı tanık ifadeleri de kullanır. Mesela Fatih'in İstanbul'u fetheden askerleriyle mülakatları vardır.

Dukas Tarihi'nde sadece padişahlar ve Rum imparatorları değil, Börklüce Mustafa, Gündüz/Kunduz Bey, tanassur ederek Dimitri adını alan şehzade Yusuf, Düzmece Mustafa, Çandarlı Halil Paşa gibi şahsiyetler hakkında zengin biyografik malzeme vardır. Kitapta Osmanlı hanedanının aldığı Rum ve Sırp gelinler, devşirmeler, fetret devri beyleri, savaş teknolojisi (mesela top dökümü ve gemilerin karadan yürütülmesi), kardeş katli hakkında da ilginç bilgiler bulmak mümkün.

Halkokondil Tarihi ikinci toplantıda (25 Haziran 2007) Aslıhan Akışık'ın sunumu çerçevesinde masaya yatırılmıştır. Halkokondil birinci elden, defterdarlardan, Osmanlı merkezî idaresi ve bütçesi hakkında önemli bilgiler sunar. Bizans tarih yazımı geleneğinde Batı Avrupa'ya en geniş yer veren müellif olarak Halkokondil İtalya, İberya yarımadası, Almanya, Fransa, Macaristan, Polonya, Balkanlar ve İngiltere siyasi tarihini ve bu coğrafyalardaki değişik yönetim biçimlerini anlatır, Batı Avrupa toplulukları hakkında detaylı etnografik bilgiler verir. Bu bilgiler Bizans Devleti'nin çöküşü ve Türklerin yükselişinden bağımsız değildir, Roma kimliğinin miras yoluyla Osmanlı'ya geçip geçemeyeceği tartışmasıyla ilgilidir ve müellif Osmanlı-Venedik karşılaştırması için bir zemin yaratır. Halkokondil'in Osmanlı Türklerinin kökeni hakkında ilginç fikirleri vardır.

Şehir Düştü başlığıyla Türkçeye bazı kısımları çevrilen Francis / Sphrantzes Tarihi'ni, üçüncü toplantıda (23 Temmuz 2007) Mevlüde Bakır sundu. Francis'in diğer müelliflerden farkı, hiyerarşide en yüksek makama (mega logothetes) ulaşımiş mühim bir

devlet adamı olmasıdır. Francis diğer müelliflere nazaran Fatih için daha yumuşak tabirler kullanır, onu en fazla “Hıristiyanlığın bağınaz düşmanı”, “kötü niyetli adam” ve “imansızların sultanı” olarak tasvir eder. Kitapta XI. Konstantin Paleologos’un tahta geçmesi, bunu Sultan II. Murat’a bildirmek üzere bizzat müellifin görevlendirilmesi, daha sonra imparatora eş bulmak için Gürcistan ve Trabzon’a da elçi olarak gitmesi ayrıntılı olarak anlatılıyor. İstanbul muhasarasına iki tarafın yaptığı hazırlıklardan, mesela Rumelihisarı’nın yapımından bahsediliyor. Zağanos Paşa ile Çandarlı arasındaki fetih tartışmasından, Fatih’in atını denize sürmesinden ve Ulubatlı Hasan’dan ismen bahsedilmesi, Francis Tarihi’nin fetihle ilgili kaynak olarak değerini artırmaktadır.

Fetret devrinde elden çıkan ve bu arada Rumlardan Venediklilere geçen Selanik’in 1430’da Osmanlılar tarafından yeniden fethedilmesini anlatan Anagnostis Tarihi dördüncü toplantıda (21 Ocak 2008) incelenmiştir. Venedik tahakkümü hakkındaki şikâyetlerle başlayan bu eseri bir din adamı yazmıştır; bu nedenle eserde görülen ana izleklerden birisi Selaniklilerin gördüğü zulümlerin kendi günahlarından kaynaklandığı ve nihayet Allah’ın kendilerini Türklerin fethiyle cezalandırdığıdır. Bu tarz dinî izahlar diğer kroniklerde görülmeğe de, bu kadar yoğun değildir. Sultan Murat’ın şehrin sulhen teslimi için üç defa elçi ve mektup aracılığıyla çağrıda bulunması, kuşatma sırasında Rum askerlerin evlerine kaçmaları, Osmanlı askerlerinin var-diya usulü savaşmaları, üç gündür şehri alamayan kumandan Sinan Paşa’nın ilginç motivasyon yöntemleri ve şehrin ancak yağma ilan edilmesinden

sonra ele geçirilmesi kitapta yer alan ilginç konulardandır. Bu toplantı ayrıca Anagnostis’in Türk askerlerini kötülerken, padişahı temize çıkaran üslubunun sebepleri üzerine güzel bir tartışmaya sahne olmuştur.

Beşinci ve son toplantı, tek orijinal nüshası Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonunda bulunan Kritovulos Tarihi üzerine yapılmıştır (17 Mart 2008). Doğrudan Fatih Sultan Mehmet’e yazılan ve onun başarılarını anlatan bu tarih kitabını Esra Güzel Erdoğan sundu. Sonra çeviriler arası tutarsızlıklar, müellifin kaynakları, diğer kroniklerle benzerlikler, eserin Bizans tarihçilerince kasten ihmal edilmesi gibi usul meseleleri dışında müellifin Fatih’e duyduğu hayranlığın nedenleri gibi konular tartışıldı.

TAM bu verimli tartışmaları yakında BSV Notlar olarak neşredecektir.

Hatıralarla Yakın Tarih-1:

İttihatçı Bir Arap Aydınının Hatıraları

25 Nisan 2008

Değerlendirme: M. Talha Çiçek

Cebel-i Lübnan mıntokasında nüfuzlu bir Dürzi ailesine mensup olan Şekip Arslan, Osmanlı birliğinin devamı idealine gönül vermiş ve 1923’e kadar Osmanlı birliğinin devamına yönelik çalışmalarına devam etmiştir. Bu tarihten sonra bu idealin sürdürdü-

Şekib Arslan'ın hatıraları yakın dönem Osmanlı tarihi açısından önemli bir kaynak niteliğinde olup özellikle I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Arap vilayetleri üzerine önemli bilgiler içeriyor.

rülemeyeceğini görerek Arap dünyasının birliğini sağlamak ve Batılı devletlerin Araplara yönelik sömürgeci politikalarına engel olmak için mücadele etmiştir. Söylemi ideolojik anlamda daralmakla birlikte İslâmcı ton ve vurgu, her zaman Şekib Arslan'ın düşüncesinde ön planda olmuştur.

Arslan, Osmanlı Devleti unsurları arasında *cinsiyet asabiyesini* reddetmiş, *İslâm asabiyesini* savunmuştur. Vilayetlerde merkezî yönetimin güçlü olmasının özellikle sömürgeci güçlerin Arap topraklarına yönelik planlarının gerçekleşmesini engelleceğini belirten Şekib Arslan, Suriye ve Lübnan'da II. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan adem-i merkezîyetçi hareketleri, merkezî yönetimin zayıflamasına yol açacağı ve yabancı nüfuzunu artıracacağı gerekçesi ile eleştirmektedir. I. Dünya Savaşı sonrası yazdığı bir kitapta, Arap topraklarında kurulan manda yönetimlerinin sebebi olarak bu dernekleri göstermekte ve bunların faaliyetlerini eleştirmektedir. Bu anlamda kendisi sıkı bir merkezîyetçidir.

“Hatıralarla Yakın Tarih” programı çerçevesinde okuyup tartıştığımız Şekib Arslan'ın hatıraları yakın dönem Osmanlı tarihi açısından büyük önem arzeden bir kaynak niteliğindedir. Özellikle I. Dünya Savaşı dönemi Osmanlı Arap vilayetleri üzerine önemli bilgiler içermektedir. Döneme tanıklık eden birçok Arap aydınının tersine entegrasyonculuğu savunması ve döneminde gerçekleşen olaylara dönemin aydınlarından farklı bir bakış açısıyla yaklaşması bakımından farklı bir yerde durmaktadır.

Arslan'ın I. Dünya Savaşı sırasındaki en tartışmalı olaylardan olan Şerif Hüseyin İsyanı'na ilişkin değerlendirmeleri, onun entegrasyoncu-ittihatçı çiz-



gisini göstermesi açısından dikkate değerdir. Arslan'a göre, Cemal Paşa'nın icraatları ile Şerif Hüseyin isyanı arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Zira Şerif Hüseyin zaten önceden İngilizlerle anlaşmıştı ve fırsatını bulduğu anda Osmanlı Devleti'ne isyan edecekti. Arap sorununun Cemal Paşa yüzünden çıktığı, Paşa ileri gelen Suriyelileri ve edebiyatçıları öldürme Şerif Hüseyin'in devlete isyan etmeyeceği söylentilerinin aslı yoktur. Ona göre Şerif Hüseyin'in İngilizlerle bağlantısı ve devlete isyan düşüncesi Sultan Abdülhamit dönemine kadar gider (Arslan, 192). Cemal Paşa da bu isyan konusunda neredeyse aynı değerlendirmeleri yapmaktadır.

Cemal Paşa'nın makamında bulunduğu bir sırada Şerif Hüseyin isyanına yönelik olarak şu değerlendirmeleri yaptığını belirtmektedir:

“Bir gün Cemal Paşa'nın makamında bulunuyordum. O sırada Şerif Hüseyin devlete isyan etmişti. Cemal Paşa bana dönerek: ‘Görüyorum ki Araplar kâfir korumasına girmeye razı olmuşlar’ dedi ve Arapların ihanet ettiklerinden dem vurup buna karşılık verilmesi gerektiğini söyledi. Karşımdakinin Cemal Paşa gibi meşhur bir zorba olduğunu ve kılıcı elinde tuttuğunu unutarak, daha sözünü bitirmeden itiraz ettim ve: ‘Niye böyle söylüyorsunuz? Şerif Hüseyin bütün Arapları temsil etmez ki! Suriye ve Irak'taki yüz binlerce Arap'ın sizinle aynı safata çarpıştığını görmüyor musunuz?’ dedim.” (Arslan, 140)

Şerif Hüseyin isyanını bu şekilde eleştiren Şekib Arslan İttihatçıların önde gelenlerinden ve dönemin Suriye genel valisi olan Cemal Paşa'yı da zorbalık ve Suriye'yi Türkleştirmeye çalışmakla suçla-

maktan geri durmamıştır. Özellikle Cemal Paşa'nın yaptığı idamlar ve sürgünler Şekip Arslan'ın en çok eleştirdiği konulardır. Bunu da yine entegrasyoncu bakış açısıyla bağdaştırarak anlamlandırabiliriz. Zira kendisi Cemal Paşa'nın icraatlarının Araplar ile Türkler arasındaki bağları zayıflatacağını ve Arapları Türk idaresinden soğutacağını, dolayısıyla entegrasyonu imkânsız hale getireceğini düşünmektedir. Son tahlilde Şekip Arslan'ın hatıraları hem entegrasyonu-İttihatçı düşüncüyü anlamak hem de o dönemde birçok tartışmalı olaya tanıklık etmesinden dolayı birinci el bir tarih kaynağı olarak büyük bir önem arz etmektedir.

Hatıralarla Yakın Tarih-2: Avlonyalı Ekrem Bey, Osmanlı Arnavutluk'undan Anılar (1885-1912)

6 Haziran 2008

Değerlendirme: *Abdülhamit Kırmızı*

Avlonya Osmanlı idarî bünyesine dahil olan ilk Arnavut şehirlerinden biridir. Buraya Arnavutça'da Vlorë/Vlora ve İtalyanca'da Valona dendiği halde, Osmanlılar Aulon/Aulona şeklindeki Roma İmparatorluğu'ndaki kullanımı sürdürmüşlerdir. Avlonya'nın Adriyatik Denizi'nin en dar noktasında, 60 km genişliğindeki Otranto boğazında önemli bir li-

man olduğunu fark eden Osmanlılar, daha 15. yüzyılın başlarında burayı fethetmişlerdir.

Hatıratını ele aldığımız Ekrem Bey'in atası Sinan Paşa'nın aslen Konyalı olduğu ve 1480 yılında sancak beyi atanması üzerine Avlonya'ya yerleştiği biliniyor. Asırlarca imparatorluğa hizmet etmiş mühim bir aileye mensup olan Ekrem Bey'in Osmanlı Devleti'ndeki kendi kariyeri pek kısadır. İstanbul'da Mekteb-i Hukuk'ta okurken Hariciye Nezareti Hukuk Dairesi'nde kâtip olarak çalışmış ve o genç haliyle 1904 Sonbaharı'nda Hicaz Demiryolu'nun ilk etabının (Şam-Maan) açılışı için bölgeye gönderilen heyette nezareti temsilen yer almıştır.

Bu sırada Ekrem Bey'in amcalarından Ferid Paşa Sadrazam, Neşet Paşa Şura-yı Devlet Azası, Namık Bey Meclis-i Sıhhiye Azası, babası Süreyya Bey ise Cemiyet-i Rusumiye Reisi'dir. Ekrem Bey'in ablası Suat Hanım Şura-yı Devlet Reisi Said Paşa'nın oğlu Kürd Fuad Paşa ile evlidir. Babasının kuzeni İsmail Kemal Bey, uzun bir bürokrasi kariyerinden sonra Sultan II. Abdülhamid tarafından Trablusgarp valiliğine atandıktan sonra ölüm korkusuyla 1900 yılında Avrupa'ya kaçan, Brüksel'de gazeteler neşreden, 1908 İhtilali'nden sonra İstanbul'a mebus olarak dönen ve bilahare Jön Türk rejimine küsererek Arnavutluk'un bağımsızlığında başrol oynayan bir eylem adamıdır.

Osmanlı sefirlerinden (Arnavut) Turhan Paşa başkanlığındaki heyetle seyahati sırasında imparatorluğun sadece başkentinde değil, dört bir tarafında Arnavut devlet adamlarının görev yaptığını görünce, on dokuz yaşındaki Ekrem Bey pek şaşıracaktı. Rodos'ta Cezayir-i Bahr-i Sefid Valisi Abidin (Dino)

Almancadan çevrilen hatıratın ikinci yarısında, soydaşları hakkında hayal kırıklığına uğramış münhezim bir eylem adamının bezgin portresini buluyoruz.

Paşa, Beyrut'ta Vali Ergirili Halil (Alizoti) Paşa, Suriye başkadısı Libohovalı Nafiz (Yusufati) Efendi ile tanıştıktan sonra, vardıkları Maan kazasındaki kaymakamın da Ergirili bir Arnavut olduğunu öğrenince, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavut'un olmadığı neresi var ki!" diye aklından geçirir.

Kitapta değinilen Arnavut şahsiyetler arasında Mustafa Kemal'i gören her Türk okuyucu hakkıyla şaşıracaktır. Ekrem Bey'e bakılırsa Mustafa Kemal'in "babası 1878 yılında Arnavutların yaşadığı Leskovac (Güney Sırbistan) civarından Priştina'ya göç etmişti. Annesi Pargalı (Yunanistan) bir Arnavut'tu." Fakat ona göre, "Mustafa Kemal'in Atatürk adını almasıyla birlikte, onun Slav mı, Türk mü, yoksa Arnavut mu olduğu sorusunun manası kalmamıştır." Yarbay Mustafa Kemal Bey'le 1910 yılında karşılaşmasını anlatan Ekrem Bey, onu nafîle yere milliyetçi hareketlerine kazanmaya çalıştıktan sonra şöyle bir yargıda bulunur: "Arnavut millî duygularına sahip olması zaten beklenemezdi. Ancak beni bugün dahi şaşırta, onun kesin olarak Arnavut dilinin yazımında Arap harflerinin kullanımına taraftar olmasıdır." Görüşmelerinde kendisinden aldığı tepkiye bakılırsa, "Mustafa Kemal Arnavut dili için Latin harflerinin kullanılmasından söz edildiğini dahi duymak istemiyordu; çünkü Latin harflerini, Türk-Müslüman-Osmanlı İttihadı ilkesini çökartecek bir ara olarak görüyordu."

Almanca'dan çevrilen hatıratın ilk yarısında, Avlonya'da kırk dönümlük bir bahçenin ortasında yer alan koca konaktaki çocukluk günleri, Viyana'daki lise eğitimi, İstanbul'daki talebelik ve kâtiplik yıllar



ıyla bu sırada yapılan seyahatler yer alıyor. Asil Osmanlı ailelerinin son dönemdeki ihtişamlı hayatına ışık tutan ve zevkle okunan bu satırlardan sonra, artık Ekrem Bey'in Arnavut milliyetçiliğiyle yoğrulan ideoloji ve siyaset dünyasına giriyoruz. Arnavutçu millî hareketler, ihtilaller ve savaşlar arasında dolanan bu dumanlı satırlarda, soydaşları hakkında hayal kırıklığına uğramış münhezim bir eylem adamının bezgin portresini buluyoruz.

Hatıralarla Yakın Tarih-3:

Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi'nin Siyasî Hatıraları

11 Temmuz 2008

Değerlendirme: Süleyman Kaya

Hatıralarla Yakın Tarih okumalarının üçüncü kitabı Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi'nin *Siyasî Hatıralarım* isimli eseri idi.

1848 doğumlu olan Cemaleddin Efendi hem anne hem de baba tarafından soylu bir ailenin çocuğudur. 24 yaşında memuriyete başlar, 31 yaşında atandığı Meşihat Mektupçuluğu görevinde yaklaşık 13 yıl kalır. Bu vazifeden sonra direk şeyhülislâmlığa atanır. İlmiyede kendisinden daha kıdemli kişiler olduğu halde Sultan Abdülhamid'in tercihiyle bu makama yükselir.

Padişahın güvenini o kadar kazanmıştır ki 17 yıl aralıksız bu makamda kalır. Hatta padişah onu bir

Cemalettin Efendi sadece şeyhülislâmlığa gelen meselelere cevap vermekle yetinmez, her türlü ülke meselesine dair kanaatlerini heyet-i vükelada dile getirir.

ara sadrazam yapmayı bile düşünür. Sonunda İttihat ve Terakki'yle olan sürtüşmesinden ötürü padişahın her türlü ısrarına rağmen sağlık sorunlarını bahane ederek emekliye ayrılır.

Meşrutiyet taraftarı olan Cemaleddin Efendi, meşrutiyetin ilanı sırasında halkın coşku ve heyecanına ortak olur. Kanun-i Esasi'ye bağlılık konusunda o kadar hassastır ki II. Meşrutiyeti ilan eden hatt-ı hümayunda yer alan “harbiye ve bahriye nazırlarının padişah tarafından seçilmesi”ni öngören maddeye şiddetle karşı çıkar. Padişahтан, meşrutiyeti tekrar askıya almayacağına dair Kur'an'a el basarak söz alır. Avrupa hayranlığı da dikkat çeken Cemalettin Efendi'nin bu durumunu şu ifadeleri açıkça ortaya koyar: “... medeniyet feyzini kendilerinden aldığımız erdemli uluslar ...”

Cemaleddin Efendi sadece şeyhülislâmlığa gelen meselelere cevap vermekle yetinmez, askerî, siyasî, iktisadî vb. her türlü ülke meselesine dair kanaatlerini heyet-i vükelada dile getirir. Sultan Abdülhamid'in Cemaleddin Efendi'nin onayı olmayan hiçbir kararını imzalamayacağını bildirmesi, onun kanaatlerini önemli kılar.

Cemaleddin Efendi'nin hatıratı, II. Meşrutiyet'ten Balkan savaşlarının bitimine kadar geçen süreçteki siyasî olaylara dairdir. İttihat ve Terakki'ye karşı açıkça cephe alan Cemaleddin Efendi bir yandan onların yaptıkları hataları ortaya koyarken, bir yandan da İttihat ve Terakki tarafından, gelinen kötü noktanın yegâne sorumlusu olarak görülen ve bundan dolayı yargılanmalarına karar verilen dönemin sadrazamları Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve Kamil Paşa'yı aklamaya çalışır.



Cemaleddin Efendi İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'ye bağlılık hususunda bile samimi olmadığını düşünür. Ona göre, Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'nin koruyucusu olarak görülüp Osmanlı toplumu tarafından yüceltilen İttihat ve Terakki Cemiyeti, Meşrutiyet'in ilanından altı ay sonra Kanun-i Esasi'ye aykırı yollara tevessül ederek sadrazam Kamil Paşa'ya el çektirmiş ve böylece Meşrutiyet'e ilk darbeyi vurmuştur. Üstelik cemiyet mensupları birçok konuda kanunların dış biçimini korumakla birlikte aslında kanunların özüne aykırı keyfi uygulamalara imza atmışlardır.

Cemaleddin Efendi Yemen, Havran, Kerek, Arnavutluk gibi bölgelerde çıkan isyanların da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hatalarından kaynaklandığını savunur. Trablusgarp'ın kaybedilmesinin yegâne sorumlusu da İttihat ve Terakki'dir. Bölgedeki birliklerin ve mühimmatın başka yerlere kaydırılması bölgenin adeta İtalyan'lara teslim edilmesi anlamına gelir.

Cemaleddin Efendi'ye göre Arapların Osmanlıya karşı cephe almasının arka planında da, Arap bölgelerinde yer alan mahkemeler tarafından verilecek ilamların öncekilerin aksine Türkçe yazılmasına dair emirler verilmesi gibi hatalar vardır. Balkan devletlerinin ittifak yapıp Osmanlı'ya savaş açmasında ve savaşın bozgunla neticelenmesinde de İttihat ve Terakki'nin önemli payı vardır. Cemaleddin Efendi sonuç olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bariz hataları olmasaydı başta Balkanlar olmak üzere birçok yerin kaybedilmeyeceği kanaatini serdedir.

Hatıralarla Yakın Tarih-4:

Ali Kemal, “Ömrüm”

1 Ağustos 2008

Değerlendirme: Abdullah Saçmalı

Ömrüm, Ali Kemal'in hayatının ilk yirmi yedi yılını, çocukluğundan başlayıp Halep'ten Paris'e kaçtığı dönemi kapsayan 1868 ile 1895 arasını anlattığı hatıratına verdiği isim. Aslında Yazar eseri bir kitap olarak değil bir tefrika olarak kaleme alıyor. 1913 yılında çıkmaya başlayan tefrikalar, 1914'te kesintiye uğruyor ve nihayet 1919'da tekrar çıkarılarak 1920'de toplam 32 sayı ile hitama eriyor.

Hatıralarla Yakın Tarih programının dördüncüsünde tartıştığımız bu hatırat Ali Kemal'in ve o devrin birçok aydın ve entelektüelinin isimlendirdiği gibi “devr-i istibdad” a şahitlik etmesi, Osmanlı Devleti'nin hızlı bir modernleşme yaşadığı dönemlere ışık tutması ve II. Abdülhamid gibi geç Osmanlı dönemindeki kritik bir padişahın devrinde yaşanan hadiseleri aydınlatması sebebiyle –her ne kadar belli bir zaviyeden aktarılsa da– gayet değerli bir seviyeye yükseliyor.

Ali Kemal, hatıratın başlarında çocukluğundan, bu devirlerdeki İstanbul'dan, Süleymaniye'den ve özellikle babasından bahseder ve babasını detaylı bir şekilde tasvir eder. Dindar, geleneklerine bağlı, padişah efendisine sadık bir bende ve ticaretini yaptığı mumları camilere bilâ-bedel verecek kadar hayırsever, aynı zamanda zeki, işbilir bir tüccar portresidir bu. Babasının kendisini daha çok ticarete yönlendirmek istediğini söyleyen Ali Kemal, an-

nesinden nadir bahsettiği yerlerden birinde, validesinin kendisinin iyi bir tahsil görmesinden yana olduğuna işaret eder. Bu ikilikten annesi ve tabii ki, kendi gönlü de okumakta, yazmakta, şiir söylemekte olan müellif galip çıkar. Bahsi geçen bu yıllarda, yazarın ihsasının da bir neticesi olarak, çok daha asude ve hoş bir İstanbul seyrediyoruz. Hem mekân anlamında hem de insan ilişkileri boyutunda vaziyet böyledir. Çünkü bu resimde, ailesine sahip çıkan, mesuliyet sahibi ve dirayetli bir baba, Süleymaniye'deki sabah namazları ve hemen arkasından, *Gülistan*, *Baharistan* gibi eserlerin okunduğu dersler ve sulh içinde bir toplum vardır.

Kitapta hemen kendini ortaya koyan hususiyetlerden başlıcasının üstün bir edebî zevkten süzölmüş estetik bir dil ve üslup olduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır. Müellif, kitabı kaleme alırken kullandığı her kelimeyi hassas bir teraziyile tarttığı her yerde gösteriyor ve edebiyatçı kimliği eserin bütün kelimelerinde hissediliyor. Mesela şu satırlar herhalde bu tespiti en güzel bir delildir:

“Mektep melce-i şebab olduğu için başka bir safvet ve safiyet muhitidir. İnsan hüznüle itirafa mecbur oluyor. Bilâhare bâr-girân-ı hayat o ren-gârenk meşakkıyla, mezâhimiyle şebâbın o leta-ifini, mekârimini târâc eyliyor. Zaten nuhbe-i hayat nedir, bir zübde-i hatırat değil midir?”¹

Yine dil, ve edebî seviye çerçevesinde dikkatleri çeken bir başka nokta da, bahsini ettiğimiz bu devirlerde çok yüksek bir edebî ve entelektüel seviyenin yaşanması ve bunun mebzul olması. Yani Mülkiye'de-

1 Ali Kemal, *Ömrüm*, hz. M. Kayahan Özgül, Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 44.

ki öğrencilerin tamamına yakını seri şekilde ve içinde buldukları duruma muvafık şiirler yazabiliyorlar. Ve yine nazımla yapılan muarazalara nazımla mukabele edebiliyorlar. İfade ettiğim gibi, böyle yüksek bir edebi-entelektüel seviyeye bu yaşta sahip olanların oranı, hatıradan anlaşıldığına göre hiç de düşük değil. Ali Kemal *Gülşen* isimli edebiyat dergisini on sekiz yaşında çıkarıyor ve burada yayınladığı şiirler Muallim Naci, Ahmet Midhat Efendi gibi o zamanın büyük ustaları tarafından takdir görüyor.

Ayrıca Ali Kemal, dönemin modasına uyarak yaptığı Avrupa seyahatleri ve sürgünler sebebiyle İstanbul haricinde birçok başka memleketi de görme imkânı buluyor ve gördüğü bu ülkeleri, şehirleri gayet ayrıntılı bir şekilde okuyucuya arz ediyor. Mesela Halep'e sürüldüğü vakit, meşrutiyet, yahut kendi tabirleriyle "hürriyet" taraftarlarıyla irtibata geçme imkânı buluyor. Dönemin ideolojilerinin, tartışmalarının merkezden nispeten uzak bir eyalette nasıl makes bulduğuna şahit oluyor. Ve genelde, tanıştığı insanları da ikiye ayırıyor: hürriyetçi ve hürriyet muhalifi. Kendi siyasî hedefleri ile de ilgili olarak bazı gözlemler ve tespitler yapıyor. Mesela, kendilerinin muhalif olduğu padişahın Halep'te toplumun bütün katman ve kısımlarında ciddi seviyede bir prestijinin olduğunu görüyor ve şöyle söylüyor: "Haleb'in en bâlâ-per-vaz (yüksekten uçan), en azametli eşrafı, hattâ Müslüman ve Hıristiyan âyanı, büyükleri bile, Abdülhamid Hân'ın küçük bir taltifi, bir rütbe ya bir nişanı için çıldırırlardı."²

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, yakın tarihimizin hem edebî, hem siyasî kişiliğiyle böyle öne çı-

² Ali Kemal, *a.g.e.*, s. 193.

kan bir aydının ilk yirmi yedi senesini anlattığı bu hatırat, bu özellikleriyle yeterince büyük bir önemi haiz. Kitap okundukça, o devrin tipik ruh hali olan kaotik ve bölük zihni içeriden görme ve okuma-anlamlandırma imkânı ortaya çıkıyor. Ayrıca bir Jön Türk'ün kendi üzerinden kendi dönemini, bugünün anlaşılmasında ayrı ve özel bir önemi olan Tanzimat sonrası Osmanlı'sını anlatması, hatıratı döneme başka bir açıdan ışık tutan kıymetli bir eser konumuna yükseltiyor.

TAM Sohbet

Pınar Yayınları **Cevat Özkaya**

14 Nisan 2008

Değerlendirme: Şeyma Şahinoğlu

Türkiye Araştırmaları Merkezi, Türkiye araştırmaları bünyesinde değerlendirilebilecek, Türkiye üzerine yayın yapan dergi ve yayınevleriyle Türkiye'ye dair yayıncılık yapmanın problemlerini, bugününü ve geleceğini tartışmaya devam ediyor. Bu minval üzere düzenlenen TAM Sohbet programının üçüncü konuğu Pınar Yayınları'ndan Cevat Özkaya idi. Söyleşide Pınar Yayınlarının kuruluşundan, dönemin siyasî şartlarına uzanan bir serüveni dinleme imkânı bulduk.

Özkaya, öncelikle yayıncılık maceralarının nasıl bir serüven takip ettiğinden bahsetti. "Yayıncı olalım" diye yayıncılığa başlamadıklarını ifade eden Özka-



ya'nın vurguladığı üzere "yayıncılık"ları aslında, 1980 öncesi süreçte Türkiye'deki gruplaşmaların bir sonucuydu. Özkaya, o dönemde, 64'lerde bir öğrenci hareketi şeklinde başlayan ve devletle bir biçimde bağlantıları bulunan Yeniden Milli Mücadele Hareketi içinde olduklarını belirtti.

Yayıncılık faaliyetinden önce bir süre öğretmenlik yapan Özkaya, İstanbul'a geldikten sonra bir anlamda kendini yayın dünyasının içinde bulmuş. Konuşmasına 80 İhtilalinin yayın dünyasında bıraktığı etkilere dair ilgi çekici tespitlerle devam eden Özkaya'ya göre, o dönemde darbe yanlısı olmayan insanlar bile darbe beklemeye başlamışlardı. Çünkü, çocuğunu okula gönderen anne-baba, çocuğunun eve sağlam dönmesini istiyordu. Konuşmamız, darbenin yayın dünyasıyla ilişkisini de şu şekilde dile getirdi:

"Bizim hareketimizde de o dönemde bir sarsıntı başladı. Biz o dönemde *Yeni Ortam* diye bir gazete çıkardık. Aynı dönemde *Bizim Anadolu* gazetesi var, *Yeni Asya* var, Babıâli'de *Sabah* var. Necip Fazıllar, İrfan Atağül ağabeyler vs. var camiada. Fakat 'bizim' diyebileceğiniz basının hepsini toplasan öbür basının onda birine bile denk gelmiyordu. Bizim gençliğimiz İnkılab, Aka ve Remzi yayınevlerinin kitaplarıyla geçti. Biz de bu basın hayatına girmek istiyorduk. Gazete çıkarmaya gücümüz yoktu ama yayın yaptırabilirdik. Böyle düşünüyorduk. İnsanlar bunun için parasal yardımda bulundular. Bu insanların çoğu şirketin ortağı bile olmadı, sadece parasal yardım etti. Bizde kitap aslında tebliğ vasıtasıdır ve tebliğe konu olan bir şeyin para ile satılması da bizim alışık olduğumuz bir şey değildir.

"Yayıncı olalım" diye işe koyulmadıklarını belirten Özkaya'ya göre, yayıncılığa meyletmeleri aslında 1980 öncesi süreçte Türkiye'deki gruplaşmaların bir sonucuydu.

Ancak insanların nezdinde kitabı kıymetli hale getirmenin yolu kitabı parayla satmaktı. Hareket gevşemeye başladığında ise çok fazla kendi kendimize kaldığımızı fark ettik. MTTB ile binamız karşı karşıya olduğu halde hiçbir MTTB'li arkadaşı tanımadığımı fark ettim. Bu sadece bizim için böyle değildi, her grup kendi içinde dönüyordu. Ama ihtilalden sonra etrafımızdaki halkalar yıkılınca sudan çıkmış balığa döndük ve bir dağılma süreci başladı. Biz de o dağılma sürecinde, Anadolu'ya gidecek olan bu arkadaşları en azından iyi işler yapan arkadaşlar olarak gönderelim istedik. Birilerine bir şeyler anlatalım istedik ve bu düşüncemiz bir kitapevi kurmayla kendini gerçekleştirdi. Oraya gençler gelir, derlenir toparlanır yayınevi de kendini devam ettirmiş olur, diye düşündük. Bu şekilde başladık."

Özkaya, konuşmasına yayınevi çevresinden isimlere dair hatıralarını paylaşarak devam etti. Söyleşi, soru cevap faslıyla nihayet buldu.

Ötüken Yayınları Ahmet İyioldu

12 Mayıs 2008

Değerlendirme: N. Bilge Özel

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin aylık faaliyetlerinden TAM Sohbet kapsamında bir süredir Türkiye'nin belli başlı yayınevlerini tanımaya çalışıyoruz. Yayınevi toplantılarının Mayıs ayında konuştuğu Ötüken Yayınevi idi. Ötüken'in 44 yıllık serüvenini

Hali hazırda 735. kitabı yayınladıklarını belirten İyioldu, rakamın azlığını seçici olmalarına, millî kültür, din ve geleneğe uygunluğa ve kaliteye önem atfetmelerine bağlıyor.

yayınevinin kurucu ortaklarından Ahmet İyioldu'dan dinledik. Basın Yayın Birliği Derneği Yönetim Kurulu üyesi de olan İyioldu, sunumunda istikrarlı bir yayınevinin sırrını gözler önüne serdi.

1964'te Laleli-Vezneciler'de yarı bodrum katı bir dükkânda Yaprak Kitabevi olarak temelleri atılan Ötüken Neşriyat, 1977-78'e kadar bu adla faaliyetini sürdürüyor. Kuruluş aşamasında yer alan sekiz ismin eğitimlerine bakıldığında hukukçuların ağırlıkta olduğu görülüyor. Mehmet Niyazi Özdemir, Fehim Üçışık, Nevzat Kösoğlu, Mustafa Yıldırım ve Ahmet İyioldu o dönemde Hukuk Fakültesinde öğrenciler. Ahmet Nuri Yüksel ve Özer Revanoğlu ise Teknik Üniversiteli. Nurhan Alpay yayınevinin 1968'den bu yana genel müdürlüğünü yapıyor. 3 sene önce, Ötüken Neşriyat'ın 40. yılında, yönetimi ikinci kuşağa bıraktıklarını belirten İyioldu, kurucu sekiz ismin ortak olma sıfatlarını sürdürdüklerini belirtti.

1964'te Necip Fazıl'ın *Reis Bey* adlı piyesini basarak yayın hayatına adım atan Ötüken, hedefini, Türk-İslâm çizgisinde eserler basmak olarak belirliyor. Millî kültüre hizmet amacıyla kurulan bu yayınevi, Türk yayın hayatında İslâmî ve millî çizgide birçok telif, tercüme ve kaynak eser yayınlıyor. Yayınevinin çizgisini basılan eserler üzerinden de detaylandıran İyioldu, özellikle ilk kırk kitaba ayrıntılı olarak değindi. Yayınevinin kurulduğu 1964 yılında, Necip Fazıl'ın *Reis Bey*'ine ilaveten, Osmanlı padişahlarının kısa hayat hikâyelerini anlatan *Nasıl Öldüler?* (Vecdi Bürün) ve *Stalin'le Konuşmalar* (Milovan Cilas) yayınlıyor. 1965'te yine Necip Fazıl'a ait iki eser yayınlıyor: *Ruh Burkuntularından Hikâyeler*



ve *Ulu Hakan Abdülhamid Han*. Peyami Safa'nın Ötüken tarafından neşredilen ilk eseri ise *Sosyalizm* (1966). 1967 tarihli *Lozan ve Batı Trakya* adlı mecmua ise Türk dünyasının farklı coğrafyalardaki problemlerini ele alan bir çalışma olarak yayınevinin çizgisinde yerini alıyor. Dönemin fikrî ve siyasi atmosferi içerisinde tartışılabilen konulara İslâmî ve millî bir bakış açısı getirmeye çalışan Ötüken, 1967'de Sezai Karakoç'un İslâm'ın ekonomi modelini incelediği *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* adlı eserini yayınlıyor. Ötüken ilk takibatını da 1967'de, yine aynı yazarın *İslâm'ın Dirilişi* adlı kitabını yayınlaması akabinde yapıyor.

Necip Fazıl, Peyami Safa, Tarık Buğra, Nihal Atsız, Cemil Meriç, Cengiz Aytmatov, Cengiz Dağcı, Abdülhak Şinasi Hisar, Mehmet Niyazi, Emine İşınsu, Mustafa Necati Sepetçioğlu, Niyazi Yıldırım Gençosmanoğlu, Yılmaz Öztuna, Sevinç Çokum, Mehmet Genç, Beşir Ayzavzoğlu, Ahmet Turan Alkan yayınevinin öne çıkan yazarlarından. Lamartine ve Piyer Loti gibi isimlerin yanı sıra Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinden yazarların eserleri de tercüme ediliyor. Kurucu üyeler de bizzat bu faaliyetlerin öncüsü oluyor. Nevzat Kösoğlu'nun hazırladığı 14 ciltlik *Büyük Türk Klasikleri* adlı eserde, tarih boyunca Türkçe ile yazılmış eserler inceleniyor. Kaynak eserler de bastıklarını belirten İyioldu, Yaşar Çağbayır'ın hazırladığı 5 ciltlik *Ötüken Türkçe Sözlük*'ün 246.000 kelime ile alanında en geniş kapsamlı sözlük olduğunu belirtti. Türkiye'nin ilk telif ansiklopedisi olan 12 ciltlik *Yeni Türk Ansiklopedisi*, *Sahih-i Buhari Tercümesi* (17 cilt), *Mesnevi Şerhi* (6 cilt) de bu bağlamda ismi geçen diğer eserlerden.

Halihazırda 735. kitabı yayınladıklarını belirten İyioldu, bu rakamın daha fazla olmamasını seçici olmalarına; milli kültüre, dine ve geleneğe uygunluğa ve kaliteye önem atfetmelerine bağlıyor ve “sağda bir markayız” diyor.

Ahmet İyioldu, Ötügen’in hikâyesinin yanı sıra o dönem ve günümüz yayıncılığının sorunlarına da değindi. Günümüzde yayınevlerinin sayısının çoğaldığını, bunun yayıncılık dünyamız açısından iyi olduğunu, ancak kaliteye de özen gösterilmesi gerektiğini belirtti. Telif hakları, korsan yayıncılık, dağıtım ve pazarlama problemlerine de değinen İyioldu, 1973’te Ötügen öncülüğünde kurulan ve bizzat kendisinin başkanlığını yaptığı ANDA dağıtımın hikâyesini de ayrıntılarıyla anlattı. Biz şu kadarını söyleyelim: 1971’de Malazgirt’in 900. yılı anısına yayınlanan eserler arasında Emine İşınsu’nun Ötügen’den yayınlanan *Ak Topraklar*’ı ödül alıyor. Dağıtılmak üzere dönemin tek dağıtım şirketi BATEŞ’e verilen 100 adet roman, uzun bir aradan sonra, dağıtım şirketine teslim edildiği haliyle geri alınıyor ve bu, ANDA’nın doğumuna vesile oluyor. 1984’teki yangın ise ANDA’nın hazin sonunu hazırlıyor... İyi bir dağıtım şirketi modeli sunan böyle bir sisteme günümüzde de ciddi ihtiyaç duyulduğu dile getirildi. 1960 ve 70’lerin siyasî atmosferini sağ meyilli bir yayınevi olarak fazla sarsıntı yaşamadan geçirmelerini, ırki manada bir Türkçülük değil, kültürü benimseyen bir çizgi takip etmelerine bağlayan İyioldu, sunumunu, katılımcılara kitap hediye etme iniceliğiyle tamamladı.

Kebikeç Yayınları **Kudret Emiroğlu**

23 Haziran 2008

Değerlendirme: Haticce Çolak Ventürk

Kebikeç, Doğu mitolojisinde kitapları her türlü haşerattan koruyan cinin adıdır. Kitabın üzerine “Ya *Kebikeç*” yazıldığında kurtlar o kitabı yemez. *Kebikeç Yayınları* ve *İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*’nin hem kendi içre, hem de Türk yayıncılığında ismiyle müsemma böyle bir işlevi yerine getirdiğini söylemek mübalağa olmayacaktır sanıyoruz. Türkiye Araştırmaları Merkezi’nin düzenlediği TAM- Sohbet/Yayınevleri programının beşinci konuğu Kudret Emiroğlu ile hem kendi yazar, editör ve çevirmen kimlikleri ve hem de kurucusu ve hâlen yayın yönetmeni bulunduğu *Kebikeç* dergisi-yayınları üzerine sohbet ettik.

Emiroğlu ilkin, belki bir teşekkür mahiyetinde, Ahmet Yüksel’in finansörlüğünün yayınevleri ve dergileri için büyük nimet olduğunu, böylece hiç malî darboğaza girmediklerini ve her şeyden pervasız, gönüllerince çalışabildiklerini söyleyerek konuşmasına başladı. Genel seyirinde yayınevinden ziyade dergi üzerine konuşan Emiroğlu, yayıncılıkta gönüllü çalışmalarla aktif kaldıklarından ve hatta kitap gelsin diye değil, gelmesin diye baktıklarından bahsederek yılda iki defa çıkarılan ve tirajı ortalama bin civarında seyreden *Kebikeç* dergisinde ısmarla-ma yazı bulunmadığını belirtti.

Çeviri ve çeviri kitap meselesine de değinen Emi-



roğlu'na göre Türkiye'de eviri gerçek anlamda bir meslek olamamıştır. Yalnız, harlığa ihtiyaç duyanlar bu işi yapmaktadır. Bugün Amerika'da 4-5 kitap çevirmek çevirmenin 20 yılını finanse ederken, Türkiye'de amelelik gibidir; çevirirken zeytin ekmek yenir, eviri bitince parasız kalınır.

Yayıncılıkla ilgili sıkıntıların başında yayıncılığın yaşadığı dönüşüm yatmaktadır, artık yayıncılıkta da işleyen, sermaye zihniyetidir. Yayınevlerinin en kötü senesi olan geçen yıl (2007), Türkiye için aslında bir rekor yılıdır, zira 20 bin farklı kitap basılmıştır. Bu bir dönüşümün tepe noktasıdır. Ancak kitabın çok basılması çok satıldığını, çok satılması da çok okunduğunu ve hele de kalitesini garantilemez. Örneğin toplumsal kesimlere göre *bestseller*lar, *İhya-yı Ulmi'd-dinler*, *Kapital (Das Capital)*'ler moda kitaplardır rafta tutulması gereken. Edebiyatta ise gençliğin okuduğu kendi tecrbesizlikleridir, basılan kitapların çoğu ilk aşkın ilk romanı mahiyetindedir.

Kitapevi olmakla kitapsever olmak arasındaki farka da işaret eden Emiroğlu için bunlardan birincisi ticarettir ve günümüz şartlarında okuyucuya yok dememek için dkknında ortalama 50 bin kitap buldurmak zorunda olan Kitapevi için piyasa oldukça sıkıntılıdır. Piyasa gibi zaman ve zamanla orantılı olarak her şey değişmektedir. Artık yayıncılık sektöründe, sorun kğit ve kazanan kğitilar değildir. Arabaların, takımların bile kendilerine özel dergileri vardır. İşte bizim bu çeşitlilikte ne olduğumuz önemlidir; sohbetlerde söyleyecek lafımız olsun diye değil, eşitlenmek için okumalıyız. Klasik geleneğimizde bilen değil, bilmeyen yazardı. Bilen,

Çeviri meselesine de değinen Emiroğlu'na göre, evirmenlik Türkiye'de amelelik gibidir; çevirirken zeytin ekmek yenir, eviri bitince parasız kalınır.

Öğrenci yetiştirmeye çalışırdı. Sözlü gelenek kalmadığından ve kanallar işlemediğinden pek çok şey gibi bu durum da sorunlu artık. Önceden adam olmak istenirdi, şimdi herkes kendini satma derdinde.

Yayıncılık gibi dağıtım sorunlarına da değindiğimiz sohbetimizde Ankara, İstanbul ve İzmir gibi metropoller dışında, yayınevinin taşrada borcunu toplayamadığı için, kitap dağıtımının zorluğundan bahseden ve bu noktada internet üzerinden kitap satışları meselesine giren Emiroğlu'na göre, dağıtımcılık ve taşradakilerin mağduriyeti açısından internet satışları büyük avantaj olarak görülebilir. Ancak kğit fiilen var olmaktır, internet ise hukuken. Ağa-beylerini kitapçılarda tanıdıklarını, okumanın olmasa da kitabın böylece kutsallaştığını anlatan Emiroğlu için internetteki kitap siteleri kitapçı sıcaklığını ve samimiyetini verebilmekten epeyce uzaktır. Türkiye'de artık kitap gökten rafa inmektedir; rekabet dolu, kısıtlı srelerde kendini göstermek zorunda olduğu, başarısına göre sırttan ya da yüzden gösterildiği raflara.

Son olarak Türkiye'deki ve Avrupa'daki yayıncılıkları, matbaanın icadından bu yana seyreden süreç içinde konumlandırıp karşılaştıran Emiroğlu'na göre halimiz hiç de parlak değildir. Yayınevlerimiz Avrupa'da enstitülerin bastığı kitapları basmaktadır ve üstelik bastıklarının da önemli bir kısmı çeviridir. Hasılı kazanmaktan ziyade onlara kazandırmaktayız. Bu noktada insan bağlamında iyimser, ancak kurumsal anlamda kötümser olduğunu söyleyen Emiroğlu, sunumunun ardından dinleyicilerin sorularını içtenlikle cevapladı.



Forced Migrations of Muslim Communities in South-Eastern Europe: A Case of Thessaly after 1881

Nicole Immig

2 Haziran 2008

Değerlendirme: Gülçin Tunalı Koç

Nicole Immig ile gerçekleştirdiğimiz TAM Sohbet programımızda 1881 sonrası Teselya örneği üzerinden Güney Doğu Avrupa'daki Müslüman toplulukların zorunlu göçlerini tartıştık. Haziran ayında konuşumuz olan İmmig, Free Ü. Berlin, Viyana Ü. ve Atina Üniversitesinde doktora çalışmalarını yürütmektedir. Konusu itibariyle özellikle Avrupa'da kimsenin dokunmak istemediği bir alanda araştırma yapan Immig'i, aynı zamanda klasik bir Alman doktora sistemini bizlere gösterdiği için de dinlemeye değer bulduk. Bu sistem çokça hareketlilik, bilinen yabancı dillerin bolluğu ve farklı lisans alt yapılarından gelmeyi içeriyor. Immig de aslen bir Bizans tarihçisi ama aynı zamanda Güney-Doğu Avrupa tarihinden de diploması var; Yunancayı bilmeden tezini yazması da mümkün değil. Osmanlıca bilmeden ve Osmanlı kaynaklarıyla beslenmeden tezinin tez olmayacağını da Türkiye ziyaretinde öğrenmiş oldu!

1881 sonrası Yunanistan'ın Teselya şehrindeki Müslümanların zorunlu göçlerini anlatan Immig kendisinden önce bu konuda herhangi bir araştır-

Immig sunumunda 1881 sonrası Teselya örneği üzerinden Güney Doğu Avrupa'daki Müslüman toplulukların zorunlu göçlerini anlattı.

ma yapılmamasından kaynaklanan zorlukları da yüklenmiş durumda. Konuşmayı özetleyecek olursak, Berlin Antlaşması sonucu gerçekleşen Müslümanların göçünün, Bulgaristan ve Sırbistan'daki örneklerinin aksine 'saygılı' bir atmosferde gerçekleştiğini savunan Immig, bunu yeni kurulan devletin nüfus; Avrupa nezdinde ise nüfuz gereksinimine bağlıyor. İmmig'e göre, hem yüzyıllardır Teselya'nın büyük çoğunluğunu Müslüman ahalinin oluşturmasına bağlı olarak zirai faaliyetlerde meydana gelebilecek sıkıntı, hem de seçimler esnasındaki oy potansiyelleri Yunan hükümetini muhacirler konusunda antlaşmalara bağlı kalmaya itiyor. Topraklarında kalanlar tamamen çekilmeden önce okul dahil çeşitli ihtiyaçlarını karşılayabiliyorlar; en önemli sorunların başındaysa vakf malları geliyor. Burada zikredilmesi gereken bir husus da Yunan hükümetinin Teselya örneğinde Müslüman ahaliye bakışıyla Osmanlı'ya bakışı arasındaki fark. İlkine devlet içerisinde farklı din mensubu 'vatandaş' gözüyle bakılırken kendi toprakları dışındakiler 'kötü Türk'e dönüşüyor. Bu yüzden de Yunan resmî belgelerinde ve gazetelerde geçen Müslüman sözcüğü ayrıntı içermiyor; sadece bir gazetede Yunanca harfli Türkçe yayın yapacak başka bir gazeteden bahsedilmesi 'Müslümanlar'ın kökeni hakkında ipucu veriyor.

Son olarak şunu ifade edebiliriz ki Selanik ile Atina arasında kalan unutulmuş Teselya Müslümanlarının tarihine ışık tutabilecek bir teze imza atmaya hazırlanan Nicole Immig'in, çalışmasına Osmanlı kaynaklarını da dahil ettiğinde büyük bir boşluğu dolduracağına şüphe yok...

TAM Özel Etkinlik

XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış-I İktisat ve Siyaset

Mehmet Genç

10 Mayıs 2008

Değerlendirme: S ü l e y m a n K a y a

Türkiye Araştırmaları Merkezinin düzenlediği “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış” seminerleri dizisinin ilk konuğu Mehmet Genç idi. XVIII. yüzyılda yaşanan bunalım ve arayışları iktisat ve siyaset açısından ele alan Mehmet Genç, bu yüzyıla dair genel bir perspektif ve yaşanan bunalımlar ile sisteme olan güvenin kaybedilmesi sürecini özetle şu şekilde ortaya koydu:

XVIII. yüzyıl klasik Osmanlı profilinin tamamlandığı bir yüzyıl olarak görülmelidir. Bu yüzyıl eski tasniflerde “gerileme dönemi” olarak nitelendirilse de aslında gerilemeden söz edilemeyeceği açıktır. Kurumsal yapı ve değişmelerde de gerileme söz konusu edilemez. Bu yüzyılda Osmanlı bürokrasisini gözlemleyen birçok yabancı, Osmanlı bürokrasisinden hayranlık ve takdirle bahseder. Mesela 16 yıl İstanbul’da kalan İngiliz elçisi, hiçbir Hıristiyan devletin böylesine mükemmel bir bürokrasisinin olmadığını söyler.

Osmanlı Devleti XVIII. yüzyıla büyük bir bunalımla girdi. Büyük bir savaş kaybettiler ve birçok toprak

ellerinden çıktı. Ayrıca iki büyük darbe oldu; 1687 ve 1703’te 16 sene arayla iki kere iktidar değişti. Viyana bozgunundan sonra daha önce hiç karşılaşmadıkları Avrupa ittifakıyla karşılaştılar. 15-16 sene mücadele ettiler ve kaybettiler. Osmanlılar önemli bir diplomatik maharetle Avrupa devletlerinin ittifakına engel oluyorlardı. Yoksa Avrupa ittifakını daha önce de yenmeleri zordu. Ama Viyana’da diplomatik talihsizlik söz konusu oldu, Avrupa ittifakına engel olunamadı. Yine de bu büyük bozgunun sonu Osmanlı seçkinleri kendi sistemlerine olan güvenlerini kaybetmediler ve XVIII. yüzyılın ilk yarısında Karlofça’da kaybettikleri yerlerin hemen hepsini geri almayı başardılar.

Küçük Kaynarca Antlaşması’yla biten 1768-1774 Osmanlı Rus savaşı ise, Osmanlılarda Karlofça’nın yarattığından daha büyük bir şok yarattı; zira devletin kalbini tehdit eden bir değişme söz konusuydu: Karadeniz ilk defa Osmanlı gölü olmaktan çıkıyor ve önemli bir düşman Karadeniz’e yerleşiyor, orada gemilerini kullanabilir hale geliyordu. Onun için Osmanlı seçkinlerinin 1774’ten sonra bir tek hedefi vardı: bütün gücünü toplayıp Rusya’dan intikam almak. Bunun için 13 sene çok iyi hazırlandılar, bütün potansiyellerini kullandılar ve 1787’de savaşa başladılar. Hiç hesapta olmayan Avusturya araya girdi. Avusturya ordularını hep yendiler ama Rus ordularına karşı yine kaybettiler. Bu savaşta birlikte sistemlerine duydukları inançlarını da kaybettiler. Karlofça’dan sonra “Biz hata yaptık, hatayı nasıl düzeltebiliriz” diyorlardı. Ama 1790’dan sonra “Bu sistemde bir kusur var, bu sistemi değiştirmek lazım” demeye başladılar. Bu fikir yavaş ya-

Genç'e göre, eski tasniflerde gerileme dönemi olarak nitelendirilse de, aslında 18. yüzyıl klasik Osmanlı profilinin tamamlandığı bir yüzyıl olarak görülmelidir.

vaş yerleşti. *Nizam-ı cedid* denilen büyük reform hareketinin temelinde bu şokun yarattığı değişme iradesi vardır.

XVIII. yüzyılı iktisadî ve siyasî bakımdan ikiye ayırmak mümkündür. Yüzyılın ilk yarısıyla son kısmı arasında önemli farklar vardır:

İlk yarıda Osmanlı Devleti savaşları genelde kazandı, Karlofça'yla kaybettiği toprakları geri almayı başardı, böylece kaybettiği kaynakları tekrar kontrol altına aldı; üretim ve ihracat arttı, iktisadî terminolojiyle ekonomi büyüdü. Osmanlı yöneticileri ilk defa ekonomiyle çok aktif bir şekilde ilgilenmeye başladı. Daha önce ekonomik alanda devletin aktif rol alması pek söz konusu değildi. Bu dönemde devlet yatırımlarıyla ekonomiyi önemli ölçüde genişletti, birçok fabrikalar, manifaktürler kurdu, en önemlisi esnafın faaliyetlerini genişletecekleri şekilde yatırımlar yaptı. Ancak sistemde bir değişiklik, fiilen de, düşünce anlamında da söz konusu değildi. Sistemin paradigması içinde kalmaya devam edildi. Yatırımlar esnafa ve tüccara devredilmek üzere yapıldı. Provizyonizm prensibi terk edilmediğinden, yeni kurulan fabrikalar için Batı'daki çağdaşları tarafından yapıldığı gibi gümrük duvarları örülmedi.

Yüzyılın ilk yarısında görülen bu yatırımlar, ikinci dönemde görülmez oldu. Bu dönemdeki bütün kaynaklar savaş kazanmak üzere harekete geçirildi ve ekonomiden önemli ölçüde kaynak alındı. Devletin savunmayı malî olarak karşılayacak kaynakları azaldığı için çok büyük kaynaklara ihtiyaç duyduklarından bazı önemli değişimler yaptılar. Mesele ilk kez 1770'lerde özel şahısların miraslarına el koymaya başladılar. Daha önce özel şahısların mal-



larına devletin el koyması söz konusu değildi. Özel şahısların miraslarına el konulması, iktisadî bakımdan yatırım çözümlenmesi denilen bir süreçtir. Gerçi devlet savaştan sonra ödemek üzere miraslara el koyuyordu. Ancak mesela bir ticaret ya da imalatın mirasçılar tarafından sürdürülmesi yerine bunlar parçalanıp satılarak hazineye devrediliyordu. İleriki yıllarda bu paraların geri ödenmesi bir anlam ifade etmeyeceği için özel sermaye çözümlenmesiyle birlikte özel sektör yatırımları da son derece azaldı.

XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış-II Felsefe-Bilim İhsan Fazlıoğlu

31 Mayıs 2008

Değerlendirme: Eyüp Süzgün

1768'de Rusya ile girilen savaş ve ardından 1774'te yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar, sistem mensubiyeti güçlü ve büyük bir özgüven sahibi olan Osmanlı elitinin aksine, yüzyılın başından itibaren Osmanlı düşünürleri kendi ilmi paradigmalarından şüphe duymaya başlamış ve ciddi ara-

yıllara girmişlerdir. Bu yüzden, ilim hayatı açısından Osmanlı XVIII. yüzyıl boyunca oldukça önemli gelişmelere sahne olmuştur. Gelişmelerin önemiyle dönem üzerine bugün yapılan çalışmalar kıyaslandığında ise ortaya büyük bir orantısızlığın çıktığı görülmektedir.

Uzun yıllarını bu orantısızlığı giderme amacına hasreden İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış" adlı toplantılar dizisinin Mayıs ayı konuğuydu.

Konuşmasına, ilmin Osmanlı'da her zaman özel bir uğraş alanı olduğunu, bilgiyi devletin üretmediğini hatırlatarak başlayan Fazlıoğlu, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'nın medreselerde üretilen ilmi kontrol altına aldığı ve II. Mahmud ile birlikte artık bilginin tamamen devletin kontrolüne geçtiğini belirtti.

Tüm sınıflamaların itibarı olduğu kaydını düşmekle birlikte, Fazlıoğlu Osmanlı ilim hayatını kabaca üç ana döneme ayırabileceğimizi ifade etti:

(1) Klasik Dönem: 1337'de İznik Medresesi'nin kuruluşundan 1702'ye kadar. Bu dönemi de kendi içinde dört alt bölüme ayırmak mümkündür:

(a) İrfanî ve pratik karakteri yüksek bir ilim anlayışına sahip olan Davud el-Kayserî ile Molla Fenarî arası dönem.

(b) Molla Fenarî tarafından 1380'lerden itibaren var olan irfanî yapıya kelam ve usulün eklendiği Molla Fenarî ile Ali Kuşçu arası dönem. Fatih Sultan Mehmed dönemine gelindiğinde de Ali Kuşçu gibi

önemli ilim adamlarının yer aldığı Semerkant Okulu aracılığıyla, bu ilim geleneğine matematiksel ve felsefî bir karakter kazandırılmıştır.

(c) 1480'de Ali Kuşçu'nun ölümünden 1585'te Takiyüddin'in ölümüne kadar olan matematiksel karakteri yüksek dönem.

(d) Bu üç klasik dönemin sentezi olarak görülebilecek, 1585'te Takiyüddin'in vefatından 1702'de Münecimbaşı Ahmet Dede'nin vefatına kadar olan kelam ağırlıklı, ama İbn Sina'nın da dikkate alındığı dönem.

(2) Bunalım ve Arayış Dönemi: 1702'de Münecimbaşı Ahmet Dede'nin vefatından 1773'te Münecimbaşı Ahmet Dede'nin kuruluşuna kadar.

(3) Yenileşme Dönemi: 1773'ten günümüze kadar. Bu dönemde birbirinden farklı üç yaklaşımın sergilendiğini söyleyebiliriz:

(a) Geçmişî terk ederek geleceği kurmak.

(b) Geçmişî bugüne aktararak geleceği kurmak.

(c) Geleceği geçmişe eklemek.

Osmanlıların içinde yaşadıkları klasik paradigmanın, felsefî ilimlerde İbn Sina (ö. 1037), matematik bilimlerde İbn Heysem (ö. 1039) ve kelamda Fahrettin Razi'yle (ö. 1209) başlayıp 1447-49'da Semerkant Okulu'nun yıkılışına kadar geçen sürede oluşmuş çerçeve olduğunu ifade eden Fazlıoğlu, XVIII. yüzyılın başından itibaren bir arayış içerisine giren Osmanlı entelektüellerinin ilk defa, bu paradigmanın sınırları dışına çıkarak geriye doğru gittiklerini belirtti. Halbuki bundan önce hiç kimse İbn Sina öncesi üretilen bilgi birikimine (mesela Farabî, Kindî, Harezmi gibi düşünürlere; Helenistik döneme

Fazlıoğlu, Osmanlı ilim hayatını, Klasik Dönem, Bunalım ve Arayış Dönemi ve Yenileşme Dönemi olmak üzere kabaca üç ana kola ayırdı.

veya Aristo ve Platon gibi Yunan klasiklerine) bakma ihtiyacı hissetmemiştir.

Bu arayışın ilk tipik örneği ise Müneccimbaşı Ahmet Dede'dir. Müneccimbaşı'nın kaleme aldığı ilk eserleri klasik ilmî paradigmaya uygun olmakla birlikte, bir süre sonra bunları bırakarak, bir taraftan Ali Kuşçu ile birlikte Osmanlı felsefe-bilim geleneğinden tamamen tasfiye edilen Pitagorasçılığı yeniden diriltmeye çalışmış, diğer taraftan ise klasik Osmanlı ilim paradigmasının temel bilgi formu olan önermeyi kritik etmiştir. Kendisinden sonra gelen ilim adamlarının eserlerinin birçoğu da yine önermeler hakkındadır.

Fazlıoğlu, konuşmasının devamında, *Bunalım ve Arayış* olarak adlandırdığı bu ikinci dönemde meydana gelen gelişmeleri ise kısaca şöyle sıraladı:

- Var olan ilmî paradigmaya duydukları inancı kaybeden Osmanlı bilginleri, ilk iş olarak, İbn Sina öncesi kaynaklara dayanarak yeni mantık çalışmaları yapmışlardır. Yine, İbn Sina eksenli olan ilmî gelenek terk edilmeye başlanılınca, İbn Rüşd'e dönülmüş ve *Tehafüt'ül-Tehafüt* tekrar istinsah edilmiştir.
- *Bilim Devrimi* ile birlikte Batı dünyasında da benzer şekilde yaşanan bu tartışmalar sonucu, matematik doğa araştırmalarının dili haline getirilmişti. Osmanlı'da ise, Ali Kuşçu-Takiyüddin Rasîd çizgisinde belli bir uyuma kavuşturulan bu karşıt fikirler, XVIII. yüzyılda yeniden gündeme gelmiştir. Mesela dönemin önemli simalarından Mustafa Sıdkı Efendi, kendisinden önce yazılmış Matematik eserlerini gözden geçirerek yeniden yayımlarken, Yirmisekiz Mehmed Çelebi de Şehrezu-



ri'nin felsefe kitabından fizik bölümünü Osmanlıcaya tercüme etmiştir.

- Din-bilim çatışması da ilk defa bu dönemde ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyılda söz konusu olacak ve XX. yüzyılda da devam edecek olan din-bilim konusundaki birçok tartışma bu dönemde başlamıştır. Abbas Vesimi'nin "İslâm dünyasında anatomi çalışmalarının ilerlemeyişini dinin insan bedeninin teşrih edilmesini yasaklamasına bağlaması ve bu alanda bir şey yapılmak isteniyorsa bu dini 'anlayış'ın gözden geçirilmesi gerek[tiği]" şeklindeki fikirleri bu tartışmalara örnek gösterilebilir.
 - Dönemin diğer bir önemli özelliği ise bilginin toplumsallaşması çabalarıdır. Bunun tipik bir örneği Erzurumlu İbrahim Hakkı ve eseri *Marifetname*'dir. *Marifetname* ve benzeri çalışmalar sayesinde, var olan ilmi bilgi bu dönemde toplumsallaştırılmıştır. Ayrıca, bu amaçla yapılan birçok tercümeden yola çıkarak, gittikçe artan bir Türkçeleştirme faaliyetinin varlığından da söz edilebilir.
- Yenileşme Dönemi*'nde var olan eğilimleri de değerlendiren Fazlıoğlu, Osmanlı âlimlerinin geçmişten hareketle geleceği inşa etme projesinin çok zaman aldığını ve kısa yoldan daha fazla iş yapmak gerektiğini düşündükleri için bu fikirden vazgeçerek 1773'te Mühendishane'yi kurduklarını ifade etti. Fazlıoğlu'na göre, Osmanlıların "Geometri evi" anlamına gelen Mühendishane tabirini seçmeleri, Batı dünyasındaki bilimin matematiksel karakterini çok iyi tespit ettiklerini göstermektedir. Diğer bir deyişle, onlar bu yeni bilim anlayışının Medreselerde okutulan mantık diliyle inşa edilmiş sistemden

oldukça farklı, niceliğe, deney ve gözleme dayalı olduğunu görmüşlerdir. İçinde bulunulan sıkıntıları aşmak için geçmişe gitmek yerine mevcuttan (Batı'dan) faydalanmak gerektiğini öne süren bu dönem (3a) düşünürlerine en iyi örnek İshak Hoca'dır. *Mecmua-ı Ulum-u Riyaziyye*'ye (Matematiksel Bilimler Ansiklopedisi) adlı eserine bakıldığında, İshak Hoca için geçmiş ilmi birikimin hiçbir anlam ifade etmediği rahatlıkla görülecektir. Mühendishane'den Avrupa'ya bu dönem boyunca okumaya gönderilen öğrencilerin durumu da hocalarından farklı değildir.

Ardından, içinde yaşadıkları zamanda ortaya çıkan gelişmeleri izlemekle birlikte, özellikle Mühendishane'de okuyan ve Türkçeden başka dil bilmeyen yeni nesilleri düşünerek geçmişi bugüne taşıma (3b) amacıyla büyük bir tercüme hareketine giren ikinci bir yaklaşıma değinen Fazlhoğlu, tercüme edilen bu eserlerin dikkat çekici olduğunu ifade etti. Daha önce kelimeler ve felsefe eserleri tercüme edilirken, bu dönemde ağırlıklı olarak geçmişte kaleme alınan matematiksel karakterdeki eserler tercih edilmiştir.

Üçüncü grup, yani klasik paradigmanın ana payandalarını dışlamaksızın, oradan gelen bir süreklilik içerisinde yeni öğrendiklerini açıklama çabasının (3c) en güzel örneği ise İsmail Gelenbevî Efendi'dir. Klasik İslâm matematiğinin kurgusundan yola çıkarak logaritmayı türettiği için, Osmanlılarda logaritmanın mucidi olarak kabul ediliyordu. Yeni bilgiyi geçmişin gövdesine eklemleyerek ilerlemeye de yine Gelenbevî'nin *Kitab'ul-Burhan* adlı eserini göstermek mümkündür. Gelenbevî'nin Burhan'da

yapmaya çalıştığını İran'da Tabatabaî'nin çabasıyla kıyaslayan Fazlhoğlu, her ikisinin de yeni ilmi, geçmiş ilmi paradigmayla bir süreklilik içerisinde ele almaya çabaladıklarını belirtti.

“Gelenbevî'nin takındığı tutum kendisinden sonra sürdürülebilseydi, bu topraklarda daha yerli ve derinlikli bir düşünce de inşa edilebilirdi. Bu yapılmadığından, içinde bulunduğumuz zamana ulaşmaya kadar sürekli tercümelere, yenileşme çaba ve arayışlarına mahkûm olduk” sözleriyle konuşmasını sonlandıran Fazlhoğlu, ardından soruları cevapladı.

XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış-III Tasavvuf

Halil İbrahim Şimşek

14 Haziran 2008

Değerlendirme: Osman Sacid Arı

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Bunalım ve Arayış” başlıklı toplantılar serisinin tasavvufla ilgili bölümü, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek'in katılımıyla gerçekleştirildi. Çalışmalarını Nakşibendiyye tarikatının bir kolu

Çalışmalarını Müceddidlik üzerine yoğunlaştıran
Şimşek, 18. yüzyılda Osmanlı tasavvuf
çevrelerinde görülen tartışmalara değindi.



olan Müceddidlik hareketinin Osmanlı'daki yansımaları ve Osmanlı'da yaşamış Müceddidiler üzerine yoğunlaştıran Şimşek'in sunumu, XVIII. yüzyılda tasavvufi çevrelerde tartışılan meseleler üzerinedir.

Konuşmasının başında Osmanlı'nın XVIII. yüzyıl düşünce tarihine dair henüz yeterince çalışma bulunmadığının altını çizen Şimşek, XVII. yüzyılda Osmanlı'daki tasavvuf çevrelerinde başlayan tartışmaların, toplumda Avrupa etkilerinin daha bariz olarak görülmeye başlandığı XVIII. yüzyılda da devam ettiğini belirtti. XVIII. yüzyıla tasavvuf açısından bakıldığında XVII. yüzyılda başlayan medrese kanadını temsil eden Kadızâdeliler ile tasavvuf çevrelerini temsil eden Sivâsiler arasındaki tartışmaların sonuç bölümleri ile karşılaştırılır. XVII. yüzyılda Kadızâdeliler ile Sivâsiler arasında tartışma konusu olan meseleler, taraflar artık bu isimlerle anılmasa

da, XVIII. yüzyılda da tartışılmaya devam etmiş, hatta bu meselelere yeni tartışma konuları eklenmiştir. Bunun yanı sıra tasavvuf açısından bu yüzyıldaki bir diğer önemli olay, XVII. yüzyılda Hindistan civarında *vahdet-i vücûd* düşüncesine karşı, ona bir alternatif olarak ortaya çıkan *vahdet-i şuhûd* düşüncesinin Osmanlı toplumunda yankı bulmaya başlamasıdır.

XVI. yüzyılın sonlarında Hindistan'da yaşayan Ekber Şah, din-i İlahî ismiyle yeni bir eklektik din anlayışı geliştirme gayretlerine girişmiş ve bu yeni din anlayışında tasavvufi düşüncede yer alan, İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği, *vahdet-i vücûd* düşüncesini kullanmak istemiştir. Bu dönemde aynı coğrafyada yaşayan Nakşibendiyye tarikatına mensup Şeyh İmam Rabbânî, Ekber Şah'ın bu girişimine ve bu girişimin bölgede yaşayan Müslüman halkın inançları üzerinde yapabileceği olumsuz etkilere karşı, *vahdet-i vücûd* düşüncesini eleştirerek *vahdet-i şuhûd* fikrini ortaya koymuştur. Burada dikkat çekici bir husus, İmam Rabbânî'nin *vahdet-i vücûd* düşüncesinden dolayı İbnü'l-Arabî'yi 'küfür'le değil, 'hata' ile itham etmesidir.

İmam Rabbânî'nin başlattığı Müceddidlik hareketi Anadolu coğrafyasına ilk olarak XVII. yüzyılın sonlarında Murad Buhârî vasıtasıyla gelmiştir. Müceddidiliğin Anadolu coğrafyasında yayılmasını sağlayan ikinci önemli kişi ise Mekke'de ikamet eden ve Mehmet Emin Tokâdi gibi bazı halifelerini Anadolu'ya gönderen Ahmed Cüryânî'dir.

Hint bölgesindeki Müceddidilerin aksine, Anadolu'daki Müceddidiler arasında *vahdet-i vücûd* düşüncesinin yaygın olduğunu ifade eden Şimşek,

Müceddidiliğin Anadolu'ya gelmesini sağlayan şahısların eserlerinde hem İmam Rabbânî'nin, hem de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer verdiklerine dikkat çekti. XVIII. yüzyılın ilk yarısında Müceddidilik Anadolu topraklarına ulaştıktan sonra diğer Nakşîler de *vahdet-i şuhûd* ve *vahdet-i vücûd* meselesini sorgulamaya başladılar ve sonunda XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *vahdet-i vücûd* görüşü diğer Nakşî gruplar arasında da karşı çıkılmayan ve hatta savunulan bir görüş haline geldi. Fakat XIX. yüzyılda Hâlidilik ile beraber tekrar *vahdet-i şuhûd* düşüncesi Nakşibendîler arasında revaç bulmuştur.

Halil İbrahim Şimşek, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Nakşîlerin *vahdet-i vücûd* düşüncesine doğru kaymasının sebepleri hakkında gelen soru üzerine verdiği cevapta, buradaki değişimde siyasî ya da sosyal sebeplerden çok tasavvufî sebeplerin ağır bastığını ifade etti. Şimşek, XVIII. yüzyılın başında Kadızâde-Sivâsî çatışmaları henüz taze olması sebebiyle, genel olarak sûfiler ve özel olarak da Nakşîlerin belirli bir tarafta yer almak istememiş olabileceklerini, ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısında artık bu endişelerin ortadan kalkmasıyla sûfilerin görüşlerini daha rahat bir şekilde ortaya koyabilecekleri bir ortamın oluştuğunu söyledi.

Şimşek'in konuşmasının sona ermesinin ardından konuyla ilgili bazı kanaatlerini dile getiren İ.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Reşat Öngören, İmam Rabbânî öncesi ve muasırı birçok Nakşînin *vahdet-i vücûd* görüşünü savunduğunu, İmam Rabbânî'nin ise siyasî ve dinî endişelerle Ekber Şah'ın *vahdet-i vücûd* düşüncesini kendi görüşleri-

ne eklememesini engellemek üzere, *vahdet-i şuhûd* görüşünü ortaya koyduğunu belirtti. Bunun önemli bir delili, onun takipçilerinin Anadolu'ya geldiklerinde bu görüşü devam ettirmeyip *vahdet-i vücûd* fikrine dönmeleridir. Anadolu'daki Nakşîlerin XVIII. yüzyılla beraber tekrar *vahdet-i vücûd* karşı çıkması da, bu dönemde Batı etkisinin günlük yaşamın yanı sıra dinî yaşamda da kendini gösterdiği ve Nakşîlerin İmam Rabbânî'nin Ekber Şah'a karşı taşıdığı endişelere benzer bir şekilde, *vahdet-i vücûd* bir tepki göstermeye başladığı şeklinde değerlendirilebilir. Öngören, buradan hareketle *vahdet-i şuhûd* anlayışının, *vahdet-i vücûd* düşüncesine karşı tasavvuf temelli bir karşı çıkış değil de, dönemin siyasî-dinî ortamına karşı bir tedbir olarak anlaşılmasının mümkün ve makul olabileceğini belirtti.

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. Programda 2007 Ekim ayından itibaren iz bırakan eserlere de yer vermeye başladık. Mayıs ve Temmuz ayları arasında düzenlenen programlar sırasında zikredilen şahısların, ölüm tarihleri ile medfun oldukları yerler, tarihte iz bırakan ayın olayları ve eserleri aşağıda verilmektedir. Neşe Vona, Rey-

Afro-Arap Bir Sentez: Sudan

Serhat Orakçı

Sudan'a ayak basmadan önce, orada burada ismini sıkça duyduğum ama hakkında te-ferruatlı bilgi sahibi olmadığım sıradan bir Afrika ülkesiydi gözümde. Uluslararası med-yada sıklıkla "Darfur krizi" ile anılması, zihnimde devamlı kargaşanın yaşandığı bir at-moster canlandırmama sebebi sanırım. Sıcak bir iklim kuşağında olması ise, gözümde canlanan bu kargaşayı daha da derinleştiriyordu. Kavurucu sıcak altında kabilelerin bir-birleriyle savaştığını düşünüyordum. İster istemez biraz ürküyordum. Neyse ki ülkeye ayak bastığımda işin öyle olmadığını gördüm.

Yeni bir coğrafyada geçirilen ilk gece... Bölük pörçük bir uyku. Gözümü her açışında da-ha sabah olmamış. Kulağıma çalınan sesler, geldiğim yerde alışık olduğumdan farklı. Birkaç arabanın yoldan geçişi. Issız ve ürkütücü. Şehrin sesi farklı. Gece kuşlarının ötü-



şu farklı. Kafamın üstünde uğuldayan bir klima. Odanın tavanında çılğınca dans eden bir pervane. Gündüzden ısınan oda duvarları hâlâ rahatlamamış. Bunaltıcı bir hava... Sabahın ilk ışıkları ile kızgın güneş yükselmeye başlıyor. Sabahın körü olmasına rağmen sıcaklık hissediliyor. Musluktan akan sular güneşle birlikte kızışmaya başlıyor. Saat öğleye yaklaştığında musluktan akan suya el değmek mümkün değil. Sıcığa rağmen şehir sokaklarında adımlayan insanlar. O sıcaklığın altında küçük tezgâhlarında satış bekleyen esnaf. Üzerlerinde UN yazılı lüks jiplerin arasında telaşla dolanarak trafikteki araçlara su satmaya çalışan çocuklar. Tam ortama alıştığımı düşünmeye başlamışken, birden aylardan Şubat olduğunu hatırlıyorum. Mevsim daha kış. Yaz yaklaşıyor.

Sudan'a dair yazılmış birçok yazıda şu ifadeye rastladım: "Afrika kıtasının en büyük ülkesi." Bu doğru. Sudan, bulunduğu kıta içerisinde yüzölçümü açısından en büyük toprağa sahip. Türkiye'nin iki üç katı büyüklükte bir ülke. Ama Sudan'ı diğer Afrika ülkelerinden daha ayrı kılan özellik belki de bir geçiş ülkesi olması. En kaba hatları ile ülke Arap dünyasından Afrika dünyasına geçiş özelliği taşıırken, aynı zamanda Müslüman bir iklimden Hristiyan bir iklime geçişi de simgelemekte. Bir kuş gibi Mısır'dan Sudan topraklarına, oradan da kıtanın daha aşağılarına süzülebilsek, uçsuz bucaksız Nil Nehri'nin yanında bu geçiş simgeleyen özellikleri de görürdük sanırım. Çöl ikliminden ekvatoryal iklime geçiş; Arap kültüründen Afrika kültürüne geçiş; camilerden kiliselere geçiş bu ülkenin bir ucundan diğer ucuna uzanmakta. Bu özellik Sudan'a diğer Afrika ülkelerinde de sıkça rastlanan bir miras bırakmış: çok kültürlülük. Hem kabilesel, hem de dinsel manada bir renklilik göze hemen çarpmakta.

Ülkenin başkenti Hartum, tam da bahsettiğim bu geçiş noktasının merkezinde bulunmakta. Uganda'dan çıkan Beyaz Nil ve Etopya'dan çıkan Mavi Nil nehirlerinin birbirine kavuştuğu "Nileyn" diye bahsedilen noktada yer almakta. Hartum, aynı zamanda geleneksel yaşamdan modern yaşama geçişi de simgelemekte. Özellikle son yıllarda ülkede çıkartılmaya başlanan petrol ile başkent Hartum'u "Afrika'nın Dubaisi" yapma hayali de gündeme gelmiş. Başkentin Nil'i çevreleyen bereketli topraklarında yükselen gökdelenler ve ihtişamlı binalar bu değişimin en büyük habercisi. Emlak fiyatlarının tavan yaptığı bu havzada lüks oteller ve iş merkezleri hızla yükselmekte.

Sudan varlık içinde yokluk çeken bir ülke. İnsan ister istemez Hindistan'dan İngilizler tarafından parçalanıp getirilerek Nil'in üzerine dikilen eski demir köprüden aşağıda akıp giden



İstanbul boğazı genişliğindeki ucsuz bucaksız nehrin sessiz sedasız sularına bakarken böyle düşünüyör. Bu bile başlı başına büyük bir nimet bir ülke için. Su sıkıntısının yaşan-
dığı Sahra Havzası'nda böyle bir su kaynağına sahip olmak en az petrol kuyularına sahip
olmak kadar önemli olmalı. İş gelip yine Batı'nın teknğinde tükaniyor; bu suyu değerlen-
dirmede, toprağa aktarmada kullanılacak alet edevatlarda kilitleniyor. Kaynak var ama tek-
nik yok! Böyle bir kaynağa yağmen ülke su sıkıntısı çekiyor. Sömürgeci İngilizlerden kalma
altyapı ile idare edilen ülkede su eşeklerin çektiği tankerlerle taşıyor. Bu manzara karşı-
sında ben de ülkeyi gezen diğer yabancılar gibi hayıflanıyorum. Olayı olduğu gibi kabullen-
mek varken, bu nehrin üzerine kaç baraj kurulabileceğini hesaplıyorum. Sonra da kendi
kendime kızıyorum.

Başkent'in tam göbeğinde diğerlerinden mimarî olarak farklı bir cami beliriyor. İnce el işçi-
liği dışarıdan bile hemen fark edilebiliyor ve caminin yakınlarında Osmanlı paşalarına ait
türbeler beliriyor. Türkiye'den oldukça uzakta olmama rağmen hâlâ Osmanlı toprakların-
da olduğumu idrak ediyorum. Osmanlı'nın yaptırdığı camilerde ibadet etme şansı buluyo-





rum. Osmanlı mirası denen şey bu olsa gerek. Daha caminin avlusundayken yerli halkın “Dedeleriniz...” diye başlayan cümleleri ile muhatap oluyorum. Konuşmalardan anlaşılın, dedelerim kimilerine göre sömürgeci, kimilerine göre ise kurtarıcı. İnsanın durup baktığı yere göre görüşü de farklılaşıyor.

Uluslararası krizlerle ismini sıkça duyduğum, katliam vs. iddiaları ile çalkalanan Darfur bölgesine uzak değilim; burnumun dibinde. Başkent Hartum’dan uçakla iki saatlik mesafede. Ama başkentte bir tuhafılık var... Buradakiler sanki Darfur’u hiç duymamış gibi; kimisinin Darfur’dan bahsettiği yok. Kısa sohbetlerimde Sudanlılara sorduğumda ise, ağzıbirliği etmişçesine Darfur’da sorun olmadığından, Batı’nın konuyu bilerek gündemde tuttuğundan bahsediyorlar. Tatmin edici gelmiyor. Şaşırılmamak mümkün değil. Başkentte herkes durumdan hoşnut görünüyor. Avrupa ve Amerika’nın iddia ettiği katliamlardan kimse haberdar değil; bu durumu anlamak oldukça güç. Darfur sanki kendi kaderine terk edilmiş uzakta bir yer.

Başkentten beş on kilometre dışında ise işler değişiyor. Petrol geliriyle inşa edilen gösterişli binaların yerini derme çatma evler ve yolu olmayan engebeli sokaklar alıyor. Başkentten

uzaklaşıkça fakirlik daha da artıyor. Kırsal kesimlerde yaşam daha meşakktali. Altyapı yok. Eğitim ve sağlık hizmetleri çok yetersiz. İşsizlik ve hastalık oranları yüksek. Çevre temizliği yok denecek derecede. Bütün bu olumsuzlukların üstüne bir de sıcak eklendiğinde durum daha da trajik hale geliyor.

Bütün bu olumsuzluğa rağmen, Sudanlılar tavırlarında ve inanışlarında içten, pozitif ve gururlu. Diğer coğrafyalardaki Müslümanlara örnek teşkil edecek kadar maneviyatlarına önem vermekteler. Özellikle namazları vaktinde ve camide kılmaya büyük özen gösteriyorlar. Başka yerlerde nadir rastlanacak sünnetleri hayatlarının rutini haline getirmişler. Tüm olumsuzluklar karşısında sabır göstermekte ve ne olursa olsun mutlu görünmekte. Ülkede fakirlik ciddi boyutlara varmasına rağmen hırsızlık oranı çok düşük. Çoğu Afrika ülkesinin tersine, günlük yabancılar için bile oldukça iyi. Afrika'daki çoğu ülkenin tersine, AIDS ve tecavüz vakalarının oranı da çok düşük. Böyle nitelikli bir insan topluluğunu gördüğümde ülke hakkındaki tüm olumsuzlukları unutuyorum ve Sudan'ın geleceği için umutlanıyorum. Sokaklarda yalınayak gezen çocukların, işsiz güçsüz bekleyen fakir insanların durumunun iyileşeceğine; hastanelerdeki imkânsızlıkların, okullardaki tüm sorunların günü geldiğinde bir şekilde hallolacağına inanıyorum.



Susuz birisinin duvarın üstünden ırmağa taş, topaç atması

Bir ırmak kıyısında yüksek bir duvar vardı. Duvarın üstünde dertli bir susuz duruyordu. Suyu erişmesine o duvar maniydi. Susuz adam, adeta su için balık gibi çırpınmaktaydı. Birden suya bir kerpiç parçası attı. Suyun sesi bir göz gibi kulağına geldi. O ses, tatlı bir sevgilinin sesi gibiydi. O ses, adamı şarap gibi sarhoş etmişti. O mihnetlere düşmüş adam, suyun temiz seşinden hoşlanıp duvardan kerpiç kopararak suya atmaya başladı.

Su sanki “Ey adam, bana böyle taş atmadan ne fayda elde ediyorsun ki?” diye bağırıyordu. Susuz dedi ki: “Ey su, iki fayda var. Onun için ben bu işten el çekmem. Birinci fayda şu: Su sesini duymak, susuzlara rebap dinlemek gibi. Su sesi İsrail’in sesine benziyor. Ölü bile bu sestten hayat bulmada. Yahut bu ses, bahar günlerindeki gök gürültüsü sesini andırıyor. Bu ses yüzünden bağlar, bahçeler ne kadar güzelleşir, çiçeklerle dolar. Yahut yoksula zekat zamanının geldiği söylenmiş, mahpusa kurtuluş müjdesi verilmiş gibi... Muhammed’e Yemen’den gelen ve ağzısız söylenen Rahman nefesine. Yahut âsilere şefaate gelen Ahmed’in, yahut da zayıf Yakub’un canına erişen güzel ve latif Yusuf’un kokusuna benziyor. Öbür faydası da duvardan koparıp tertemiz suya attığım her taş, her kerpiç parçası, yüksek duvarı biraz daha alçaltıyor, her defasında duvar biraz daha inmiş oluyor. Duvarın alçalması suya yaklaşmama sebep olmaktadır. Duvarın ortadan kalkması vuslata çare bulmaktır.”

Duvardaki o taşları, kerpiçleri koparmak “Secde et de yaklaş” ayetindeki yakınlığı mucip olan secdedir. Duvarın boynu yüksekken bu baş indirmeğe manidir. Bu

toprak bedenden kurtulmadıkça Âbıhayata secde edemem.

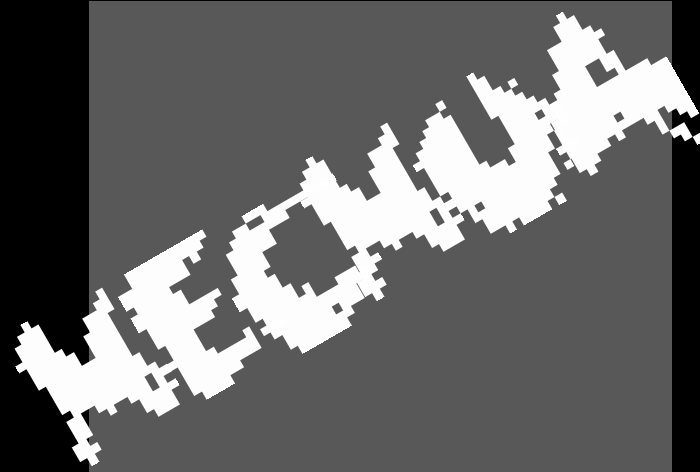
Duvar üstündekilerden en fazla susuz kimse; taş, topaç en çabuk koparıp atan da odur.

Suyun sesine en fazla âşık olan, duvardan en büyük taş koparıp atar.

O adam, suyun sesinden, adeta boğazına kadar şaraba batmışçasına neşelenir. Yabancı kişi ise kerpicing suya düşünce bluk diye çıkardığı sestten başka bir şey duymaz. Ne mutlu o kişiye ki gençlik çağını ganimet bilir de borcunu öder.

Kudretli olduğu günlerde, sıhhatli, güçlü, kuvvetli bulunduğ zamanlarda bu işi başarır. Çünkü gençlik çağı, yemyeşil terütaze bir bahçe gibi esirgemeksizin meyveler yetiştirir. Genç adamın kuvvet ve şehvet çeşmeleri akıp durur. Bedenin zeminini onlarla yeşertir. Gençlik; mamur, tavanı adamakıllı yüksek, dört duvarı sapasağlam bir eve benzer. Ne mutlu o kişiye ki ihtiyarlık günleri gelip çatmadan, boynunu liften yapmış ipele bağlamadan.. Toprak çoraklaşıp akmadan, kaymadan işini başarmıştır. Çünkü çorak yerden güzel nebatat asla yetişmez. İhtiyarın gücü kuvveti kesilir, şehvet suyu akmaz olur. Kendisinden de faydalanmaz, başkalarına da faydası dokunmaz. Kaşları eyer kuskunu aşığı düşer, gözü yaşarır, görmez olur. Yüzü buruşur, kertenkele sırtına döner. Söz söyleyemez, tat alamaz olur. Dışları bir şey kesmez bir hale gelir.

Gün geçip gitmiş, akşam çağı gelip çatmış, leş gibi bedenden topallamakta, yolsa uzun.. İş görülecek yer yıkık, iş isten geçmiş.. Kötü huyların kökleri kuvvetlenmiş, onu kökünden söküp çıkarma kuvveti de azalmış!



Kevâkibîzâdeler:
Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi / Zeynep Altuntaş 92

*Kevâkibîzâdeler: Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi**

Zeynep Altuntaş**

Giriş

Ulemanın çocuklarından veya yakınlarından bazıları ailelerinden gelen mesleği sürdürerek müderris, kadı, kadiasker olmuş hatta bir kısmı şeyhülislâmlığa kadar yükselmişlerdir. Onların ilmiye içindeki görevlerinin nesilden nesile devam etmesiyle de “Osmanlı ulema aileleri” teşekkül etmiştir. Osmanlı Devleti’nin ilk dönemlerinden başlayarak son dönemlerine kadar varlıklarını sürdüren ulema aileleri, yapılan araştırmalarda yeterince incelenmemiş, ailelerdeki âlimler tek tek araştırılsa da bu konudaki boşluklar henüz doldurulmamıştır.

Halep’ten İstanbul’a uzanan yolda, ilmiye ricalindeki görevleriyle ve özellikle son dönemlerde birbirinden farklı tavırlarıyla dikkat çeken Kevâkibîler de bu tür

* Bu çalışma, Bilim Sanat Vakfı’nın 8-9 Şubat 2008 tarihinde düzenlediği XIX. Öğrenci Sempozyumu’nda tebliğ olarak sunulmuştur. Bu vesileyle kıymetli tavsiyelerinden dolayı Prof. Dr. İsmail Kara’ya, basılmış ve basılmamış metin neşirlerindeki Kevâkibîlerin geçtiği yerleri söyleyen Prof. Dr. Ziya Yılmaz’er’e şükranlarımı arz ederim. Ayrıca çalışmam esnasında beni teşvik ederek metin üzerinde tashihler yapan Yunus Uğur ve arkadaşım Arzu Güldöşüren’e de müteşekkirim.

** M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Bölümü Doktora öğrencisi.

bir çalışmayı bekleyen ulema ailelerinden biridir. “Kevâkibî ailesinde kimler vardı? Bu kişilerin menşeleri neydi? Hangi eğitim süreçlerinden geçmiş ve hangi görevlerde bulunmuşlardı? İlmî, sosyal ve siyâsî hayattaki rolleri neydi?” gibi sorulardan yola çıkarak başladığımız çalışmamızda, Osmanlı Devleti sınırları içinde 17. yüzyılın ilk yarısından itibaren isimlerinden bahsedilen ve günümüze kadar çeşitli statü ve makamlarda bulunan Kevâkibî ailesini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Araştırmalarımız neticesinde elde ettiğimiz sınırlı verilerden yola çıkarak bir ulema ailesinin kimlerden oluştuğunu, hangi eğitim süreçlerinden geçtiklerini, evliliklerini kimlerle yaptıklarını ve siyasetle olan bağlantılarını değerlendirdik. Ayrıca medfun oldukları yerleri, ilmî eserlerini ve vakıflarının kayıtlarını da kullanarak fizikî mirasları olan yalı, köşk, cami, medrese ve türbelerini tespit ettik.

Kevâkibî ailesine geçmeden önce daha çok ulema ailelerindeki âlimleri inceleyen sınırlı sayıdaki çalışmalarını görelim:

1. Majer Hans Georg, *Vorstudien zur Geschichte der İlmiye im Osmanischen Reich. I. Zu Uşakizade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayık*, Münih 1978 [Beitrage zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, XXXII], IV+347 s.

Majer kitabına Osmanlı Devleti’nde ilmiye sınıfı hakkında yazılan veya bu konuda basılan eserlerin tanıtımı ve tenkidıyla başlamış, ardından *Zeyl-i Şakayık* yazarı Uşakizâde’nin ailesi üzerinde durmuştur. Ayrıca ailenin servetini tereke defterlerinden tespit ederek bir Osmanlı âliminin portresini çizmeye çalışmıştır.¹

2. Faruk Bilici, “Büyük Bir Şeyhülislâm Ailesinin Son Halkası: Dürrizâde Abdullah Efendi”, *Bekir Kütü-*

koğlu'na Armağan, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1991, s. 307-318.

Bilici, Dürrizâde ailesini tanıtıcı genel bilgiler verdikten sonra Abdullah Efendi'nin hayat hikâyesini kısaca anlatmıştır. Makalede Dürrizâde'nin Anadolu'da sürdürülen mücadele ile ilgili fetvaları da ele alınmıştır.

3. *Mîrzâ-Zâde Ahmed Neylî ve Divanı*, Atabey Kılıç (haz.), Kitabevi, İstanbul 2004, 573 s.

Eser esas itibarıyla edebî ve siyasî bakımdan 18. yüzyılın önemli simalarından Ahmet Neylî'nin en önemli eseri olan *Divânı*'nın tenkitli metnini ihtiva etmektedir. İlmiye tarikinde önemli görevler alan Ahmed Neylî'nin hayatından, edebî şahsiyetinden ve Mirzazâde ailesinden bahsetmesi sebebiyle ulema ailesi çalışmaları içinde zikredilmesi gereken örnek bir eserdir.

4. Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm Minkarîzade Yahya Efendi", *Mübühâh Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 229-249.

Makalede XVII. yüzyıl ilmiye sınıfının genel panoraması çizildikten sonra Minkarîzâde Yahya Efendi'nin hayat hikâyesine geçilmiş, padişahla olan ilişkisi ve şeyhülislâmlığı zamanında yaşanan önemli olaylar anlatılmıştır. Fetva mecmuasında bulunan bazı seçme fetvaları da ek olarak verilmiştir.

5. Arzu Güldöşüren, "Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Arabzâde Örneği", *BSV Bülten*, Eylül-Aralık 2007, sy. 65, s. 58-76.

Makalede meşhur Arabzâde ailesinin tümü ele alınmış; ailenin ortaya çıkışı ve büyümesi, ilmiye tarihinde ilerlemesi, aldıkları eğitim ve istihdam alanla-

rı, meşâyihle münasebetleri, vakıfları, gelir kaynakları, rütbe ve nişanları, ilgilendikleri sanat dalları, eserleri ve hazireleri konu edilmiştir.

6. Yaşar Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebu Said El-Hâdimî*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008, 351 s.

Sarıkaya çalışmasında Konyalı Hadîmi ailesine mensup Ebu Said Muhammed el-Hâdimî'yi merkez alarak onun eğitimini, faaliyet ve etki alanlarını, eserlerindeki kelâmî, fikhî ve tasavvufî görüşlerini, talebelerini, ilmî mirası ve çeşitli alanlardaki etkilerini incelemiştir. Bunun yanında Hâdimî'nin yaşadığı dönemin tarihî arka planıyla, Hâdimî soyu ve ailesi de eserde işlenen diğer konulardır.²

1. Aile Şeceresi

IV. Murad dönemi ulemasından Halepli İbrahim Efendi evlatları *Kevâkibizâdeler* olarak tanımlansa da³ ailenin kökeni İbrahim Efendi'nin dedesine kadar götürülmekte, Erdebil emirlerinden biri olan es-Seyyid İbrahim es-Safaviye, hatta onun da ötesinde Hazreti Muhammed'e kadar dayandırılmaktadır.⁴ Halep'in en eski ailelerinden biri olan Kevâkibîlerin ataları dört asır önce Halep'e yerleşmiş ve burada geniş bir aile kurmuşlardır. Özellikle İstanbul'da tanınan bu aileden birçok âlim ve devlet adamı yetişmiştir.⁵ Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla Kevâkibî ailesinden 1 şeyhülislâm, 3 Rumeli kadiaskeri, 2 Anadolu kadiaskeri, 3'ü kadiaskerlik ve şeyhülislâmlık yolunu açan İstanbul kadılığı başta olmak üzere 16 kadı, 1 müftü, 1 nakibüleşraf, 1 vilayet merkez naibi, 5 müderris çıkmıştır. Osmanlı'nın son dönemlerine doğru ise Meşihat ve yeni kurulan mahkemeler gibi ilmiye tarihinin dışındaki farklı bürok-

ratik yerlerde görev yapan Kevâkibîler de olmuştur. “Yıldızlar” anlamındaki *kevâkibî* kelimesine eklenen aidiyet ekiyle *kevâkibî* kelimesinin “yıldızlara ait, yıldızla ilgili” anlamına gelmesi, ilk anda ailenin İlm-i Nücum’la ilgilendikleri kanaatini uyandırır da, *Şakaik-i Numaniyye*’de Kevâkibîlerin ilk cediti olarak bilinen İbrahim Efendi’nin “Kevâkibî” olarak meşhur olmasının tesiriyle İlm-i Nücum’la uğraştığı söylenmektedir.⁶

Kevâkibîlerin menşei olan Halep’e baktığımızda bu şehrin Osmanlı idaresi altında bulunan önemli kentlerden biri olduğunu görürüz. 17. yüzyılın sonlarında önde gelen Sünnî Müslüman ailelerin çoğu Hanefî mezhebine geçmişler, hatta nüfuzlu eşraf liderleri bile Hanefî olmuşlardı.⁷ Birçok kişinin Peygamber soyundan geldiğini iddia ettiği Halep’te, bu grubun idarî sorumlusu olan Nakibüleşraf, kentin siyasî hayatında ortaya çıkan karışıklıklarda en nüfuzlu sivil otoritelerden biriydi. 18. yüzyıla gelindiğinde ise birçok önde gelen aile, şehrin iktisadî ve siyasî hayatına etkin bir biçimde katılmaya başlamıştı. Osmanlı idaresinin başlangıcından, hatta muhtemelen daha öncesinden beri —statüleri, dinî otoritelerinden ve şehirdeki birçok vakfın yöneticisi olmalarından kaynaklanan— önde gelen yerel ulema aileleri kent nüfusunun temsilcileri gibi hareket ediyorlardı. Kentin ticarî yapısı büyük oranda vakıflarca finanse edildiği için bu kurumlarda yönetici olanlar, bu vakıflardan hem maddî hem de manevî açıdan faydalanıyorlardı. Cabirî, Müderris, Kudsi ve Taha aşiretlerinden oluşan bu unsurlar arasında Kevâkibîler de vardı.⁸

Osmanlı tarihine ilişkin kaynaklarda Osmanlı Devleti’nde meşhur olmuş ilk Kevâkibî olarak verilen Ha-

lep doğumlu İbrahim Efendi, Yahya Şeyh Mehmed’in torunu, Ahmed Efendi’nin oğlu, Mehmed Efendi’nin yeğenidir. Halep’ten İstanbul’a gelen İbrahim Efendi⁹, birçok medresede müderrislik yaptıktan sonra Ayasofya Medresesi’ne terfi etmiş, ardından Mekke kadılığına kadar yükselmiş ve 1040’da (1630/1631) Süveyş’te vefat etmiştir.¹⁰

İbrahim Efendi’nin Anadolu’da iyi sıfatlarıyla tanınan *Hasan* isminde bir kardeşi, Hasan Efendi’nin ise 1018’de (1609/1610) Halep’te doğan, Halep kadılığı yapmış ve Hanefî fakihî olan *Şemseddin Mehmed* isminde bir oğlu vardır. Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Yahya Efendi’den mülazemetle ve kırk akçeli medreseyle ilmiye tarikine dahil olarak buradan mazul olmuştur. Ardından Halep kadılığına tayin edilmiş ve bu görevdeyken 1096’da (1684/1685) vefat etmiştir.¹¹

Ailenin ilmiye tarikinde etkin olan nesli, İbrahim Efendi’nin oğlu *Şeyh Mehmed Efendi* üzerinden devam etmiştir. Şeyh Mehmed, İstanbul’un farklı medreselerinde müderrislik yaparak Süleymaniye Medresesi müderrisliğine kadar yükselmiş, ardından Halep, Bursa, Mekke ve en son olarak da İstanbul kadılığına getirilmiştir. Emekli olduktan sonra 1093’de (1682) İstanbul’da vefat etmiştir.¹² Şeyh Mehmed’in *Hüseyin*, *Ahmet* ve *Veliyyüddin* isminde üç oğlu vardı:

Araştırmalarımız sırasında *Hüseyin Efendi* hakkında bir bilgiye ulaşamadık; oğlu Ahmet Efendi ise, Halep fetevalığı, müderrislik ve Trablusşam kadılığı yapmış ardından İstanbul’a gelmiş, 1124’de (1712) orada vefat etmiştir.¹³

Ahmet Efendi, İstanbul’un içinde ve dışında çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, Süleymaniye Medresesi’nde bulunduğu sırada 1133’de (1721) ve-

fat etmiştir.¹⁴ Ahmet Efendi'nin iki oğlundan biri olan Ubeydullah Efendi müderrislik ve Mısır kadılığı yapmış, 1181'lerde (1767/1768) vefat etmiştir;¹⁵ diğer oğlu Mustafa Efendi ise, Süleymaniye müderrisliğine kadar yükselmiş, Kudüs kadılığında bulduktan sonra Üsküdar'a dönmüş ve orada 1137'de (1725) vefat etmiştir.¹⁶

Bundan sonra bahsedeceğimiz Kevâkibî ailesi, Şeyh Mehmed'in diğer oğlu *Veliyyüddin Efendi* üzerinden devam etmiştir. Veliyyüddin Efendi, farklı medreselerde müderrislik yaparak Süleymaniye Medresesi'ne kadar çıkmış, ardından Halep, Mısır, Kahire, İstanbul gibi kadılıklarda bulunarak Anadolu ve Rumeli kadıaskerliğine kadar yükselmiştir. 1139 (1727) yılında İstanbul'da vefat etmiştir.¹⁷ Veliyyüddin Efendi'nin 1150'de (1737/1738) vefat eden, müderrislik ve Selanik kadılığı yapan *Abdülbaki* isminde bir oğlu olmuştur.¹⁸ Şerifzade Mehmed Efendi'yle evli olduğu bilinen fakat şimdilik ismi meçhul bir kızından başka Ayşe ve Safiye isminde iki kızı daha vardır.¹⁹ Şerifzade Mehmed Efendi'yle evlenen kızından doğma torunlarından biri Rumeli kadıaskerliğine kadar yükselen ve 1820'de vefat eden *Mustafa Edip*'tir. Diğer ikisi ise Selanik, Şam, İstanbul kadılıklarında bulunan ve 1823'de vefat eden *Ebu'l-Hayr Mehmed* ve Mekke kadılığında 1795'de vefat eden *Mehmed Şerif Efendi*'dir.²⁰ Veliyyüddin Efendi'nin oğlu Abdülbaki Efendi'den olma torunları ise 1178'de (1765) müderrisken vefat eden Mehmed Veliyyüddin Efendi ve mevaliden olup I. Abdülhamid dönemine (1774-1789) yetişen *Fezullah Efendi*'dir.²¹

Fezullah Efendi'nin ise iki oğlu vardır. Bunlardan *Mehmed Raşid* 1189'da (1775) ilmiye sınıfına girmiş,

Darülhadis müderrisliğine kadar yükselmiş ardından Selanik, Bursa ve İstanbul kadılıklarında bulduktan sonra 1239'da (1824) vefat etmiştir.²² Diğer oğlu *Abdülbaki Efendi* ise 1179'da (1766) ilmiye tarihine girmiş, 1210'da (1795) Yenişehir mollası olmuş ve aynı yıl içinde vefat etmiştir.²³

Mehmed Raşid Efendi'nin ilmiye sınıfında görev alan üç oğlu olmuştur. Bunlardan biri *Mustafa Racih Efendi*'dir.²⁴ Diğeri 1251'de (1835) ilmiye tarihine giren farklı medreselerde müderrislik yaparak derecesini yükselten ve 1279'da (1862) İzmir kadılığına getirildikten sonra 1281'de (1865) vefat eden *Mehmed Emin Efendi*'dir.²⁵ Mehmed Raşid Efendi'nin üçüncü oğlu ise 1250'de (1834) Mekkizâde Mustafa Efendi'nin üçüncü şeyhülislâmlığı döneminde ilmiyeye girerek çeşitli medreselerde müderrislik yapan, 1277'de (1861) Sofya kadılığına getirildiği halde bu göreve başlayamadan vefat eden *Mustafa İzzet Efendi*'dir.²⁶ Mehmed Emin Efendi'nin 1261'de (1845) İstanbul'da doğan oğlu *Mehmed Necmeddin Efendi* Meşihat'ta farklı görevlerde bulunmuş ve birçok yerde naiblik yapmıştır. İbtida-i Hariç İstanbul müderrisliği ruusu da alan Mehmed Necmeddin Efendi, Süleymaniye müderrisliğine kadar terfi etmiştir. 1320'de (1904) ikinci defa getirildiği Bağdad vilayeti merkez naibliğinden emekli olmuştur.²⁷

Abdülbaki Efendi'nin oğlu *Mehmed Said Efendi* ilmiye tarihine 1211'de (1796) girmiş, Süleymaniye derecesine yükselene kadar çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, ardından Kudüs, Mısır, Mekke, Medine, İstanbul kadılıklarıyla Anadolu ve Rumeli kadıaskerliğinde de bulunmuştur. Mazul olduğu 1270 (1854) yılında vefat etmiştir.²⁸ Mehmed Said Efendi'nin iki oğlu Mehmed Atullah ve İbrahim Sa-

rim Efendiler de ilmiye tarikinde görev almıştır:

Bunlardan 1251'de (1835) İstanbul'da doğan *Mehmed Ataullah Efendi* vekayi kâtipliğinde, tezkerecilikte ve niyabetlerde vazife almış, Meclis-i Temyiz riyaseti ve mutasarrıflık gibi görevlerde de bulunduğu sonra 1260'da (1844) İstanbul müderrisliğiyle ilmiye tarikine girmiştir. Müderrislikten sonra Trabzon ve İstanbul kadılığı yapmış, 1297'de (1880) mazul olmuş ve Anadolu Kadıaskerliği'ne kadar yükselmiştir.²⁹ Ulema-yı resmiyeden iken Lazistan mutasarrıflığında ve 1314'de (1896) Bağdad valiliğinde bulunmuştur.³⁰ Mehmed Ataullah Efendi'nin 1290 (1873/1874) senesinde İstanbul'da doğan oğlu *Abdülhalik Midhad Efendi* de babası gibi hem müderrislik yapmış, hem de bürokraside görevler almıştır. Medresede Musıla-i Sahn derecesine kadar yükselen Abdülhalik Efendi, Maarif Nezareti ve Hukuk Mektebi gibi farklı alanlarda çeşitli görevler almış,³¹ 1329'da ise vefat etmiştir.³²

Mehmed Said Efendi'nin diğer oğlu *İbrahim Sarim Efendi* ise müderrislik yaptıktan sonra 1268'de (1852) Trabzon mollası olmuş ve vefat etmiştir.³³ Mehmed Said Efendi'nin kadıasker payeli Seyyid Ahmed Halid'le evlendirdiği kızından doğma torunları İbrahim Sami Efendi, Cemaleddin Efendi ve Mustafa Neşet Molla Bey'dir ve bunlar Kevâkibi olarak tanınmıştır:

1264'de (1848) İstanbul'da doğan *Cemaleddin Efendi*, Meşihat ve mahkemelerde çeşitli görevlerde bulunmuş, İbtida-i Hariç derecesiyle İstanbul müderrisliğine getirilmiş ve daha sonra Süleymaniye müderrisliğine kadar çıkmıştır. Bilâd-ı Hamse mevleviyeti, İstanbul kadıllığı, Anadolu ve Rumeli kadıaskerliği payelerini de almış, 4 kez getirildiği şeyhülis-

lâmlık görevinde 17 yıla yakın bir süre hizmet etmiştir.³⁴ Osmanlı uleması içinde bilhassa kibarlığı, nezaketi, zerafeti ve zekasıyla temayüz etmesinden dolayı Meşihat mektupçuluğundan şeyhülislâmlığa kadar yükselmiştir.³⁵ Cemaleddin Efendi'nin Mahmut Kemaleddin ve Ahmet Muhtar isminde iki oğlu, Ayşe Aliye (Topuzlu) isminde de bir kızı olmuştur. 1954'de vefat eden oğlu Mahmut Kemaleddin kadıaskerlik görevinde bulunmuştur. 1943'de vefat eden diğer oğlu Ahmet Muhtar ise genç yaşta Amedî Divan-ı Humayun odası hulefalığına, ardından da Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi azalığına tayin edilmiştir.³⁶

Mehmed Said Efendi'nin diğer torunu Mahkeme-i Temyiz Hukuk Dairesi azası ve Anadolu Kadıaskerliği payesi sahibi *Mustafa Neşet Molla Bey*'in³⁷ ise müderris olan Mehmed Esad, Mehmed Mesud ve Mehmed Said Molla isminde üç oğlu olmuştur.³⁸ 1296 (1880) doğumlu Said Molla, Meşihat'ta ve mahkemelerde farklı görevler icra etmiş, kısa bir süreliğine de olsa Medresetü'l-Kuzat'ta muallimlik yapmıştır. Son görevi Adliye Nezareti Müsteşarlığı olan ve 1930'da vefat eden Said Molla'ya 1306 tarihli İbtida-i Hariç İstanbul müderrisliği ruusu verildikten sonra Hamise-i Süleymaniye'ye kadar terfi olunmuş, Mahreç, Bilad-ı Hamse ve Haremeyn-i Muhteremeyn payelerine nail olmuştur.³⁹ 1943'de Lefkoşe'de vefat eden kardeşi Mehmed Mesud Efendi ise Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nin eski bir azasıdır.⁴⁰

Haklarında detaylı bilgi bulmaya çalışmakla beraber aile şeceresine ekleyemediğimiz Kevâkibi ailesine mensup diğer fertler ise Medine kadısı Abdullah Efendi,⁴¹ Halep nakibüleşrafi Hasan Efendi,⁴² ibtida-i haric derecesiyle 1229'da (1814) müderrislik yapma-

ya başlayan ve aynı yıl vefat eden Mehmed Ataullah Efendi,⁴³ 1854-1902 yılları arasında yaşayan ve Menafi Sandığı vekilliği, Ticaret Mahkemesi üyeliği, Ticaret Odası reisliği, Belediye reisliği, Mahkeme-i Şer'îye başkatipliği gibi çeşitli görevlerde bulunan kadılığa tayinini istediği halde kendisine bu görev verilmeyen Halep Mahkeme-i Şer'îye Başkatibi Abdurrahman Efendi⁴⁴ ve Halep ahalisinden olduğunu bildiğimiz Kevâkibi Kazım Efendi'dir.⁴⁵ Ayrıca Darende'de ikamete memur Mehmed Hanefi de Kevâkibi ailesindedir. Hanefi Efendi, Darende'nin İbrahim Paşa Mahallesi'nden ve ulema-i meşâyihden Sükûti Mustafa Efendi'nin oğludur. Sivas ve Darende'de müftülük yapmış, bir dönem Darende'den il genel meclis üyesi seçilerek Darende'yi Sivas'ta temsil etmiş, 70 yaşındayken Darende'de vefat etmiştir.⁴⁶

a. Eğitimleri ve İlmî Seviyeleri

Halep'in seçkin Müslümanları, oğullarını medreselerde eğitim görmeleri için İstanbul'a ve Anadolu'daki diğer dinî merkezlere özellikle de Konya'ya gönderiyorlardı.⁴⁷ Halep menşeli Kevâkibîlerden de Halep dışına çıkarak İstanbul ve Anadolu çevresinde eğitim alanlar olmuştu.

Erken dönemde yaşamış Kevâkibîlerin eğitimlerine genel olarak bakıldığında onların daha çok babalarından, akrabalarından veya dönemin önemli âlimlerinden ders aldıkları görülmektedir. Bu dönemde Kevâkibîler, görev alabilecek niteliklere ulaştıktan sonra ilmiye tarihine girmektedirler. Babasının bir üst vazifeye terfi etmesiyle ondan boşalan göreve getirilen bir Kevâkibi örneği de bu sırada karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine doğru birçok alanda olduğu gibi eğitimde de değişim yaşanmış,

bu durum Kevâkibîlerin tahsiline de yansımıştır. O dönemde klasik usulde eğitim alan Kevâkibîler olduğu gibi modern mekteplerde eğitim aldıktan sonra medrese tahsilinde bulunanlar ya da Garb kültürünü öğreten hususi muallimlerden eğitim alanlar da vardır.

Kevâkibîlerin, dâhil oldukları İslâm coğrafyasıyla birlikte yaşadıkları söz konusu farklı eğitim süreçlerini, şu şekilde örneklendirebiliriz:

Kevâkibi İbrahim Efendi, İstanbul'daki hocalardan mülazim olarak erbain rütbesiyle ilmiye tarihine girmiştir. İlm-i Nücum talibi, usûl ve fîrû'da herkesçe kabul görmüş biri olan İbrahim Efendi ulum-ı Arabiyede birçok emsalinden daha iyidir.⁴⁸

Hasan Efendi'nin oğlu Halep kadısı Şemsüddin Mehmed Efendi, babasının amcası Mehmed Efendi ve Cemaleddin el-Babulî başta olmak üzere birçok âlimden ders almıştır. Aklî ve naklî ilimlerde kendisini yetiştirerek genç yaşta eser vermeye başlayan Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Yahya Efendi'den mülazim olarak ilmiye tarihine dahil olmuştur. Ömrünün sonuna kadar öğretim faaliyetlerini sürdürmüş, aralarında Bahşî ve Berzencî gibi önemli şahsiyetlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir. Devrindeki ilim ve devlet adamlarının övgü ve saygısını da kazanan Kevâkibi Mehmed Efendi bunlardan bazılarıyla istişarî mahiyetli yazışmalar yapmıştır. Şeyhülislâm Minkârizade Yahya Efendi tarafından kendi makamına layık görüldüğü rivayet edilen Mehmed Efendi, şair ruhlu, çeşitli fazilet ve hasletlere sahip, her fende mahir biridir.⁴⁹

İbrahim Efendi'nin oğlu Şeyh Mehmed Efendi istidad rütbesine eriştiği zaman Şeyhülislâm'dan mülazim olarak kırk akçeli medreseye girmiştir. Yüksek

bir ilme sahip olan Şeyh Mehmed birçok safi haslete sahiptir.⁵⁰

Hüseyin Efendi'nin oğlu Ahmet Efendi, Kevâkibî Şeyh Mehmed Efendi'nin oğlundan, amcası Ahmet Efendi'den ve babasından ilim tahsil etmiş, onlardan istifade ederek yükselmiş, kısa sürede ulema arasındaki yerini almıştır. Şeyhülislâm Minkârizade Efendi'den mülazim olup kırk akçeli medreseyle ilmiye tarihine dahil olmuştur. İlmi faziletiyle meşhur olması yanında önemli hasletlere de sahiptir. Herkesin beğendiği ve kabul ettiği bir eser olan *Bezzavi* üzerine de haşiyeleri vardır.⁵¹

Şeyh Mehmed Efendi'nin oğlu Ahmed Efendi mukaddemât-ı ulumu tahsil edip gerekli özelliklere de sahip olduktan sonra, Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Efendi'nin sevkiyle büyük kadıların evlatlarına ihsan olunan mülazemetlerden birine nail ve kırk akçeli medreseye vâsıl olmuştur.⁵²

Ahmed Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi, maarife, çeşitli fazilet ve kabiliyetlere sahip biri olarak tarik usulü üzre ders meclislerine devam etmiş, asrın üstadlarından ilim tahsil etmiş ve kırk akçeli medreseyle ilmiye tarihine girmiştir. İlmî salahiyet bakımından önemli bir yere sahiptir.⁵³

Veliyyüddin Efendi ise, maarif faziletine sahip biri olarak tahsiline devam etmiş, 1079 Rebiulahirinde (Eylül/Ekim 1668) Süleymaniye müderrisliğinden sonra Halep kadılığına geçen babasının iadelerinde mülazemetle erbain payesi almış böylece tedrise dahil olmuştur.⁵⁴

Feyzullah Efendi'nin oğlu Mehmed Raşid Efendi ise yumuşak tabiatlı, teracim-i fetava ve sukuka intisabı olan bir zattı.⁵⁵

Mekteplerin açılması, nizami mahkemelerin kurulması, Adliye, Evkaf ve Maarif nazırlıklarının tesisi gibi düzenlemeler medreselerin, müderrislerin ve dinî eğitimin, şer'î mahkemelerin ve buralarda çalışan kadıların hem faaliyet alanlarını daraltmış, hem de gittikçe artan bir oranda, bürokraside ve siyasi hayatta itibarlarını zedelemiş, zayıflatmıştır.⁵⁶ Bu bağlamda medreseler, buralarda okuyan öğrencilere bir istikbal vaat edememiş, halk da çocuklarını medreselerden ziyade mekteplere göndermeyi tercih etmişlerdir.⁵⁷ Meselâ Mehmed Emin Efendi'nin oğlu Mehmed Necmeddin Efendi Üsküdar'da Çınar Mahallesi Sıbyan Mektebi'ndeki ilk tahsilinden sonra Rüştiyeye girmiştir. Babası taşraya gittiği için Rüştiyeden şehadetname alamayan Mehmed Necmeddin, babasının vefatı üzerine İstanbul'a gelmiş, Fatih ve Şehzade Camilerinde Mekke payeli Laz Hasan Efendi'den Akaid'e kadar okumuştur. Hocasının Mekke'deki Mahmudiye Medresesi müderrisliğine tayin edilmesiyle icazetname alamamış, daha sonra kayınpederi Seyfeddin Efendi'den Tefsir ve sair ilimleri tahsil etmiştir. 1279'da (1863) 18 yaşındayken ise ruus maaşına nail olmuştur.⁵⁸ Görüldüğü gibi sadece mektep eğitimiyle yetinilmemiş medrese usulü eğitime de önem verilmiştir.

Bundan sonra bahsedeceğimiz kişilerin eğitimi de genellikle mektep ve medrese şeklinde çift yönlü olarak yürümüştür. Kevâkibî Said Efendi'nin oğlu Mehmed Atullah Efendi, Fatih Camii'nde Sarf, Nahiv ve Mantık okumuş, Fıkıh'tan *Düer*, Farsça'dan *Gülistan*'a kadar ders görmüştür. On iki yaşında iken 1263 (1847) İstanbul kadılığı vekayi kâtipliği kalemine mülazemeten tayin olunmuştur.⁵⁹ Şeyhülislâm Mehmed Cemaleddin Efendi ise İbtidai mektepde Kur'ân-ı Kerim'i hifzetmiş, tecvit ve ilmihal okumuş,

hususî muallimlerden ve bazı üstadlardan ders aldığı gibi babasından da bilinen tertip üzere Arabî ilimleri ve mütedavil fenleri tahsil etmiştir.⁶⁰ Cemaleddin Efendi, oğlu Ahmed Muhtar Bey'in de gerek şark kültürü gerekse garb ilmi ve lisanları için hususî surette tuttuğu ehliyetli muallimlerden mümkün olduğu kadar kısa sürede büyük ve mütenevvi malumat kazanmasını sağlamaya çalışmıştır. Ahmed Muhtar aldığı eğitimin de etkisiyle garblı bir mütefekkir gibi düşünüp yaşamaya başlamıştır.⁶¹ Mustafa Neşet Molla Bey'in oğlu Said Molla ise ilk tahsilini Ravza-i Terakki, Şemsu'l-Maarif ve Numune-i Terakki Mekteplerinde yapmış daha sonra bir müddet Mekteb-i Hukuk'ta okumuş ve girdiği Medresetü'l-Kuzât'ta tahsilini tamamlayarak Recep 1321'de (6 Ekim 1903) şahadetname almıştır. Fatih dersiamlarından Tokatlı Şakir Efendi'nin tedris halkasına devam ederek ikmal-i nüsahtan etmiş ve icazet almıştır.⁶²

Şeyh Abdurrahman ise çocukluğunu Antakya'daki teyzesinin yanında geçirerek Türkçe'yi öğrenmiştir. 1865'de Halep'e dönerek o yıllarda müdürlüğünü babasının yaptığı el-Medresetü'l-Kevâkibiyye'de öğrenimine devam etmiş, Türkçe ve Arapça'nın yanı sıra Farsça'yı da öğrenmiştir.⁶³ Darende Müftülüğü yapmış olan Mehmed Hanefi Efendi de İstanbul'da Darü'l-Hilâfeti'l-Aliyye'de okumuştur.⁶⁴

Küçük yaşta ruus verilen Cemaleddin Efendi⁶⁵ ve yine küçük yaşlarda tarik maaşı alarak İstanbul müderrisliği ruusu tevcih olunan Said Molla⁶⁶ Kevâkibi ailesinden beşik uleması tabirine örnek teşkil edecek bir iki örnek olabilir.

b. Evlilikleri

Hiç şüphe yok ki yapılan evlilikler ailelerin nüfuz alanını etkiler, kişi evlendiği zatın veya ailesinin

maddî ve manevî ayrıcalıklarından nasibini alır. Ebussuud Efendi'nin kızıyla Malulzâde Mehmed Efendi'nin,⁶⁷ Minkârizâde Yahya Efendi'nin kızıyla Çankırlı Mustafa Rasih Efendi'nin yaptığı evlilik,⁶⁸ Mirzazâdelerin özellikle Hamamizâdelerle,⁶⁹ Arapzâdelerin ilmiye sınıfından farklı kişilerle yaptığı⁷⁰ ve Dürrizâdelerle Paşmakçızâdeler arasındaki evlilikler ailelerin etki alanlarını nasıl genişlettiklerini görmek için kaydadeğer örneklerdir.

Aileler arasında evlilikler yoluyla kurulan siyasî, iktisadî, ilmî bağlar⁷¹ Kevâkibi ailesinde net olarak tespit edilemeye de bu ailedeki bir kısım evliliklerin kimlerle gerçekleştiğini görmek mümkündür:

Buna göre Kevâkibi İbrahim Efendi, Tursunzade Abdülbaki Efendi'nin kızıyla evlenmiş ve kadılık yaptığı kazada onun naibi olmuştur.⁷² Veliyüddin Efendi ikinci evliliğini Çatalcazade Şeyhülislâm Ali Efendi'nin dul kızı Ayşe Hanım'la yapmış, Ayşe Hanım'ın ilk kocasından olan oğlu Şeyhülislâm Şerifzâde Mehmed Efendi'yle ilk karısından olma kızını evlendirmiş ve bu evlilikten birkaç kız ve erkek çocuk dünyaya gelmiştir.⁷³ Kevâkibi Mehmed Raşid Efendi ise Medine mollası İsaîzâde Abdullah Efendi'nin kızıyla evlenmiştir.⁷⁴ Darende'de Şeyh Hamid-i Veli hazretlerinin Şeyhli, Zaimli, Paşalı ve Erdebilliler olarak dört kola ayrılan neslinden Zaimliler diğer bir isimle Abidin Paşalılar 400 seneden beri Kevâkibizâdelere kız alıp vermişlerdir.⁷⁵ Kevâkibi Abdülbaki Efendi ise 1786'da vefat eden Bursa kadısı Kırmîzâde Şükrullah Efendi'nin damadı olmuştur.⁷⁶ Kevâkibi Mehmed Said Efendi'nin kızı ise Karacasulu ulemasından Şeyh Yusufzâde soyundan olup Mecelle Cemiyeti azası ve İntihâb-ı Hükkâm ve Tedkikat-ı Şer'iyye Meclisleri reisi, Anadolu kadıaskerliği paye-

li es-Seyyid Ahmed Halid'le evlenmiş, bu evlilikten şeyhülislâmlık görevine birkaç kez gelecek olan Cemaleddin Efendi dünyaya gelmiştir.⁷⁷ Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi de Mekke payeli ve 1865'lerde vefat eden Serezlîzâde Ahmed Nuri Beyin kızıyla,⁷⁸ yeğeni Said Molla ise Hasan Sabri Paşa'nın kızı Zinur Hanım'la evlenmiştir.⁷⁹

Kevâkibîlerin evlilikleri görüldüğü gibi şeyhülislâm, molla, kadı ve paşa gibi kişilerin kızlarıyla gerçekleşmiştir. Kevâkibîlerin kızlarından biri şeyhülislâmla, bir diğeri ise Anadolu Kadıaskerliği payeli biriyle evlenmiştir ki ailedeki kızların yaptığı bu evlilikler önemlidir. Nitekim Kevâkibîzâdeler Türkiye'deki varlıklarını Mehmed Said'in kızıyla Şeyh Yusuf Efendizâde Ahmed Halid'in yaptığı evlilik sonucunda devam ettirmişler, anne tarafından Kevâkibî olan Cemaleddin Efendi'nin oğlu Ahmet Muhtar Bey de Kevâkibî soyadını almıştır.⁸⁰

c. Siyasetle İlişkileri

Kevâkibîlerin siyasetle olan bağlantıları incelendiğinde ortaya çıktıkları ilk dönemlerde yönetim ve siyasetle ilişkileri açıkça görülememektedir. Bunun yanında *Sicil-i Osmani*'de 1130 Rebiulevvelinde (Şubat/Mart 1718) Anadolu kadıaskeri olan Veliyyüddin Efendi'nin 1131 Cemaziyelevvelinde (Mart/Nisan 1719) azl edilip 1131 Şabanında (Haziran/ Temmuz 1719) ne sebeple olduğu henüz bilinmese de Midilli'ye sürüldüğü, 1132 Rebiulevvelinde de (Ocak/Şubat 1720) affedilip 1134 Rebiulevvelinde (Aralık/Ocak 1721/1722) Rumeli kadıaskeri olduğu yazılıdır.⁸¹ Osmanlı'nın son dönemlerine doğru ise Kevâkibîlerden bazı kişiler, yönetimi destekleyici veya tenkid edici söz ve hareketlerde bulunarak isimlerinden epeyce söz ettirmişlerdir.

Bunlardan Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi, Osmanlı Devleti'nin en buhranlı döneminde II. Abdülhamid tarafından üstün zekası, mizacı ve dönemin olaylarına vukufu olduğu gerekçesiyle Şeyhülislâmlığa getirilmiş, bu görevde 17 yıl kalarak Zenbilli Ali Efendi'den sonra Şeyhülislâmlık makamında en uzun bulunan kişi olma ünvanına sahip olmuştur. II. Abdülhamid, Şeyhülislâmlığa Cemaleddin Efendi'yi getirirken İttihad ve Terakki Partisi'nin Türklük ve Türkçülük ideolojisine karşı olan Cemaleddin Efendi'nin düşüncelerinin kendi düşünceleriyle örtüşeceğini bilmekteydi. Cemaleddin Efendi, devletin bekası için devlet içinde Osmanlılığın, İslâm âleminde ise İttihad-ı İslâm'ın yanındaydı.⁸² İlmiye sınıfının çok yönlü ağır tenkitlere ve suçlamalara muhatap olduğu 31 Mart olayından sonra⁸³ istifa etmek istemişse de padişah onun görevinden kendisiyle beraber ayrılacağını söyleyerek engel olmuştur. Cemaleddin Efendi, İttihad ve Terakki Partisi'nin muhalifleriyle işbirliği yaparak mücadelesini sürdürmüştür. II. Abdülhamid'in de çıkmadığı bir hafta hariç, diğer bütün Cuma selamlıklarında padişahın yanında olmuştur.⁸⁴

Cemaleddin Efendi'nin kendi düşüncesine aykırı hadise ve kişilere karşı gelmekten çekinmeyen oğlu Ahmet Muhtar Bey ise Avrupa gazete ve mecmualarını takip etmiş, Avrupalı seçkin ailelerin hayatlarını benimsemiştir. Saray'a ve Abdülhamid'e muhalif olmasına rağmen, Saray onu görmezlikten gelmiştir. Bu durumun padişahın Şeyhülislâmı gücendirmek istememesiyle ilgili olması kuvvetle muhtemeldir. Meşrutiyet ilan edilene kadar Saray'ın şiddetli muarızlarından biri olan Ahmet Muhtar Bey, Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle ilginç bir şekilde Abdülhamid taraftarı olmuştur.⁸⁵

Amcası Cemaleddin Efendi'nin Şeyhülislâmlığı sırasında 2 Eylül 1908'deki Tensikat'ta İstinaf Mahkemesi azalığına terfi ettirilen Mehmed Said Molla ise, siyasî faaliyetlerinden bilhassa da İngiliz Muhipler Cemiyeti'ni kurması, bunun reisi olması ve bu sıfatla çıkardığı *İstanbul* gazetesinde müdafaa ettiği fikirlerinden dolayı İstiklal Harbi'ni takiben 10 Eylül 1924 tarihli Vekiller Heyeti kararıyla yüzelliliklere dâhil edilmiş ve yurtdışına çıkarılmıştır. Yurtdışında en çok ikamet ettiği yer olan Lefkoşe'de herhangi bir siyasî faaliyeti olmamış, bu sırada yürütülen yurtdışı muhalefet hareketlerini muhaliflerin İttihat ve Terakki'ye alet edilmesi şeklinde yorumlamış ve bu safhada siyaset dışında kalmıştır.⁸⁶ Said Molla'nın kardeşi Mehmed Mesud Efendi ise Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın en nüfuzlu mensuplarından olup İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin Kızıtoprak-Feneryolu şubesi reisliğinde bulunmuş aşırı İngiliz taraftarı biridir.⁸⁷

İstanbul kanadında farklı siyasî tavırlar sergileyen Kevâkibî ailesinin Halep ayağında Reşid Rıza ve Muhammed Abduh'tan etkilenecek yönetim aleyhtarları tavırlarıyla, özellikle de Osmanlı ve Abdülhamid karşıtı fikirleriyle, tanınan Kevâkibî Şeyh Abdurrahman Efendi dikkat çekmektedir. O bir kısım Müslüman gençleri organize ederek Fransa, İngiltere ve İtalya konsolosluklarını taşlatmakla suçlanmış, bunun üzerine II. Abdülhamid tarafından hakkında soruşturma başlatılması istenmiştir. Sultanla doğrudan görüşebilen Halepli Şeyh Ebü'l-Hüda es-Sayyâdi aracılığıyla kadılığa tayinini isteyen Kevâkibî, bundan bir sonuç alamayınca Osmanlı yönetimiyle ilişkisini keserek Kahire'ye gitmek üzere Halep'ten ayrılmıştır. Abdurrahman Efendi Müslü-

manların ve özellikle Arapların geri kalmasından Osmanlıları sorumlu tutmuştur. Ona göre Osmanlılar en güçlü oldukları dönemde bile İslâm'a hizmet etmemişler, aksine Abbasi hilafetine son vererek ve Arapların eserlerini yok ederek dine büyük zarar vermişlerdir. Hilafet karşıtı olmasından dolayı Abdülhamid'i tenkid eden Abdurrahman Efendi, Türkleri uyguladıkları merkezîyetçi politika sebebiyle de çok eleştirmiştir.⁸⁸

d. Nişanları

Osmanlı'da iktidarın simgeleri arasında yer alan nişanlar, II. Abdülhamid döneminde devletin cömertliğinin daha özgül ve kişisel tezahürleri olarak verilmiş, 19. yüzyıl onur nişanları çağı haline gelmiştir. II. Abdülhamid rejimi, nişanları alan kişinin iyi niyet besleyeceği umuduyla nişan dağıtmayı alışkanlık edinmiştir. Disiplin ya da denetim altına alamadığı kişilere nişan veya ödül verme Bab-ı Âli'nin sık başvurduğu siyasal araçlardan biri olmuş, yaptırım gücü azaldıkça bu olgu daha da gerçeklik kazanmıştır.⁸⁹

İşte II. Abdülhamid devrinin ünlü şeyhülislâmlarından ve anne tarafından Kevâkibî olan Cemaleddin Efendi'nin Şeyhülislâmlığı döneminde Kevâkibî ailesinden birçok kişiye nişan verilmiştir. Bu durum Cemaleddin Efendi'nin kendi soyundan gelen kişileri kollama düşüncesiyle ilgili olabileceği gibi, 17 yıl gibi çok uzun bir süre Şeyhülislâmlık görevinde bulunmasıyla da bağlantılı olabilir. Kevâkibî ailesinden olmayanlara verilen nişan sayısı Kevâkibîlere verilen nişan sayısı karşılaştırıldığında, verilen nişanların yadırganacak bir sayıda olmama ihtimali mümkündür.

Verilen nişanlara bakıldığında Meşihat'tan gelen tezkireler sonucunda Halep eşrafından Kevâkibî Abdurrahman Efendi'ye dördüncü rütbeden Osmanî;⁹⁰ Mehmed Ataullah İbrahim Efendi'ye İstanbul rütbesini kazandığı zaman ikinci rütbeden ve Anadolu kadıaskerliği payesini kazandığı zaman da birinci rütbeden Mecidî, üçüncü rütbeden Osmanî⁹¹ Mehmed Ataullah Efendi'nin Haremeyn-i Muhteremeyn payeli oğlu Kevâkibî Abdülhâlik Efendi'ye ise üçüncü rütbeden bir kıta Mecidî nişanı ihсан olunduğu görülmüştür.⁹² Ayrıca Şevval 1311'de (Nisan/Mayıs 1894) üçüncü rütbeden Osmanlı nişanı verilen Mehmed Necmeddin Efendi'ye Anadolu kadıaskerliği payesi tevcih olunmuş ve Bağdad vilayeti merkez naibi olduğu sırada birinci rütbeden Mecidî nişanı ihсан buyrulmuştur.⁹³

Şeyhülislâm Cemaledin Efendi'ye de Muharrem 1297'de (Aralık 1879/Ocak 1880) üçüncü, Rebiulahir 1300'de (Şubat/Mart 1883) üçüncü, Şevval 1302'de (Temmuz/Ağustos 1885) ikinci ve Recep 1306'da (Mart/Nisan 1889) birinci rütbeden Mecidî Şaban 1307'de (Mart/Nisan 1890) ikinci ve Safer 1309'da (Eylül/Ekim 1891) birinci rütbeden Osmanlı nişanları ihсан olunmuş; Rebiulevvel 1309'da (Ekim/Kasım 1891) Osmanlı, Zilhicce 1309'da da (Haziran/Temmuz 1892) Mecidî nişanlarının Murassa, aynı yılın Zilhiccesinde Altın Liyakat Madalyasını ihraz etmiştir. Yaptığı hizmetlerden ve sadakatinden dolayı Murassa İftihar Nişanı da verilmiştir.⁹⁴ Cemaledin Efendi'nin oğlu kadıasker Mahmud Kemaledin Efendi'ye ikinci rütbeden Osmanî ve ikinci dereceden Mecidî nişanı; diğer oğlu Ahmed Muhtar Bey'e de birinci rütbeden Osmanî, ikinci rütbeden Mecidî nişanı verilmiştir.⁹⁵

e. Medfun Oldukları Yerler

Kevâkibî ailesinin büyük bir kısmı Karacaahmet Mezarlığı'ndaki aile sofasında medfundur. Bu mezarlık, her ne kadar büyük bir alana yayılarak ve yerleşim bölgelerinin dışında kalarak topoğrafik özellikleriyle büyük bir mezarlık kimliği taşısa da buraya gömülenlerin toplumsal yapısı nedeniyle ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İstanbul'un Anadolu yakasındaki en büyük ve en önemli mezarlığı olan Karacaahmet'in kutsal şehirlerle aynı topraklarda (Mekke-Medine) yer alması buraya gömülmeyi daha anlamlı ve önemli kılmaktadır. Nitekim İstanbul'da yatan 97 şeyhülislâm'dan 13'ü Karacaahmet'tedir.⁹⁶ Ayrıca ulema ailelerinden Mirzazâdelerin de Karacaahmet'te —günümüze çok az sayıda mezarı kalan— aile sofası vardır.⁹⁷

Kevâkibîlerin aile sofası da dağınık ve harap durumda olup Melek Baba Türbesi ile Yanık Ömer Kapısı arasında, L noktasının biraz ilerisindedir. Bu sofada; Veliyyüddin İbnü's-Şeyh Mehmed, Ayişe Molla Kadın, es-Seyyid Ali Efendi'nin eşi Safiye Hanım, Abdülbaki Efendi'nin oğlu Mehmed Veliyyüddin, Mehmed Raşid Efendi, Mehmed Said Efendi'nin karısı Ayişe Kadın ve damadı Kara Halil Efendizade el-Hac Ahmed Molla Efendi medfundur.⁹⁸

Tümü aynı sofaya defn edilmeyen Kevâkibîlerin bir kısmı gittikleri görev mahallerinde vefat etmiş ve muhtemelen buralarda defn edilmiştir.⁹⁹ İstanbul'da vefat ettikleri halde Edirnekapı dışı,¹⁰⁰ Zincirlikuyu¹⁰¹ gibi Karacaahmet'teki Harmanlık Mezarlığı haricinde defn edilenler de vardır. Ayrıca Veliyyüddin Efendi'nin dedesi İbrahim Efendi de Süveys'te denize düşmüş ve boğularak vefat etmiştir.¹⁰²

Remle'de vefat eden ve cenaze namazı İskenderiye'de otuz binden fazla Müslümanın katılımıyla

kılınan Cemaleddin Efendi'nin naşı İstanbul'a getirilmiş, Cağaloğlu'nda Seyit Molla Bey'in konağın-
dan 25 Nisan 1335 (1919) tarihinde alınarak Topka-
pı Sarayı'nda merasim düzenlenmiştir. Bakanlar,
senatörler ve ulemanın katıldığı bu merasimden
sonra büyük bir törenle Fatih Otlukçu Yokuşu'nda-
ki aile mezarlığına defnedilmiştir. Mezar daha son-
ra Edirnekapı Şehitliği'ne nakledilmiştir.¹⁰³ Yeğeni
Said Molla ise tedavi için gittiği Pire'de, 14 Temmuz
1930'da vefat etmiş ve Vehip (Kaçi) Paşa ve arkada-
şları tarafından oradaki Müslüman Mezarlığına defn
edilmiştir.¹⁰⁴

2. Eserleri

a. İlmî eserleri

Kevâkibilerin Osmanlı uleması arasında görülmeye
başladıkları ilk dönemlerine ait eserleri genellikle Fı-
kık, Tefsir, Kelam, Hadis ve Mantık'la ilgilidir. Bun-
lar arasında bizzat kendilerinin yazdığı kitaplar ol-
duğu gibi şerh ve haşiye olarak kaleme aldıkları ki-
taplar da vardır. Bunların yanında Kevâkibilerin ki-
taplarına yazılan şerh ve haşiyeler de mevcuttur.
Özellikle Ahmed Efendi'nin, babası Şemseddin Mu-
hammed'in kitaplarına yazdığı haşiyeleri ve istisnah
eserleri dikkat çekmektedir.

Osmanlı'nın son dönemlerine doğru ise ilmî eser
yazmaktan çok siyasî kitaplar yazan Kevâkibilerden
gazete neşredenler de olmuştur. Ayrıca hukukla, şe-
hir tarihiyle ilgili yazdıkları kitaplarla hatırat niteli-
ğinde yazılmış bir kitapları da bulunmaktadır:

İ. Şemsüddin Muhammed b. Hasan b. Ahmed

- *Manzumetü'l-Kevâkibî fi'l-Fıkıh*, Ebû'l-Berekât
en-Nesefî'nin Usul-ı Fıkıh'a dair *Menâri'l-En-*

vâr'ının manzum şeklidir.¹⁰⁵ Eser Mısır'da
1317'de basılmıştır.

- *İrşadi't-talib ila Manzumeti'l-Kevâkib*, Bir önceki
eserin bizzat müellifi tarafından yapılan şerhidir.
Oğlu Ahmed Efendi de bu şerhe *el-Mebâhisü'l-*
Acaib alâ şerhi Manzumeti'l-Kevâkib adıyla bir ha-
şiye kaleme almıştır. Mısır Bulak Matbaasında
1327 yılında basılan eserin (II cilt, 496 s.) yazma
nüshalarında bazıları şu şekildedir: Köprülü Fazıl
Ahmed Paşa/514; Süleymaniye Laleli/680; Süley-
maniye Fatih/1385 (müst. İmam Ahmed); Süley-
maniye Veliyüddin Efendi/996 (*Avnü'r-Rabbi'l-*
Vahib İrşadi't-Talib Şerh-i Manzumeti'l-Kevâkib,
müst. Ahmed b. Muhammed, h. 1079).
- *el-Feraidü's-Seniyye*, Sadrü's-Şerîa'nın *en-Nuka-*
ye'sinin manzum şeklidir. (Mahmud Bey Matbaa-
sı, İstanbul 1329, 307 s.)
- *el-Fevaidü's-Semiyye Şerhi'l-Feraidi's-Seniyye*, bir
önceki eserin Kevâkibî tarafından yazılan şerhidir.
Oğlu Ahmed'in bu kitap üzerine bir haşiyesi vardır.
Kevâkibî'nin bahsettiğimiz dört eseriyle Abdullah
b. Abdurrahman el-Hanbelî'nin *el-Levâmiu'z-Zi-*
yâiyye'si bir arada neşredilmiştir. (I-II, Bulak
1322-1324). Eserin bazı nüshaları şunlardır: Köp-
rülü Fazıl Ahmed Paşa/596; Koca Ragıp Paşa/535;
Nuruosmaniye/1651; Süleymaniye Kılıç Ali Pa-
şa/412.
- *el-Fetâva'l-Kevâkibiyye*. İbrahim b. Muhammed el-
Bahşî tarafından derlenmiştir.
- *Haşiye ala Şerhi'l-Mevakıf*, Seyyid Şerif el-Cürcâ-
nî'nin Adudüddin el-İcî'nin el-Mevakıf'ına yaptığı
şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Şehid Ali Pa-
şa/1618).

- *Haşiye ala Haşiyeti Sadi Efendi ala Envari't-tenzil*, Beyzavî'nin tefsirine Sadullah Sadi Çelebi'nin yaptığı hâşiye üzerine eleştirel bir çalışmadır (Süleymaniye Amcazade Hüseyin/61; Süleymaniye Aşir Efendi/16, 18; Süleymaniye Ayasofya/316...)
 - *Haşiye ala Haşiyeti'l-İsam ala Tefsiri'l-Beyzavi*, İsmüddin el-İsferâyini'nin Beyzavi tefsiri hâşiyesinin haşiyesidir. (Süleymaniye Amcazade Hüseyin/60; Süleymaniye Ayasofya/358...)
 - *Nazmü'l-Menar fi'l-Usul*, Usul'e dair olan eser Kahire'de 1317 yılında basılmıştır. (*el-Matbaatu'l-İlmiye* 1317, 109 s.)
 - *Tefsîrû Kavlihi Teala İnnellahe Yudhîlül-Lezine Âmenu* (Süleymaniye Reisülküttab/1195).
 - *Risale fi Kevni'n-Nebi Hayyen ale'd-Devam* (Süleymaniye Reşid Efendi/447; Süleymaniye Şehid Ali Paşa/1348).
 - *Risâletün fi'l-Kimya*.¹⁰⁶
- ii.** Ahmed b. Muhammed b. Hasan
- *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydavi* (Süleymaniye Yeni Camii/128)
- iii.** Muhammed Mesud Ebu's-Suud b. Ahmed b. Muhammed
- *Tuhfetü't-Tullab fi Nazmi'l-Adab*
 - *Şerhu Tuhfetü't-Tullab fi Nazmi'l-Adab*
 - *Şerhu Risaleti'l-Adab li Taşköprizade*
- iv.** Şemseddin Muhammed b. Halil b. Ebubekir
- *Şerhu Kasideti'l-Bürde*
- v.** Abdurrahman b. Muhammed
- *Ümmü'l-Kura*, Matbaatü't-Takaddüm'de basılan ve Arapça olan eser siyasetle ilgilidir. Kevâkibî Ab-

durrahman Efendi'nin Halep'teyken yazdığı ancak muhtevâsından dolayı yayımlamadığı yazılarını genişleterek neşrettiği kitabıdır. Bunlardan ilki olan *Ümmü'l-Kura*, Seyyid Furâtî takma adıyla basılmıştır. Eser el-Menar'da Nisan 1902-Şubat 1903 tarihleri arasında tefrika edilmesiyle geniş okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Eserdeki hilafet karşıtı fikirlerinden dolayı II. Abdülhamid çok endişelenmiş, kitabın Osmanlı Devleti'nde dağıtımını yasaklamanın ötesinde Şeyh Ebü'l-Hüda aracılığı ile Abdurrahman Efendi'yi İstanbul'a getirterek etkisiz hale getirmeye çalışmıştır.¹⁰⁷

- *Tabâ'iu'l-İstibdad ve Mesâriu'l-İsti'bâd*. Önce Rehhâle K. takma adıyla *el-Müeyyed* gazetesinde (1900) tefrika edilmiş, ardından kitap haline getirilmiştir. Kevâkibî Abdurrahman bu yazılarıyla Hıdiv Abbas Hilmi'nin dikkatini çekmiş, kitabın ismi dahi muhaliflerin müstebitlikle suçladığı II. Abdülhamid'in endişelerini arttırmaya yetmiştir.

Başlangıçta dar bir çerçeveye ulaşabilen Kevakibî Abdurrahman Efendi'nin eserleri, XX. yüzyılın ikinci yarısında Arap milliyetçilerinin fikirlerine itibar ettiği önemli isimlerden biri haline gelmesiyle birçok defa basılmış, önce Amâre tarafından *el-A'mâlî'l-Kâmile li Abdurrahman el-Kevakibî* adıyla (Kahire 1970) daha sonra diğer yazılarını da içeren bütün çalışmaları Muhammed Cemal tarafından *A'mâlî'l-Kâmile li'l-Kevakibî* başlığıyla (Beyrut 1995) neşredilmiştir.¹⁰⁸

- vi.** Muhammed-Sahaflar Şeyhizade Ahmed Nazif
- *Risâletü'l-İrşad Tercümesi*, eserin konusu hadistir.

- vii.** Abdülhalik Midhat Efendi
- *Cografya Muallimi*, 1. Kitap (Alem Matbaası, İstanbul H. 1314 (1897), 74 s.)¹⁰⁹ Kitap, önsözü mütea-

- kip Asya kıtasının mevkiinin, hudud ve yüzölçümünün anlatıldığı bir girişle başlar. Birinci makale kıtanın tabii coğrafyası, ikinci makale iktisadi coğrafya ve mahsulat, üçüncü makale ise siyasi coğrafya üzerinedir. Son olarak Asya tarihine dair kısa bilgiler verilir. Osmanlı Asyası kitapta konu edilmediğine göre bir başka ciltte müstakil olarak ele alınması planlanmış olmalıdır.¹¹⁰
- *Hukuk-i Ceza*, İkdâm Matbaası, İstanbul R. 1326 (1910), 84 s.¹¹¹
 - *Hukuk-ı Cezaiye*, Sırat-ı Müstakim Matbaası, İstanbul R. 1328 (1912), nşr. Sermed, 32 s.¹¹²
 - *Hukuk-ı Cezaiye, Nazariyat Hukuk-i Ceza*, c. I, Ahmed Saki Bey Matbaası, İstanbul R. 1325 (1909), 295+4 s.¹¹³
 - *Jeografya Muallimi*, Alem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekası, İstanbul H. 1314 (1897), 1. Kitap, 73+1 s.¹¹⁴
 - *Kanun-ı Ceza Şerhi*, Ahmed Saki Bey Matbaası, İstanbul R. 1326 (1910).¹¹⁵
 - *Usul-i Cezaiye*, Selanik R. 1324 (1908), 199+15 s.¹¹⁶
 - *Usul-i Cezaiye*, 2. Kısım, İkdâm Matbaası, İstanbul R. 1326 (1910), 323-428 s.¹¹⁷
 - *Usul-i Muhakemât-ı Cezaiye Şerhi*, c. I, Matbaa-i Kütüphane-i Cihan, İstanbul H.1323 (1905), 351+5 s.¹¹⁸
 - *Usul-i Muhakemât-ı Cezaiye Şerhi*, c. II, Matbaa-i Kütüphane-i Cihan, İstanbul H.1323 (1905), 355-699+2 s.¹¹⁹
 - *Usul-i Muhakemât-ı Cezaiye Şerhi*, c. III, Matbaa-i Kütüphane-i Cihan, İstanbul R. 1324 (1908), 707-1014+2 s.¹²⁰

viii. Kevakibizâde Hanifi Hoca

- *Tarihçe-i Darende*.¹²¹

ix. Cemaleddin Efendi

- *Şeyhülislâm Merhum Cemaleddin Efendi Hazretlerinin Hatırat-ı Siyasiyesi*, 1336 Dersaadet. (1330 senesinde Mısır'da tahrir etmiştir.)¹²²

x. Said Molla

- *İstanbul gazetesi*.

- *Mahşer gazetesi*. Gazete 9 Eylül 1910'da tek sayı olarak çıkmış ve Said Molla 17 Eylül'den itibaren iki ay hapse mahkum edilmiştir.¹²³

b. Fizikî Mirasları

Yalı, Köşk ve Sokak

Nerede olduğu tam olarak bilinmese de Üsküdar'da Kevâkibilere ait bir yalı olduğu söylenmektedir.¹²⁴ Köşklere de yine Üsküdar'da Selamsız (Selami Ali Efendi) Caddesi üzerinde, Solak Sinan Camii ile Toygar Hamza Camii yanında ve Kevâkibizâde Çıkmazı ile Solak çıkmazı arasındaydı. Konağın bahçesi, kademeli bir şekilde, Hacı Mutlu Sokağı'na kadar uzanıyordu. Bugün yerinde evler vardır. Konağın Şeyh Mehmed el-Kevâkibî'nin oğlu Veliyüddin Efendi tarafından yaptırıldığı veya babasından intikal ettiği tahmin edilmektedir.¹²⁵

Medreseleri, Cami ve Türbeleri

Kevâkibî ailesi Halep'te meşhur birçok eserin sahibidir. Bu eserlerden en tanınmış "el-Medresetü'l-Kevâkibiyye"dir.¹²⁶ Kevâkibî Medresesi, vakfı olan Hasan Efendi'nin babası Ahmed Efendi tarafından inşa edilmiştir. Kevâkibî soyunun ilk atası eş-Şeyh Ebu Yahya Muhammed Efendi el-Kevâkibî'nin ismini ta-

şıyan caminin yanındadır. Aynı yerde Ebu Yahya Mehmed Kevâkibî'nin türbesi de bulunmaktadır.¹²⁷

Vakıfları

Malî gücü yüksek olan kişiler tarafından geliri ihtiyaçlara tahsis edilmek üzere kurulan ve kökleri İslâmın ilk dönemlerine kadar uzanan vakıflar,¹²⁸ Osmanlı Devleti'nde de varlığını sürdürmüş, insanların faydasına sunulan pek çok vakıf eserler yapılmıştır. Özellikle İstanbul'da padişahlar başta olmak üzere sultanlar, vezirler, ilim adamları ve bazı saray mensupları tarafından medreseler inşa edilmiş,¹²⁹ bu kişiler gelirlerini cami, medrese, çeşme gibi yerlere vakfetmişlerdir. Birçok şeyhülislâm ve kadıaskerin de dahil olduğu hayır işlerine ulemadan Şeyhülislâm Dürrişâde Mustafa Efendi'nin¹³⁰ ve Arapzâde Ahmed Ataullah Efendi'nin vakıfları iyi birer örneklerdir.¹³¹

Bu konuda önemli bir örnek de Kevâkibizâdelere ait vakıf mallarını gösteren vakfiyelerdir. Bu vakfiyelerden biri Seyyid Hasan Efendi bin es-Seyyid Ahmed Efendi'ye diğeri ise Veliyyüddin Efendi'ye aittir.

Kevâkibî Hasan Efendi'ye ait üç vakfiye Vakıf Şurası'nın 9 Haziran 1333 (9 Haziran 1917) tarihli kararına istinaden 29 Şevval 1335 (18 Ağustos 1917) tarihinde sadır olan irade-i seniyye mucebince kaydedilmiştir.

Hasan Efendi'ye ait vakfiyelerdeki malların tümü de vakıflarca idare edilen eserlerin bol bulunduğu şehirlerden biri olan Halep'in¹³² farklı mahallerinde yer almaktadır. 6 Şaban 1206 (30 Mart 1792) tarihli birinci vakfiyedeki mallar arasında evler, bağlar, bahçeler, bostan ve değirmenlerden hisseler ve zeytinlikler bulunmaktadır.

Çoğu ev ve araziden oluşan bu vakıf mallar içinde tefsir, hadis, fıkıh, şehir ve edebiyat gibi konuların iş-

lendiği ilmî değeri yüksek birçok kitapla Kevâkibîlerin yazdıkları şerhler ve *Manzume-i Fıkhiyye*, *Mecmiu Eş'âr*, *Mecmua-i Terâcim* gibi eserler de vardır.

Sayıdığımız vakıf malların tasarruf hakkı bazı şartlara bağlanmıştır. Buna göre tevliyeti, hayatı boyunca vâkifa tahsis edilmiş, kendisinden sonra nesline, soyları kesilirse de vakıf el-Culum Mahallesi'ndeki Ebu Yahya Camii'ne ve bu cami yanında vâkıfın dedesi Ebu Yahya Muhammed Kevâkibî'nin mezarına, bu cami ve mezarın tamamen yıkılması halinde de zikredilen mahallenin Müslüman fukarasına vakf olacaktır. Kendisinden sonra gelen mütevellî zikredilen kitapları, talebelerin faydalanması için vâkıfın babası tarafından inşa edilen Ebu Yahya Camii'nin yanındaki Kevâkibî Medresesi'ne verecektir. Evladı ise vakıf malından sükna olarak faydalanabilecektir. Kız evlatları bekâr oldukları sürece sükna hakları olacak; ancak kocaları ölür ya da boşanırlarsa bu hakları iade edilecektir. Ayrıca mütevellî tüm vakıf malını ecr-i misille kiraya verecek, vakfın geliriyle önce tamir ve bakım işlerini yaptıracak, artanı da tevliyet karşılığı olarak kendisi alacaktır. Her yıl on kuruş nazıra, on iki kuruş Halep dışındaki Seyyid Muhsin Ziyaretgahı'nın hâdimine, on iki kuruş cabiye verilecektir. Ayrıca her gün vâkıfın kabrinde bir cüz okunacak ve sevabını Peygamberlerin, vâkıf ve ailesi de dahil tüm Müslümanların ruhlarına bağışlanacaktır. Ziyaretlerdeki kandiller için bir kuruş yağ bedeli, Ramazanlarda Halep Büyük Emevi Camii'nde hatim okuyacak ve sevabını bağışlayacak fakir bir adama iki kuruş, her Cuma vâkıfın mezarı yanında *Delâil* okuyacak birine, Kevâkibî Medresesi'nde müderris olan ve Rebiulevvel ayında mevlid okuyacak kişiye bir kuruş ödenecektir. Mevlid zamanında on kuruş sarf

edilecek, artanı mevkufun aleyh olanlar arasında taksim edilecektir. Vakıf, zikredilen mezar ve camiye geçerse mütevellisi, cami ve mezarın tamir ve bakım masraflarından sonra kalan bakiyeyi yağ, hasır ve halı masraflarına harcayacaktır.¹³³

Hasan b. Ahmed'e ait 20 Şaban 1216 (26 Aralık 1801) tarihli ikinci vakfiyede ise çeşitli yerlerdeki evlerle farklı yerlerde bulunan bostan, değirmen, dükkân, mahzen ve bahçelerden hisseler vakfedildiği görülmektedir.

İlk vakfiyedeki tevliyet hakkında farklı olarak mütevellinin gelirin fazlasını türbenin hasır, kilim, yağ ve mum gibi masraflarına harcayacağı, mumların her Cuma ve Ramazan'ın onarlı gecelerinde, Regaib, Beraat ve bayram gecelerinde yakılacağı belirtilmektedir.¹³⁴

Hasan b. Ahmed Efendi b. Ebussuûd Efendi Kevâkibizâde Vakfına ait 17 Şevval 1220 (8 Ocak 1806) tarihli üçüncü vakfiyedeki vakıf mallar arasında ise üç cüz *Buhari-i Şerif*, farklı yerlerdeki kızartma, künefe, yağ, terzi, kuyumcu, örmeci, attar, yumurtacı dükkânı gibi dükkânlarla değirmen, bostan, bağdan ve Bab-ı Antakya haricindeki bahçelerden hisseler bulunmaktadır.

Diğer iki vakfiyeden farklı olarak vakfın mütevellisi tamir ve bakım masraflarından sonra artan miktardan her biri her sabah vâkıfın babası tarafından inşa edilen Kevâkibî Medresesi'nde *Buhari*'den bir cüz okumak üzere on kuruş hadis ehline ödenecek, sevabını Peygamberlerin, evliyanın, vâkıfın ve yakınlarının ruhlarına bağışlayacaktır. Müteveli kalanın miktarı belirtilen şartlara göre vakıftaki hak sahipleri arasında taksim edecektir. Zikredilen kurraların tayini ve azli mütevellinin elinde olacak ve

başkası karışmayacak, medreseye okunması için *Buhari* konulacaktır.¹³⁵

Kevâkibizâde ailesinin Midilli'de de bazı vakıf malları vardır. Midilli'deki "Rumeli kadıaskeri Kevâkibizâde Veliyüddin Efendi Vakfı"na ait 5 Cemaziyelevvel 1141 (7 Aralık 1728) tarihli vakfiyeye göre Midilli'ye tabi Lodra karyesi Yoma Yolu ve Loka nam mevzide vaki zeytinliklerle yine Midilli'de Canderuz adlı karyede vaki zeytin bahçeleri, İzmir'de birbirine muttasıl masaracı, berber ve bardağcı olmak üzere toplam üç mülk dükkân vakfedilmiştir. Bu vakıf malları da Kevâkibî Hasan Efendi'nin vakfı gibi bazı özel şartlara bağlanmıştır.

Sonuç

Kevâkibî ailesi, Kevâkibî ailesi Osmanlı Devleti'ndeki farklı bölgelere üç merkezden yayılmışlardı: Kevâkibîlerin menşei Halep, devletin merkezi İstanbul ve Malatya'nın önemli yerleşim birimlerinden olan Darende. Halep'te kalan Kevâkibîlere dair yeterli bilgiye ulaşamamak da Kevâkibîlerin Halep'teki ahfadından günümüzde yaşayan bazı kişilerin olduğunu bilmekteyiz. Birçok âlim yetiştiren Darende'de de Kevâkibizâde olarak tanınmış ilmiye ve farklı mesleklerden değerli kişiler yaşamıştır. Darende'deki Kevâkibîleri yapmış olduğumuz değerlendirmelerle almakla birlikte, bizim incelediğimiz Kevâkibî ailesine mensubiyetleri konusunda kesin birşey söyleyemiyoruz.

Bu aile, ilmiyedeki varlıklarını daha çok bu üç merkezden biri olan ve çalışmamızın da merkezine yerleşen İstanbul'da hissettirmişlerdir. İlk dönemlerde eğitimlerini yakın çevrelerinden veya medreselerden alan Kevâkibîler, mekteplerin yaygınlaşmasıyla

beraber mektep tahsili almışlardır; ancak ailenin son üyeleri de medrese usulünde tahsil almayı ihmal etmemişlerdir. Evliliklerini ise genellikle ulemadan kız alıp vermeyle gerçekleştirmiş, açık olarak görülmesi de kurdukları bu aile bağlarıyla nüfuzlarını arttırmışlardır. Günümüze intikal eden ilmi eserleri ve vakıf mallarıyla da varlıklarını hâlâ devam ettirmektedirler.

Osmanlı Devleti'nde ilmiye mensublarından tarıkata, tarikat mensublarından da ilmiyeye intisab edenler olmuş,¹³⁶ pek çok yüksek dereceli ulemanın güçlü sufi temayülleri görülmüştür. 18. yüzyıl ve erken dönem 19. yüzyılda şeyhülislâmların çoğunun Nakşibendî veya Mevlevî tarikatına bağlı olduğu, diğerlerinin de tekkeler inşa ettikleri ya da bunları destekledikleri bilinmektedir.¹³⁷ Son dönem ilmiye mensupları arasında ise Nakşîlerin hususen Halidi-Nakşîlerin ekseriyeti teşkil ettiği hemen dikkat çekmektedir.¹³⁸ Kevâkibî ailesinin tarikat ve meşayihle olan ilişkileri netlik kazanmasa da Darende'deki Kevâkibîlerden Mustafa Efendi'nin de Nakşî tarikatıyla ilgili olduğu, Nakşî tarikatını Mekke'deki şeyhinden Darende'ye getirdiği ve farklı yerlerde birçok müridinin bulunduğu bilinmektedir.¹³⁹

Kısacası Kevâkibîzâdeler, 17-19. yüzyıllar arasında ulema-bürokrat bir aileyken, 20. yüzyılın başlarında zamanın ruhuna uyarak siyasete karışmış ve siyasette yeknesak bir tavır sergilememişlerdir. Bu anlamda Cemaleddin Efendi'nin Şeyhülislâmlık yaptığı dönemde bazı Kevâkibîlerin muhalif duruşları dikkat çekicidir.

İlmiye tarikinde belli bir devamlılıkları olmakla birlikte, aile olmaktan gelen ortak hareket etme, menfaat paylaşımı gibi durumlar belirgin şekilde görül-

memektedir. 1703'ten 1839'a kadar Arapzâde, İshakzâde, Dürrizâde, Damadzâde, Feyzullahzâde, Mekizâde, Mirzâzâde, Paşmakçızâde, Pirizâde, Salihzâde ve Vassafzâdeler gibi ilmiyede etkin olduğu söylenen ulema ailelerinin ilmiye sınıfında kadrolaşmalarına dair yaygın bir kanaat olsa da¹⁴⁰ Kevâkibîzâdeler için bu durum söz konusu değildir.

Dipnotlar

- 1 Kitabın tanıtımı için bkz. İlber Ortaylı, "Hans Georg Majer Zu Uşakizade seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayık" *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 1, 1980: 282-283. Ortaylı, bu çalışmayı değerlendirirken "ilmiye sınıfının anlaşılması ve idarî, içtimaî, iktisadî, kültürel hayattaki rollerinin kavranması için bu gibi betimsel çalışmaların artması gerektiğini" söyleyerek bu tür çalışmaların önemine vurgu yapmaktadır.
- 2 Ayrıca Kaliforniya Üniversitesi doktora öğrencisi Hasan Karataş tarafından *Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi* hakkında bir tez hazırlanmaktadır.
- 3 Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, Matbaa-i Amire, c.IV, s. 703-704.
- 4 Mehmed Ragıb et-Tıbah, "el-Allâmetü es-Seyyid Mesud el-Kevakibi", *Mecelletü'l-Mücemmu' el-İlmî el-Arabî*, c. X, sy. 1, s. 44-45; *Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi Siyasi Hatıralarım*, (haz. Selim Kutsan), İstanbul 1990, s. 9.
- 5 Yusuf İlyan Serkis, *Mucemu'l-Matbuati'l-Arabiyye ve'l-Mu-arrebe*, Mısır 1928, s. 1575; Aysel Ergül, "Abdurrahman el Kevâkibî", *Akademik Araştırmalar*, sy. 1 (Yaz 1996), s. 30.
- 6 Nevzade Ataullah Efendi, *Şakaik-i Numaniye ve Zeylleri: Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakaik*, (haz. Abdülkadir Özcan) İstanbul 1989, c. II, s. 738.
- 7 Bruce Masters, "Halep: Osmanlı İmparatorluğu'nun Kerivan Kenti", *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti Halep, İzmir ve İstanbul*, İstanbul 2003, s. 19, 46.

- 8 Masters, "Halep: Osmanlı İmparatorluğu'nun Kervan Kenti", s. 56-57.
- 9 Fındıklılı İsmet Efendi, *Şakaik-ı Numaniye ve Zeylleri: Tekmiletü'ş-Şakaik fi Hakk-ı Ehli'l-Hakaik*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, c. V, s. 137.
- 10 Nevzade Ataullah Efendi, *a.g.e.*, c. II, s. 738-739; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, Matbaa-i Amire, c. I, s. 100; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar: Türkiye (1074-1990)*, Ankara 1969, c. II, s. 714.
- 11 Şeyhi Mehmed Efendi, *Şakâiku'n-Numâniyye ve Zeylleri: Vekâiyü'l-Fudala I*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, c. III, s. 521; Serkis, *a.g.e.*, s. 1575; Ahmet Yaman, "Muhammed bin Hasan", *DLA*, c. XXV, (Ankara 2002), s. 340-341.
- 12 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. III, s. 490-491; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. IV, s. 185.
- 13 Şeyhi Mehmed Efendi, *Şakaiku'n-Numaniye ve Zeylleri, Vekâiyü'l-Fudala II-III*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, c. IV, s. 345; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. I, s. 237.
- 14 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 513-514.
- 15 Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, Matbaa-i Amire, 1311, c. III, s. 414.
- 16 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 581-583; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. IV, s. 420.
- 17 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 635-637; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. IV, s. 635-637; Mehmed Esad Efendi, *Vakanüvis Esad Efendi Tarihi*, (haz. Ziya Yilmazer), OSAV, İstanbul 2000, s. 300.
- 18 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 635-637; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. IV, s. 635-637; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. III, s. 44, 298.
- 19 Vakıflar Genel Müdürlüğü, defter nr. 735, sayfa nr. 53, Sıra nr. 25.
- 20 Öztuna, *a.g.e.*, s. 606-607. Öztuna'da, Sahhaflar Şeyhizade Mehmed Esad Efendi'nin Mustafa Edip Efendi'nin damadı olduğuna dair bilgi de vardır.
- 21 Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, Matbaa-i Amire 1311, c. II, s. 353; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. IV, s. 38, 612-613; Esad Efendi, *a.g.e.*, s. 300.
- 22 Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. II, s. 353; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, III: s. 391; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. IV, s. 612-613; Esad Efendi, *a.g.e.*, s. 218, 300; Arzu Güldöşüren, *19. Yüzyılın İlk Yarısında Tarik Defterlerine Göre İlmiye Ricali*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 389.
- 23 Millet Kütüphanesi, *Tarik Defteri*, Ali Emiri, nr. 64, v. 28a; Abdülbaki Efendi'nin 1209 yılında Yenişehir mollası olduğuna dair bilgi için bkz. Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, III: 44-45, 300.
- 24 Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. IV, s. 612-613.
- 25 Mehmed Süreyya'da (*a.g.e.*, c. II, s. 353) Mehmed Emin Efendi, Mehmed Raşid Efendi'nin Mekke payeli mahdumu olarak geçse de Tarik defterlerinde Mekke payeli olduğuna dair bilgi yoktur. Bkz. Güldöşüren, a.g.t., s. 199-200; Mehmed Süreyya'da (*a.g.e.*, c. I, s. 433) Said Efendi'nin mahdumu, aynı eserin başka bir yerinde (c. III, s. 44-45) Mehmed Said'in evladi olarak verilmekte ayrıca 1279'da İzmir mollası olduğu ve daha sonra vefat ettiği söylenmektedir. Burada bahsedilen Mehmed Emin Efendi, görev mahalli ve öldüğü tarih itibarıyla Mehmed Raşid'in oğlu Mehmed Emin Efendi'ye benzemektedir. Bu benzerlik sebebiyle Mehmed Emin Efendi'yi Mehmed Said'in değil de Mehmed Raşid'in oğulları arasında verdik.
- 26 Millet Kütüphanesi, *Tarik Defterleri*, Ali Emiri, nu. 56, v. 86a; nu. 57, v. 75a; nu. 58, v. 104b, 114a, 123a, 132a, 143b; nu. 59, v. 85a; nu. 62, v. 71a; nu. 67, v. 49a, 116a, 104a, 35a, 41b, 55a, 66a, 111a, 60a; Şer'îye Sicilleri, nu. 1, v. 108a; nu. 2, s. 154; nu. 3, v. 76a, nu. 2; s. 166; nu. 2, s. 179; nu. 2, s. 193; nu. 3, v. 63, nu. 3; v. 69a; Muallim Cevdet, nu. 094, v. 64, 57b, 70a, 73b, 75b, 83b, 96b; Topkapı Sarayı Revan, nu. 1506, v. 68a, 70b.
- 27 *İ.TAL*, 436/1325 L-057 (1325.L.14); Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1996, III: s. 251.
- 28 Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. IV, s. 612-613, 711-712; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. III, s. 44-45; Esad Efendi, *a.g.e.*, s. 382; Güldöşüren, a.g.t., s. 136-137, 470-471.
- 29 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 35; Güldöşüren, a.g.t., s. 136-137.
- 30 Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. III, s. 44-45; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, IV: s. 711-712.
- 31 *DH.SAİD*, 68/21; *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA, İstanbul 2000, c. II, s. 427-428. Bu eserde Abdülhalik Efendi'nin doğum tarihi 1285/1868 olarak verilmiştir.
- 32 *Coğrafya Literatürü*, c. II, s. 427.
- 33 Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. III, s. 44-45. Tarih Vakfı Yurt Yayınları'nın neşrettiği *Sicil-i Osmanî*'de (Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî-Osmanlı Ünlüleri*, (haz. Nuri Akbayan), İstanbul 1996, c. V, s. 1482) ve Osmanlıca yayınlanan *Sicil-i Osmanî*'de (c. III, s. 198) İbrahim Sarim Efendi'nin Gelenbevizade olarak gösterildiğine dikkat çekilmiş, İb-

- rahim Sarim Efendi Kevakibzâde Sarim İbrahim olarak kayda geçmiştir.
- 34 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 63. Aynı yerde birinci şeyhülislâm-
lığının on yedi sene, on ay, yirmi üç gün; ikinci Şeyhülis-
lâmlığının da altı ay on gün sürdüğü söylenmiş, üçüncü
ve dördüncü kez Şeyhülislâmlık görevine getirildiğine da-
ir bilgi verilmemiştir. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhü-
lislâmları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972, s. 218-221.
- 35 Mustafa Ragıp Esatlı, “Şeyhülislâmezâde Ahmet Muhtar
Kevakibi”, *Akşam*, 11 Eylül 1943, s. 5.
- 36 Öztuna, *a.g.e.*, s. 848-849. Ali Birinci, (*Tarih Üğrunda*, Der-
gah Yayınları, İstanbul 2001, s. 227) Öztuna'nın Ahmed
Muhtar'ın (1878-1943) soyadını “Mollaoğlu” şeklinde
yanlış verdiği dikkat çekmekte, asıl soyadının “Kevâki-
bi” olduğunu söylemektedir.
- 37 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 325; Öztuna, *a.g.e.*, s. 848; Şeyhü-
lislâm Cemaleddin'in kardeşi Mustafa Neşet Molla için
bkz. Ali Birinci, “Sait Molla'nın Serencamı”, *Müteferrika*,
sy. 30 (Kış 2006), s. 147/dn.8'den naklen Adalet Bakanlığı,
Adliye Nezareti Sicil-i Ahvâl Defteri, nr. 001, s. 40-41.
- 38 Öztuna, *a.g.e.*, s. 848. Said Molla'nın hayatını ayrıntılı bir
şekilde ele alan Birinci, (*a.g.m.*, s. 145-158) Öztuna'da Sa-
id Molla'nın kardeşi olarak verilen Mehmed Esad Efen-
di'den hiç söz etmemiştir.
- 39 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 325-326; Öztuna, *a.g.e.*, s. 848; Bi-
rinci, *a.g.m.*, s. 145-158. Bahsi geçen bu üç çalışmada da
zaman zaman Said Molla'yla ilgili farklı bilgiler verilmek-
tedir.
- 40 Birinci, *a.g.m.*, s. 146.
- 41 *C.ADL*, 61/3688 (1182.M.29).
- 42 *C.EV*, 309/15745 (1213.M.29).
- 43 Güldöşüren, *a.g.t.*, s. 129.
- 44 *DH.MKT*, 1963/67 (1309.Za.23); *Y.MTV*, 62/77 (1309.L.20);
Y.PRK.BŞK, 41/57 (1312.Z.09); *Y.MTV*, 102/95 (1312.S.13);
Y.MTV, 115/86 (1312.Ş.28); *Y.PRK.UM*, 59/37 (1320.
Ra.15); Tufan Buzpınar, “Kevâkibi Abdurrahman b. Ah-
med”, *DİA*, c. XXV, (Ankara 2002), s. 339.
- 45 *DH.MKT*, 701/1 (1321.S.4).
- 46 *DH.MKT*, 937/4 (1323.M.04); Darend'e de bulunan ancak
bizim aile seçercesine koymakta tereddüd ettiğimiz Keva-
kibi Mehmed Derviş, 1005 tarihli vakfnamesi olduğu söy-
lenen Ali Kevâkibi ve diğer kişiler için bkz. Mehmed Ali
Cengiz, *Tohma Havzası*, Beydağı Matbaası, Malatya 1987,
s. 160, 169-170.
- 47 Masters, *a.g.m.*, s. 46.
- 48 Nevizade Atullah Efendi, *a.g.e.*, c. II, s. 738-739.
- 49 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. III, s. 521; Yaman, *a.g.m.*,
s. 340.
- 50 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. III, s. 490-491.
- 51 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 345.
- 52 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 513-514.
- 53 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 581-582.
- 54 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 635.
- 55 *Sicil-i Osmanî*, c. II, s. 353; Mehmed Esad Efendi, *a.g.e.*, s.
300. Aynı yerde “Zeyenallahu teâla semae türbetihi bi ke-
vâkibi rahmetihi” yani “Allah teâla toprağının semasını
rahmet yıldızlarıyla süslesin” anlamında bir dua da vardır.
- 56 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, 2. bsk., Dergah
Yayınları, İstanbul 2001, c. I, s. 47.
- 57 Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İz Yayıncılık,
İstanbul 1997, s. 77.
- 58 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 251.
- 59 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 35; Altunsu, *a.g.e.*, s. 219.
- 60 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 63.
- 61 Mustafa Ragıp Esatlı, *a.g.m.*, s. 5. Esatlı, Ahmet Muhtar'ın
Paris'te parlak bir meslek tahsilinden sonra memleketin-
de modern cerrahlığı tesis eden Prof. Cemil Topuzlu'yu
damadı olarak seçmesini, garb ilmiyle yetişerek temayüz
edenlere, ne kadar büyük ehemmiyet verdiğinin ve selef-
lerinden ayrılmasının bir göstergesi olarak yorumlamıştır.
- 62 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 325; Birinci, *a.g.m.*, s. 147, 149.
- 63 Buzpınar, *a.g.m.*, s. 339.
- 64 Cengiz, *a.g.e.*, s. 160. Cengiz, Mehmed Hanefi'nin İstanbul
Hulefa-i Âliyyede okuduğunu söylese de bu bir yazım hat-
tası olsa gerek.
- 65 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 62; Altunsu, *a.g.e.*, s. 218. Albayrak,
Cemaleddin Efendi'nin 1264'de (1848) doğduğunu ve
1275'de (1858/1859) ruus maaşına nail olduğunu söyle-
mektedir ki bu bilgiye göre Cemaleddin Efendi 10-11 yaş-
larında maaş almaya başlamıştır. Altunsu da onun Ruus-ı
Hümayun defterine 10 yaşındayken kaydedildiğini, ayda
125 kuruş maaş aldığını söylemektedir.
- 66 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 325-326; Birinci, *a.g.m.*, s. 147. Al-
bayrak, Said Molla'nın doğum tarihini 1296 (1880), tarik
maaşına nail oluşunu ise Haziran 1307 (Haziran/Tem-
muz 1891) olarak verir ki bu da tarik maaşını aldığında 11
yaşında olduğunu gösterir. Birinci ise, doğum tarihini

- 1883, tarik maaşının bağlandığı tarihi 1891 verir ve sekiz yaşındayken 63 kuruş maaş bağladığını, bu miktarın “altı yüz doksan beş kuruş on paraya” kadar yükseldiğini söyler. Birinci, bu parayı tahsil bursu olarak görmek de “mümkündür” şeklinde bir yorum yapmaktadır.
- 67 Colin Imber, *Şeriatın Kanununa: Ebussuud ve Osmanlı'da İslâmi Hukuk*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004, s. 25.
- 68 Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm Minkarîzade Yahya Efendi”, *Mübâhat Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 237.
- 69 *Mirzâ-Zâde Ahmed Neylî ve Divanı*, (haz. Atabey Kılıç), Kitabevi, İstanbul 2004, s. 21-22, 31.
- 70 Güldöşüren, a.g.m., s. 63.
- 71 Faruk Bilici, “Büyük Bir Şeyhülislâm Ailesinin Son Halkası: Dürrizâde Abdullah Efendi”, *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1991, s. 307-318.
- 72 Nevzade Ataullah Efendi, a.g.e., c. II, s. 738-739.
- 73 Vakıflar, defter nr. 735, sayfa nr. 53, sıra nr. 25; Öztuna, a.g.e., s. 605-606, 715.
- 74 Mehmed Süreyya, a.g.e., c. III, s. 391.
- 75 Cengiz, a.g.e., s. 167.
- 76 Mehmed Süreyya, a.g.e., c. III, s. 300; Mehmed Süreyya, a.g.e., c. IV, s. 612-613; Öztuna, a.g.e., s. 718.
- 77 Albayrak, a.g.e., c. III, s. 325; Öztuna, a.g.e., s. 715, 848; Mehmed Süreyya'da (a.g.e., c. IV, s. 711-712) Ahmed Halid'in, Meclis-i Tedkikat ve Meclis-i İntihab-ı Hükkam-ı Şer' ve Meclis-i İdare-i Emvâl-i Eytâm reisi olduğu yazılıdır. “Mehmed Ataullah Efendi 1270'den 1280'e kadar (1854-1864) Gümülcine, Kayseri, İslimye, Tırnova ve Sivas niyabetleriyle Şam ve Mekke mevleviyetlerinde eniştesi Şeyh Yusuf Efendizade Ahmed Halid Efendi'nin maiyetinde kâtiplik ve niyabette bulunmuştur” şeklindeki bilgi için bkz. Albayrak, a.g.e., c. III, s. 35.
- 78 Öztuna, a.g.e., s. 848.
- 79 Birinci, a.g.m., s. 147.
- 80 Kevâkibî soyadı için bkz. Mustafa Ragıp Esatlı, a.g.m., s. 5.
- 81 Mehmed Süreyya, a.g.e., c. IV, s. 613.
- 82 Altınsu, a.g.e., s. 219; Kutsan, a.g.e., s. 11-13.
- 83 Kara, a.g.e., s. 52.
- 84 Altınsu, a.g.e., s. 219; Kutsan, a.g.e., s. 13.
- 85 Mustafa Ragıp Esatlı, a.g.m., s. 5.
- 86 Birinci, a.g.m., s. 145-146, 149. Birinci, (a.g.m., s. 149) bu devrede siyasete karışmamış olmasını dikkate değer bir keyfiyet olarak görmekte ve “bu davranışına binaen artık ecnebi desteği ihtiyacının ortadan kalkmış olduğuna inandığı söylenebilir” şeklinde bir yorum yapmaktadır. Ayrıca Birinci, (a.g.m., s. 152) Said Molla'nın İngiliz taraftarlığı ile başkalarının Fransız veya Alman taraftarlığı arasında bir mahiyet farkı bulunmadığını, hemen hepsinde kendine inanmayan ve güvenmeyen bir hâlet-i ruhiyenin dikkati çektiğini söylemektedir.
- 87 Birinci, a.g.m., s. 146-147.
- 88 Buzpınar, a.g.m., s. 339-340.
- 89 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 38, 54.
- 90 BOA, Y.A.RES, 78/5. (2 Ramazan 1313/5 Şubat 1311).
- 91 Albayrak, a.g.e., c. III, s. 35; Öztuna'da (a.g.e., s. 715) birinci rütbeden Mecidî ve Osmanî nişanı (4 Ağustos 1896) verildiği yazılıdır.
- 92 *İ.TAL*, 166/1316 L-068 (1316.L.25); *DH.SAİD*, 68/21 (1290.Z.29).
- 93 *İ.TAL*, 436/1325L-057. (1325.L.14); Albayrak, a.g.e., III: s. 252.
- 94 Albayrak, a.g.e., c. III, s. 63. Murassa iftihar, Murassa imtiyaz, Murassa Osmanî, Murassa Mecidî nişanlarıyla altın liyakat madalyası verildiğine dair bilgi için bkz. Altınsu, a.g.e., s. 221. Üçüncü rütbeden Mecidî (1880), ikinci rütbeden Mecidî (1885), birinci rütbeden Mecidî (1889), murassa Mecidî, üçüncü rütbeden Osmanî (1889), ikinci rütbeden Osmanî (1890), birinci rütbeden Osmanî (1891), murassa Osmanî, murassa imtiyaz ile murassa iftihar (1893) nişanı verildiğine dair bilgi için ise bkz. Öztuna, a.g.e., s. 848.
- 95 Öztuna, a.g.e., s. 848-849. Öztuna, Ahmet Muhtar Bey'e Osmanî nişanının 1900, Mecidî nişanının ise 1897 yılında verildiğini söylemektedir.
- 96 Hans-Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, 2. bsk, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 14, 16.
- 97 Kılıç, a.g.e., s. 60.
- 98 Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, Üsküdar Belediyesi, İstanbul 2001, c. II, s. 707-709; Albayrak, a.g.e., c. III, s. 35.
- 99 Şeyhi Mehmed Efendi, a.g.e., c. III, s. 521; Şeyhi Mehmed Efendi, a.g.e., c. IV, s. 581-582; Mehmed Süreyya, a.g.e.,

- c. IV, s. 420; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. III, s. 198, 300, 414.
- 100 Şeyhi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 345.
- 101 Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. III, s. 44-45.
- 102 Nevzade Atullah Efendi, *a.g.e.*, c. II, s. 738-739; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. I, s. 100.
- 103 Albayrak, *a.g.e.*, c. III, s. 63; Altınsu, *a.g.e.*, s. 221; Kutsan, *a.g.e.*, s. 15.
- 104 Birinci, *a.g.m.*, s. 147.
- 105 Muhammed b. Hasan'ın eserlerinin önemli bir kısmı için bkz. Yaman, *a.g.m.*, s. 340.
- 106 İstanbul Üniversitesi'ndeki nüshası için bkz. *Osmanlı Tabii Ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA, İstanbul 2006, c. I, s. 99-100.
- 107 Buzpınar, *a.g.m.*, 339.
- 108 Buzpınar, *a.g.m.*, s. 339.
- 109 Seyfeddin Özege Kataloğu; BDK.
- 110 *Coğrafya Literatürü*, s. 427-428.
- 111 ÖZEĞE 7795; TBTK 504.
- 112 BDK; ÖZEĞE 24720; TBTK 505.
- 113 ÖZEĞE 7811; TBTK 506.
- 114 MİL; ÖZEĞE 9771; TBTK 507.
- 115 BDK; ÖZEĞE 24966.
- 116 TBTK 9592.
- 117 ÖZEĞE 22112; TBTK 509.
- 118 BDK; ÖZEĞE 22236.
- 119 BDK; ÖZEĞE 22236. Abdülhalik Mîdhat Efendi'ye ait eser isimleri Seyfeddin Özege Kataloğu'ndan alınmıştır.
- 120 BDK; MİL; ÖZEĞE 22236; TBTK 510.
- 121 Cengiz, *a.g.e.*, s. 2, 160.
- 122 Bu eser Selim Kutsan (*Şeyhülîslâm Cemaleddin Efendi Siyasi Hatıralarım*, Nehir Yayınları, İstanbul 1990, s. 131; *Siyasi Hatıralarım II. Abdülhamid'in Şeyhülîslâmı Cemaleddin Efendi*, Nehir Yayınları, İstanbul 2005, s. 144.) tarafından da iki defa yayına hazırlanmıştır.
- 123 Birinci, *a.g.m.*, s. 148-149.
- 124 Mehmed Şeyhi Efendi, *a.g.e.*, c. IV, s. 581-582.
- 125 Haskan, *a.g.e.*, c. III, s. 1379.
- 126 Serkis, *a.g.e.*, s. 1575; Ergül, *a.g.m.*, s. 30.
- 127 Vakıflar, defter nr. 608/2, sayfa nr. 97, sıra nr. 80; Aynı yer sayfa nr. 100, sıra nr. 81; aynı yer sayfa nr. 102, sıra nr. 82.
- 128 Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, Bilge Yayınları, İstanbul 2003, s. 34.
- 129 Kazıcı, *a.g.e.*, s. 84-85.
- 130 Zilfi Madeline, "Elite Circulation in The Otoman Empire: Great Molas of the Eighteenth Century", *JESHO*, XXVI/II-I, 1983, s. 350-351.
- 131 Arzu Güldöşüren, "Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Arabzâde Örneği", *BSV Bülten*, sy. 65 (Eylül-Aralık 2007), s. 65-66.
- 132 Kazıcı, *a.g.e.*, s. 85-86.
- 133 Vakıflar, defter nr. 608/2, sayfa nr. 97, sıra nr. 80.
- 134 Vakıflar, defter nr. 608/2, sayfa nr. 100, sıra nr. 81.
- 135 Vakıflar, defter nr. 608/2, sayfa nr. 102, sıra nr. 82.
- 136 Örnekler için bkz. Hans Georg Mayer, "İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münasebetleri", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, IX/4 (İstanbul 1980), s. 56-58.
- 137 Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde batılılaşma ve Osmanlı Uleması", *Dergah*, VII/80, (İstanbul 1996), s. 19.
- 138 İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s. 338.
- 139 Cengiz, *a.g.e.*, s. 170-171.
- 140 Madeline C. Zilfi, *The Politics Of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1988, s. 47. Arzu Güldöşüren, *a.g.t.*, İstanbul 2004.