

BÜLTEN'DEN

BÜLTEN

Eylül-Aralık 2010

Yıl 22 Sayı 74

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

Yayın Kurulu **Ali Pulcu, Faruk Deniz,
Mustafa Demiray, Salih Pulcu,
F. Samime İnceoğlu, Semih Atış**

Baskı **Elma Basım**

Baskı Tarihi Şubat 2011

Vefa Cad. No. 41 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 yazarına aittir.

İ Ç İ N D E K İ L E R

BSV HAVADİS 2

KAM Küresel Araştırmalar Merkezi 6

MOLA Gece / M. Âkif Ersoy 22

MAM Medeniyet Araştırmaları Merkezi 23

MOLA Hicran / M. Âkif Ersoy 37

SAM Sanat Araştırmaları Merkezi 38

MOLA Secde / M. Âkif Ersoy 47

TAM Türkiye Araştırmaları Merkezi 48

SEVRÜSEFER Princeton Postası / Serhat Aslaner 68

MESNEVİ Varlıktan yokluğa dönüş... 72

Bilim ve Sanat Vakfı'nın 24. yılının bu son *Bülten*'inde, Eylül-Aralık 2010 döneminde, düzenlediğimiz yuvarlak masa toplantıları ve atölyelere dair değerlendirmeler yer alıyor.

42. dönem Güz Seminerlerinin de gerçekleştirdiği bu dönemde Sanat Araştırmaları Merkezi "Sanat Tarihi Atölyesi"ne ve "Sanat Tarihine Mümkün Bakışlar" başlığıyla yeni bir toplantı serisine başladı. Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin de yeni bir başlığı var: "Kalpten Kaleme İstanbul Semtleri". Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin Medeniyet Araştırmaları Merkezi'yle ortaklaşa düzenlediği "Osmanlı'da Fetva ve Fetva Mecmuaları" başlıklı atölye de iki günlük yoğun programıyla bu dönemin önemli faaliyetlerinden biriydi. Bu programlara dair değerlendirmeleri -diğer Yuvarlak Masa toplantılarıyla birlikte- merkezlerin sayfalarında bulabilirsiniz.

Düzenlediğimiz programların yanı sıra, bu dönemde, yayınlanan süreli yayınlarımız şu şekilde: *TALİD*'in "Türk Sanat Tarihi"; *Divân*'ın 29. sayısı ve Hayal Perdesi'nin "Mutsuz Filmler" ve "Mekânden Taşan Sorular" başlıklı dosyalarla yayınlanan 18-19. sayıları...

Bilim ve Sanat Vakfı'nın 4/5 Mart 2011 tarihinde başlayacak 43. dönem seminerlerine tarihi tecrübemiz üzerine "tefekkür" ederek bilim, sanat ve kültür hayatına katkıda bulunmaya çalışan herkesi bekliyoruz...

Hayırda kalın!



Adnan Büyükdeniz yâd edildi

19 Ekim 2009, Pazartesi günü aramızdan ayrılan, vakıfımızın danışma kurulu üyesi ve seminer hocalarından Adnan Büyükdeniz, vefatının birinci sene-i devriyesinde, genel müdürlüğünü yaptığı Albaraka Türk Katılım Bankası'nın düzenlediği bir programla sevenleri ve arkadaşları tarafından anıldı. Bu program çerçevesinde 19 Ekim 2010'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii'nde mevlid okundu ve 24 Ekim 2010'da Altunizade Kültür Merkezi'nde bir program düzenlendikten sonra Çekmeköy'deki kabri ziyaret edildi.

Fetva Atölyesi gerçekleşti

Türkiye Araştırmaları Merkezi, 6-7 Kasım 2010 tarihlerinde iki gün devam eden "Osmanlı'da Fetva ve Fetva Mecmuaları" başlıklı bir atölye düzenledi. Medeniyet Araştırmaları Merkezi ile birlikte düzenlenen atölyede fetva teorisi, fetvaların kaynakları, fetvada süreklilik ve değişim, fetva mecmualarının kaynak değeri, fetva literatürü ve Osmanlı'da hahambaşlarca verilen fetvalar (responsalar) sunulan tebliğler ekseninde konunun uzmanları ile tartışıldı.

Kant Sonrası Metafizik Tartışmaları devam ediyor

Medeniyet Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen *Kant Sonrası Metafizik Tartışmaları*'nın yedinci oturumu Aralık ayında gerçekleştirildi. Henri Bergson'un tartışıldığı oturuma Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan misafir olarak katıldı. Şimdiye kadar Kant, Hegel, Brentano, Husserl, Heidegger ve Wittgenstein'in tartışıldığı bu toplantı dizisi önümüzdeki dönemde Whitehead, Derrida ve Levinas'ın ele alınacağı oturumlarla sona erecek.

Gazzâlî Okuma Grubu başlıyor

Medeniyet Araştırmaları Merkezi, M. Cüneyt Kaya'nın yönetiminde İslâm düşünce tarihinin en etkili isimlerinden biri olarak kabul edilen Gazzâlî'nin vefatının 900. yılı münasebetiyle Ocak 2011'de *Gazzâlî Okuma Grubu* başlatıyor. Gazzâlî eserleriyle kelâm, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi ilmi disiplinlerin tarihinde önemli bir kavşak noktasını teşkil ettiği gibi, İslâm toplumlarının dini algılayış ve yaşayışlarında da derin izler bırakmıştır.

Hayal Perdesi'nin 20. sayısı yayında



Sanat Araştırmaları Merkezi tarafından, iki ayda bir e-dergi olarak yayınlanan *Hayal Perdesi Sinema Dergisi*'nin, Ocak-Şubat 2011 tarihli 20. sayısı yayımlandı. Bu sayıda, “Türk sineması mı Türkiye sineması mı?” sorusu etrafında, Türkiye’de üretilen sinemayı adlandırma noktasında mevcut kullanımların açmaz ve imkânları akademisyenler, sinema yazarları ve yönetmenlerle tartışmaya açıldı.

Vizyon değerlendirmelerinden derinlikli dosya çalışmalarına, kısa filmlerden sektörel söyleşilere kadar geniş bir alanı kucaklayan 18 ve 19. sayıları da sırasıyla “Mutsuz Filmler” ve “Mekândan Taşan Sorular” başlıklı dosyalarla geçtiğimiz aylarda yayınlanmıştı. (www.hayalperdesi.net)

Dîvân 29 çıktı!

Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, dört makale ve altı kitap değerlendirmesi içeren 29. sayısı okuyucularının karşısında. Derginin ilk yazısı İbrahim Kalın’a ait: “Dünya Tasavvuru, Varlık Görüşü ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”. Güllü Yıldız bu sayıya “II. Meşrutiyet Dönemi Siyer Müellifleri Arasında Geleneğin Sesi: Düzceli Yusuf Suad” başlıklı makalesiyle katkıda bulunurken üçüncü makale, “XVIII. Yüzyıl Sonlarında Üsküdar Vakıflarının Gelir Kaynakları” adıyla Süleyman Kaya’ya ait. Bu sayının son makalesi Wan Lei’nin “The Chinese Islamic Good Will Mission to the Middle East During the Anti-Japanese War” adlı çalışması. Wan Lei, şimdiye kadar ihmal edilen önemli bir konuyu işlediği makalesinde Çin (Huijiao) Federasyonu tarafından 1930’ların sonlarında Ortadoğu’ya gönderilen Hui “İyi Niyet Heyeti”nin faaliyetlerini ele almakta ve bu heyetin Çin’in Japonya’ya karşı kazandığı zaferdeki katkılarını özetlemektedir. *Dîvân*’ın eski sayılarına www.divandergisi.com üzerinden ulaşılabilir.



TALİD’in 14. sayısı çıktı!

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi’nin 14. Sayısı “Türk Sanat Tarihi” başlığıyla yayımlandı. İslâm öncesinden günümüze Türk sanatlarından plastik sanatlara; hüsn-i hat, kitap sanatları, kâğıtlar, süsleme, musiki ve müzelerden gayrimüslim sanatlara kadar sahaya ilişkin pek çok konunun yer aldığı bu sayıda sanat tarihi kaynakları, bibliyografyalar, kişi, kitap, tez ve kurumlara dair tanıtım yazıları bulacaksınız. Bu sayının söyleşileri ise Oktay Aslanapa ve Semavi Eyice ile yapıldı. TALİD’in eski sayılarına internet üzerinden ulaşabilirsiniz: www.talid.org



Modernite ve Dünya Düzen(ler)i yayınlandı...

Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi'nin 12-14 Mayıs 2006 tarihinde düzenlediği "Medeniyetler ve Dünya Düzenleri" başlıklı uluslararası sempozyumda sunulan Türkçe tebliğlerin bir kısmı *Modernite ve Dünya Düzenleri* ismiyle Klasik'ten kitap olarak çıktı. Kitap, Batı medeniyetinin düzen tanımı ve bu tanımın evrensel hale gelmesine yönelik eleştirileri ihtiva eden makalelerden oluşmaktadır. Sempozyumun İngilizce tebliğlerinin bir kısmı 2009 yılında *Global Orders and Civilizations: Perspectives from History, Philosophy and International Relations* başlığı ile Nova Science Publisher tarafından kitap olarak yayınlanmıştır.



Avrasya Konuşmaları yayınlandı...

Rusya'nın "medeniyetsel aidiyet" problemi çözülmüş müdür? Bu çerçevede İslam medeniyeti nerede durmaktadır? Rusya Avrupa'nın içinde mi yoksa dışında mıdır? Bu ve benzeri sorular çerçevesinde Küresel Araştırmalar Merkezi ve Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin 2007-2009 yılları arasında gerçekleştirdiği sekiz oturumluk bir toplantı serisinin çözümleri Küre Yayınları tarafından yayınlandı.



SAM Sanat Tarihi Atölyesi başladı

Dr. Nicole Nur Kaňal ve Dr. Ayşe D. Taşkent'in düzenlediği ve "ikonoklazm, tasvir teorileri ve İslâm sanatı" meseleleri üzerinde duracak Sanat Tarihi Atölyesi Aralık 2010 tarihinde başladı. Bu atölyede bir yandan İslâm sanatındaki tasvir geleneği (*ikonografya*) ortaya konulup bir görsel arşiv oluşturulurken, diğer taraftan da modern kuramlar çerçevesinde İslâm sanatı üzerindeki (tarihî) tartışmalar yeniden değerlendirilecek ve sorgulanacaktır.

Atölyeye katılımcıların yapacakları kitap okumaları ve sunumların yanı sıra konularında uzman olan misafir konuklar çağrılacaktır.

13. dönem Osmanlıca Seminerleri başladı

Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları merkezince düzenlenen Osmanlıca okuma grubu, 13. dönem seminerlerine 2 Ekim'de yapılan seviye tespit sınavı neticesinde Matbu, Yazma ve Arşiv olmak üzere üç ayrı seviyede açılan 9 grup (yaklaşık 335 kişi) ile 11 Ekim'de başladı.

28 Şubat-17 Haziran 2011 tarihleri arasında Matbu, Yazma ve Arşiv olmak üzere 3 ayrı seviyede devam edecek 14. dönem seminerleri için başvurular 4-18 Şubat 2011 tarihleri arasında alınacaktır.

Özel Etkinlik: Hayal Perdesi Atölyesi

Kısa Film Gösterimi

Hayal Perdesi Atölyesinin bir yıl süren çalışmaları neticelendi. Atölye sonunda düzenlenen özel etkinlikte atölyenin pratik ayağında çekilen filmler seyredildi. Gösterim, bir yıl boyunca atölyeyi takip eden katılımcıların atölye kapsamında çektikleri belgesel ve kısa filmleri kapsamaktaydı.

Bilim ve Sanat Vakfı Geleneksel Seminer Programları

Bilim ve Sanat Vakfı 42. dönem seminerleri 2010 Güz döneminde tamamlandı. 8 hafta süren seminerlere katılım yine yoğundu. Bu dönemki seminer programında, edebiyat, sinema, tarih, felsefe, iktisat, iletişim psikolojisi, sosyal teori, sosyal bilim gibi farklı disiplinlerden seminerler yer aldı.

Bilim ve Sanat Vakfı 43. dönem seminerleri ise 4-5 Mart 2011 tarihinde başlıyor. Bu dönemki seminer programında yine birçok farklı disiplinlerden seminerler yer alacak. 2011 Bahar seminerleri, Cuma ve Cumartesi günleri vakfın Vefa'da yer alan merkezinde 8 hafta sürecek. Seminerler ücretsiz olup, katılım için 21 Şubat-4 Mart 2011 tarihleri arasında Vakfın Vefa'daki merkezine gidip önceden kayıt yaptırmak gerekmektedir.



SAM'dan yeni bir program:

Sanat Tarihine Mümkün Bakışlar

Bilim ve Sanat Vakfı Sanat Araştırmaları Merkezi'nin 2010-2011 döneminde "Sanat Tarihine [Mümkün] Bakışlar" başlığı altında düzenleyeceği Yuvarlak Masa Toplantılarında "sanatın sonundan sonra" sanatın, sanatçının ve sanat izleyicisinin yeni konularına bağlı olarak farklı bir sanat tarihi anlatısına ihtiyaç duyan, önceki sanat tarihi anlatılarındaki hâkim paradigmaları aşmak için yeni cümleler arayışındaki sanat tarihçileriyle bir araya gelmesi hedefleniyor.

9 Aralık Perşembe günü Ahmet Ersoy'un konuk edildiği toplantı, Sanat Araştırmaları Merkezi'nin bu yeni program dizisinin ilk ayağını oluşturdu.

Bilim ve Sanat Vakfı Kütüphanesi genişledi



Son birkaç yıldır hem bağışlar hem de satın alma yoluyla büyüyen kütüphane dermesinden okuyucuların daha fazla yararlanabilmesi için Aralık 2010'da yapılan düzenlemeyle Zeyrek Binası'nın alt-katında yer alan okuma salonu bir üst kata taşındı. Bu değişiklikle çok daha fazla sayıda okuyucunun kütüphaneden yararlanması bekleniyor.

Ayrıca son birkaç ay içerisinde Türkiye'nin önde gelen yayınevlerinin kitapları gerek bağış ve gerekse satın alma yoluyla kütüphane koleksiyonuna eklendi. Kütüphanemizde 67 bine yakın kayıtlı kitap, toplamda 50 bini bulan 1049 dergi başlığı ve aboneliği devam eden 80 süreli yayın bulunmaktadır.

KAM Tezati

Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Türk Dış Politikasında Yumuşak Güç: TİKA Örneği

Esra Erguvan

4 Ağustos 2010

Değerlendirme: N e d i m E m i n

Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü yüksek lisans öğrencilerinden Esra Erguvan, tamamlamakta olduğu “Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Türk Dış Politikasında Yumuşak Güç: TİKA Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle, Türk dış politikasının son dönemlerde “yumuşak güç” enstrümanı olarak Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı’na (TİKA) verdiği ağırlığa ve bu kurumun faaliyet alanlarına dair bir sunum gerçekleştirdi.

Başlangıçta “yumuşak güç” kavramının ortaya çıkış süreci ve özellikle Joseph Nye’in tanımlamasının geniş kapsamından bahseden Erguvan, bir ülkenin veya aktörün ekonomik kapasitesinin, siyasi gücünün, kültürel seviyesinin, markalarının, değerlerinin ve diğer unsurlarının yumuşak gücün etki oranını belirlediğinin altını çizdi. Yumuşak gücün “kalpleri ve zihinleri kazanmak için önemli bir araç olduğu”nu ve uluslararası yardımların böyle bir etki gösterdiğini belirtti. Daha sonra da bir kalkınma kuruluşu olarak TİKA’nın kuruluş sürecinden, kurumsal yapısından, faaliyet alanlarından ve hedef-

KAM Yuvarlak Masa Toplantıları

TEZAT

Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Türk Dış Politikasında Yumuşak Güç: TİKA Örneği	Esra Erguvan 4 Ağustos 2010
Karşı Küreselleşme Hareketi: Küreselleşmeyi Hedef Alan Küresel Muhalefet	Ebru Afat 9 Ekim 2010
Batı Şeria’daki Yahudi Yerleşimleri ve Barış Süreci	Emre Yüksek 23 Ekim 2010

ÖZEL ETKİNLİK

India in World Politics	A. K. Ramakrishnan 11 Ekim 2010
-------------------------	------------------------------------

ÖZEL ETKİNLİK - DİVÂN TOPLANTILARI (KAM-MAM ortak)

Religion and State in the Muslim World: Comparative Perspectives	Pakinam Rachad El Sharkawy 13 Aralık 2010
---	---

MİLLİYETÇİLİK KONUŞMALARİ

Türk Milliyetçiliği ve Kürt Meselesi	Mesut Yeğen 10 Kasım 2010
--------------------------------------	------------------------------

AVRASYA KONUŞMALARİ

Islam in Russia: Past and Present	Elmira Akhmetova 25 Eylül 2010
-----------------------------------	-----------------------------------

ÇİN KONUŞMALARİ

Konfüçyanizm ve Alternatif Haklar Teorisi	Kadir Temiz 6 Kasım 2010
---	-----------------------------

İKTİSAT KONUŞMALARİ

Kalkınma Bağlamında İslâm Ekonomisi-Finansı ve Bankacılık Tecrübesi	Mehmet Asutay 25 Eylül 2010
--	--------------------------------

Esra Erguvan, Türk dış politikasının “yumuşak güç” entrümanı olarak Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı'na (TİKA) son dönemlerde verdiği ağırlığa ve bu kurumun faaliyet alanlarına dair bir sunum gerçekleştirdi.

lerinden bahseden Erguvan, bu kurumun günümüze kadarki etkinlik ve performans tablosuna detaylı bir şekilde değindi.

Soğuk Savaş'ın hemen akabinde Türkiye'nin değişen güç dengelerine ayak uydurmaya başladığını hatırlarsak TİKA'nın son yirmi yılda nasıl bir başarı grafiği sergilediğini daha iyi anlama imkânımız olabilir. Türkiye 90'lı yıllarda Soğuk Savaş'ın prangalarından kurtulup kendi inisiyatif alanını oluşturmaya çalıştı. Zira artık dış politikada daha rahat hareket edebilme fırsatı buldu. TİKA da bu eğilimin bir ürünü oldu. Bu kurum Erguvan'ın da belirttiği gibi 1992 yılında Türkî Cumhuriyetlerde faaliyet göstermek amacıyla kuruldu. İlk aşamada TİKA etkinlik alanının günümüzdekinden daha sınırlı olması Türkiye'nin kendi iç istikrarı ile bağlantılıydı. Ayrıca Türkiye'nin Soğuk Savaş sonrasında oluşan “yeni dünya düzeni”ne henüz hazırlıklı olmamasının da bu kurumun etkisini sınırladığı söylenebilir. 2000'li yıllarla birlikte TİKA etkinlik alanını genişleterek Ortadoğu'da, Kafkasya'da, Balkanlar'da ve 2005'te de Afrika'da faaliyet göstermeye başladı.

TİKA'nın bu bölgelerdeki faaliyet alanları “yumuşak güç” bağlamında değerlendirildiğinde ilk aşamada Türkiye'nin imajına yönelik etkinlikler ön plana çıkıyor. Bu mânâda kültür, yardım, eğitim ve kalkınma faaliyetleri TİKA'nın etkinlik çerçevesini oluşturuyor. Örneğin Türk kültürünün tanıtımına yönelik etkinlikler düzenlenmesi ve önemli tarihî mekânların restore edilmesi, kültürel faaliyetler çerçevesinde yapılanlardan sadece birkaçı. Bazı bölgelerde yoğun bir şekilde yardım faaliyetleri yapılırken, bazı bölgelerde ise eğitim faaliyetlerine



ağırlık veriliyor; yani kurum değişik bölgelerin ihtiyaçlarını da dikkate alan bir faaliyet programı ile çalışıyor. Bu çerçevede TİKA'nın kurumsal olarak en fazla önemsendiği konu, kalkınmaya destek mahiyetindeki yardımlar; eğitim ve kalkınma arasındaki yadsınamaz ilişkinden dolayı bu kapsama eğitim faaliyetleri de giriyor. Bu bağlamda meslekî eğitimler ve kapasite inşası etkinlikleri (okul inşası ve değişik imar faaliyetleri) ön plana çıkıyor.

Özetle Erguvan, “TİKA'nın bu etkinliklerinin faaliyet gösterdiği ülkelerle bölgesel işbirliğinin artmasına yol açtığı aşikâr” derken haklı. Zira kurumun faaliyet gösterdiği ülkelerin hükümetleri, bu etkinliklere sıcak bakarken, bu vesileyle Türkiye'nin en iyi deneyimlerini kendileriyle paylaştığına inanıyor. Uluslararası alanda da bu örgüt baz alınarak Türkiye'nin yükselen bir donör olduğu belirtiliyor. Tüm bu etkinliklerin Türkiye'nin liderlik konumuna önemli bir katkı sağladığı ifade edilebilir. Günümüzde Ortadoğu, Balkanlar ve Kafkasya'da Türkiye'ye yönelik olumlu bir algının oluşmasında TİKA'nın katkısı büyük. Velhasıl son on yılda TİKA'nın ve benzeri kurumların kapasitelerini arttırıp büyümesi ve daha fazla ön plana çıkmaya başlaması, değişen koşullarda Türk dış politikasının “yumuşak güce” ve onun araçlarına verdiği önemi arttırması ile paralel olarak açıklanabilir.

Ebru Afat, neo-liberal kapitalist küreselleşmenin eleştirisini yapan karşı küreselleşme hareketini teorik ve pratik boyutlarıyla tartışıp daha adil bir dünya vaat etme potansiyelinin imkân ve sınırları üzerine açıklamalar ve analizler yaptı.



Karşı Küreselleşme Hareketi: Küreselleşmeyi Hedef Alan Küresel Muhalefet

Ebru Afat

9 Ekim 2010

Değerlendirme: Muzaffer Şenel

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı'nda hazırladığı “Karşı Küreselleşme Hareketi: Küreselleşmeyi Hedef Alan Küresel Muhalefet” başlıklı yüksek lisans çalışmasını tamamlayan araştırmacı-yazar Ebru Afat, tezi üzerine bir sunum gerçekleştirdi. Afat, sunumunda karşı küreselleşme hareketini teorik ve pratik boyutlarıyla tartışıp daha adil bir dünya vaat etme potansiyelinin imkân ve sınırları üzerine açıklamalar ve analizler yaptı.

Afat sunumunun başında küreselleşme karşıtı hareketleri çalışma konusu olarak seçme nedenini, neo-liberal kapitalist küreselleşmenin eleştirisini yaparak adil, katılımcı, daha insancıl ve sosyal konulara duyarlı bir küreselleşme fikrine katkıda bulunmak olarak açıkladı. 1970'lerle birlikte yeni bir döneme giren ekonomik-finansal kapitalizmin üretim-tüketim biçimlerinin ve özellikle komünizm sonrası “yeni dünya düzeni”nde ticarî, coğrafi ve insanî ilişkileri yatay ve dikey boyutlarda homojenleştiren küreselleşmenin olumsuz etkilerine karşı ortaya çıkan muhalefet hareketi, küreselleşmenin nimetleri ile külfetlerinin adaletsiz dağılımına karşı 1990'ların ortalarından itibaren dünya sahnesinde yerini almaya başladı. Sözkonusu öncü muhalefet dalgaları, sistemli bir şekilde ilk defa Aralık 1999'da

ABD'nin Seattle şehrini sarsan gösterilerle dünyaya varlığını duyurdu. Afat'a göre Seattle gösterileri küreselleşme tarihi açısından bir dönüm noktası. Zira Seattle'da ilk defa küreselleşmenin adaletsiz ve otoriter yönü, bu süreçten doğrudan etkilenen kesimlerin de katıldığı büyük bir gösteri ile ciddi bir şekilde sokağa taşdı. Daha önceleri çeşitli platformlarda birkaç cılız sesin dile getirdiği “sosyal adalet”, “insanî küreselleşme”, “siyasal, sosyal ve ekonomik süreçlere adilane katılım” ve “şeffaflık” gibi talepler dünya kamuoyunun daha çok dikkate aldığı konular haline geldi. Aynı zamanda bu muhalefet hareketi, özellikle Latin Amerika ülkelerinde “vahşi” küreselleşmenin taşıyıcısı olduğunu düşündükleri ABD ve onun hegemonyasına karşı güçlü bir siyasal sesin ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Afat'a göre mevcut küreselleşmenin genelde tüm dünyada, özelde ise Güney'de yol açtığı yoksulluk, gelir adaletsizliği ve emek sömürüsüne itiraz eden karşı küreselleşme hareketi; dünyanın farklı coğrafyalarından gelen, farklı yaklaşım tarzlarını ve öncelikleri benimseyen çeşitli toplumsal hareket unsurlarını şemsiyesi altında bir araya getirip küresel bir muhalefet ağı örüyor. Bu küresel muhalefet, mevcut neo-liberal küreselleşme yerine adil, demokratik ve insancıl bir küreselleşme talep ediyor. Hareket, Dünya Ticaret Örgütü, Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve G-8 gibi neo-liberal ve şirketsel küreselleşmeyi teşvik eden kuruluş ve buluşmaları protesto etmek, hatta onların toplantılarını durdurmak için gösteriler düzenliyor. Seattle'dan sonra mevcut küreselleşmeyi savunan ekonomi ve finans kurum ve kuruluşlarının tüm toplantıları, Washington, Davos, Prag, Nice, Cenova, Ancona ve Bologna'da on binlerce gösterici tarafından protesto edildi.

Emre Yüksek'e göre, kendi kendine yeten bir yerleşim yeri kurma ve yurt edinme ideali ile başlayan yerleşimler, daha sonra dinî bir karakter kazanarak İsrail'in varlığı için vazgeçilmez bir unsura dönüştü ve barış sürecini engelleyen en temel faktörlerden biri oldu.

Afat'a göre karşı küreselleşme hareketi, her ne kadar 2000'lerin sonuna doğru ciddi bir düşüş sürecine girmiş olsa da, son on yılda yapılan gösterilerle oluşturduğu küresel psikolojik atmosfer ve yol açtığı daha katılımcı, insanî, sosyal, şeffaf ve âdil küreselleşme tartışması dikkate değer. Kendine özgü heterojen, ideolojik, kültürel ve sınıfsal yapısından kaynaklanan sorunların yanı sıra 11 Eylül terör saldırıları gibi kendi dışındaki gelişmelerin de etkisiyle girdiği bu düşüş eğilimine rağmen hareket, hâlâ önemli bir değişim potansiyeli taşıyor. Teorik ve pratik birikiminin kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi ve çelişkilerin azaltılması halinde karşı küreselleşme hareketi, 21. yüzyılın ikinci on yılının başlıca muhalefet hareketi haline gelebilir.

Sunumun tartışma kısmında ise yeni toplumsal hareketler zincirinin son halkalarından biri olarak karşı küreselleşme hareketinin yapısı, geçtiği süreçler, yaşadığı açmazlar ve sahip olduğu imkânların neler olabileceği konuşuldu. Daha sonra hareketin Türkiye'deki varlığı ve sosyal ve siyasal alana etkilerinin imkân, kapasite ve zorlukları üzerinde duruldu.

Batı Şeria'daki Yahudi Yerleşimleri ve Barış Süreci

Emre Yüksek

23 Ekim 2010

Değerlendirme: VeySEL Kurt

TİKA Teknik Yardım Uzmanı Emre Yüksek, OD-TÜ'de tamamladığı "The Israeli Settlements in the



West Bank Territory Before and After the Peace Process" başlıklı yüksek lisans tezi bağlamında gerçekleştirdiği sunumunda İsrail yerleşimlerini üç dönem altında değerlendirdi: İsrail'in kurulduğu 1948'e kadarki dönem, 1948-1967 dönemi ve 1967-2005 dönemi. Yüksek'e göre, kendi kendine yeten bir yerleşim yeri kurma ve yurt edinme ideali ile başlayan yerleşimler, 1967 sonrasında güvenlik ve askerî nedenlere dayandırılırken, daha sonra dinî bir karakter kazanarak İsrail'in varlığı için vazgeçilmez bir unsura dönüştü ve barış sürecini engelleyen en temel faktörlerden biri oldu. Yüksek'in sunumdan hareketle yerleşimlerin tarihî gelişimini şu şekilde özetleyebiliriz:

İlk dönemde Rusya'dan göç eden ve sosyalist düşüncüyü hayata geçirme idealinde iki farklı Yahudi yerleşim grubu bulunmaktaydı: Kibbutz ve Moşav. Kibbutzlar, kendi kendine yeten çiftlikler olarak kurgulanırken; aile üzerine bina edilen Moşav formundaki yerleşimlerde ise ailedeki herkes farklı bir görev ve sorumlulukla çalışmaktaydı. Bu yerleşimlerin üç önemli destekçisi vardı: Dünya Siyonist Örgütü, İşçi Hareketi ve esas gayesi toprak sağlamak olan Yahudi Ulusal Fonu. İlk aşamanın dönüm noktası ise göç ve yerleşimi iyice hızlandıran Balfour Deklarasyonu (1917) oldu.

Aynı dönemde Yahudiler arasındaki nüansa dayalı görüş ayrılığının bir tezahürü olan iki önemli akım bulunmaktaydı. Batı'ya dayanan ve Araplarla uzlaşmayı savunan Klasik Siyonizm, belirli bir güç elde ettikten sonra İsrail'in kurulabileceği görüşündeydi. Revizyonistler ise uzlaşmaya gerek duymadan "Büyük İsrail"i kurmak için gerekli her türlü yöntem ve politikanın uygulanmasını savunmaktaydı. Sonradan ortaya çıkan "İnananlar Toplulu-

ğu/ *Gush Emunim*” ise bugünkü Siyonizm hareketinin karakterini oluşturan ve bu iki görüşü mezceden bir akımdı. İkinci Dünya Savaşı’nın bitiminde Klasik Siyonizm’in savunucuları, Arapların yoğun yaşamadığı yerlerde Yahudi devletinin kurulması için İngiltere’yi ikna ettiler.

1967 Arap-İsrail Savaşı yeni dönemin habercisi oldu. Bir yandan Arap toprakları olarak kabul edilen yerlerden Filistinliler komşu ülkelere göç etmek zorunda kalırken, diğer yandan bu savaş Yahudilerce ilahî bir mesaj olarak algılandığından göç ve yerleşimin önünde herhangi bir engel kalmadı. Yeni yerleşim planının çizilmesini güvenliğe ve askerî nedenlere dayandıran İsrail, Arapların yoğun olmadığı yerlerde yerleşim bölgesi kuracağını ilan etti. Ancak 1973 Arap-İsrail Savaşı ve Tel-Aviv’in bombalanmasının ardından, güçlü bir Yahudi devletinin yoğun bir yerleşimle olabileceği fikri giderek daha fazla savunulur hale geldi.

1977’de İsrail’deki İşçi Partisi ilk defa iktidarı kaybederek yerini Likud Partisi’ne bıraktı. Likud yönetimine göre Tel-Aviv ve Hayfa’nın yanında İsrail’in yeni yerleşim birimlerine ihtiyacı vardı. Aynı zamanda el-Halil ve Cenin gibi Batı Şeria’daki şehirlerin geri bırakılması gerekiyordu. Bu yeni plan çerçevesinde Arapları çevreleme politikası uygulamaya konarak iki milyon yeni yerleşimci bölgeye yerleştirilecekti.

Bütün bu yerleşim planları, Filistinliler tarafından birinci öncelikli tehdit olarak algılanarak 1987’de İntifada’yı körükledi. İntifada sırasında mevcut yerleşimcilerin yaşadıkları bölgeleri terk etmesi, daha önce güvenliğe ve askerî nedenlere dayandırılan yerleşim politikasının radikalleşerek dinî bir mis-

yon kazanmasına ve Yahudi radikallerin eline geçmesine neden oldu. 1993’e gelindiğinde Oslo Anlaşması ile ivme kazanan barış sürecini yönlendiren iki önemli kavram, “yapıcı belirsizlik” ve “ucu açık aşamalı olarak ilerleyen süreç” idi. Bu çerçevede temel anlaşmazlık noktalarından olan *yerleşim* konusu ertelendi. 1996’da Netanyahu’nun Büyük Kudüs planını hayata geçirmesiyle barış görüşmeleri kesildi. 1999’a gelindiğinde yerleşim yeri sayısı 170’e ulaştı. Temmuz 2000’de gerçekleşen Camp David görüşmelerinde Kudüs nedeniyle uzlaşma sağlanamazken, Eylül sonunda Şaron’un Harem-i Şerif’e provokatif ziyareti ile Aksa İntifadası patlak verdi ve barış süreci rafa kaldırıldı. Bugün hâlâ barış görüşmelerinin önemli bir maddesi olan Yahudi yerleşimleri, aynı zamanda süreci tıkayan unsurların en başında geliyor.

Gazze’deki yerleşimcilerin 2005’te bölgeden tahliye edilmesi süreciyle tezini bitiren Emre Yüksek, bunun İsrail siyasetine etkilerini de anlattı. Buna göre, tahliyenin büyük bir dirençle karşılaşmamasında her yerleşimciye 330.000 dolar dağıtılmasının etkisi oldu. Para ile ikna etme metodu başarılı olmasına rağmen Ariel Şaron, liderliğini yürüttüğü Likud’a bu planı kabul ettiremedi ve istifa ederek Kadima adıyla yeni bir parti kurdu.

Sonuç olarak bugün yerleşimci hareketin en büyük etkisi İsrail merkez sağını ikiye bölmesi oldu. “Büyük İsrail” ideali çerçevesinde devletin Yahudi niteliğini korumaktan asla vazgeçmeyen bir yerleşimci lobisi bulunuyor. Oslo Anlaşması’na imza koyan Başbakan İzak Rabin’in öldürülmesi (1995), bir yerleşimcinin elli Filistinliyi öldürdüğü el-Halil katliamı (1994) ve Gazze yerleşimcilerinin tahliye edil-

Sunumunda Hindistan'ın ABD ile yakınlaşmasının iktisadî sonuçları da olduğunu vurgulayan Ramakrishnan'ın bu noktada en fazla vurgu yaptığı husus, son yıllarda izlenen liberal politikaların ülkedeki gelir dağılımında yol açtığı sorunlardı.

mesinden sonra merkez sağın bölünmesi örneklerinde de görüldüğü gibi bu lobi, güçlü bir siyasî yapı niteliğinde ve gücünü korudukça da barışın önünü tıkayan yerleşim meselesinin halledilmesi mümkün değil.

Yüksek, tez sunumunun ardından konuya ilişkin kaynakları tanıttı ve BM'nin Haziran 2010 tarihli "Batı Şeria ve Doğu Kudüs İnsani Durum Raporu" çerçevesinde Filistinlilerin bugün yaşamakta olduğu insan hakları ihlallerini detaylı haritalar ve çarpıcı fotoğraflar eşliğinde özetledi.

KAM Özel Etkinlik

Dünya Politikasında Hindistan A. K. Ramakrishnan

11 Ekim 2010

Değerlendirme: Mesut Özcan

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin Ekim ayı konuklarından biri, Hindistan Jawaharlal Nehru Üniversitesi'nin Batı Asya Çalışmaları Merkezi'nden Prof. A. K. Ramakrishnan idi. Dünyanın farklı yerlerinde görev yapan ve bir dönem Mısır'da da bulunan Ramakrishnan'ın uzmanlık alanları arasında İran'ın nükleer programı ön plana çıkıyor. ABD'nin İran politikalarını değerlendirdiği *US Perceptions of Iran: Approaches and Policies* başlıklı kitabı 2008'de yayınlanan Hintli misafirimiz ile son dönemde dünyanın önde gelen güçleri arasında adı daha fazla anılmaya başlanan Hindistan'ın dünyadaki rolü üzerine konuştuk.



Sunumunda Hindistan'ın son dönemlerde iktisadî ve siyasî alanda izlediği yeni politikaları değerlendiren Ramakrishnan, dışarıdan çok önemli bir güç olarak görünse de, hâlâ ülke içerisinde ciddi sorunların varolduğuna dikkat çekti. ABD ile gelişen ilişkilerin Yeni Delhi yönetiminin eski bağlantısızlık politikasından ciddi bir sapmaya işaret ettiğini ve yakınlaşmanın siyasî sonuçları yanında iktisadî sonuçları da olduğunu vurguladı. Bu noktada en fazla vurgu yaptığı husus, son yıllarda izlenen liberal ekonomik politikaların ülkedeki gelir dağılımında yol açtığı sorunlardı. Hindistan'ın daha fazla duyulmasına imkân veren firmaların ortaya çıkışının çoğu zaman ülkedeki diğer grupların aleyhine yaşanan gelişmeler neticesinde gerçekleştiğine vurgu yapan Ramakrishnan, ülkenin devasa nüfusu ve coğrafi yapısı içerisindeki bölgesel farklılıkların hâlâ çok büyük olduğunu dile getirdi. Bu yaşanan hızlı gelişme ve kalkınma sonrasında özellikle zenginleşmeden yeterince pay alamayan ve durumu kötüleşen çeşitli alt sınıfların önceki yıllarda Hindistan Halk Partisi (BJP) gibi milliyetçi partilere yöneldiğini hatırlattı. Bu gibi tehlikelerin, şu an için bir nebze küllense de, henüz tam anlamıyla ortadan kalkmadığına dikkat çeken Ramakrishnan, bu türden milliyetçi partilerin çeşitli vilayetlerde etkinliklerini koruduklarını ve çeşitli koalisyonlarda yer aldıklarını dile getirdi. Nükleer silahlara sahip olmasının Hindistan'ın dünya üzerindeki konumunu ciddi şekilde değiştirdiğine dikkat çeken Hintli profesör, sorunlu komşu Pakistan ile ilişkilere de değindi.

Sunum sonrasında gerçekleşen soru-cevap faslında katılımcılardan birinin Pakistan'da yaşanan güvenlik sorunları ve sellerin Hindistan'la bu ülke arasın-

daki sorunlara etkisine dair sorusuna cevaben Ramakrishnan'ın şu sözü dikkat çekiciydi: “Zayıf bir Pakistan Hindistan için bir avantaj değil tam tersine bir engeldir.” Bangladeş'te İslâmî grupların etkisinin azalmasının Hindistan'ın işini kolaylaştırdığını söyleyen Hintli profesör, ülkesi ile Çin arasında sıklıkla yapılan karşılaştırmaları değerlendirerek sözlerini noktaladı:

Çin'in uyguladığı otoriter politikalar nedeniyle kısa vadede ekonomik kalkınma noktasında daha başarılı olma ihtimali çok daha fazla. Buna karşın, Hindistan'ın en önemli gücü demokrasisinden geliyor. Ekonomik bakımdan hızlı kalkınma, eğer buna katkı veren insanlar kalkınmadan istedikleri gibi faydalanamıyorsa, bir anlamı olmaz. Bu demokratik yapının gerektirdiği konsensüs inşa süreçleri çeşitli zamanlarda dikkatlerin ekonomik kalkınmadan başka alanlara yönelmesine neden olursa, uzun vadede daha olumlu bir sonuca zemin hazırlar.

KAM-MAM Özel Etkinlik-Divân Toplantıları

Müslüman Dünya'da Din ve Devlet: Karşılaştırmalı Perspektifler **Pakinam Rachad El Sharkawy**

13 Aralık 2010

Değerlendirme: İsmail Yayılcı

Dinin yeniden dirildiğinin sıkça dillendirildiği günümüzde, dinlerin ve müntesiplerinin siyasetle ilişkileri de birçok disiplinden araştırmacının ilgisi-

ni celbediyor. Bu ilgiye paralel olarak son dönemde felsefe, antropoloji, sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinleri içinde din ve siyaset ilişkisini yeniden değerlendirmeye dönük çalışmalarda hacim ve perspektif bakımından bir genişleme yaşandı. Küresel Araştırmalar Merkezi'nin davetlisi olarak İstanbul'da bulunan Kahire Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü öğretim üyesi ve aynı üniversite bünyesindeki Medeniyet Çalışmaları ve Kültürlerarası Diyalog Merkezi direktörü Dr. Pakinam Sharkawi de İslâm Dünyasında mevcut din-devlet ilişkilerini karşılaştırmalı analize tâbi tutan bir konuşma gerçekleştirdi.

Sharkawi konuşmasına İslâm Dünyasında din-devlet ilişkilerinin ikili bir eksene oturduğunu savunarak başladı. Buna göre mevcut din-devlet ilişkileri matriksi, sekülerizm-İslâmcılık ve demokrasi-otoritaryanizm eksenlerinin farklı kombinasyonlarından ibarettir; fakat özellikle Arap Dünyası sözkonusu olduğunda İslâmcılık-sekülerizm-otoritaryanizm üçlüsü siyasal alanın hâkim unsurları olarak tebarüz ediyor. Sharkawi, İslâm Dünyasındaki ve Batı'daki din-siyaset ilişkilerinin karşılaştırmasını aynı üniversitedeki meslektaş Dr. Seyfettin Abdulfettah'a atıfla şu şekilde formülleştirdi:

Batı'da yaşanan tecrübe “dinin sekülerleşmesi ve sekülerizmin kutsallaştırılması” iken, İslâm Dünyasında “dinin siyasallaştırılması ve siyasetin dinleştirilmesi” sözkonusu. Bu çerçevede, Batı'da dinin sadece ibadâta ve bireysel dindarlığa indirgenerek kamusal alandan dışlanması, onun sekülerleşmesine işaret ederken; sekülerizmin zor yoluyla veya bir önkoşul olarak dayatılması ise onun dinleştirilmesinin bir göstergesi. İslâm Dünyasında ise dinin dar

Pakinam Sharkawi'ye göre İslâm Dünyası'ndaki din-devlet ilişkileri matrisi, sekülerizm-İslâmcılık ve demokrasi-otoriteryanizm eksenlerinin farklı kombinasyonlarından ibarettir; fakat özellikle Arap Dünyası sözkonusu olduğunda İslâmcılık-sekülerizm-otoriteryanizm üçlüsü siyasal alanın hâkim unsurları olarak tebarüz eder.

anlamıyla formel/devlet merkezli siyaset olarak anlaşılması, onun siyasallaşmasına; bununla beraber siyasetin bir fetva konusu olarak ele alınması, dinleştirilmesine sebep oluyor. Bu süreçler mevcut otokratik rejimler tarafından bir kontrol enstrümanı olarak da etkin bir şekilde kullanılıyor.

Takdir edileceği üzere bu geniş formülasyon birçok soru işaretini ve problemi de beraberinde getiriyor. Problem alanı olarak ifade edilen kimi unsurlar kendi içerisinde bir çelişki arzetmese bile bir gerginlik yaratıyor. Dinin sekülerleştirilmesine yöneltilen eleştiri ile dinin siyasallaştırılmasına yöneltilen eleştirinin birbiriyle tutarlı olabilmesi için daha derin bir izaha ihtiyaç duyuluyor. “Siyasetin dinleştirilmesi” eleştirisi ise, esasen Selefi-Vehhabî grupların siyasal oryantasyonuna yöneltilmişse de, geniş imâları ve sonuçları itibarıyla daha açık bir tanımlama ve tartışmaya muhtaç. Bir köylünün mahallesindeki imama giderek oy vermenin caiz olup olmadığını sormasını “siyasetin dinleştirilmesi”ne örnek olarak veren Sharkawi, diğer taraftan dinin sadece ibadât ve muamelâta indirgenmesini de “dinin sekülerleştirilmesi”ne örnek olarak veriyor. Ona göre siyasetin dinleştirilmesi, fetvaya gerek olmayan ve sadece aklî muhakemeye halledilebilecek meselelerde dinî otoriteye başvurulmasıyla gerçekleşiyor. Fakat bu kategorilerin (din, sekülerite, akıl, siyaset, vb.) bizatihi kendilerinin sınırlarının geçişken olduğu düşünüldüğünde bir konunun fetvanın alanına girip girmediğinin değerlendirmesini kimin yapacağı, dolayısıyla dinî otorite ve otantisite meselesi ve kastedilen aklın mahiyetinin ne olduğu gibi birçok soru cevapsız kalıyor.



Sharkawi konuşmasına Mısır'da devletin dinî alanı nasıl kontrol altına alıp kendi otoriter varlığını devam ettirdiğine değinerek devam etti. Özellikle Arap Dünyasındaki otoriter rejimlerin toplumu kontrol altında tutmak için yeri geldiğinde “dini devlet düzeyinde siyasallaştırdığı”nı, yeri geldiğinde de yönetim üzerindeki İslâmî taleplerin önünü almak için “toplum düzeyinde dini depolitize ettiği”ni ifade etti. Mısır'da rejim kendini İslâm'ın sözcüsü ve savunucusu olarak sunuyor ve bunu Müslüman Kardeşler'e karşı bir araç olarak kullanıyor. Birçok İslâm ülkesinde sekülerizmin ve İslâmcılığın değişik biçimlerde mezcedildiği hibrid yönetim biçimlerinin varolduğunu belirten Sharkawi, Mısır rejiminin İslâmî-seküler damarları ilginç şekilde kullanarak kontrolü sağladığını; rejimin kullandığı İslâmî enstrümanların muhalif Müslüman Kardeşler'i, seküler enstrümanların ise Muhammed Baradei gibi seküler muhalefet figürlerini hedef aldığını kaydetti. Mısır toplumu dindar bir toplum olduğu için devletin ancak İslâmî bir dille varlığını ve seküler politikalarını meşrulaştırabildiğini savunan Sharkawi, mevcut rejimin kendi bekası için dayandığı kurumsal stratejileri de şöyle sıraladı: 1952 devriminden sonra İslâmî kurumların, özellikle Ezher Üniversitesi'nin ve vakıfların devletleştirilmesi, Mısır müftüsünün devletçe atanması, seküler bir parti sistemi (ve “seküler”in tanımını esnek tutarak genişletmesi ve böylece hiçbir İslâm referanslı partinin kurulamaması ve yasal olarak sisteme dâhil olamaması), seküler grupların mobilizasyonu, Müslüman Kardeşler'in gücünü azaltmak için Süffiler ve Selefiler gibi bazı depolitize İslâmî gruplarla işbirliği ve Kıpti Kilisesiyle işbirliği.

Pakinam Sharkawi'nin kavramsal olarak zengin sunumu, sekülerizm ve Mısır odaklı sorulara verdiği cevaplarla devam etti. Dinin siyasetin üstünde olduğu argümanının Mısır'da dini dışarıda tutmanın aracı olarak kullanıldığına ve İslâm referanslı muhalefetin önünü almak için bazı İslâmî prensiplerin ve kurumların devlete eklenildiğine vurgu yaptı. İslâm Dünyasında devletin hibrid modellerle dini kontrol altında tuttuğuna, bu fasit daireden çıkabilmek için de demokrasi idealine gerçek bir değişim umudu olarak sarıldıklarına vurgu yaparak konuşmasını sonlandırdı.

KAM Milliyetçilik Konuşmaları

Türk Milliyetçiliği ve Kürt Meselesi

Mesut Yeğen

10 Kasım 2010

Değerlendirme: S a b r i A k g ö n ü l

KAM Milliyetçilik Konuşmalarının ikincisinde, bir söylem, bir ideoloji olarak Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesini nasıl algıladığını ve bu algı biçimlerinin uygulama düzlemindeki yansımalarını, alanın önemli isimlerinden İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Mesut Yeğen ile konuştuk.

Yeğen, öncelikle böylesine karmaşık bir meseleyi ele almanın bazı zorluklarına dikkat çekti: **(i)** Türk milli-

yetçiliğinin ortaya çıkışından yaklaşık 10-20 yıl sonra Kürt meselesi ile karşılaşması, dolayısıyla mesele-
nin uzun bir geçmişinin olması. **(ii)** Her milliyetçilik gibi Türk milliyetçiliğinin de yeknesak değil, farklı çeşitlerinin bulunması. **(iii)** Milliyetçiliğin başka ideolojilerle ittifak kuran bir ideoloji olması. **(iv)** Kürt meselesinin zamanla değişime uğraması ve bunun Türk milliyetçiliğinin algı biçimine yansması...

Yeğen, farklı tür milliyetçilikler (ana-akım, ırkçı, İslâmci ve popüler) arasında "İttihatçılarca formüle edilen, Cumhuriyet'i kuran ve 2002'ye kadar neredeyse bütün temel siyasî parti programlarının rehberi olan" ana-akım Türk milliyetçiliğinin, Kürt meselesini nasıl algıladığıyla sınırlandırdı sunumunu. Türk milliyetçiliğinin, temas halinde olduğu ideolojilerden en az liberalizmle ilişki kurarken; Batılılaşma, korporatizm ve halkçılıkla hemhâl olup bu çerçeveden Kürt meselesine baktığını vurguladı. Özellikle ıslahatçılık ve inkılapçılıkla temayüz eden Batılılaşma-Türk milliyetçiliği ittifakına dikkat çekti. Öte yandan Kürt meselesi de hep aynı kalmadı; İmparatorluğun merkezleşme iradesine gösterilen karşı-irade ile başlayan ve Cumhuriyet'e evrilme sürecinde görece değişmez çekirdeğini alan bu meseleye, 1950'lerde şehirleşme ve modernleşme gibi dinamikler ve bugün de küreselleşmenin getirdiği imkânlar eklendi. Yeğen'e göre "bütün bu zorluklar bize gösteriyor ki hem Türk milliyetçiliği hem de Kürt meselesi tarihsel ve ilişki kategorilerdir ve bunların teması çeşitlidir."

Yeğen'e göre, 1890'larda kültürel-linguistik bir hareket olan Türk milliyetçiliği, özellikle Balkan Harbi'nden sonra siyasî bir harekete evrildi ve Osman-

Mesut Yeğen, sunumunu, farklı tür milliyetçilikler (ana-akım, ırkçı, İslâmci ve popüler) arasında “İttihatçılarca formüle edilen, Cumhuriyet’i kuran ve 2002’ye kadar neredeyse bütün temel siyasî parti programlarının rehberi olan” ana-akım Türk milliyetçiliğinin, Kürt meselesini nasıl algıladığıyla sınırlıyordu.

İ’nin “büyük dertler”i ile etkileşime girdi. Bu dertler özetle, (i) devletin modernleştirilip merkezî ve verimli bir hale getirilmek istenmesi; (ii) özellikle gayrimüslim tebaanın ayrılıkçı ve/ya reform yönündeki talepleri; (iii) Müslüman Türkleri aslı unsur haline getirmek, yani millileşmek idi. İttihatçıların kafasını meşgul eden meseleler arasında Kürt meselesi, taliydi ve üç-beş teknik ıslahattan ve bölgedeki sosyal ilişkilerin modernleştirilmesinden ibaretti. 1910’ların başındaki tablo şu şekildeydi: Bir yanda merkezileşme çabalarıyla kurulan, diğer yanda Kürt ileri gelenlerinin Mebusan Meclisi’nde temsil edilmelerine imkân veren bir ilişki sözkonusuydu. Bu, gerilimli bir ilişkiydi ve bu gerilim üçüncü bir müdahaleyle, yani Türkleri aslı unsur haline getirecek politikalarla çözülecekti. Nitekim 1909’da İttihat ve Terakki etnik saiklerle kurulan bütün cemiyetleri kapatarak Milli Kütüphane, Milli Arşiv, Türk Gücü, Türk Ocağı vs. kurdu; yani başkalarına milliyetçiliği yasaklarken kendi milliyetçiliği için zemin hazırladı. Kürtlerin gösterdiği tepkileri ve direnişi ise, millî bir devlet kurmaya yönelik tepkiler değil; modern devlete yönelik bir direniş olarak okudu.

Yeğen’in sunumunda öne çıkan bir başka tarih ise 1918-24 dönemi idi. Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle ilişkilerinde bu dönem oldukça “istisnai” idi. Artık Kürtler, kavmî hakları tanınarak Türklerle birlikte ikinci bir ulus olabilecekti. Ancak 1924 sonrasında bu dönemin “kazai” olduğu anlaşıldı ve buna verilen en büyük tepki Şeyh Said İsyanı oldu.

Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliğinin İttihat ve Terakki milliyetçiliğinden tek farkı, Batılılaşma ve millileşme yolunda daha katı olmasıydı. Şeyh Said



İsyanı’nın ardından Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliği, Kürt meselesini belli başlı kavramlar üzerinden okudu: “Bağımsız Kürdistan’ın teşkili”, “yabancı kıskırtması”, “irtica”, “şeyhler-ağalar-beyler”, “Cumhuriyet hükümeti/ordusu” ve “Cumhuriyet’in ilerleme ve saadet vadeden yolları”. Yeğen, Cumhuriyet’in Kürt meselesini algı biçimlerindeki bu çeşitliliği basite indirgeyerek şu ikili karşıtlık üzerinden okumayı önerdi: *Geçmiş karşısında Gelecek*. Türk milliyetçiliği kendisini *Gelecek*’in unsurları -ilerleme, saadet ve refah- ile, Kürt meselesini ise Cumhuriyet’in alt etmesi gereken *Geçmiş* ile özdeşleştirdi; yani Kürt meselesini bir ulus sorunu değil, *Geçmiş* ile ilgili bir sorun olarak okudu. Bu minvalde yapılması gereken tek şey ıslahatı derinleştirmektir: Tevhid-i Tedrisat Kanunu, aşiretleri tasfiye politikası, hilafetin kaldırılması, daha merkezî bir idare. Bunun Türk milliyetçiliği açısından getirdiği ise daha fazla Türkleştirme oldu. Toplumunu, “Türkler” ve “Müstakbel Türkler”; Kürt meselesini, daha fazla Türkleştirmenin önünde bir engel olarak gördü.

1950’den sonra ise Türk milliyetçiliğinin algısında kökten bir değişiklik yaşandı: Cumhuriyet, Kürt direnişinin askerî boyutunu bertaraf etmeyi başardı; ama 1950 ile birlikte sosyal-iktisadî entegrasyon fikri işlenmeye başlandı. 1950’den önce Kürtler ile Türkler arasında ciddiye alınacak bir birliktelik yoktu. 1950-80 arasında Kürt meselesi tamamen “bölgesel geri kalmışlık ve ekonomik kalkınma” söylemine indirgendiydi.

Bütün bu algı çeşitliliğine rağmen bunların kesiştiği bir meta-algı olageldi: Kürtler, Türk milliyetçiliği nazarında “müstakbel Türkler”di ve bu davete ica-

betin çeşitli avantajları vardı. Yeğen'in formülasyonu ile Türk milliyetçiliğinin Kürt algısı, "inkâr (Kürtlüğünü reddetme) karşılığında birinci sınıf vatandaşlık verilmesi"ne dayandı; bu algı, 1990'dan sonra "ikrar fakat ayrımcılığa" dönüşürken, 2005'ten sonra Kürtler artık "müstakbel Türk" değil, "sözde Türk"tü. Yeğen sunumunun sonunda Kürt meselesinin çözümü için uygulanması gereken politikaları da bizimle paylaştı.

KAM Avrasya Konuşmaları

Geçmişi ve Bugünüyle Rusya'da İslâm

(Islam in Russia: Past and Present)

Elmira Akhmetova

25 Eylül 2010

Değerlendirme: Tuba Nur Sönmez

Rusya'da azınlıklar ve Müslüman hakları üzerine çalışan Elmira Akhmetova, geçmişten bugüne Rusya'da Müslümanların durumunu anlatan bir konuşma yaptı. Akhmetova, Tatar asıllı bir Rus vatandaşı ve Rusya'daki baskılar nedeniyle akademik çalışmalarına Uluslararası Malezya İslâm Üniversitesi'nde devam ediyor. "Pan-Islamism in Russia: 1905-1930" başlıklı doktora tezini yazan Akhmetova'nın konuşmasında öne çıkan mesaj, Rusya'da güven duygusu ihtiyacının devlet eliyle sömürüldüğü, statükonun devamı için her zaman belli ulusal

tehditler üretildiği ve şu anda İslâm'ın bu tehditler listesinin ilk sırasında yer aldığı oldu.

Akhmetova, coğrafi bakımdan dünyanın en büyük ülkesi olan; çok dinli ve çok kültürlü karma bir etnik yapısı bulunan Rusya'nın yerel Müslüman nüfusuna ilişkin şunları söyledi:

Bugün Rusya'da 20 milyon Müslüman yaşıyor ve bu da toplam nüfusun %14'ünü oluşturuyor. Müslümanlar içinde 40 farklı etnik grup var. Sadece Moskova'da 2 milyon Müslüman yaşarken, St. Petersburg'un dörtte biri Müslüman. Rusya Federasyonu sadece etnik Rusların değil, 160 farklı etnik grup ve yerel halkın da yurdu. Avrupa'daki Müslüman nüfusun aksine Rusya'daki Müslümanlar başka ülkelerden göç etmemiş, kendi anavatanlarında yaşayan yerli insanlar. Bin yıldır bu topraklarda varolan ve Rus medeniyetinin inşasında katkısı bulunan Müslümanlara bugün yabancı muamelesi yapılması kabullenilemez.

Rusya Anayasası'na göre devlet nezdinde bütün dinlerin eşit olduğunu, hiç kimsenin dinî vecibelerini yerine getirmekten alıkonulamayacağını belirten Akhmetova, Rusya Din Kanunu'na göre İslâm'ın da Ortodoks Hristiyanlık, Budizm ve Yahudilik gibi geleneksel bir din olarak tanındığını vurguladı. Buna mukabil söylem ile pratik arasındaki çelişiklere dikkat çekti:

Rusya, İslâm Konferansı Teşkilatı'nda gözlemci statüsüne sahip ve tam üyeliği hedefliyor. Hatta 2009 Haziran'ında Devlet Başkanı Medvedev, Mısır'da Arap Birliği'ne hitaben "Rusya, Müslüman Dünyanın zaten organik bir parçasıdır" demişti. Fakat seküler çevrelerin ve lobi faaliyeti sürdüren Ortodoks organizasyonların güçlü etkisi her türlü

Rusya Anayasası'na göre hiç kimsenin dinî vecibelerini yerine getirmekten alıkonulamayacağını belirten Elmira Akhmetova'ya göre İslâm; Ortodoks Hristiyanlık, Budizm ve Yahudilik gibi geleneksel bir din olarak tanımlansa da söylem ile pratik arasında çelişkiler vardır.

devlet politikasında hissediliyor. Rusya'da sadece dört cami olması ve yeni bir ibadethaneye izin verilmemesi büyük bir problem. Ülkede Müslümanlardan sorumlu olan kurum Müftülük ve çok çeşitli Müslüman toplulukların sesi tektip bir din modeli oluşturmak isteyen Müftülüğün tekeli altında. Devletin makbul gördüğü modelin dışındaki farklı dinî görüşler tehdit olarak algılanıyor.

Rusya'da "İslâm'ı reddetme geleneği" ve "Müslümanlara karşı bir nefret atmosferi" olduğunu vurgulayan Akhmetova'ya göre, "Anayasa güvencesine ve hükümetten inşaat izni alınmasına rağmen cami sayısını artırma çabaları halkın müdahalesiyle engellenebiliyor. Bireyler Cuma namazına katılmaktan alıkonuyor. Siyer ve İslâm akidesi içeren dinî metinler yasaklanıyor. Yayın yoluyla dinî propaganda olarak kategorize edilen yasaklı kitaplarda örneğin 'İslâm en iyi dindir' ifadesinin yer bulması dahi suç sayılıyor. Özellikle 11 Eylül'den sonra Bediüzzaman'ın kitaplarının pek çoğu yasaklandı. Bugün de pek çok yazarın dinî kitaplarının Rusya'ya girmesi yasak."

"Tebliğ Cemaati, Vehhabilik, Hizbuttahrir, Nur Cemaati tehdit olarak görülüyor; hatta Ehl-i Sünnet bile bir cemaat olarak biliniyor. Müftülüğün modelinden farklı kim olursa olsun yasaklı. Kabul gören İslâm ise sadece Ehl-i Sünnet'in Tatar modeli. Müslümanların bütün örgütleri Müftülüğe kayıtlı olmak zorunda; fakat kayıt yaptırmak çok zor. Bu nedenle Müslümanlar örgütlenmekte zorluk yaşıyorlar. Yaşanan ihlalleri belgelemek isteyen insan hakları örgütleri özgür değiller ve ihlallerin kaydı sağlıklı tutulamıyor, izleme yapılamıyor" diyen Akhmetova,



İslâm adına tek otorite ve tek doğru olarak kabul gören Müftülük kurumunun İslâm anlayışından farklı olmakla itham edilen Müslümanların, fişlenerek hapse atıldıklarını ve bir bahaneyle vatandaşlıklarının ellerinden alındığını, hatta sınır dışı edildiklerini de anlattı.

Hak ihlalleri karnesi hayli kabarık olan Rusya'da Memorial ve Helsinki gibi bazı insan hakları kuruluşlarının İslâm'a yönelik ayrımcılığa karşı verdikleri mücadelede yetersiz kaldıklarını belirten Akhmetova, "Nefret kimi zaman şiddete dönüşerek Müslümanların canına kastetmeye kadar varıyor" dedi. Özellikle aşırı milliyetçi dazlakların etnik temizlik gerekçesiyle Müslümanları öldürdüğünü, katillerin ise en fazla iki-üç yıl gibi sembolik hapis cezalarıyla serbest kaldığını, sadece 2007'de kayıtlara geçen nefret cinayeti kurbanı Müslüman sayısının 109'u bulunduğunu belirtti. Ayrıca gazeteciler, avukatlar ve insan hakları aktivistlerinin de cinayetlere kurban gittiğini vurguladı.

Seküler bir devlet olan Rusya'da Ortodoks Kilisesi'nin çok etkili olduğunu ifade eden konuşmacı, "Aslında Rusya tam anlamıyla bir din devleti" tespiti de bulundu. "Devlet eliyle din aşılama ilkokuldan başlıyor ve hangi dinden olursa olsun çocuklar zorunlu din eğitimine tâbi tutuluyor. Çoğu boş olmakla beraber Rusya'da 600 kilise mevcut ve 200 kilise daha inşa edilmesi planlanıyor. Görüldüğü üzere dinlerin anayasal eşitliği pratikte geçerli değil" diyen Akhmetova, Rusya'nın gelir seviyesi en düşük olan Dağıstan, Çeçenistan ve İnguşetya gibi bölgelerinde uygulanan baskılara da değindi. Dağıstan bölgesinde devletin siyah renkli giyinmeyi bi-

“Hak nedir? Haklar tartışmasında mevcut Batı merkezli teori ve yaklaşımlara karşı alternatif teori geliştirmek mümkün müdür?” sorularını temel alan Kadir Temiz’in ortaya koymaya çalıştığı husus, Konfüçyanizm’de Batı’daki tartışmalardan farklı bir hak tasavvuru olduğudur.



le tehdit kabul ederek bu insanları Vehhabilik ile suçlaması ve küçük bir yerleşimdeki bir imamın, mevlit geleneğiyle ilgili farklı bir açıklamasından dolayı yıllarca hapis yatıp ardından vatandaşlığı elinden alınarak gizlice Rusya sınırları dışında bir bölgeye bırakılması, bu bağlamda hafızamızda yer eden örnekler oldu.

KAM Çin Konuşmaları

Konfüçyanizm ve Alternatif Haklar Teorisi

Kadir Temiz

6 Kasım 2010

Değerlendirme: Ahmet Şefik Hatipoğlu

“Çin Konuşmaları”nın üçüncüsünde, 2007-2010 yılları arasında dil eğitimi ve araştırma amacıyla Çin, Peking Üniversitesi’nde araştırmacı öğrenci olarak bulunan ve tez çalışmalarını burada sürdüren Kadir Temiz’i misafir ettik. Temiz, İTÜ Siyaset Çalışmaları’nda 2010 yılında tamamladığı “Confucianism and Alternative Theory of Rights” başlıklı yüksek lisans tezi çerçevesinde mevcut haklar teorisi tartışmalarının eleştirisine ve Konfüçyanizm’in bu zeminde bir alternatif teşkil edip etmediğine dair bir sunum gerçekleştirdi.

“Hak/Haklar nedir ve haklar tartışmasında mevcut Batı merkezli teori ve yaklaşımlara karşı alternatif teori geliştirmek mümkün müdür?” sorusunu te-

mel alan Temiz, literatürdeki teorik tartışmaları ve yaklaşımları “bireyci haklar teorileri” ve “cemaatçi haklar teorileri” olmak üzere ikiye ayırdığı bir modellemeyle ortaya koydu. Temiz’e göre, haklar konusunda süregelen tartışmalarda öne çıkan “sonuç merkezli hak” ile “erdem merkezli hak” yaklaşımlarının ortaya koyduğu problem, hak/haklar konusunun hangi temelde ele alınacağıyla bağlantılı:

Bireylerin çıkarlarının en üst seviyede karşılanması ve dolayısıyla sonuç odaklı bir hak mı, yoksa iyi ve güzel davranışı arayan ve sürece dayalı bir hak mı?

Batı’daki hak tartışmalarında öne çıkan bu kavramlar dâhilinde Konfüçyanizm’in bir alternatif teşkil edip edemeyeceği hususunda Kadir Temiz’e göre, “Öncelikle Konfüçyanizm’in kendi hak tasavvurunun olup olmadığının sorgulanması gerekir. Batı’dan bakıldığında erdem merkezli kavramlarla beraber toplam bir çıkarın da sözkonusu olmasından hareketle Konfüçyanizm’in haklar noktasında bir çelişkiye sahip olduğu düşünülebilir. Klasik Konfüçyanizm’de öne çıkan erdem aynı zamanda toplumsal yaşamda bireylerin faydasına olacak davranışların da öncüsüdür. Batı’dan farklı olarak buradaki erdem aklı olmaktan ziyade göksel/kutsal bir değerdir. Bu açıdan birey göksel olanla bir bağ kurma hedefi ile hareket eder. Mutlak iyiliğe (*Ren*) ulaşmak için gerekli görülen ritüelleri (*Li*) gerçekleştirir. Ritüelleri gerçekleştiren birey bir açıdan kendi hedefini sağlamış olur. Bu noktada belli bir sonuca ulaşma gayesindeki birey tasavvuru Batı’daki faydacı (*utilitarian*) davranışı anımsatsa da buradaki hedefsellik bireysel çıkar değildir. Zira

Konfüçyanizm’de çıkar karşılıklı ilişkiye dayanır.”
“Konfüçyanizm’deki bireyin Batı’daki bireyden farklılaştığı bir nokta vardır. Buradaki birey hiçbir zaman aileden ya da toplumdan bağımsız ele alınmaz. Zira insan, tabiatı itibarıyla toplumun bir parçasıdır. Toplumla birlikte var olur, sonuçları itibarıyla kendi faydasına olacak eylemler toplumsal düzen içerisinde ‘ilişkisellik’le anlam bulur” diyen Temiz, bu noktada Konfüçyen hakların ilişkisel ve harmoni merkezli kurgulanıp *erdem* merkezli uygulandığını belirtti.

Tezde ortaya konmaya çalışıldığı üzere Konfüçyanizm’in, Batı’daki haklar tartışmasından farklı yönere sahip olduğu açık olsa da temel soruyu karşılayacak şekilde alternatif bir hak teorisine imkân verip vermediği şüphelidir. Nitekim gelen sorularda sunum dâhilinde ortaya konan *erdem* merkezli hak anlayışının bugünkü mevcut siyasî ve toplumsal hayatta bir karşılığının olmadığı hususu öne çıktı. Temiz, Çin’de pratik durumu da gözlemleme imkânına sahip olması nedeniyle mevcut durumun “Konfüçyen hak teorisi” kavramsallaştırmasına doğrudan bir örnek teşkil etmediğini kabul etti. Ancak Temiz’in tezde ve dolayısıyla sunumda ortaya koymaya çalıştığı husus, Batı’daki tartışmalardan farklı bir hak tasavvurunun sözkonusu olduğuna dikkat çekmektir.

Bu amaçla yapılacak çalışmalarda tamamlanmış bir haklar teorisinin “keşfi” değil, farklı kavram ve tasavvurlardan beslenen alternatif bir haklar teorisinin “inşası”nın imkânı sorgulanmalıdır. Mevcut haklar teorisindeki tartışmalarda öne çıkan birey-toplum tasavvuru, çıkar-erdem ikilemi, irade-ey-

lem sorunu gibi hususlara yönelik Konfüçyanizm’in nasıl bir yaklaşıma sahip olduğu, kısaca kendi içinde tutarlı olsa dahi farklı noktalarda ortaya çıkan sorunlara ne ölçüde cevap üretebileceği incelenmelidir.

KAM İktisat Konuşmaları

Kalkınma Bağlamında İslâm Ekonomisi-Finansı ve Bankacılık Tecrübesi

Mehmet Asutay

25 Eylül 2010

Değerlendirme: Ü. Serdar Serdaroğlu

“İktisat Konuşmaları”nın ikinci konuğu Durham Üniversitesi School of Government and International Affairs öğretim üyelerinden Dr. Mehmet Asutay idi. İslâm ekonomisi, bankacılık ve finans; Ortadoğu ve İslâm ülkelerinde ekonomi; ekonomi politik ve ekonomik kalkınma konularında uzman Asutay, konuşmasına Durham Üniversitesi bünyesinde kurulan ve İslâmî bankacılık, İslâmî finans kurumları ve İslâmî ekonomik kalkınma konularında akademik çalışmaların yapıldığı “Islamic Finance” programı hakkında bilgiler vererek başladı.

Asutay konuya tarihî bir arkaplan değerlendirme-siyle giriş yaptı. İslâmî bankacılığın 1960’lı yılların sonlarından günümüze kadarki süreçte geçirdiği değişimi; hedef olarak belirlenen “alan”, bankacılık

“Finans etmek” ile “finansal olmak” arasındaki farka işaret eden Mehmet Asutay, kapitalist sistemin aksine İslâmî modelin insanları finanse etmesi gerektiğini; bu noktadaki yardımcı temel öğenin ise İslâmî bankalar-finans kurumları olduğunu ve sistemsel anlamda ciddi bir yeniden yapılanma sürecine girilmesi gerektiğini ifade etti.



“metot”u/yaklaşımı ve güdülen “amaç”ların farklılığına göre üç başlık altında topladı ve bu üç başlığı da üç ayrı dönemde tarif etti. Buna göre ilk evre olan 1960-1980 döneminde, alan daha çok ticarî finans alanı ve yapılan iş de ticarî bankacılıktı. 1980-2000 döneminde, bu alan genişleyerek içine sigortacılık (*tekaful*) ve finansal kiralama (*leasing*) gibi sektörel yaklaşımlar da girdi. 2000-2010 döneminde ise İslâmî fon alım-satımı ve varlık yönetimi (*assets management*) uygulanmaya başlandı.

Günümüze gelince, İslâmî bankalar ve İslâmî fon faaliyetleri sadece nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde görülüyor, Fransa’da bile anayasal düzlemde tartışılıyor. İslâmî finans kurumlarının sayısı son on yılda arttı ve bugün 200’e ulaştı. Öte yandan 2008’de patlak veren küresel finansal kriz İslâmî finans kurumlarını da olumsuz etkiledi; 2009’da kurulan 29 yeni kurumdan 27’si iflas etti.

“Kalkınma bağlamında nasıl bir İslâmî finans oluşturulmalı?” sorusuna cevap arayan Asutay’a göre, “İslâm ekonomik sistemi, kendisini günümüze daha çok neo-klasik iktisadın alanından tanımlamaya çalışıyor. Tamamen konvansiyonel piyasaların denetiminde bir bankacılık yapıyor. İslâmî finans alternatif bir sistem ortaya koymalı. İslâmî bankalar topluma hizmet eden bankalar olmalı ve sosyal sorumluluk bağlamında hareket etmeli. Tabii ekonomik sistemi kurabilmek siyasî güç ile bağlantılı. Bu anlamda hâlihazırdaki durum tam mânâsıyla ve kolayca eleştirilemeyebilir. Ancak İslâmî finans kurumları, üretken varlıklara dayalı bir yapı olmaktan ve kapitalizme ahlâkî temel kazandırabi-

lecek bir işlev görmekten ziyade kapitalizme hizmet eden bir yapı haline geldiler.”

Yani asıl İslâmî olana, asıl İslâm ekonomisi ne ise ona dönülmesi ve onun uygulanması gerektiğine dikkat çeken Asutay, İslâmî bankaların birtakım şekli uygulamalar yerine insanlar için sonuç alıcı faaliyetlerde bulunmaları gerektiğini belirtti. İslâmî finans kurumlarının sosyal hassasiyet anlamında konvansiyonel finans kurumlarına nazaran daha geride kalmalarını eleştirerek önemli bir noktaya işaret etti: “‘Fıkıh temelli finans’ ve ‘İslâm’a dayalı finans’ ayrımı son yaşanan finansal krizin akabinde ortaya çıktı. Fıkıha, sadece İslâmî sözleşmelere dayalı bir ekonomik model yerine -ki bunun için kolayca fetva alınabiliyor- uygulanması gereken sistem, topluma faydaya dayanmalı.” Asutay fıkıh temelli İslâmî finansı da tartışmaya açtı. Sadece şekli/fikhî olarak ne kadar İslâmî olduğu ile ilgilenen bir İslâm ekonomisi yerine daha ahlâkî bir ekonomik sisteme geçilmesi gerektiği, çünkü ilk modelin aslında yanıltıcı ve sonuç alınabilirliği pek mümkün olmayan bir mahiyet arzettiği üzerinde durdu.

Asutay’ın “bilginin İslâmîleştirilmesi”ne dair değerlendirmesi ve *homo-economicus* ile *homo-Islamicus* karşılaştırması dikkat çekiciydi. Asutay’a göre, “Kendi ontolojimiz üzerinde ve kendi epistemolojimizi kullanarak bir sistem oluşturmak yerine, bilgi geliştirmeksizin sadece fikhî bir uygulama ile Batı medeniyetinin unsurlarını kopyaladık. Bu durum ‘bilginin İslâmîleştirilmesi’ akımının etkisi altında bir sistem kurulması sonucunu doğurdu. Yani ‘kestirme’den bir İslâmîleştirme yapıldı. Sorunun sis-

Küresel Araştırmalar Merkezi 2010 Güz Seminerleri

GİRİŞ SEMİNERLERİ

- | | |
|--|--------------|
| 1 İktisadın Temel Kavramları | Halil Tunali |
| 2 Uluslararası İlişkilerin
Temel Kavramları | Mesut Özcan |

TEMEL SEMİNERLER

- | | |
|--|----------------|
| 1 Çatışma Analizleri ve
Çözümlerine Giriş | Talha Köse |
| 2 İnsan Kaynakları Yönetimi | Bahattin Aydın |
| 3 Türkiye Ekonomi Politikası | Sadık Ünay |
| 4 Uluslararası Finansal Sistem | Lokman Gündüz |
| 5 Uluslararası Hukukun Temelleri | Berdal Aral |
| 6 Uluslararası İlişkiler Teorileri I | Ali Aslan |

ÖZEL SEMİNERLER

- | | |
|--|---|
| 1 Bölgesel Analizler I | E. Afat- M. Şenel-
V. İmanov-Z. T. Kor |
| 2 Helsinki Sonrası Türkiye AB İlişkileri | Ali Resul Usul |
| 3 İletişim Psikolojisi | İbrahim Zeyd Gerçik |
| 4 Kimlik ve Edebiyat:
Türk Romanında Azalan Erkek Kimliği | F. K. Barbarosoğlu |
| 5 Stratejik Yönetim ve Planlama | Haluk Dortluoğlu |
| 6 Yönetim Psikolojisi | Nihat Erdoğan |

OKUMA GRUPLARI

- | | |
|--|----------------------------|
| 1 Etkin Yönetim Okumaları | H. Dortluoğlu-İ. Z. Gerçik |
| 2 Medya Sosyolojisi Okumaları | Fahrettin Altun |
| 3 Milliyetçilik, Küreselleşme ve Din | Sevinç A. Özcan |
| 4 Modern Uluslararası Hukukun
Temellerine Eleştirel Bir Bakış | Berdal Aral |
| 5 Tarihsel ve Teorik Arkaplanıyla
İktisat Politikaları | Lokman Gündüz |

ATÖLYELER

- | | |
|--|-------------------------------------|
| 1 İktisat Politikası | Ahmet Faruk Aysan |
| 2 Güncel Uluslararası Rapor ve
Makale Tartışmalar | Zahide Tuba Kor |
| 3 Siyasi Film/Belgesel Gösterim ve
Tartışmaları | Ebru Afat-Ali Aslan
Mücahid Eker |

temsel-kalkınma bağlamında aksayan ve sonuç almayan bir yapıda olmasının nedeni işte bu.”

Bu eleştirel bakış açısının gerektirdiği bir yapısal değişiklik öneren Asutay, neo-klasik iktisadın temel varsayımı olan “insanın kendi rasyonel çıkarları peşinden koşan bir varlık olduğu”nu tarif eden *homo-economicus* tabirinden hareketle, *homo-Islamicus*'un da aslında uygulamada pek farklı olmadığına, sonuç açısından aynı gibi durduklarına ve esas sorunun *homo-Islamicus*'un mahiyetinde olduğuna değindi.

Asutay kurmaya çalıştığı “İslâmî Kalkınma Modeli”nin prensiplerini yedi başlık altında topladı: *tevhit, adalet, bireysel özgürlük, farz, rubûbiyet, tezkiye ve ihsan*. Gazzâlî ve İbn Haldûn'dan bahseden Asutay, kalkınmanın mutlaka sosyal adaletin temini ile mümkün olabileceğini savundu. İslâmî kalkınma konseptini, merkezinde *tevhit* anlayışı olup sırasıyla *fıkıh, adalet, iman, tezkiye, takva* ve sonunda *ihsana* ulaşılan dairesel bir sema ile açıkladı.

Sonuç olarak Asutay, “Islamic Moral Economy”nin sağlanabilmesi için “*Knowing/Bilmek*”-“*Doing/Yapmak*” - “*Being/Olmak*” olarak tanımladığı bir sistematığın kurulmasını öngörüyor. “Finans etmek” ile “finansal olmak” arasındaki farka işaret eden Asutay, kapitalist sistemin finansal olduğunu ancak İslâmî modelin insanları finanse etmesi gerektiğini; finanse etmek noktasında yardımcı temel öğenin ise İslâmî bankalar-finans kurumları olduğunu ve nihayet sistemsel anlamda ciddi bir yeniden yapılanma sürecine girilmesi gerektiğini ifade ederek sunumunu tamamladı..

Gece

Mehmed Âkif Ersoy

(...)

Serilmiş, secdemın inler durur yerlerde mi'râcı;
Semâlardan gelir ummanların tehlîl-i emvâcı!
Karanlıklar, ışıklar, gölgeler sussun ki, Allâh'ım,
Bütün dünyâyı inletsin benim secdem, benim âhim.

Ömürler geçti, sen yoksun, gel ey bir tânecik ma'bûd,
Gel ey bir tanecik gâib, gel ey bir tanecik mevcûd!
Ya sıyrılsın şu vahdet-gâhı vahşet-zâr eden hicran,
Ya bir nefhanla serpilsin bu hâsir kalbe itmânan.
Hayır, îmanla itmânanla dinmez rûhumun ye'si:
Ne âfak isterim sensiz, ne enfüs, tamtakır hepsi!
Senin mecnûnunum, bir sensin ancak taptığım Leylâ;
Ezelden sunduğun şehlâ-nigâhın mestiyim hâlâ!
(...)

MAM Tezgâhtakiler

İslâmî İlimler 12

**Teori ve Pratiği Birlikte Düşünmek:
Osmanlı Hukuku'nda Kefalet
Sözleşmesinin Görünümleri
Osman Safa Bursalı**

21 Eylül 2010

Değerlendirme: *A h m e d T a h i r N u r*

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin Tezgâhtakiler toplantı dizisinin Eylül ayındaki ilk oturumunda Osman Safa Bursalı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Anabilim Dalı'nda 2010'da tamamladığı "Osmanlı Hukuku'nda Kefalet Sözleşmesi: İstanbul ve Galata Mahkemeleri Şer'iyeye Sicillerine Göre Mala Kefalet, 1791-1795/1206-1210" başlıklı yüksek lisans tezini dinleyicilerle paylaştı.

Osman Safa Bursalı, çalışmasında İslâm hukuku eserleri ve fetvalar gibi Osmanlı hukukunun temel kaynak türlerinden önemli bazı eserler ışığında "mala kefalet sözleşmesi"nin ne şekilde düzenlendiğini inceledikten sonra, 1791-1795 yılları arasında Galata ve İstanbul mahkemelerine ait otuz altı defteri tarayarak sözleşmenin uygulamadaki görünümleri hakkında bilgi edinmeyi amaçladığını belirtti. Hukuk uygulamasını gösteren diğer kaynak türlerini değil de mahkeme kayıtlarını tercih etmesinde, sicillerde olaylara hukuk perspektifinden yaklaşılmasının önemli rol oynadığını belirten Bursalı'nın, dönem olarak on sekizinci yüzyıl seç-

MAM Yuvarlak Masa Toplantıları

DİVÂN TOPLANTILARI (MAM-KAM ortak)

Religion and State in the Muslim World: Comparative Perspectives	Pakinam Rachad El Sharkawy 13 Aralık 2010
---	---

TEZGÂHTAKİLER

İslâmî İlimler 12: Teori ve Pratiği Birlikte Düşünmek: Osmanlı Hukukunda Kefalet Sözleşmesinin Görünümleri	Osman Safa Bursalı 21 Eylül 2010
İslâmî İlimler 13: eş-Şevkânî ve <i>es-Seylü'l-Cerrâr</i> Adlı Eseri'nin tanıtımı	Sümeyye Onuk 12 Ekim 2010
Felsefe 12: Karl Marx ve Max Weber'de Doğu Toplulukları	Lütfi Sunar 26 Ekim 2010
Felsefe 13: İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları	Hatice Toksöz 9 Kasım 2010
Felsefe 14: Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası	Ömer Mahir Alper 21 Aralık 2010

İHTİSAS TOPLANTILARI

Kant Sonrası Metafizik Tartışmaları 7: Henri Bergson	A. Osman Gündoğan 4 Aralık 2010
---	------------------------------------

ATÖLYE (MAM-TAM ortak)

Osmanlı'da Fetva ve Fetva Mecmuaları	6-7 Kasım 2010
--------------------------------------	----------------

mesinin sebebi, on dokuzuncu yüzyılda vuku bulan hukuksal değişimlerin hemen öncesindeki hukuki duruma dair fikir edinmek ve değişim sonrası durumla mukayese etmektir.

Tez konusu seçme sürecini anlatırken yüksek lisans düzeyinde daha "pür hukuksal" bir tema çalışmak

Hukukun ne olduğunu söyleyen metinler ile hukuk uygulamasının nasıl gerçekleştiğini gösteren belgeler arasındaki ilişkinin mahiyetini tespit etmek isteyen Osman Safa Bursalı, Osmanlı hukukunun temel eserlerinde yer verilen hükümlerin mahkemenin verdiği karara ne ölçüde ve hangi şekillerde yansıdağını gösteriyor.



istediğini belirten Bursalı, hukukî etkinliğin daha rahat gözlenebileceğini düşünerek bir sözleşme a- laşmaya karar verdiğini ifade etti. Sözleşmenin ta- rafları, haklar, irade beyanları, sözleşmenin getirdi- ği hükümler vb. hususların tüm sözleşmelerde g- rlebildiğini belirten Bursalı'nın, özellikle “mala kefalet sözleşmesi”ni tercih etmesinin sebebi, bu sözleşmenin hem sicillerde yer bulan bir sözleşme hem de klasik bir sözleşme olmasıdır.

Temel arayışının, hukukun ne olduğunu söyleyen metinler ile hukuk uygulamasının nasıl gerçekleşti- ğini gösteren belgeler arasındaki ilişkinin mahiyeti- ni tespit etmek olduğunu ifade eden Bursalı, tezin- de, Osmanlı hukukunun temel eserlerinde yer veri- len hükümlerin mahkemenin verdiği karara ne l- de ve ne şekillerde yansıdağını gösteriyor.

Tezi hazırlarken bir sicil taraması sürecine girdiğini belirten Bursalı, sicillerde neden Galata ve İstanbul mahkemelerini tercih ettiğinden bahsetti. Buna g- re, mala kefalet sözleşmesinin borç doğurucu iş- lemlerle yakın bir bağı olması önemli bir unsurdur. Bu gibi işlemlerin Galata'daki mahkemelerin n- ne uyuzmazlık olarak geleceği ve bu durumda kefa- letin de söz konusu olacağı düşüncesiyle Galata mahkemesi kayıtlarını, ayrıca mahkeme çeşitliliği- ni sağlamak ve muhtemel karşılaştırmalara yer ver- mek amacıyla İstanbul mahkemelerinin kayıtlarını taradığını ifade etti.

Bursalı, tezin sistematikağını ve içindekileri tanıtırken, kefalet sözleşmesinin teknik ayrıntılarından ziyade temel hususlarını zikrederek çalışmasını özetledi. Bir giriş ve iki bölümden oluşan tezin giriş kısmında kefaletin özelliklerine değiniliyor. Kefaletin alt türle-

ri için kullanılan terimlerde olduğu gibi kefaletin mahiyeti konusunda da mezhepler arasında farklı görüşler bulunabiliyor. Osmanlı hukukunda Hanefi mezhebinin getirdiği hükümler esas alındığından, Bursalı çalışmasında yalnızca Hanefilerin kefalet anlayışlarını dile getirdiğini belirtiyor. Buna göre, “borcun talep edilmesi hususunda kefilin zimmeti- nin asıl borcun borçlusunun zimmetine eklenmesi” şeklinde tanımlanan kefalet sözleşmesi en temelde ikiye ayrılıyor: *kişiye kefalet* ve *mala kefalet*. Bursalı, incelemesinin önemli bir kısmını daha ziyade kefa- letin Osmanlı uygulamasında aldığı görünümlerin sosyolojik yönüne ayırmış.

İşlm hukuku eserlerinin kefalet bahislerinde yer alan muhtelif görüşlere ve fetvalara yer vererek ha- zırladığı erveveyi sunduktan sonra, sicilleri taraya- rak bu hükümlerin uygulamadaki karşılıklarını m- şahede etme imkânı bulan Bursalı, teori ile pratik arasında yaptığı mukayese neticesinde ulaştığı so- nuları zikrederek sunumunu tamamladı. Buna g- re, İşlm hukuku eserlerinde kullanılan hukuk dili- nin ve mantığının mahkeme kararlarına ve kadıla- rın meselelere yaklaşma ve çözüm bulma tarzlarına yansıdağı söylenebilir. Bununla beraber, kefaletle ilgili eserlerde yer verilen birçok hususun inceledi- ği dönem boyunca uygulamada karşımıza çıkma- masının düşündürücü olduğunu belirten Bursalı, bu durumu, hukukun normatif yanı ile uygulama- sının mutlak olarak örtüşmesini engelleyen du- rumlardan biri olarak yorumladı. Bunun bir sonu- cu da, Müslüman topluluklarda hukuk metinleriyle uygulamanın birbirinden ayrı yönlerde seyrettiğini iddia eden oryantalistlerin, sanki metinler ile uygu-

lamanın tam bir mutabakat sağlaması gerekiyormuş gibi düşünmelerinin yanlışlığını ortaya çıkarmasıdır. Sicillerde önemli miktarda satım çeşidi, havale, hibe vb. sözleşmelere rastladığını belirten Bursalı, ileriye dönük çalışmalarda sözleşmeler dışında yargılama sürecinin çeşitli safhaları, yargılama usulleri, ispat vasıtaları, beyanlar gibi hususlar bakımından da sicillerde hukukî inceleme yapılabileceğini ifade etti. Son olarak malzemeye bir soruyla yaklaşmanın önemine vurgu yapan Bursalı, bir disiplin içerisinde, bir çerçeveyi gözeterek metinlere yaklaşmak gerektiğini, aksi takdirde metinlerin bize bir şey söylemediğini ifade etti.

İslâmî İlimler 13 ***eş-Şevkânî ve “es-Seylü’l-Cerrâr”*** ***Adlı Eserinin Tanıtımı*** **Sümeyye Onuk**

12 Ekim 2010

Değerlendirme: Özgür Kavak

18. yüzyıldan itibaren İslâm Dünyasının değişik coğrafyalarında muhtelif şahıslar tarafından İslâm ilimlerinin durumuna dair dile getirilen bir takım düşünceler *ihya, islah, reform, uyanış, tecdid* vb. tabirlerle anılmaktadır. Müelliflerin dünya görüşlerine bağlı olarak şekil alan bu nitelermeler esas itibarıyla dinde yenilik/yenilenme arayışının etkisini taşımaktadır. Bu çerçevede modernleşme sürecinin hemen öncesinde yaşayan kimi müelliflerin çabala-

Sümeyye Onuk’un tespitlerine göre menşe itibarıyla Zeydîlikten gelen ancak otuzlu yaşlarından itibaren mutlak ictihadda bulunarak herhangi bir mezheple kendisini kayıtlamayan Şevkânî’nin nihai fikhî görüşlerini, ömrünün son yıllarında telif ettiği *es-Seylü’l-cerrâr* adlı eserinden takip etmek mümkündür.



rı bazı araştırmacılar tarafından özellikle yaklaşık bir yüzyıl sonra ortaya çıkan İslâmcı modernizmin öncü simalarının habercisi olarak görülürken, bazı araştırmacılar da iki yaklaşım arasında esaslı farklılıklar olduğunu iddia etmektedir.

Medeniyet Araştırmaları Merkezi bünyesinde ve Eyyüp Said Kaya’nın riyasetinde yaklaşık iki yıldır devam eden modernleşme öncesi tecdid hareketleri atölyesinde ele alınan bu kabil meseleler, atölye mensubu Sümeyye Onuk’un modernleşme sürecinin hemen öncesinde yaşayan önemli şahsiyetlerden Yemenli âlim Muhammed b. Ali eş-Şevkânî’nin (v. 1834) *es-Seylü’l-cerrâr* isimli kitabını merkeze alarak hazırladığı yüksek lisans tezi vesilesiyle Tezgâhtakiler programında tartışıldı.

İki bölümden oluşan sunumunun ilk bölümünde Şevkânî’nin hayatı hakkında malumat veren Onuk, müellifin farklı ilim dallarıyla ilgili görüşlerini kısaca aktararak ilmî şahsiyetini ele aldı ve çeşitli sahalara ait önemli eserlerini tanıttı. Sunumunun esas

çerçevesini oluşturan ikinci bölümde ise İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Ezhâr* adlı eseri ve Şevkânî'nin bu esere yazdığı *es-Seylü'l-cerrâr* adlı şerhi ele aldı ve bu eserden hareketle müellifin fıkıh anlayışını ortaya koymaya çalıştı.

Sümeyye Onuk'un tespitlerine göre menşe itibariyle Zeydilikten gelen ancak otuzlu yaşlarından itibaren mutlak ictihadda bulunarak herhangi bir mezheple kendisini kayıtlamayan Şevkânî'nin nihâi fikhî görüşlerini, ömrünün son yıllarında telif ettiği bu kitabından takip etmek mümkündür. Zira Şevkânî, daha önceki yıllarda telif ettiği fıkıh kitaplarındaki ve risalelerindeki bazı görüşlerini terk etmiş ve yine kendi ictihadları ile vardığı neticeleri bu kitabında dile getirmiştir. *es-Seylü'l-cerrâr* hem Zeydî-Hâdevî fikhî hem de Ehl-i Sünnet fıkıh mezhepleri karşısında müellifin kendisini nasıl konumlandırduğunun anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Müellif birçok fikhî meselede hem Hâdevî mezhebinin görüşlerini hem de farklı Sünnî mezhepleri yanlış olarak tenkit etmekte ve yerine kendi ictihadlarını ikame etmektedir.

Şevkânî'nin ortaya koyduğu fıkıh anlayışı, İslâm ilimlerinin ve onları da kapsayacak şekilde İslâm medeniyetinin bu dönemde geldiği noktaya yönelik tenkitlerinin bir neticesi olarak görülebilir. Modern dönemde de etkisi hissedilecek ve takipçileri olacak bir ıslah hareketinin başlatıcısı olan Şevkânî, mezheplerin hâkim olduğu ve *ictihadın* zamanla terk edilerek *taklidin* benimsendiği klasik dönem fıkıh anlayışına yönelik köklü eleştiriler getirmiştir. İctihad merkezli bir fikhî faaliyeti esas alan ve taklide hiçbir şekilde cevaz vermeyen bu

anlayış, 19. yüzyılın başlarında Ehl-i Hadis tavrının güçlü bir temsilcisi olarak kendisini göstermiştir.

Şevkânî, bir fıkıh usûlü eseri olan *İrşâdü'l-fuhûl*'de teorik olarak ortaya koyduğu usûl görüşlerini *es-Seylü'l-cerrâr*'da furû-ı fıkha yansıtmıştır. Fıkıh sahasındaki en önemli dayanaklarından birini oluşturan hadisleri anlama ve değerlendirme hususunda, usûlde kabul ettiği çeşitli kriterlerle âhad haberlerden hüküm çıkarmıştır. Hüküm çıkarmada temel dayanak olarak nasslar kabul edilmiş, nassın bulunmadığı yerde ıstışâb devreye sokularak sıkça kullanılmıştır.

es-Seylü'l-cerrâr daha yazıldığı andan itibaren ulema ve toplum üzerinde etkisini göstermiştir. 1962 Yemen devriminde rol alanların Şevkânî'nin birkaç nesil sonraki talebeleri olması, devrimle birlikte müellifin konumunu güçlendirmiş ve eserlerine verilen önemi artırmıştır. Yemen dışındaki coğrafyada ise özellikle Seyyid Ahmed Han ile Cemâleddin Afgânî-Muhammed Abduh-Reşid Rıza gibi modernistlerin Şevkânî'yi öncü kabul etmeleri Şevkânî'nin eserlerinin ve görüşlerinin yayılmasında etkili olmuştur.

Sunumunu bu tespitlerle tamamlayan Sümeyye Onuk'un görüşlerinden ilham alarak şunu söylemek mümkündür: Şevkânî'nin yanısıra Hind alt-kıtasında Şah Veliyyullah Dihlevî (v. 1762), Hicaz bölgesinde Muhammed b. Abdulvehhâb (v. 1787) ve öğrencisi Hamd b. Nâsır b. Muammer (v. 1810), Batı Afrika'da Osman b. Fûdî (v. 1817), Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali es-Senûsî (v. 1859) ve Sudan'da Muhammed el-Mehdî (v. 1885) gibi âlimlerin İslâm medeniyetinin birikimlerine getirdikleri

Lütfi Sunar, sosyolojilerinin ana gayesi açısından incelendiğinde, Marx ve Weber'in Doğu toplumlarına yaklaşımlarının birbirini tamamlar ve destekler mahiyette olduğunu vurguladı.

tenkitleri müstakil olarak inceleyecek çalışmalar kadar; bu müelliflerin özellikle "İslâmcı modernistler" tarafından kullanılmalarının sıhhati üzerine yapılacak incelemeler de günümüz İslâm hukuku söylemini anlamlı bir çerçeveye yerleştirebilmek için elzem gözükmektedir.

Felsefe 12

Karl Marx ve Max Weber'de Doğu Toplumlari

Lütfi Sunar

26 Ekim 2010

Değerlendirme: Abdurrahman Nur

MAM Tezgâhtakiler toplantısında, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Dr. Lütfi Sunar, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda tamamladığı "Karl Marx ve Max Weber'in Doğu Toplumlari Yaklaşımlari" başlıklı doktora tezi üzerine bir sunum gerçekleştirdi.

Marx'ın ve Weber'in Doğu toplumlarına yaklaşımlarını, sosyolojilerinin temel hareket noktaları ve ana gayeleri ekseninde inceleyeceğini belirten Sunar, ilkin sosyolojinin bir ilim dalı olarak ortaya çıkışının sosyal ve tarihî şartlarını incelemek suretiyle sosyolojiye biçilen rolün/işlevin ne olduğunu saptadı. Buna göre, sosyolojinin temel işlevi ve amacı, modern Batı toplumunun, kendinden önce gelmiş ve birer model olarak ortaya konmuş toplum biçimleri karşısında dünya-tarihsel ölçekte



açıklanması ve konumlandırılmasıdır. Bu görevi üstlenen sosyoloji, tarih boyunca ortaya çıkan ve 19. yüzyılda güçlü bir biçimde gelişen toplum modellerinin birbirini izleyen aşamalar şeklinde sunulduğu ilerlemeci/evrimci tarih felsefeleriyle (Condorcet, Montesquieu vb.) girdiği ilişkinin bir sonucu olarak, modern Batı toplum modelini dünya-tarihsel ölçekte en ileri ve en iyi toplum olarak konumlandırarak açıklamaya çalışmıştır. En temel gayesi böyle belirlendiği için sosyoloji Avrupa/Batı merkezli bir bilim olmuştur.

Bu değerlendirmelerin ardından Marx'ın Doğu toplumlarına yaklaşımını anlatmaya başlayan Sunar'a göre Marx, toplumları üretim biçimleri temelinde sınıflandırmıştır. Buna göre, bir toplum modelinin ayırt edici özelliği o toplumda üretim araçlarına kimin sahip olduğudur ve bu araçların mülkiyetiyle kurulan ilişkiye bağlı olarak toplum sınıflara ayrılır. Toplumsal sınıflar arasındaki diyaletik çatışma ilerlemeyi, yani bir toplum modelinden daha ileri aşamadaki toplum modeline geçişi sağlar. Bu kavramsal çerçeveye Batı tarihine yönelen Marx, bu tarihi, köleci antik toplumdan feodal topluma, oradan da modern burjuva toplumuna doğru evrilen bir gelişme çizgisi içerisinde değerlendirmiştir. Batı tarihini böyle dinamik ve ilerleyen bir şekilde tasvir eden Marx, Doğu toplumlarına ve tarihine baktığında ise tek bir üretim tarzı ve dolayısıyla tek bir toplum modeli görür. Bunlar *Asya tipi üretim tarzı* (ATÜT) ve *oryantal despotizmdir* (Sunar'a göre, buradaki "Asya" ifadesi coğrafi bir anlam ifade etmemekte, Rusya da dâhil olmak üzere, bütün Batı-dışı toplumları nitelemek

için kullanılmaktadır). Marx'a göre, Doğu'da tarımın suya dayalı olması ve buna bağlı olarak çok sayıda insanın mobilizasyon ve organizasyonunu gerektiren baraj yapımı gibi işlerin merkezi bir gücü gerektirmesi, insanların toprağın mülkiyetinden vazgeçerek bu mülkiyeti despotlara devretmelerine neden olmuştur. Özel mülkiyetin olmaması sınıfların oluşmasını engellediği için Doğu'da üretim tarzı ve toplum modeli hiç değişmemiş, asırlar boyunca sabit kalmıştır. Bu açıklamanın basit, olgusal temeli zayıf ve kendi içinde tutarsız olduğunu ifade eden Sunar, Marx'ın da bunun farkında olduğunu belirtti. Sunar'a göre, Marx'ın Doğu toplumlarına dair böyle bir açıklama geliştirmesinin temel sebebi, Doğu toplumlarını anlama veya açıklama çabası değil, geliştirdiği kapitalist üretim biçimi ve Batı toplum modeli açıklamasını evrenselleştirebilmek, dünya-tarihsel bir ölçekte konumlandırabilmektir. Bir şeyi açıklamak için onun zıddına başvurmayı gerektiren diyalektik yöntemi benimseyen Marx, kapitalist üretim biçimi ve Batı toplum modelini açıklayabilmek için de zıddını/ötekisini *ATÜT* ve *oryantal despotizm* olarak inşa etmiştir.

Weber'in doğu toplumlarına dair analizlerinin külliyatında Marx'inkine göre çok daha esaslı bir yer tuttuğunu belirten Sunar'a göre Weber sosyolojisinin temel gayesi modern Batı toplumunun biricikliğinin göstermektir. Nitekim Weber, Schmöller'e yazdığı bir mektupta şöyle demektedir:

Bizim bugün ana görevimiz, modernitenin biricikliğini, dünya tarihi içindeki yeri ve konumunu göstermektir. Bunu da, onu diğer toplumlarla karşılaştırarak yapacağız.

Modern Batı toplumunun temel özelliğini akılcılık olarak tespit eden Weber'e göre Batı'da, farklı pek çok alandaki akılcılaşmalar (hukuk, siyaset, din, ekonomi vs.) paralel olarak gerçekteleşmiş ve bu bütüncül akılcılaşma da moderniteyi oluşturmuştur. Ancak Doğu toplumları bütüncül olarak akılcılaşmamıştır. Bunun temel sebebi ise *patrimonyalizm*-dir: Mülkiyetin ağırlıklı olarak devletin elinde olması ve devletin de bürokrasi/tımar sistemi aracılığıyla hem mülkiyetin kullanımını organize etmesi hem de egemenliğini sağlama alması dinamik bir toplumsal yaşamın ortaya çıkmamasına, toplumsal değişimin çok yavaş biçimde işlemesine neden olmuştur. Doğu'da zaman zaman çeşitli alanlarda (müzik, şehir yapısı vs.) belli bir akılcılaşma gerçekteleşse de bu akılcılaşma, akılcı olmayan siyasî ve toplumsal sistem tarafından baskılanarak bütüncül bir akılcılaşma engellenmiştir. Her ne kadar Weber'in yaklaşımının olgusal temeli Marx'inkine göre çok daha sağlam olsa da, yekpare bir toplumu temsil ediyorlarmışçasına farklı tarihlerden ve coğrafyalardan tekil örnekleri kullanan eklektik tutumu, asıl amacının Doğu toplumlarını anlamak değil, Batı'nın biricikliğini ortaya koymada faydalanaabilecek bir Doğu tesis etmek olduğunu göstergesidir. Buradan hareketle Sunar, Weber'in, anlamacı sosyolojinin temel kurallarına bağlı kalmamakla eleştirilebileceğini ifade etti.

Sonuç olarak Sunar, sosyolojilerinin ana gayesi açısından incelendiğinde, literatürde genel olarak iddia edildiğinin aksine, Marx ve Weber'in Doğu toplumlarına yaklaşımlarının birbirini tamamlar ve destekler mahiyette olduğunu vurguladı. Dolayısıyla, Marx ve Weber dinamik, tarih içerisinde sü-

Hatice Toksöz'ün ifade ettiği gibi İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sistemde teleoloji, Tanrı'dan diğer varlıklara doğru *ilâhî inâyet*, varlıklardan Tanrı'ya doğru *gâye yönelişi* ve bütün âleme hâkim olan bir düzen (*nizâmü'l-hayr*) şeklinde ortaya çıkmaktadır.

rekli gelişen ve nihayet en iyi/gelişmiş toplum olan Batı toplumunu dünya-tarihsel ölçekte konumlandırmak ve evrenselleştirmek amacıyla, çeşitli sebeplerden dolayı tarih boyunca sabit kalmış, durağan, değişime kapalı, irrasyonel bir Doğu toplum modelini bu toplumun ötekisi/nefyedeni olarak inşa etmiştir.

Soru-cevap kısmında tezin özgünlüğüyle ilgili sorulara ise Sunar, şimdye kadar yapılmış çalışmaların genellikle bu iki ismin Doğu toplumlarına yaklaşımlarını sosyolojilerinin sadece bir kısmı olarak ele aldıklarını, bu meseleye yaklaşımlarının onların sosyolojilerinin merkezinde değerlendirilmesi gerektiğini ilk defa kendisinin ileri sürdüğünü belirterek cevap verdi.

Felsefe 13

İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları

Hatice Toksöz

9 Kasım 2010

Değerlendirme: Kübra Bilgin

Marmara Üniversitesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'nda "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları" başlığıyla doktora çalışmasını tamamlayan Hatice Toksöz, öncelikle *gâiyyet/teleoloji* kavramı ve bu kavramın İbn Sînâ düşüncesinde hangi açılardan ele alındığı üzerinde durdu.



*Gâiyyet*in incelendiği felsefi disiplinin Batı Dünya-sındaki karşılığı olan *teleoloji*, varlık ve olayları yönlendiren gâyeleri araştıran felsefi disiplinin adıdır. İbn Sînâ'nın "ilmü'l-gâye" şeklinde ifade ettiği *teleoloji* terimi, gâyelerin araştırılmasını konu edinmekle birlikte, bir metafizik disiplininin adı olarak, *gâiyyetten* daha geniş bir kavramdır. Bu bakımdan *teleoloji* kavramı *nedensellik*, *nizam*, *hikmet* ve *inâyet* kavramlarını da içine almaktadır. Ayrıca kavram din felsefesi, ahlâk felsefesi, bilim felsefesi, fizikî bilimler, biyoloji felsefesi, tıp ve psikoloji gibi çeşitli ilim dallarında tartışılmaktadır. Bu minvalde Toksöz, İbn Sînâ felsefesinin izini sürerken niçin *gâiyyet* değil de "teleoloji" gibi Batı menşeli bir kavram kullandığına açıklık kazandırmış oldu.

Peki, teleoloji mevzusu hangi açılardan araştırmaya değer bir yan taşımaktadır ve İslâm felsefesi içerisindeki anlamı nedir? Teleoloji nizam, gâye ve inâyet fikriyle İslâm filozoflarının sistemlerinin özünde yer almakta ve ontoloji ve teolojinin yanında İslâm metafizik düşüncesinin üçüncü ayağını oluşturmaktadır. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ, ilimler sınıflamasında teleolojiye ayrı bir başlıkta yer vermişlerdir. Teleolojik düşüncenin, İslâm felsefesi geleneği içerisinde en yetkin örneklerinden birisini de İbn Sînâ'nın bu konudaki fikriyatı oluşturmaktadır. Tezinin amacının da İbn Sînâ felsefesinin bu tarafına açıklık kazandırmak olduğunu zikreden Toksöz, İbn Sînâ'nın nazarî (teorik) ve amelî (pratik) şeklinde ikiye ayırdığı *felsefenin* teleolojik boyutlarını bütüncül bir bakışla ele almaya çalıştığını ifade etti.

Hikmeti *ilmü'l-gâye* ile özdeşleştiren İbn Sînâ teleolojiyi, bütün felsefesinde *inâyet*, *gâye*, *düzen* ve *aşk* kavramları çerçevesinde incelenmiştir. Toksöz'e göre filozofun ortaya koyduğu sisteme teleolojik açıdan baktığımızda metafizikten fiziğe, ahlaktan siyasete, hatta nübüvvet teorisine kadar bütün felsefesinde teleolojik bir yaklaşım görölmektedir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sistemde teleoloji, Tanrı'dan diğer varlıklara doğru *ilâhî inâyet*, varlıklardan Tanrı'ya doğru *gâye yönelişi* ve bütün âleme hâkim olan bir düzen (*nizâmü'l-hayr*) şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu sistem dâhilinde Toksöz, tezinde öncelikle İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği gelenek olan Grek-Helenistik felsefe mirası ve İbn Sînâ öncesi felsefe ve kelâm birikimini ele aldığını ifade ederek, filozofun sistemini bu temel üzerine inşa ettiğini belirtti. Ardından sırasıyla İbn Sînâ'nın metafiziğinde, doğa felsefesinde, nefis teorisinde, ahlâk ve siyaset felsefesinde teleolojinin hangi açılardan tezahür ettiğini inceleme konusu yaptığını ifade etti. Siyaset ve ahlâk felsefesi içerisinde dikkat çektiği bir diğer husus ise, filozofun sistemi açısından oldukça önemli bir yere sahip nübüvvet teorisinin –peygamberin “yasa koyucu” olarak isimlendirildiğini de göz önüne alırsak– bireysel insanın kemâli ve toplumsal *gâye-düzen* için gerekliliğiydi.

Bu çalışmayla, İbn Sînâ'nın miras aldığını teleolojik düşünceleri, ustaca işlediği, derinleştirdiği ve kendinden sonraki teleolojik düşünceleri derinden etkilediği sonucuna ulaştığını ifade eden Toksöz, soru-cevap faslıının ardından sunumunu sona erdirdi.

Felsefe 14

Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası

Ömer Mahir Alper

21 Aralık 2010

Değerlendirme: Muhammet Halit Çelikyön

İslâm felsefesi üzerine yaptığı çalışmaları tanınan, İstanbul Üniversitesi öğretim üyelerinden Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (Klasik, 2010) başlıklı yeni kitabı üzerine bir sunum gerçekleştirdi.

Daha önceki çalışmaları İslâm felsefesinin klasik dönemi üzerine yapan Alper'in bu eseri, Osmanlı düşüncesine dair yoğun bir araştırmanın sonucu. Gazzâlî sonrası dönem, özellikle de Osmanlı düşünce tarihi çerçevesinde yapılan çalışmaların sayısı çok az olduğu için eser, dikkatlerin bu alan üzerinde yoğunlaştırılması açısından önemli bir adım niteliğinde. Ayrıca çalışmanın Kemalpaşazâde merkezli kaleme alınması başkaca imkânları da içinde barındırıyor. 940/1534 yılında vefat eden Kemalpaşazâde, pek çok alanda eser vermiş, aynı zamanda şeyhülislamlık yapmış bir düşünür... Birçok kütüphanede eserlerinin toplam beş bine yakın nüshasının bulunması etkisini gösteren önemli bir husus olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Osmanlı düşüncesini anlamak için tem-

sil gücü yüksek bir isim olarak tebarüz etmektedir. Kemalpaşazâde'nin bir varlık ve insan filozofu olduğunu belirten Alper, bu adlandırmasının nedeni olarak, on beş civarında müstakil "varlık risalesi"nin ve beş kadar da "insan risalesi"nin bulunmasını gösterdi. Kemalpaşazâde'nin "varlık" ve "insan" kavramlarını bilinçli bir şekilde öncelediğinde şüphe yoktur. İslâm düşünce geleneğinde insanı konu alan pek çok eser yazılmıştır, fakat adında *insan* kavramı geçen risaleye rastlamak zordur. Oysa Kemalpaşazâde birçok eserinde insandan bahsettiği gibi, adında "insan" kavramı geçen dört risale kaleme almıştır.

Herhangi bir Osmanlı düşünürünün, İslâm düşüncesinin klasik dönemi kavranılmadan anlaşılması oldukça zordur. Sözkonusu Kemalpaşazâde olduğunda ise, bu imkânsız hale gelmektedir. Çünkü Kemalpaşazâde muhtasar eserler kaleme alan ve İslâm düşünce geleneğine ait kilit önermelerden hareketle metinlerini kuran bir düşünür. İslâm düşünce geleneğiyle kurduğu titiz ve derinlikli ilişkinin örneği olarak *Tehâfüt Haşiyesi*'nde yirmi küsur filozofa atıf yaptığını hatırlamak yerinde olacaktır.

Alper'e göre, Kemalpaşazâde varlık ve insan tasavvurunu oluştururken kelâm, felsefe ve tasavvuftan yararlanarak bir senteze varmaktadır. Bu sentezci tavra özellikle dikkat çeken Alper, Kemalpaşazâde'nin, hocası Molla Câmî'nin Fatih Sultan Mehmed'in emriyle söz konusu üç disiplinin ittifak ve ihtilaflarını ortaya koymak için kaleme aldığı *ed-Dürret'ül-fâhire* adlı eserinde yapmak istediği şeyin farkında olduğunu ve bu projeyi devam ettirdiğini dile getirdi.

Kemalpaşazâde'nin varlık ve insan tasavvurunu oluştururken kelâm, felsefe ve tasavvuftan yararlanarak bir senteze ulaştığını ifade eden Ömer Mahir Alper'e göre, Kemalpaşazâde, hocası Molla Câmî'nin *ed-Dürret'ül-fâhire* adlı eserinde yapmak istediği şeyin farkındadır.



Hiçbir meselenin varlık meselesi çözülmeyen çözülemeyeceğini vurgulayan Alper'e göre, modern Batı "insan"ı ontolojik bağlamından kopartarak anlamaya çalıştığı için "insan" konusunda kriz yaşamaktadır. Oysa her insan bir âlemdir ve âlem, "Allah'a işaret eden" demektir. Bu anlamda insan, yaratılmışların en yücesi ve Allah'ın sıfatlarının tecelli ettiği en büyük mazhar olduğundan, insanı bilmek Allah'ı bilmektir.

Alper'e göre, Kemalpaşazâde'nin yeni bir içerik kazandırdığı kavramlardan biri de *fakr*dir. Ontolojik yoksulluk anlamındaki *fakr* kavramı üzerinde ısrarla duran Kemalpaşazâde, bu konuyu ele aldığı *Fi'l-fakr* isimli risalesinde Hz. Peygamber'in "Yoksulluğum iftiharımdır" hadisiyle, "Yoksulluk yüzkarasıdır" hadisini uzlaştırmaya çalışır. Birinci hadisin ontolojik yoksulluğa vurgu yaptığını ifade eden Kemalpaşazâde, en çok yoksul olanın en büyük imkânı taşıdığını (varoluş anlamında), dolayısıyla en çok ihtiyaca

onun sahip olduğunu ve Allah'ın cömertliğinden de en çok onun pay alacağını belirtir. Bu anlamda Hz. Peygamber en fakir insandır.

Álemin ezeliği ile ilgili dinleyicilerden gelen bir soruya cevap olarak Alper şunları söyledi:

Kemalpařazáde bu konuda filozoflara haksızlık edildiğini düşünüyor. Çünkü ona göre Kur'an-ı Kerim'de yoktan var etme, zaman içinde sonradan yaratma diye bir şey yoktur. Bu sebeple bunu söyleyenler İslâm'a aykırı bir düşünce geliştirmekle suçlanamazlar. Eğer hadislerde böyle bir bilginin olduğu söylenirse, Kemalpařazáde'nin cevabı, hadislerde tevatür olmadığı ve itikadî meselelerde tevatürle gelmeyen hadislerle düşünce oluşturulamayacağı şeklindedir.

Alper, Osmanlı'da felsefenin olup olmadığıyla ilgili bir soruya ise, İzmirli İsmail Hakkı'dan hareketle, felsefenin iyi ve doğru araştırmasından ibaret olduğunu, tasavvuf ve kelâmın da farklı felsefe yapma tarzları olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak cevap verdi. Bununla bağlantılı olarak Alper'in řerh ve haşiyelerle ilgili bir soruya verdiği cevap da dikkate değerdi: řerh ve haşiyenin bir gelenegiñ sürdürülmesi anlamına geldiğini ve telif eserden bir farkı olmadığını, hatta daha önemli olduğunu belirten Alper, bir müellifin bazen kendi eserine dahi řerh yazdığına işaret etti. Dolayısıyla Osmanlı düşünce hayatı ile ilgili genellemelerin oryantalist temellerinin bu açıdan ciddi bir tenkide tabi tutulması zorunludur.

Oturum, Osmanlı siyasî tarihi ile düşünce tarihi arasında kurulabilecek muhtemel irtibat noktaları çerçevesindeki fikir alışverişleriyle son buldu.

***Bilim ve Sanat Vakfı
Medeniyet Araştırmaları Merkezi
Zeydilik Atölyesi***

15 Mayıs 2010-Zeyrek Salonu

AÇILIş OTURUMU / 09.00-09.30

Açılış Konuşması: **Eyüp Said Kaya**

I. OTURUM / 09.30-10.50

Oturum Başkanı: **Mehmet Ali Büyükkara**

"Zeyd b. Ali ve İslâm İlimleri Tarihindeki Yeri" / **Eren Gündüz**

"Taberistan Zeydiliği" / **Hasan Yaşaroğlu**

II. OTURUM / 11.10-12.30

Oturum Başkanı: **Ali Hakan Çavuşoğlu**

"Zeydiliğin Yemen'de Yayılışı ve Kurumsallaşması" / **Yusuf Gökalp**

"Zeydi Tefsirinin Karakteristikleri" / **Mehmet Ünal**

III. OTURUM / 13.30-14.50

Oturum Başkanı: **Bilal Aybakan**

"Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressi" / **Mehmet Ümit**

"Kasım er-Ressi'nin Sistematik Kelama İlişkin Görüşleri" / **Resul Öztürk**

IV. OTURUM / 15.10-16.30

Oturum Başkanı: **Sami Erdem**

"Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı" / **Kadir Demirci**

"Zeydi Usûlünde Kaynak Anlayışı" / **Fatih Yücel**

DEğerLENDİRME 16.30-17.30

Mehmet Ali Büyükkara başkanlığındaki ilk oturumda Eren Gündüz Zeyd b. Ali'nin İslâm ilimleri tarihindeki yerinden; Hasan Yaşaroğlu ise, Hasan b. Zeyd tarafından kurulan Taberistan Zeydiliğinden bahsetti.

MAM Atölye

Zeydîlik Atölyesi

15 Mayıs 2010

Değerlendirme: Sümeyye Onuk

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin (MAM) 15 Mayıs 2010'da gerçekleştirdiği *Zeydîlik Atölyesi*, MAM koordinatörü Yrd. Doç. Dr. Sami Erdem'in ve atölye koordinatörü Dr. Eyyüp Said Kaya'nın açılış konuşmalarıyla başladı. Bir yıldır Dr. Kaya'nın koordinatörlüğünde Medeniyet Araştırmaları Merkezi bünyesinde sürdürülen "Modernizm Öncesi İslah Hareketleri" atölyesi, modern dönem öncesinde ortaya çıkan, İslâm medeniyetinin ana damarını oluşturan ilmi geleneğe esaslı tenkitler getiren ve modern İslâm düşüncesinin başlıca atıf kaynağı haline gelen "tecdid hareketleri"ni incelemek amacıyla yola çıkmış ve bu bağlamda ilk olarak Şevkânî'yi gündemine almıştır. Şevkânî'nin ve görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi; kimlerle ne için, nasıl ve ne gibi şartlarda mücadele ettiğinin belirginlik kazanabilmesi için, müellifin yaşadığı coğrafya olan Yemen'in ve Yemen'deki hâkim mezhep konumundaki Zeydîliğin daha yakından tanınması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu amaçla Türkiye'de Zeydîlik konusundaki birikimden istifade etmek için düzenlenen atölyenin dört oturumunda toplam sekiz tebliğ sunuldu.

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara başkanlığındaki ilk oturumda Eren Gündüz ve Hasan Yaşaroğlu tebliğlerini sundular. Gündüz, "Zeyd b. Ali ve İslâm İlimleri Tarihindeki Yeri" başlıklı tebliğinde ilk olarak



Zeyd b. Ali'nin (öl. 122/740) hayatından ve siyasî görüşlerinden bahsetti. Ehl-i Sünnet ve Şia nezdinde muteber bir isim olan Zeyd b. Ali'ye göre, imamet için ayaklanma (*hurûc*) şarttır. Hz. Peygamber halife olarak yerine Hz. Ali'yi bırakmıştır; ancak fitneyi teskin etmek için hilafet Hz. Ebu Bekir'e ve Hz. Ömer'e verilmiştir ve bu iki halifenin hilafetleri sahihtir. İmamet için Alevî-Fâtımî olmaya gerek yoktur. Gündüz, Zeyd b. Ali'nin siyasî görüşlerini bu cümlelerle aktardıktan sonra ona nispet edilen *el-Mecmû'u'l-fikhî* adlı eserin karakteristiklerini anlattı. Buna göre mezkûr eser, fıkıh ve hadis alanındaki ilk tedvin olduğunun iddia edilmesi, Zeydilerde Kur'an'dan sonra en önemli kaynak kabul edilmesi, Sünnî literatüre yer vermediği halde Sünnî ve Şîî fıkıhıyla uyumlu rivayetlerin yer alması, ravilerinin Sünnî muhaddislerce güvenilir kabul edilmemesi, tasnifinin ilk dönem kitaplarıyla uyumlu olması ve senette Ehl-i Beyt dışında kimsenin bulunmaması gibi özellikleriyle dikkat çekmektedir.

İlk oturumun ikinci konuşmacısı Yaşaroğlu, "Taberistan Zeydiliği" başlıklı tebliğinde, Zeydîliğin ilk olarak Abbasilere karşı yürütülen isyanlar sonucunda takibattan kaçarak Taberistan'a gelen Hasan b. Zeyd tarafından h. 250 yılında kurulduğunu ve bunun tarihteki ilk Ehl-i Beyt devleti olduğunu belirtti. Devletin kuruluşundan yirmi yıl kadar sonra Hasan b. Zeyd vefat edince yerine kardeşi Muhammed imam olmuştur. Ancak onun zamanında, h. 287 yılında Taberistan, Sâmânîler'in eline geçmiş ve devlet inkıtaya uğramıştır. H. 301 yılında Taberistan'ı tekrar ele geçiren Zeydiler ikinci kez aynı bölgede devlet kurmuşlardır. Bu şekilde sürekli bir mücadele ve savaş halinde bulunan Zeydilerin h.

Ali Hakan Çavuşoğlu başkanlığındaki ikinci oturumda Yusuf Gökalp, “Zeydîliğin Yemen’de Yayılışı ve Kurumsallaşması” başlıklı bir tebliğ sundu. Mehmet Ünal ise Kasım er-Ressî ile Mutezililiğin öne çıktığı Zeydî tefsirinin karakteristiklerinden bahsetti.



316 yılında Taberistan’daki hâkimiyetleri tamamen sona ermiş ve Deyleman’a göç etmişlerdir. 10. yüzyıla kadar bu bölgede yaşamayı başarmışlarsa da, Safevîler’in etkisiyle ortadan kalkmış ve İmamiyye’nin İsnâaşeriyye fırkasına dönüşmüşlerdir.

Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu’nun başkanlığında gerçeleştirilen ikinci oturumun ilk tebliğcisi Yusuf Gökalp “Zeydîliğin Yemen’de Yayılışı ve Kurumsallaşması” başlıklı bir sunum yaptı. Gökalp, İmam Yahya’nın bölge kabilelerinden birinin daveti üzerine Yemen’e gittiğini ve o bölgedeki Zeydîleri bir araya toplayarak Yemen Zeydî devletini kurduğunu ifade etti. Kuruluşunda bir imamın etkili olması, Zeydîlerden bahsedilirken aynı zamanda imamlardan da bahsedilmesini sağlamış ve İmam Yahya ile birlikte Zeydiyye’nin mezhep esasları arasına “imamet” de dâhil edilmiştir. Bu dönemlerde Yemen’deki Karmatiler ile yoğun mücadele eden Zeydîler daha sonraları bilhassa Sa’da merkezi ile civarına yerleşmiş ve buradaki hâkim kültür olmuşlardır. İmam Yahya’dan sonra Kasım b. Ali, Yemen’deki Zeydî iktidarını yeniden sağlamlaştırmıştır. Bu dönemlerde, ilim adamlarının yoğun olarak yaşadığı dâru’l-hicreler kurulmuş, Taberistan ve Hicaz Zeydîleri de gruplar halinde Yemen’e gelmeye başlamışlardır. Zeydîliğin, mezhepler tarihi geleneğinde Şîî bir fırka olarak anıldığını söyleyen Gökalp, Zeydî isyanların esas itibarıyla iktidara karşı olduğunu ve Zeydîlerin diğer mezheplere karşı genelde ılımlı ve uzlaşmacı bir tavır benimsemediğini belirtti. Gökalp’e göre Zeydîlik, politik, karizmatik ve liderci din anlayışının temsilcisi olarak dikkat çekmektedir.

“Zeydî Tefsirinin Karakteristikleri” başlıklı bir tebliğ sunan Mehmet Ünal ise, Kasım er-Ressî ile birlikte Zeydiyye arasında Mutezililiğin öne çıktığını, bu anlayışın tefsire de yansıdığını belirtti. Zeydîlerin kendilerine has kâmil bir tefsir eseri bulunmamaktadır; zira Zeydî müfessirler Zemahşeri’nin *el-Keşşaf* adlı tefsirine itibar etmişler ve onu yeterli görmüşlerdir. Ünal’a göre, bunda, Zemahşeri’nin hocası Hâkim el-Cüşemî’nin Zeydî bir müfessir olmasının etkisi olabilir. Mutezilî itikadla çerçevelenen Zeydî tefsir anlayışı, Ehl-i Beyt merkezli bir indirgemeciliğe sahiptir. Zeydîlere göre, rahmet ve övgü içeren âyetlerin neredeyse tamamına yakını Hz. Ali hakkında nâzil olmuştur. Yine Mutezilî itikadın bir sonucu olarak usul-i hamse ile bağdaşmayan tüm âyetler tevil edilmiştir.

Prof. Dr. Bilal Aybakan başkanlığında gerçeleştirilen üçüncü oturumda ise Zeydiyye’nin kelâm anlayışı üzerinde duruldu. “Zeydiyye-Mutezile etkileşimi ve Kasım er-Ressî” başlıklı bir tebliğ sunan Mehmet Ümit, Zeydiyye ve İmamiyye’nin imamet anlayışlarını mukayese ederek konuşmasına başladı. Zeydîlerde imamların masum kabul edilmediğini, bilgilerinin vehbî değil kesbî olduğunu ve sayıların 12 ile sınırlandırılmadığını belirtti. Daha sonra Zeyd b. Ali ile Vâsıl b. Atâ ilişkisine değinerek, Zeyd b. Ali’nin Vâsıl b. Atâ’nın öğrencisi olduğu görüşünün ilk defa Şehristânî tarafından gündeme getirildiğini, ancak çağdaş araştırmacılardan Ebû Zehra gibi âlimlerce bunun kabul edilmediğini ifade etti. Ebû Zehra’ya göre, iki âlimin arasındaki ilişki hoca-öğrenci münasebeti şeklinde değil de birlikte müzakere şeklindedir. Zeyd b. Ali zamanında *usul-i hamseden* biri olan “el-menzile beyne’l-

Sami Erdem'in başkanlık ettiği son oturumda Kadir Demirci, "Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı" başlıklı bir tebliğ sundu. Fatih Yücel ise "Zeydî Usûlünde Kaynak Anlayışı" başlıklı sunumunda, Zeydîliğin kaynak anlayışında yaşanan kırılmalardan bahsetti.

menzileteyn" ilkesi kabul edilmemişken sonraki dönemlerde bu ilke de benimsenmiştir. Fakat yine de bu ilkenin sadece büyük günah işleyenler hakkında geçerli olduğu ve Hz. Ali ile savaşanlar için söylenemeyeceği görüşündedirler. İlk Zeydiler daha çok Cebriyye'ye yakınken, Kasım er-Ressî ile birlikte Mutezilî tavır etkisini güçlü bir şekilde hissettirmiştir.

İkinci konuşmacı Resul Öztürk ise, "Kasım er-Ressî'nin Sistematik Kelama İlişkin Görüşleri" hakkında bir tebliğ sundu. Zeydî kelâmını ilk sistematize eden kişi olarak nitelenen Kasım er-Ressî'nin tam anlamıyla bir kelâm âlimi olduğunu ve imamet hususları dışında Mutezilî anlayışı bir bütün olarak benimsediğini ifade eden Öztürk, Ressî'nin metod olarak aklı ve Kur'an'ı esas aldığını ve kelâm sistematüğünü *tevhid* ile *imamet* üzerine şekillendirdiğini belirtti. Ressî'ye göre Allah'ın sıfatları zatının aynıdır; Kur'an mahlûktur; ru'yet mümkün değildir; istiaat fiilden öncedir; amel imandan bir cüzdür.

Yrd. Doç. Dr. Sami Erdem'in başkanlık ettiği son oturumda ise, Kadir Demirci "Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı" başlıklı sunumunda Zeydîlerin müstakil bir hadis usûlü literatürünün bulunmadığını, bu alanın fıkıh usûlü içinde devam ettiğini belirtti. Demirci'ye göre bunda, Zeydîlerin isnad tenkidine çok fazla önem vermemelerinin, metin tenkidini isnad tenkidine öncelemelerinin ve Ehl-i Beyt ravilerinin rivayetlerine itimad etmelerinin etkisi olmuş olabilir. İlk dönem Zeydîlerinde hadisin sahih kabul edilmesindeki temel ilke hadisin Kur'an'a arzıdır. Ancak sonraki dönemlerde bu anlayışta bazı kırılmalar yaşanmış ve bunun dışında bir takım başka kriterler de göz önüne alınmıştır. Ahmed b.



İsa'nın fıkıh bablarına göre tasnif ettiği *el-Emâlî* adlı eseri Zeydiyye'nin temel hadis kitabı olma özelliğini taşımakta ve mezhebin *Sahîh-i Buhârî* si olarak anılmaktadır. Eserde hadislerin Ehl-i Beyt ravilerinden oluşan isnadları zikredilmiştir. Daha sonra, başka bir Zeydî âlim *el-Emâlî* de yer alan hadisleri tahrir ederek Sünnî hadis literatüründeki kaynaklarını göstermiş ve sonuçta *el-Emâlî* de yer alan hadislerin tamamına yakınının Sünnî literatürde de yer aldığı ortaya çıkmıştır.

İkinci konuşmacı Fatih Yücel ise, "Zeydî Usûlünde Kaynak Anlayışı" başlıklı sunumunda, hicrî 2, 3 ve 5. asırlarda Zeydîliğin kaynak anlayışında kırılmalar yaşandığını belirtti. "Kurucu Devir" olarak nitelenen İmam Zeyd b. Ali döneminde (h. 2. asır) *kitap*, *sünnet*, *icma* ve *kıyas* şeklinde sade bir yapı arzeden kaynaklar, h. 3. asra tekabül eden "kelâm tesirindeki dönem"de *akıl*, *kitap*, *sünnet*, *icma* ve *kıyas* şeklinde değişmiştir. "Klasik tasnif dönemi" olarak nitelenen ve ağırlıklı olarak mütekellimîn yönteminin usûl-i fıkıh tasnifinin benimsendiği h. 5. asırda Zeydî usulcülerin kaynak anlayışı genişleyerek *ıstışâb* ve *istihsân* gibi metodlar da kaynaklar arasına dâhil edilmiş ve bu dönemle birlikte büyük oranda İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ının sistematüğünü benimsenmiştir. Son devir olan "çağdaş dönem"de ise ilmî bir canlılık zuhur etmiş, *akıl* yeniden kaynaklar arasına girmiş ve "hadislerin Kur'an'a ve akla arzı" gibi yöntemler öne çıkmıştır. Yücel, Zeydî usûlünün Sünnî usûlden ayrıldığı iki temel nokta olarak Ehl-i Beyt icmasının da kaynaklar arasında yer almasını ve Hz. Ali'nin icihadlarının âhad haber seviyesinde kabul edilmesini zikrederek tebliğini sonlandırdı.

Atölye'nin sonunda bir değerlendirme oturumu yapılarak, Dr. Eyyüp Said Kaya'nın sorduğu "Zeydilik üzerine çalışan kurumlardan hangileri dikkate alınmalı?", "Türkiye'de Zeydiyye kütüphanesini zenginleştirmek için neler yapılmalı?", "Ortak-ferdi akademik metinler olarak nasıl adımlar atılmalı?" gibi sorular tebliğcilerin ve katılımcıların görüş, öneri ve değerlendirmelerine açıldı.

Ayrıca bu oturumda Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara tarafından günümüz Zeydileri hakkında kısa bir değerlendirme yapıldı ve Yemen'de yaşanan olaylar çerçevesinde Zeydilerin karşılaştıkları zorluklar anlatıldı. Bugün bölgede, yakın zamanlarda vefat eden Bedrettin el-Hüsi'nin başlattığı ve "Hüsi hareketi" olarak adlandırılan bir mücadele varlığını sürdürmektedir. Hüsi'nin Zeydi imameti tekrar tesis etmek istediğine dair iddiaların bulunduğunu belirten Büyükkara, açıkça böyle bir daveti olmadığı için gerçekten tam olarak neyi düşündüğü ve ne yapmak istediğinin bilinemediğini ifade etti. Neticede 150 bin kişi bölgeyi terk etmek zorunda kalmış, pek çok Müslüman ölmüş ve iç savaş kanlı bitmiştir. Hâlihazırda Suudilerin ve hükümetin belirli şartlarla anlaşmış olduklarını belirten Büyükkara, bu anlaşmanın ne kadar süreceğinin bilinemeyeceğini ve hızlı bir şekilde arabulucuların devreye girerek kalıcı bir barışın oluşturulması gerektiğini zikrederek değerlendirme oturumunu sonlandırdı.

Medeniyet Araştırmaları Merkezi 2010 Güz Seminerleri

GİRİş SEMİNERLERİ

- | | |
|---|----------------|
| 1 İşlâm İktisadına Giriş | Cengiz Kallek |
| 2 Sosyal Bilimlerde
Temel Yönelimler I | Nurullah Ardıç |

TEMEL SEMİNERLER

- | | |
|---|------------------|
| 1 Bilim Tarihi | Baha Zafer |
| 2 Çağdaş İşlâmî Akımlar | M. Ali Büyükkara |
| 3 Dört Tema Üzerinden Psikoloji | Medaim Yanık |
| 4 Erken Hıristiyanlık Tarihi | Bilal Baş |
| 5 Fıkha Giriş | Özgür Kavak |
| 6 İşlâm Siyaset Düşüncesine Giriş I:
Teorik Çerçeve ve Literatür | Hızır Murat Köse |
| 7 Modern Siyaset Felsefeleri | Ahmet Okumus |

ÖZEL SEMİNERLER

- | | |
|---|----------------------|
| 1 Batılı Hadis Araştırmalarında
Başlıca Yönelimler | M. Macit Karagözoğlu |
| 2 Biyoteknoloji ve Ahlak | Nazife Őiřman |
| 3 Gazzâlî Seminerleri I:
Gazzâlî'nin Hayatı | M. Cüneyt Kaya |
| 4 Yapay Zekaya Giriş | M. Ali Çalışkan |

OKUMA GRUPLARI

- | | |
|---------------------------------------|------------------|
| 1 Heidegger Okumaları | Erdal Yılmaz |
| 2 İşlâm Siyaset Düşüncesi Okuma Grubu | Hızır Murat Köse |
| 3 Klasik Felsefeye Giriş | Selim Değirmenci |
| 4 Sekülerleşme Okuma Grubu | Nurullah Ardıç |

ATÖLYELER

- | | |
|---|------------------|
| 1 Bilişsel Sinirbilimleri ve Felsefe Atölyesi | Lütfü Hanoğlu |
| 2 İşlâm Siyaset Düşüncesi Atölyesi | Hızır Murat Köse |
| 3 Kant Sonrası Metafizik Tartışmaları | |
| 4 Modernleşme Öncesi
İhya Hareketleri I: Şevkânî | Eyyüp Said Kaya |

Hicran

Mehmed Âkif Ersoy

— Bu bir ma'bedse, çırcıplak yakışmaz, sonra gâyet loş;
Gelen: Ma'bûd; ışık bul, yaygı bul, git başka yerden, koş!

Hemen bir kandil aldım komşulardan, bir de seccâde;
Dedim: “Gel şimdi mihmânım, sa'âdet-gâhın âmâde.”

Ne yanlışmış hesâbım: Hiç kapımdan geçmez oldun bak!

İlâhî! Söktüm attım, işte hücrem şimdi çırcıplak:
Ne âfâkında tek kandil, ne mihrâbında seccâde;
Ezelden bildiğin toprak, bütün varlıktan âzâde.
Serilmiş secdelerdir bekleyen yerlerde mihmânı;
Bu üryan şu'le dersin, sînemin pâyansız îmânı.
İlâhî! Bir hata ettimse, elvermez mi hüsrânım?
Güneşler doğdu, aylar doğdu, ben hâlâ perîşânım!
Çakar şimşeklerin karşımda, yırtar, çığner âfâkı;
Henüz ruhum, fakat, bir yağmurun bin canla müştâkı.
(...)

SAM Kırkambar Tez / Sohbet

Trienal Bağlamında Türkiye’de ve Dünyada Kavramsal Sanat

Hülya Yazıcı Aktaş

Ayşe Demirkaynak Taşkent

22 Eylül 2010

Değerlendirme: Zeynep Gökğöz

1917 tarihinde Marcel Duchamp nalburdan satın aldığı seri üretilmiş bir pisuarı ters döndürür ve adını “çeşme” koyarak bir sergiye katılır. Kurumları, eleştiri mekanizmalarını ve izleyici beklentilerini dumura uğratar. 1960’lara damgasını vuran *kavramsal sanatın* düşünsel temelini oluşturduğunda hemfikir olunan bu eser “sanat”ın kendisini sorgulama amacını taşımaktadır. Ancak zamanla sanat kendini malzemeye dönüştürerek nesneleştirme yoluna gider ve anlamının sorgulanması amacından saparak anlamını yitirmeye doğru tehlikeli sulara yol alır. İlginçtir ki sanat piyasası bu eserleri de yüksek fiyatlarla alınıp satılan ticarî metalar haline dönüştürmekte ve kendine mal etmekte gecikmez.

Kavramsal sanat, işleri derdi olan sanatçıların, estetik kaideleri bir tarafa iterek, iletmek istediği mesajın önüne aracının geçmesine izin vermeden, izleyicisinden de kendi düşünsel deneyiminin aynısını yaşamasını bekleyen bir sanat türü olarak günümüzde de geçerliliğini sürdürmekte. Yalnız aykırı olmanın yegâne ölçüt kabul edildiği günümüzün pek çok sanat örneğinde estetik kıstasların artık işlememesinden kaynaklanan izleyicinin yönünü şa-

SAM Yuvarlak Masa Toplantıları

KIRKAMBAR TEZ/SOHBET

Trienal Bağlamında Türkiye’de ve Dünyada Kavramsal Sanat	Hülya Y. Aktaş Ayşe D. Taşkent 22 Eylül 2010
İkonoklazm Üzerine	Nuh Yılmaz 20 Ekim 2010
Ebü'l-Vefâ Muslihüddin Mustafâ'nın Farsça Şiirleri	Kadir Turgut 27 Ekim 2010
Osmanlı Minyatüründe İkonografya	Hesna Haral 11 Kasım 2010

SANAT TARİHİNE MÜMKÜN BAKIŞLAR

“Sanat Tarihinin Sonu” ve Türkiye’de Sanat Tarihi	Ahmet Ersoy 9 Aralık 2010
---	------------------------------

ÖZEL ETKİNLİK

Hayal Perdesi Atölyesi Kısa Film Gösterimi	30 Ekim 2010
Belgesel Gösterimi ve Sohbet: Hat; Bir Medeniyet Çizgisi	F. Başar-S. Barkçin 4 Aralık 2010

OKUMA GRUPLARI

Çocuk Edebiyatı Okuma Grubu Melike Erdem Günyüz / Mart 2010- (İki haftada bir Perşembe)
--

Kasım

Fantastik Çocuk Edebiyatı: Michael Ende / Bitmeyecek Öykü, Cim Dügme ve Lokomotifçi Lukas, Cim Dügme ve Vahyi 13’ler, Dilek Şurubu, Momo

Aralık

Çocuk Kitabında Kara Mizah: Roald Dahl / Matilda; Bay ve Bayan Kılı; Charlie'nin Çikolata Fabrikası; Dev Şeftali; Dünya Şampiyonu Danny; George'un Harika İlacı; Kaplumbağa; Koca Sevimli Dev; Yaman Tilki; Zürafa, Peli ve Ben; Şeker Henry'in Akıllalmaz Öyküsü

ATÖLYELER

Sanat Tarihi Atölyesi / Nur Kaçal-Ayşe Taşkent / Aralık 2010
(Üç haftada bir Cuma)

Aralık

Birinci Oturum

İkonoloji, İkonografi ve Tasvir Gelenekleri

Erwin Panofsky, İkonografi ve İkonoloji (Renaissance Sanatının İncelenmesine Giriş); W. J. T. Mitchell; İkonoloji, Metin, İdeoloji; Jan Assman; Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik

Görsel Arşiv I: Giriş+Yaratılış, Türeyiş, Tufan

(Tüm görsel arşiv Metin And'ın *Minyatürlerle Osmanlı- İslâm Mitolojisi* kitabı çerçevesinde incelendi)

Senaryo Atölyesi / Gökhan Yorgancıgil / Mart 2010- (Her Cumartesi)

Kısa Film Atölyesi / Faysal Soysal / Haziran 2010- (Her Cumartesi)

Hayal Perdesi Kademe Film Atölyesi / İhsan Kabil - Murat Pay / Kasım 2010

(Her Perşembe)

Kasım

Lumiere Kardeşler Kısa Filmleri / Lumiere Kardeşler, Fransa 1895

Dr. Caligari'nin Odası / Robert Wiene, Almanya 1920

Aralık

Potemkin Zirhlisi / Sergei M. Eisenstein, S.S.C.B. 1925

M / Fritz Lang, Almanya 1931

Jeanne D'Arc'in Tutkusu / Carl Dreyer, Fransa 1928

Modern Zamanlar / Charlie Chaplin, Amerika 1938

Sisler Rıhtımı / Marcel Carne, Fransa 1938

Hayal Perdesi Film Atölyesi / Murat Pay / Kasım 2010 (Her Çarşamba)

Kasım

Pleasure Garden / Alfred Hitchcock, Fransa 1925

The Lodger / Alfred Hitchcock, Amerika 1927

Easy Virtue / Alfred Hitchcock, Amerika 1928

Aralık

Champagne / Alfred Hitchcock, Amerika 1928

Blackmail / Alfred Hitchcock, Amerika 1929

The Skin Game / Alfred Hitchcock, İran 1931

Rich and Strange / Alfred Hitchcock, Japonya 1931

The Man Who Knew Too Much / Alfred Hitchcock, İngiltere 1934

şırma durumu ve popüler olana itibarı, estetik algıda bir erozyona yol açmış, bu da günümüz sanatında bir kopma yaşanmasına sebep olmuştur. İhsan Kabil'in sohbetin girişinde sarf ettiği modern sanata ilişkin yakınlmaları da işte bu vakiyaya işaret eder nitelikteydi.

Birkaç arkadaşın 2008 yılında Bağımsız Sanat Derneği adı altında kurdukları grup tarafından gerçekleştirilen I. Uluslararası İstanbul Trienali'nin konu edildiği bu toplantımıza, etkinliğin küratörü Hülya Yazıcı Aktaş ve genel koordinatörü Ayşe Demirkaynak Taşkent konuk oldu. Serginin öncesinde, devamında ve sonrasında yaşananlar üzerinden sohbetimizi sürdürürken aslında başlığın vaat ettiği içeriğe sıranın gelmemesi durumuyla karşılaştık. Konuklarımızın yaşadıkları ve biriktirdikleri tecrübeler o kadar çoktu ki seyrin bu şekilde gitmesi için sanki aramızda gizli bir mutabakat sağladık.

“Şehrin Gizli Dili” başlığı hem şehre hem gizliliğe hem de dile yaptığı vurgusuyla sadece adıyla bile pek çok çağrışımı beraberinde getirip izleyicisinden beklediği düşündürme eylemini en başından başlatıyor. Sergide metropol hayatının her biri bir yana savrulan kıyıda köşede kalmışlarının, susturulmuşlarının, susmayı tercih edenlerinin ve susması tercih edilenlerinin iletişimsizlik, yalnızlaşma, kimliksizleşme, yabancılaşma, dilsizleşme, arada kalma hallerinin görünür kılınması amaçlanmış. “Biz de buradayız” demenin yolu aranmış. Bakmışlar ki içlerini dökecek çok fazla biriktirmişlikleri var, “Bu seneyi kendimize ayıralım, uluslararası olma iddiamızı gelecek trienalimize bırakalım” diye düşünmüşler.

Bu sebeple de bir duruşu olanlara ait gördükleri, halkla doğrudan buluşma imkânını sağlayacağını

I. Uluslararası İstanbul Trienali'nin küratörü Hülya Yazıcı Aktaş sergiden edindikleri tecrübenin onlara çok şey öğrettiğini ve ilerisi için daha temkinle adım atmalarına vesile olduğunun altını çizdi.



düşündükleri kavramsal sanata ağırlık vererek işlerini gerçekleştirmişler. Tek tek eserlerin görüntüleri üzerinden sergiyi ayağımıza getiren, bir de üzerine hikâyelerini dinleme şansına eriştiğimiz her bir işin ismi de serginin kapsamı hakkında çok şey söylüyor: Feragat, Exlibris, Sabundan Günlükler, Toplum Projesi, Kent Varoşları, Kente Dokunmak, Oyun, Delirium, İskemle, Özgür Kafe, Tükettiklerimizdir Bizden Geriye Kalan, Ara(sın)dalık, Şehir Temizleme Projesi, İkna Odası, Hayat Ağacı, Dipsiz Kuyu, Pencereler(Windows 1.0), Lütfen Ön ve Alt Yargılarınızı Çöpe Atınız, Kulaktan Kulağa, Şehir Apartmanı, Yaşam Bir An ve birçok isimsiz eser daha.

İsmlendirmeler bu işler hakkında verdikleri ipuçları ile bizlere kolaylık sağlarken bununla iktifa etmemiz gerektiğinin, daha fazla bilgilendirme ve açıklamalı alt yazıların serginin amacını aşacağına, böyle yapmanın eserin anlam dünyasını daraltacağına altı çizildi. Çünkü yapılan işler zaten konuşmaktaydı, yeter ki anlamak için niyet olsun.

Peki, kendi derdimizi kendi insanımıza anlatmanın derdinde olan böyle bir etkinlik için bize ait olmayan bir sanat dilini kullanmanın meşruluğunu kendi içlerinde sorgulamışlar mıydı? Bilginin kümülatif olduğunu, alma ve geliştirme hakkına sahip olduklarını, en uygun düşen dilin burada bu olacağını öngördükleri için kullanmakta bir beis görmediklerini dile getirdiler. Konuşmacılar, yaşadıkları tecrübenin onlara çok şey öğrettiğini, bu tecrübelerin sonrası için hem kendilerine konu olarak döneceğinin hem de ilerisi için daha temkinle adım atmalarına vesile olduğunun altını çizdiler. İsrarla kendini anlatma, karşındakini anlama üzerine kurdukları söylemlerine rağmen yaşadıkları tatsızlıkları zarar değil kâr hanelerine yazmış görünüyorlar. Çünkü biliyorlar, değil mi ki: “O onları tanıdı ama onlar onu tanı(ya)madı.”

İkonoklazm Üzerine Nuh Yılmaz

20 Ekim 2010

Değerlendirme: Ayşenur Günen

Nuh Yılmaz'ı dinlediğimiz Kırkambar Sohbet programı, müzakerecinin Bilkent Üniversitesi Grafik Tasarım Bölümü'nde tamamladığı “Icon-form: The differential logic of aniconism in Islamic tradition” başlıklı yüksek lisans tezi ekseninde gelişti.

Nuh Yılmaz tezini anlatmaya başlamadan önce birkaç noktaya temas ederek *ikonoklazm*ın sanat tarihi yahut teolojiden daha çok siyasî tarihle ilgili bir mesele olarak ele alınması gerektiğine dikkat çekti. Zira Yılmaz'a göre birçok sorun gibi ikonoklastik hareketler de temelde politik amaçlara hizmet etmekteydi. Konuşmacı, son yüzyılda daha çok Müslümanların adı anılarak gündeme gelen *ikonoklazma* şu soruyla giriş yaptı:

Nasıl oluyor da birileri Müslümanların imgeyle ilişkisini ikonoklazm olarak ele alıyor?

Nuh Yılmaz'a göre bu sorunun cevaplanabilmesi için öncelikle ikonoklazmın ortaya çıkışına ve tarih içinde nasıl bir şekil aldığına bakmak gerekir. Bu aşamada şu sorular devreye girer: İkonoklazm tarih içinde ne tür durumları tasvir etmek için kullanılmıştır? Müslümanlarla ilgili olarak ne tür durumları tasvir etmek için kullanılmıştır? Şu anda ne tür bir durumu tasvir etmek için kullanılmaktadır?

Bu tarihsel sürekliliği ya da kopuşları görmek içinse sorulması gereken şudur:

Düşünce, tasviri nasıl egemenliği altına aldı?

Bu soruları ortaya koymasının ardından Yılmaz sunumuna şöyle devam etti: “Hristiyanlık içinde Tan-

Nuh Yılmaz'a göre ikonoklazmın anlaşılmasında monofizitlerle karşıtlarının tartışmaları başlangıç noktasıdır ve bu tartışmalar oldukça verimlidir. Bu tartışmalardan sonra imgenin önu açılır ve Hristiyanlık belli imgeleri içselleştirerek yoluna devam eder. Bu bir nevi reform, bir dönüm noktasıdır.

rı'yla ilgili verimli tartışmalar var. Bu tartışmalar imge meselelerini şekillendiriyor. Mutlakçı bir anlayışla imge meselesine yaklaştığımızda dinleri 'imge dostu' ve 'imge düşmanı' olarak kategorize etmemiz gerekir. Aslında dinler her şeye sınır koydukları gibi imgelerle ilişkilere de sınırlar koymuştur. Buna tamamen karşı olmak veya bundan taraf olmak çözüm getirmez. Buzağıyı tanılaştırmaya başladığınızda kaçınılmaz olarak tapma yasağıyla karşılaşsınız. Çünkü din iktidar alanını paylaşmak istemez.”

Yılmaz'a göre ikonoklazmın anlaşılmasında monofizitlerle karşıtlarının tartışmaları başlangıç noktasıdır ve bu tartışmalar oldukça verimli tartışmalardır. Bu tartışmalardan sonra imgenin önu açılır ve Bizans'ta bir ikon patlaması yaşanır. Hristiyanlık belli imgeleri içselleştirerek yoluna devam eder. Bu bir nevi reform, bir dönüm noktasıdır.

Diğer bir dönüm noktası da Bizans'taki ikonoklazm tartışmalarıdır. Bizans döneminde ikonoklazmı başlatanlar Suriye'de görev yapan ve Müslümanlarla ilişki içerisinde olan komutanlardır. Avrupa-merkezci tarih anlayışysa, Müslümanların ikonoklazmı Hristiyanlardan aldığını ve devam ettirdiğini söyler. Müslümanlarla sınır boylarında görev yapan subayların dönüp Bizans'ta darbe yapması, Bizans'ı ele geçirmesi ve ikonoklastik bir dönem başlatmaları klasik siyaset-teoloji ilişkisidir. Çünkü Hristiyanlar böylece şunu sorgulamaya başlarlar: “Ne oluyor da Mekke'de, çölün ortasından çıkan barbarlar üç günde sınırimıza dayanıyorlar? Müslümanlara bu kadar hızlı mevzi kazandıran nedir?” Siyasî bir soruya teolojik cevaplar verilir. Verilen cevaplardan bir tanesi şudur: “Müslümanlar Allah'a tapıyor, puta değil. Dinimizi yenilersek onları yenebiliriz.” Bundan sonraki dönem Hristiyanlıkta reform dönemidir, önemli bir sorunla kar-



şılaşan Hristiyanlığın kendini yenileme dönemi. Bu dönemde ortaya çıkan şeylerden birisi laiklik tartışmalarıdır. Dinin alanı neresidir, sanatın alanı neresi? Bu aynı zamanda sanatın ortaya çıkış dönemidir de.

Bu tarihten itibaren Hristiyanlıkta imgenin önu açılır. Kilise sınırlarına çekilir ve burjuva kendi kültürünü geliştirmeye başlar. Kilisenin mahzenlerinde kendini sergileyen, sanatın hayatın parçası olduğu, kutsallaştırılmadığı pre-art bir sanat anlayışının hâkimiyeti altındaki reform öncesi dönem geride bırakılır.

Sanat öncesi dönem ve sanat sonrası dönemden söz edebiliriz artık. Sanat otonom bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde sanat ikonoklazmın yok etmeye çalıştığı şeyleri koruyup ona alan açan hümanist bir söylem olarak görülür. Bu söylemin tamamlanabilmesi için bir düşmana ihtiyaç duyulur ve bu aşamada Müslümanlar devreye girer. Yılmaz'ın tezi Hegel ve takipçilerinin, bu süreçte kendileri gibi olmayanları göstermek üzere erken dönem sanat tarihçileriyle birlikte Müslümanları hedef aldığı şeklinde. İnsanlığın en üst değerlerini ürettikleri kabulüyle Avrupa'nın Müslümanlara bir kategori açma çabası bugüne uzanan “imge düşmanı Müslüman” imajını yaratmıştır.

20. yüzyıla gelindiğinde bu tavır iyice içselleştirilir, kurumsallaşır ve adı salt “sanat” olan Batı Sanatı karşısında ikonoklazmı malul bir faaliyet olarak İslâm sanatı diye bir kategori oluşur. Sorunu gerçek İslâm tartışmasına dönüştürmek de bu yüzden meseleyi çözümsüzlüğe sürüklemekten başka bir işe yaramaz.

Katılımcıların sorularıyla devam eden ve yaklaşık iki saat kadar süren bol malumatlı sunum mevcut tartışmaların önünü açacak verimlilikteydi.

Şeyh Vefâ, hem Farsça hem de Türkçe şiirlerinde muğlak bir dil kullanmıştır. Kadir Turgut'a göre dilinin muğlak oluşu Şeyhi aynı düşünceleri savunan bazı mutasavvıfların karşı karşıya kaldığı idam gibi tehlikelerden uzak tutmuştur.



Ebü'l-Vefâ Muslihuddin Mustafâ'nın Farsça Şiirleri

Kadir Turgut

27 Ekim 2010

Değerlendirme: Turgay Şafak

İstanbul'un manevi mimarlarından Ebü'l-Vefâ Muslihuddin Mustafâ 15. yüzyılın en önemli ilim ve kültür adamlarından biridir. Ebü'l-Vefâ, astronomi ve tasavvufa dair eserlerinin yanı sıra Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler de yazmıştır.

Kadir Turgut, İstanbul Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde hazırladığı "Ebü'l-Vefâ Muslihuddin Mustafâ'nın Farsça Şiirleri" adlı tezini bizlerle paylaştı. Öncelikle niçin tez konusu olarak bu konuyu seçtiğine değinen Turgut, daha sonra tezin hazırlık aşamasında hangi yöntemleri takip ettiğinden bahsetti. Turgut, sunumunun girişinde 15. yüzyılda artık edebî tekâmülüne kavuşan Türkçenin yanında Farsçanın da ehemmiyetini muhafaza ettiğini, bu dönemde hem klasik Türk şiirinin ilk büyük şairlerinin yetiştiğini hem de pek çok Farsça eser yazıldığını ifade etti. Farsçanın hiçbir zaman Arapça gibi ilim dili olmadığına ama her zaman Farsça öğretimine önem verildiğine ve öğreniminin teşvik edildiğine değinen Kadir Turgut, pek çok Osmanlı şairinin hatta padişahların bile Farsça şiirler yazıp divanlar oluşturduğunu dile getirdi.

Tezin konusu olan Şeyh Ebü'l-Vefâ'nın doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber tahminler 15. yüzyılın ilk çeyreği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Konya'da doğan Ebü'l-Vefâ, İstanbul'un fethinden

önce Konya'da başladığı medrese tahsilini ve seyr ü sülûkunu Edirne'de tamamlayıp şeyh olmuştur. Konya'da irşad ve öğretim ile meşgul iken, dönemin Konya hâkimi Karamanoğlu İbrahim Bey, Ebü'l-Vefâ adına bir cami ve hankâh yaptırmıştır. Daha sonra İstanbul'a gelen Ebü'l-Vefâ, II. Mehmed'in teveccühünü kazansa da tezkirelerin naklettiğine göre bu padişahla hiçbir zaman görüşmemiş ve ondan gelen görüşme talebini kabul etmemiştir. Bu rivayetin çok da gerçeği yansıtmadığını belirten Turgut, bunun sadece Şeyh Vefâ'nın kişiliğini yansıtmaması bakımından önemli olduğunu ifade etti.

Ebü'l-Vefâ astronomi alanında dört kitap kaleme almış olup bu eserlerin dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunmaktadır. Kendisine ait bir kütüphaneye de sahip olan Ebü'l-Vefâ kütüphanesini kendisi için yaptırılan hankâh ve camiye vakfetmiştir. Kitaplar tefsir, fıkıh, tasavvuf, felsefe, kelim, astronomi ve edebiyat konularında toplam 423 cilttir.

Konuşmanın son kısmında tezin de asıl metni olan Ebü'l-Vefâ'nın Farsça şiirleri hakkında bilgiler veren Turgut, şiirlerin çoğunun tasavvufî terbiye amacıyla yazıldığını söyledi. Şeyh, divanında yer alan ilk Farsça şiir de olan terci-i bentte mensup olduğu tarikatın silsilesini vermiştir. Şiirler, genellikle, tasavvuf, din ve ahlâk hakkında olsa da Şeyh Ebü'l-Vefâ'nın dilbilgisi ve eğitimi hakkında dört, müzik makamları ve astronomi hakkında da birer Farsça şiiri vardır. Şeyh Vefâ, hem Farsça hem de Türkçe şiirlerinde muğlak bir dil kullanmıştır. Turgut'un tahminine göre dilinin muğlak oluşu Şeyhi aynı düşünceleri savunan bazı mutasavvıfların karşı karşıya kaldığı idam gibi tehlikelerden uzak tutmuştur. Etkilendiği klasik dönem şairleri arasında Mevlana,

Sanat Araştırmaları Merkezi *Hat: Bir Medeniyet Çizgisi* belgeselinin gösterimini, yönetmen Gökhan Ateştürk, metin yazarı Savaş Ş. Barkçin ve belgeselin danışma kurulunda yer alan hat ustası Fuat Başar'ın katılımıyla gerçekleştirdi.

Şeyh Mahmud Şebüsterî, Sa'dî Şirâzî ve Molla Câmi'nin de olduğunu ifade eden Turgut dinleyicilerin isteği üzerine Ebü'l-Vefâ'nın gazellerinden örnekler okuyarak sunumunu sonlandırdı.

SAM Özel Etkinlik

Bir Medeniyet Çizgisi: Hat **Gökhan Ateştürk-Savaş Barkçin- Fuat Başar**

4 Aralık 2010

Değerlendirme: Dilek Karataş

Sanat Araştırmaları Merkezi *Hat: Bir Medeniyet Çizgisi* belgeselinin gösterimini, yönetmen Gökhan Ateştürk, metin yazarı Savaş Ş. Barkçin ve belgeselin danışma kurulunda yer alan hat ustası Fuat Başar'ın katılımıyla gerçekleştirdi.

Belgesel, medeniyetlerin yazı ile başladığını ve yazının çeşitli medeniyetlerdeki gelişimini anlatarak açılıyor. Bu doğrultuda Mekke, Medine, Kudüs, Buhara, Semerkand, Mısır, Çin, Hindistan gibi büyük medeniyetlere sahne olmuş şehirler ve ülkelerde yazının izlerini sürüyor. Anlatımı, büyük hat ustaları ve fikir dünyasının önemli isimleriyle medeniyet ve yazı üzerine yaptığı derin ve etkileyici bir sohbetle süsleyen belgesel, hattın tarihî gelişimini ve Türklerin hat sanatına yaptığı büyük katkıları anlatarak devam ediyor. Hattın anlamı; kâğıt ve mürekkebin anlamı, bu alanın ustası yerli ve yabancı hattatlar ve hat uzmanlarına sorulan derunî soruların cevaplarında aranıyor... Hattat Hüseyin Kutlu, hattat Fuat Başar, Prof. Dr. Seyyid Hüseyin Nasr, Prof. Dr. Saadetin Ökten hat üzerine sohb-

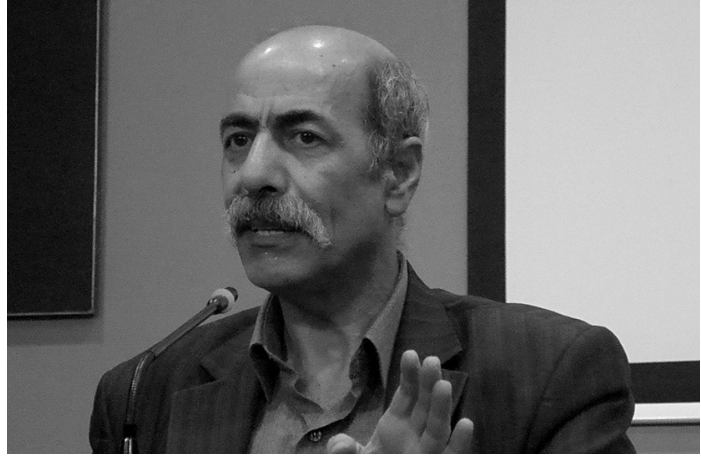


bet yapılan isimlerden bazıları... Anlatımı güçlendirmek ve etkiyi arttırmak amacıyla, özel mekânlar da küçük sembolik mizansenler ile kurgulanan belgesel, sinema dilini de kullanarak keyifli bir seyir imkânı sunuyor izleyiciye. Belgeselin metni Engin Noyan tarafından okunuyor.

Yönetmenliğini Gökhan Ateştürk, metin yazarlığını ise Savaş Ş. Barkçin'in yaptığı ve 2010 Kültür Bakanlığı Ajansı tarafından desteklenen "Bir Medeniyet Çizgisi: Hat" belgeselinin yapımcılığını BGM Yapım üstlenmiş.

Program, belgeselin izlenmesinin ardından konukların belgeselin yapım süreci ile ilgili söyleşileri ile devam etti. İlk sözü metin yazarı Savaş Barkçin aldı. Barkçin, sözlerine konuşmaya katılmak istemeyen yönetmen Gökhan Ateştürk'ü latife ile konuşmaya dâhil ederek başladı. Belgesel yapma fikrinin ortaya çıkış hikâyesini anlatan Savaş Barkçin, hat belgeseli yapmaktan amaçlarının bu sanatın tarihî gelişimini anlatmaktan daha çok, hat sanatının arka planındaki edebî yanı, hayata bakışı ve bizim medeniyetimize yansıyan yüzünü aktarmak olarak belirlediklerini dile getirdi. Yola çıkış gayelerinin hat sanatını sadece, bizim dâhil olduğumuz anlam dünyasının bir vitrini olarak tasvir etmek değil; gönül dilini kullanarak izleyicinin gönlüne hitap etmek olduğunu söyledi. Barkçin, bu doğrultuda söyledi yaptıkları ustatlara, "Sülüs yazısını bir insana benzetseniz nasıl bir insan olurdu?" gibi alışıktır olmadıkları sorular sorduklarını dillendirerek sözü yönetmen Gökhan Ateştürk'e devretti.

Gökhan Ateştürk belgeselin altı aylık bir çalışma sürecinde ortaya çıktığını, Mayıs ayında başladığını; yurtiçinde Osmanlı ve Selçuklu mimari eserlerinin bulunduğu İstanbul, Bursa, Edirne, Ankara, Konya, Kayseri, Sivas'ta ayrıca yurtdışındaki çeşitli şehirlerde çekimler yapıldığını anlattı.



Sanatın saygı ve sabır içi olduğunu vurgulayan Fuat Başar'a göre maneviyat olmadan yazı sanatı olmaz. Yazı da yazıldığı alfabe ile değil taşıdığı mesajla değer kazanır.

Belgeselin danışmanı ve hat uştadı Fuat Başar sözlerine *yazı*, *medeniyet*, *hat* ve *sanat* kavramlarının kendi ruhuna yansıyan anlamlarını izah ederek başladı. Başar'a göre maneviyat olmaksızın yazı sanatı olmaz. Yazı, hangi alfabe ile yazılırsa yazılsın mukaddestir. Çünkü yazı taşıdığı mesaj ile değer kazanır. Yalnız Arap alfabesi Kur'an'ın alfabesi olmakla bir ayrıcalık taşır.

Söyleşi izleyicilerden gelen sorularla sürdü. Başar bir soru zerine Müslümanların yazının şekline takıldığını, oysa önemli olanın o yazının arkasındaki anlamı keşfetmek olduğunu, hazırladıkları belgeselin yazının arka planını -yani anlamı- öncelediği için farklı ve kıymetli olduğunu dile getirdi.

Barkçin de bir soru üzerine, bu belgesel vesilesiyle gündeme getirmeye çalıştıkları ve asıl tartışılması gereken konunun sanat-medeniyet ilişkisi olduğunu belirtti. Medeniyetler, ancak geliştirdikleri sanatlarla derinleşi kök salabilir ve medeniyet olma iddialarını sürdürebilirler. Bu noktada özellikle son bir asırdır geleneksel sanatlara karşı iki bedbinlikten söz edilmelidir. Birincisi geleneksel sanatlarımızın artık miadını doldurduğu ve çok yakın bir zamanda tarihe karışacakları yönündeki iddiadır. Barkçin bu iddianın ne kadar geçersiz olduğunu musiki, hat, tezhip, ebru gibi birçok geleneksel sanatın güçlenerek yaşamaya devam etmeleriyle ortaya çıktığını belirtti. İkinci bedbinlik ise yeni çağın insanının ve özellikle gençlerin bu sanatlara ilgi duymayacakları yönündeki iddialardır. Barkçin, kendilerine bu sanatları yeteri kadar tanıtmadığımız halde, gençlerin bu sanatlara ilgi duymayacakları önyargısının gençlerin değil geleneksel sanatları tanıyan ve sürdürenlerin eksikliğinden kaynaklandığını iddia etti.

Söyleşinin son kısmında Başar, sanatın sevgi ve sa-

bir içi olduğu üzerinde durdu. Sanatın bugün, sosyal, ekonomik hatta siyasal işlevlerinden söz edildiğini; ancak sanat söz konusu olduğunda asıl vurgunun *sevgi* ve *sabır* kavramları olması gerektiğini belirtti: "nk sanat bir gönül işidir." Ona göre sanat güzel yaşamayı ve güzel yaşatmayı hedefler ve işte bu sebeple "sanatı yaymalıyız".

Elif okuduk ötürü
Pazar eyledik götürü
Yaratılanı hoşgör
Yaratandan tr

Başar, ağımızın en büyük hastalığı stresin de çaresinin sanat olduğunu söyledi:

Çünkü toplum olarak ruh direncimizi kaybettik. Bu yüzden en önemli sığınağımız sanat. Sanat sabırdır. Sabra alışanlar hayatlarını da düzene koyabilirler.

Başar'a göre sanat egoyu aşmamızı da sağlar. Egosunu açan bireylerin oluşturduğu toplumda ise sosyal birlik sorunu yaşanmaz ve sanatın bu gücü başka hiçbir şeyde yoktur.

Sanatın ezeli ve ebedi bir yolculuk olduğunu söyleyen Başar sözlerini şöyle sürdürdü:

Sanatla uğraşıp bir sonuç almak var, ama alamamak da var. Hayat gibi. Bu yüzden sanatkar yapıp ettikleriyle duyduğu i haz ile mutlu olur. Onun bir maddi karşılık beklemesi düşünülemez. Gerçek sanatkarın ayırıcı özelliği de bu diye düşünüyorum.

Başar sözlerini, sanatkarın sorması gereken asıl soruyu Erzurumlu Açık Reyhani'den okuduğu dizelele dile getirerek bitirdi:

Hocalar kitabın okur başı bismillah ile
Müminler ikrara gelmiş ament billah ile
Mecnun da dağlara çıkmış davası Allah ile
Hiç soran bulunmamış arada Leyla nedir?

Şu anda büyük tartışmaların çok uzağında görünsek de, bu tarz tartışmalardan üretilenlerle, evrensel sanat tarihinin bir parçası olabilmemizi mümkün gören Ahmet Ersoy'a göre ne çalışırsak çalışalım ona özgü tanımlarımızı yaparak yola çıkmamız gerekiyor.

SAM Sanat Tarihine Mümkün Bakışlar

“Sanat Tarihinin Sonu” ve Türkiye’de Sanat Tarihi

Ahmet Ersoy

9 Aralık 2010

Değerlendirme: Zeynep Gökgöz

Sanat Araştırmaları Merkezince planlanan, her ay bir sanat tarihçisini konuk edeceğimiz “Sanat Tarihine Mümkün Bakışlar” başlıklı program dizimizin ilk konuğu Boğaziçi Üniversitesi’nden Ahmet Ersoy idi. Sanat tarihinin özüne dair mümkün ve alternatif seslerin dillendirildiği bu tür tartışma mecaları oluşturmanın önemine değinen Ersoy, konuşmasını sanat tarihinin açmazları ve Türkiye’de sanat tarihinin hâl-i pür-melâli üzerine inşa etti:

Sanat tarihinin iddiası nedir? Görünür olanı okunur kılmak ve anlamı sabitlemek. Sanat ve tarih olarak iki kompartımana ayırabileceğimiz bu alanların biri duyularımıza hitap eden, imgeleri konu edinen ve aslında dilsiz olması icap eden bir alanken, diğeri tamamen dil üzerine kurulu retoriğe dayalı bir alan. İmge ile söz arasında gidip gelen, tehlikeli, bir o kadar da heyecan verici bir uçurum. Ve bu eğreti hal üzere inşa edilen bir disiplin. Ancak bu eğretilik, sadece menfi anlam yüklenmesi gereken bir durum da değil.

Son yıllarda temele inip bir anlamda sanat tarihinin tarihi üzerine yazıp çizmeye çalışanların karşısına disiplinin bilinçaltına işlemiş görünen Alman idealizmi çıkıyor. Üretilen ve görselliği olan her şey bizim gerçeklik kalıplarımızın ete kemiğe bürün-



müş hali ise ve bir şekilde bu değerler, bu dünya görüşleri, nesneye içsel yerleştirilmiş iseler, bu hal temsilde kesinliğe varıyor. Bu katıyet, bize toplumlara ilişkin büyük çıkarsamalar yapma imkânı veriyor ve zamanla büyük anlatılara dönüştürebiliyor. İşte bu büyük anlatıların sorgulanmasıyla *temsilde kesinlik* yerini *temsilde buhrana* bırakmaya başladı. Batı merkezli tanımlar yerinden oynadı ve sanat dediğimiz şeyin tanımı nasıl genişletilebilir sorusuna cevaplar aranır oldu. Avangardın ivmesinin artmasıyla birlikte evrimsel ve çizgisel gidişatın sona erişiyse sanatın da sanat tarihinin de sonu ilan edildi. Varlık nedenlerinin bile kalmadığı söylenen sanat tarihi hantal ve kalıpsal bulunarak disiplinlerarasılığa, disiplinler-ötesiliğe itibar edilmeye başlandı ve tüm objeleri kapsayabilen, yeni duyarlılıkları da içeren başka bir düzlem arayışına gidildi. “Sanat Tarihi” yerine “Görsel Kültür Çalışmaları” başlığı ve benzerleri yeğlenir oldu.

Biz de ise yeni yaklaşımlar denenmekle beraber hâlâ idealist ve formalist gelenek hâkimiyetini sürdürmekte. Belli tipolojiler üzerinden gidilerek kataloglanan, bu kataloglama esnasında olabildiğince seçmeci davranılan, bir de üzerine birinci çoğul şahsın giydirildiği büyük anlatılar söz konusu. Bu büyük anlatılar, sorgulama şansı bırakmayan dokunulmazlıklarıyla tartışma zeminlerine mesafelerini baştan koymakta... Şu anda büyük tartışmaların çok uzağında görünsek de, bu tarz tartışmalardan üretilenlerle, evrensel sanat tarihinin bir parçası olabilmemizi mümkün gören Ersoy, ne çalışırsak çalışalım ona özgü tanımlarımızı yaparak yola çıkmamız gerektiğinin altını çizdi. Mesela Batı’nın işlevi dışarıda bırakan “sanat” tanımı bizim Osmanlı sanatı araştırmalarımız için uygun mudur? Değilse

kendi tanımımızı yapabilmeliyiz. Bunu yaparken saf bir kimlik politikasına hapsolmeden yaptıklarımızı evrensel bir tartışma ortamına da mal edebilmeliyiz, tabii dünyada neler olup bittiğini de geçmeden ve çok odaklı bir perspektiften bakmayı ihmal etmeden.

Oturumun soru-cevap kısmına ayrılan ikinci bölümünde sorulan ilk soru “Dünyadaki sanat tarihi yazımının parçası olunabilir mi?” sorusuydu. Ersoy, uluslararası platformda yer etmenin aslında çok da kolay olmadığını, burada güç ilişkilerinin devreye girdiğini söyledi. “Disiplinde kalmak mı zor, disiplinden çıkmak mı zor?” ikilemine ait bir soruya ise disiplinler formasyonunun kazanımlarından da disiplinsizliğin dinamizminden de yararlanmak gerektiğinin altını çizerek cevap veren Ersoy, şimdilik birini diğerine tercih edemeyeceğimizi, varolana ekleniler yaparak devam etmenin daha anlamlı gözüktüğünü söyledi. Ayrıca envanter çalışmaları ile teorik açılımların da birlikte yürütmesi gereken iki kulvar olduğunu vurgulayarak kendisinin arşive gidip iğneyle kuyu kazanlardan biri olduğunu ilave etti.

Gelenek ve kimlik tanımları bağlamında melezlik, görme rejimleri, modern kurumlardan biri olan müzelerle nasıl bakılması gerektiği, evrensel kriterlere dayalı yeni bir sanat tarihinin yazılıp yazılmayacağı, böyle kriterler belirlemenin imkânı, bu şekilde sorgulayıcı yaklaşımların etkilerinin zenginleştirici mi yoksa tahrip edici mi olacağı üzerine yöneltilen sorulara verilen nitelikli cevaplarla ufuk açıcı bir tartışma ortamının sağlandığı bu ilk oturumla sanat tarihinin dünyasına ilk adımımızı atmış olduk.

Sanat Araştırmaları Merkezi 2010 Güz Seminerleri

GİRİŞ SEMİNERLERİ

1 İslâm Sanatının Oluşumu Aziz Doğanay

TEMEL SEMİNERLER

1 Edebiyat Konuşmaları Hasanali Yıldırım
2 Osmanlı'da Alegorik Düşünce Berat Açıl
3 Sinema Tarihi İhsan Kabil
4 Şiir Sanatı M. Lütfi Şen

ÖZEL SEMİNERLER

1 Film Okumaları Ali Pulcu
2 Film Sanatı Faysal Soysal
3 Kitab-ı Mukaddes'in Batı Edebiyatına Etkileri Betül Özel Çiçek
4 Mesnevi Okumaları İsmail Güleç
5 Poetikalar Bağlamında Sanat Felsefesi Ayşe D. Taşkent
6 Senaryo Yazmak Gökhan Yorgancıgil
7 Tanzimat Döneminin Dört Romanı Abdullah Uçman

OKUMA GRUPLARI

1 Hayal Perdesi Sinema Grubu İhsan Kabil-Murat Pay
2 Çocuk Edebiyatı Okumaları Melike Erdem Günyüz

ATÖLYELER

1 Hayal Perdesi Atölyesi İhsan Kabil-Murat Pay
2 Kısa Film Atölyesi Faysal Soysal
3 Sanat Tarihi Atölyesi Ayşe D. Taşkent-Nicole Nur Kañçal
4 Senaryo Atölyesi Gökhan Yorgancıgil

Secde

Mehmed Âkif Ersoy

Şuhûdundan cüdâdır, çok zamanlar var ki, î mânim;
Bu vahdet-zârâ -gûya!- geldim amma bin peşîmânım:
Huzûr imkânı yok, dünyâyı etmiş cezben istîlâ;
Ne hüsrandır, îlâhî, ma'bedim, çepeçevre, vâveylâ!
Derinlikler, kovuklar, kuytular, sellâleler, yarlar,
Bulutlar, yıldırımlar, çöller, enginler, sular, karlar,
Güneşler, gölgeler, aylar, şafaklar... Hepsi çîğlıkta;
Gelir tarrâklar çaktıkça ecrâmın karanlıkta!
(...)

TAM Tez / Makale Sunumları

Klasik Dönem Osmanlı İktisadî Düşüncesi

Fatih Ermiş

18 Eylül 2010

Değerlendirme: Mustafa Öztürk

Erfurt Üniversitesi'ndeki doktora eğitimini "Ottoman Economic Thinking Before the 19th Century" adlı tezle tamamlayan ve son dönem Osmanlı iktisat tarihi çalışmalarının az değinilmiş bir alanına temas eden Ermiş, tezinde klasik dönem Osmanlı Devleti'nin iktisadî düşüncesine yoğunlaşmıştır.

Konu üzerinde yapılan sınırlı çalışmaların genellikle *daire-i adâlet* ve *tedbîr-i menzil* üzerinden yürütüldüğünü belirten Ermiş, tezinde, bu iki kavrama ek olarak *ahlât-ı erbaa* kavramına dikkat çekiyor. Na'imâ, Kınalızâde ve Kâtib Çelebi'nin eserleri bağlamında ahlât-ı erbaa ile toplum arasında kurulan ilişkiyi değerlendirerek, Osmanlı "entelektüelleri"nin iktisadî düşüncelerini ortaya koymayı amaçlıyor.

Osmanlı Devleti'nde toplum *ulema*, *asker* (bürokrat), *tüccar* ve *reaya* olmak üzere dört sınıftan oluşmaktadır. Öncelikle toplumda sultanın meşruiyeti tartışmalarının nedenlerini sorgulayan Ermiş'e göre, sultan bu dört sınıftan hiçbirine mensup değildir. Onun görevi toplumun düzenini sağlamaktır. İnsanlar toplum olarak yaşamaya başladıklarında ortaya çıkabilecek en büyük problem *zulümdür* ve bunu önlemek için bir hükümdar gereklidir.

TAM Yuvarlak Masa Toplantıları

TEZ/MAKALE SUNUMLARI

Klasik Dönem Osmanlı İktisadî Düşüncesi	Fatih Ermiş 18 Eylül 2010
Osmanlı Sarayında İktidar ve Himaye Politikaları 1570-1610	Günhan Börekçi 27 Eylül 2010
Bürokrasi ve Kanun: Kanuni'nin Koca Nişancısı Celalzade Mustafa Çelebi (1520-1566)	M. Şakir Yılmaz 25 Ekim 2010
Umuda Yolculuk: Harput'tan New England'a İlk Türk Göçleri	İşıl Acehan 29 Kasım 2010
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Süreci ve Nüfus Mübadelesi: Ayvalık, Mersin, Trabzon Örneği	A. Emine Comu 13 Aralık 2010

BİR KİTAP BİR YAZAR

Kurgulanmış Benlikler: Kadın Otobiyografileri Üzerinden Yakın Tarih Okumaları	Nazan Aksoy 2 Ekim 2010
---	----------------------------

TARİH OKUMALARI

Kalpten Kaleme İstanbul Semtleri 1: Fatih'te Geçen Kırk Yılın Hikâyesi	Abdullah Uçman 22 Kasım 2010
Kalpten Kaleme İstanbul Semtleri 2: Çengelköy	Reyhan Çorak 27 Aralık 2010

SOHBET

Hakikat ve İtibâr: Dış-Dünya'nın Bilgisinin Sınırı -XV. yüzyıl İstanbul'undan Bir Bakış-	İhsan Fazlıoğlu 28 Ekim 2010
--	---------------------------------

ATÖLYE (TAM-MAM ortak)

Osmanlı'da Fetva ve Fetva Mecmuaları	6-7 Kasım 2010
--------------------------------------	----------------

Fatih Ermiş, Na'îmâ'nın *reaya* ile *sevdâ* arasında kurduğu ilişkiye de işaret etti. Buna göre, vücutta sevdânın artmasıyla bazı rahatsızlıklar ortaya çıktığı gibi toplumun hareket ettiricisi konumunda yer alan reayanın güçlenmesi de toplumda güvenlik problemlerine sebep olur.

Ahlât-ı erbaa İbn Sînâ'nın Eski Yunan'dan devir alıp geliştirdiği bir tıp anlayışıdır. Bu anlayışta insan vücudunda dört sıvının olduğu kabul edilir: *kan*, *safrâ*, *sevdâ* ve *balgam*. İnsanda meydana gelen hastalıklar veya bozukluklar, klasik dönem düşünürleri tarafından bu dört sıvı eksene alınarak açıklanmaktadır. Eğer hastalıklar giderilmek isteniyorsa vücutta yer alan sıvıların aralarındaki dengenin tekrardan sağlanması gerekmektedir. Bu tıp teorisinin özellikle Na'îmâ tarafından geniş bir biçimde sosyal alana da uygulandığını ifade eden Ermiş, ahlât-ı erbaa ile toplum arasındaki ilişkiyi Na'îmâ'nın görüşleri ekseninde ele almaktadır.

Na'îmâ'ya göre insan bedeninin canlı olmasını sağlayan unsur *ruh*tur. Ruh, bir "cevher-i latif"tir ve kendi başına bedende dolaşamaz. Bu dolaşımı kan sağlamaktadır. Toplum canlı tutan şey ise *bilgidir* ve bilgi de âlimler vasıtasıyla topluma yayılmaktadır. Ermiş, ikinci olarak, Na'îmâ'nın *reaya* ile *sevdâ* arasında kurduğu ilişkiye yer veriyor. Na'îmâ'ya göre reaya toplumun hareket ettiricisidir ki, çalışmazsa sistem durur; mesela reaya ürettiği ürünün fazlasını bürokrasiye vermektedir. Vücuttaki sevdânın artması nasıl ki bazı problemlere zemin hazırlıyorsa toplumdaki reaya kesiminin güçlenmesi de güvenlik problemlerine sebep olur.

Tüccar sınıfı ise vücuttaki *safrâya* benzemektedir. Safrâ yediğimiz yiyeceklerin bağırsaklarımız tarafından daha kolay bir şekilde emilmesini sağlamak ve yiyeceklerin dengeli bir şekilde vücuda dağılmasını kolaylaştırmaktadır. Aynı şekilde tüccarlar da toplum için benzer bir fonksiyona sahiptir. Bunlar malı, üretilen yerden alarak tüketimin yoğun olduğu yere taşımaktadır. Böylece ihtiyaç duyulan bölgelere veya yerlere mal temin edilmektedir.



Balgam ise *asker* sınıfına benzemektedir. Yaşlılık dönemlerinde vücuttaki balgam artmaktadır. Aynı durum devletlerde de vardır. Onların da yaşlılık dönemlerinde bürokrasi artış göstermektedir -ki bu engellenemez bir süreçtir.

Na'îmâ'nın bu dört sınıf arasında dengenin korunması üzerine yoğunlaştığını vurgulayan Ermiş'in ifade ettiği üzere Na'îmâ, bu sınıfların hepsinin toplum için bir fonksiyon icra ettiğini söyler. Ona göre, önemli olan şey icra edilen fonksiyonların dengeli bir şekilde sürdürülmesidir. Tüccar sınıfı kapitalist sistemde olduğu gibi yoğun mal akümü-lasyonuna girmemelidir. Burada dengeyi ve adâleti sağlayacak olan da *sultandır*.

Osmanlı Sarayında İktidar ve Himaye Politikaları 1570-1610 Günhan Börekçi

27 Eylül 2010

Değerlendirme: M. Talha Çiçek

Ohio State Üniversitesi'nde tamamladığı "Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-17) and His Immediate Predecessors" başlıklı doktora çalışması çerçevesinde misafirimiz olan Günhan Börekçi ile 1570-1610 yılları arasında İstanbul'da, Osmanlı Sultanının Sarayındaki patronaj ilişkileri ve iktidar dinamiklerinin değişimi üzerine konuştuk. Börekçi tezinde, siyasî, askerî, sosyo-ekonomik dönüşümün yanı sıra erken modern Osmanlısının idarî yapısındaki krizler ve transfor-

1570-1610 yılları arasında çeşitli iktidar öbekleri arasındaki mücadeleler ve Sultanın bu mücadeledeki yerine ilişkin detaylı açıklamalar yapan Günhan Börekçi, Musahipler ve Hanım Sultanların hem iktidar hem de siyaset üzerindeki etkisine dikkat çekiyor ve Sultanın özellikle Musahiplerin nüfuzunun artmasındaki bariz rolü üzerinde duruyor.

masyonların da başlangıcı kabul edilen 16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl başında Topkapı Sarayı'nın etrafında yerleşik üst düzey Osmanlı yönetici elitindeki taraftarlık ve karşıtlık siyasetini mercek altına alıyor.

I. Ahmed (1603-1617) dönemi Osmanlı sarayı ve saray kültürü üzerine odaklanan Börekçi, tezde ilk olarak, I. Ahmed'in saltanatından önceki siyasi olaylara ve figürlere yer veriyor. Burada özellikle III. Murad (1574-1595) ve III. Mehmed (1595-1603) dönemindeki Celali İsyanları ve Sipahi Ayaklanması gibi siyasi olaylar ile Karayazıcı Abdülhalim, Gazanfer Ağa, Veziriazam Yemişçi Hasan Paşa gibi siyasi figürler karşımıza çıkıyor. Sunumunda bu olaylar ile çalışılan konu arasındaki irtibata değinen ve İtalyan kaynaklarına bol referans yapan Börekçi, dönemin olaylarını ve kendisinin temel tezlerini, kaynakları mukayese ederek değerlendirmektedir. Börekçi'ye göre, yaygın kanının aksine, I. Ahmed cesur ve dediğini tutturana bir padişattır ve Kanuni Sultan Süleyman'ı kendisine rol-model edinmiştir.

Tezinin ikinci bölümünde gündelik hayatın siyasetine nüfuz etmeyi hedeflediğini ifade eden Börekçi, bu dönemde yaşananları, iktidar hiyerarşilerinin yeniden oluşturulması şeklinde nitelendiriyor. Burada çeşitli iktidar öbekleri arasındaki mücadeleler ve Sultanın bu mücadeledeki yerine ilişkin detaylı açıklamalar yapan Börekçi, Musahipler ve Hanım Sultanların iktidara etkisi ile bunun dönemin siyaseti üzerindeki etkisine dikkat çekiyor. Ayrıca, Sultanın özellikle Musahiplerin nüfuzunun artmasındaki bariz rolü üzerinde duruyor. Bu dönemin üst düzey devlet adamları hakkında hem yerli hem de yabancı arşivlerde bol miktarda malumat bulunduğunu da dile getiren Börekçi, o dönemin yüksek devlet erkânı hakkında zengin biyografik malumat



vermektedir. Dört bölümden müteşekkil doktora çalışması I. Ahmed dönemi hakkında bol miktarda, daha önce gün yüzüne çıkmamış belge ve bilgiyi de literatüre kazandırıyor.

Bürokrasi ve Kanun: Kanuni'nin Koca Nişancı Celalzade Mustafa Çelebi (1520-1566)

Mehmet Şakir Yılmaz

25 Ekim 2010

Değerlendirme: Osman Safa Bursalı

“Koca Nişancı’ of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and ‘Kanun’ in the Reign of Süleyman The Magnificent, 1520-1566” başlıklı doktora tezini 2006’da Bilkent Üniversitesi’nde tamamlayan Mehmet Şakir Yılmaz ile Kanuni dönemi bürokrasisini tartıştık. 29 Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümü’nde görev yapan Yılmaz, 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı bürokrasisinin gelişimini, Celalzade’nin bürokrasideki yerini ve bu gelişimi ne şekilde algıladığını konu edinen bir sunum yaptı.

Tezinde Osmanlı merkez bürokrasisinin genel görünümüne, Celalzade’nin hayatına, Osmanlı bürokrasisinin resmî dilinin oluşumuna ve Kanuni döneminde *kanun* kavramı ve işlevine yer veren Yılmaz, sunumunda daha ziyade tezinin ilk iki bölümüne ağırlık verdi. Yılmaz’a göre 1500’lerin başından itibaren toprakların genişlemesine paralel olarak Osmanlı merkezî gücünün gelişmesi, esasında yeni

Mehmet Şakir Yılmaz'a göre 1500'lerin başından itibaren top-
rakların genişlemesine paralel olarak Osmanlı merkezî gücü-
nün gelişmesi, esasında yeni yapıların ve ilişkilerin ortaya
çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bu yapının incelenmesi,
sonraki dönemlere nazaran daha zordur.

yapıların ve ilişkilerin ortaya çıkmasına sebep ol-
muştur. Ancak bu yapının incelenmesi, sonraki dö-
nemlere nazaran daha zordur. Zira 16. yüzyılın ilk
yarısı arşiv malzemesi bakımından görece fakirdir;
yine de bazı tespitler yapılabilir. Mesela yüzyıl ba-
şında Divan-ı Hümayun'da ve Defterdarlıkta görev
yapan; ulufe, tumar veya zeamet sahibi minimum
otuz beş civarında kâtib mevcutken, 1530'larda bu
sayının yüze yaklaştığı görülmektedir.

Celâlzâde ise Yavuz Sultan Selim döneminde kâtib
zümresine dâhil olur. Medreseden mezun olunca
–Celâlzâde'nin kendi kanaatine göre– ya medrese-
de düşük bir gelire ama haramdan uzak bir hayatı
tercih edecekti ya da kadılıkta iyi bir gelir sahibi
ama harama yakın olacaktı. Celâlzâde ikisini de de-
ğil, mutad gelirin dışında resimler ve yıllık ödemeler-
le birlikte orta seviyede gelir getiren kâtipliği tercih
etti. Yüzyıl başında medrese mezunlarının kâtipler
içindeki oranı oldukça yüksekken, yüzyıl sonuna
doğru azalmıştır; zira artık usta-çırak ilişkisi içinde
kâtipler yetişmeye başlamıştır.

Söz konusu dönemlerde kâtip olarak bürokrasiye
girmek için kişinin dil (Arapça, Farsça) ve hüsn-i
hat bilgisinden önce, güvenilir ve ketum olması
aranmaktaydı. Celâlzâde'nin ketumluğu, eserlerin-
den takip edilebilmektedir: Tarih alanında yazdığı
eserler olayları gayet üstü kapalı bir şekilde aktar-
maktadır. O kadar ki, Celâlzâde'nin tam olarak
hangi olaylardan ve hangi aktörlerden bahsettiğini
belirleyebilmek için mesela Gelibolulu Mustafa Âli
gibi yazarlara müracaat etmek gerekecektir. Diğer
yandan kişinin güvenilirliği, esasında kendisine gü-
venecek bir kişinin, bir referansın bulunmasını ge-
rektirir. Peki, Celâlzâde'nin güvenilirliği nereden



gelmektedir? Yılmaz burada Amasya Çevresi'nden
söz etmektedir.

II. Bayezid padişah olduktan sonra, şehzadeliği sı-
rasında Amasya'da çevresinde yer alan kişileri
İstanbul'a yanına getirmişti. Yavuz Sultan Selim
döneminde de bu çevrenin etkinliği devam etti. Bu
çevre içinde önce defterdar ve kazasker sonra da
sadrızam olan Pirizâde Mehmed Paşa, Tacizâde
Sadı Çelebi, Tacizâde Cafer Çelebi, Kemalpaşa-
zâde, Merkez Efendi, Sünbül Efendi, Celâlzâde'nin
babası Kadı Celâl, Şeyh Hamdullah gibi isimler bu-
lunmaktaydı. Bunlardan Piri Mehmed Paşa medre-
seden yeni mezun olan Celâlzâde'yi sır kâtibi ola-
rak 1517'de bürokrasiye alır. Hâlbuki o zamana ka-
dar merkez bürokrasisine gelen kişiler taşra vazife-
si yapan kişilerdir. Bu anlamda Celâlzâde bir istisna
teşkil etmektedir.

Bürokrasinin genel gelişimine yönelik açıklamalara
geri dönen Yılmaz, genişlemiş sınırlar içinde yöneti-
mi sağlama yolunda ortaya çıkan problemlere de-
ğindi. Mesela Mısır Beylerbeyliğinin hiyerarşideki
yeri ne olacaktı ya da giderek güçlenen sadrazamın
bürokrasiye hâkim olması nasıl engellenecekti?
Yılmaz'a göre, Kanuni bu gibi problemler karşısın-
da, nişancı vasıtasıyla kendisine bağlı bir bürokrasi
kurmayı tercih etti. Sadrazamları devşirmelerden
seçmeye gayret etti, kılıç ehline karşı kalem ehlini
destekledi. Bunun sonucunda padişah ile nişancı-
nın birlikteliğine karşı, sadrazam ile onun atadığı
reisülküttabın birlikteliği göze çarpmaktadır.

Kısaca inşa literatüründen de bahseden Yılmaz, 16.
yüzyıl başlarındaki resmî yazışmalarda edebiyat,
ahlâk ve tarih kitaplarında süslü ve kompleks bir di-
lin ortaya çıktığını belirtti. Ayrıca, Celâlzâde'nin
eserlerine yansıdığı kadarıyla padişahın ve sadraza-

Müslüman göçmenlerin Türkiye'ye geri dönmesinin nedenini, Amerika'daki yaşam şartları ile Birinci Dünya Savaşı'nda maruz kalınan dışlanma ve saldırılara bağlayan Işıl Acehan'a göre, bu durum, Amerika'da olası bir Türk toplumunun varlığını büyük ölçüde etkilemiştir.

mın hangi özelliklere sahip olması gerektiği gibi siyaset düşüncesi meselelerine ve dönemin siyasî aktörlerinin uygulamalarının kritiğine yer veren Yılmaz, sorular çerçevesinde, Celâlzâde'nin tarihçiliği, Amasya çevresi benzeri başka çevrelerin mevcudiyeti ve bu çevrelerin birbirleriyle ilişkisinin birer araştırma konusu olma ihtimaline de değindi.

Umuda Yolculuk: Harput'tan New England'a İlk Türk Göçleri

Işıl Acehan

29 Kasım 2010

Değerlendirme: F. Samime İnceoğlu

*Neden geldim Amerika'ya
Tutulduğum kaldım avare
Şimdi bin kere pişmanım
Fakat geçti ah ne çare
Ahh gelmez olaydım
Ahh görmez olaydım
Tek seni şirin Amerika
Görmez olaydım, gelmez olaydım. (Ahilleas Pulos)*

Kimileri için zorunlu bir yolculuk kimileri için umuda yolculuktur göç. Ama sebep her ne olursa olsun her göç hikâyesi, içinde binlerce acı hatıra saklar. Çoğunlukla trajik bir hikâyesi vardır göçmenlerin, Harput'tan Amerika'ya göç eden Ermeni asıllı Türk vatandaşı Ahilleas Pulos'un yukarıdaki satırlarda yeralan bestesiyle dillendirdiği üzere...

Siyasî, iktisadî, kültürel ve sosyal açıdan pek çok so-



nuçlar doğuran göç ve göçün neden olduğu sorunlar son yıllarda yapılan akademik çalışmalar ile gün yüzüne çıkartılıyor. Türkiye Araştırmaları Merkezi olarak etkinliklerimiz çerçevesinde biz de göç meselesine odaklanmaya karar verdik. Bu minvalde ilk misafirimiz, Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü'nde "Made in Massachusetts': Converting Hides and Skins into Leather and Turkish Immigrants into Industrial Laborers (1860s-1920s)" başlıklı doktora tezini tamamlayan Işıl Acehan'dı. Acehan ile tezi çerçevesinde, 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başlarında Osmanlı'dan Amerika'ya doğru teşekkül eden göç ağları, bu göç ağlarını oluşturan siyasî, iktisadî ve sosyal nedenler ve göçün meydana çıkardığı kültürel etkileşim üzerine konuştuk.

Acehan'ın belirttiği üzere, Amerika'daki Türk göçmenlere ilişkin ilk vaka incelemesi niteliğini taşıyan tez, disiplinlerarası bir çalışma. Dergiler, gazeteler, sözlü tarih kaynakları, Amerikan ve Osmanlı Devlet arşivlerinden istifade edilerek hazırlanan tez, Boston ve civarının endüstriyel tarihini konu edinmesi bakımından da bir ilk. Bu kaynaklar ışığında Osmanlı'nın ve Amerika'nın uyguladığı göç politikalarını inceleyen Acehan, göçe ilişkin "itici" ve "çekici" faktörleri sorguluyor tezinde.

Tezin üzerinde durduğu ikinci bir husus, Amerika'ya giden ilk Türk göçmenlerin çoğunluğunun neden Harput bölgesinden olduğu ve bunların neden Peabody'ye gittikleridir. Burada Acehan, Boston'da olmanın avantajları ve dezavantajlarını tespit etmeye çalışır. Boston ve civarındaki deri endüstrisinin ulaştığı başarının arkasındaki nedenler; Türk işçilerinin bu başarıdaki rolleri; deri işçisi olmanın Türk göçmenlerin entegrasyonunda ne ölçüde etkili olduğu; göçmenlerin büyük bir kısmının

yurda dönmelerinin, dolayısıyla bugün Amerika'nın siyasî ve sosyal hayatında etkili bir Türk nüfusunun bulunmayışının nedenleri ve bu ilk Türk göçmenlerin deneyimlerinin günümüz için önemi; Türk göçmenlerin sayıları ve kimlikleri Acehan'ın bu çerçevede mercek altına aldığı diğer hususlardır.

Acehan tüm bu sorular üzerinden şu sonuçlara ulaşıyor: Hem Amerika'ya giden -özellikle Müslüman göçmenlerin gümrükten geçebilmek için gerçek kimliklerini gizlemeleri hem de bu konuda günümüze ulaşabilmiş kaynaklardaki bilgilerin yetersizliği ve yanlışlığı göçmenlerin sayıları ve kimliklerini kesin olarak tespit etmeye imkân vermemektedir. Osmanlı etnik unsurlarının kimliklerinin zaman içinde değişime uğradığı görülmektedir. Göçmenlerin yerleşme düzenlerini ise göç ağları belirliyor. Deri endüstrisinde çalışmak Türklerin asimilasyonunu olumsuz yönde etkilediği gibi Boston ve civarında yaşamak ve Amerikan Misyonu merkezine yakın olmak da olumsuz bir etki. Peabody'ye deri işçisi olarak giden bu ilk göçmenlerin Amerika'daki serüvenlerine bakıldığında, icra ettikleri meslek nedeniyle oldukça elverişsiz şartlarda yaşadıklarını, pek çoğunun aile sahibi olamadığını, hatta çok genç yaşta vefat ettiklerini görüyoruz. Bu zor şartlar altında maddi imkânlar sağlayanlar da yok değil. Bazıları ise Amerikan vatandaşlığına giriyor, George (Yakub) Ahmed gibi.

Öte taraftan, mesele Müslüman göçmenler veçhesinden ele alındığında, Müslüman göçmenlerin sayılarının gayrimüslimler kadar olmasına rağmen pek çoğunun Türkiye'ye geri döndüğüne dikkat çekiyor Acehan. Bunun en temel nedenini, Amerika'daki yaşam şartları ile Birinci Dünya Savaşı'nda maruz kalınan dışlanma ve saldırılara bağlayan

Acehan'a göre, bu durum, Amerika'da olası bir Türk toplumunun varlığını büyük ölçüde etkilemiştir. Herşeye rağmen Amerika'ya yerleşen Osmanlı vatandaşlarının ise buradaki yaşama adapte olmakla beraber kendi aralarında teşkilatlanarak (Peabody Cemiyet-i Hayriyye-i İslâmiyye, Hilal-i Ahmer Cemiyeti Detroit Merkezi vb.) Türkiye ile irtibatlarını sürdürdüklerini, memleketlerindeki işlerini yürüttüklerini ve memleketlerine maddi yardımlarda bulduklarını görüyoruz. Böylece, Türkiye'deki sosyal ağlarını koruyan ve ulus-ötesi bağlantılarını devam ettiren bir Türk göçmen profili ortaya çıkıyor.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Süreci ve Nüfus Mübadelesi: Ayvalık, Mersin, Trabzon Örneği

Aslı Emine Comu

13 Aralık 2010

Değerlendirme: Yusuf Ziya Altıntaş

Cambridge Üniversitesi Tarih Bölümü'nde doktora öğrencisi olan Aslı Emine Comu, savunmasından önce bizlerle paylaştığı doktora tezinde, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinin bir tezahürü olarak Ayvalık, Mersin ve Trabzon örneğinde nüfus mübadelesini konu edinmektedir.

Comu'yu bu konuyu çalışmaya iten temel sebep anne tarafının Adana'ya yerleşen mübadillerden olmasıdır. Yüksek lisans tezini de, daha önce çalışılmamış bu mübadil topluluğu üzerine hazırlayan Comu,

Nüfus mübadelesi konusunun ele alınış biçimleri arasındaki farklılıklardan bahseden Aslı Emine Comu'ya göre mübadele, olası bir Türk-Yunan çatışmasını engellemek amacıyla ortaya çıkmış ani bir karar değil; temeli bir yüzyıl kadar öncesine giden değişim sürecinin önemli bir parçasıdır.

doktora tezinde de araştırma yapmaktan zevk duyduğu nüfus mübadelesi konusuna devam eder. Comu'ya göre nüfus mübadelesi büyük bir göç olayı olduğundan diğer büyük göçlerle karşılaştırılabilir ve ya yüksek lisans tezinde yaptığı gibi şehir bazında incelenmeye devam edilebilirdi. İkinci seçeneği tercih eden Comu'nun, özellikle Rumların yoğun yaşadığı Anadolu'nun farklı noktalarında bulunan üç kıyı şehri; Ayvalık, Mersin ve Trabzon'u seçmesinin nedeni ise öncelikle buralarda 19. yüzyıldaki ekonomik ve sosyal değişimin daha belirgin hissedilmesi idi. Bu bağlamda ele alınan üç kentin, farklı denizlerin kıyısında bulunmalarının yanı sıra tarihî süreçteki gelişimlerinin farklılığı ve nüfus yapıları, nüfus mübadelesi çalışması için ilgi çekici olmuştur.

Nüfus mübadelesi konusunun ele alınış biçimlerindeki farklılıktan bahseden Comu tezinde mübadelelenin, gelecek olası bir Türk-Yunan çatışmasını engelleme amaçlı ortaya çıkmış ani bir karar değil; temeli bir yüzyıl kadar öncesine giden değişim sürecinin önemli bir parçası olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca tez, Osmanlı İmparatorluğu'nun dış dünya ile entegrasyonu ve en önemli ham madde sağlayıcı ülkelerden biri olma sürecinin, ülkede yaşayan etnik grupları sosyo-ekonomik açıdan farklı etkilemesiyle oluşan çatışmanın da bu zorunlu göç olayında büyük etkisi olduğunu savunmaktadır.

Nüfus mübadelesinin nedenlerinin yanı sıra sonuçlarına da değinen Comu, konu edinilen zorunlu göçün ülke ekonomisine etkisi nedir, neler kazanılmış ve neler kaybedilmiştir, mübadillerin uyum sorunları nelerdir gibi soruların cevaplarını aramaktadır. Nüfus mübadelesinin öncesi ve sonrası ele alınarak, bu sürecin tüm safhalarının üç farklı konumdaki kıyı kentinde etraflıca incelenmeye ça-



lışıldığı tezde, Türk akademik çevrelerinde yaygın olan mübadele yaklaşımının yanında mübadeleyi etnik temizleme olarak değerlendiren bakış açısı da dikkate alınmıştır.

Tez kapsamında mübadele öncesi ve sonrası ele alındığından hem Osmanlı dönemi belgeleri hem de Cumhuriyet'in ilk dönem resmî belgeleri tezin kaynakları arasındadır. Mübadele öncesi çalışma için ön plana çıkan diplomatik raporlar, ekonomik durumun yanı sıra etnik gruplar arasındaki ilişkiler için de ipuçları içermektedir. Bu çerçevede İngiliz Devlet Arşivi'nde bulunan diplomatların raporları özellikle mübadele öncesi Trabzon'u ve Kurtuluş Savaşı üzerine önemli bilgiler sunarken, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki belgelerden de Mersin ve Ayvalık üzerine detaylı veriler elde edilmiştir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde çok mühim bir dönem ve mübadelenin gerçekleşmesinde en önemli etkenlerden biri olan Kurtuluş Savaşı ile ilgili geniş bir bölüm içeren tez, bu bölüm için Genelkurmay Arşivi'nin yanı sıra İngiliz arşivleri ile Yunan Dışişleri Arşivi'nden ve ayrıca dönemin İngiliz devlet adamlarının anılarından faydalanmaktadır. Comu'ya göre, Genelkurmay ve Yunan Dışişleri Arşivi'nin birlikte kullanılması objektif bir anlam yakalama bağlamında bir denge unsurudur. Mübadele sonrası dönem için özellikle Türk mübadillerin ülkeye gelişi, sayıları, yerleştirildikleri yerler, aldıkları yardımlar ve yaşadıkları sorunlar hakkında TBMM zabıt ceridelerinden ve Cumhuriyet arşivinden, mübadele konusunda yetkili merci olan Mübadele İmar ve İskân Vekâleti'nin kuruluş bütçesi ve yaptığı işlerle ilgili bilgilerden istifade eden Comu, yerel bazda daha detaylı bilgilere ulaşmak için de Osmanlı döneminde kurulan, farklı isimlerle

varlığını sürdüren ve yakın zamanda lağvedilen Köy Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün arşivlerinden yararlanmıştır. Öte yandan tezinde Yunanistan'a yerleştirilen Rum Ortodoks mübadillere de yer veren Comu, bu konu hakkında daha çok Yunan Dışişleri Arşivi belgelerini kullanmakta, eksik kalan bilgiler için tamamlayıcı olarak Yunan yazarların eserlerine başvurmuştur.

Comu'ya göre tezin sonrasında varılan en önemli sonuç, mübadelenin aslında bir savaş sonucu Rum ve Türklerin bir arada yaşayamayacağı teorisinden çok öte, uzun zamandan beri beklenen ve gerçekleştirilmeye çalışılan bir olay olduğudur. Nüfus mübadelesi Anadolu'nun Türkleşmesi arzusunda olan Türk yönetici sınıfının gerçekleştirdiği en büyük adımlardan biridir ve bu uluslararası arenanın desteğiyle başarılmıştır.

TAM Bir Kitap Bir Yazar

Kurgulanmış Benlikler: Kadın Otobiyografileri Üzerinden Yakın Tarih Okumaları

Nazan Aksoy

2 Ekim 2010

Değerlendirme: Nazan Gece Beşli

Tam bünyesinde yürütülen Biyografi Atölyesi'ne konuk olarak davet edilen Nazan Aksoy ile Türk kadının otobiyografilerini incelediği eseri *Kurgulanmış Benlikler: Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet* (İstan-

bul: İletişim Yayınları, 2009) çerçevesinde bir sohbet gerçekleştirdik. Aksoy'un kitabında incelediği otobiyografiler, Halide Edip Adıvar, Sabiha Sertel, Samiha Ayverdi, Halide Nusret Zorlutuna, Cahit Uçuk, Afet İnan, Sabiha Gökçen gibi Cumhuriyet'ten biraz önce doğmuş ya da Mina Urgan, Nermin Abadan Unat, Mübeccel Kıray, Türkan Saylan gibi Cumhuriyet'le yaşıt kadınlara ait. Bu özyaşam öykülerinin ortak noktası genel olarak modernleşme süreci, özel olarak da Cumhuriyet tarihidir. Aksoy bu durumun Batı'daki kadın otobiyografilerinden farklılığına dikkat çekerek, Batı'da kadının elinden çıkan otobiyografilerin şekillenmesinde feminist çalışmaların büyük etkisi olduğunu vurguluyor. Türkiye açısından ise otobiyografileri ilginç kılan husus; Türk modernleşmesinin temel meselelerinden birinin kadının modernleşmesi ve toplumdaki yerinin değişmesi olduğu düşünüldüğünde, değişim sürecinin kadın gözüyle nasıl anıldığı ve metinlerde kimliklerini nasıl kurguladıkları olmuştur şüphesiz.

Ne var ki, Aksoy'un belirttiği üzere, kendi hayat hikâyeleri ile Cumhuriyet'in hikâyesinin iç içe geçtiği bu kadın otobiyografilerinden 1990 sonrası yayımlananlarda benzer bir şema karşımıza çıkıyor. Diğer bir deyişle Cumhuriyet'le doğmuş ve kimliğini Cumhuriyet'te kuran ve saygın bir konum edinen kadınların, biyografilerini benzer biçimde kurguladıklarına, benzer kaygılarla bu metinleri yazdıklarına şahit oluyoruz. Bu kadınların kendi hayatlarını, başarılarını anlatmak istemelerinin arkasında ciddi ideolojik kaygılar yatmaktadır. Cumhuriyet'in niyetlerini sonuna kadar kullanmış bu egemen sınıf kadınları, günümüz Türkiye'sindeki değişim süre-

Nazan Aksoy'un belirttiği üzere Türkiye açısından otobiyografileri ilginç kılan husus, Türk modernleşmesinin temel meselelerinden birinin kadının modernleşmesi ve toplumdaki yerinin değişmesi olduğu düşünüldüğünde, değişim sürecinin kadın gözüyle nasıl anlatıldığı ve kadınların metinlerde kimliklerini nasıl kurguladıklarıdır.

cinden duydukları kaygılarını, ders verme amacıyla kendi hayatlarını anlatarak dile getiriyorlar. Cumhuriyet dönemi kadınlarında, Atatürk devrimlerinin yüceltilmesi ve bunların kaybedileceği korkusu o kadar ağır basıyor ki, bu otobiyografilerde bireysel hayat geri çekiliyor ve didaktik bir ses, tekdüze bir anlatım öne çıkıyor. Bu yüzden Aksoy, ilk dönem kadın otobiyografilerini daha zevkli okunabilir bulur. Otobiyografiler eleştirel yazıldığında, ideolojik olarak geçtiği eğitim sürecini sorunsallaştırdığında ilginç ve okunması zevkli metinler tezahür edebiliyor. Fakat Türkiye'de üretilen kadın otobiyografilerinin büyük bir kısmı yaşadıkları ideolojik süreci meşrulaştırmaya ve normalleştirmeye yarayan metinler olarak belirmektedir. Nazan Aksoy bu durumun bütün geç modernleşen ülkelerde ortak bir özellik arzettiği, toplumsal sorunların bireysel sorunların önüne geçtiği ve otobiyografi yazan kişilerin didaktik nedenlerle hayatlarını yazıya döktükleri görüşünde.

Aksoy'un üzerinde durduğu bir başka nokta, Türkiye'de otobiyografilerin niçin az yazıldığı ve yayımlanması için neden 80'leri beklemek gerektiği. Aksoy'un görüşü, kitabında yazdığının aksine, bunun birey olma, bireyleşme anlayışıyla çok da ilgisinin olmadığı yönünde. Batı'dan yola çıkarak bakıldığında bireyi, modernleşme ile; spesifik olarak Cumhuriyet tarihiyle başlatmak yanlış bir yaklaşımdır. Öncesinde de kendi üzerine düşünen, yazan, kendisi ile ilgili notlar alan kadınlar vardı elbette. Dolayısıyla, Aksoy, Cemal Kafadar'ın metnine atıfla 17. yüzyılda yaşamış Üsküplü Asiye Hatun'un rüyalarını anlattığı mektuplarını ilk Türk kadın otobiyografi örneği olarak kitabına almakta



bir beis görmez. Zira Batı'da kadın otobiyografi tarihini araştıranlar 14-15. yüzyıllarda yaşamış mistik inançlı kadınların bıraktıkları dinî içerikli hikâyeleri ilk kadın otobiyografileri olarak ele alıyorlar. Genel olarak ise St. Augustine'in *İtirafnar*'ı ilk otobiyografi örneği kabul ediliyor. Bizde ise, araştırmalar ilerledikçe Asiye Hatun'un mektuplarının otobiyografi yazım türünün tek örneği olmama ihtimali oldukça yüksek görünmektedir. Bu durumda sorunsallaştırılması gereken nokta, otobiyografi tarihi yazımındaki Batı merkezci bakış açısının varlığıdır. Kendi üzerine düşünebilme, kendi üzerine konuşma ve yazma Batı'ya has bir olgu olarak düşünüldüğünde; farklı kültürlerdeki kişilerin, değişik zaman ve bağlamlardaki benlik algısının, kendilerinden söz etme biçimlerinin değişebileceği gerçeği yok sayılmakta ya da göz ardı edilmektedir. Bu bağlamda her kültürün farklı bir otobiyografi yazımı geliştirebileceği ya da Batı'da otobiyografinin yazılma nedeni ile bizde yazılma nedeni arasında fark olabileceği gibi hususlar, Batı merkezli bir perspektiften bakınca okunamamaktadır.

Buradan hareketle, Aksoy'a göre Cumhuriyet döneminde yetişen, iyi bir öğrenim gören, kamusal ve akademik alanda başarılılar kazanan, kısacası inkılapların nimetlerini en iyi şekilde yaşamış "seçilmiş kadınlar"ın dışında, bu projenin göz ardı ettiği, hatıta dayatılan uygulamalarla birlikte hayatları zorlaşan ve dışlanan kadınların elinden çıkacak otobiyografiler modernleşme tarihimize, Cumhuriyet tecrübemizi laik-laik olmayan düalizmine indirgeyen hâkim kadın söyleminin ötesinde çok daha zengin tartışmalarla geniş bir açıdan bakmamıza katkı sağlayacaktır.

TAM Tarih Okumaları

Kalpten Kaleme İstanbul Semtleri I Fatih'te Geçen Kırk Yılın Hikâyesi

Abdullah Uçman

22 Kasım 2010

Değerlendirme: Emine Kaval

Türkiye Araştırmaları Merkezi Tarih Okumaları çerçevesinde “Kalpten Kaleme İstanbul Semtleri” başlıklı yeni bir toplantı dizisine başladı. 2010 Avrupa Kültür Başkenti kapsamında gerçekleştirilen “40 yazar 40 semt” isimli proje, İstanbul’un 40 semtini yine o semtlerde en az 30-40 yıl yaşamış ve oranın yerlisi olan edebiyatçı/yazar gözünden aktarmayı ve okuyucuyla buluşturmayı amaçlıyor. Bu projede *Fatih'te Geçen 40 Yılın Hikâyesi* başlıklı kitabıyla Fatih semtini bizlerle buluşturan Abdullah Uçman da mezkur toplantı dizisinin ilk konuğuydu.

2009’da tamamlanan ve Heyamola yayınları tarafından basılan kitapların önemli bir özelliği, projede yer alan yazarların, yaşadıkları semtlerin tarihî, sosyolojik ve kültürel arka planını kendi hayat hikâyeleriyle yoğurarak okuyucuyla paylaşmalarındır. Bu vesileyle Balat’ı Orhan Okay’dan, Beyazıt’ı Beşir Ayvazoğlu’ndan, Üsküdar’ı Âlim Kahraman ve Ömer Erdem’den ve Fatih’i de Abdullah Uçman’dan okuyabilirsiniz...

Fatih semtinin esas itibariyle Fatih Camii ve etrafındaki külliye merkez olmak üzere bir kilometrelik bir alanı kapsadığını ifade eden Uçman’a göre bu

alan, Belediye ve Edirnekapı ile Çarşamba ve Vatan Caddesi arasında kalan bölgedir. Uçman, İstanbul’un fethinden sonra Üsküdar ile birlikte en eski yerleşim yerlerinden biri olan Fatih’te -tüm İstanbul’da olduğu gibi- Bizans’a ait izleri sürmenin mümkün olduğunu söylemektedir:

Fatih Camii Havariyyun Kilisesi’nin kalıntıları üzerine inşa edilmiştir. Bozdoğan Kemerli (Valens Su Kemerli) 360-370 yıllarından kalma bir su kemeridir. Kıztaşı (Marcianus Anıtı) 452’de inşa edilmiş, Vatan Caddesi üzerinde önce kilise olup sonra camiye çevrilen Molla İsa Fenari Camii yine Bizans’a ait bir yapıdır ve Karagümrük stadyumu diye anılan yer hakeza Bizans’tan kalma bir su haznesi...

Fatih semtinin oluşumu hakkında da bilgi veren Uçman, şunları söylemektedir:

Osmanlı devrinde yeni fethedilen beldelerde önce fetheden padişah adına bir cami yaptırılır. Cami merkezdir. Onun etrafına sıbyan mektebi, medrese ve kütüphaneden oluşan bir külliye inşa edilir. Onun da etrafında mahalleler oluşturulur. Fatih semti de bu şekilde oluşmuştur. Osmanlı döneminde kazasker ve âlimlerin çoğunun Fatih ve civarında ikamet etmeleri hasebiyle Fatih hep bir ulema semti olmuştur. Yine caminin etrafındaki Sahn-ı Seman Medreselerinde devrin ünlü âlimleri yetişmiştir. 19. yüzyılda dahi Fatih, kalburüstü diyebileceğimiz edebiyatçıların yaşadığı bir muhittir: Ahmed Cevdet Paşa, Ahmet Rasim, Muallim Naci, Halit Ziya, Mehmet Âkif, Peyami Safa hayatlarının bir bölümünü Fatih’te geçirenlerden sadece bazıları...

Fatih semtinin esas itibariyle Fatih Camii ve etrafındaki külliye merkez olmak üzere bir kilometrelik bir alanı kapsadığını ifade eden Abdullah Uçman'a göre bu alan, Belediye ve Edirnekapı ile Çarşamba ve Vatan Caddesi arasında kalan bölgedir.

Fatih Camii'nin hazire kısmında da devrin tanınmış şahsiyetleri metfundur: Ahmet Mithat Efendi, Filibeli Ahmed Hilmi, Ahmed Cevdet Paşa, Emrullah Efendi, Âmiş Efendi ve halifesi Maraşlı Ahmet Tahir Efendi gibi...

Abdullah Uçman konuşmasının devamında, kendi hikâyesine geçiyor: 1968-69'da Edebiyat Fakültesi Türk Edebiyatı Bölümü'ne kayıt yaptıran Uçman, o münasebetle önce Kızıtaşı'nda, sonra Karagüm-rük'te, akabinde başka bir arkadaş grubuyla Yavuz Selim Nişanca'da oturur. Mezun olduktan sonra Hüsrev Paşa sokağında ikamet ediyor, ardından 3-4 yıl Kadıköy'de kaldıktan sonra evlenince yine Fatih'e yerleşiyor ve o zamandan bugüne Fatihli. Üniversite yıllarında öğrenci hareketleri, işgaller, boykotlar sürekli gündemi meşgul ettiğinden kendisini talihsiz bir nesle mensup olarak niteleyen Uçman, bu nedenle, üniversite eğitiminden de umduğunu bulamıyor, ancak Milli Türk Talebe Birliği, Kubbealtı Akademisi, Beyaz Saray-Enderun Kitapevi gibi mekânların o dönemde bir nevi kültür merkezi işlevi gördüklerini ve buralarda kurulan ders ve sohbet halkalarından fazlasıyla istifade ettiğini anlatıyor. Yine döneminin önde gelen fikir adamları, edebiyatçı, şair ve ilim gönüllüleri ile burada tanışıyor.

70'li yıllarda, eskiden ulema semti olmasından ötürü Fatih'in muhafazakâr havası devam etmekle birlikte, 70'li yıllardan sonra Anadolu'dan gelen göçlerle eski havasını yitiriyor, Fatih. Bugünkü kadar iş ve alışveriş merkezinin bulunmadığı o yıllarda varolan eski meslekler (saraçlık, akide şekerciliği gibi) de yavaş yavaş varlığını yitiriyor. Uçman'a göre, es-



ki mesleklerin; baba mesleğinin, o aileden gelenler tarafından sürdürülmemesi, günümüz için büyük bir kayıp.

Fatih'teki bazı değişik yer adlarının nereden geldiğini de merak edip araştıran Uçman, ulaştığı verilere kitabında yer veriyor. Örneğin Bozdoğan Kemerli, Macar Kardeşler Caddesi, Kızıtaşı, Sarıgül Caddesi vs. hakkında kitapta ayrıntılı bilgi bulunabilir. Bununla birlikte Cumhuriyet'ten sonra İstanbul'un cadde ve sokaklarını yeniden isimlendirme görevi -yine Fatih'te Atikali civarında ikamet etmiş- Osman Nuri Ergin'e veriliyor. Fatih'in cadde ve sokak adlarında görebildiğimiz birçok tarihî isim Osman Nuri Ergin tarafından konmuştur.

Sorular faslında daha birçok cami, türbe, ev, kütüphane ve Fatih'te yaşamış zevattan bahseden Uçman, eski mekânların mutlaka yeni nesillere tanıtılması gerektiğini ifade etti ve gençlerde bir çevre bilinci, tarih şuuru oluşturmanın önemine değindi. Bunun, eski dönemlerde yaşamış önemli şahsiyetlerin evlerinin ve devam ettikleri mekânlarının bir müze veya kültür merkezine dönüştürülerek ya da isimlerinin belli yerlere verilerek sağlanabileceğini, ayrıca eskiden beri belli isimlerle anılan yerlerin isimlerinin korunmasının da elzem olduğunu ifade ediyor. Ancak günümüzde birçok tarihî ev ve mekânın kaderine terk edildiğini de üzülererek dile getiriyor.

“Fatih'te yaşayanlar niçin Fatih'te yaşıyor?” sorusunu Fatih semti ve camiinin ruhaniyetine bağlayan Uçman, eskilerin “şerefü'l-mekân bi'l-mekân” deyişini hatıra getirmektedir.

TAM Sohbet

Hakikat ve İtibâr: Dış-Dünya'nın bilgisinin sınırı XV. yüzyıl İstanbul'undan bir bakış

İhsan Fazlıoğlu

28 Ekim 2010

Değerlendirme: Cahid Şenel

Akıl ya takdîr ya da tecvîz eder!

İhsan Fazlıoğlu konuşmasına düşünce tarihinin ezeli sorularından birisiyle başladı:

İnsan, içine kendisini katmadan (itibâr) doğayı (hakikat) nasıl bilebilir?

Ne tür bir bilgi, doğanın hakikatini verebilecek bir bilgidir? İnsan, hakikati, gerçekliği, doğayı nasıl bilebilir, elde edilen bilgi insandan ne kadar bağımsızdır ve sahip olunan bilgi insanın kendisiyle karışık mıdır? Bu bağlamda dört farklı yanıt ortaya konmuştur:

1. İlk insan ile doğayı karşılıklı konumlandıran, insanın zihnini bir ayna gibi kabul eden ve dış dünyanın insanın zihnine akseden bir şey olduğunu ileri süren görüş. Bu durumda insan pasif, doğa aktiftir. (İ = D: Doğa insana yansır)
2. İkinci olarak insanın doğayı belirlediği ileri sürülmüştür. Burada insan aktif, doğa pasiftir. (İ > D: İnsan doğayı belirler)
3. Doğanın aktif, insanın pasif olduğu ileri sürülen üçüncü görüşte doğa kendisini bize nasıl empoze ediyorsa biz doğayı öyle biliriz ve insanın aynalık da dâhil hiçbir görevi yoktur. (İ < D: Doğa insanı belirler)

4. Son olarak doğa ile insanın paralel ilerlediği, bu sebeple insanın biraz doğa, doğanın biraz insan olduğu öne sürülmüştür. (İ // D : Doğa ile insan paraleldir, karşılıklı birbirlerini inşâ ederler).

Başka bir açıdan insanın doğaya ilişkin bilgisini üç türlü ele alabiliriz; *keşf*, *icad* ve *inşâ*. Bunları matematikten yardım alarak tanımlayacak olursak *keşf* “orada olandır ve onu elde etmek gerekir ki bu durum, pi sayısını -insandan bağımsız varolduğu varsayılan- bir daireden çekip çıkarmak gibidir”; *icad* “dairelik bizim zihnimizin yaratımı olduğundan pi sayısı da zihnimizin bir yaratımıdır”; *inşâ* “dışarıdan gelen hâm malzemeye içeride -zihinde- düzen vermektir”.

Fazlıoğlu konuşmasında yukarıda verilen muhtemel yanıtlar ışığında kendi kültürümüzdeki yapının nereye oturduğunu şu şekilde açıkladı:

İlk düşünürler, doğa hakkındaki bilgiye insanı katmama iddiasındadır. Bunun nedeni, hepimizin doğru olarak kabul edeceği, bireylerden bağımsız üzerinde uzlaştığımız, kesin bir bilgiyi nasıl elde edebileceğimiz sorusudur. Niçin böyle bir bilgiye ihtiyacımız var? Eğer bilgi, eşyanın doğasına ilişkinse ve insanın öznel yapısından bağımsızsa, şu halde o aynı zamanda hem üzerinde ittifak edebileceğimiz hem de bizatihi doğayı bilebileceğimiz bir bilgidir.

İlk dönemlerde elde edilmeye çalışılan *kesin bilgi* yalnızca bilmekle değil; doğrudan yaşamayla alakalıdır. Yani öyle bir bilgi edineyim ki bu bilgi benim kendisine göre yaşayabileceğim bir bilgi olsun; zaten kadim anlamıyla felsefe de bu demektir. Belirli şartlara sahip bir bilgi elde etmek ve ona göre yaşamak; dolayısıyla sorun doğrudan insan olmaklıkla

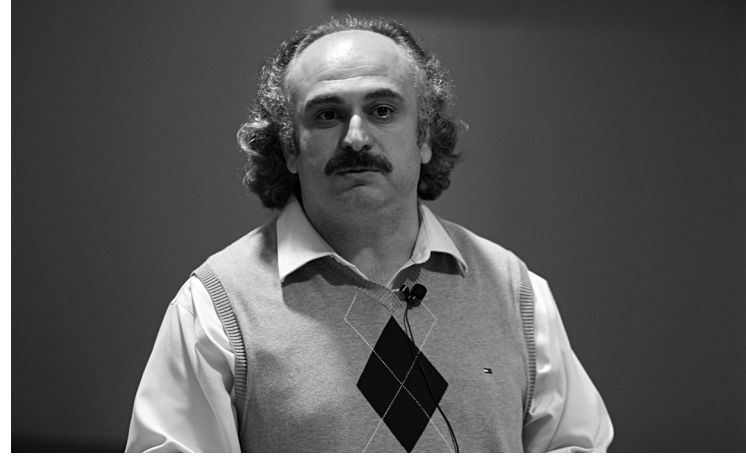
İhsan Fazlıoğlu, "Ne tür bir bilgi, doğanın hakikatini verebilecek bir bilgidir? İnsan, hakikati, gerçekliği, doğayı nasıl bilebilir? Elde edilen bilgi insandan ne kadar bağımsızdır? Sahip olunan bilgi insanın kendisiyle karışık mıdır?" sorularına verilecek muhtemel cevaplar ışığında kendi kültürümüzdeki yapının nereye oturduğunu açıkladı.

İlgilidir. Bu arayışta bilgiyi tetikleyen asıl şey merak değil, insanın *varoluş korkusu/bilinci/ idrakidir*. Kısaca kadim dönemlerde dış dünyanın bilgisini elde etmek bile kendisine göre yaşanılacak bilgiyle ilişkiliydi; çünkü anlamlı yaşamak insanın en temel kaygısıydı.

İslâm düşüncesini atlayarak modern döneme gelindiğinde örneğin Laplace ya da Lagrange'ı ele aldığımızda, şöyle bir iddia ile karşılaşırız: Zaman doğrusal bir çizgi olarak düşünüldüğünde, bu çizgi üzerinde bir noktada bulunan insan olarak öyle bir bilgi türü inşa etmeliyiz ki bu noktanın geçmiş tarafından nasıl üretildiğini ve yine bu noktanın geleceğin inşasında nasıl bir yere sahip olacağını bilebileyim. Bu anlayış, Evren'in bin yıl önce nasıl iş gördüğünü tespit etme ve bin yıl sonra nasıl iş görebileceğini ön görebilme iddiası taşımaktadır ki buna *pozitivizm* diyoruz. Ya da Leibniz'in söylediği şekilde:

Öyle bir noktaya konumlanmalıyız ki o nokta Tanrı'nın bakış açısının noktası olsun ve evreni o noktaya göre bilebilim.

Bu teşbihte Tanrı'nın bir duruşu vardır ve bu zaviyeden bakarak olmuş ve olacak herşeyi görür; işte insan da bu noktadan bakıp bütün olup biteni idrak edebilmelidir. Kudema, dediğimiz gibi, hakikatin bilgisini yaşamak için öğrenmek istiyordu; peki modern dönemde insanlar gerçekliği neden rasyonel bir zeminde ve tanrısal bir seviyede bilmek istiyorlar? Bu üzerinde düşünülmesi gereken bir sorudur. Gerek klasik gerekse modern dönemde insanın Evren'in gerçekliğini kuşatabileceğine dair bir iddia vardır. İlk defa tarihte insan bilgisinin kuşatıcılığına sarsan ise Tek Tanrılı vahiy dinleridir. "İnsan nedir?" sorusu Yunan düşüncesinde, özgür iradesiyle



eyleyen bir kozmogonik-kozmolojik sistem içerisinde yanıtlanır ve bu yanıtta insan büyük makinenin içindeki bir unsurdur. Bu anlamıyla Yunan düşüncesinde özgür insan yoktur denebilir. Yunan düşünce sisteminde Tanrı'nın sistemin tepesinde pasif ama regülatif bir güç olarak bulunduğu kabul edilmektedir. Açıktır ki, *Kişi Tanrı* olmayınca, yaratma, peygamberlik ve vahiy de söz konusu olmaz. Bu nedenlerle Yunanlılara göre insanın bilgisi ile Tanrı'nın bilgisi arasında amacı açısından bir ayırım yapılamaz. Tanrı saf bir düşüncedir ve Evren'le ilişkisi, Evren'in kendisine aşkı (çekimi) ile mümkün olmaktadır. Bu düşünceye göre, insan Evren'i mutlak anlamda bilebilir.

Tek Tanrılı vahiy dinleriyle, ilâhî ve beşerî bilgi arasında kategorik bir ayrıma gidilmektedir. Bu Yahudilik ve Hristiyanlıkta ortaya çıkan bir şeydir; Tanrı herşeyi bilebilir, fakat insan bilgisinin sınırları vardır. O zaman "insanın bilgisini sınırları nedir?" sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu gerilimin, en güzel şekilde İbn Sînâ'nın eserlerine yansıdığı görülmektedir. Bunu çözebilmek için *faal akıl* düşüncesi geliştirilmiştir. Öyle bir bilgi elde edilecek ki bu bilgi insanın içinde bulunduğu maddî dünyadan *tecrîd* edilmiş olsun. Daha sonra bu *tecrîd* kelimesini tasavvufta *tezkiye* karşılayacaktır. *Tecrîd* "maddeden arındırmak" demektir ve Tanrı maddeye hiçbir şekilde bulaşmamış olması hasebiyle *mücerred*; madde *duyusal*dır ve başkalaşma, değişme özelliklerine sahiptir. İnsan bilme sürecine maddeden başladığı için insanın "bilgisi" Tanrı'nın bilgisinden, *tecrîd*deki derece bakımından farklıdır.

İbn Sînâ'nın en çok kafa yorduğu şey insanın bilgi elde etme mekanizmalarıdır. Duyusal bilgi, bilgisayar kullanıcısının ekranda kullandığı programlar

gibidir; ancak altyapısı yani yazılımı ondan farklıdır. Evrenin yazılımı, grameri nasıldır? İbn Sînâ, insanın kognisyonunu/nefsini/bilişsel yetilerini iyi analiz edersem, dışarıdan yani maddeden gelen şeyin ne olduğunu tespit edip atabilme ve tecrîdin seviyesini artırma imkânına sahip olurum düşünceindedir. Niteliklerin değişken olduğunu biliyoruz, niceliklerinse (şekil, sayı) durumu farklıdır. Nitelikten soyutlanan nicelik zihinde formalize edilir, bil-fiil olarak zihinde/vâhîmede daimîdir. Her nesnenin fertleri olmakla birlikte geometrik/matematik nesnelerin tek bir ferdi vardır; ancak ferdiyetleri içerisinde küllîdirler. İnsanlık mahiyeti tümel bir kavram olarak tüm insan fertlerinde aynı olmakla birlikte, dış dünyada insanlar farklıdır; fakat dış dünyada hangi nitelikle birleşirse birleşsin her dâirenin pi sayısı değişmez. Çünkü matematiksel nesnelere *hissî* değil *vehmî*dir. Nitelik ve nicelik olmayan kavramlara gelindiğinde (varlık, yokluk, nedensellik vb.) bunları üreten ise *akıldır*.

Akılda henüz saf tecrîd tamamlanmamıştır, bunu faal akıldan gelen şey her ne ise o tamamlamaktadır. Bunun ne olduğu tartışmalı bir konudur. Dış dünyadan elde ettiğimiz bilgi bizim hazırlanmamızı sağlayan süreci oluşturur; faal akıldan gelecek ışığa bizi hazırlar. Faal aklın tek tek akıllarla ilişkisi tıpkı herkesin elinde bulunan cep telefonlarının uydudan gelen sinyal vasıtasıyla çalışması gibidir. İbn Sînâ'nın insanın bilgisini tecrîd ederek tamamen maddî olanı arındırmaya çalıştığı görülür. Ancak dikkat edilsin ki, faal akıl mâhiyetleri kendinde bulunduran bir depo değil bir tümellik durumudur.

Gazzâlî ve Fahreddin Râzî sonrası kelâmcılarda, faal akıl, kozmolojik ve epistemolojik bir ilke olmaktan çıkmaktadır. İnsan evren karşısında tek başına

kalır, onlara göre ilim, insan ile Evren arasındaki ilişki/izafetten ibarettir. İbn Sînâ'ya göre ise ilim, sûreti (mahiyet) elde etmektir. *Hakikat ve itibar dediğimiz tam da budur.*

Hakikat Evren'dir, insan iradesinden bağımsız olmaktır. Kelâmcılara göre Evren'i biz *var etmeyiz* ama *idrak ederiz*. Hakikat, sabit olan değişmeyen demektir.

İtibâr, Arapçada (a-b-r) bir yerden bir yere geçmek anlamına gelir ve *tabir, ibret, ibâre, muteber* de bu kökten gelmektedir. İtibâr, insan aklının doğasından kaynaklanan ve gerçekliği kendisiyle yakalamak üzere gerçekliğe fırlattığımız ipler gibi düşünülebilir. İtibâr izafetle karıştırılmamalıdır ve itibar tek tek insanların değil insan zihninin doğasından kaynaklanır. Bilgi, hakikat, varlığını insan iradesine borçlu olmayan Evren ve insan aklının itibârî yapısı arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla hiçbir zaman bilgi mutlak anlamda tecrîd edilmiş olamaz. İbn Sînâ çizgisi insanı dışta bırakarak -elden geldiğince-mutlak/mücerred bir bilgi elde edilebilir mi derken kelâmcılar insansız bir bilgiden söz edilemeyeceği noktasına varmıştır. Çünkü vahye muhatap olan da Tanrıyı *idrak eden* de insandır. Artık bu noktada *bilmek dış dünyayı insancaya tercüme etmektir*, burada dikkat edilmesi gereken nokta tercüme edilen bir "şey" in varolmasıdır. Bu yaklaşımda dış dünyanın varlığından, dolayısıyla da bilgisinden şüphe edilmemiştir. Peki insancaya nasıl tercüme ediyoruz?

Her şeyden önce bu yaklaşımda da hissî bir zemin vardır, duyular olmadan insan zihni tetiklenmez. En temelde her zaman duyusal olan vardır. Burada *vehim* ne işe yarar? Burada, yine de, İbn Sînâ sisteminin daha karmaşık bir yorumuyla karşı karşıyayız. Bu sistemde vehmin rolü şudur: *Akıl, farz eder*

(var-sayar); farz da ya takdir ya da tecvîz olarak te-zâhür eder. İnsan aklının sınırı yoktur, inanılmaz derecede farklı varsayımlarda bulunabiliriz. Her şeyi varsayabiliriz, ama her varsaydığımız tecvîz edilmez. *Tecvîz etmek demek düşünülen şeyin insandan bağımsız olarak dış dünyada olabilirliğini mümkün görmek demektir.* Dinî önermeler tecvîzî aklî önermelerdir, takdirî değildir. *Farz etmek* ayrıca ikiye ayrılır: *intizâî* ve *ihtirâî farz*. Eğer akıl dış dünyaya yöneldiğinde orada potansiyel olarak bulunan şeyleri aktüel hale getiriyorsa buna *intizâî* denir. *İntizâ*, soyup çıkarmak demektir, yalnız tecridle karıştırılmamalıdır, çünkü tecrid maddî olandan arındırarak *mutlak mâhiyeti* elde etmek demektir, *intizâ* ise, örnek olarak, dış dünyadan gelen bir geometrik/matematik yapının maddî unsurunu alıp formunu idealize etmek demektir. Dış dünyada bulunmayan matematik nesnelere ise *ihtirâî*dir ki insan onu aklının *intizâî* olarak elde ettiklerinden hareketle yaratır. İhtirâî, bu anlamda, haricî varolanda bilkuvve bulunmayan bir şeyin üretimi demektir ki, sınırsız çeşitleri; anlamlı olanı, olmayanı vardır.

İntizâî olsun ihtirâî olsun elde ettiğimiz yapıların kökeninde yine de dış dünyadan elde ettiğimiz hamur vardır. Öyleyse *sahip olduğumuz bilgi* biraz biz biraz doğadır, benden bağımsız bir doğa, doğadan bağımsız bir ben yoktur. *İkinci* olarak bilgi mutlaka fizikî ya da zihnî olsun bir şeyin bilgisidir, şey olmadan bilgi üretilemez. *Üçüncü* olarak bu şekilde olan bilgi izâfî/görelî değildir, türün özelliklerini taşır.

İlk defa bizim geleneğimizde vahyin de etkisiyle dış dünyaya ilişkin beşerî bilginin *inşâ* edilmiş bir bilgi olduğu temellendiriliyor ve bu bilgi de insanî ve tabii olanın bileşkesi olarak düşünülüyor. Böylece dış dünyanın bilgisi gökyüzünden yeryüzüne indirili-

yor. Bu büyük bir bunalıma neden olmuştur. 1250-1550 arasında İslâm Dünyasındaki en önemli sorun bu bilgi bunalımıdır. Bu, üzerinde çalışılması gereken bir alandır. “Bilgi, hakikat ile itibârın terkididir” dersiniz, haricî bir var-olan olarak Tanrı’nın bilgisinin insan kognisyonu ile elde edilip edilemeyeceği, büyük bir problem olarak ortaya çıkar. Bu soruya verilecek cevap, insan ile Tanrı ilişkisi için hayatîdir. Tanrı’yı bu şekilde tanımlayan insan kognisyonundan kurtarmak üzere girilen teşebbüslerin en etkili İbn Arabî’ninkidir.

İbn Arabî sistemi yani irfan “tecrîd”in yerine “tezkiye”yi koyacaktır. Madem tecrid ve faal akıl ortadan kalktı o halde insan Tanrı’yı bir hakikat olarak, İbn Sînâcılarının tanımladığı şekliyle kendi kognitif yapısıyla layıkıyla bilemez. İslâm geleneği içerisinde büyük kelâmcıların aynı zamanda vahdet-i vücûd sistemi içerisinde bulunmaları, istidlâlî akla dayalı felsefenin ve kelâmın yarattığı bilginin insana bırakılmasına dair bunalımı aşmak içindir. Çünkü hiç kimse insan ile gerçekliği başbaşa bırakarak kenara çekilemez. Kesin bilginin -ki yaşam için hayatîdir-garantisini için hem doğadan hem de insandan bağımsız bir “uzay”ın araştırılması sorusu vazgeçilmez bir soru değildir. Nitekim modern dönemde Einstein, Gödel, Heisenberg gibi bilim adamlarının bilginin kesinliğini garanti altına alabilecek bir düşünce uzayının inşa edilmesine ilişkin yorumları çağdaş bir sorun olarak önümüzde durmaktadır.

Netice itibarıyla, fizik olmadan metafizik; kozmoloji-kozmoloji olmadan “teoloji” olmaz. Kadim dönemde de bu böyleydi; günümüzde de bu böyledir. Bu nedenle, modern ve çağdaş bilimi, en azından sonuçları itibarıyla bilmeden, ilm-i kelâm yapılamaz. İlm-i kelâm yani inancın makulleştirilmesi...

Osmanlı'da Fetva ve Fetva Mecmuaları Atölye Çalışması

6 Kasım 2010, Cumartesi, Zeyrek Salonu

09.00- 09.30 Açılış - **Mustafa Özel**

10.00-10.45 Nass'ın Genelliğinden Uygulamanın Sınırlılığına:
Fikhi Hüküm (İctihad) ve Fetva / **Sami Erdem**

10.45-11.15 Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve
Fetva-Kaza İlişkisi / **Fethi Gedikli**

13.00-13.30 Osmanlı Devletinde Fetva-Kanun İlişkisi / **Macit Kenanoğlu**

14.45-15.15 Osmanlı Örneğinde Fetvada Süreklilik
ve Değişim / **Süleyman Kaya**

16.30-17.00 Sosyal ve Ekonomik Tarih Kaynağı Olarak
Fetva Mecmuaları / **Tahsin Özcan**

7 Kasım 2010 Pazar, Zeyrek Salonu

09.00-09.30 Buhara/Orta Asya Hukuk Okulunun Osmanlı Fetva Edebiyatının
Şekillenmesindeki Yeri / **Murteza Bedir**

10.45-11.15 Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Zaman, Mekân ve
Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi / **Şükrü Özen**

13.00-13.30 Osmanlı Dönemi Nuküllü Fetva Mecmuaları
ve Özellikleri / **Emine Arslan**

14.45-15.15 Responsalar: Osmanlı Devletinde Hahambaşılarca
Verilen Fetvalar / **Macit Kenanoğlu**

16.30-17.00 Genel Değerlendirme / **M. Akif Aydın, Mehmet İpşirli**

TAM-MAM Atölye Çalışması

Osmanlı'da Fetva ve Fetva Mecmuaları

6-7 Kasım 2010

Değerlendirme: *Süleyman Kaya*

Osmanlı dönemi fetva literatürünün başta hukuk tarihi olmak üzere Osmanlı tarihi çalışmalarının hemen her alanında birinci el kaynak olarak önemli bir yeri bulunduğu bilinmektedir. Buna rağmen günümüzde yapılan akademik çalışmalarda bu mecmuaların gereken ilgiyi gördükleri söylenemez. Dolayısıyla bu mecmuaların geniş bir indeksle ilmi esaslara uygun şekilde yayınlanması önem arz etmektedir. Bu amaçla Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından yaklaşık üç yıl önce Fetva Mecmuaları Neşir Atölyesi kuruldu. İlk olarak Feyzullah Efendi'nin *Fetâvâ-yı Feyziye*'si (Klasik, 2009) neşredildi. Bu çerçevede Yenişehirli Abdullah Efendinin *Behcetü'l-fetâvâ*'sı da yayına hazırlandı; *Neticetü'l-fetâvâ*'nın yayın hazırlıkları da devam etmektedir.

Fetva mecmuaları neşri devam ederken özellikle Türkiye Araştırmaları Merkezi koordinatörü Yunus Uğur'un önerisi üzerine Osmanlı fetvasını enine boyuna tartışacağımız bir atölye çalışmasına karar verdik. Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nde görev yapan arkadaşların da destek ve katkılarıyla 11 Temmuz 2009 tarihinde yapılan ilk değerlendirme toplantısıyla çalışmalara başladık. Konuya dair literatürün tespitine, atölyede ele alınacak konular,

Fethi Gedikli “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi” başlıklı tebliğinde şer’iyye sicillerinde kadınların fetvaya nadiren gönderme yaptığına dair gözlemine binaen Osmanlı mahkemelerinde fetva kullanımının çok yaygın olmadığını ileri sürdü.



tebliğciler ve davetli katılımcıların belirlenmesine ilişkin yaklaşık bir buçuk yıllık hazırlık sürecinin sonunda, daha önce bu konuda çalışma yapmış ilim adamlarının katılımıyla 6-7 Kasım 2010 tarihlerinde atölye çalışması gerçekleştirildi.

Açılış konuşmasını Vakıf Başkanımız Mustafa Özel’in yaptığı atölyenin birinci oturumunda Sami Erdem, “Nass’ın Genelliğinden Uygulamanın Sınırlılığına: Fıkhî Hüküm (İctihad) ve Fetva” başlıklı tebliğinde *fetvanın* ictihadla özdeş anlamı bulunduğu gibi ictihadla elde edilen hükmün cüzî olaylara uygulanması anlamının da olduğunu vurguladı. İctihad faaliyetinde müctehid belli bir usulü takip ederek ictihad etme serbestisine sahipken, ortaya konmuş hükümlerin cüzî olaylara uygulanmasını üstlenen müftüyü sınırlayan bir çerçevenin çizildiğine değindi. Yine Osmanlı *edebü’l-müfti* literatüründe müftü ile müctehid arasındaki ayrımın tam ve net şekilde ortaya konmadığını, bu dönemde müctehid müftü olmadığını ifade edildiğini; ancak müctehid olmayan müftünün güncel meselelere nasıl çözüm üreteceğine dair açıklama getirilmediğini dile getirerek, bu eserlerde teorik olarak ifade edilen ile yaşanan hayat arasındaki çelişkiye dikkat çekti.

Oturumun müzakeresinde yapılan katkılarının bir kısmı şöyle özetlenebilir: Eyyüp Said Kaya, fıkıh kitapları ile Osmanlı fetva mecmuaları arasındaki iki farka değindi. Birincisi, fetva kitapları fıkıh kitaplarındaki hükümlerin mevcut toplum yapısında neye tekabül ettiğini söyler. İkincisi, fıkıh kitaplarında aynı konuyla ilgili farklı görüşlere yer verilirken fetva mecmualarında müftâ-bih olan belirlenerek bir standartlaştırma yapılır. Şükrü Özen, Osmanlı müelliflerinin her ne kadar *edebü’l-müfti* eserlerinde “za-

manımızda müctehid yoktur” deseler de furûa dair eserlerinde müctehidin tâbi olduğu kaidelere uyarak fetva verilebileceğini dile getirdiklerini, hatta bir kısmının mutlak müctehid olmasa da meselede müctehidin bulunduğunu söylediklerini zikretti. Murteza Bedir, *Mecelle* öncesi döneme ait fıkıh tasavvuruyla sonrasına ait fıkıh tasavvuru arasındaki farklılara, Osmanlı dönemi incelenirken bu durumun göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret etti.

İkinci oturumda Fethi Gedikli “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi” başlıklı tebliğinde şer’iyye sicillerinde yaptığı incelemelerde kadınların fetvaya nadiren gönderme yaptığına dair gözlemine binaen Osmanlı mahkemelerinde fetva kullanımının çok yaygın olmadığını ileri sürdü. Yine tarafların elinde fetva olsa bile kadının, fetvanın maddi gerçeğe uymaması gibi sebeplerle fetvayı dikkate almayabileceğini söyledi. Ona göre fetva, kadının kararını destekleyici bir unsur olmakla beraber fetvanın kadı için bağlayıcı olduğu söylenemez. Gedikli, ayrıca Ebussuûd’a ait şu görüşe yer verdi; “kadı fıkıh kitaplarına bakıp hüküm çıkarma melekesine sahipse, fıkıh kitaplarına aykırı olduğu gerekçesiyle bir fetvayla amel etmeyebilir; ama böyle bir melekeye sahip değilse fetvaya uymak zorundadır.”

Bu bağlamda Tahsin Özcan, sicillerde fetvaya çok az yer verilmesinin muhtemel sebeplerini şu şekilde dile getirdi: (i) Kadınların ellerinde fetva mecmuaları bulunması ve birçok konuda hükmün açıkça bilinmesi hasebiyle ayrıca sicile kaydetmeye gerek görmemeleri. (ii) Sicil belgelerinin nasıl yazılacağına dair usulde fetvaya yer verilmemesi. Yunus Apaydın da fetvanın, yargı kararının hukuka uygunluk denetimini yaptığına işaret etti.

Macit Kenanoğlu, üçüncü oturumdaki “Osmanlı Devletinde Fetva-Kanun İlişkisi” başlıklı tebliğinde fetvaların içeriklerine bakarak örfî hukukla ilgili olanların tespit edilebileceği ve bazı fetvalarda doğrudan *kanuna* atıf yapılmasına binaen *şer’î fetva-örfî fetva* ayırımı yapılabileceği tespitinde bulundu.

Macit Kenanoğlu, üçüncü oturumdaki “Osmanlı Devletinde Fetva-Kanun İlişkisi” başlıklı tebliğinde fetvaların içeriklerine bakarak örfî hukukla ilgili olanların tespit edilebileceği ve bazı fetvalarda doğrudan *kanuna* atıf yapılmasına binaen *şer’î fetva-örfî fetva* ayırımı yapılabileceği tespitinde bulundu. Burada Yunus Apaydın örfî fetva tespitinin önemi-ne işaret edip benzer bir durumun icthad için de geçerli olduğuna, 13. yüzyıl fıkıh kitaplarında *örfî icthad* tabirinin kullanıldığına değindi. Fethi Gedikli ise hem müftünün hem de kadının *şer’î* hukuka ve örfî hukuka dair fetva verdiğini, dolayısıyla Osmanlı hukukçusunun zihninde iki ayrı kategori olmadığını, bu iki alanın birbiriyle uyum içerisinde bulunduğunu belirtti. Kenanoğlu ise, Osmanlı hukukçusunun elinde mevzuat olarak dinî metinlerden başka kanun metinlerinin de bulunduğu ve bunları da dikkate almak zorunda olduklarına işaret etti.

“Osmanlı Örneğinde Fetvada Süreklilik ve Değişim” konusunun tartışıldığı dördüncü oturumda Süleyman Kaya, farklı fetva verme tarzlarına göre Osmanlı fetvasını *değişim* ve *süreklilik* açısından ele aldı. Buna göre, Hanefî fıkıh geleneğinde müftâ-bih olan fetvanın tespiti suretiyle fetva verildiğinde veya gelenekte mevcut fetvalardan biri tercih edildiğinde *süreklilik* söz konusudur. Buna mukabil (i) müftâ-bih olan görüşten udül edip zayıf görüşle; (ii) hüküm bulunmayan bir konuda ve (iii) geçmişteki fetvaya aykırı fetva verme durumlarında *değişim*den bahsedebiliriz.

Müzakerelerde fetvadaki değişim, toplumsal değişime dair bir şey söyler mi, bu değişimin toplumsal karşılığı var mı, soruları gündeme geldi: Şükürü



Özen, fetvadaki değişimin hayatta karşılığının olduğuna değindi ve toplumsal gelişmenin fetvalar üzerinden takip edilebileceği hususunda icareteyn uygulamasına dair verilen fetvaları örnek olarak gösterdi. Murteza Bedir ise usûl-i fıkhîtaki değişim ile İslâm hukukunun farklı dönemlerde farklı coğrafyalara ait uygulamalarındaki değişimin, aslında farklı şeyler olduğunu söyleyerek fukahanın fetva ile mezheb hukukunun değişimini yönettiği tespitinde bulundu.

Tahsin Özcan, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı* başlıklı kitabının hikâyesini anlattığı beşinci oturumda, “Sosyal ve Ekonomik Tarih Kaynağı Olarak Fetva Mecmuaları” başlıklı tebliği çerçevesinde devasa bir fetva külliyatıyla karşı karşıya olduğumuza, ancak bunları kaynak olarak kullanma konusunda ciddi problemlerimizin bulunduğuna değindi. Bu noktada gündeme gelen zaman, mekân ve fetvanın aidiyeti problemlerine; ayrıca fetvanın tek başına değil, fıkıh kitapları, *şer’iyye* sicilleri ve diğer tarihî verilerle birlikte kullanılması zorunluluğuna dikkat çekti.

İkinci günün ilk, atölyenin altıncı oturumunda Murteza Bedir, “Buhara/Orta Asya Hukuk Okulunun Osmanlı Fetva Edebiyatındaki Yeri”ne dair şu görüşleri dile getirdi: Hanefî mezhebi, hicri 5. yüzyılın ortalarına doğru Bağdat’ta etkisini kaybetmesine paralel olarak Orta Asya’da varlığını sürdürmüştür. Bu noktada Buhara önemli bir merkezdir. Ebu’l-Ley’s’in *Nevâzil’i* ile başlayan yeni bir edebî tür olarak vakîât, bu bölgede ortaya çıkıp yaygınlaşmıştır. Bu eserler icthada yöneliktir ve icthad kaçınılmaz görülmektedir. Fıkıh mirasımız önemli ölçüde bu dönemde ortaya konmuştur. Bu dönemde yazılan

Şükrü Özen, Osmanlı dönemi fetva literatürünün zaman, mekân ve mezheb açısından mukayesesini yaptığı tebliğinde fetva mecmualarının derlenme sebeplerine değindi ve Osmanlı uygulamasına yönelik tenkitler bulunması hasebiyle Arap diyarında yaşamış ulemaya ait fetvaların önemini vurguladı.



eserlerin taklid ürünü olduğu, bunlarda icthadın bulunmadığı türünden yaklaşımlar hatalıdır, zira o dönem âlimlerinin zihinlerinde böyle bir şey mevcut değildir. Bu dönemde mezheb sistematığı içerisinde kurumsal bir icthad vardır ve Osmanlı fetvası da bu icthadın bir yansımasıdır.

Yedinci oturumda Şükrü Özen, Osmanlı dönemi fetva literatürünün zaman, mekân ve mezheb açısından mukayesesini yaptığı tebliğinde fetva mecmualarının derlenme sebepleri olarak şunlara yer verdi; esahh-i akvali ortaya çıkarma; taşra müftüsünün fetva verirken nukûl yazmak zorunda olması; kadıların hüküm, müftülerin fetva verirken esahh-i akvali esas almalarının temini. Ayrıca Osmanlı uygulamasına yönelik tenkitler bulunması hasebiyle Arap diyarında yaşamış ulemanın fetvalarının önemini vurguladı. Emine Arslan ise, Osmanlı döneminde hazırlanan nukûllü fetva mecmuaları ve özellikleri hakkında bilgi verdiği sekizinci oturumda, dört tür fetva mecmuası bulunduğunu belirtti; sadece soru ve cevapların yer aldığı mecmualar; her fetvanın hizasında nakil bulunan mecmualar; her fetvanın devamında nakil bulunan mecmualar ve sadece nukûlün yer aldığı mecmualar. Arslan, nukûlün müftünün dışında bir kimse, çoğunlukla fetva eminleri tarafından hazırlanıyor olması hasebiyle fetvanın özgünlüğüne hanel gelmeyeceğini sözlerine ekledi.

Dokuzuncu oturumda, Macit Kenanoğlu, “Responsalar: Osmanlı Devletinde Hahambaşılarcaya Verilen Fetvalar” başlıklı tebliği üzerinden responsaların bir mahkeme kararı gibi görülemeyeceğini, icraî niteliği olmadığını, bağlayıcılığın cemaat arasında ahlâkî düzeyde olduğunu, dolayısıyla bunların fet-

va olarak değerlendirilebileceğini dile getirdi. Kenanoğlu’na göre, hahamların dinî ve ruhanî niteliği öne çıkan evlenme ve boşanma konusu ile ihtiyarî olarak kendi cemaatleri içinde ıslah yetkileri bulunsun da, bunun dışında bir yetkileri yoktur. Osmanlı, hukukî bağlayıcılığı olan karar verme yetkisini sadece kadıya vermiştir. Zira Osmanlı’nın kaza yetkisini başka bir makama tevdi ettiğine dair bugüne kadar hiçbir kayda rastlanmamıştır.

Atölyenin son -değerlendirme- oturumunda konuşan Mehmet İpşirli, fetva mecmualarının fıkıh kitaplarına paralel çok sistemli bir başlıklandırmaya sahip olduğundan, fetva-ferman ilişkisi çerçevesinde fetvanın fermanı, fermanın da fetvayı teyit ettiğinden ve fermanın fetvayı kısıtladığına dair örneklerin mevcudiyetinden bahsetti.

İctihadın yekpare olmadığına; kitap, sünnet ve sahabe uygulamasına dair mevcut malzemeyi sistematize edip mezheb haline getiren “kurucu icthad” ile mezheplerin teşekkülünden sonra devam eden “mezheb içi icthad” arasındaki farklılığa dikkat çeken Yunus Apaydın’a göre, “icthad kapısı kapandı” ifadesinden kastedilen şey “kurucu icthad”dır. “Mezheb içi icthad” faaliyetinin kapanması söz konusu değildir. Ayrıca, kazanın resmî bir boyutu vardır. İctihad ise daha serbest bir alandır. Fetva da bu ikisinin arasında yarı resmî bir boyuta sahiptir.

Müzakerelerin sonunda Kenanoğlu, hukukî olan şeyin sosyal hayatın dışında bir şey olmadığı, hukukun sosyal hayatı tanzim ettiği, dolayısıyla hukuk ayrı sosyal hayat ayrı denilemeyeceği değerlendirmesinde bulundu. İlhami Yurdakul, şeyhülislamın 19. yüzyılda idarî ve siyasî anlamda büyük bir kurum reisi konumunda olduğuna, dolayısıyla ihti-

Türkiye Araştırmaları Merkezi 2010 Güz Seminerleri

GİRİŞ SEMİNERLERİ

- 1 Türkiye Tarihi I:
Siyaset, Ekonomi, Toplum Mehmet Genç

TEMEL SEMİNERLER

- 1 Osmanlı Afrikası Tarihi Hatice Uğur
2 Osmanlı Arap Coğrafyası Ebubekir Ceylan
3 Osmanlı Tarihine Giriş (14.-17. Yüzyıllar) Tufan Buzpınar
4 Osmanlı Tasavvuf Tarihi Reşat Öngören
5 Türkiye'de Sosyoloji Yücel Bulut
6 Türkiye Tarihinin Kaynakları: Arşivler Ahmet Zeki İzgöer

ÖZEL SEMİNERLER

- 1 Göç ve Kentleşme Bağlamında Sosyal Yapı ve Kentler Nail Yılmaz
2 Kazım Karabekir'in Alternatif Yakın Tarihi Mustafa Armağan
3 Ortadoğu'da Misyonerlik Faaliyetleri Mehmet Ali Doğan
4 Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Siyaset ve Siyasi Kültür (15.-17.yy) Günhan Börekçi
5 Osmanlı Entelektüel Tarihine Giriş İhsan Fazlıoğlu
6 Osmanlıda Kadın Olmak I Betül İpşirli Argıt
7 Osmanlı Modernleşmesi Sürecinde Hukuk Eğitimi Ali Adem Yörük

OKUMA GRUPLARI

- 1 Osmanlı Tasavvuf Tarihi Reşat Öngören
2 Osmanlıca Okuma Grubu C. Ersin Adıgüzel
3 Sosyoloji Okuma Grubu Yücel Bulut

ATÖLYELER

- 1 XIX. Yüzyıl Hukuk ve Siyaset Atölyesi Macit Kenanoğlu
2 Biyografi Atölyesi Abdülhamit Kırmızı
3 Fetva Mecmuaları Neşir Grubu Süleyman Kaya
4 Mevzuâtı'l-Ulum Neşri Ahmet Süruri
5 Sözlü Tarih Atölyesi Kazım Baycar- N. Bilge Özel İmanov

saslaşma ve kurumsallaşmanın bir gereği olarak fetva konusunda fetva eminine daha fazla yük düş-tüğüne, ancak fetvada sorumluluğun esas itibarıyla hâlâ şeyhülislama ait olduğuna dikkat çekti. Bedir, Ebussuûd Efendinin Sultana başvurarak fetvayı *ka-nun* kaynağı yaptığı ve böylece fetva-kanun ilişki-sinde bir değişim yaşandığı varsayımının fetva-ka-nun ilişkisinin modern dönemdeki kanun fikriyle okunmasından kaynaklanan bir hata olduğunu söyledi. Zira sultanın fermanı, zayıf da olsa bir fet-vayı güçlü hale getirebilir; fakat bu o sultanın öm-rüyle ya da zamanla sınırlı bir şey olup süreklilik ar-zetmez. Hâlbuki kanunlaştırma fikrinde, fermanı verenden bağımsız bir şekilde kanunun bütün za-manları kapsamı söz konusudur. Yunus Koç ise, devletle dinin bütünleşmesiyle, kurumların -za-man zaman çatışsa da- birbirlerini tamamlayarak sistemin devamı için uyum içerisinde çalıştıklarına ve bunun için de entelektüel, hukukî ve kurumsal üretim yaptıklarına işaret etti.

Princeton Postası

Serhat Aslaner

Önceki nüshadan mabad

Efendim, bidatlerden pek hazzetmemekle beraber bazen bilerek/bilmeyerek eski köye yeni adetler getirmiyor değilim. Vaka *BSV Bülten*'in evvelki nüshasının bu sütunları için karaladığım satırların sonundaki “mabadi var” ifadesi de bu nevi bidatlerden biriydi. Haşa! Tefrikaların neşrine karşı değiliz ama bizden tefrika kıvamında bir “mabad” bekliyorsanız nafle. Şimdiden çevirin sayfayı. Haddizatında kanaatim odur ki, ceride idarecilerinin böyle bir bidate müsamaha göstermelerinin gaye-i aslisi bir tefrika neşrinden ziyade bu mübtedi müellifin eli ayağı düzgün bir yazı yazmasını temin için bir cemile yapmak, sureta tefrika gibi gözüğe de esasen geçen yazının kazasına imkan vermek. Yoksa koca kıtanın ufak bir kasabasına ne diye iki sayı ayılsın değil mi? Var olsunlar, eksik olmasınlar...

İmdi azizim Amerika kıtasında geçirdiğim 9 ay 10 günün birkaç gününü saymazsak Princeton'dan dışarı çıkmışlığım yoktur. Halimdeki bu sebatın bir sebebi benim miskimliğimse bir diğer ve belki daha mühim sebebi de Princeton'un Amerika deyince aklınıza gelebilecek müsbet/menfi pek çok şeyden de uzak olmasıdır. Önceki yazıdan hatırlayacakımız Princeton dediğiniz yer bizim Bayburt gibi yegane büyük caddesi olan, benzer şekilde az bir nüfusa sahip bir şehir (Tabi Bayburt'tan farklı olarak bu şehrin yansı yüksek öğretim kurumlarından ve yarıdan fazlası yeşil alandan oluşuyor). Diğer taraftan, -bilmem sizin için de bir ferahlık unsuru mudur ama- Princeton merkezinde, Starbucks'ın İstanbul şubelerine göre kahvehaneye çalan bir şubesi, modacı Ralph Lauren'in ve saatçi Hamilton'un birer şubeleri dışında küresel hiçbir marka yer almı-



yor. Kasabadaki iki salonlu tek sine-
mamın Holywood ile irtibatı pek kavî
değil. Aliyyülâla... Hal böyle iken
Princeton elbette içinden çıkılmaz,
ders çalışmaktan gayrı salih amel iş-
lenmez bir hüviyet arzedecektir. Bir
açıdan gavur memleketi değilmiş gibi.
Memleketten çıkmamış gibi. Madem
memleket dedik, memleket havasına
devam edip, Princeton'dan çıktığım
çok az günlerin birisinde bir arkadaşımın ısrar ve gayreti ile gittiğim New



York'ta Chestnut Ridge Road üzerindeki Jarrahi Mosque'den bahsedelim. Jarrahi Mosque için Frenkçesi tabii, esasen burası Pir Nurettin Cerrahi sâliklerinin New York'taki ibadetgahları yahut dergahları. Ufak denebilecek bir minaresi ile ahşap bir bina. Semahanesi, sohbethanesi, mutfağı ve diğer müstemilatı ile birlikte Türkiye ve Ortadoğu dışında benzerlerine tesadüf edilebilmesi zor bir mekân. Fakat mekânın memleket havasına ruhu mimarı yapısından ziyade tezyinatından kaynaklanıyor. Gerek semahane gerekse sohbethanenin kilimleri ve duvarlarındaki levhaların bolluğu insana bir an için İstanbul havası aldırmaya yetiyor. Herhalde bu durumda merkezin ve cemaatin lideri sanat tarihi profesörü Tosun Bayrak'ın (nam-ı diğer Tosun Baba'nın) da hayli etkisi olsa gerek. Levha deyip geçmeyiniz efendim, farkında olsun ya da olmasın bu topraklarda/Anadolu'da yaşayan birisi için üzerlerinden gah bir kelime gah bir çok satırlar bulunan bu hat levhaları dimî bir mekanın mütemmim cüzüdür. Bunu idrak etmek için dört duvarın boş yahut estetik açıdan beş para etmez tablolarla doldurulmuş mekânlarla muhatap olmak lazımkı burada onlardan yığınla var. Bundan dolayıdır ki bir anda karşınıza çıkan Ah Mine'l-Aşk, Ah Teslimiyet, Edeb Yâ Hü, Le Feta illâ Ali, La Seyfe illâ Zülfikâr nevinden levhalar sizi bir anda alır İstanbul'a götürür. İşte bu yüzden bu küçük bina bence Türkiye'ye en yakın yerdir. Elbette Amerika'nın altını üstüne getirmemiş birisi olarak yaptığım bu tesbite ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünürsünüz, ki haklısınız da... Oysa bırakın Amerika'yı New Jersey - New York sınırında olmakla beraber New Jersey'de yer alan Paterson'u da görmüşlüğüm yok. Paterson deyip geçmeyin, burası sadece New Jersey'in en büyük şehirlerinden birisi değil; aynı zamanda en yoğun Türk nüfusunu yaşadığı bölgelerden de biri. Rivayet o ki, Türklerin



yoğun olarak yaşadıkları bu bölgede Türk hanımlar kiminin elinde tığ, kiminin elinde süpürge, kiminin elinde çekirdek evlerinin önünde oturur bol dedikodulu sohbetler ederlermiş. Ayrıca yığınla Türk bakkalı, marketi, lokantası vs. de bu sokaklarda arz-ı endam edermiş. Helal gıda arayanların uğrak yerlerinden. Üstelik burada Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir de Ulu Cami varmış. New York'a yankılığının yanı sıra, New York'a nisbetle vergilerin düşük olması ve New York'un aksine New Jersey'de benzincide pompacı olarak çalışma imkanının bulunması Türk vatandaşların burada yoğunlaşmalarının başlıca sebepleri arasında olsa gerek. Velhasıl gidemediğimiz bir yer.

Memleket havaları eşliğinde tekrar Princeton'a dönelim. Princeton'daki bir dükkandan daha bahsetmem lazım. Olur a, bir gün vaktiniz ve ruhunuz daralmıştır da canınız Türk mutfağı çekmiştir. İşte o vakitlerde Nassau Street'in hemen altındaki Olives'e uğramakta fayda var. Hayır hayır, Türk mutfağı değil burası, ama pek uzağında da sayılmaz: *Yunan mutfağı* (haydi ittihad-ı matbah yapıp *Osmanlı mutfağı* diyelim). Restoran sahibinin Türklere karşı muhabbetle yaklaştığını ve en azından mübade-

le üzerine de olsa sohbet etmeye çalıştığımı ekleyeyim. Bu kadar memleket havası yeter. Peki, bu Princeton'da ders çalışmaktan gayrı yapacak iş yok mudur? Vardır ey okuyucu. Eğer bir bisikletin var-sa -ki oraya gidince mecburen edineceksin bir tane, zira belediye otobüsü varla yok arasında taksi ise çok pahalı.- Delaware and Raritan (D&R) Canal State Park; orman içerisinde geniş ve durgun bir kanal yanında 40 millik bir bisiklet parkuru emrine amade. Bisikletin yoksa da dert değil. Koşarsın, yürürsün hatta kanoya da binersin. Yanında bir de olta varsa bütün günü ders çalışmadan geçirmemek iş-ten değil. Hem şarap içeyim hem başım dönmessin makamındaysan ve dahi hem ders çalışmayayım hem de yorulmayayım dersin eğer, havuzundan voleybol sahasına kampüsteki koca gym seni bekliyor. Kapalı mekanda duramam dersin tenis kortları, hal&çim sahalar arkadaşlarına ve sana intizar ediyor. Al topunu, frizbini vur kendini çayrlara. Yok eğer yine hem yorulmayayım hem de ders çalışmayayım dersin yolun yine kütüphaneye düşecek. Eğer Art Library'de isen içerisinde Türkiye'den de epeyce mozaik ve antik parçaların bulunduğu müzeyi gezecek, East Pyne'de isen filmlerden bir film seçip onu izleyecek, Lewis Library'de isen çalışma odalarından birine girip televizyon izleyecek, Firestone Library'de isen giriş katta Nassau Street'e bakan odaya girip yeni gelen kitaplara şöylece bir göz attıktan sonra boş bulduğun kanepeye uzanıp biraz uyuyacaksın. Biraz uyuyacaksın, zira uyanmanı bekleyen bir sürü insan olacak. Hatta bir kısmı "bilmiyor musun ben hep bu saatte uyurum burada" diyip sitem de edecek. Varsın etsin, dert değil. Bir de aziz okuyucu bura kütüphane hanelerinde sessiz konuşmak adeti yok. Başka bir ifade ile sessiz konuşmak caiz. Hele ana kütüphane olan Firestone'de adetten diyeceğim neredeyse. Uykuda değilsen, ders de çalışmıyorsan rastladığın arkadaşlarınla uzun uzun konuşabilirsin. Burada yadurğanmayan tek şey sesli konuşmak da değil. Ben diyeyim postmodernite siz deyin bireycilik, yalın ayak baş kabak dolaşmak da caiz. Kimse "aaa şuna bak demez" yahut yetkili bir abi gelip "bilader sandalyeye düzgün otur, ayakbalarımı da geçir ayayağına" demez. İşte böyle aziz okuyucu. Bilmem sizi ikna edebildim mi Princeton'unda içinden çıkılmaz ve dahi her daim ders çalışılmak dışında pek çok yapılacak şey olduğuna. Herhalde edemedim. Varsın olsun. Demiş ya "ben ol da bil", gitmek kalmak lazım...

Son olarak; geçen yazının dipnotlarından birisinde Princeton'daki Türk öğrencilerin ayrı bir yazı mevzuu teşkil ettüğinden dem vurmuş teferruata girmemiştik. Sükunetimiz bu yazıda da devam etti. Her ne kadar yazdıysak da şimdilik gayrimatbu asarımız arasında vakt-i merhunu beklemekte.

Mabadi yok.

Varlıktan yokluğa dönüş...

Ey kurtuluş yolu, kurtuluş çaresi arayan kişi, gözünü mekânsızlığa, yani zamandan da, mekândan da münezzehten Allah'a çevir! Ölmek üzere olan bir adamın gözü nasıl ruhuna çevirilir, onu izlerse, sen de öyle yap! (...)

Daha dünyada iken Allah'ı bulmak ve Allah'ın en yakını olmak istiyorsan, var gibi görünen bu hayal âleminden, bu fânî âlemden, bize yok gibi görünen mânâ âlemi-ne, sonsuzluk âlemine geri dön! Bize yok gibi görünen, yokmuş gibi görünen o âlemden ürkmek, korkma! Çünkü o yokluk, mânâ âlemidir. (...) Şu var gibi görünen âlem ise, hayal âlemidir; madde âlemidir.

Mademki Allah'ın yaratma yerinin, sanatının tezgahı yokluktur; yokluktur. Bu yüzden ki yokluğun dışında olan şu maddî âlemde ne varsa hepsi değersizdir.

Ey ortağı, benzeri bulunmayan, pâk, kutsal Rabbimiz! Bize yardım et ve günahlarımızı bağışla. Bize ince, derin mânâlı, tesirli güzel sözler ilham et de, onlarla dua ederek senin merhametini kazanalım.

Kaynak: *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. Şefik Can, İstanbul: Ötüken 1997, I-2/307-308.