



BÜL

BSV

TEN

94

30
yıl
**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

2017

Hayal Perdesi'nin Yeni Sayısı Çıktı!

KABİL'İN NOVUS VİTA'SI

iki aylık sinema dergisi



30
yıl
BİLİM
VE
SANAT
VAKFI

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



BÜLTEN

Nisan-Eylül 2017

Yıl 28 Sayı 94

Yayın Kurulu

Birol Şanlı, Faruk Deniz,
Havva Yılmaz, Hüseyin Etil,
İsa İlkey Karabaşoğlu,
Serhat Aslaner.

Tasarım

Zeyd Karaaslan

Mizanpaj

Nurgül Orhan

Baskı

Şenyıldız Matbaacılık

Gümüşsuyu Cad. No: 3 Kat: 2
Topkapı-İstanbul
Sertifika No: 11964
Tel 0 212 483 47 91

Vefa Cad. No. 41

34134 Fatih-İstanbul
Tel 0 212 528 22 22 pbx
Faks 0 212 513 32 20
bsv@bisav.org.tr
twitter.com/bisavorgtr
facebook.com/bisavorgtr
instagram.com/bisavorgtr
youtube.com/bisavorgtr
www.bisav.org.tr



Ücretsizdir. Dört ayda bir yayınlanır.

Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

Merhaba,

Bülten 94 ile huzurlarınızdayız. Bu sayıda Nisan-Eylül 2017 tarihleri arasında merkezlerin yürüttükleri faaliyetlerin ve güz döneminde Bilim ve Sanat Vakfı'nda ev sahipliğini yaptığımız programların değerlendirmelerini bulabilirsiniz.

Yaz ayları genelde dönem içi olduğu kadar yoğun bir etkinlik takvimine sahip değildir ancak 2017'nin sarı sıcak günlerinde BSV'de birçok verimli sempozyum, panel ve yuvarlak masa toplantısı gerçekleşti. Bunların yanı sıra *Dîvân*, *TALiD*, *Hayal Perdesi* gibi süreli yayınların hazırlığı ritim aksamadan sürdürüldü. Ayrıca 2017 yaz programı, mevsimin rehabetine karşı vakıftaki hareketliliği daha da artıran; hem zihnî hem de fizikî seyyaliyeti pekiştiren bir unsurdu. Ezcümle, bunlar ve dönem zarfında öne çıkan programlar, yeni başlayan ve devam eden projeler, süreli yayınlar, kitaplar, seminerler, 2016-2017 Kademe programı ve bu yılki yaz programı hakkındaki haberler, mutad olduğu üzere, *Bülten*'in Havadis bölümünde sıralandı.

Bu sayıdaki mola sayfalarımızda Turgut Cansever'in *Anlayış* dergisinde neşredilen bir söyleşisinden seçtiğimiz üç kesite yer veriyoruz. Turgut Hoca hayatı boyunca anlatmaya çalıştığı üzere burada da güzellikten, güzelin şehirdeki tecessümünden ve onu ortaya çıkaran mütehayyileden bahsediyor. Mülakatın tamamına erişmek için *Anlayış* dergisinin arşivinden yayının 25. sayısına (Haziran 2005) bakabilirsiniz.

Yayın ekibi olarak heyecanla hazırladığımız bülteni beğenimize sunuyoruz.

Yeni mevsimlerde güzel haberlerle buluşmak umuduyla.
Hayırda kalın.

2

Havadis

7

KAM
Küresel
Araştırmaları
Merkezi

19

Mola

20

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

36

Mola

37

SAM
Sanat
Araştırmaları
Merkezi

48

Mola

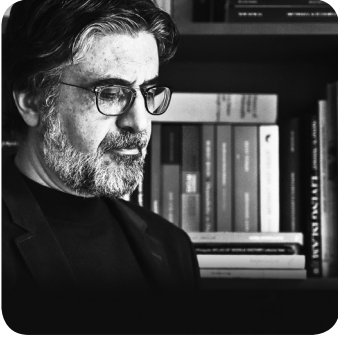
50

TAM
Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

62

BSV
YAZ
SEMINERLERİ

Havadis



Akif Emre'yi kaybettik

Vakfımızın eski genel sekreterlerinden kıymetli hocamız Akif Emre, 23 Mayıs 2017 Salı günü sabah saatlerinde geçirdiği kalp krizi sonucu ahirete irtihal etti. Hocamızın naaşı 24 Mayıs Çarşamba günü ikindi namazını müteakiben Fatih Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi. Cenaze merasimine bilhassa medya ve siyaset dünyasından olmak üzere çok sayıda kişi iştirak etti. Allah'tan bir kez daha kendisine rahmet, yakınlarına ve sevenlerine başsağlığı dileriz.

Dîvân 42 Çıktı

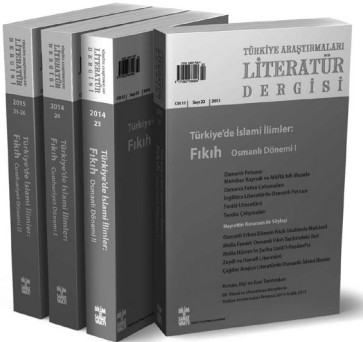
Dîvân dergisinin 42. sayısında İslami ilimlerden askeri tarihe, İslam müzik tarihinden siyaset teorisine kadar sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinden katkılarla hazırlanan metinler mevcuttur. Dört adet telif makale ve yedi kitap değerlendirmesinden oluşan bu sayımız ilgili okurların beğenisine sunuluyor. Dergimiz hakkında ayrıntılı bilgi ve önceki sayılarımızın içeriklerine ulaşmak için divandergisi.com adresini ziyaret edebilirsiniz.



TALİD'in "Türkiye'de İslami İlimler: Fıkıh (I-II-III-IV)" Sayıları Çıktı

Türkiye'de İslami İlimler üst başlığıyla bu alanda yapılan çalışmaların hâsılasını ortaya koymayı hedefleyen serimize fıkıh sayıları ile devam ediyoruz. Fıkıh sayılarını Osmanlı Dönemi I, Osmanlı Dönemi II, Cumhuriyet Dönemi I ve Cumhuriyet Dönemi II olmak üzere dört cilt halinde hazırladık. Serinin devamını, hâlihazırda çalışmaları sürdürülen ve yine Türkiye'de İslami İlimler üst başlığıyla yayınlanacak olan Kelam ve Tasavvuf başlıklı sayılar oluşturacak.

Tarih, sanat, edebiyat, bilim, hukuk, din, iktisat, şehir, felsefe, sosyoloji, mimari, eğitim, siyaset gibi alanlarda Türkiye araştırmalarının yer aldığı tüm sayılara talid.org üzerinden ulaşabilirsiniz.



Biyografi Çalışmak Toplantıları Sona Erdi

Bilim ve Sanat Vakfı - Türkiye Araştırmaları Merkezi bünyesinde belirli konuların tarihçilik perspektifinden ele alınması amacıyla başlatılan "Tarih Araştırmalarında Yaklaşım, Yöntem ve Kaynaklar" başlıklı program serisi devam ediyor. Serinin 8. programı, 2017 yılının Mayıs ayında İstanbul Şehir Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Abdulhamit Kırmızı nezaretinde gerçekleşti. Üç oturumluk etkinlik biyografi yazıcılığının temel sorunları, yaklaşımları, kaynakları farklı biyografi yazım gelenekleri gibi meseleler etrafında yürütüldü.

Çağdaş Türk Düşüncesinde Doğu-Batı Karşıtlığı: Kişiler ve Temalar Sempozyumu Yapıldı

Vakfımız çatısı altında uzun bir süredir devam eden Çağdaş Türk Düşünce Tarihi Okuma Grubu'nun son oturumu mahiyetinde bir ihtisas sempozyumu düzenlendi. 6 Mayıs 2017 Cumartesi günü Vefa'da gerçekleşen üç oturumluk programda okuma grubunu tamamlayan kişilerce edebiyattan felsefeye, ilahiyattan sanata çeşitli alanlarda dokuz farklı tebliğ sunuldu.

İslam Dünyasının Geleceği Paneli Gerçekleşti

Bilim ve Sanat Vakfı - Küresel Araştırmalar Merkezi ve İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi'nin birlikte 13 Mayıs 2017 Cumartesi günü organize ettiği "İslam Dünyasının Geleceği" panelinde, İslam dünyasının içinde yer aldığı problemler çeşitli yönleriyle tartışıldı. Oturum başkanlığını Yrd. Doç. Dr. İsmail Yaylacı'nın ve açılış konuşmasını Dr. Ahmet Emin Dağ'ın gerçekleştirdiği panelde Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara, Prof. Dr. Berdal Aral ve Prof. Dr. Cemil Hakyemez konuşmacı olarak yer aldı.

BİSAV 28. Öğrenci Sempozyumu Yapıldı

Bilim ve Sanat Vakfı'nın geleneksel hale gelen öğrenci sempozyumunun 28'si, 13 Mayıs 2017 Cumartesi günü vakfın Vefa'daki merkezinde düzenlendi. Bir önceki yıl Kademe programını tamamlayan katılımcıların hazırladıkları tebliğlerin sunumundan oluşan sempozyum zengin bir içerikle gerçekleşti. Edebiyat, tarih, felsefe, uluslararası ilişkiler, hukuk, ilahiyat, iktisat, sosyoloji gibi çeşitli disiplinlerden yirmi farklı tebliğin sunulduğu beş oturumdan oluşan program genel katılıma açık olarak yapıldı.





Eskimeyen Filmler

Yeniden Sinemaseverlerle Buluştu

Bilim ve Sanat Vakfı - Türk Sineması Araştırmaları (TSA) ve İstanbul Modern Sinema işbirliği, Sinema Genel Müdürlüğü'nün desteği, İstanbul Şehir Üniversitesi'nin ve Fanatik Film'in katkılarıyla Türk sinemasının unutulmayan filmlerini yeniden beyaz perde ile buluşturan Eskimeyen Filmler programı tamamlandı. 8 - 13 Mayıs 2017 tarihleri arasında gerçekleşen program kapsamında Yeşilçam'ın unutulmaz klasiklerinden modern Türk sinemasının ödüllü filmlerine kadar yirmi iki adet film yeniden sinemaseverlerle buluştu.



2016-17 Dönemi Kademe Programı Sona Erdi

Vakfımızın 1988'den bu yana sürdürdüğü Kademe Programı'nın 2016-17 dönemi nihayete ulaştı. Bilindiği üzere, her yıl güz ve bahar dönemleri sonunda yapılan yazılı ve sözlü değerlendirme sürecini geçenler bir sonraki eğitim döneminde oluşturulan Kademe gruplarına dahil oluyorlar. Düşünce Tarihi ve Dünya Tarihi başlıkları altında belirlenen yoğun bir okuma programından oluşan Kademe seminerlerinde farklı disiplinlerden bir araya gelen öğrencilerin düşünce serüvenlerine felsefi ve tarihsel bir derinlik kazandırılması hedefleniyor.



Bilim ve Sanat Vakfı'nın

Geleneksel İftarı Gerçekleşti

Vakfımızın geleneksel iftar buluşması 18 Haziran 2017 Pazar günü (Ramazan ayının 23. Günü) İstanbul Şehir Üniversitesi'nin Batı kampüsünde yoğun bir katılımı ile gerçekleşti. Vakıf camiasının ve aile fertlerinin iştirak ettiği programda, vakfımızın kurucularından Ahmet Davutoğlu ve vakıf başkanımız Ahmet Okumuş birer konuşma gerçekleştirdiler.



31. Dönem Osmanlıca Seminerleri Tamamlandı

Bilim ve Sanat Vakfı - Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen yaz dönemi Osmanlıca seminerleri kapsamında, matbu düzeyinde Osmanlıca 2 ile yazma düzeyinde Paleografya 1 ve Paleografya 2 sınıfları açıldı. Katılımcıların yapılan sınav sonucu Osmanlıca seviyelerine göre sınıflara ayrıldığı seminerler, vakıf merkezimizde 24 Temmuz-18 Ağustos 2017 tarihleri arasında yapıldı.

İhyâ'dan Üç Bahis Toplantıları Gerçekleşti

Ramazan ayında düzenlenen üç haftalık toplantı dizisinde İmam Gazali'nin *İhyâ-u Ulûmiddin* eserinden üç bahis İstanbul Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya ve İstanbul Şehir Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. İshak Arslan rehberliğinde tartışıldı. Program çerçevesinde ilk toplantıda "makam sevgisi ve riya", ikinci hafta "murakabe ve muhasebe" ve üçüncü hafta "ölümü hatırlamak" bahisleri ele alındı.

İstanbul Şehir Üniversitesi'nde 15 Temmuz Etkinlikleri Yapıldı

İstanbul Şehir Üniversitesi tarafından hain darbe girişiminin birinci yılında Altunizade'deki Batı kampüsünde "15 Temmuz Etkinlikleri" düzenlendi. Üniversite rektör vekili Prof. Dr. Peyami Çelikcan'ın koordinatörlüğü kapsamında 14 Temmuz 2017 Cuma günü, önce "Birlik Seferi Fotoğraf Sergisi" açılışı ve sonrasında "15 Temmuz: Nedenler-Sonuçlar-Çözümler Paneli" gerçekleşti.

BİSAV 2017 Güz Dönemi Seminerleri Başlıyor

İslam medeniyeti, Türk tarihi, pozitif bilimler, sanat dalları, siyaset, edebiyat, iktisat, ilahiyat, felsefe, medya gibi birçok farklı alandan içerikler sunan seminerler; 14 Ekim-18 Kasım 2016 tarihleri arasında altı hafta boyunca her Cumartesi vakfımızın Vefa'daki merkezinde düzenlenecek. Katılım için kayıt şartının arandığı seminerlerimiz, ücretsiz olmakla birlikte faydalanmak isteyen herkesin katılımına açık olarak gerçekleşecek.

Sözlü Tarih Çalışmaları Devam Ediyor

Bilim ve Sanat Vakfı'nın, İstanbul Kalkınma Ajansı desteği ve İstanbul Şehir Üniversitesi ortaklığıyla yürüttüğü "Sözlü Tarih Araştırmaları Veritabanı ve İstanbul'un Mekansal ve Kültürel Çeşitliliğine Yönelik Uygulama Örnekleri" projesinin 31 Ağustos 2017'de sona ermesinden sonra vakıf bünyesindeki Türkiye Araştırmaları Merkezi'ne bağlı olarak Sözlü Tarih biriminde faaliyetler sürüyor. Projenin bitişinden itibaren ağırlıklı olarak Yüksek İslam Enstitüsü ve İlahiyat mezunu öğretim üyeleriyle sözlü tarih görüşmeleri gerçekleştirilmektedir. Ayrıca, başta görüşme kayıtları olmak üzere kitap, tez ve makale noktasında yeni veri girişleri yapılarak Sözlü Tarih Araştırmaları Veritabanı genişletilmeye devam ediyor.





Hayal Perdesi'nin 59. ve 60. Sayıları Çıktı

Kara Büyü filminin kapağa taşındığı sayıda, 2016 yılında çekilen ve Kore-Japon ilişkilerine dair göndermeler içeren üç Güney Kore filmi (*Karanlık Görev*, *Hizmetçi* ve *Kara Büyü*) inceleniyor. 59. sayının dosya konusu ise internet dizileri. İnternet dizileriyle dikkat çeken Elif Eda Karagöz, Seyit Mehmet Yıldız ve Marie C. internetin getirdiği imkânlar ve değişen seyirci profiline dair görüşlerini belirtiyor. Derginin *Vizyon* sayfalarında *Genç Karl Marx*, *Aşk ve Savaş*, *Zombi Ekspresi* ve *Vizyon Ötesi* bölümünde *Abbas Kiyarüstemi ile 76 Dakika*, *15 Saniye* filmleri değerlendiriliyor.

Semih Kaplanoğlu filmi *Buğday*'ın kapağa taşındığı yeni sayıda, insanlığın kıtlık ve açlığa mahkum olduğu bir yakın geleceği anlatan filmin çok yönlü bir değerlendirmesi yer alıyor. *Vizyon* sayfalarında *Maymunlar Cehennemi: Savaş*, *Dunkirk*, *Manifesto*, *İsmail'in Hayaletleri* ve *Vizyon Ötesi* bölümünde *Fukuşima Sevgilim* filmleri inceleniyor. *Portre* bölümünde, *Top of the Lake* dizisiyle gündeme gelen yönetmen Jane Campion, *Uzaktan Kumanda* sayfalarında feminist distopya *The Handmaid's Tale* var.

Türk Sineması Üç Ayrı Panelde Tartışıldı

Bilim ve Sanat Vakfı - Türk Sineması Araştırmaları (TSA) ve İstanbul Modern Sinema işbirliği ile gerçekleştirilen Eskimeyen Filmler programı kapsamında; 9 Mayıs Salı günü "Türk Sineması'nda Toplumsal Gerçekçilik" (Moderatör: Barış Saydam - Konuşmacılar: Aslı Daldal, Duygu Sağıroğlu, Zeynep Çetin Erus), 11 Mayıs Perşembe günü "Yeşilçam'da Nostalji ve Melodram" (Moderatör: Yeşim Tabak - Konuşmacılar: Umut Tümay Arslan, Serpil Kirel) ve 13 Mayıs Cumartesi günü "Türk Sineması'nda Yeni Arayışlar" (Moderatör: Barış Saydam - Konuşmacılar: Yüksel Aksu, Mustafa Kara, Nesimi Yetik) başlıklarıyla üç ayrı panel düzenlendi.



Faaliyetler

PANEL

İslam Dünyasının Geleceği

- İsmail Yaylacı, Berdal Aral, Mehmet Ali Büyükkara,
Cemil Hakyemez 13 Mayıs 2017

KAM

KİTAP-MAKALE SUNUMLARI

Carl Schmitt'in Partizan Teorisi

- Hüseyin Etıl 29 Nisan 2017

İslam İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim

- Sercan Karadoğan 20 Mayıs 2017

KÜRESEL SİYASET VE ADALET KONUŞMALARI

Uluslararası Siyasette Adalet Problemi

- İsmail Yaylacı 6 Mayıs 2017

7

KAM

Küresel
Araştırmalar
Merkezi



Berdal Aral

PANEL
13 Mayıs 2017

“

Küreselleşen dünyada mevcut uluslararası ilişkiler düzeni içinde güçlü ve etkili bir özne olarak temayüz etmenin en etkili yolu Müslüman ülkeler arasında hemen her alanı kapsayacak uluslar üstü nitelikli, giderek derinleşen bir entegrasyon sürecinin başlatılmasıdır.

”

Berdal Aral, Mehmet Ali Büyükkara, Cemil Hakyemez

İslam Dünyasının Geleceği

Değerlendirme: Emre Karaca

Mayıs ayında Küresel Araştırmalar Merkezi ve İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi birlikte İslam Dünyasının Geleceği başlıklı bir panel organize etti. İslam dünyasının problemlerinin çeşitli yönleriyle tartışıldığı panelin oturum başkanlığını Yrd. Doç. Dr. İsmail Yaylacı yaptı. Panelin konuşmacıları Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara, Prof. Dr. Berdal Aral ve Prof. Dr. Cemil Hakyemez idi. Panelin ilk konuşmacısı Berdal Aral, İslam dünyasının sorunlarını uluslararası ilişkiler perspektifinden analiz eden bir sunum gerçekleştirdi. Sunumun merkezi motifi İslam dünyasının birliği idi. Aral'a göre hem Türkiye'de hem Türkiye dışında İslam dünyasının sosyal, kültürel ve siyasi bir gerçeklik olarak mevcut olmadığını inat ve ısrarla ileri sürenler genelde Müslüman ülkeler arasında bütünleşme sağlanmasını istemediklerinden böyle bir pozisyon alıyorlardır. Bu itiraz sahipleri esas itibarıyla iki varsayımı öne çıkarıyorlar: Birincisi, bu devirde dini esas alan bir birlikteliği savunmak anakronizmdir; hatta bu bir "gericilik" olarak bile görülebilir. İkincisi, Müslüman ülkelerin birbirinden çok farklı çıkar ve beklentileri olduğundan bunlar arasında bir bütünleşme olabileceğini düşünmek bir vehimden ibarettir. Birinci itiraza dönük olarak Aral, İslam dünyasını oluşturan insanların öncelikle ortak bir dini aidiyetleri olduğunu vurguladı. Üstelik bu dini ortaklık itikat, ibadet gibi alanların dışında hukuk sistemi ve genel olarak dış dünyaya dair bir dünya tasavvuru ve hareket tarzını içermektedir. İkinci itiraza geldiğimizde; kuşkusuz Müslüman çoğunluklu ülkelerin büyük bölümü uzun zamandır ciddi iktisadi ve siyasi sorunlarla boğuşmaktadır. Bu ülkelerin birçoğunun emperyalizmin tasallutu altında olduğu da bir gerçektir.

Küreselleşen bir dünyada İslam dünyasına mensup aktörlerin bu sürecin dışında kalma lükslerinin olmadığını vurgulamak gerekiyor. Ayrıca Müslüman ülkelerin kendi aralarında kapsamı giderek derinleşecek bir entegrasyon sürecine girmelerinin gereğine de işaret etmelidir. Bu bütünleşme stratejisinin Müslümanlara özgü bir demokrasi modelinin inşasıyla at başı gitmesi gerektiğini de bu bağlamda tartışalım. Batı demokrasisi Batı toplumlarının kendilerine özgü tecrübelerinin bir ürünüdür. Müslüman toplumların da kendi özgün tarihlerinden kaynaklanan bir kimlikleri vardır. Kuşkusuz 2010 yılı sonunda patlak veren Arap devrimleri sonrasında Ortadoğu ve Kuzey



KAM
Küresel
Araştırmalar
Merkezi

Afrika’da yer alan bazı Arap ülkelerinde bugün kısmi bir demokratikleşmenin olduğu ileri sürülebilir.

İslam topraklarına yönelik doğrudan ve/veya dolaylı emperyal müdahaleler Müslüman ülkelerin tek başlarına ya da beraberce ayağa kalkmalarını zorlaştırmaktadır. Yine Müslüman ülkelerin arasında yeterli işbirliği ve dayanışmanın olmaması, bu ülkelerin özgül ağırlıklarını azaltmaktadır. Müslüman ülkelerin iktisaden tıkanmışlıkları ise bu konudaki diğer zaafıdır. Diğer yandan ise eğitim seviyesinin düşük olması ve zengin-fakir arasında gelir uçurumu Müslüman ülkelerde verimli bir ortamın oluşmasını engellemektedir.

Aral konuşmasının sonuna doğru verili durumun analizinin yanı sıra birliğin tesis edilmesi adına nelerin yapılabileceğine ilişkin önerilerini sundu. Küreselleşen dünyada mevcut uluslararası ilişkiler düzeni içinde güçlü ve etkili bir özne olarak temayüz etmenin en etkili yolu Müslüman ülkeler arasında hemen her alanı kapsayacak uluslar üstü nitelikli, giderek derinleşen bir entegrasyon sürecinin başlatılmasıdır. Bu manada bütünleşmeye dönük kurumların varlığı söz konusudur: İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT), D8 (Developing 8/ Kalkınmakta Olan 8’ler)... AB türü bir bütünleşme çabasına girecek Müslüman ülkeler küresel sistemi de etkileyecektir. Bu tarz bir yapıyla birlikte Müslüman ülkeler meselelerini ulus-devletin ölçeğinin ötesine taşıyıp ümmet ölçeğinde düşünme ve çare üretme imkanına sahip olacaklardır. Ayrıca siyaset ve iktisadi alanlar dışında kültür, eğitim, strateji gibi alanlardaki beraberlik küreselleşmenin yıkıcı etkilerine karşı korunaklı bir ortam üretecektir. Üye ülkelere hem daha fazla kalkınma ve refah sunacak hem de bir blok olarak İslam dünyasının ağırlığını artıracaktır.

İkinci konuşmacı Mehmet Ali Büyükkara tekfircilik ekseninde Selefilik olgusunu tarihsel, teolojik ve politik açılardan tartıştı. Büyükkara öncelikle tekfirciliğin ne olduğunu konuştu. Buna göre tekfir söz, fiil ve inancından dolayı bir kimseyi veya topluluğu küfre nispet etmek anlamına gelen dini bir terimdir. Tekfirin Kur’an, sünnet ve icma-ı ümmetin gerektirdiği usulde, kurallarına göre ve lüzumlu hallerde yapılması gerekiyor. Gelişigüzel, görece, keyfi şekilde tatbik ediliyor ve bir silah olarak kullanılıyorsa bu çeşit itham ve iddialar “tekfircilik” olarak adlandırılmaktadır. İslam fıkhi ve düşüncesinde tekfir ciddi bir iş kabul edilmiştir. Sonuçlarının ağır olması sebebiyle İslam uleması, tekfirdeki ölçüyü bütün hatlarıyla ortaya koyan esasları tespit etmiş ve tekfircilikten Müslümanları sakındırmıştır. Müslümanlar nazarında tekfirciliğin olumsuz, problemli imajı daha çok tarihteki Haricilik tecrübesinden kaynaklanmaktadır. Hariciler birçok alimi/yöneticiyi tekfir ederek, öldürerek fitne ve anarşiye sebep olmuşlardır.

Mehmet Ali Büyükkara



Tekfirciliğin önüne geçmek için hadis ekolünün alimleri birtakım ara kavramları kullanmak zorunda kalmışlardır. İbn Teymiyye'nin ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinde karşımıza çıkan küçük küfür/dinden etmeyen küfür kavramları günahkar müminlerin küfre girdiklerini ama bu küfrün onları murtet yapmadığını açıklamak için kullanılmıştır. Böyle bir kişinin "imandan çıkacağı fakat İslam'dan çıkmayacağı" şeklindeki selefi izah tarzı da gayeye matuftur. Selefi ekol bunu yaparak Haricilik ile aynı kulvara girmekten kendisini korumaya çalışmaktadır. Bu noktada belirtelim ki Selefiyye ekolünü bir bütün olarak tekfirci olmakla suçlamak haksızlık olur. Tek bir Selefilik ile değil farklı Selefiyyeler gerçeğiyle karşı karşıya olduğumuza dikkat etmeliyiz. Selefi tekfirciliğin günümüzdeki içeriğine baktığımızda bir devletin, bir ülkenin veya bir halkın topluca tekfir edilmesi işlemini sistematik olarak yapan ilk kişinin Muhammed İbn Abdulvahab olduğunu görürüz. Umumi tekfir çatışma, rekabet ve muhalefet halindeki kişi ve grupların muhataplarını zor durumda bırakmak, onları sindirmek için kullandıkları bir araç olarak işlev görmektedir. Günümüz tekfirciliğinde belirgin olan motivasyonun daha çok bu olduğu rahatlıkla anlaşılabılır. Bunun bir diğer yüzü olarak silsile tekfiri ise "Kim bir kâfiri tekfir etmezse yahut onun küfründen şüphe ederse o da kâfirdir" şeklindeki hüküm cümlesiyle ifade edilir. Örneğin bir rejim, devlet, kurum tekfir edildiğinde bu yapılara bağlı memurların tekfiri yahut tekfir edilen yönetime karşı ayaklanmayan sıradan halkın da tekfidir. Ayrıca günümüz Selefililiğinin "İrca" yaftası ve ehl-i sünneti sadece kendilerine tahsis etmeleri durumu söz konusudur. İrca, İslam'ın ilk asrında Harici tekfirciliğe karşı tepki olarak ortaya atılan bir kavramdır. Bu kavramı kullanan kesimler için Mürcie ("erteleyenler") denilmiştir. Yine Mürcie imanı üçlü tarif etmeyen, ameli imanın bir parçası görmeyen kesimlere de isim olmuştu. Bu nedenle İmam-ı Azam ile bazı hoca ve talebelerinin Mürcieden oldukları ifade edilmişti. Ancak irca kavramının zamanla istismarı söz konusu oldu. Buna karşı duran, itiraz eden alim ve Müslüman kesimleri görmezden gelerek bu istismarı kullanıp geniş Müslüman kesimlere Mürcie sıfatı vurup onları Sünniliğin dışına atarak değersizleştirmeye çalışan bir günümüz Selefiyyesi özelliği var. Yani kendileri gibi tekfir etmeyen herkes "çağdaş" Mürciedendir. Diğer yandan şaz görüşlerini icma gibi göstererek kabul ettirme ve sunma durumunun da altını çizmeliyiz. Yine belirtelim ki Selefi tekfirciliğin diğer bir açmazı tekfir konusundaki göreceliliktir. Kimlerin tekfir edileceği hususunda Selefi ulema ve gruplar arasında ciddi ihtilaflar bulunmaktadır.

Diğer taraftan Selefiyye dışındaki İslami oluşumlarda tekfircilik konusunu da göz önüne alalım. Her ne kadar genellikle Selefilikle yan yana getirilse de

bu akım dışında medrese hatta tarikat gelenekçiliği içinde de benzer tekfirci eğilimlerin mevcut olduğu bilinmektedir. Söz konusu temayülün başta gelen nedeni kendi zamanlarında kendi şartlarında yazılmış eserlerin günümüzde esas kabul edilmesi, yazılış gayelerinin hiç değerlendirmeye alınmadan ve muhteva tenkidi yapılmadan tekfir hükümleri verilmesidir. İmandan çıkıp küfre girmeye sebep olan söz ve fiillerin sıralandığı elfaz-ı küfür risaleleri bu tür eserlerden en çok başvuru alanlarıdır. Oysa alimlerimiz, elfaz-ı küfrün küfür ve inkar sonucunu doğurması için bazı şartların mevcudiyetini gerekli görmüşlerdir.

Doğrudan Kur'an'a başvurmak iddiasıyla sahih sünnete hiç müracaat etmeden ve Kur'an'ın nasıl anlaşıldığını bilmemizi sağlayan kadim İslami ilimler müktesabatını da devre dışı bırakarak birtakım hükümlere varılması da bahsini ettiğimiz soruna kaynaklık ediyor. Büyükkara'ya göre usul bilmeden yürütülen bu tarz yöntemler sakıncalı sonuçlara yol açıyor. Tekfirden insanları sakındırmanın düşman oyununa gelme olduğu, bunun küfür yönetimlerinin istediği bir şey olduğu şeklindeki itiraz tutarsız bir itirazdır. Yine tekfir yapılmaz, saflar ayrılmaz, doğru-yanlış ortaya çıkmaz ise devrim ve değişimin gerçekleşemeyeceği tezi batıl bir tezdır. Büyükkara konuşmasının sonunda tekfirciliğin neden olduğu tehlikeye işaret etti: Tam aksine tekfir safları bölüp parçalayarak, güçleri zayıflatarak, fitneyi azdırarak devrim ve değişime ket vurmaktadır. Bu nedenle tekfircilik İslam düşmanlarının arzu ettiği bir şeydir.

Panelin son konuşmacısı Cemil Hakyemez ise Sünni-Şii ilişkileri üzerine tarihsel ve teolojik bir analiz gerçekleştirdi. Hakyemez ehl-i sünneti tanımlayarak konuşmasına başladı. Ona göre ehl-i sünnet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamet ve hilafetin ümmetin şurasıyla olduğuna inanan, Müslümanların birliğini esas alarak tüm dini konularda Hz. Peygamber, sahabe ve hulefa-i raşidine tabi olan ve bunların dışındakileri bid'at ehli kabul eden kişilere verilen genel isimdir.

Ehl-i sünnetin bir mezhep olarak ortaya çıkması ise, başta Şia olmak üzere Haricilik, Mürcie ve Mutezile gibi fırkaların durumlarıyla bağlantılı olarak gelişen bir konudur. Özellikle Şiiliğin itikadi ve siyasi bir fırka olarak farklılaşp sonra da bu mezhep müntesiplerinin Fatımiler ve Büveyhi Hanedanlığı isimleri altında İslam dünyasının yeni yöneticileri olmaları, Sünniliğin oluşumu açısından belirleyici olmuştur. 3/9. yüzyıla kadar sınırları belirsiz ve birbirinden farklı yapılardan oluşan Sünnilik, artık belli başlı fırkalar tarafından temsil edilen ve sınırları belirgin bir görüşler bütünü'nün adı olmuştur. Şia veya Şiilik ise, imamet ve hilafetin Hz. Ali ve eşi Hz. Fatıma'nın soyundan gelen imamlara ait olduğuna inanan İslam fırkalarının ortak adıdır. Şia'nın

“

Tekfir safları bölüp parçalayarak, güçleri zayıflatarak, fitneyi azdırarak devrim ve değişime ket vurmaktadır. Bu nedenle tekfircilik İslam düşmanlarının arzu ettiği bir şeydir.

”

Cemil Hakyemez



11

KAM

Küresel
Araştırmalar
Merkezi

“

Bu çerçevede kurucu temel ilkelere dönüş şeklinde özetleyebileceğimiz çabaları yoğunlaştırmalı, asli kaynaklardan yola çıkarak yanlışları ortadan kaldıracak çözümler üretilmeli. Yine çarpık kurgularla oluşturulmuş tarih yerine yeni bir tarih yazımı gerçekleştirilmeli.

”

bir mezhep olarak farklılaşması ve kurumsallaşmaya başlaması 3/9. yüzyılın ortalarına tekabül eder. İlk Emevi iktidarı karşıtlığı üzerine gelişen bu hareket, Abbasiler döneminde de muhalefetin ana merkezi haline gelmiştir.

Hakymez, ehl-i sünnet ile Şiiliğin tarihsel pratiklerinden söz ettikten sonra modern dönemdeki sürece geldi. İslamcılığın siyasal manadaki en büyük başarısı 1979 İran İslam Devrimi'dir. Bu süreçte de mezhepler arası yakınlaşma sürmüştür. Ancak İran-Irak Savaşı'nın sebep olduğu ortam, mezhepsel farklılıkları tekrar öne çıkarmıştır. Mezhepsel gerilimin temel nedenlerini bölgesel siyasal çatışmalar, İslami hareketlerin yapısı, kadim rekabetler, yanlış tarih algısı, yanlış din ve mezhep algısı başlıkları altında toplayabiliriz. İran-Irak Savaşı ve ABD'nin Irak'ı işgali sonrası mezhep çatışmaları artmıştır. Beri yandan Arap-Fars kimlikleri zemininde devam eden tarihsel rekabetlerin varlığı söz konusudur. Aynı zamanda yüzyıllardır işgallerle uğraşmaktan dolayı özgün ve eğitilmiş bir nüfus oluşturulamamıştır. Ayrıca sorunlu geleneksel anlatıların, rivayetlerin oluşturduğu ön kabuller mezhepsel gerilimi diri tutmaktadır.

Hakymez konuşmasını şu iddialarla tamamladı: Tüm bu saydığımız sorunun varlığına kaynaklık eden durum ve şartları değiştirerek, bu gerilimin çözümü için ne yapılabilir sorusuna cevap aramalıyız. Bu çerçevede kurucu temel ilkelere dönüş şeklinde özetleyebileceğimiz çabaları yoğunlaştırmalı, asli kaynaklardan yola çıkarak yanlışları ortadan kaldıracak çözümler üretmeliyiz. Yine çarpık kurgularla oluşturulmuş tarih yerine yeni bir tarih yazımı gerçekleştirilmelidir. Genelleyici yaklaşımlardan uzak durmak elzemdir. Ayrıca yine belirtelim ki tüm farklılıkları ortadan kaldırarak mezhepleri yakınlaştırma girişimleri gerçeklikten uzaktır. Bunun yerine asimilasyondan uzak birbirine saygılı bir anlayışı getirmeliyiz.

Hüseyin Etil

Carl Schmitt'in Partizan Teorisi

Değerlendirme: Sabri Akgönül

Düşünce dünyasında uzun zamandır “vesikalı yârim” muamelesi gören Schmitt yasa, politika, savaş ve devlet hakkındaki tespit ve tahlilleriyle gayrı-nizamî bir tarzda çıkageldi. Türkiye'nin etrafı ve içi askerî-endüstriyel kapasitesi yüksek gayrı-nizamî savaşlarla, devletlerin tekelinden çıkan ve kendi dar patikalarında yer yer yalpalayarak yürüyen savaşçı figürleriyle sarılı bir vakitte, Carl Schmitt Türkçe düşünce mahalline *Partizan*'ca girdi. KAM'ın *Kitap-Makale* toplantı dizisi çerçevesinde Nisan ayında konuğumuz olan Hüseyin Etil, Carl Schmitt'in siyaset teorisi ve dünyanın yeni politik figürlerinden biri olan *Partizan* üzerine bir sunum yaptı.

Schmitt'in politik teorisi esasen dost-düşman ayırımına dayanır. “Devlet” ve “siyasal olan” ilişkisini düşünen Schmitt teorik analizini savaşın değişen doğası ve klasik savaş hukukunun ortadan kalkmasıyla *düşman*'dan kriminalize edilen *suçlu*'ya geçiş temalarını dolayımlayarak kurmuştur. Etil, öncelikle siyaset ve savaş arasında varoluşsal bir ilişki kuran ilk düşünürün Schmitt olmadığını belirtti. Ve ardından Schmitt'in partizan teorisini inşa ederken okuduğu ve başvurduğu kaynaklardan kısaca bahsetti. Carl von Clausewitz, Lenin, Mao ve Raoul Salan'ın Schmitt üzerindeki etkisini izah etti.

Schmitt'in siyaset teorisinde “mekan” esas bir unsurdur, kurucu bir motiftir. Schmitt'e göre Avrupa Kamu Hukukunun çökmesiyle birlikte siyaset deteritoryalize (yersizleşme/topraksızlaşma) olmuştur. Etil'e göre siyasetin topraksızlaşması ile dünya artık “post-devlet siyaseti” durumunu yaşamaktadır ve savaş giderek devletsizleşmektedir. Böylece hem yeni politik mücadele biçimleri hem de yeni savaşçı figürler zuhur etmiştir. Bu savaşçı figürlerden birincisi, bir devletin başka bir devletle (yahut devletlerle) savaştığı durumda rol alan “asker”dir. Ordular karşı karşıya geldiğinde amaç bir tarafın diğer taraftaki “düşmana” iradesini kabul ettirmek ve kuvvet kullanarak onu silahsızlandırmaktır. Ardından barış yapılır.

Ama devlet'in sönmelenmesiyle birlikte tüm savaşlar bir iç-savaşa dönüşmüştür ve artık düşman karşı tarafın askeri değildir; askerî kuvvetlerin sivilleri de düşman olarak görüp hedefe koymasıyla “düşman”, “sivil”, “asker”, “tarafsız” gibi tüm kavramlar arasındaki sınırlar kaybolmuş, içerikleri değişmiştir. “Düşman”ın içeriği ve göstereni değişirken savaşın mantığı da değişir: yeni düşmanla artık barış yapılmaz, onunla ancak ölüm-kalım savaşına girilir. Artık o “mutlak öteki”dir



KITAP-MAKALE SUNUMLARI | 29 Nisan 2017

“

Etil'e göre siyasetin topraksızlaşması ile dünya artık “post-devlet siyaseti” durumunu yaşamaktadır ve savaş giderek devletsizleşmektedir. Böylece hem yeni politik mücadele biçimleri hem de yeni savaşçı figürler zuhur etmiştir.

”

13

KAM
Küresel
Araştırmalar
Merkezi

ve ahlakî, estetik, ekonomik ve insanî bütün kişisel nefret biçimlerine denk düşen gösterendir; imha edilmelidir. Dolayısıyla barış içselleştirilmiştir ve dışarıda bırakılan bu yeni figürün karakteri değişmiştir: *düşman* olarak değil *suçlu* olarak kodlanmıştır. Etil'in sunumunda bu ikinci figür "terörist" olarak tesmiye edildi. Bu muharip figürün ne toprağı vardır ne de somut/gerçek bir düşmanı. Soyut idealler uğruna savaşır bu figür ve topraksızdır; yani, tüm dünya onun toprağıdır. Üçüncü savaşçı figür ise, bu dönüşüm karşısında belirli bir toprak parçasını savunmak için mücadele eden "partizan"dır. Etil'in de vurguladığı gibi, Carl Schmitt bu figürde gerçek düşmanlık algısına sahip bir özne görür; bu savaşçı figürün düşmanı somuttur. Ve bu figür düşmanıya toprağının dışına püskürtülmesi maksadına binaen savaşır. Toprağının dışına itildiğinde artık "düşmanlık" yapmaya hacet yoktur. Etil'e göre *Partizan Teorisi* kitabının alt başlığının ("Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz") anlamı burada gizlidir: post-devlet döneminin yeni siyasal figürü olarak partizanlar. Devletin sönmüldüğü bir zamanda bu enkazdan diri bir şekilde çıkan "bir siyasal tip olarak partizan" incelemesiyle Schmitt, post-devlet döneminin siyaset ve savaş biçimlerini analiz etmektedir.

“

Yeni bir savaşçı figür olan "partizan"ın varoluşunda etkin rol oynayan dört kriter vardır: Düzensizlik, Hareketlilik, Yoğun siyasi angajman ve Toprağa bağlılık.

”

Yeni bir savaşçı figür olan "partizan"ın varoluşunda etkin rol oynayan dört kriter vardır: Düzensizlik, Hareketlilik, Yoğun siyasi angajman ve Toprağa bağlılık. Hüseyin Etil mezkur kriterleri şu şekilde tanımladı: İlk iki kriter partizan'ı düzenli savaşan devlet ve ordudan ayırır. Savaş artık "eşit güçler arasındaki askeri bir düello" değildir. Bu asimetrik savaş koşullarında partizan görünmezleşir; düşmanla cephede karşı karşıya vuruşmak yerine düşmanın hiç beklemediği bir yerde ve zamanda vur-kaç taktikleriyle onu yıpratır; savunma hattını güçlendirip düşmanı geriye iter. Üçüncü kriter olan yoğun siyasi angajman ile Schmitt partizan'ı hırsız yahut soyguncu gibi adi bir suçludan ayırır. Partizanın alamet-i farikası ya da en başat vasfı, Schmitt için, toprağa bağlılık kıstasıdır. Bu dördüncü niteliği, partizan'ın diğer vasıflarını dengeleyici ve sınırlayıcı bir işlev görmektedir. Çünkü partizan düzensizliğine ve hareketliliğine rağmen özünde savunmacı bir tiptir; savunma taarruzdan üstündür. Bu savunmacı karakteri partizan'ı belirli bir mekana/toprağa sadakatle bağlar; partizan'ın düşmanını somut ve gerçek kılan da bu karakteridir.

Etil konuşmasını *Partizan Teorisi* kitabından bir alıntı yaparak nihayete erdirdi. Bu alıntı düşman karakterinin somutluğu vurgulaması ve partizan figürünün "siyasal" kavramıyla ilintisini göstermesi bakımından buraya not düşülmelidir: "Teorisyenler kavramları korumak ve şeylere isimleriyle hitap etmek dışında başka bir şey yapamazlar. Partizan teorisi, gerçek düşman ve yeryüzünün yeni *nomosu* ile ilgili sorunda siyasal kavramına açılır.

Sercan Karadoğın

İslam İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim

Değerlendirme: Melek Enönü

Mayıs ayı “Kitap-Makale” toplantı dizisi çerçevesinde konduğumuz Sercan Karadoğın oldu. Karadoğın, editörlüğünü yaptığı *İslam İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim* kitabı hakkında sunum yaptı.

Karadoğın’a göre son yıllarda İslam ekonomisi çalışmalarındaki artışın temel nedeni mevcut küresel ekonomi sisteminin günümüz sorunlarına yeterli ve kalıcı çözümler bulamaması sonucu ortaya çıkan alternatif sistem arayışlarıdır. Karadoğın, Türkiye’de son yıllarda İslam ekonomisi çalışmalarında hem teorik hem de pratik düzlemde önemli gelişmeler kaydedilmeye başlandığını belirtti. İslam ekonomisinin çalışmalarını şekillendiren unsur özgün, adil ve eşitlikçi bir sistem kurma arzusudur. Karadoğın, ciddi bir alternatif arayışı söz konusuysa paradigmatik bir değişikliğe gidilmesi gerektiğini belirttikten sonra Türkiye’de henüz İslam ekonomisinin yeterince araştırılmadığını ve Türkiye’deki İslam iktisadi çalışmalarının dünyadakilerle kıyaslandığında geri kaldığını dile getirdi. İslam ekonomisi müfredatının yetersizliğini ve kullanılan ders kitaplarının eksikliğini vurgulayan Karadoğın, editörlüğünü yaptığı çalışmanın hem Türkçe dışında oluşturulmuş kaynaklardan istifade edilmesi hem de Türkiye özelinde özgün bir müfredat oluşturulması amacıyla hazırlandığını belirtti. 1967 yılında Mekke’de gerçekleştirilen ilk *Uluslararası İslam İktisadi ve Finansı Konferansı*ndan bu yana geçen kırk yıl içinde başlangıçtaki hedeflere ne ölçüde ulaşıldığının kitaptaki makalelerin ortak noktası olduğunu söyledi. Karadoğın kitaptaki genel yaklaşımları şöyle gruplandırdı: “Bilginin/ekonominin İslamileştirilmesi, ekonomiye İslami bir yaklaşım, ahlak temelli bir yaklaşım, ekonomi politik temelli bir yaklaşım ve aksiyomatik yaklaşım”

Kitapta yer alan makaleleri kısaca özetleyecek olursak, Sıtkı Abdullahoğlu tarafından kaleme alınan giriş makalesinde İslam ekonomisi tasavvuru ve paradigmasına dair kısa bir değerlendirme sunulmaktadır. Abdul Azim Islahi imzası taşıyan ilk makale, İslam iktisat düşüncesi tarihinin son otuz yılındaki akademik gelişmeleri analiz etmektedir. Muhammed Nejatullah Siddiqi’nin yazdığı ikinci makale İslam iktisat düşüncesinin başlangıcı ve evrimini işleyen bir giriş çalışmasıdır. Üçüncü makede Ömer Chapra, Batı ekonomisiyle İslam iktisadını karşılaştırmaktadır. Dördüncü makaleyi kaleme alan Choudhury,



KİTAP-MAKALE SUNUMLARI | 20 Mayıs 2017

“

İslam ekonomisinin çalışmalarını şekillendiren unsur özgün, adil ve eşitlikçi bir sistem kurma arzusudur.

”

15

KAM

Küresel
Araştırmalar
Merkezi

neoliberal ve Batılı paradigmanın ötesinde İslami bir dünya görüşünün nasıl devrimci ve kendine özgü bir dünya sistemi kurabileceğini tartışmaktadır. Bu yaklaşımların hepsine ortak görüşler kümesi oluşturarak bir ekol yaklaşımı geliştiren Nagaoka Shinsuke'nin makalesinin oluşumunda temel argüman faize farklı yaklaşım biçimleri olarak ön plana çıkmaktadır. Altıncı makalede Muhammede Aslam Haneef ve Hafas Furqani, İslam finans ve bankacılık kurumları üzerinden yaygın olarak işletilen "İslamileştirme" sürecinde metodolojik olarak yapılan hatalara ve çözüm önerilerine odaklanmaktadır. Yedinci makalede alanında önemli isimlerden Mehmet Asutay İslami finans ve bankacılık kurumlarının sosyal başarısızlığını ve bunun nedenlerini incelemektedir. Sekizinci makalede Muhammed Akram Khan gelecek çalışmalar için yeni bir metodolojik yaklaşım önermektedir.

Karadoğan'ın da yazarlarından biri olduğu son makalede, Türkiye'de fazla üstünde durulmayan İslam iktisadi tecrübesi hem teorik çalışmalar hem de pratik uygulamalar ölçeğinde analiz edilmiştir. Bu çalışmanın genişletilmeye açık olduğunu belirten Karadoğan, kitabın öğrenciler için yardımcı bir kaynak olmasını umduğunu belirterek konuşmasını sonlandırdı.



KÜRESEL SİYASET VE ADALET KONUŞMALARI
6 Mayıs 2017

İsmail Yaylacı

Uluslararası Siyasette Adalet Problemi

Değerlendirme: Hüseyin Arslan

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin *Küresel Siyaset ve Adalet Konuşmaları* toplantı dizisi çerçevesinde Mayıs ayındaki konuklarından biri İstanbul Şehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. İsmail Yaylacı, idi. İsmail Yaylacı, Uluslararası Siyasette Adalet Problemi başlıklı bir sunum gerçekleştirdi.

Yaylacı sunumuna uluslararası ilişkiler teorisinin adaleti bir odak noktası olarak kabul etme hususunda ya ilgisiz kaldığını ya da aktif olarak hasmane bir tutum takındığını söyleyerek başladı. Özellikle 1940'lardan itibaren adalet meselesinin realiteye konuşmayan teorisinin bir parçası, bir hüsnü kuruntu veyahut ham hayal olarak değerlendirildiğini dile getirdi. T. Nagel'in "Uluslararası adalet meselesi normal siyaset teorisine göre o kadar az gelişmiştir ki bu alanın sorularının ne olduğu bile belli değildir" şeklinde ifade ettiği gibi Yaylacı, bu alanın ne kadar az geliştiğine değindikten sonra uluslararası ilişkilerde paradoksal olarak hem güçlü

16

KAM

Küresel
Araştırmalar
Merkezi

devletler hem de zayıf devletler tarafından en çok kullanılan kavramlardan birinin adalet olduğunu vurguladı. Uluslararası ilişkilerde insan haklarının, insan hakları hukukunun, insani hukuk alanında yaşanan gelişmelerin, uluslararası cezaların şahsiliği ilkesinin, Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi kurumların uluslararası adalet kavramı çerçevesinde tartışıldığını belirten Yaylacı, koruma sorumluluğu gibi yeni potansiyel sorumlulukların ve insani müdahale, şartlı egemenlik gibi yeni yapısal dönüşümlerin de adalet meselesine bağlı olarak tartışıldığını ifade etti. Ayrıca Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin yapısının, büyük güçler siyasetinin meydana getirdiği yıkımların, iç savaşların, kitlesel hareketlerin de adalet meselesiyle bağlantılı olarak konuşulduğunu dile getirdi. Yaylacı, sunum sırasında kendisinin adalet meselesini "(i) egemenlik, (ii) eşitlik, (iii) düzen ve barış, (iv) sorumluluk" şeklinde dört alt başlıkta tartışacağını belirtti.

Yaylacı, "(i) Egemenlik" alt başlığı altında devam ettiği sunumunda uluslararası ilişkilerde adalet meselesini siyaset teorisindeki adalet mevzuundan ayıran en önemli unsurların egemenlik ve devletlerin egemen olmaları sonucunda ortaya çıkan uluslararası anarşi olduğuna değindi. 1945'te kabul edilen BM şartına göre BM'ye üye devletler eşit egemen devletlerdir. Bu nedenle devletlere kendilerinin adil olduklarını düşündükleri politikaları takip etme hakkı tanınmış olmaktadır. "Güçlü gücünün yettiğini yapar, zayıf kabul etmek zorunda olduğunu kabul eder" ifadesini dile getiren Thucydides'e göre adalet ancak eşitler arasında konuşulabilecek bir meseledir. Hobbes da "Adil yahut adil olmayan kelimelerinin bir anlamının olması için öncelikle mücbir bir gücün olması gerekir" diyerek merkezi bir gücün olmadığı doğal durumda adaletin mümkün olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Yaylacı, Thucydides ve Hobbes'un ifadelerini dile getirdikten sonra Makyevel çizgisindeki realizm için, uluslararası ilişkilerin yapısının anarşik kabul edilmesi gereği, adaletin tamamen imkansız olduğunu vurguladı. Daha sonra da egemenliğin hem adaletin varlık şartı hem de adaletin önündeki en büyük engel olmasından dolayı bir paradoks ve uluslararası ilişkiler için oldukça bir kozmopolit/girift meydan okuma sunduğuna değindi.

"Eşitlik ve Adalet" alt başlığında ise Yaylacı, adaletin uluslararası ilişkilerde kahir ekseriyetle güçlü ile zayıf, büyük ile küçük, zengin ile fakir, siyah ile beyaz, nükleer silahlara sahip olan ile sahip olmayan arasında hakların dağılımındaki ve tatbikindeki eşitliği talep ettiğini açıkladı. Yani adalet gücünün de hesap verebildiği, kanun önünde eşitliği ister. R. B. J. Walker'ın ve Richard Devetak'ın iddia ettiği üzere adaletin herkese uygulanabilecek standartlar yaratabilen bir evrensellik talebi bulunmaktadır. Carr'ın "farklarımızı devletlerin kendi çıkarlarından alıp tarafsız bir adaletin pak ve huzurlu dünyasına kaydırmak ütopyacı bir rüyadır" ve S. Huntington'un "insanlar kendilerine akraba ülkelere bir tür

“

Daha sonra da egemenliğin hem adaletin varlık şartı hem de adaletin önündeki en büyük engel olmasından dolayı bir paradoks ve uluslararası ilişkiler için oldukça bir kozmopolit/girift meydan okuma sunduğuna değindi.

”

17

KAM

Küresel
Araştırmalar
Merkezi

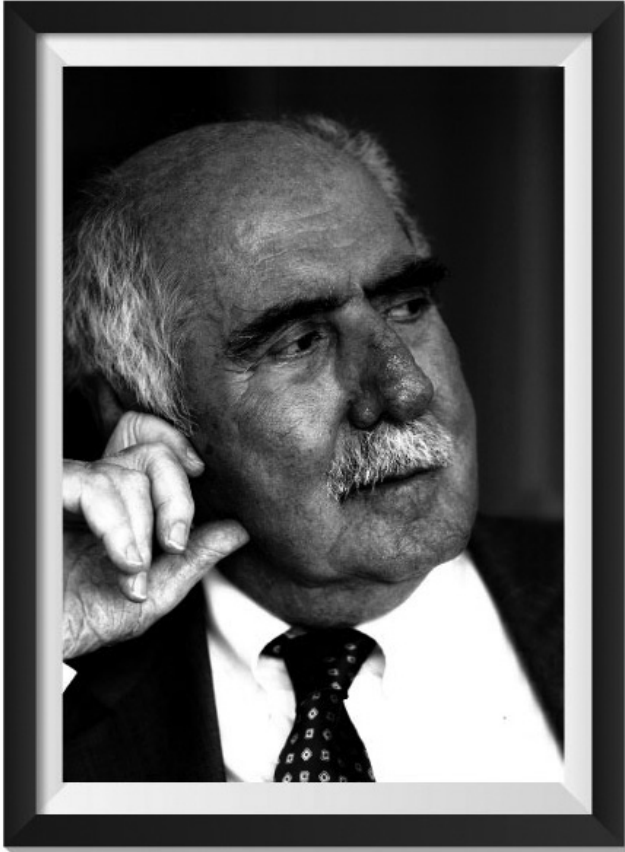
“

“Ütopyacılık/idealizm ile realizm/çıkarıcılık arasındaki duvarı aşır İslam’ın normatif dünyasını mevcut uluslararası şartlarda yeniden yorumlayan “ütopyacı realist” bir çizginin geliştirilmesi icap etmektedir.

”

standart uygularken diğer ülkelere farklı standartlar uyguladılar” ifadelerinden anlaşılacağı gibi uluslararası arena bazı teorisyenlere göre tamamen çifte standardın hakim olduğu bir alan olarak görünür. Yaylacı, daha sonra Bull’un “aritmetik adalet” ile “orantılı adalet” kavramlarını izah etti. Akabinde diğer alt başlık olan “Düzen, Barış ve Adalet”te ise adalet ile düzen ve adalet ile barış arasındaki diyalektik ilişkiyi analiz ettikten sonra hangisinin hangisini öncelediği teorik tartışmalarına değindi. “Sorumluluk” başlığında ise adalet meselesinin hem iç hem de dış siyasette diğerine/ötekine ne borçlu olduğu mevzuuna değindi. Yaylacı, sunumunun son alt başlığında “İslam Siyaset düşüncesi ve Uluslararası Adalet”i irdeledi. Adaletin Müslümanlar için ferdi, ümmet için ise kolektif bir yükümlülük olduğunu izah ettikten sonra Majid Khadduri’nin İslam geleneğinde devletlerarası “adalet ancak şeriatın buyruklarını tatbik eden bir yönetimde mümkündür” sözünü alıntıladi. Yaylacı sunumunun bu kısmında İslam ülkeleri açısından nasıl bir devletlerarası alanın tezahür etmesi gerektiğine ve devletlerarası hukukun neye göre şekilleneceğine dair zihinlerde var olan birçok soruyu dile getirerek Sohail Hashmi’nin “uluslararası ilişkiler hakkındaki İslami söylem en azından bir süre daha normatif düzeyde kalacak, İslam hukukunun uluslararası meseleler hakkında neler söylemesi gerektiğini bulmaya yönelecektir” tespitine katıldığını belirtti.

İsmail Yaylacı sunumunun sonunda adaletin özü itibarıyla normatif ve ahlaki bir kavram olduğunu ama uluslararası sistemin ahlaki davranan devletlerin değil reelpolitiği kurnazca tatbik eden devletleri ödüllendirdiğini vurguladı. Yaylacı, burada şunları söyledi: Ütopyacılık/idealizm ile realizm/çıkarıcılık arasındaki duvarı aşır İslam’ın normatif dünyasını mevcut uluslararası şartlarda yeniden yorumlayan “ütopyacı realist” bir çizginin geliştirilmesi icap etmektedir. Böylesi bir çizgi hem temel bazı ahlaki doğruları tespit ve tekrar eden basit bir ahlakçılığa düşmemelidir hem de reelpolitiğin şehvetine kapılmamalıdır. Salman Sayyid’in tabiriyle sinikliği erdem kılığına sokmamalıdır. Bu Kant’ın “ahlaki siyasetçi” tipiyle koşut düşünülebilir. Ahlaki siyasetçi, siyasal çıkarı ahlakla beraber olabilecek şekilde kavrayan kişidir. Bu ideal tip kendi ahlakını bir devlet adamı olarak çıkarlarına uydurmaya çalışan kişi “siyasal ahlakçı”nın zıddıdır.



Mola

“

Sanat ve hikmet arasındaki sıkı ilişkiyi göz önünde bulundurursak, estetiğin temel kavramı olan “güzel”e nasıl bakmamız icap eder?

”

Yakın tarihimizde bize ışık tutmuş bir metin, Füsusu'l-Hikem'dir. O, peygamberlerin hikmetlerinin son peygamber olan Cenab-ı Ahmed'e (sav) göre değerlendirilmesidir. Bütün peygamberlerin hikmetlerini anlamlı bir bütün içinde ele almak suretiyle, bütün bir tarihî oluşumun, bir kültür oluşumunun, bir idrak oluşumunun, en sonda da hepsine nasıl bakılması lazım geldiğinin ve bunların hepsine ne ilave edilmesi lazım geldiğinin veciz bir ifadesidir Füsus. Bu eser kanaatimce çok önemlidir ve maalesef 20. asır Türkiye'si bu kurucu esere sırtını çevirmişti. Eserin son faslında, “Hz. Peygamber'in bütün evvelki hikmetlere ilave ettiği şey, iki tanedir” diyor: Kadın sevgisi ve güzellik sevgisi. Kadın sevgisinin anlatımı nakledemeyeceğim kadar karmaşık bir yapıyı ihtiva eder ve çok önemlidir. Ama güzellik sevgisi, insan tekamülünün zirvesidir. İnsan için bundan daha öte bir tekamül yoktur, diyor. Varoluşun bütün yönlerine muttali olmak, onların hepsini bir bütünlük olarak görmek gerekiyor. İşte Osmanlı dünyası böyle idi. Üzülererek ifade etmem gerekir ki, doğrusu bugün böyle bir idrakten epeyce uzakta olduğumuz kanaati bende mevcut.

* “Paris'i Şehir Zanneden Ahmaktır”, *Anlayış* 25 (Haziran 2005): 38-42.

Faaliyetler

MAM

PANEL

Hukuk Normunu Kim/Ne Belirler?

• **Ahmet Okumuş, Mustafa Yaylalı, Halit Uyanık,
Sercan Gürler, O. Vahdet İşsevenler** 15 Nisan 2017

Reşid Rıza İstanbul'da

Suat Mertoğlu, Nurullah Ardiç, Özgür Kavak, Yakoob Ahmed 22 Nisan 2017

Tezgâhtakiler

Dil, Söz ve Fesahat: Cürcânî'nin Sözdizim Teorisi

Taha Boyalık 13 Mayıs 2017

Bir ve Çok: Amiri Felsefesinde Tanrı ve Alem

Cüneyt Kaya 20 Mayıs 2017

İşraki Felsefede Misal Alemleri

Fatma Turğay 26 Mayıs 2017

20

MAM

Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

Ahmet Okumuş, Mustafa Yaylalı, Halit Uyanık,
Sercan Gürler, O. Vahdet İşsevenler

Hukuk Normunu Kim/Ne Belirler?

Değerlendirme: V. Metin Demir

Medeniyet Araştırmaları Merkezi bünyesinde “Hukuk Normunu Ne/Kim Belirler?” başlıklı bir panel düzenleyerek çağdaş hukuk felsefesine göre hukuk normunun teşekkülü sorunsalını Ahmet Okumuş’un oturum başkanlığında dört akademisyenin sunumu ile hukuk felsefesi ve sosyolojisi bağlamında ele aldık.

Panelde ilk söz alan İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden Doç. Dr. Sercan Gürler “Deux Ex Machina: Kelsen de Hukukun Normatif Belirleyiciliği” başlıklı bir sunum gerçekleştirdi. Gürler, hukukun normatifliğini Hans Kelsen üzerinden temellendirdi. Hukuki normatifliğin ne demek olduğunu vuzuha kavuşturmak maksadıyla, hukuk felsefesinin önemli bir ayrımı olan doğal hukuk–pozitif hukuk ayrımını izah etti. Buna göre doğal hukuk tanrısal irade, ahlaklılık ve hukuku birbirine bağlayıp doğallaştırırken, bunun karşında Austin ve Kelsen’in temsil ettiği hukuki pozitivizm bunu normatiflik olarak değil de bir irade ürünü ya da bir siyasi idarenin tezahürü şeklinde görmektedir.

Hukuki normatifliği düzen fonksiyonunu işaret eden, yani insanlar arası ilişkileri belirli kurallar eşliğinde düzenleyen bir sistem olarak tanımladı. Hem hukuk hem de ahlak normatif ve zorlayıcı düzenler olduğuna göre, Gürler bu ayrımı nasıl kuracağımızı tartıştı. Bu noktada normatifliği sadece müeyyide üzerinden kuran kaba bir pozitivizme alternatif olarak Kelsen’in normativite teorisine başvurdu. Zira ona göre Kelsen, hem hukuku ahlak ile özdeşleştiren doğal hukuktan, hem pozitivistlerin yaptığı gibi hukuku kaba güçten yani basitçe bir siyasi iktidarın kendi iradesini ortaya koymasından, hem de hukuki realizm gibi sadece bir ampirik mesele olarak izah etmek indirgemeciliğinden kaçınarak bu üçünü sentezleyen bir yaklaşım geliştirir.

Kelsen’in amacı, hukuku saf bir hukuk bilimi haline getirmek, dolayısıyla hukuk dışı bütün yabancı unsurlardan –başlıca ahlaki ve siyasi- koparıp kendine özgü bir mantığı, nesnesi, konusu, yöntemi olan bir bilim haline getirmektir. Ona göre hukuku sadece normlardan oluşan bir şey olarak görerek saf bir bilim haline getirebiliriz. Böylece Kelsen’in hukuk teorisi içeriğe bakmayan, sadece normların kendi içinde hukuki tutarlığına odaklanan formalist bir teori olarak belirmiştir. Gürler, Kelsen ile ortaya konulan ve Hart ile geliştirilen bu teorilerin, yani hukukun doğal hukuka ve ahlaki kaynaklara başvurmaksızın normatifliğini muhafaza etmek suretiyle bağımsız bir alan olarak karşımıza çıkmasının, aslında

Ahmet Okumuş



PANEL
15 Nisan 2017

“

Kelsen’in amacı, hukuku saf bir hukuk bilimi haline getirmek, dolayısıyla hukuk dışı bütün yabancı unsurlardan –başlıca ahlaki ve siyasi- koparıp kendine özgü bir mantığı, nesnesi, konusu, yöntemi olan bir bilim haline getirmektir.

”

Sercan Gürler



21

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi



O. Vahdet İşsevenler

“

Halit Uyanık bir disiplin olarak hukukun temel paradigmasını onu oluşturan sosyal olgudan bağımsızlaştırmanın pek mümkün olmadığını iddia etti. Ona göre, bunu sosyal olguyla birlikte düşündüğümüzde pratikte normlar hiyerarşisinin pek bir etkisi yoktur.

”

22

MAM

Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

21. yüzyıl liberal hukuk devleti anlayışının vardığı en son teorik zemin olduğunu vurgulayarak konuşmasını sonlandırdı.

Sercan Gürler'in bıraktığı noktada liberal hukuk devletinin formalist yaklaşımına karşı Osman Vahdet İşsevenler "Schmitt Parantezi ve Anayasanın Ontoteleolojisi" başlıklı bir sunum gerçekleştirerek Schmitt'in Kelsen eleştirisini anlattı. Schmitt öncelikle hukuku yasaya eşitleme fikrine (liberalizm eleştirisi) bununla birlikte hukukun içeriksiz olduğu fikrine (formalizm eleştirisi) karşı çıkar. Hem Hart'a hem Kelsen'e hem Austin'e baktığımızda bu kişilerin hepsi hukukun ahlaktan ayrılabilişliğini iddia ederken, hukuk alanı dışında yazdıklarına baktığımızda ise liberal argümanları savunduklarını görürüz. Schmitt burada biçimciliğin liberalizm ile suç ortaklığı yaptığını tespit etmiştir. İşsevenler, pozitivistlerin kuralcılığının karşısına Schmittci kararcıları koydu. Schmitt'e göre hukuku var eden şey, bir karardır. Hukuk bir karar olarak ortaya çıkar. Kurucu iktidarın kararı. Buna göre anayasa kurucu iktidarın kararıdır.

Modern hukuk devleti araçları kuvvetli hale getirmeye, prosedürleri netleştirmeye çalışır. Prosedürlere herkesin erişimi vardır. Yani düzgün araçlara sahip olursak bir şekilde uygun sonuçlara da ulaşırız iması taşıyor. Biz içerikle ilgilenmeyelim, denilebiliyor. Fakat içerik hep var. Her yasa aynı prosedürle çıkarılsa dahi, yasalar içeriksiz bir biçimde çıkmıyorlar ve o norm bize hep bir şey yapmayı söyler. Schmitt bu noktada aslında biçimciliğe yapılan övgüyle saklanan şey burjuva idealleridir diyor. Yani kapitalizmin amaçları perdelenir. Dolayısıyla bir amaçsızlıktan bahsedilemez. Dahası Kelsen bize bunun nasıl mümkün olduğunu da söylemez. Dolayısıyla Kelsen'den öğrendiğimiz hukuk normudur. Schmitt'en öğrendiğimiz ise hukukun politikayla yakın ilişkisidir.

İstanbul Üniversitesi Hukuk fakültesinden Yrd. Doç. Dr. Halit Uyanık "Hukuk Normunun Oluşumunda Sosyal Olgu ve Kamu Yararının Yeri ve Önemi" başlıklı sunumunda, kendisinden önceki iki teorik sunuma hukukun uygulama boyutundan eleştirel yaklaşımlar getirdi.

Halit Uyanık bir disiplin olarak hukukun temel paradigmasını onu oluşturan sosyal olgudan bağımsızlaştırmanın pek mümkün olmadığını iddia etti. Ona göre, bunu sosyal olguyla birlikte düşündüğümüzde pratikte normlar hiyerarşisinin pek bir etkisi yoktur. Normlar hiyerarşisinde, anayasa, kanun, tüzük, yönetmelik ve diğer düzenleyici işlemler, mahkeme içtihatları, idari kararlar ve uygulama şeklinde bir sıralama yapılır. Bunların hepsi meşruluğunu, genel kabul edilebilirliğini, bir üst normdan alır. Uygulamaya geçildiği durumda ise kanunun her zaman gerçekleşmediği ortaya çıkar.

Pratik bir örnek üzerinden düşünülelim. Bir idare merciinin önündeki bir uyumsuzlukta çözüm bulması gerekiyor. Personelle ilgili bir disiplin problemi karşısına

çıkıldığında idarenin ilk uygulaması gereken husus en alt normdur. Kanun, anayasa gibi üst normlar değildir. En alt norm kanuna aykırı olsa bile, onu uygulamak zorundadır. Yani kanun dediğimiz şey uygulamada her zaman hukuku göstermez.

Hukukta temel kaynak görünüşte elbette normlardır. Ancak normdan daha öte başka kaynaklar da devreye girmek zorundadır. Bu bağlamda hukuk normu dediğimizde, sosyal olgu ile ilişkisini görebilmek açısından Türkiye’de kanunun yapım sürecine bakmamız gerektiğini söyledi. Kanun yapma sürecine baktığımızda anayasaya göre kanun yapma yetkisi TBMM’ye aittir. TBMM’nin şekilleniş tarzı, hem parlamenter sistemlerde hem başkanlık sistemlerinde aynı şekilde işler. Kanunun yapımı, TBMM’nin iradesine bağlıdır ama yazma yetkisi TBMM’nin idaresine bağlı değildir. TBMM’nin önüne getirilen o norm başka aktörlerin süzgecinden geçerek gelir. Türkiye’deki Cumhuriyet döneminde yapılan yasalara baktığımızda TBMM’nin onayladığı kanunların yüzde 99’u veya daha büyük çoğunluğu kanun tasarısı şeklindedir. Hükümetin kanun teklifi şeklindedir. Bu durumda o zaman kanun yapımında ana iradenin meclisten ziyade hükümette olduğu en azından uygulama düzeyinde görülüyor. Peki hükümet kanunu nasıl yapıyor? Hükümet dediğimiz, bakanlar kurulundan oluşan bir heyet. Hükümet de kanun metnini kendisi yazmaz; hükümetin önüne de başka bir merciden gelir. Konuya yakından baktığımızda kanunları aslında bürokratlar yazar. Kanun metnini bürokratlar oluşturur. Yargılama usulüne ilişkinse bunu hakimler oluşturur. Uyanık, bu mülahazalara dayanarak ne Kelsen’in normlar hiyerarşisinin ne de Schmitt’in karar meselesinin tek başına yeterli kaynak sunmadığını ortaya koydu.

Panelin son konuşması İstanbul Şehir Üniversitesi Hukuk fakültesi öğretim üyesi Mustafa Yaylalı’nın “Toplumsallaşma Süreci ve Hukuk Normu” başlıklı sunumuydu. Yaylalı, Türkiye’de toplumsal norm ile hukuk normu arasındaki uçuruma işaret ederek kanunlara uyulmama gerçekliğine dikkat çekti. Kelsen’in “uygulanmayan hukuk, hukuk değildir” şiarı üzerinden düşünerek Türkiye’de bir hukukun olup olmadığı sorusunu tartışmaya açtı.

Yaylalı Türkiye’de bir toplumsallaşma sürecinde olduğumuzu iddia etti. Yani değişen bir toplumda, modernleşen bir toplumda, dolayısıyla norm algıları da değişen bir toplumda olduğumuzu öne sürdü. Ona göre, toplumsallaşma süreci toplumun yeni bir normatif sürece girdiğinin bir belirtisidir. Türkiye henüz bir konsensüs ve güven üzerine inşa edilmiş bir toplum değil, kendi normlarını arayan bir toplumsallaşma sürecinde bir bütünlüktür. Yaylalı, toplumsallaşma sürecinin uzun vadede hukuksallaşma sürecini de beraberinde getireceğini iddia etti. Bu nedenle hukuksallaşma sürecinin kararçı bir siyasi olay değil, toplumsal bir olay olduğunu; olması gerekeni dayatan bir normativite değil, olanı esas alarak norm inşa eden realist bir normativite olarak kavranması gerektiğini belirtti.

Halit Uyanık



“

Türkiye henüz bir konsensüs ve güven üzerine inşa edilmiş bir toplum değil, kendi normlarını arayan bir toplumsallaşma sürecinde bir bütünlüktür.

”

Mustafa Yaylalı



23

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi



Suat Mertoğlu

PANEL
22 Nisan 2017

Suat Mertoğlu, Nurullah Ardiç, Özgür Kavak, Yakoob Ahmed

Reşid Rıza İstanbul'da

Değerlendirme: Muhammet Zeyd Ağırkanlı

Medeniyet Araştırmaları Merkezi Nisan ayında iki panel düzenledi. İlk panelde "Normun kaynağı nedir? Kimdir?" sorusu tartışıldı. Keyifli, güzel bir tartışma oldu. İkinci panel ise en az ismi kadar keyifli bir tartışmaya sahne oldu: "Reşid Rıza İstanbul'da" Oturumun başkanlığını Reşid Rıza hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Doç. Dr. Suat Mertoğlu üstlendi. Konuşmacılar ise her biri modern İslam entelektüel müktesebatı hakkında değerli yayınlara ve fikirlere sahip Nurullah Ardiç, Özgür Kavak ve Yakoob Ahmed idi.

Oturumu açan Mertoğlu bahis mevzuu düşünürü tanıtarak sözüne başladı. Reşid Rıza, modern İslam düşüncesinin, en meşhur ve aynı zamanda en tartışmalı figürlerinden bir tanesi. Çok yönlü bir şahsiyet. İlim insanı olduğu kadar bir eylemci ve gazeteci. İslam dünyasının en etkili dergilerinden birisi olan *Mecelletü'l-Menar*'ı kuran ve 1935'teki vefatına kadar 37 yıl boyunca neredeyse aralıksız çıkaran biri. Basın hayatındaki etkileriyle de çok tanınan bir isim. Kendisi bir Osmanlı vatandaşı. İstanbul'a olan ilgisi anılabilmek için, az çok bu ilginin nereden kaynaklandığına bakmak gerekiyor. Dergi Kahire'de yayınlanıyor ama İstanbul'un nabzını tutuyor. Yani, burada ki bir takım siyasi olayları ve yahut diğer gelişmeleri çok yakından takip ediyor. Ama aynı zamanda dergi de İstanbul'da çok yakından takip edilen, bilinen bir dergi. Böylesine karşılıklı bir ilişki var.

Panelin odağını bu önemli kişiliğin İstanbul ile ilişkisi teşkil ediyor. Peki Reşid Rıza ve İstanbul deyince hangi meseleler gündeme geliyor diye soruyor Mertoğlu. Reşid Rıza içeriden konuşan birisi. Hocası Muhammed Abduh ve onun öncesinde Cemaleddin Afgani dolayısıyla modern İslam düşüncesinin çeşitli kanallarının İstanbul'daki tartışmalarından haberdar. Aynı zamanda İstanbul'da *Mecelletü'l-Menar*'daki yazılar bire bir takip edilmeye çalışılıyor. Onlarla ilgili haberler çıkıyor. Çok yoğun tercüme yapıyor. *Sırat-ı Müstakim*, daha sonra *Sebilürreşad* dergisinde çok yakından takip ediliyor. Peki bu İstanbul-Kahire ilişkisinin mahiyeti nedir? Buna dair çeşitli yaklaşımlar var. Mesela Niyazi Berkes, *Mecelletü'l-Menar*'ı *Sebilürreşad*'ın İstanbul'daki sesi olarak görüyor. Doğrudan oradan alınan bilgileri yansıtan tali bir dergi konumuna yerleştiriyor. Mertoğlu bunun oldukça yanlıtıcı olduğunu söylüyor. Tersinden bir ilişki de var. Bu ilişkinin en önemli sebebi, diyor Mertoğlu, hilafet tartışmaları bağlamında her zaman için İstanbul'un merkezde olması yatıyor. Ancak diğer bölgesel merkezler de İstanbul'a destek oluyor.

“

Niyazi Berkes,
Mecelletü'l-Menar'ı
Sebilürreşad'ın
İstanbul'daki sesi olarak
görüyor. Doğrudan
oradan alınan bilgileri
yansıtan tali bir dergi
konumuna yerleştiriyor.
Mertoğlu bunun oldukça
yanlıtıcı olduğunu
söylüyor.

”

24

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

Konuşmacılardan ilkin İstanbul Şehir Üniversitesi İşlami İlimler Fakóltesi öğretim üyesi Özgür Kavak söz aldı. Kavak'ın sunumu Reşid Rıza'nın İstanbul'da kurmak istediği okulu merkezi aldı. Ancak öncelikle "Reşid Rıza'nın çabası neydi?" sorusuna cevap vermeye çalıştı. Reşid Rıza'nın projesinin üst başlığı "ıslah". Bu işi yapan kişiye de "muslih" diyoruz. Batı'da reform kelimesini anlatacağı zaman Reşid Rıza bu kelimeyi kullanıyor. Mesela Luther için muslih kelimesini kullandığını biliyoruz. Nedir bu proje? Yani, bu ıslah adını verdiğimiz kavram? Niye ihtiyaç duyuluyor ve nasıl ete kemiğe bürünüyor? Islah, biz niye geri kaldık ve Batı niye ilerledi sorusuna cevaptır.

İşlam payitahtında geçirdiği bir yılda iki temel projenin peşinde koşuyor Reşid Rıza. Biri, hem modern bilimleri bilen hem dini ilimleri bilen insanların yetiştirilebileceği bir okul kurmak. İkincisi ise, o dönemde Orta Doğu coğrafyasında İttihat ve Terakki döneminde peyda olan ayrımcılığın giderilmesi. Ancak Mısır'dan yola çıkmadan önce arkadaşları diyorlar ki: "Sen boşuna oraya gitme, çünkü İttihat Terakki seni dinlemez, sen bir Arapsın." Henüz 1910'larda böyle olumsuz bir etki var. Proje için söylediği şey: "Bu büyük proje, benim bu yolculuğumun, aslında daha doğru bir ifadeyle tüm hayatımın ilk hedefini oluşturmaktadır." Reşid Rıza'ya göre bu okulun mezunları hem dünyayı tanıyacak hem de dini bilecek, ayrıca Renan'a ve diğer oryantalistlere cevap verebilecek. Renan isminin önemli olduğunu söylüyor Kavak. İşlam mani-i terakkidir fikrinin baş vaizi olduğu için Reşid Rıza'nın sürekli düşündüğu bir isim Renan. Peki Reşid Rıza hükümetten ne bekliyor: (i) Buranın mezunlarına da medrese mezunu gibi askerlikten muafiyet, (ii) vaiz olarak bunların görevlendirilebilmesi, resmi olarak devlet vaizi ya da görevlisi memurluğuna alınabilmesi. Yani, diplomasının denkliği olsun istiyor.

Okulda iki grup olacak. Bir, mürşidler adını verdikleri, imam-vaiz diyebileceğimiz, temel bilgileri alan, hazırlık artı üç yıl okuyacak kişiler. İkincisi, bu üç yılın üstüne bir üç yıl daha okuyacak ilim adamları. Dokuz ay eğitim var. Öğrenciler 20-25 yaş arasında olacak. Temel Arapça bilecek, asgari düzeyde Kur'an ezberi olacak. Ayrıca en azından dört işlemleri bilecek. Öğrenci kontenjanı olacağı için bazı öncelikler var. Mesela aynı şartlardaki iki öğrenciden fakir zengine, hafız olan olmayana, Batı dili bilen de bilmeyene tercih edilir. Spor zorunlu, beden eğitimi dersi var. Sigara kesinlikle yasak, siyasetten uzak olacaklar.

Özgür Kavak merak edenler için Reşid Rıza'nın müfredatındaki bazı kaynaklara işaret etti. şatibi, şah Velıyullah Dehlevi, İbn-i Teymiyye, İbn-ül Kayyim El-Cezviye gibi aslında Osmanlı dünyası için çok da merkezi olmayan isimler var bu müfredatta. Bu kitapların büyük çoğunluğu Hayrettin Karaman yahut onun talebeleri tarafından Türkçeye tercüme edildi. Bu açıdan Reşid Rıza'nın

“

Reşid Rıza'ya göre bu okulun mezunları hem dünyayı tanıyacak hem de dini bilecek, ayrıca Renan'a ve diğer oryantalistlere cevap verebilecek. Renan isminin önemli olduğunu söylüyor Kavak. İşlam mani-i terakkidir fikrinin baş vaizi olduğu için Reşid Rıza'nın sürekli düşündüğu bir isim Renan.

”

25

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

“

Bu açıdan Reşid Rıza'nın okul müfredatının Türkiye'deki mevcut ilahiyat veya yüksek din eğitime etkisi hususi bir incelmeyi gerektiriyor.

”

okul müfredatının Türkiye'deki mevcut ilahiyat veya yüksek din eğitime etkisi hususi bir incelmeyi gerektiriyor. Mesela burada Hanefi usulleri ya da fıkıh kitapları yok. Kavak burada çok farklı, mezhepler üstü bir müfredat inşa edilmeye gayret edildiğini vurguladı. Reşid Rıza'nın okul müfredatı kaynak algısı açısından da incelenebilir. Eskiden kelam yahut fıkıh usulü yarışılardı; hangisi daha üstün ilim diye. Burada sosyoloji en üstün ilim görülüyor ve İbn Haldun'un *Mukaddime*'si orada öne çıkıyor. Batıdan tercüme edilecek kitaplar öne çıkıyor. Bunun en önemli sebebi: Sosyoloji, toplum hastalıklarını inceler önermesi. Bizim toplum hastalıklarımız da taklit, mezhep, istibdat gibi hastalıklar. Bunlar yüzünden geri kaldık. Bu problemlerle, bid'at hurafeler, bu problemleri çözebilmek için iyi bir sosyoloji bilmemiz gerekir. Dolayısıyla, müfredattaki en temel metinlerden birisi *Mukaddime*.

Reşid Rıza bu okulu İstanbul'da kuramıyor. Hidiv'in desteğini alarak Mısır'da, tam da mevlit kandilinde kuruyor. Fakat cihan harbi başladığında öğrencileri erken tatile gönderiyor. Daha sonra ise maddi imkansızlıklardan ötürü bir daha eğitime başlayamıyor. Burada eğitim gören meşhur öğrencilerinden biri Kral Abdulaziz'in danışmanı oluyor. Bir diğeri Filistin müftüsü Hacı Emin El-Hüseyni. Sosyolog Nurullah Ardiç Reşid Rıza'nın hilafete ilişkin görüşlerine dair bir tebliğ sundu: “Hilafet ve Arap Milliyetçiliği Arasında Reşid Rıza”. Reşid Rıza'nın hilafete ilişkin görüşleri entelektüel kariyeri boyunca bir yönüyle sabit kalmakla beraber Türkiye'de, özellikle İstanbul'da yaşanan gelişmelerden etkilenecek değişiyor. Yani düşüncesinin evrimi, Türkiye'deki gelişmelerle çok yakından ilgili. Ayrıca İstanbul'daki ulema ve aydınlarla, Özgür Kavak'ın da bahsettiği gibi yakından irtibatları var. En azından hilafet konusunda, bir hayli söylem benzerliğinin söz konusu olduğunu görebiliriz.

Reşid Rıza'nın yaşadığı dönemin imparatorluktan milli devletlere geçiş dönemi olduğunu hatırlatan Ardiç bu meselenin herkesin olduğu gibi Reşid Rıza'nın da hilafet anlayışını bir hayli şekillendirdiğini söyledi. Ona göre Reşid Rıza'nın Arap milliyetçiliği de bu bağlamda ortaya çıkıyor. Dolayısıyla Arap milliyetçiliği, hilafet tartışmaları ve Reşid Rıza'nın buradaki konumu doğrudan tarihsel büyük değişimle ilgili diyebiliriz; yani, imparatorluktan, Osmanlı'dan milli devletler dönemine geçişle.

Reşid Rıza hilafet hakkında uzun yıllar yazdığından bu konudaki görüşleri seneler içerisinde farklılık göstermiştir. Fakat sabit kalan bir şey var. O da hilafetin İslam'ın en önemli kurumlarından biri olduğu ve İslam siyasetinin ve İslam birliğinin buna bağlı olduğu fikri. Bununla beraber Reşid Rıza aynı zamanda Arap milliyetçiliğine de olumlu bakıyor. Nurullah Ardiç'a göre fikri tutarsızlıklarının bir kısmı buradan kaynaklanıyor. Mesela El Camiatü'l-Arabiyye adında gizli bir



Nurullah Ardiç

26

MAM

Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

derneğin kurucusu Reşid Rıza. Kahire’de kuruyor. Arap milliyetçiliğinin, yani faaliyetlerinin yapıldığı bir yer burası.

Hilafetle ilgili olarak en yoğun yazılarını, saltanatın ilgasından hemen sonra yazmaya başlıyor. Bunlar kitaplaşıyor daha sonra. Reşid Rıza’nın 1922’den sonraki hilafet yazılarının esas vurgusu ruhani hilafetin, yani siyasi yetkileri elinden alınmış halifenin, İslam için elverişli bir hilafet olmadığıdır. Bu anlamda, Mustafa Kemal’i ve Ankara’yı ağır bir dille eleştiriyor. Mustafa Kemal’in İttihatçılardan farklı olmadığı kanaatine varıyor. Yeni seçilen halife, aynı zamanda son halife, Abdülmecid Efendi’nin de gerçek bir halife olmadığını ilan ediyor. Aynı sebepten ötürü, daha sonra sempati duyacağı, Arap milliyetçiliğinin kurucularından Abdurrahman El-Kevakibi’yi de aynı gerekçeyle eleştirdiğini ekliyor Ardıc. Kevakibi ve arkadaşları II. Abdülhamit iktidarının 1890’lı yıllarında, halifenin Arap olması gerektiğini dillendiriyorlardı. Buna karşı çıkmıştı Reşid Rıza. Bunların öngördüğü bir halife, ruhani bir halife olacaktı. Yani siyasi hiçbir gücü olmayan, fiiliyatta İngilizlerin kuklası olan bir halife olacaktı. O yüzden de buna karşı çıkıp II. Abdülhamit’i desteklemişti. Bununla beraber Abdülhamit’in vefatından sonra, bu Arap hilafeti projesini benimsiyor. Özellikle I. Dünya Savaşı sırasında Şerif Hüseyin Osmanlı Devleti’ne isyan ettiği zaman ona desteğini açıklıyor. Bu dönemden itibaren, kabaca 1916’dan beri, ateşli bir Arap hilafeti savunucusu oluyor. 1924 yılına gelindiğinde Şerif Hüseyin’den de ümidini kesiyor. Daha sonra Yemen’deki Zeydilerin lideri olan İmam Yahya’nın hilafet iddiasını destekliyor. Sonunda, Abdülaziz bin Suud’u destekleyecektir.

Reşid Rıza hilafet tartışmaları açısından o dönemde ortaya çıkan üç yaklaşımdan, yani gelenekselciler; modernistler ve sekülerler arasında Modernist İslamcılık yaklaşımına yakın duruyor. O dönemdeki gelenekselciler arasında Nakşi şeyhi Ömer Ziyaeddin Efendi, İzmirli İsmail Hakkı, Bursalı Mehmed Tahir gibi isimler var. Onlar, halifenin hem dünyevi hem de ruhani konumu olduğunu olduğunu düşünen insanlar. Modernistler ise, bu Nurullah Ardıc’ın kendi adlandırması, halifenin sadece ve sadece dünyevi yetkileri yani siyasi yetkileri olduğunu düşünen insanlar. Bu görüşün en önemli temsilcileri Seyyid Bey ve Elmalılı Hamdi Yazır’dır. Üçüncü grup seküleristler ise ruhani hilafet görüşünde olanlar. Yani hilafetin, papalık gibi dünyevi hiçbir otoritesi olmayan, sadece manevi bir makam olduğunu düşünen, Mustafa Kemal Paşa ve Ziya Gökalp gibi isimler.

Reşid Rıza, modernist yaklaşıma sahip olan insanların milli hakimiyet vurgusunu paylaşıyor. Halifenin meşruiyeti nerden geliyor sorusunun cevabı Reşid Rıza için halktır; Kuran ya da Allah değil. Dolayısıyla o dönemde bütün dünyada, hem Batı’da hem de Osmanlı’da gelişen anayasacılık hareketleri ile oluşan bu halk hakimiyeti kavramı Reşid Rıza’da da bir hayli önemli –bizde daha çok hakimi-

“

Reşid Rıza, modernist yaklaşıma sahip olan insanların milli hakimiyet vurgusunu paylaşıyor. Halifenin meşruiyeti nerden geliyor sorusunun cevabı Reşid Rıza için halktır; Kuran ya da Allah değil.

”

27

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

“

Dolayısıyla Reşid Rıza gerçekten güçlü bir hilafet istediği için İngilizlerin de hedeflediği bu Arap hilafeti projesini benimsemedi. Ancak II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinin ardından bu görüşünde ciddi bir değişiklik oldu.

”



Yakoub Ahmed

yet-i milliye kavramı ile ifade ediliyor. Reşid Rıza'nın başlarda karşı olsa da aynı zamanda bir Arap hilafeti savunucusu olduğunu ekliyor Ardıç. 1898'de yazdığı bir makalede, Arap hilafeti savunucularına “ahmaklar” diyor. II. Abdülhamit'in meşru halife olduğunu, Osmanlı hilafetinin de meşru olduğunu söylüyor. Kevakibi gibi Arap milliyetçilerinin kurmak istedikleri Arap hilafetini kukla halife olacağı endişesiyle reddediyor. Dolayısıyla Reşid Rıza gerçekten güçlü bir hilafet istediği için İngilizlerin de hedeflediği bu Arap hilafeti projesini benimsemedi. Ancak II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinin ardından bu görüşünde ciddi bir değişiklik oldu. O zamana kadar Osmanlıların zorbalıkla hilafeti ele geçirmiş olsalar da meşru halifeler olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla itaat etmek, farzdı. Fakat artık böyle bir durum kalmamıştı. İttihat ve Terakki yönetiminin Turancılık yapmasını eleştiriyordu Reşid Rıza. İttihat ve Terakki'nin izlediği Türk milliyetçisi politikalar Reşid Rıza'yı yabancılaştırdığı gibi birçok başka Arap entelektüelini de yabancılaştırdı. Nurullah Ardiç'a göre Reşid Rıza'nın bu süreçte Arap hilafetinin neden gerekli olduğu konusunda, iki temel argümanı var. Birincisi, Arapların dinen imtiyazlı konumda olması. Bunun sebebi ise Arapçanın anadilleri olması. Bunun bağlantısı ise içtihatladır. Reşid Rıza için çok merkezi bir kavram olan içtihat, yani ıslah kutsal kitabı en iyi anlayan ve Arapçayı ana dili olarak konuşan Araplar tarafından gerçekleştirilebilir. İkinci gerekçesi ise daha evvel reddettiği, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini belirten hadis.

Panelin son konuşmacısı Yakoub Ahmed tebliğinde ağırlıklı olarak Reşid Rıza'nın gazeteci yönünü ön plana çıkarttı ve entelektüel faaliyetlerini de aslında bir gazeteci olarak sürdürdüğünü söyledi. Özgür Kavak kendi sunumunda kısmen Reşid Rıza'nın yerleşik ilmi geleneğe, teamüle, silsileye pek riayet etmeyip, kendine mahsus bir yol tutturduğundan bahsetmişti. Bu açıdan iki sunumdaki Reşid Rıza imajında bir örtüşme hasıl oldu. Ahmed sunumunda 19. yüzyıl İstanbul'unun yayıncılığının ve ulemanın değişiklikler karşısındaki tutumunun ve hilafet tartışmalarının merkezi olarak İstanbul'un Reşid Rıza'nın bağlamsallığını ve dolayısıyla tarihselliğini oluşturduğunu belirterek bunları göz ardı ettiğimiz zaman Reşid Rıza'yı istisnai görmeye başlarız diye uyardı. Bu yüzden kendisi Reşid Rıza'yı aynı devirde yazmış ve tıpkı onun gibi gazeteciliği fikir beyanı için sıkça kullanmış alimlerden Mustafa Sabri Efendi'yle karşılaştırmalı olarak ele aldı. 19. yüzyıl için ulemanın entelektüelleşme süreci denebilir. Ulema daha evvel hiç olmadığı kamusal ve entelektüel alanlarda görünür olmuştur artık. Bunların en başında parlamento ve gazete geliyor. Bir gazeteci olarak Reşid Rıza'nın bir gazeteci olarak Mustafa Sabri'den oldukça ayrıldığı ifade eden Ahmed, ilkinin tipik bir gazeteci olduğunu söyledi: Siyasi olaylar, gündelik deneyimler ve haber değeri taşıyan her şey hakkında yazan biri. Öte yandan, Mustafa Sabri'nin ise kariyerinin hiçbir uğrağında böyle

bir gazetecilik faaliyeti sürdürmediğini söyledi. Sabri Efendi için gazete her zaman "ilim" kavramını devam ettirmenin bir aracı olmuştu. Bu manada gazeteci sayılmazdı. Mustafa Sabri Efendi ve onun gibi ilmiye mensubu kalemlerin yazılarının çıktığı süreli yayınlara bakılırsa, mesela *Beyanü'l-Hak* ve *Sıratı müstakim*, bu neşriyatın halen ilim geleneği içinde hareket ettiği ve meseleleri epeyce kesif bir dille işlediği görülür. Ahmed'in dramatisasyonuna göre bu yayınlar muhtemelen bir kahvede ya da camide bilgili bir kişinin etrafında ders gibi okunup daha sonra sorularla açıklanıyordu. Halbuki Reşid Rıza basın kapitalizmini anlamıştı. *El-Mena'*'daki birçok mesele herkesin anlayabileceği şekilde basitleştirilmişti ve ilimden ziyade fikirlerin yayılmasını önemsiyordu çünkü asıl istediği kendi doğrultusunda bir kamuoyu yaratmaktı. Reşid Rıza gazetenin bu işlevi yerine getirebileceğini çok erken kavramıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının pek çok anlamı olduğunu söyleyen Yakoob Ahmed, bunlardan birinin de İslam coğrafyasındaki ulemanın iletişim kanallarını kaybetmesi olduğunu söyledi. Kimliklerin bugünkü kadar keskin olmadığı, mobilizasyonun kolay olduğu ve eğitilmiş sınıf olarak hepsinin ikiden fazla dil bildiği bir devir olarak 19. yüzyıldaki bir hayli alimin gezegen kişiler olduklarını söyledi. Suriye, Mısır, Lübnan ve İstanbul'daki ulema birbirinden bugün Müslüman devletlerdeki entelektüel sınıftan çok daha haberdardı. Burada mevzuubahis Mustafa Sabri Efendi hilafet hakkındaki kitabını Lübnan, Yunanistan, Mısır, İstanbul, Tokat gibi çeşitli yerlerdeyken yazmıştır. Aynı şekilde Reşid Rıza Kahire ve İstanbul arasında bir hayat sürmektedir. Ancak imparatorluğun çöküşüyle bu iletişim imkanı kalktığı gibi modern ulus-devletler ulema sınıfına ihtiyaç duymuyordu. Yeni eğitilmiş sınıf modern yayıncılığın oluşturduğu bir entelektüel sınıftıydı. İstanbul uleması ve imparatorluk coğrafyasındaki diğer alimler 19. yüzyıldaki değişimlerle beraber bir entelektüelleşme süreci geçiriyorlardı. Özellikle gazetecilik faaliyetleri ve siyasi katılımlarıyla bunu gerçekleştiriyorlardı. Ancak 19. yüzyılın aşırı değişken havası çok köklü bir sınıf olarak ulemanın bu değişimi tamamlayabileceği yeterli süreyi tanımadı. Ayrıca 20. yüzyıldaki dramatik siyasi altüst oluş ulema tabakasını hepten yok olmaya itti. Bu süreçten çok az alimi hatırlıyoruz. Reşid Rıza bunlardan biri. Yakoob Ahmed'e göre Mustafa Sabri Efendi'yi unutup Reşid Rıza'yı hatırlamamızın, birincisinin ansiklopedi maddelerinde kalıp diğerinin fikirlerinin bugün dahi yankılanmasının nedeni ikincisinin bu modern yayıncılığın imkanlarını kavrayıp kullanabilmesi ve kariyeri boyunca kamusal entelektüel olma çabasını göstermesidir.

Özgür Kavak



“

Bir gazeteci olarak Reşid Rıza'nın bir gazeteci olarak Mustafa Sabri'den oldukça ayrıldığını ifade eden Ahmed, ilkinin tipik bir gazeteci olduğunu söyledi: Siyasi olaylar, gündelik deneyimler ve haber değeri taşıyan her şey hakkında yazan biri. Öte yandan, Mustafa Sabri'nin ise kariyerinin hiçbir uğraşında böyle bir gazetecilik faaliyeti sürdürmediğini söyledi. Sabri Efendi için gazete her zaman "ilim" kavramını devam ettirmenin bir aracı olmuştu.

”

29

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi



TEZGÂHTAKİLER | 13 Mayıs 2017

Taha Boyalık

Dil, Söz ve Fesahat: Cürcânî'nin Sözdizim Teorisi

Değerlendirme: Mahmut Abdülbaki Serraç

Mayıs ayının ilk toplantısında 29 Mayıs Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Taha Boyalık'ın Klasik Yayınları İslam Felsefesi dizisinden yayınlanan *Dil, Söz ve Fesahat: Cürcânî'nin Sözdizim Teorisi* kitabını tartıştık. Kitap aslen Boyalık'ın "Abdülâhir Cürcânî'nin Sözdizim Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi" doktora tezinin sözdizimi meselesini ele alan ilk bölümüne dayanıyor. Kitabında Cürcânî'nin dil, söz ve fesahate dair görüşlerini sözdizimi nazariyesi çerçevesinde ele aldığını belirten Boyalık, eserinde dil ve sözün mahiyeti, dil-düşünce ilişkisi, dilsel delalet, edebî değer kaynağı gibi dil felsefesi ve belâgatın temel meselelerini Cürcânî'nin metinlerinden hareketle inceliyor. Kitap çağdaş dönem İslam düşüncesinde ihmal edilmiş dil felsefesi ve belâgat alanlarının erken dönem İslam felsefesinde ne kadar önemli bir yerde durduğunu hatırlatıyor.

Abdülkâhir el-Cürcânî kariyerinin ilk döneminde fonetikten cümle yapısına dilbilimin her alanında pek çok risaleler kaleme alan bir dilbilimci iken daha sonraki dönemlerde zamanının patrimoniyal bilim çevresindeki gelişmelerin de etkisiyle belagata ve dil felsefesine eğilmiştir. Onun bilim kariyerinin böyle dikkat çekici dönüşümlere sahip olduğunu söyleyen Boyalık, buna rağmen Cürcânî'nin külliyyatının retrospektif bir okumaya tâbi tutulduğunda onun bilim hayatının tek bir şeye, sözdizimi nazariyesine adandığını iddia ediyor. Ona göre Cürcânî ilk dönem yapıtlarında sözdizimi teorisini ortaya koymuş, sonraki eserlerinde ise bunun geliştirilmesine yönelmiştir.

Taha Boyalık, Cürcânî'nin sözdizimi nazariyesini hazırlayan entelektüel tarihin beş büyük tartışmaya dayandığını söylüyor. Bunlar sırasıyla nahivdeki amil nazariyesi, nahivciler ve mantıkçılar arasındaki tartışmalar, Eşârîye ile Mutezile kelimacıları arasındaki sözün hakikatine dair tartışmalar, edebî tenkitçi ve belagatçilerin fesahatin lafızdan mı yoksa anlamdan mı kaynaklandığına yönelik tartışmaları ve son olarak Kur'an'ın icaz veçhinin neliğini mevzu eden tartışmalar. Kısaca bu beş tartışmadaki ana isimleri ve tarafları açıkladıktan sonra Cürcânî'nin bu tartışmaları nasıl dönüştürdüğüne ve kendi dilbilim görüşüne kattığına geçildi. Kendisinin Cürcânî'nin cevap verdiğini düşündüğü beş ayrı meseleyi çıkardığını söyleyen Boyalık bunları i) dil-söz ayrımı, ii) dil ve zihin, iii) dil-düşünce ilişkisi, iv) dil-dünya ilişkisi, v) dilin dünyası ve dil kullanımı olarak belirtti.

“

Boyalık, buna rağmen Cürcânî'nin külliyyatının retrospektif bir okumaya tâbi tutulduğunda onun bilim hayatının tek bir şeye, sözdizimi nazariyesine adandığını iddia ediyor.

”

30

MAM

Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

Cürcânî'ye göre dilin kullanım öncesinde bulunan bir şey olduğuna değinen Boyalık bunun dildeki lafız ve mana ilişkisinin akıl yürütme yoluyla açıklanamamasıyla sonuçlandığını söyledi. Buna göre dilde herhangi bir kelimenin o şekilde bulunmasının dış dünyada bir karşılığı yoktur. Mesela "darp" kelimesinin yanlış olduğunu iddia edip bunun aslının "rapt" olduğunu söylemek dilbilim açısından mantıksız ve asılsız bir yaklaşımdır. Bu önermenin kastettiği dilin toplumsal olduğu ve bir kişinin bunda tasarruf gücü olmadığını anlatmaktır. Kişi tasarrufta bulunduğu dili kullanmaktan çıkar. Yalnızca kendinin anladığı başka bir yapıya dönüştürür. Bundan mecazi kullanımların da ari olmadığını belirtmeli. Aynı şekilde gramerin de alışlageldik dil kurallarına bağlı bulunduğunu, dili kullananın buna müdahale etmeksizin uymak zorunda olduğunu belirtiyor Cürcânî. Böylece bu 11. yüzyıl İslam düşünürü için kelime dağarcığı ve gramer dili oluştururken söz ise dilin imkanları kullanılarak sonsuzca üretebildiğimiz bir alandır. Cürcânî'nin dil ve söz ayrımı buna dayanıyor.

Dil ve zihin meselesine gelindiğinde Cürcânî'nin görüşü dildeki kelimelerin kesinlikle zihindeki anlamları iletmek için vaz' edilmediğidir çünkü vaz' işleminin gerçekleşmesi için kelimelerin ortak anlamının bilinmesi gerekirdi. Cürcânî'ye göre dilsel belirlemeyi ancak zihnî bir söze sahip bir varlık gerçekleştirebilir. Bununla beraber anlamın lafza ontik önceliği olduğunu kabul ediyor. Bununla ilintili olarak dil-düşünce ilişkisine geçen Boyalık, Cürcânî'nin bu konuya müteallik görüşlerinin Mutezili alim Kadı Abdülcebbar'a cevap olarak geliştiğini belirtiyor. Kadı Abdülcebbar'a göre zihinde söz diye bir şeyden önce düşünce olduğunu, ancak düşüncesini belirledikten sonra sözü varlığa getirdiğini söylüyor. Düşünce süreçlerinin dilden bağımsız olarak işlediğini, yani dilin tamamen araçsal bir işlemi gerçekleştirdiğini ima ediyor. Cürcânî ise buna itiraz ederek Kadı Abdülcebbar'ın kastettiği şeyin aslında semantik içeriklerin zihinde gramer kurallarına göre dizilmesi olduğunu belirtiyor. Bu sürecin ardından bunları ifade edecek lafızları aramadığımızı söylüyor.

Cürcânî'nin dil-dünya ilişkisini de Kadı Abdülcebbar'ın mütekabiliyetçi dil görüşüne itiraz olarak geliştirdiğini belirten Boyalık, Kadı Abdülcebbar'ın dilsel delaletin dış dünyadaki gerçekliği göstermek için var olduğunu iddia etmesine karşı Cürcânî'nin nazariyesinde dilin tamamen kendi özgür alanında hareket ettiğini ve önermelerin gerçekliğe mutabakatının dilden tamamen bağımsız olduğunu söyledi. Cürcânî'ye göre ifadenin gerçekleştiği her cümle anlamlıdır. Kadı Abdülcebbar ve ondan önceki yorumcuların dertlerinin bir bilgi nazariyesi olduğunu söyleyen Taha Boyalık, belki de ilk defa Abdülkâhîr Cürcânî ile beraber dilin kendi için ele alınan bir çalışma alanı olarak belirlediğini ekledi. Dilin felsefi araştırmaların ve Kadı Abdülcebbar gibi ilk dönem İslam filozoflarının teolojik

“

Taha Boyalık, Cürcânî'nin sözdizimi nazariyesini hazırlayan entelektüel tarihin beş büyük tartışmaya dayandığını söylüyor. Bunlar sırasıyla nahivdeki amil nazariyesi, nahivciler ve mantıkçılar arasındaki tartışmalar, Eşâriye ile Mutezile kelimacıları arasındaki sözün hakikatine dair tartışmalar, edebî tenkitçi ve belagatçilerin fesahatin lafızdan mı yoksa anlamdan mı kaynaklandığına yönelik tartışmaları ve son olarak Kur'an'ın icaz veçhinin neliğini mevzu eden tartışmalar.

”

31

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi



KİTÂBİYAT | 20 Mayıs 2017

Cüneyt Kaya

Bir ve Çok: Amiri Felsefesinde Tanrı ve Alem

Değerlendirme: Betül Sezgin

Medeniyet Araştırmaları Merkezi Mayıs ayında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Cüneyt Kaya ile *Bir ve Çok-Amiri Felsefesinde Tanrı ve Alem** kitabını tartıştı.

Kaya, öncelikle kitabın hikayesi ve muhtevası üzerine, ardından da Amiri özelinde Tanrı ve âlem problematiği hakkında konuştu. İbn Sina üzerine akademik çalışmalarını yoğunlaştırmış olan Kaya, İbn Sina öncesinde bu problemin nasıl ele alındığını incelerken çağdaşı Amiri'nin imkân üzerine yapmış olduğu çalışmalarında, İbn Sina ile olan paralelliklerinin dikkatini çektiğini belirtti. Amiri ve İbn Sina arasında geçen konuşmaları içeren *El-Mecâlisü's-seb 'beyne's-Şeyh ve'l Âmiri*** adlı eserden yola çıkarak kitabını hazırlamıştır. Yedi konuşma ve kırk bir sorunun tercümesinden oluşan *Mecâlis'te* Amiri ile İbn Sina arasındaki felsefi doktrin bazındaki benzerlikler Kaya'nın dikkatini çekmiştir. Kaya'nın kitabı aslında *Mecâlis'in* incelemesi, neşri, tercümesi ve tıpkıbasımından oluşan, ayrıca Amiri'nin başka bir eseri *el-Fusûl fi'l 'âlimi'l-ilâhiyye*'nin de tercümesini içeren bir keşif kitabıdır.

Kaya eserin birkaç özelliğinden bahsetti. İlki çalışmada Kindî'nin öğrencisi olan Amiri ile İbn Sina'nın görüşmüş olabileceğini iddia etmesidir. Buna dair bazı tarihi göstergelerde bulunarak, İbn Sina'nın doğum tarihi ile ilgili tartışmalara dayanmıştır. İbn Sina'nın doğum tarihiyle ilgili tartışmalara çalışmada yer veren Kaya, bilinen 980 tarihinin ortalama 7 yıl öncesine gidildiği zaman Amiri ile İbn Sina'nın görüşmüş olmasının kuvvetli olduğunu belirtti. Bu durumda 982-985 yılları arasında iki filozofun Buhara'da görüşmüş olabileceği muhtemeldir. İkinci olarak Kaya, bu metnin Amiri'nin felsefesini anlamak açısından yeni bir kaynak olduğunu iddia etti. Diyalog şeklinde ilerleyen metinde Amiri'nin ismi başlık dışında hiç geçmemekle beraber başlıkta şeyh olarak atıf yapılan kişinin İbn Sina olduğu metnin sonunda anlaşılmaktadır. Fakat soru soranın mı cevap veren mi İbn Sina

* Klasik Yayınları, 2017.

** Metin, Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde kayıtlı bir mecmuuda yer almaktadır (no. 1461).

olduğu ise hala keşfedilmeyi beklemektedir. Bu noktada sınırlarını zorlayan Kaya kendisiyle birlikte okuyucuyu aydınlatmak için kollarını sıvamıştır. Metnin içine girip cevaplara baktığında görüşlerin Amiri'nin diğer eserlerindekiyle uyumlu olduğunu görmüştür. Kullandığı bazı kavramlar, hassasiyetleri, meselelere yaklaşımına daha yakından bakılınca Amiri'nin tutumuna benzeyen birçok tavır dikkati çekmektedir. Kaya'nın kendi kanaatine soru soran İbn Sina cevap veren Amiri'dir. Bununla ilgili metinde güzel bir delili de nakletmiştir. *Mecâlis*'in yedinci sorusunun cevabındaki ifadelerin Amiri'nin *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* adlı eserinde kader meselesini çözümlediği bir pasajın yeniden üretilmiş haline benzemektedir.* İçerik ve hatta örnekler aynı olmakla beraber metin daha kısaltılmış ve derli toplu bir özet şeklindedir. Kaya içeriden bulduğu bu delille cevap verenin Amiri olduğunu, en azından kendisinin buna ikna olduğunu belirtti.

Eserin muhtevasına dikkat çeken Kaya şunları dile getirdi. Yedi konuşmanın ilk üç oturumunda âlemin varlığa geliş aşamalarının anlatıldığı düşünülebilir. Dördüncü ve beşinci oturumlar da tabiat kavramı etrafında fizik dünyanın oluşum aşamaları anlatılmaktadır. Altıncı ve yedinci oturumlarda da fizik dünya içinde nefis sahibi olan varlıklar irdelenerek insan aklının işleyişi ve nefis-beden ilişkisi üzerine durulmaktadır. *Mecâlis* Tanrı-âlem ilişkisine odaklanmakla beraber varlığın kaynağına dair isim ve niteliklere de atıfta bulunmaktadır. Burada Amiri öncesi Farabi ve Amiri sonrası İbn Sina'da görülen sudur şemasının farklı bir versiyonu karşımıza çıkmaktadır. Kozmolojiye çok fazla adapte olunmamış; akıl, felek meseleleri çok dâhil edilmeyerek kompleks bir yapıdan beri durulmuş gibidir. Altılı bir varoluş aşamasıyla eserin ilk üç oturumunda varlıkların nasıl var oldukları anlatılmıştır. "Bari" baştadır, ondan "emir" taşmıştır, "emir"den "kudret", sonra "kudret"ten "akıl", ardından "akıl"dan "nefs", nihai olarak "nefs"den de "tabiat" taşmış, alem meydana gelmiştir. Özel olarak tabiata yönelen hoca-öğrenci, akabinde nefis ve akıl meselelerini irdelemiştir.

Kaya birkaç soru/n üzerinde durdu. İlki doğrudan doğruya mutlak varlığa getiricinin mahlûkatı varlığa getirmesinin nedeni nedir? *Mecâliste* genel olarak varlık nedir tartışmasının bulunmadığını söyleyen Kaya, Tanrıyı ispatlamanın da olmadığını söyledi. Ontolojiye dair genel bir tartışma da yoktur ve doğrudan doğruya Tanrının yaratması ve varlığın varoluş aşamaları eserin içeriğini oluşturmaktadır. Yukarıdaki soruya "onun ferdi varlığı edilgin yoluyla ortaya çıkar" cevabı verilmiştir. Yani mutlak varlık yaratmasa kendi varlığı tam olarak ortaya çıkmayacaktır, tamlığının zuhur edebilmesi için bu varlığın ortaya çıkması gerekmektedir. İkinci soru âlemin ezeliyeti hakkındadır. Cevabı ise "bir şey edilgin ise aslında her zaman bir etkiye muhtaçtır. Alem bir edilgin olduğuna göre bu

“

Kaya, bu metnin Amiri'nin felsefesini anlamak açısından yeni bir kaynak olduğunu iddia etti. Diyalog şeklinde ilerleyen metinde Amiri'nin ismi başlık dışında hiç geçmemekle beraber başlıkta şeyh olarak atıf yapılan kişinin İbn Sina olduğu metnin sonunda anlaşılmaktadır.

”

33

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

* Bkz. *Bir ve Çok-Amiri Felsefesinde Tanrı ve Alem*, s. 27-28.

ontolojik anlamda sonradanlığı ifade eder. Mutlak varlığın ezeliyeti gibi bir delil alem için söz konusu olmayacaktır” şeklinde verilmiştir. Peki niçin doğrudan değil de aşamalı bir varoluş şeması belirlenmiştir? Kaya, yedinci konuşmanın bununla ilgili olduğunu belirtti. Bir etkinden, bir failden başka fiiller nasıl çıkabilir? Farklı güçlere sahip, farklı aletleri, farklı maddeleriyle etkin fiilini dolaylı gerçekleştirdiği için farklı fiiller ortaya çıkabilir. Amiri’ye göre Tanrının farklı güçleri yok, çokluk yok basitlik var, farklı alet veya organları, farklı maddeleri de yok. Dolayısıyla aslında Tanrının tek tip bir fiil yapması lazımdır. Bu durumda Tanrıdan çıkanın tek tip olması gerekmektedir. Peki bu farklılık nasıl oluyor? Dolaylı yoldan araya araçlar girmesi suretiyle farklılıklar meydana çıkıyor. Ondan çıkan emir, emirden çıkan başka bir akıl, akıldan çıkan nefis, nefsten çıkan tabiat, tabiatın çıkan cisim ve onların kendi imkânlarının sonuna kadar yeni bir şey ortaya çıkartma çabası evrendeki, alemdeki çokluğu ve farklılığı doğuruyor. Yani birden çok çıkıyor.

Kaya, akıl, emir, cevher, nefis, tabiat, cisim, noktayla birlikte üç boyutluluğa doğru uzanan bir süreçle birlikte aklın bedenden bağımsızlığı ve ölüm sonrası durumuna ilişkin ayrıntılara da değindikten sonra katılımcılardan gelen soruları cevapladı.



TEZGÂHTAKİLER | 26 Mayıs 2017

Fatma Turğay

İşraki Felsefede Misal Alemi

Değerlendirme: Sündüz Yalçın

Medeniyet Araştırmaları Merkezinde dönemin son yuvarlak masa oturumu Dr. Fatma Turğay’ın sunumuyla gerçekleşti. Kendisiyle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Ömer Mahir Alper danışmanlığında hazırladığı “İşraki Felsefe Geleneğinde Misal Alemleri: Sühreverdî Örneği” başlıklı doktora tezi üzerine tartışıldı. Sühreverdî el-Maktûl’ün (ö. 587/1191) misal alemleri anlayışını temel alan bu tez, işraki felsefenin hakikat anlayışının farklı varlık alanlarında nasıl ortaya çıktığının görülebilmesine odaklanmaktadır. Misal kavramı ve bu kavram üzerinde şekillenmiş misal aleminin metafizik temelleri ve kozmolojideki karşılığı, insanla ilgili psikolojik ve epistemolojik boyutları ele alınmaktadır. Turğay bu çalışmada kendisinden sonraki alemler anlayışlarına da ilham olan işraki yaklaşımın hangi felsefi temellere dayandığını araştırmaktadır.

İşraki felsefenin metafizik tasavvurunun en özgün unsurlarından biri olan alemler tasavvurundaki misal alemleri, fizik ve metafizik alemler arasında ve bu iki kozmoloji arasında onları hem birleştiren hem de ayıran bir yeri teşkil eder.

Mertebeli bir yapısı vardır. Bu alemde birbirine zıt görünen alanlar ontolojik temelde benzeştiği gibi misal aleminin kendisi ontik varlığını farklılığıyla ortaya koyan bir hakikat mertebesidir. Bunun insandaki tekabülü “mütehayyile”dir. Mütehayyilenin alanındaki bütün gerçeklik de misal alemiyle ilişkilidir.

Sühreverdî'nin işrakî felsefenin kurucusu olarak bilinmesine karşın filozofun kendisini halihazırda var olan bir işrakilik geleneğine bağladığını aktarıyor Turğay. Ona göre işrakilik Hermes'le, yani İdris peygamberle başlayan büyük bir gelenektir. İşrakilik her devrin kendi şartları içinde yeniden kurulmuştur. Bu sebeple bu konuda Sühreverdî'nin beyanı esas alınırsa onun kuruculuğu ancak İslam felsefesi dahlindedir. İşrakiliğin kendini bilinmeyen bir geçmiş olarak uzak hermetik geleneğe bağlaması -ve böylece bir ezellik iddiası gütmesi- onun sınırlarını bulanıklaştırdığı gibi felsefi-bilimsel yanının da, özellikle günümüz okuyucuları için, göz ardı edilmesine yol açıyor. Bunda ayrıca Henry Corbin gibi Sühreverdî'yi dünyaya tanıtan oryantalistlerin çalışmalarının payı olduğu gibi gelenekselci okulun yönlendirmesi de etkilidir. Ancak Sühreverdî'nin misal alemini mistik bir alem yerine Platon'un ideler alemi gibi gerçekliğe ilişkin bir yer olarak görmeliyiz.

Sühreverdî'nin işrakilik ve misal alemiyle çağının felsefe çalışmalarına, özellikle de bilgi edinme biçimlerine ve bilgi nazariyelerine bir itiraz getirdiğini söyleyen Turğay, Sühreverdî'nin felsefi bilgiyi camit nesnellikten kurtarmaya çalıştığını ima etti. İşrakiliğin kurucusu bilginin kesbedilecek bir şeyden çok iletişim kurulacak bir şey olduğunu düşünür. İki şeyin karşılıklılığından doğan bir sonuçtur. Turğay'a göre de Sühreverdî'nin en büyük ilkesi iletişimdir.

Sühreverdî ilim öğrenmek için sürekli İslam coğrafyasındaki bilgi merkezlerini seyahat ettiği ve düşünceleri yüzünden genç yaşta katledildiği için yaşadığı dönemde kendi felsefesini yayacak tilmizler yetiştirme şansını bulamıyor. Ölümünden sonraki en büyük takipçisi ve şarihi Şehrezûrî, Sühreverdî'nin katlinden ancak 50 sene sonra filozofun *Hilmetü'l-İşrak* eserini yorumlamaya başlıyor. Bu olumsuzluklara rağmen Sühreverdî'nin oluşturmuş olduğu şekliyle işrakilik İslam felsefe tarihi içinde değer gören ve ilim adamlarının yöneldiği bir düşünce sistemi olarak zuhur etmiştir. Bu manada Şehrezûrî ve Kutbuddin Şirazî zaman bakımından Sühreverdî'ye en yakın örnekler olarak karşımıza çıkıyorlar. Bilhassa Osmanlı entelektüel geleneğinde Kutbuddin Şirazî'nin şerhi işrakilik için temel referans kitap olmuştur ve Sühreverdî hep onun dolayımıyla anlaşılmıştır.

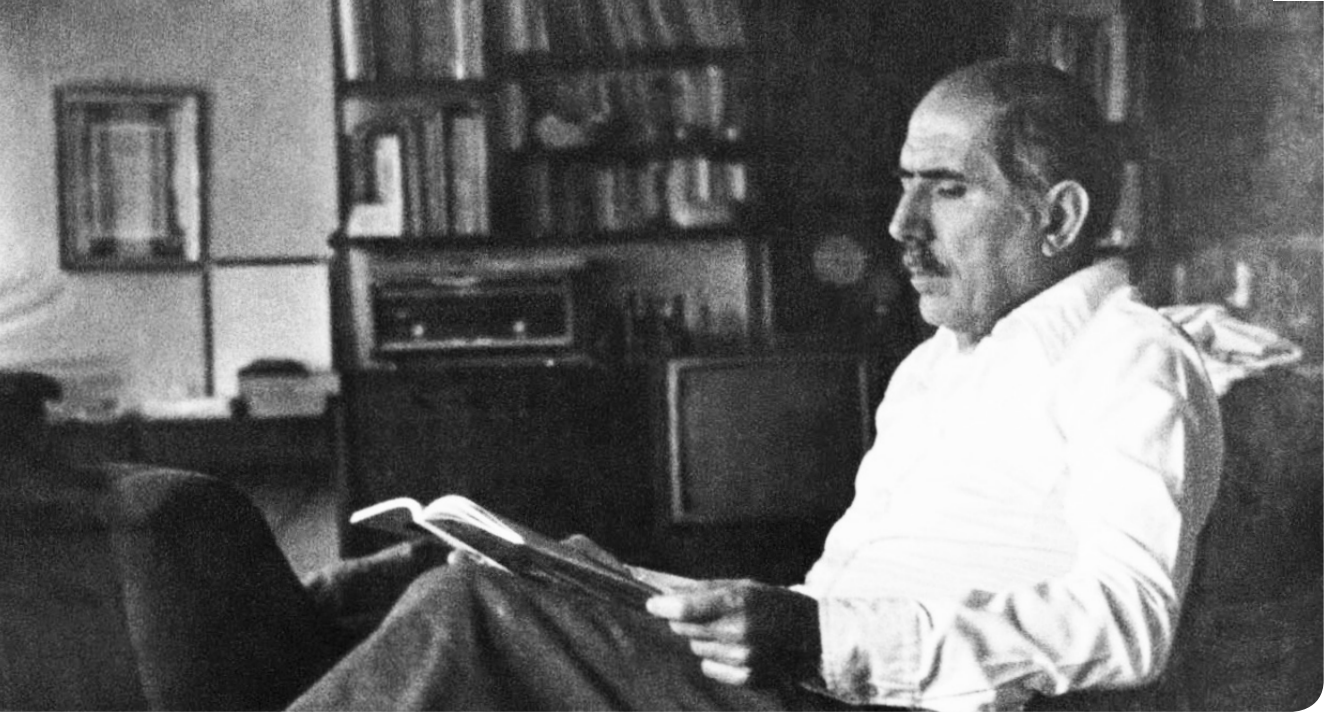
“

Sühreverdî'nin misal alemini mistik bir alem yerine Platon'un ideler alemi gibi gerçekliğe ilişkin bir yer olarak görmeliyiz.

”

35

MAM
Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi



Hazırlayan: Serhat Aslaner

Mola

“

O anlattığınız mimarî eserler, camiler ve diğer oluşumlar nasıl bir zihnî yapıdaki insanın eseri, nelerden besleniyorlar? Nelere dikkat ediyorlardı? O güzelliğin, o estetik değerler bütünün kökü, kaynağı ne idi? Hem teorik olarak ne idi, hem pratikte ne oldu? Bunları, mimarî çerçevesinde açabilir miyiz?

”

İslamiyet dünyayı güzelleştirmek için bir girişim. Bu girişim her binayı tezyinî niteliğe sahip olacak şekilde tasarlamayı zarurî hale getiriyor. Le Corbusier'nin sözleri de, 16. asırda inşa edilmiş mimarî eserler de bu İslamî inancın, yapılan mimarî eserlerin oluşumunu nasıl etkilediğini gösteriyor. Hristiyanlığın kilise mimarisine baktığımızda görüyoruz ki, bu ezici mimari doğuştan günahkâr kabul edilen insanı yönlendirerek, onu sevk ederek, onun üstünde yer alarak, günahkâr insanı aydınlatmaya, günahından kurtarmaya yönelik bir görev üstleniyor. İslam dünyasında ise ana ilke; büyük hikmeti, ilahî doğruyu söylemek ve orada durmak şeklindeki tebliğ kuralı, insanın esas itibarıyla iyi olduğu ve dolayısıyla iyi olan insanı gütmek, sevk etmek gibi bir hakka başka insanların sahip olmasının caiz olmadığına dayanıyor.

Çünkü iki ilke var: Birincisi, “halk haklı”. İkincisi Şuayb Peygamber faslında, Füsus'ta bahsedilen varlık meselesidir. Gazalî Tehafütü'l-Felasife'de bunu tartışır ve “varlık ne kadar değişme halindedir?” sorusunu sorar. Orada Gazalî hazretlerinin kendi metninde ârâzin nasıl sürekli değiştiği anlatılıyor. Peki ârâz sürekli değişiyor da, cevher sabit mi kalıyor, yoksa değişiyor mu? Bu tartışılıyor ve Rahman suresinin 29. ayet-i kerimesi ile de nihaî açıklama geliyor. Orada “O her an ayrı bir şe'ndedir” buyruluyor. Yani her şeyi yaratan Allahu Teala, her an ayrı bir şe'nde (ilahî tasarrufta, yaratmada) ise, her şeyin her an yeniden oluştuğu da bir gerçektir. Yani hepimizin organik olarak, fizikî olarak, manevî olarak her an yeniden oluşması gibi, her an her şeyin yeniden oluştuğunu ortaya koyuyor orada. Böyle olunca da, doğrusu, mimari açıdan bir şehrin her an yeniden değişebilecek bir şekilde inşa edilmesi gerekiyor.

* “Paris’i Şehir Zanneden Ahmaktır”, *Anlayış* 25 (Haziran 2005): 38-42.

Faaliyetler

SAM

TOPLANTI DİZİLERİ

Karagöz'ü Yeniden Düşünmek-2

Karagöz Musikisinin İcra Üslubu

- **Mustafa Doğan Dikmen** 15 Nisan 2017

Karagöz'ü Yeniden Düşünmek-3

Karagöz Mısır'dan mı Geldi?

- **Alpay Ekler** 20 Mayıs 2017

PANEL

Türkiye'de Sanatın Kuralları: Türkiye'de Sanat Alanının Dönüşümü

- **Havva Yılmaz, Hüseyin Etil, Uğur Küçük Kaplan, Yalçın Lülec**

13 Mayıs 2017 Cumartesi

SAM İHTİSAS SEMİNERLERİ

Sanat, Felsefe ve İhtisas Semineri-2

Platon Düşüncesinde Mimesis Eleştirisi

- **Oğuz Haşlakoğlu** 25 Mayıs 2017

37

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi



KARAGÖZ'Ü YENİDEN DÜŞÜNMEK 2
15 Nisan 2017

Mustafa Doğan Dikmen

Karagöz Musikisinin İcra Üslubu

Değerlendirme: Neslihan Demirci

“

Doğan Dikmen, oyunların repertuarında tekkeye ait bir türe, mesela herhangi bir ilahiye rastlamadığını aktardı. Halbuki metinler başından sonuna tasavvufi öğelerle doludur. 'Hay Hak!' diye başlanır, 'dinsiz şeytan' taşlanır; pekçok kalıp ifadede ve musikide gizli veya açıktan tevhide atıf yapılır.

”

Sanat Araştırmaları Merkezi'nin Mart ayında başlattığı "Karagöz'ü Yeniden Düşünmek" program dizisinin ikinci konuğu; ses sanatçısı, topluluk (koro) şefi ve konservatuvar hocası Mustafa Doğan Dikmen'di. Sanatçı, Karagöz musiki-sine ve bu musikinin icra üslubuna dair değerli bilgilerini katılımcılarla paylaştı. Karagöz, bir temaşa sanatı olduğu için sanatçılar, "musikinin nimetlerinden istifade etmek ve sanatlarını musikiyle zenginleştirmek istemişler." Ancak Türk musikisinin, Dikmen'in ifadesiyle "bir sanatın içine girdiğinde başkasının yaşamasına izin vermeyen bir yapısı ve gücü bulunduğu" zamanla Karagöz oyununda hayati bir rol üstlenmiş ve Türk musiki içinde tavrı ve icra üslubuyla öne çıkan *Karagöz musikisi* denilen bir repertuar ortaya çıkmış. Bu kavramla bir türden ziyade, kimi Karagöz için bestelenmiş, kimi Karagöz perdesinde okunagelmış eserler kast ediliyor. Karagöz şarkıları derlemelerinin en eskisi, Sadettin Kaynak'tan Alaaddin Yavaşca'ya intikal eden bir deftermiş. Notaları da içeren bu defterlerden en kapsamlısını, Ethem Ruhi Güngör derlemiş ve yayınlamış; Dikmen, bugün ancak sahaflarda bulunan ve musikişinaslar için çok değerli bir eser olduğu notunu düştü.

Bilinen en eski nitelikli ve seçkin ses kayıtlarının Hayali Küçük Ali'ye ait olduğunu belirten Dikmen, Küçük Ali'yi dinlemenin geçmişteki okuma üslubuna dair fikir vereceğini söyledi. "1900'lü yılların başından itibaren taş plaklar devreye giriyor. Bunların çoğu ticari kayıtlar olmakla birlikte, erbabı için bir asır önce-sine kadar fikir verebilir. Aynı şekilde Hafız Sami ile Münir Nurettin'in okuyuş üslubu arasındaki farkı görmek gerek. Bu sebeple keyif için değil, 'analitik kulak'la dinlemek lâzım" diyerek konuğumuz, üslubun ve tarz farklılıklarını ayırt etmenin altını çizdi. Metinler ve tasvirlerle ilişkin belgelerde de ancak aynı tarihlere kadar gidilebiliyor.

Karagöz, özünde siyasete epeyce bulaşan, siyasi hicvi kullanan bir sanat aslında. II. Abdülhamid zamanında siyasi yasaklar geldikten ve Karagöz sanatçıları ağır cezalar aldıktan sonra Karagöz, suya sabuna karışmayan bir yol tutmuş. Karagöz, tekkelerde gelişmesine ve hamurunda tasavvuf kültürü bulunmasına rağmen hem konularında dini öğelerden hem de repertuarında dini musikiden uzak durulduğu görülüyor. Doğan Dikmen, oyunların repertuarında tekkeye ait bir türe, mesela herhangi bir ilahiye rastlamadığını aktardı. Halbuki metinler başından sonuna tasavvufi öğelerle doludur. 'Hay Hak!' diye başlanır, 'dinsiz

38

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi

şeytan' taşlanır; pekçok kalıp ifadede ve musikide gizli veya açıktan tevhide atıf yapılır. Oyunun sonunda "Yıktın perdeyi eyledin viran, varalım sahibine haber verelim heman" denilirken 'sahibi' ile kastedilen, âlemin sahibidir. Perdede kullanılan "ah, aman" gibi ifadeler bile laf olsun diye söylenmez. *Aman*, ebced hesabında Hz Muhammed'e denk gelir, Âh ise Allah'ı sembolize eder. Erbabı *amanı* duyunca salavat getirirlermiş.

Taş plakları değil, 1950'lerin başlarına tekabül eden radyo kayıtlarını esas aldığı vurgulayan Dikmen, Karagöz musikisinde, musikinin pekçok türünün kullanıldığını söyledi; bunları üç grupta toplamak mümkün: Semai, perde gazeli ve hayal şarkıları. Oyunda takdimden sonra *göstermelik* denilen bölümde Hacivat, *semai*nin tamamını değil, bir kısmını okur. *Perde gazeli*, irticalen söylendiği için "hayali"nin yeteneğine göre değişir; zaten aynı sebepten musikide gazel, çok önemli bir türdür. M. Doğan Dikmen'e göre bu topraklardaki en özel yeteneklerden biri, nota yazmadan gazel okunmasıdır. *Hayal şarkıları*; köçekçeler, oyun havaları, polkalar, batı semailer, türküler, azınlıkların özel etnik şarkıları gibi çok çeşitli türlerin ve Türk musikisine ait türlü eserlerin üslubunun değiştirelerek okunmasıyla oluşur. Şarkılar; mahur, rast, segâh gibi tercih edilen farklı makamlarda olabilir. Şarkılar tiplere göre de seçilir; tip (Tuzsuz Deli Bekir, Laz, Tiryaki, Yahudi vs) sahneye çıkmadan şarkısı söylenir.

Dikmen'in aktardığına göre, klasik eserlerde özellikle 1950'lerden itibaren süslemelerden uzak, sade, çarpma ve vibratodan kaçınan, heceleri vezne göre tekrarlayan; yani anlamı değil, mısranın ölçüsünü esas alan bir icra üslubu benimsenmiştir. Bunlardan en eski kayıtlar Hafız Sami'ye aittir; sonrasında Sadettin Kaynak'la Hafız Kemal'in beraber icra ettikleri ve Münir Nurettin Selçuk'un okuduğu plaklar geliyor. Karagöz musikisinde ise bu eserler daha farklı icra edilir: Kastı mahsusayla abartılarak "daha goygoylu, daha köşeli, teatral, kelimeleri vurgulayan, sazların fazlaca süsleme yapabildikleri" bir üsluba dönüşür. Ayrıca ritim unsuru çok yoğun kullanılır. Klasik müzikteki disiplin, tekkede ve Karagöz icrasında esnetilmiştir. Bundaki maksat, Karagöz'de musikiye dikkat çekmek ve oyunun tansiyonunu müzikle arttırmaktır. Bu sebeple Karagöz ustasının musiki meşk etmesi çok önemlidir. Ancak ne yazık ki günümüzde gençlerin yetiştirilme tarzı ve medyanın olumsuz etkisi sebebiyle meşk geleneğini sürdürmek, neredeyse imkânsız hâle gelmiştir.

Karagöz'ün müzikal tarafına dair bilgilerini aktaran konuşumumuz Mustafa Doğan Dikmen'e yorumlarıyla eşlik eden Karagöz sanatçısı Alpay Ekler'in katkılarıyla renklen programda, ses kayıtlarından parçalar dinletildi, katılımcılar orijinal Karagöz figürleri ve musiki aletlerini de birebir inceleme fırsatı buldular.

“

M. Doğan Dikmen'e göre bu topraklardaki en özel yeteneklerden biri, nota yazmadan gazel okunmasıdır.

”

39

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi



KARAGÖZ'Ü YENİDEN DÜŞÜNMEK 2
20 Mayıs 2017

Alpay Ekler

Karagöz Mısır'dan mı Geldi?

Değerlendirme: Aslıhan Kul

Pek çok sanatı ve zanaatı bünyesinde barındıran bir temaşa sanatı olarak Karagöz, bilinenleri ve bilinmeyenleriyle araştırmacıları bekleyen bakir bir alan aynı zamanda. Sanat Araştırmaları Merkezi'nde bu saikle başlatılan program serisinde, alanın uzmanlarının aktardıkları bilgilerle Karagöz'e dair sorulara kapı aralanıyor. Program dizisinin Mayıs ayı konusu; Karagöz ustası, hayali, tiyatro yazarı ve oyuncusu Alpay Ekler'di. Sanatçı, sunumu boyunca Karagöz'ün kökeni hakkındaki görüşlerini dinleyicilerle paylaştı.

Ekler'in sunumundan önce Karagöz'ün tarihiyle başlamakta fayda var. Gölge oyunu örneklerine dünyanın farklı bölgelerinde rastlanıyor. Gölge oyununun kökenini Hindistan, Cava veya Çin'e dayandıran farklı görüşler mevcut.* Metin And'ın *Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu* (1977) adlı çalışmasında, çoğu kaynakta başlangıcı 11. yüzyıla dayandığı kabul edilen gölge oyununun Ortadoğu, Balkanlar, Kuzey Afrika gibi farklı bölgelerde görülse de, bu ülkelere de Çin'den geldiği görüşü yer alıyor (s. 13). And'a göre gölge oyununun kökeni saptanırken kıstas, sadece tekniğe indirgenmemeli, yani sadece figürlerin perdeye yansıtılmasına bakılmamalı. Farklı coğrafyalarda rastlanan gölge oyunlarının ortaya çıktığı her toplumun yazılı/sözlü geleneği, edebiyatı, müziği, geleneksel sanatları, inançları, bir anlamda toplumun her yönüyle kültürel, ekonomik ve sosyolojik yapısı, (deriyi işleme ve boyama anlamında kendini gösteren) teknik yapısı gibi pekçok etken incelenmeli (s. 18). Gölge oyununun tarihi serüveninin izi sürülürken her bölgede farklı kültürlerden çeşitli etkilerin bulunacağı göz önüne alınmalı.

Metin And'ın yukarıda zikredilen kitabında ve yine And'ın kaleme aldığı İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Karagöz" maddesinde, Anadolu'da ilk gölge oyununun 16. yüzyıldan itibaren görüldüğü; ancak belgelerde Karagöz adının geçmediği kaydediliyor. Kimi araştırmacılar, Mısırlı tarihçi İbni İyas'ın eserine dayanarak, gölge oyunun İstanbul'a ilk kez Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra Mısırlı gölge oyuncularıyla beraber geldiğini kabul ediyorlar. Buna göre Karagöz sanatı, deri işleme tekniğinin gelişmesiyle 17. yüzyılda ortaya çıkmış (s. 49). Tabii bu kayıtlara bakılırsa Hacivat'la Karagöz'ün Orhan Bey zamanında Bursa'da camii inşaatında çalışan iki usta olduğu tezi de efsane dosyasına konulup rafa kaldırılıyor.

* Karagöz, bir gölge oyunu olarak bilinmekle beraber, dünyadaki bazı gölge oyunlarından farklı olarak perdeye sadece gölgesi yansımaz, renkli figürler tüm desenleriyle görülür; dolayısıyla Karagöz'ün gölge oyunundan fazlası olduğunu da hatırlamakta yarar var.

“

Gölge oyununun tarihi serüveninin izi sürülürken her bölgede farklı kültürlerden çeşitli etkilerin bulunacağı göz önüne alınmalı.

”

40

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi

Alpay Ekler de Karagöz perdesindeki gibi “Hay Hak” diye başladığı konuşmasında, ilkin Metin And’ın Karagöz’ün Mısır’dan geldiği iddiasının nereye dayandığını anlattı. Sonrasındaysa yaptığı araştırmalar bağlamında bu tezi kabul etmemesinin sebeplerini izah etti. Ekler’in aktardığına göre Alman araştırmacı Richard Pischel, başlığı “Kukla Oyununun Vatanı” şeklinde çevrilebilecek doktora tezinde kuklanın anavatanının Hindistan olduğunu kaydediyor. Çingeneleri Hint-Avrupa ırkının alt kollarına mensup bir millet olarak kabul ediyor. Böylece Karagöz, çingene kültürünün bir verimi sayılıyor. Bunu destekleyen bir başka görüş de Alman Türkolog ve oryantalist Georg Jacob’un *Türkisch Folklor* dergisindeki bir makalesinde geçiyor: Literatürde ismine sıklıkla atıfta bulunulan Jacob, Karagöz’ün bir metninde Çingenece konuştuğuna dayanarak aslen çingene olduğundan söz eder. Üçüncü olarak Paul Kahle, 1910 ve 1911 tarihli bir makalesinde, Karagöz figürlerinin Memlük dönemi kuklalarına benzediğini tespit eder.

Alpay Ekler’e göre her şeyden önce Karagöz’ün İstanbul’da oynatılması için Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferinden dönmesi, yani 1518 tarihi beklenektir. Memlük kuklalarının şeffaf figürler haline gelmesi için altmış yıl yeterli bir süre değildir. Bu, deri yapım tekniğiyle ilgili bir konudur. Ayrıca eldeki bulgulara bakılırsa hiçbir halk edebiyatı ürünü sarayda başlayıp halka intikal etmez. Ekler, Karagöz’ün çingene kültüründen geldiği iddiasını da kabul etmiyor. Buna göre Çingenece konuşma meselesi de II. Abdülhamid zamanında sahnede yerel dilde konuşmaya getirilen yaşağa dayanıyor. Siyasi yasakların söz konusu olduğu bu dönemde Fethiye’de oynanan bir oyunda, Karagöz, Rum dinleyicilere yönelik Rumca birşeyler söyleyip “Çingenece selam verdim” demektedir. Dolayısıyla bu ifadede gerçeklik payı bulunmadığından, çingenelerle bir bağ kurmaya yeterli bir kanıt teşkil etmez.

Alpay Ekler, Curt Prüfer’in 1900’lerin başlarında Mısır gölge oyunu üzerine yazdığı doktora tezine dayanarak 19. yüzyıldan önce Mısır’da hiç gölge oyunu olmadığını savunuyor. Gölge oyununun Mısır’da 11. yüzyıldan itibaren görüldüğünü kabul eden görüşün aksine, Prüfer tezinde özetle, Avrupa müzelerinde sergilenen bu tasvirlerin orijinal olmadığını, tahrif edildiğini ve asıllarının tarihinin 17. yüzyıldan geriye gidemeyeceğini iddia ediyor. Osmanlı’da gölge oyunu ile ilgili eldeki belgeler en erken 16. yüzyıla dayandığından, Karagöz tasvirleri ise çok daha geç tarihlere tekabül ettiğinden Karagöz sanatının Osmanlı topraklarında ilk kez ne zaman ve nasıl başladığına dair birbirine zıt veriler ortaya çıkıyor. Ekler’e göre Karagöz’ün Mısır’dan geldiği tezi, 60’lardan itibaren yayılan milliyetçi söylemlerden etkilenmekte ve Karagöz’ün geçmişini de kısaltmaktadır. Her iki görüşün de haklı görünen yanları bulunduğuna göre bu türden çalışmaların yeni araştırmalara vesile olmasını umuyoruz.

“

Gölge oyununun Mısır’da 11. yüzyıldan itibaren görüldüğünü kabul eden görüşün aksine, Prüfer tezinde özetle, Avrupa müzelerinde sergilenen bu tasvirlerin orijinal olmadığını, tahrif edildiğini ve asıllarının tarihinin 17. yüzyıldan geriye gidemeyeceğini iddia ediyor.

”

41

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi



Havva Yılmaz

TÜRKİYE'DE SANATIN KURALLARI-9
13 Mayıs 2017

“

Batılı anlamda sanatın
uzun yıllara dayanan
bir geçmişi olan
bu ülkeler İtalya'da
fütürizm, Almanya'da
romantizm, SSCB'de
gerçekçilik olmak
üzere belirli akımlara
odaklanırken Türkiye'de
henüz sanat topluma
kabullendirilmeye
çalışılıyordu.

”



Hüseyin Etil

42

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi

Havva Yılmaz, Hüseyin Etil, Uğur Küçük Kaplan, Yalçın Lülec

Türkiye'de Sanat Alanının Dönüşümü

Değerlendirme: Sevda İnce

Sanat Araştırmaları Merkezi tarafından koordine edilen *Türkiye'de Sanatın Kuralları* program serisinin son oturumunda Türkiye'de sanat alanının genel değerlendirilmesini de içeren bir panel düzenlendi. Sinema, müzik ve çağdaş sanat başlıklarına odaklanılan panelde, sanatın iktidarla ilişkisi değerlendirildi. İlk sözü alan Marmara Üniversitesi'nden Yard. Doç. Dr. Yalçın Lülec idi. Lülec, yüksek lisans çalışmasında din ve sinema ilişkisini incelerken Muhsin Ertuğrul filmlerinin Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki siyasi iklimle paralel bir çizgide olduğunu fark ettiğini, buradan yola çıkarak başka sanat alanlarında da benzer bir durum görülebileceği varsayımıyla doktora iktidar-sanat ilişkisini araştırmaya karar verdiğini belirterek söze başladı. Daha sonra kitaplaştıran doktora çalışmasında, Lülec, Türkiye'de 1923-1950 yılları arasında yaşanan tek parti tecrübesini, ideolojik farklılıklarına rağmen siyasal parti sistemi açısından benzerlikleri 1922-1944 yıllarının faşist İtalya'sı, 1917-1953 dönemi Sovyet Rusya'sı (SSCB) ve 1932-1944 Nazi Almanya'sı ile kıyaslamış.

Lülec, genel anlamda, iktidarla ilişkili olmayan bir sanat ortamından bahsetmenin mümkün olmadığını ama ilişkinin niteliğinin ülkelere göre değiştiğini vurguladı. Siyasal iktidardan bahsederken, ilk akla gelen Althusserci yaklaşımı ise katı bulduğunu çünkü totaliter ve otoriter rejimlerden çok daha önce de iktidar ile sanat yakınlığından bahsedilebildiğini belirtti. Lülec, yaptığı araştırma sonucunda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte de bu manada bir süreklilikten söz edilebileceğini söyledi. Cumhuriyet döneminde bir ivme olduğunu kabul ederek sürekliliğin altını çizdi. İncelediği dönemde Türkiye'de, devlet kademesinde sanatın uygarlaşma aracı ve göstergesi olarak ele alındığını belirten Lülec bunun Türkiye'nin kendine özgü koşullarıyla alakalı olduğuna değindi. Temelde baskıcı bir sanat ortamının görüldüğü, iktidara yakın olmayanların tasfiye edildiği bu ülkelerde temel tartışma hangi sanat akımının ülkece benimsenmesi gerektiği iken, Türkiye'de bu dönemde henüz böyle bir aşamaya gelinmemiş olduğunu vurguladı. Batılı anlamda sanatın uzun yıllara dayanan bir geçmişi olan bu ülkeler İtalya'da fütürizm, Almanya'da romantizm, SSCB'de gerçekçilik olmak üzere belirli akımlara odaklanırken Türkiye'de henüz sanat topluma kabullendirilmeye çalışılıyordu. Bu doğrultuda hem yurt dışından sanatçılar (mimarlar, heykeltıraşlar vs.) getirtilmiş, hem yetenekli öğrenciler yurt dışına gönderilip dönünce istihdam edilmiş. Bir yandan da sanatın devletleştirilmesinin mümkün olup olmadığı tartışmaları yapılmış.

Daha sonra sözü alan Uğur Küçükkaplan Arabesk ve pop müzik hakkında çıkan iki kitabı* ile tanınıyor. Konuşmasında müziğin Cumhuriyet dönemindeki değişiminin Osmanlı'dan kalan izleri silmeye odaklandığını vurgulayan Küçükkaplan, Batılılaşma/Batıcılışma sürecinin Tanzimat döneminde başladığını belirtti. Sanatın himayesinin bu dönemde ideolojik bir öncelik gözeterek yapıldığını vurgulayan Küçükkaplan'a göre, özellikle 1920'li-30'lu yıllarda yapılan çalışmalarla Klasik Türk Müziği tasfiye edilmeye çalışılmıştır. Küçükkaplan, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde Ankara'nın başkent seçilmesinin rolünü de es geçmemek gerektiğini, geleneksel müziğin merkezi olan İstanbul'un geri plana itilmesinin yanı sıra, bu gelişmeyle birlikte Tanzimat'la başlayan sürecin farklı bir boyuta vardığını, eksen kaymasının yaşandığını belirtti. Artık Ankara yeni müzik için bir kaledir. Bu arada, teknolojik yenilikler sayesinde iktidarın denetimi dışında kalan bir popüler müzik kanalı da açılmıştır ki, bu gelişme 1960-70'lerde arabesk müziğin doğmasına da yol açacaktır. 1950'lerden itibaren Türkiye'de müzik üzerindeki denetim hayli azalır. Hatta Amerika ile Ankara odaklı bir etkileşim görülmektedir. Türkiye'nin NATO'ya girmesi ve Adana'da İncirlik Üssü'nün açılması nedeniyle ilk popüler müzik sanatçılarının büyük bir kısmı Ankara'dan çıkar.

Müzik üzerine yapılan bu kısa değerlendirmeden sonra sözü alan Hüseyin Etil'in konuşması 1980 sonrası Türkiye'sine odaklandı. 1960 sonrasında görülen ulus-devlet merkezli ithal-ikameci bir yapılanmanın, 1980 sonrası neoliberal bir çizgiye evrilmesinin ardından yaşanan sürecin küreselleşmeyle ilişkisine değinerek başlayan konuşmada Etil çağdaş sanat alanındaki gelişmeleri ele aldı. Bu dönemin özelliğinin yeni bir orta sınıfın ortaya çıkışı olduğunu belirten Etil, bürokrat anne-babanın şirkette çalışan çocuğunun imlediği bir değişimin bu dönemi iyi bir şekilde özetlediğini ifade etti. Bu açıdan Ankara'dan İstanbul'a doğru bir kaymadan söz edilebileceğini söyledi. Bu dönemde New York'laşma sürecine giren İstanbul'un, özellikle de Beyoğlu'nun bu değişimin merkezinde yer aldığını belirten Etil'e göre, güncel tartışmalarda ön plana çıkan Beyoğlu nostaljisi de, bu anlamda, bu dönemde ortaya çıkan Kemalist orta sınıfın iktidar mücadelesini temsil ediyor. Artık kentin dönüşümü ile sanatın değişimi aynı kaderi paylaşmaktadır: Piyasalaşma. Fuarlar, bienaller, koleksiyonerler, yeni açılan müzelerin İstanbul'da yoğunlaşması bu durumu ortaya koymaktadır. Bu konuşmanın ardından soru-cevap faslı ile devam eden panelde çağdaş sanatın isimlendirmesi sorunsalı, devlet dışında iktidar ilişkilerini belirleyen unsurların neler olduğu, 2000'lerde ne tür bir ortamdan bahsedilebileceği de tartışıldı. Böylece Türkiye'de sanat alanında yaşanan değişim üzerine panoramik bir değerlendirme yapıldı.

* Arabesk-Toplumsal ve Müzikal Bir Analiz (2013) ve Türkiye'nin Pop Müziği (2016), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Uğur Küçükkaplan



“

Konuşmasında müziğin Cumhuriyet dönemindeki değişiminin Osmanlı'dan kalan izleri silmeye odaklandığını vurgulayan Küçükkaplan, Batılılaşma/Batıcılışma sürecinin Tanzimat döneminde başladığını belirtti.

”

Yalçın Lütleci



43

SAM

Sanat
Araştırmalar
Merkezi



SANAT FELSEFE VE İHTİSAS SEMİNERİ 2
25 Mayıs 2017

Oğuz Haşlakoğlu

Platon Düşüncesinde Mimesis Eleştirisi

Değerlendirme: Emine Canlı

Sanat Araştırmaları Merkezi'nin *Sanat ve Felsefe İhtisas Seminerleri* toplantı dizisinin Mayıs ayında yapılan ikincisinin konuğu İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi'nden Doç. Dr. Oğuz Haşlakoğlu oldu. Üç haftalık seminer dizisinde Platon düşüncesinde *mimesis* eleştirisi temel alınarak Kant, Hegel ve Adorno'da *mimesis* kavramının estetik bağlamı değerlendirildi.

Haşlakoğlu, seminer dizisine başlarken Platon okumalarında klasik hale gelmiş "*mimesis* taklittir" anlayışının indirgemeci bir anlayış olduğunu ve Platon'un *mimesis* eleştirisinin doğrudan hakikat problematiğine atfla anlaşılmasının, genel bir Platon okuması için elzem olduğunu belirtti. Konunun Platon diyaloglarındaki birçok kavram ve problematikle iç içe olması nedeniyle, seminer dizisinde *mimesis* kavramı *aletheia*, *idea*, *doxa*, *genesis* ve *on* kavramları ile ilişkisi bağlamında ele alındı. Buna göre, *Politeda*'nın 10. kitabında *mimesis* kavramı, *aletheia* ve *idea* kavramları ile ilişkili bir şekilde ele alınır. Burada bahsi geçen marangoz ve ressamın, masa ve sedir idealarına sahip olup olmadığı tartışması, problemi üç çeşit ideanın olduğu şeklinde karara bağlar:

1. *idea*; *Demiourgos*, *Theos*, yani Tanrı'nın yaptığı ideadır ve buna *eidos* denir.
2. *idea*; Dülgerin yani marangozun yaptığı masanın nesnesidir ve buna *eidolon* denir.
3. *idea*; Ressamın yaptığı resimdir, resim masanın da taklidi olması nedeniyle hakikatten üç defa uzaktır ve buna *mimetes* denir.

Platon'a göre masa *ided*'sının içinde onun kullanım nesnesi olarak işlevi vardır; *ided*'da işlev ile biçim iç içe olduğu için marangoz *ided*'ya bakarak yapacağı nesnenin biçim bilgisine vakıf olur. *İdea* bu anlamıyla marangoza biçim bilgisini açan veya veren bir unsurdur. Dolayısıyla marangoz *ided*'ya bakarak bir masa yapabilir ama masanın *ided*'sını yapamaz. *İdea*'daki işlev ve biçimin iç içeliğine dikkat çeken Haşlakoğlu'na göre *ided*'nin *morphe* olarak *form/biçim* şeklinde indirgenmesi Aristoteles'in yorumudur ve felsefe tarihi boyunca Platon esasında Aristoteles tarzı bir okuma ile ele alınmıştır. *Mimesis* kavramının *Politeda*'da ele alınması konunun diğer bir veçhesini, *mimesis*in *aletheia* ile ilgili boyutunu işaret etmektedir. Haşlakoğlu'na göre *aletheia* kavramında bulunan *lethe* dolayımı nedeniyle onu doğrudan hakikat ile eşitleyemeyiz. *Lethe*, Yunan mitolojisinde geçen, enkarne olan ruhun bir bedende doğmadan önce içmek zorunda olduğu unutuş ırmağıdır. Dolayısıyla *lethe* üzerinden olumsuz ön ekle oluşturulmuş bir kavram olarak *aletheia* saklı olanın açığa çıkması anlamına gelir. Bu bağlamda *Sofist* diyalogunda

“

Konunun Platon diyaloglarındaki birçok kavram ve problematikle iç içe olması nedeniyle, seminer dizisinde *mimesis* kavramı *aletheia*, *idea*, *doxa*, *genesis* ve *on* kavramları ile ilişkisi bağlamında ele alındı.

”

44

SAM
Sanat
Araştırmaları
Merkezi

baktığımızda ise *mimesis* kavramının *doxa* ile ilgisi karşımıza çıkar. Platon burada bir hakikat temellendirmesi yapmaz aksine *aletheid*'ya karşı *doxa*'yı temellendirir. Zira Platon'a göre *doxa*'yı yakalamak demek, Sofist'i yakalamak demektir. Sofist, *sophos*'u taklit eder ve hakikate sahipmiş gibi yapar bu nedenle *doxa*'yı temellen-diremezsek *philosophia*'yı bir faaliyet olarak gerekçelendiremeyiz çünkü *philosophia doxa* sahnesinden *aletheia* sahnesine dönmektir.

Bu nokta, diyalogta geçen, sadece ellerinin dokunduğu somut şeylere inanan devler ile sadece idealara inanan tanrıların savaşı üzerinden daha açık biçimde anlaşılabilir. Platon, bu ikilikte idealist değildir; aksine üçüncü bir yol arar. Haşlakoğlu bu üçüncü yolun anlaşılmasını sağlayacak hattın, öncelikle, bir şeyin kendisi ile ideası arasındaki ilişkiyi kavramımızı sağlayacak şeyin Platon'un 7. mektubuna gitmek, daha sonra yeniden *Sofist* diyalogundaki varlık (*on*) ile oluş (*genesis*) arasındaki ilişkiye dönmek olduğunu söyledi. Buna göre, Platon 7. mektupta bir şeyin kendisi ile ideası arasındaki ilişkiyi beş özellik üzerinden ortaya koyar. Bir şeyin;

1. *onoma*'sı yani ismi,
2. *logos*'u; onun söz yoluyla dile getirilen bir tanımı,
3. *eidolon*'u; sureti, imgesi vardır.
4. ilk üç özelliğin bir aradalığı bize *episteme*'yi verir.
5. bir şeyin varlığı (*on*) ise tüm bunların dışında *eidon*'tur.

Haşlakoğlu'na göre varolanların kendisi ile *ided*'sı arasında mevcut bulunan ilişkideki bu bağlam *Sofist*'in yani Parmenides'in varlık ve yokluk ile ilgili "varolan varlık yok olamaz; yok olan yoktur, var olamaz" şeklindeki kategorik ayrımını üçüncü bir bakış açısı ile çözümler.

Sofist diyalogunda varlığın (*on*), *kinesis* (hareket) ve *statis* (sükunet) ile ilişkisi ele alınır. Genel kabule göre varlık *statis*'e eşitlenir; bu durumda *statis* varlık; *kinesis* ise oluş demek olur ve bu da varlık-oluş ikiliğini ortaya çıkarır. Platon'a göre ise varlığın *statis* ve *kinesis*'e katılması söz konusudur fakat burada karşımıza çıkan zorluk iki ayrı *genos* (cins) olmaları bakımından *kinesis*'in *statis*'e; *statis*'in *kinesis*'e dönüşmesinin imkânsızlığıdır çünkü bir cins kendisinden tamamen çıkıp başka bir cinse dönüşemez. Platon'a göre bu *aphorid*'dan ancak varlığın *kinesis* ve *statis*'ten biri veya bütünü ile özdeş olmadığı ve onlara nasıl katıldığı gösterilerek çıkılabilir. Böylece *kinesis*'i varlık bağlamında temellenecek ve varlık-oluş ikiliği üzerinden oluşan iki ekol (Parmenides ile Heraklitos) birbirine bağlanmış olacaktır. Platon için *on*, *kinesis* ve *statis*, *genos* olarak birbirine eşittir. *Kinesis* aslında yokluktur ve o ancak varlığa katılmakla olur. Yani Platon'da yokluk Parmenides'teki gibi var olmamak demek değildir; yokluğun bir varlığı vardır.

Söz konusu *on*, *kinesis* ve *statis* arasındaki ilişkiyi oluş temelinde ele alan Platon *tauton* (aynılık) ve *heteron* (başkalık) cinslerini de ekler ve bu durumda karşımıza; 1.*on* (varlık) 2.*kinesis* (hareket) 3. *statis* (sükunet) 4. *tauton* (aynılık) 5. *heteron* (başkalık) şeklinde beş *genos*'tan oluşan *genesis*'in (oluş) mekanizması çıkar. Bu meka-

“

Platon'a göre masa idea'sının içinde onun kullanım nesnesi olarak işlevi vardır; idea'da işlev ile biçim iç içe olduğu için marangoz idea'ya bakarak yapacağı nesnenin biçim bilgisine vakıf olur.

”

45

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi

“

Haşlakoğlu'na göre varolanların kendisi ile idea'sı arasında mevcut bulunan ilişkideki bu bağlam Sofist'in yani Parmenides'in varlık ve yokluk ile ilgili "varolan varlık yok olamaz; yok olan yoktur, var olamaz" şeklindeki kategorik ayrımını üçüncü bir bakış açısı ile çözümler.

”

46

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi

nizma, bize oluşu açıklar; yani değişimde aynı kalmanın nasıl mümkün olduğunu gösterir. Böylece Platon'un *mimesis* ile ilgili eleştirisi ontolojik bir temele kavuşur. Haşlakoğlu'na göre Platon'un ortaya koyduğu oluş mekanizması bize epistemoloji ve ontolojinin iç içe olduğunu gösterir. Dolayısıyla, Platon'da Aristoteles'teki epistemoloji ve ontoloji arasında kategorik bir ayrım olmadığını söyleyebiliriz. Fakat söz konusu problematik Aristoteles'in biçim-içerik (*morphe – hyle*) ayrımı üzerinden estetik tarihinde aşılma bir mesele haline gelmiştir. Estetik tarihinde biçim-içerik ayrımı üzerinden şekillenen bu hattı, seminer dizisi kapsamında Kant, Hegel ve Adorno üzerinden ele almak, Haşlakoğlu'na göre, *mimesis* eleştirisi problematiğinin *origin'*ine dair noktaları saptama olanağı verir.

Bu bağlamda Kant estetiğine baktığımızda Kant'ın biçim-içerik ayrımı bağlamında beğeniye hoşlanmadan ayırdığını görürüz. Platon'a baktığımızda beğeniye dayanan güzel ile hoşlanmaya dayanan güzel ayrımının olmadığını görürüz; çünkü bu problem *eidolon* ve *eidos* bağlamında çözümlenmiştir.

Kant'ın beğeni-hoşlanma ayrımı için belirlediği dört moment sırasıyla *evrensellik*, *zorunluluk*, *amaçsızlık* ve *ilgisizlik*dir. Kant'ta bir yargının nesnel olmasının koşulu evrensel ve zorunlu olmasıdır. Dolayısıyla estetik bir yargının da nesnel olmasının ilk iki koşulu evrensellik ve zorunluluktur. Fakat estetik yargıda *cognitive* (bilgi verici) yargılardan farklı olarak karşımıza çıkan amaçsızlık ve ilgisizlik ise doğrudan içerik ile ilgilidir. Buna göre, güzel bir şeyin hoşlanmadan ayrılması için onun kendisi dışında hiçbir amaca hizmet etmemesi yani kendinde amaç olması gereklidir. Bunun gibi, güzele öznel bir ilgimizin de olmaması gereklidir; zira ilgi güzellik tecrübesini engeller; göreceli ve olumsal olmasına neden olur. Bu bağlamda, yeniden Platon'a baktığımızda Platon'un da güzelin evrensel ve zorunlu olmasını kabul edeceğini söyleyebiliriz lakin Yunan düşüncesinde sevgi ve güzelliğin iç içe olması nedeniyle amaçsızlık ve ilgisizlik şeklindeki bir ayrımı bulamayız.

Kant estetiğine genel olarak baktığımızda ise *estetik* ve *rasyonel idea* olmak üzere iki çeşit idea olduğunu görürüz. Buna göre güzelin *ideası*, *estetik ideadır* ve kavrayış gücü ile hayalgücünün serbest uyumu ile güzellik bir gülde temsil edilebilir. Yüce ise *rasyonel ideadır* ve buna karşılık gelen rasyonel yeti *Vernunft* yani aklıdır. Fakat güzellik tecrübesinin aksinde, Yüce tecrübesinde, hayalgücü aklın talebini karşılayamaz ve Yüce'yi temsil edemez. Güzellik tecrübesinde gülün temsili *olumlu temsil* iken, Yüce tecrübesinde Yüce'nin hiçbir duyuşal karşılığının olamaması nedeniyle *negatif/olumsuz temsil* ile karşılaşırız ve bu nedenle söz konusu negatif temsile reverans yaparız, saygıyla eğiliriz.

Bu bağlamda Kant'ta sanat yapıtına baktığımızda, bir yapıtın sanat olabilmesinin koşulunun *estetik idead*'nın yapıta konulmuş olması gerekliliğini görürüz. Kant'a göre, *estetik idea* bir yapıta konulmamış ise o eserin ruhu olamaz. Estetik idealar *Gemüt*'te (zihinde, *Geist*'ta) bir takım unsurlar olarak mevcuttur. Sanat eserini ortaya koyan *Deha* estetik ideayı zihinden çıkarıp eserini yükleyendir.

Hegel, Kant felsefesinin temel taşı olan *ding an sich*'i tamamen reddeder. Hegel'e göre, her şey zaten *mediated*'tir; dolayım kazanmış, yani zihin tarafından farkına varılmıştır. Hegel, bilincin mutlak varlığından hareket eder ve bu mutlak varlığını kendisini de İdea olarak tanımlar ve bu İdea'yı tarih serüvenine tabi tutar. Hegel, Kant gibi biçim ve içeriği birbirinden ayırt ederek değil; aksine iç içe kavrar. Bu iç içelik bir oluş düşüncesi olarak diyalektiktir ve bunu *Aufhebung* şeklinde adlandırır. Buna göre her şey kendisini çelişki itibarıyla iptal ederek bir üst aşamaya yükselir. Totalite ile sonuçlanan bu bütünlük, *mutlak ideadır*. Hegel'e göre güzelin yani İdea'nın, tam uygunluğun nesnede ortaya çıkması, aynı zamanda İdea'nın özgürleşmesidir. Bu bağlamda, Hegel'de hakikat de sanat yapıtında gerçekleşmektedir. Hegel için sanat yapıtı doğadakinden daha güzeldir çünkü İdea sanat yapıtında doğada örtük olanı açığa çıkarılır.

Haşlakoğlu'na göre Hegel'in estetiğini göz önünde bulundurarak Platon'a yeniden baktığımızda şunu söyleyebiliriz ki Platon'da *idea (eidos)*, *eidolon*'un sebebidir ama bizatihi kendisi değildir ve bu noktayı ayırt etmediğimizde *doxa*'ya düşeriz. Hegel, Platon'un aksine *doxa*'yı hakikatin kendisiyle ilişkilendirir ve İdea'nın *doxa*'da tezahür ettiğini söyler. Bu bağlamda, Hegel'deki ontolojik zeminin bütünüyle Aristotelian olduğuna dikkat çeken Haşlakoğlu, Hegel'de *ided*'nin tezahür edişinin arka planında Aristoteles'teki *ided*'nin *morphe* olarak *hyle* ile bir araya gelişini söyledi.

Batı felsefe tarihinde sanat hakikat bağlamında *mimesis* kavramını *eidos-eidolon* bağlamı üzerinden biçim-içerik veya taklit anlamına indirgmeden özgün bir şekilde ele alan isim ise Adorno'dur. Adorno'da bir sanat eserinin *rasyonel* ve *mimetik* olmak üzere iki veçhesi vardır. Buna göre rasyonel bağlam eserin biçimsel yanı olup ona okunabilirlik verir. Rasyonel bağlam, biçimsel olması hasebiyle özdeşlik ilişkisi ile birlikte düşünülür ve kendisine mal etme (*appropriation*) vardır. İkinci veçhe olan *mimetik* bağlamda ise Adorno *mimesis*'i fiil olarak ele alır; dolayısıyla *mimesis* burada *empatik*ti, yani bir şeye asimile olmak anlamındadır.

Bu açıdan Adorno'da sanat tümüyle başkalık deneyimidir; bir başkası olmak kaygısıyla yapılar ve seyirciye de bir başkası olmak öğretilir. Bizzat Adorno'nun deyimiyle "sanat yapıtları bakar"; bu anlayış, klasik haline gelmiş Kantçı içeriğe biçimi veren öznenin bakan olduğu anlayışını ters yüz eder. Dolayısıyla, sanatta *mimetik* olanla birlikte tahakküm içermeyen bir ilişki biçimi ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, sanatçının konumuna baktığımızda, sanatçı tarihsel bir varlık olması nedeniyle *mimetik* olarak, farkına varmadan esere *hakikat esas*'ını (*Gehalt*) bırakandır. Burada söz konusu *hakikat esas*ı (*Gehalt*) ne içerik ne de biçimdedir; fiili gerçekleştiren tarihsel bir varlık olması nedeniyle tarihçinin işlevindedir. Adorno için sanat yapan özne tarihe tabidir, tarihdışı değildir ve tam da bu nedenle hakikat de tamamen tarihsel ve toplumsal bir hakikattir. Dolayısıyla, Haşlakoğlu'na göre Kant ve Hegel'de Aristoteles üzerinden gelen biçim-içerik ayrımına dayanan estetik anlayış, Adorno tarafından *mimesis* kavramı ile yeniden birbirine bağlanmış olur.

“

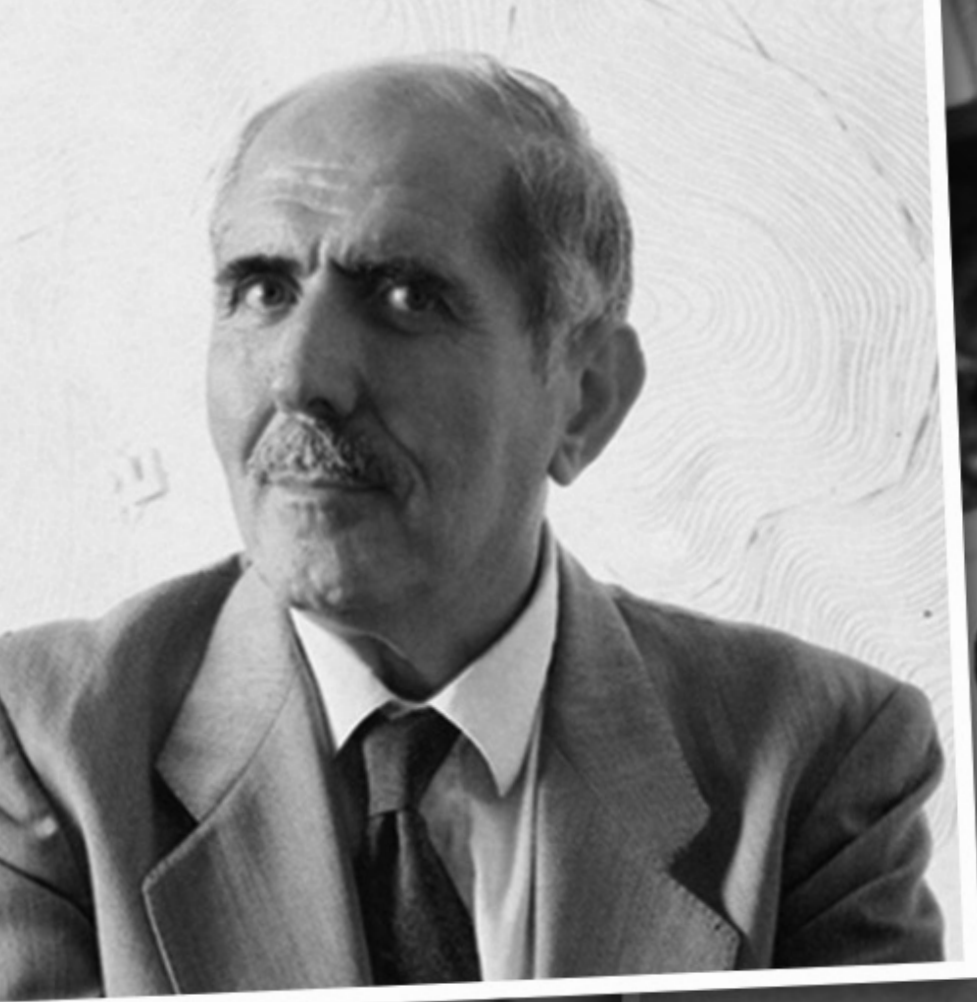
Haşlakoğlu'na göre Hegel'in estetiğini göz önünde bulundurarak Platon'a yeniden baktığımızda şunu söyleyebiliriz ki Platon'da *idea (eidos)*, *eidolon*'un sebebidir ama bizatihi kendisi değildir ve bu noktayı ayırt etmediğimizde *doxa*'ya düşeriz.

”

47

SAM

Sanat
Araştırmaları
Merkezi



“

Öyleyse, her şeyin her an yeniden oluştuğu alemde şehirlerimizin de aslî felsefeyi muhafaza ederek değişmeye, geçmiş mirası korunurken ona bir şeyler ekleyerek gelişmeye elverişli olması gerekiyor değil mi?

”

Kesinlikle. Doğrusu bu bana çok daha önemli gözükmeye başladı. Yani iktisatçılara karşı bir savaşı gerekli hissediyorum. Onlar iktisadî olay düzenlenirse neticede her şey düzelir diyorlar. Bu son iki asrın en büyük yanılsı. Sömürgecilik bataklığı içinde yüzen Batı dünyasından böyle bir rezaletten başka bir şey beklenmezdi zaten. Ama İslam dünyasına baktığımızda da pek parlak bir tablo göremiyoruz maalesef. İşte demiryolları yaparak kurtulacağını sanan Abdülaziz. Teknolojiyi bizim de kullanacağımızdan söz ediyorlar. Doğrusu, bir kere teknolojiyi birileri getiriyor, halk getirmiyor. Velhasıl hepsinin ötesinde halkın gerçekten hak olduğunu bilerek, hakkın da ne olduğunu tanımlayarak ilerlemek çözüm getirecektir. Bu çözüm de her şeyin her zaman değişmesi imkanına açık bir varlık tasavvuru ile ulaşılacak bir sonuçtur.

1960'lı yıllarda tanıdığım Amerikalı bir şehircilik profesörü: “Bütün dünya şehirlerini gezdim. Türkiye'ye geldim, sen Bursa'dan bahsediyordun, gidip gördüm ve kanaat getirdim ki dünyada yalnız iki şehir var: Birisi Floransa, diğeri Bursa” diyerek hayranlığını belirtmişti. Bursa, ama 60'ların Bursa'sı. Yani her köşesi kültür bilinci ile bir araya getirilmiş ama eklenerek oluşmuş. Yani ekleme imkanının var olduğu bir ortamda oluşmuş. Varlığın sürekli değişme halinde olduğu ilahî yapıya uyan bir çözümleme. Buna uymazsanız, insanlar trafiğin ıstırabına, sefaletin ıstırabına mahkum. Ayrıca değişmeyen bir dünyanın yanılsıklarını da gelecek nesillerin yaşama mahkumiyeti...

* “Paris'i Şehir Zanneden Ahmaktır”, *Anlayış* 25 (Haziran 2005): 38-42.

Faaliyetler

TAM

TARİH OKUMALARI SEYAHATNAMELER

Endülüs'ten Çıktık Yola: XVII. Yüzyılda Mağrib, Endülüslüler ve Avrupa

- **C. Ersin Adıgüzel** 17 Nisan 2017

Gabriel de Luetz, Aramon Baronu ve Senyörü, Osmanlı Topraklarında (1546-1553):

Elçiliği ve Ma'iyyetinin Mâhiyeti

- **Güneş Işıksel** 12 Mayıs 2017

BİR KİTAP BİR YAZAR

Tarih Yolunda Tanıdıklarım

- **Ali Birinci** 18 Mayıs 2017

TEZ-MAKALE SUNUMLARI

Alevler İçinde Osmanlı İstanbulu: Erken Modern Dönemde Şehir Yangınları, Yönetim ve Toplum

- **Ahmet Tekin** 24 Nisan 2017

Çarlık Rusyası'nda Tiflis Vilayeti

- **Mustafa Tanrıverdi** 22 Mayıs 2017

Osmanlı Kudüsü'nde Toplum ve Siyaset (1703-1789)

- **Alaattin Dolu** 25 Mayıs 2017

50

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

C. Ersin Adıgüzel

Endülüs'ten Çıktık Yola: XVII. Yüzyılda Mağrib, Endülüslüler ve Avrupa

Değerlendirme: Arif Bilir

"Seyahatnameler" konulu tarih okumaları programının "Endülüs'ten Çıktık Yola: XVII. Yüzyılda Endülüslüler, Mağrib ve Avrupa" başlıklı dördüncü oturumunda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden C. Ersin Adıgüzel'i misafir ettik.

Sunumuna seyahatname yazarı olan Ahmed bin Kâsım el-Hacerî'nin hayatı hakkında bilgi vererek başlayan Adıgüzel, müellifin XVI. yüzyılın ikinci yarısında Endülüs'te "el-Hacerü'l-ahmer" adıyla bilinen yerde doğduğunu ve aynı yüzyılın sonunda Endülüs'ten ayrılarak meşakkatli bir yolculuğun ardından Kuzey Afrika'ya gittiğini, Marakeş'te Sa'dî hükümdarı Mevlây Ahmed'in hizmetine girerek mütercim olarak görev yaptığını aktardı. İlerleyen yıllarda hacca giden ve hac dönüşü 1640'ta Tunus'a yerleşen Hacerî'nin hayatının sonuna kadar burada yaşadığı tahmin edilmektedir.

1609 yılında III. Felipe'nin İspanya topraklarında yaşayan Müslümanların sürgün edilmesini emreden bir ferman yayınlanması, binlerce Endülüslü Müslümanın Kuzey Afrika sahilleri başta olmak üzere İslam beldelerine yoğun bir şekilde göç etmesiyle sonuçlanmıştır. Söz konusu göç dalgası esnasında kendilerini taşıyan gemiciler tarafından malları gasp edilen bazı Endülüslülerin Marakeş'e gelerek Sa'dî sultanına şikayette bulunmaları üzerine Sa'dî sultanı Hacerî'nin başkanlık ettiği 5 kişilik bir heyeti gasp edilen malların teslimini talep eden bir yazı ile 1610'da Fransa topraklarına göndermiş, Hacerî'nin seyahatnamesinin temelini de bu yolculuk esnasında yaşadığı olaylar oluşturmuştur.

Hacerî'nin seyahatnamesinin dikkat çeken en önemli özelliklerinden biri anlatısının Fransa ve Hollanda'da bulunduğu bir buçuk yılda görüştüğü kişiler üzerinden kurulmuş olmasıdır. Eserin *Kitâbu Nâsiruddîn ale'l-kavmi'l-kâfirîn* (Kafirler topluluğu karşısında dinin yardımcısı) şeklinde isimlendirilişi de bu kurguyla tam bir uyum içindedir. Dolayısıyla Hacerî'nin seyahatnamesi gördüğü yerlere dair bilgilerden ziyade görüştüğü kişilerle arasında geçen ihtilatlarla doludur.

Hacerî'nin seyahati Fransa'ya gitmek üzere Mağrib'den bindiği gemiyle başlar. 30 günlük bir deniz yolculuğunun ardından Havre Limanı'ndan karaya çıkan Hacerî, buradan Paris'e geçmiş. Genellikle dört katlı evlerden oluşan mamur



TARİH OKUMALARI 110 - SEYEHATNAMELER 4
17 Nisan 2017

“

Hacerî'nin seyahatnamesi gördüğü yerlere dair bilgilerden ziyade görüştüğü kişilerle arasında geçen ihtilatlarla doludur.

”

51

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

bir şehir olarak tasvir ettiği Paris hakkında Hristiyanların “Kostantiniyye’den sonra dünyanın en büyük şehridir” dediklerini kaydetmiş, Fransa’dan ayrıldıktan sonra 4 günlük bir deniz yolculuğu sonunda ulaştığı Hollanda’nın Amsterdam şehrinin (Hacerî Müsterdâm adıyla bahseder) neredeyse Paris kadar güzel bir şehir olduğunu kaydetmiştir. Hacerî’nin Fransa ve Hollanda’da görüştüğü kişilere dair verdiği bilgiler XVII. yüzyılın başlarında Avrupa’daki oryantalist çalışmalar hakkında önemli bilgiler sunar. Fransa’da görüştüğü kişilerden Etienne Hubert’ten daha önce bir yıl süreyle Marakeş’te Sa’dî hükümdarının saray hekimi olarak görev yapan ve şehrin önemli kişilerinden biri olduğu sözleriyle bahseder. Hubert, Hacerî’ye kendisini önemli kişilerle görüştürebileceğini söylemiş, ondan da kütüphanesindeki bazı Arapça kitaplarda okuyamadığı kısımları okumasında yardımcı olmasını istemiştir. *Kur’ân*, İbn Sînâ’nın *el-Kânûn*’u, İbn Âcurrûm’un Arap diline dair Âcurrûmiyye adıyla bilinen eseri, *Kâfiye* ve Öklid’in geometriye dair bir eseri Hubert tarafından okumak üzere Hacerî’ye sunulan kitaplar arasındaydı. Hacerî’nin Hollanda’nın Leiden şehrinde Arapça öğretilen bir okul olduğunu kaydetmesi ve burada Thomas Erpenius ile Jacobus Golius ile görüşmesi hakkında verdiği bilgiler de Hubert ile olan görüşmesiyle benzerlik arz eder.

“

Müslümanların XIII. yüzyıl ortalarından itibaren Endülüs’teki siyasi ve askeri varlıklarının zayıflamasının yaklaşık beş asırdır Endülüs’te oluşturdukları bilim ve kültür sermayesinin ve Arapçanın gücünü de menfi yönde etkilemiş olduğu görülmektedir.

”

Seyahatnamenin en dikkat çekici tarafı hiç şüphesiz Hacerî’nin Fransa ve Hollanda’da görüştüğü Hristiyan ve Yahudi din adamlarıyla aralarında cereyan eden kelâmî tartışmalardır. Bütün bu tartışmalarda Hacerî’nin Hristiyanlık konusunda son derece bilgili olduğu açık bir biçimde kendisini gösterir. Hacerî’nin verdiği bazı bilgiler muhataplarının benzeri tartışmaları daha önce başka Müslümanlarla da yaptıklarına işaret eder. Ancak Hacerî’yi diğerlerinden ayıran Hacerî’nin sadece şer’î delillere dayanmanın yanı sıra akli deliller ortaya koyarak ve İncil’den bazı pasajlar alıntılararak muhataplarının iddialarını çürütmesidir. Hristiyanların inançlarına ve İncil’e olan derin bilgisinin Endülüs’te doğmuş ve dolayısıyla Hristiyanlarla aynı toplumda yetişmiş olmasının bir sonucu olduğu muhakkaktır. Daha fazla dikkat çekense Hacerî’nin bu seyahate çıkana kadar geniş bilgi sahibi olmadığı Yahudilik hakkında kısa zaman içinde bilgi edinerek Yahudi din adamlarıyla inanç konularında tartışmalar yapmasıdır. Bunun için bir Tevrat tercümesi okuduğunu kaydetmektedir.

Müslümanların XIII. yüzyıl ortalarından itibaren Endülüs’teki siyasi ve askeri varlıklarının zayıflamasının yaklaşık beş asırdır Endülüs’te oluşturdukları bilim ve kültür sermayesinin ve Arapçanın gücünü de menfi yönde etkilemiş olduğu görülmektedir. Hacerî’nin, Mağrib’in Selâ şehrine yerleşen Endülüslü Müslümanların kendisinden bazı dini kitapları Arapçadan Aljamiadoya tercüme etmesini istemeleri bu bağlamda son derece önemlidir.

52

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

Hacerî'nin seyahatnamesi moriskolar olarak bilinen Endülüslü Müslümanların doğup büyüdüğü İspanya topraklarından sürgünlerini, XVII. yüzyıl başlarında Avrupa'daki Hristiyan ve Yahudi din adamlarının İslam algısını bilgin bir Müslümanın gözünden sunan fevkalade mühim bir eserdir.

Güneş Işıksel

Gabriel de Luetz, Aramon Baronu ve Senyörü, Osmanlı Topraklarında (1546-1553): Elçiliği ve Ma'iyyetinin Mâhiyeti

Değerlendirme: Zahit Atçıl

Tarih Okumaları Seyahatnameler serisinin Mayıs ayı konuğu İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Güneş Işıksel'di. XVI. yüzyıl Osmanlı dış politikası, diplomasi tarihi ve kapitülasyonlar üzerine çalışmaları bulunan Işıksel, literatürde daha çok Monsieur d'Aramon olarak bilinen Gabriel de Luetz'in Osmanlı elçiliği hakkında ve onunla birlikte gelen bilim insanları ve entelektüellerin eserleri üzerine konuştu.

Işıksel konuşmasına d'Aramon'un Osmanlı topraklarına gelmesinin sebeplerine ve bu seyahatin misyonuna değinerek başladı. Daha sonra ise yolculuk güzergâhından ve d'Aramon'a eşlik edenlerden bahsetti. 5 Ocak 1547'de d'Aramon, yanında Jean Chesneau ve Pierre Belon ile Paris'ten ayrılır, sonrasında Belon Dubrovnik'te gruptan ayrılır ve kendisi başka bir yol takip eder. 1548'deki Osmanlı Tebriz seferine katılan d'Aramon'un yanında Chesneau ve Jacques Gassot bulunmaktadır. Halep'te Pierre Gylles ile karşılaşacak olan grup bundan sonra yolculuğa beraber devam edeceklerdi. 1551 yılında Ege yolculuğuna çıkan d'Aramon'a bu sefer Chesneau, Gassot, Gylles, Guillaume Postel ve Andre Thevet eşlik edecek, fakat her birisi farklı zamanlarda döneceklerdi. d'Aramon'un sürekli yanında bulunan Jean Chesneau daha sonra *Le Voyage de Monsieur d'Aramon* (*D'Aramon Seyahatnamesi*, çev. Işıl Erverdi, İstanbul: Dergah, 2014) başlığı ile bilinen bir seyahatname kaleme almıştır.

Güneş Işıksel konuşmasına d'Aramon'un maiyetinde bulunan önemli bilimadamları ve entelektüellerin hangi niyetlerle Osmanlı topraklarına geldiği ve ne tür eserler kaleme aldıklarından bahsetti. Işıksel'e göre bunların arasındaki en ilginç kişi Guillaume Postel'di. College Saint-Barbe'da ilahiyat tahsili alıp Arapça,



TARİH OKUMALARI 112 - SEYEHATNAMELER 5
Mayıs 2017

“

Işıksel, bu durumun önceki ve sonraki dönemlerde pek rastlayamayacağımız bir entelektüel zenginlik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etti.

”

53

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

“

Güneş Işıksel,
d'Aramon'un maiyetinde
gelen bilimadamlarının
doğu tecessüslerinin
ve ilginç buldukları
şeyleri kaydetmelerinin
Rönesans entelektüel
dünyasında ortaya çıkan
bir olgu olduğunu belirtti.

”

İbranca ve Portekizce öğrenen Postel 1535-36 yıllarında Fransız elçisi Jean de la Forêt'ye eşlik ederek Osmanlı topraklarına ilk seyahatini gerçekleştirdi. Daha sonra College du Roi'da İbranca ve Arapça okutmanlığı yapar ve 1548-52 yılları arasında Venedik, Almanya ve doğuya çeşitli seyahatler yapar. Gallikan Rönesans dünyasının önemli bir şahsiyeti olarak karşımıza çıkan Postel, Kabbala ve kehanet düşüncesi ile ilgilenmiş, Işıksel'in tarifine göre, kozmopolit bir alimdir. Türkler üzerine yazdığı üç kitapta (bunlar *Des histoires orientales*, ed. Jacques Rollet, İstanbul: ISIS, 1999 kitabında bir araya getirildi) Osmanlı siyasi ve hükümet yapısı, Müslüman halkların kökenleri, hukukları, adetleri ve Osmanlıların mali yapısı ve gücü konularından bahsetmektedir.

Mütevazı bir aileden gelen Pierre Belon du Mans, Wittenberg'de botanik eğitimi alır (1540-41). Almanya, İsviçre ve İtalya'ya seyahatlerden sonra Osmanlı topraklarına gelir (1546-49). Gördüğü ilginç hayvanlar, objeler ve şahit olduğu olayları iki cilt halinde kaleme alan Belon, özellikle eski ilahi botanik ile zooloji arasında doğan Rönesans entelektüel dünyasına has bir evren tasavvurunu yansıtmaktadır. Belon gibi mütevazı bir soya sahip Andre Thevet kartografi eğitimi almış, 1546-51 yılları arasında Pierre Gylles ile doğuya bir seyahat yapmış, 1555'te Amerika'ya gitmiş, 1560'ta da Fransız krallarının resmi kozmografya görevlisi olmuştur. Birçok eser yazan Thevet özellikle *Cosmographie du Levant* (Lyon, 1554) eseriyle Osmanlı dünyasına ışık tutmaktadır. Bir asker ve Coğrafya uzmanı olan Nicolas de Nicolay ise 1551'de d'Aramon'a eşlik edip Cezayir, Malta ve Osmanlı kuşatması altındaki Trablus üzerinden Osmanlı topraklarına geldi. En önemli eseri olan *Quatre premiers livres de navigations et pérégrinations en la Turquie* (Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda, çev. Şirin Tekeli ve Menekşe Tokyay, İstanbul: Kitap Yayınları, 2014) eserinde Osmanlı adetleri, gündelik yaşam hakkında önemli gözlemler ve tasvirler yer almaktadır. d'Aramon'un sözü edilen en son refiki tercüman, cerrah ve kartograf olan Pierre Gylles 1548-52 yılları arasında doğuya gelmiş ve *De Bosphoro Thracio & La Topographia Constantinopoleos* (İstanbul'un Tarihi Eserleri, çev. Erendüz Özbayoğlu, İstanbul: Eren, 1997) eserinde İstanbul'da Bizans ve Osmanlı döneminde yapılmış mimari eserlerle *İstanbul'un topografyası üzerine bilgiler vermektedir*.

d'Aramon'un maiyetinde gelen bilimadamlarının doğu tecessüslerinin ve ilginç buldukları şeyleri kaydetmelerinin *Rönesans entelektüel dünyasında ortaya çıkan bir olgu olduğunu belirten* Güneş Işıksel, 1550'lerde Habsburg elçisi sıfatıyla Osmanlı topraklarına gelen Ogier Ghiselin de Busbecq'in de benzer şekilde bilimadamları ve entelektüellerden oluşan bir maiyet ile geldiğini söyledi. Ayrıca bu durumun önceki ve sonraki dönemlerde pek rastlayamayacağımız bir entelektüel zenginlik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etti.

54

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

Ali Birinci

Tarih Yolunda Tanıdıklarım

Değerlendirme: Serhat Aslaner

Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Bir Kitap-Bir Yazar programının Mayıs ayı ayağında Ali Birinci hocayı son kitabı *Tarih Yolunda Tanıdıklarım* münasebeti ile misafir ettik. Kendisi ile tarihçiliğimizin önemli ve fakat önemiyle mütenasib bir yer işgal etmeyen biyografi yazıcılığını, problemlerini ve hocanın biyografi yazım ölçütleri üzerine konuştuk.

Ali Birinci'ye göre tarih bilgisi –dönem dönem oranı değişse de– esasen biyografi bilgisidir. Bütün geleneklerde var olan destanların aynı zamanda kahraman biyografileri oluşu, siyer ve tabakat geleneği bu durumun en bariz tezahürleri olarak zikredilebilir. Keza biyografi sadece tarih değil, aynı zamanda insanoğlunun yaşadığı cemiyetle bağ kurmasını sağlayan ilk araçlardan birisidir. Ali Birinci'nin bunu gerek ilkokul yıllarından itibaren almaya ve okumaya başladığı kitaplarla gerekse ilk kez 1963'te adım attığı Ankara'da tanıdığı ve dinlediği (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Orhan Seyfi Orhon vd.) insanlarla doğrudan tecrübe ettiğini görüyoruz.

Meselenin tarihçilikle ilgili kısmına intikal edersek hocanın burada bilhassa vurguladığı husus şu oldu: Eğer tarih metinlerinde bir isim geçiyorsa bu ismin altı mutlaka doldurulmalıdır. Bu en azından o kişinin (yakın tarihten bahsediyorsak) soyadını ekleyerek veya o kişi hakkında bir biyografi kaynağını dipnot göstermek suretiyle yapılmalıdır. Bu noktada tarihçilerimizin/tarihçiliğimizin büyük bir merak eksikliği içerisinde olduğu tespitini yapan Birinci; tarih araştırmalarının, kim olduğu bilinmeyen, dolayısıyla daha zengin ve sağlıklı yorumlar yapma imkanı vermeyen isimlerle dolu olduğuna işaret etti. Tarihçilerimizin yine bu merak eksikliğinden ve meseleyi yeterince önemsememelerinden ileri gelen bir başka büyük problemi ise aynı isimli farklı kişilerin sıklıkla karıştırılmasıdır. Birinci, bunun tarihçiliğimizi hangi yanlış yorumlara sevkettiğini her iki problemle de malul olan çok sayıda örnek üzerinden ortaya koydu. Oysa basılı bazı temel biyografi ansiklopedilerine bakmak da bu problemleri önemli ölçüde ortadan kaldırılabildi.

Bugüne kadar yüz elliye yakın kişinin biyografisini yazan Ali Birinci, kimleri, nasıl ve niçin yazar?

Ali Birinci'nin bir kişinin biyografisini yazması için;

a. O kişide mutlaka olması gereken hususiyet “yazarlık”tır: “Okuyan ve yazarları tanımayı seviyorum. Hele de haklarında bir şey yazılmamışsa. Kitabı olmayan kişilerle ilgilenmedim, ilgilenmiyorum.” (Hoca tahkir ve tazyif için asla yazmadığını, söz gelimi intihar edenlerin intiharlarını – hatıralarına hürmeten – yazmadığını da bilhassa belirtti).



BİR KİTAP BİR YAZAR 71
18 Mayıs 2017

“

Ali Birinci'ye göre tarih bilgisi –dönem dönem oranı değişse de– esasen biyografi bilgisidir.

”

55

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

“

Türkiye’de tercüme-i
hal yazmayı zorlaştıran
unsurların başında
bürokrasinin geldiğini
(bürokrasinin bu
zorlaştırmacı tavrına
dair inancının TTK
tecrübesiyle fazlasıyla
pekiştiğinin altını çizerek),
bazı durumlarda sadece
bir vefat tarihini tesbit
edebilmek için aylarca
beklemek zorunda
kaldığını ifade etti Birinci.

”

b. Tarihte yeri olan ancak yeterince tanınmayan veya yanlış bilinen, hakkında az veya çok yanlış bilgilerin tedavüle girdiği bir kişi olması, bir kitabına da isim olan “meşahir-i mechule”den olması gerekiyor: “Yazdığım kişilerin büyük bir kısmı hakkında başka kaynaklarda temel bilgilerin olması çok söz konusu değil”

c. Hocanın, biyografisi bilinen bir ismi yazması için ise o kişi hakkında daha önce bilinmeyen yeni bilgiler bulması gerekiyor.

d. Hocanın ilgisine çeken hususiyetlerden birisi de, yazarın sahasında ilk esere imza atmış olması. Bu “ilk eser”in hatırına yazdığı biyografiler var, zira kendi ifadesiyle “ilklere meraklı”dır hoca.

Ali Birinci biyografilerinde temel kaynağı arşiv evrakı teşkil ediyor. Hoca, “şayet Osmanlı Arşivi veya Emekli Sandığı Arşivi’nde dosyasına ulaşabilirsem (zira Türkiye’de yazarların pek çoğu devlet memurudurlar aynı zamanda) dergi ve gazetelerdeki bazı yazıları ihmal ederek yazıyor, kitap olarak neşredileceği sırada ikmal ediyorum” diyor.

Türkiye’de tercüme-i hal yazmayı zorlaştıran unsurların başında bürokrasinin geldiğini (bürokrasinin bu zorlaştırmacı tavrına dair inancının TTK tecrübesiyle fazlasıyla pekiştiğinin altını çizerek), bazı durumlarda sadece bir vefat tarihini tesbit edebilmek için aylarca beklemek zorunda kaldığını ifade etti Birinci. Son dönemde yapılan yeni hukuki düzenlemelerle arşivlerdeki özlük dosyalarının araştırmacı ve üçüncü kişilerin erişimine kapatılmasının da problemi çok daha çetrefilli kıldığını belirtti.

Hocaya göre Türkiye’de biyografi sahasının önemli eksiklerinden birisi de mali analizlere bazı kırıntılar dışında yer verilmiyor oluşudur. Oysa mali analizler bir yazarın yetiştirdiği muhiti, sahip olduğu imkanları tahmin etmemiz açısından önemli malzemeler sağlayacaktır. Bu eksikliğin kendi biyografilerinde de olduğunu, ancak bunun da veri/kaynak eksikliğinden ileri geldiğini belirten Birinci, yakın tarihin kaynak meseleleri etrafında devam eden sohbetini şu kıta ile sonlandırdı.

Erbab-ı kalem terbiyet-amuz-i ümemdir
Adab-ı ümem ma-hasal-ı feyz-i kalemdir
Erbab-ı kalemin kıymetini bilmelidir zira
Hem devlete hem millete mesûl-i ehemdir.

ارباب کلام تربیت آموز ایامه
ادب اعم ما حاصل فیض کلامه
ارباب کلام قیمتی بیلند زبیرا
هم دولت هم ملت مسئول ایامه

Ali Birinci’nin okuduğu bu kıtayı
Ahmet Yaşar Ocak vakfımızda yaptığı bir
konuşmanın akabinde hatt-ı rikası
ile yazmıştı. (28 Eylül 2012)

56

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

Ahmet Tekin

Alevler İçinde Osmanlı İstanbul'u: Erken Modern Dönemde Şehir Yangınları, Yönetim ve Toplum

Değerlendirme: Yusuf Ziya Altıntaş

Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Tez-Makale sunumları programında Nisan ayı konuğu, İstanbul Şehir Üniversitesi'nde tamamladığı "Ottoman Istanbul in Flames: City Conflagrations, Governance and Society in the Early Modern Period" başlıklı tezini sunan Ahmet Tekin'di.

Mehmet Genç ve Yunus Uğur nezaretinde yürütülen "İmparatorluklar Kenti İstanbul" konulu yüksek lisans dersinde yangınlara dair kaynakları incelerken dikkatini çeken liste, harita, görsel eksikliğinin tez konusu seçiminde kendisi için bir hareket noktası oluşturduğuna işaret ederek başladı konuşmasına Tekin. Sıradan insanların yangınlara dair gözlemleri, yangına dair bilinçleri, yangın öncesi önlemler gibi konuların ilgisini çektiğini söyleyen Tekin, konu hakkındaki istişareleri neticesinde sicillerde bunlara dair belgelere ulaşabileceğini öğrenmesiyle bu konuyu seçtiğini ifade etti. Ayrıca 18. yüzyıl İstanbul'u yangınlarıyla ilgili ekonomik ve sosyal tarihe değinen çalışmaların eksikliğinin kendisini bu dönemi araştırmaya yönelttiğini öğreniyoruz. Nihayetinde Eyüp, Üsküdar ve Galata'yı dışarıda bırakacak şekilde İstanbul sur içini konu olarak belirleyen Tekin'in öncelikli kaynakları Osmanlı Arşivi ve özellikle İSAM'daki İstanbul sicilleri olmuş. Yangınları tespit edip coğrafi bilgi sistemiyle harita oluşturmak için yayınlanan kronikleri, dışarıdan bir göz olması içinse ilgili dönemdeki seyahatnameleri kullanmış.

Çalışmada coğrafi bilgi sistemi üzerinden yapılan derecelendirme denemesinin yöntem bakımından ilk olduğunu belirten Tekin bu derecelendirmenin yeni tespitlerle geliştirilip güncellenebileceğine dikkat çekti. Araştırmacı öncelikle İstanbul'un fethinden 1700 yılına kadar ve 1701-1756 yılları arasındaki yangınları tespit edip iki ayrı liste halinde sunuyor ve büyüklüklerine göre 1'den 5'e derecelendiriyor. Ardından bu bilgilerin coğrafi bilgi sistemine girilmesiyle harita ve görseller elde ediliyor. Derecelendirme yanan ev sayısına göre hesaplanıyor ve bir sokak yangınından tüm şehri saran, kaynaklarda/seyahatnamelerde çokça bahsedilen afetlere kadar uzanıyor. Tekin bu haritalar üzerinden İstanbul'u yoğunluklarına göre Cibali-Balat bölgesi, Eminönü-Sirkeci bölgesi ve Beyazıt-Mahmut paşa bölgesi olarak üç ayrı bölgeye ayırıyor. 1701-1756 döneminde derecesi büyük olan yangın sayısının fazla olduğu ve önceki yangın bölgelerine bir de Gedikpaşa



TEZ MAKALE SUNUMLARI 176
24 Nisan 2017

“

Çalışmada coğrafi bilgi sistemi üzerinden yapılan derecelendirme denemesinin yöntem bakımından ilk olduğunu belirten Tekin bu derecelendirmenin yeni tespitlerle geliştirilip güncellenebileceğine dikkat çekti.

”

57

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

bölgesinin eklendiği görülüyor. Yangınların çıkış sebepleri arasında sigara, şimşek çakması, kundaklama gibi genel sebepler bulunuyor. İstanbul'un topografyası başlı başına yangını hızlandırıcı sebeplerin başında geliyor. Nitekim rüzgar çok küçük kıvılcımları baş edilemez büyük yangınlara dönüştürebiliyor. Ayrıca bilindiği gibi şehrin ahşap bina dokusu da bu anlamda öne çıkıyor.

Yangına karşı devletin ne önlemler aldığı Tekin'in çalışmasında cevap aradığı önemli bir soru. Ona göre devletin yangın sonrasında günlük hayatı bir an önce eski haline getirme ve normalleştirme yönündeki çalışmaları kayda değer ve aldığı pek çok önlem var. Şehrin yeniden inşası için inşaat malzemesinin yanı sıra yiyecek içecek fiyatları da kontrol ediliyor. Devlet bu hususta sert önlemler alıyor ve fırsatçılara imkan vermiyor. Bununla beraber bina yapımında ahşap kullanımından kaçınılması, kagir malzeme kullanılması, binaların ve saçakların birbirine yakın olmaması, işinin ehli olmayanlara evlerin yeniden inşasında iş verilmemesi gibi hususlar yangını önleyici tedbirler arasında yer alıyor.

Tekin tezinin toplum ve yönetime dair kısmında Osmanlının sorumluluk alma biçimi, harekete geçme hızı gibi hususlara değiniyor. Tekin, 1755 yılına ait bir belgede Osmanlı İstanbul'unda bir yangında farklı bölgelerdeki tulumbacılar ve tulumba sayısının 465 nefer ve 31 tulumba olarak verildiğine işaret etti. Tekin'e göre devletin tulumbacı ocağının kurulmasıyla ilgili verdiği destek, tulumbacılar söndürme sonunda verilen ücretler, yaşanan tulumbacının emekliye ayrılması ve maaş bağlanması gibi hususlar aslında Osmanlı'nın yangınlara karşı ne kadar hassas olduğunun bir göstergesi. Cibali'deki küçük bir yangını alıp tüm İstanbul'a ulaştırabiliyor. Yangın afetinden sonra devletin aldığı sorumluluğa dair Tekin'in verdiği önemli bir örnek de vergi indirimi. Ayrıca Osmanlı'da yangında veya depremde yıkılan bir bina yeniden inşa edilirken vaz-ı kadim usulü gereği bina önceki gibi inşa edilir. Böylece o binanın ve bölgenin mimari dokusu korunmuş olurdu. Komşunun ışığı, havası gibi hususlarda özellikle fazladan kat çıkılmamasına dikkat edilirdi.

Tekin çalışmasında özetle coğrafi bilgi sisteminde elde ettiği haritalar üzerinden yangınların zamansal ve mekansal dağılımına ek olarak şiddetlerine dair yeni bilgiler sunuyor. Ayrıca kendi çalıştığı dönemde devletin yangınla ilgili sadece yasaklayıcı önlemler aldığına dair bilgilerin aksine aslında önleyici tedbirler ve sorumluluk aldığını da ortaya koyuyor. Ona göre şehri yeniden inşa ederken eski usulüne uygun olarak inşa etmeyi gözetmesi, vergi indirimi, barınak sağlama, fiyat kontrolü, tulumbacılar yönelik teşvikler gibi hususlara bakıldığında devletin yangınla ilgili tutumunu sadece yangın sonrası yasaklamalara indirgemek pek doğru bir yaklaşım değil.

“

Osmanlı'da yangında veya depremde yıkılan bir bina yeniden inşa edilirken vaz-ı kadim usulü gereği bina önceki gibi inşa edilir. Böylece o binanın ve bölgenin mimari dokusu korunmuş olurdu. Komşunun ışığı, havası gibi hususlarda özellikle fazladan kat çıkılmamasına dikkat edilirdi.

”

58

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

Mustafa Tanrıverdi

Çarlık Rusyası'nda Tiflis Vilayeti

Değerlendirme: Eşref Kalender

Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin, Tez-Makale Sunumları programı çerçevesinde Mayıs ayı konuğu "Çarlık Rusyası'nda Tiflis Vilayeti" başlığıyla doktora tezini sunan İstanbul Üniversitesi Tarih bölümü öğretim üyesi Mustafa Tanrıverdi oldu. Tanrıverdi, sunumunda "gubernia/vilayet" sisteminin Tiflis'te ve dolayısıyla Kafkasya'da nasıl teşekkül ettiğini, bu sürecin siyasi-sosyal bağlamı ve etkilerinin neler olduğunu, Tiflis'in sosyo-kültürel ve siyasi yapısını 1878 ile I. Dünya Savaşı'nın başladığı 1914 yılları arasına yoğunlaşarak izah etmeye çalıştı. Tezinde kısmen Rus arşivlerini ağırlıklı olarak da Osmanlı arşivlerini ve bilhassa Osmanlı şebhenderlerinin –oldukça detaylı veriler içeren– raporlarını kullanan Tanrıverdi çalışmanın Tiflis'in Osmanlı açısından nasıl bir öneme tekabül ettiğini anlamaya imkan verdiğinin altını çizdi.

İlk defa I. Petro zamanında 1708 yılında üç gubernia ile uygulanmaya başlayan yeni idari sistem, II. Katerina döneminde giderek yaygınlaşarak kırk guberniaya ulaşmış ve Çarlık Rusyası'nın idari yapısının temelini teşkil etmiştir. Bununla beraber Rusya'nın Kafkasya'da bu sistemi uygulamakta epeyce zorlandığı, karşılaştığı aksaklıkları çözmek için sık sık farklı yönetim mekanizmalarını devreye soktuğu gözlemlenmektedir. Tanrıverdi'ye göre bu sistemin Kafkasya'da/Tiflis'te problemlerle karşılaşmasının ve geç kurulmasının temel sebepleri bölgedeki Müslüman ve gayrimüslim halkların Rus iktidarını tanımakta mukavemet göstermeleri, Rusya'nın bölgedeki yerel güçlere tam anlamıyla müdahale edememesi ve bu yerel dinamiklerle sağlıklı bir ilişki kuramamasıdır. Öyle ki Rusya 1801'den itibaren Tiflis'i yönetim merkezi olarak belirlemesine rağmen 1882'ye kadar üç farklı mekanizma kurmak zorunda kalmıştır. Nihai olarak 1881'de II. Aleksandr'ın suikasta kurban gitmesinin ardından Rusya'nın bölgede daha ciddi ve sert uygulamalara başvurduğu görülmektedir. Bu tarihten sonra yüzyıl ortalarında ihdas edilen Kafkasya Naipliği lağvedilerek yerine Kafkasya Genel Valiliği kurulmuş, merkezin Tiflis'teki denetimi gözle görülür bir şekilde sıkılaşmıştır. Sürecin bu şekilde seyretmesinde II. Aleksandr suikastı sonrasında gelişen terör ve ayrılıkçı hareketler tehdidinin yanı sıra Kırım Harbi sonrasında yükselen milliyetçi eğilimlerin de etkisi olmuştur. Nitekim bu sürecin bir tezahürü de III. Aleksandr döneminde Müslim ve gayrimüslim nüfus üzerinde başlayan Ruslaştırma politikaları olmuştur. Gürcü ve Ermeni kiliselerinin merkeze



TEZ MAKALE SUNUMLARI 177
22 Mayıs 2017

“

İlk defa I. Petro zamanında 1708 yılında üç gubernia ile uygulanmaya başlayan yeni idari sistem, II. Katerina döneminde giderek yaygınlaşarak kırk guberniaya ulaşmış ve Çarlık Rusyası'nın idari yapısının temelini teşkil etmiştir.

”

59

TAM
Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

“

Tanrıverdi, Rusya'nın bölgede uyguladığı sıkı denetim politikalarının ise ancak 1905 Japonya yenilgisinin ardından değişmeye başladığını söyledi.

”

bağlanması, kilise mallarına el konulması, Ermeni okullarının kapatılması, Ermeni Guberniası'nın isminin Erivan Guberniası olarak değiştirilmesi, yayın ve toplantı faaliyetlerinin sıkı denetim altına alınması bu dönemde uygulanan politikaların bir kısmını teşkil etmiştir.

Tiflis'in Kafkasya'daki en kozmopolit ve sosyo-ekonomik açıdan en hareketli yerlerden biri olduğunu vurgulayarak sunumuna devam eden Tanrıverdi, vilayet genelinde Gürcü nüfusun, vilayet merkezinde ise Ermeni nüfusun yoğunlukta olduğunu, bunlardan çok daha az oranda Türklerin ve Rusların olduklarını belirtti. Vilayet merkezinin Ermeni yoğun bir demografik yapıya sahip olması ise bölgeyi Ermeni basın-yayın ve siyasi hareketleri açısından etkin ve önemli hale getirmektedir ki 1891'de kurulan Ermeni milliyetçisi Taşnak Sütyun cemiyetinin merkezi de buradadır. Tezinde Ermeni ve Gürcüleri milliyetçilik hareketleri bağlamında ele alan Tanrıverdi, bölgedeki unsurların etnik kimlik algılarının yüksek olduğunu söyledi. Bunun Rusya merkezi idaresi tarafından da böyle algılandığını, dolayısıyla Gürcü ve Ermenilerin potansiyel ayrılıkçı gruplar olarak görüldüğünün altını çizdi. Konuşmacı, Rusya'nın bölgede uyguladığı sıkı denetim politikalarının ise ancak 1905 Japonya yenilgisinin ardından değişmeye başladığını söyledi. Duma'nın açılmasıyla ve Rusya ekonomisinin küçülmesine mukabil Ermeni burjuvazisinin yükselişe geçmesiyle başlayan yeni dönemde siyasetin legal olarak yapılmaya başladığını ve bu etnik grupların da parti siyasetine ağırlık verdiklerini belirtti.

Tiflis'teki Türk nüfusu da değerlendiren Tanrıverdi, bu çerçevede şu hususlara işaret ederek sunumunu tamamladı: Her şeyden önce gubernia genelindeki %10 civarındaki Türk nüfusun bir kısmı çalışma amacıyla orada bulunmaktaydılar. Mukim olan diğer kısım ise Rusya'nın gözünde denetlenmesi gereken ancak Gürcü ve Ermenilerde olduğu gibi yeni devlet talepleri ile karşılaşmayacağını bildiği bir kitleye tekabül etmekteydi. Zira Osmanlı'nın varlığı, Türk nüfusun bir devlet talebi taşımasını gerekli kılmıyordu. Öte yandan Rusya nezdinde Türkleri potansiyel bir tehdit haline getiren durum ise çarlık sınırlarındaki Türklerin Pan-Türkçü veya -ekseriyetinin Müslüman olmasını hesaba katarsak- İslam birliğini talep eden bir yola girmeleriydi ki buna mahal vermemek için bu grubun da denetlenmesi gerekmektedir. Tiflis'in Osmanlı açısından önemi ise Ermeni meselesine paralel seyretmekteydi. Osmanlı, Anadolu Ermenilerine nazaran etnik aidiyetleri çok daha kuvvetli olan, bu istikamette örgütsel ve kültürel altyapılarını geliştiren Tiflis Ermenilerinin propaganda faaliyetlerini kontrol altına almak, oradaki fikir ve faaliyetlerin kendi topraklarına sirayet etmesini önlemek üzerine geliştirmektedir politikalarını.

60

TAM

Türkiye
Araştırmaları
Merkezi

Alaattin Dolu

Osmanlı Kudüsü'nde Toplum ve Siyaset (1703-1789)

Değerlendirme: İ. Lutfi Manastırlı

Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen Tez-Makale Sunumları programı çerçevesinde Mayıs ayında Kastamonu Üniversitesi öğretim üyelerinden Alaattin Dolu'yu dinledik. Dolu'nun çalışması 18. yüzyılda Osmanlıların Kudüs'teki siyasetinin nasıl şekillendiğini, bu teşekkül sürecinde hangi araçların ve hangi araçların rol oynadığını incelemeyi hedefliyor. Tezin 1703-1789 zaman aralığına yoğunlaşmasının arka planında ise 1703'te Edirne Vakası ve Kudüs'teki nakibüleşraf isyanı ile yeni bir dönemin başlaması ve 1789'da Napolyon'un bölgeyi istilasıyla da bu dönemin bitmesi yatıyor. Diğer taraftan incelenen ahkam defterlerinin bu zaman aralığına tekabül etmesi de bu tercihte rol oynayan bir başka faktör.

Diğer dinlerin yanı sıra İslam açısından sembolik değer itibarıyla oldukça önemli bir yeri haiz olan Kudüs'ün Osmanlı hakimiyetindeyken de öne çıkan özelliği bir din kenti oluşudur. Bu noktada, Kudüs bağlamında, asıl altı çizilmesi gereken ve iktidarın meşruiyet zeminini ve aracını oluşturan mesele ise hac yollarının güvenliğini sağlamaktır ki Osmanlı bunu temin etmek için iki ayrı müessese ihdas etmişti: Hac Emiri ve Cerde Emirliği/Bağşbuğluğu.

18. yüzyıl söz konusu olduğunda Osmanlı'nın Kudüs'teki hakimiyetini sürdüren araçların başında belirli ulema aileleri geliyordu. Özellikle 1703'te nakibüleşrafın gayrimüslim tebaanın da desteği ile devletin temsilcisi olan mütesellime karşı isyanından sonra adem-i merkezîyetçi bir politika izlenmeye başlanmıştı. Ayrıca, bazı ulema ailelerinin etkinliklerini daha önce görülmemiş bir biçimde artırdığı; medrese, vakıf, mahkeme başta olmak üzere hemen her müessesenin bu ailelerin idaresinde olduğu müşahade edilmekteydi. Devlet, bu yüzyılda iktidarını meşrulaştıracak araçlar olarak ulema aileleri ile işbirliği içerisindeydi.

Vakıflar üzerindeki hakimiyetin yerel aktörler arasındaki siyasetin bir boyutu olduğunu aktaran Dolu'nun sunumunun son bölümünü bütün bu araçların ve reayanın merkeze sundukları şikayetler teşkil etti. Şikayete konu olan hususların ekseriyetini ise vakıf gelirlerine müdahale, vakıf mülklerinin tasarrufu sorunu ve vakıf yönetiminde karşılaşılan problemler oluştuyordu. Konuya dair ilginç bir veri de bu şikayetlerin %70'lik bir kısmının bizzat İstanbul'a gidilerek yapılmış olmasıydı.



TEZ MAKALE SUNUMLARI 178
25 Mayıs 2017

“

18. yüzyıl söz konusu olduğunda Osmanlı'nın Kudüs'teki hakimiyetini sürdüren araçların başında belirli ulema aileleri geliyordu.

”

61

TAM
Türkiye
Araştırmaları
Merkezi



YAZ SEMİNERLERİ | 3-7 TEMMUZ 2017



3 Temmuz 2017

Bilim ve Sanat Vakfı

Hukuk ve Adalet Yaz Programı

Bilim ve Sanat Vakfı 2017 yaz programının konusu “hukuk ve adalet” idi. Bundan sonraki başlıklarda 3-7 Temmuz tarihleri arasında gerçekleşen programın oturumları hakkındaki değerlendirmeleri bulabilirsiniz.

Sercan Gürler

Hukuk-Adalet İlişkisi

Yaz programının ilk konuşmacısı İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Sercan Gürler'di. Gürler hukuk felsefesi açısından adalet meselesini ele alarak, hukukun çok boyutlu olduğunu, ahlak, siyaset ve adalet gibi kavramlarla iç içe olduğunu belirtti ve hukuku bu kavramlardan ayırmak için “üç boyutlu hukuk anlayışı”ndan bahsetti. Bu boyutlar yasaklar ve serbestlikler alanı olan normatif boyut, normların belli bir zaman ve mekan dahilinde uygulanmasını sağlayan olgusal boyut ve adil olduğu iddiasıyla hukukun kendisine meşruiyet zeminini sağladığı adalet boyutudur. Bu üç unsuru keyfi söylemlerden uzak tutmak, kendilerine nesnellik kazandırmak gerekmektedir. Normatif hukukun nesnellik ölçüsü düzen fikri ve akıl, olgusal boyutun nesnellik ölçüsü toplumsal fayda ve adalet boyutunun nesnellik ölçüsü değer düşüncesidir. Gürler, değerlerin nesnel, değer yargılarının öznel olduğunu ekleyerek hukukun normatif yönü aracılığıyla güvenlik, özgürlük ve eşitliğin sağlandığından bahsetti. Güvenlik bireyin malını/canını koruyan asayiş anlamında güvenlik ve işlevsel, tutarlı ve sık değişmeme özellikleri ile hukukun bizi güvenilirdir olması yönleriyle ikiye ayrılmaktadır. Bu ikinci tür güvenlik adildir ama buradaki şekli bir adalettir. Özgürlüğün tabi ve medeni özgürlük olduğunu ve eşitliğin ise eşit olanların eşitliği olduğunu dile getirdi. Konuşmasının sonunda adaletin şekli yönüne vurguda bulunarak adaletin Aritoteles tarafından matematiksel olarak formüle edildiğini söyledi. Aristoteles'e göre adalet denkleştirici dağıtıcı ve nasfet olarak üçe ayrılmaktadır. Denkleştirici adalette kısas mantığı, dağıtıcı adalette bir çokluğun dağıtılması ve nasfette ise merhamet duygusu vardır. Gürler, alınan her hukuki, idari kararın hukukun yeni baştan yazıldığını, bu sebeple yeni baştan yorumlandığını ve bu yorumun nirengi noktasının adalet olduğunu söyleyerek konuşmasını tamamladı.

Emir Kaya

Farklı Hukuk Teorilerinde Adalet

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Emir Kaya hukuk teorilerini tabii hukuk, pozitivism ve sosyolojik ekoller hukuku olarak üç ana başlık altında inceledi. Ayrıca insan hakları, küresel hukuki realizm gibi çeşitli melez teorilerin varlığından bahsetti. Tabii hukuk önce doğanın, sonra insan doğasının anlamlandırıldığı ve buradan hareketle iyi-kötü ayrımlarının yapıldığı ve sonra hukukun üretildiği bir anlayıştır. Dolayısıyla temelinde ahlak bulunmaktadır. Ancak tabii hukuk "Doğanın kaynağı nedir?" gibi ontolojik ve "İyinin ve kötünün ne olduğunu kim söyleyebilir" gibi epistemolojik bir soruya yanıt vermede çok başarılı değildir. Otorite etrafında şekillenen hukuki pozitivism, "hukuk egemenin buyurduğudur" diyen sert versiyon ve normlar hiyerarşisinin olduğunu söyleyen normatif verisyonndan oluşur. Hukuki pozitivism, insanların otoriteye meyilli olma zaafını kullanarak yola çıkması ama insan doğasını bir kenara bırakmak istemesiyle bir çelişkiye düşmektedir. Sosyolojik ekoller hukukunda ise hukuk daha çok toplum içinde konumlandırılır ve anlamlandırılır. Burada da toplumun norm olarak kabul ettiği şeylerin aynı zamanda hukuku oluşturması ancak bu durumda her şeyin hukuk sayılabilmesi bir problemdir. Kaya, "Türkiye'de hangi teori geçerlidir?" sorusu için hukuk ve kültürel normların karması ile bir sistemin ortaya çıktığını ama bunun sağlıklı şekilde gerçekleşmediği yanıtını verdi. Bu sağlıksızlığa vurgu yapmak için teori yerine zihniyet kavramını kullanmayı tercih etti. Yaptıkları "Türkiye'de hukuk zihniyeti" anketine göre öğrencilerin çoğunun tabii hukuk talep ettiğini ama genelde teorik hukuk dersleri aldığından bahsetti. Son olarak Türkiye'de hukuk felsefesi temelini olmadığını iddia ederek hukukun bir kültür işi olduğunu, sistem değişikliğine odaklanmak yerine bu kültürel zanaata yönelmek gerektiğini söyleyerek konuşmasını sonlandırdı.



3 Temmuz 2017

İlker Kömbe

Ortaçağ İslam Ahlak ve Siyaset Felsefesinde Adalet Teorisi

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi İlker Kömbe, Ortaçağ ahlak ve siyaset felsefesinde adalet kavramının bir düzen içerisinde ortaya çıktığından, kökeninde klasik evren anlayışı ve klasik insan anlayışı olduğundan bahsetti. Adalet kavramı ortaçağ ahlak ve siyaset felsefesinde eşitlik, denlik, birlik ve denge demektir. Bu kavramlar klasik kozmolojide yerleri ve konumları belirlenmiş, yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir şekilde sıralanan, nedensel olarak birbirine etki eden ve aralarında amir, memur, itaat ve hizmet etme ilişkisinin yer aldığı organik bir düzen içerisinde ortaya çıkar. Bu düzen evrenin ayüstü ve ayaltı alem olarak ayrıldığı, Tanrı'dan evrenin nasıl çıktığını açıklamaya çalışan Sudur teorisine dayanmaktadır. Nefsi gayri cismani, dolayısıyla duyuyla değil,



4 Temmuz 2017

63

BSV

Yaz
Seminalleri

akıl ile kavranan, bölünüp parçalanmayan, bir olan fakat bedenle doğrudan ilişkiye girebilen bir cevher ya da töz olarak tanımlayan Kömbe, nefsin akıl, öfke ve arzu olarak üç temel güce sahip olduğunu söyledi. Adaletin buradaki anlamının sıhhatli oluşu nitelediğini belirterek, bu sıhhatin öfke ve arzu güçlerinin akıl gücüne itaat ve hizmet etmesi olduğunu söyledi. Aksi halde sıhatsızlık ve zulüm olacağını vurguladı. Siyaset felsefesinde ise adalet erdeminin ortaya çıkabilmesi için bir insanın hem hikmet hem cesaret hem de iffet erdemlerine sahip olması gerektiğini belirtti. Son olarak devlet ve toplum şeması içinde adaletin dağıtıcı ve düzeltici adalet olarak nasıl formüle edildiğinden bahsederek konuşmasını bitirdi.



4 Temmuz 2017

Arslan Topakkaya

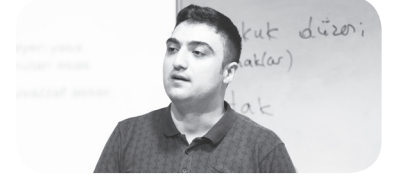
Bireysel Adalet-Toplumsal Adalet kavramı bağlamında Platon Aristoteles karşılaştırması

Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölüm başkanı Arslan Topakkaya, konuşmasına “adalet kainatın ruhudur” diye başlayarak, Platon’un *Devlet* ve Aristoteles’in *Nikhomakos’a Etik* kitaplarında adalet meselesinin işlendiğini söyledi. *Devlet*’te Sokrates “adalet nedir?” sorusuna en genel tanımı bulmak ister. Önerilen bir çok tanımdan sonra “adalet herkesin kendi üzerine düşeni yapması ve kendi payına sahip olmasıdır” tarifine ulaşır. Platon adaletin üç farklı yansımasından bahseder: Ruhta, ahlakta ve politikada. Ruhtaki yansıması aklın irade ve içgüdüye sahip olması, ahlaktaki yansıması bilgelik, cesaret ve ölçülülüğün dengede olması ve politikadaki yansıması ise yöneticilerin, koruyucuların ve üreticilerin kendi üzerine düşeni yapmasıdır. Platon’daki adaletin daha toplumsal olduğunu belirten Topakkaya, Aristoteles’te daha pratik ve daha ferdi bir adalet anlayışı olduğundan söz etti. Aristoteles’e göre adalet yasalara uymaktır ve dolayısıyla bir poliste yani şehirde gerçekleşir. Değiş-tokuş meselesine de değinerek Aristoteles’te bireylerin devleti aldatmaması ve devletin de bireyleri aldatmaması gerektiğinin vurgusu olduğunu söyledi. Her iki filozofta da adaletin devletin temeli olduğunun altını çizen Topakkaya, Aristoteles’in adalet anlayışının praksis olduğunu, Platon’unkinin ise teoride kaldığını belirterek konuşmasını sonlandırdı.

Osman Safa Bursalı

Hukuk Düzeninde Hak Norm ve Adalet

Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi araştırma görevlisi Osman Safa Bursalı hak, düzen ve nizam, norm ve adalet kavramlarından söz ederek bunların hukuk düzeniyle olan ilişkisini vurguladı. Düzenin çeşitli şeyler ya da bir bütünün parçası arasındaki ölçülü uygunluk, ahenk, nizam gibi anlamları olduğunu; hak kavramının ise doğru, hukukun veya geleneğin bir kimseye tanıdığı bir hisse veya pay, gibi manalara sahip olduğunu söyledi. Bursalı, bir işin yapılışında bir şeyin ölçülerine ve özelliklerine ait kurallar ve değerler topluluğu diye tanımlanan normun, hukuk düzeni açısından bir eylemi emredebildiğinin, yasaklayabildiğinin ya da bir eyleme izin verebildiğinin altını çizdi. Son olarak adalet kavramından bahsederek adaletin hak ve hukuka uyma, herkesin hakkını gözetme, doğruluktan ayrılmama, bir cemiyette kanun ve nizam yoluyla hakların karşılıklı olarak korunması, dengeli tutulması gibi manalara geldiğini belirtti.



5 Temmuz 2017

Abdurrahman Atçıl

Osmanlı İmparatorluğunda Hukuk Normunun Oluşumu: Farklı ve Örtüşen Fikirlerin Etkileşimi

İstanbul Şehir Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Abdurrahman Atçıl, geniş ve farklı coğrafyaları yönetim altına alan Osmanlı İmparatorluğu'nun bunları nasıl bir arada tutabildiği üzerinde durdu. Klasik oryantalist görüşe göre bu yönetim, askeri güç ve sultanın despotik iradesiyle gerçekleşmiştir. Ama bu tek başına yeterli olmayacağı için toplumsal ilişkiyi düzenleyen kurallar ve kaidelerin nereden geldiği üzerinde durulması gerekmektedir. Atçıl, Osmanlı toplumunda hukuk normunun toplum içindeki farklı birimler arasındaki etkileşim sonucunda oluştuğunu ve yukarıdan aşağı bir dayatma şeklinde gerçekleşmediğini söyledi. Osmanlı toplumuna bakıldığında hukuk normunun kaynağı bazı tarihçilere göre şeriat, bazılarına göre kanun ve bazılarına göre ise toplumdaki çeşitli grupların fikir, istek ve menfaatlerinin etkileşiminin sonucudur. 1525 Mısır kanunnamesine, 1545'te para vakıflarının yasaklanmasına ve 1624'te Osmanlı ile Venedik barış halindeyken oluşan bir problemin çözüm yöntemlerine bakıldığında bu üç kaynağın varlığı görülebilir. Son olarak modern hukuk kavramının modern öncesi Osmanlı hukuk evrenine doğrudan uygulanmaması gerektiğini vurgulayan Atçıl, kanun ve şeriatın öneminin modern hukuktakine benzer bir öneme sahip olmadığını belirtti ve Osmanlı'nın çeşitliliğe, çoğulculuğa ve farklı kesimlerin iradelerine yer veren bir hukuk sistemine sahip olduğunu vurgulayarak konuşmasını tamamladı.



5 Temmuz 2017

65

BSV

Yaz
Seminierleri



6 Temmuz 2017

İsmail Yaylacı Uluslararası Siyasette Adalet ve Düzen

İstanbul Şehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi İsmail Yaylacı, adalet meselesinin yakın zamana kadar devlet sınırları dışındaki konumu hakkında tartışılmadığını belirterek konuşmasına başladı. Bu tartışma, 1945'ten sonra yaşanan bazı gelişmeler sonucunda ortaya çıkan insan hakları hukuku, insani hukuk, savaş suçlarının ya da insanlığa karşı işlenen suçların yargılanması ve insani müdahale gibi meseleler etrafında yapılmaya başlanmıştır. Yaylacı, uluslararası ilişkilerde adalet meselesinin neredeyse en önemli unsurunun egemenlik olduğundan bahsetti. Bunun sonucunda merkezi bir otoritenin olmadığı uluslararası anarşinin varlığından söz ederek, küreselleşen bir devlet düzeninde devletlerin hem eşit hem de egemen olduğunu belirtti. Egemenler arasındaki yegane karar verici unsurun güç olduğunu vurgulayarak realistlerin düşüncesine göre güçlü olanın istediğini yaptığı bir yerde adaletten söz edilemeyeceğinden bahsetti. Egemenlik normu adaletle hem imkan tanır hem de adaletsizliğe kaynak teşkil eder. Başka bir deyişle egemenlik hem belirli bir siyasal komünitede adaletin teminini mümkün kılar hem de adalet anlayışının uluslararası genişlemesini engeller. Düzen kavramına da değinen Yaylacı, ülke sınırları dışındakilere karşı sorumlulukların neler olduğunu sorguladıktan sonra islam siyaset düşüncesi bağlamında adaletle ilgili bazı soruların varlığından bahsetti. Bu sorular şunlardan oluşmaktadır: Adaletin en yüce değer olarak görüldüğü İslamda ulus-devlet formunun evrensel yayılımına nasıl bakılmalıdır? İslam kaynaklarından beslenen bir uluslararası adalet ilişkisi devletlerin tabi olacağı bir çerçeve ile fertlerin tabi olacağı çerçeve arasına fark koyar mı? Devletin çıkarları söz konusu olduğunda şeriata yaklaşım nasıl olacaktır? Birilerinin dediği gibi feshedilebilir mi? Bu durumda İslam ikinci plana atılmaz mı? Yaylacı, bu gibi soruların henüz yeni oluştuğunu söyleyerek konuşmasını tamamladı.



6 Temmuz 2017

Mehmet Akfi Kayapınar Siyasette Adaletin Yeri ve İşlevi

İstanbul Şehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi Mehmet Akif Kayapınar, adaletin siyasal düzenleri kurulmuş batı toplumları ile siyasal nizamın henüz yerleşmediği batı dışı toplumlarda farklı ele alınması gerektiğini belirterek konuşmasına başladı. Sunumunu üç iddia çerçevesinde gerçekleştirerek ilk iddiasında adaletin mahiyeti itibarıyla evrensel uzlaşımına kapalı bir değer olduğunu söyledi. İkinci iddiasında adaletin evrensel düzeyde ancak işlevsel olarak tanımlanabileceğini, mahiyeti itibarıyla tanımlanamayacağını dile getirerek, bu iddiasını toplumların güvenlik ve özgür-

66

BSV

Yaz
Seminerelele

l k ikilemini açma yöntemi çerçevesinde tartı tı. Bu ikilemin çözülmesi için bir iktidar alanı oluşturulmalı ve aynı zamanda sınırlandırılmalıdır. Sınırlandırmanın kriteri adalettir, bu yönüyle i levseldir. Son iddiasında adaletin pratikte bağımlı olduğunu söyleyen Kayapınar, Aristoteles'te philia, Nasirüddin Tus 'de muhabbet, İbn-i Haldun'da asabiyye olarak gördüğümüz uhuvvetin yokluğunda adaletin olamayacağını söyledi. Çünkü adaletin yapay bir birleşim, uhuvvetin ise doğal bir birleşim olduğunu ve yapaylı ın do allı a tabi olmasını gerektiğini vurgulayarak konuşmasını sonlandırıdı.

Hediyetullah Aydeniz **Medya Hukuk ve Adalet**

Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi   retim  yesi Hediyetullah Aydeniz hak arama yolu olarak medyanın kullanımı, gazetecilik mesleğinin doğası ve zamana şahitlik etmenin önemi çerçevesinde konuşmasını yaptı. Modern toplumda medya, hem itiraz kuvvetine sahip olu undan hem idari ve yargısal mekanizmaların daha hızlı işlemesini sağlama açısından hem de toplumda ya da devlette yapıp edilenlerin alenile tirilmesi bakımından önemlidir. Medyanın bir kolu olan gazeteciliğin diğer mesleklerden farkı olduğunu söyleyen Aydeniz, bu farkın yasama, yürütme ve yargı erklerine ek olarak gazeteciliğin dördüncü bir erk olarak d   n lebilmesi olduğunu söyledi. Me ruiyetin kaynağının halka ait olduğu bir sistemde medya, bu    erki halk adına takip eder ve yönetenler ile yönetilenler arasındaki iletişimin oluşmasını sa lar. Aynı zamanda medya, varlığını bireyin bilme hakkı ve bireyin kendisini ifade edebilme hakkına dayandırır. Aydeniz, gazetecilik mesleğinde 5N1K ilkesine normalde uyulması gerektiğini ama artık bu ilkeye tam uyulmadı ını çünkü toplum tarafından da talep edilen gerçek zamanlı habercili in yaygınla tı ını söyledi. Teyit sorununun bu durumun getirdiği büyük problemlerden biri olduğunu vurguladı. Konu masının sonunda, kanuna göre uygulanan cezaların kimi zaman medya tarafından kabul edilmeyip kamuoyunu bir mahkemeye d n  t rd   n , bu durumda hukukun nasıl i letilece i sorusunun gündemde olması gerektiğini söyledi.



7 Temmuz 2017



7 Temmuz 2017

Mustafa Özel Edebiyatta Hukuk

Uzun yıllar Bilim ve Sanat Vakfı başkanlığını da yürüten Mustafa Özel konuşmasına modernliğin iktisadi kurgu (kağıt para), siyasi kurgu (ulus) ve kültürel kurgunun (roman) iç içe geçişi olarak görülebileceğini söyleyerek ve bunlardan biri olmazsa diğerinin de olmayacağını vurguyarak başladı. Goethe'nin "Faust"u ile giriş yaparak kitabın ilk cildinin ferdin şeytanla antlaşması, ikinci cildinin ise devletin şeytanla antlaşması olduğunu belirtti. İktisadi sistemin edebiyattaki karşılığında bahsettikten sonra hukuk meselesini doğrudan ele alan romanların başında şu kitapların geldiğini söyledi: Dostoyevski'nin suçluluk psikolojisinin merkezde olduğu *Suç ve Ceza* romanı ve İvan'ın yargılanması sırasında avukatların etkin rolünü konu alan *Karamazov Kardeşler* romanı ile hapis cezasının nedeni ve işlevselliğinin etrafıca sorgulandığı Tolstoy'un *Diriliş* kitabı. Melville'in *Billy Budd* eserine ayrıca önem veren Özel, bu kitapta modern sistemin büyüdükçe bireyin hakkının değil, kamu çıkarının öne alınacağı konusunun işlendiğini belirtti.

Dîvân

Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi

42.

SAYISI

ÇIKTI



BİLGİ NİET



f bisavorgtr bisavorgtr bisavorgtr You bisavorgtv

Adres: Vefa Cad. No: 41 34134 Fatih-İstanbul
Telefon: 0 212 528 22 22 | Faks: 0 212 513 32 20
E-posta: bsv@bisav.org.tr