

BÜLTEN'DEN

BÜLTEN

Eylül-Aralık 2006

Yıl 17 Sayı 62

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

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

Baskı **Elma Basım**

Baskı Tarihi Şubat 2007

Vefa Cad. No. 35 34134 Vefa İstanbul

Tel: 0212. 528 22 22 pbx

Faks 0212. 513 32 20

e-posta bsv@bisav.org.tr

www.bisav.org.tr

Ücretsizdir. Dört ayda bir yayınlanır.

Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarna aittir.

İ Ç İ N D E K İ L E R

BSV HAVADIS 2

KAM Küresel Araştırmalar Merkezi 5

MOLA Secde / M. Âkif 11

MAM Medeniyet Araştırmaları Merkezi 12

MOLA Gece / M. Âkif 27

SAM Sanat Araştırmaları Merkezi 28

MOLA Bayram / M. Âkif 38

TAM Türkiye Araştırmaları Merkezi 39

SEVRÜŞEFER Tuna'nın İncisi Budapeşte 1 / Muzaffer Şenel 58

MESNEVİ Haybani ruhla cüz'i akıl, vehim ve
hayal ayrana benzer... 64

MECMUA

İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki
Önemi / Muhammed Âbid el-Câbirî 66

İbn Haldun'a Göre Bedavet ve Hadaret'te Fert Toplum
İlişkisi / Ömer Özdiç 71

Osmanlı Maddi Kültüründe Temaşa / Abdullah Saçmalı 80

Osmanlı'nın İlk Demokrasi Tecrübesi: Yeni Bakışaçıları İçin
Bir Deneme / Zahit Atçıl 83

Afrika Kitası Müslüman Ülke ve Toplulukları Dini Liderler
Toplantısı / Faik Deniz-Serhat Orakçı 86

Kasım ayında Vefa Semti sempozyumuna ev sahipliği yaptık. Türkiye'de ilk defa bir semt ile ilgili müstakil bir sempozyum düzenlenmiş oldu. Uluslararası, Medeniyetler ve Dünya Düzenleri sempozyumundan sonra yapılması da ayrıca anlamlıydı. Şehirleşme, Türkiye'nin son iki yüzyılda yaşadığı en hayatî meselelerden biri. Maalesef bu hayatî olandan ne anlaşılması gerektiğini bilmiyoruz. Bilenlere ise toplumca sağır kesildik. Sürekli yıkıma ya da çarpık inşaya davetiye çıkarıyoruz. Sürekli tamahın ve hırsın insan eliyle nelere yol açabileceğini ispatlamaya çalışıyoruz. Bu çarpıklık ince düşünüş ve duyuştan ne kadar uzak düştüğümüzü bütün çıplaklığı ile ortaya koyuyor. Yıkılan veya metruk bırakılan mekanlar içimizin birer aynası. Halbuki bunlar da bir zamanlar, insan eliyle inşa edilmişlerdi: güzellikle ve incelikle.

Güzel bir mekan inşa etmek ancak güzel ve ince düşünebilen önderlere sahip olmakla mümkün. Üstelik bu önderler devletlerin uzun süren güçlü ama esnek yapılarının en derinlerine nüfuz ederler. Uzun ömürlü Osmanlı İmparatorluğu'na baktığımız zaman bütün vakarı ve haşmeti ile Ebu'l Vefa'yı görürsünüz. Ebu'l Vefa yüzyıllardır pazarlıksız, hesapsız gelen herkesi ruhunda barındırdı. Kendine vefalı olduğu için herkese vefalı davrandı. Nice hükümdar, vezir, bürokrat, zadedân gelip geçti. Ama Ebu'l Vefa hazretleri hâlen olduğu yerde duruyor. Ebu'l Vefa'yı güçlü kılan saik neydi? Sadeliği idi. Vazgeçmesini bilmesiydi. Güçlüden yana olmamasıydı. İlmin izzetine her şeyden çok güvenmesiydi. Ebu'l Vefa hazretleri diğer gönül dostları gibi yol gösterici olmaya devam ediyor.

Hayırda kalın!

Vefa Sempti sempozyumu gerçekleştirildi

Bilim ve Sanat Vakfı'nın Eminönü Belediyesi'nin katkılarıyla düzenlediği ulusal sempozyum "Vefa Sempti: Dünü, Bugünü, Yarını" 3-5 Kasım 2006 tarihleri arasında Vakfın Vefa'daki merkezinde yapıldı. Bilim ve Sanat Vakfı Başkanı Mustafa Özel ve Eminönü Belediye Başkanı Nevzat Er'in açılış konuşmalarının ardından, yapımcılığını BSV'nin, yönetmenliğini ise Murat Işık'ın yaptığı Vefa belgeseliyle başlayan sempozyum toplam 16 oturum sürdü. Hava muhalefetine ve Avrasya Maratonu'na rağmen 600'e yakın kayıtlı dinleyicinin takip ettiği sempozyumda 50'yi aşkın tebliğle Vefa semti her yönüyle ele alındı.



Geleneksel iftarımız yapıldı

Vakfımızın geleneksel iftar yemeği 15 Kasım 2006 tarihinde, Vakıf binasında verildi. Yemeğin ardından Vefa salonunda düzenlediğimiz iftar programına, 19 Ağus-

tosta kaybettiğimiz Doç. Dr. Şakir Kocabaş'ı anarak başladık. Vakıf Başkanı Mustafa Özel'in açılış konuşmasını takiben kütüphanemizi şahsî bağışlarıyla zenginleştiren



Seyfettin Manisalıgil, Mehmet Serhan Tayşi, Halil İbrahim Şener, İbrahim Kiras ve Ali Alioğlu için düzenlediğimiz plaket takdimlerine geçildi.

İlk plaketi merhum Seyfettin Manisalıgil adına, kardeşi Azim Beye Prof. Dr. Sabahattin Zaim takdim etti. Zaim yaptığı kısa konuşmada gençlere tavsiyelerde bulundu: "İstanbul Türkiye'nin fikir membaıdır. Ulemanın çoğu buradadır. Onlardan azami derecede faydalanmaya bakın. Hem kendiniz istifade edin, hem de topluma kazandırın."

Sağlık sorunları sebebiyle

programa katılamayan Millet Kütüphanesi eski müdürü M. Seyhan Tayşi'nin plaketini yayıncı Hayati Bayrak aldı. Bayrak'a plaketi Eminönü Belediye Başkanı Nevzat Er verdi.

Merhum Prof. Dr. H. İbrahim Şener'in plaketini, kızı Ayşe Şener Yurtseven'e TMSF başkanı Ahmet Ertürk verdi. Yurtseven, babasının vefatından önceki arzusunun, İstanbul'a yerleşmek, çalışmalarını burada sürdürmek, bunun için de kendisine kocaman bir kütüphane yaptırmak olduğunu söyledi ve "Babam vefat etti ve Bisav'a taşındı" dedi.

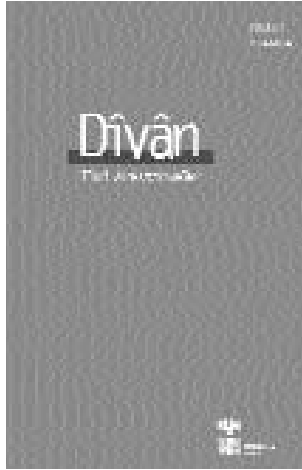


“Sultânu’l-müverrihin”e şükran plaketi

Bilim ve Sanat Vakfı, tarih ilmine adanmış hayatında 90. yılı dolduran “Sultânu’l-müverrihin” Prof. Dr. Halil İnalçık’a minnet ve şükran duygularının bir nişanesi olarak plaket takdim etti. Vefa Semti sempozyumunun açılışına sıhhi nedenlerden dolayı ancak video konferans ile katılabilen Prof. İnalçık’a plaketi, daha sonra Ankara’da evinde ziyaret edilerek takdim edildi. İnalçık, Vakfımızda daha önce düzenlenen başka etkinliklere de konuk olmuş, engin bilgi ve tecrübesini dinleyicilerin istifadesine sunmuştu.

Dîvân 20 çıktı!

Dîvân İlmî Araştırmalar dergisi, 20. sayısıyla 10 yılı geride bıraktı. Önceki iki sayısında klasik ve modern dönemde Türk düşüncesinin meseleleri ele alınmıştı. Bu sayısı ise değişik zaman dilimlerinde İslâm ve İslâm-Osmanlı düşüncesini ve tarihini inceleyen on makale, köy enstitüleri tarihine dair bir makale, bir makale değerlendirmesi, bir sempozyum değerlendirmesi ve bir vefeyât olmak üzere toplam on dört yazıyı ihtivâ ediyor. 21. sayının konusu, büyük düşünürün



felsefe, tarih, İslâmî ilimler, sosyal bilimler ve siyaset bağlamında görüşlerinin inceleneceği İbn Haldun sayısı olarak belirlendi..

Fatma Aliye’yi 70. ölüm yıldönümünde bir panelle andık

İlk kadın yazarlarımızdan; felsefe, tarih ve edebiyat alanında birçok eseri bulunan, Ahmet Cevdet Paşa’nın kızı Fatma Aliye Hanım, vefatının 70. yıldönümünde Türkiye Araştırmaları Merkezi’nin 2 Aralık tarihinde düzenlediği bir panel ile anıldı. İhsan Fazlıoğlu, Nazife Şişman ve Ahmet Süruri’nin konuşmacı; Fatma K. Barbarosoğlu’nun ise oturum başkanı olarak katıldığı panel Vakfımızın Vefa salonunda gerçekleşti.





Câbirî ve Elmessirî Vakfımızdaydı

Faşlı ünlü ilim adamı Muhammed Abid el-Câbirî Eylül ayında Medeniyet Araştırmaları Merkezi (MAM)'nin düzenlediği Dîvan toplantılarının konuğu oldu. Câbirî, Vefa salonunda yaptığı konuşmada İbn Haldun'un toplum ve tarih görüşünün günümüzdeki önemine değindi.

Arap düşünce hayatının en üretken temsilcilerinden biri olan ve özellikle sekülerizm ve siyonizm üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Elmessirî de Dîvan toplantılarının Aralık ayı konuğuydu.

Elmesseri, konuşmasında editörlüğünü yaptığı Epistemological Bias in Physical and Social Sciences (Tabii ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Tarafgirlik) başlıklı kitaptan hareketle bir konferans verdi.

Sinema grubunun kısa filmi *Mavi* çekildi

BSV Hayal Perdesi sinema topluluğunun Mecid Mecidi nezaretinde çektiği kısa film Mavi izleyicilerle buluştu. Çekimler, Süleymaniye, Zeyrek, Yavuz Selim ve Fatih semtleri ile İstiklâl caddesinde sürmüş, ayrıca Süleymaniye, Sultanaahmet, Ortaköy ve Ayazma camilerinin minarelerinden İstanbul genelleri çekilmişti.

2006 Güz dönemi seminerleri sona erdi

Vakfımızın kuruluşundan bu yana kesintisiz olarak devam eden Bilim ve Sanat Vakfı seminerlerinin 2006 Güz dönemi, 10 Kasım-23 Aralık tarihleri arasında yapıldı. Genel Giriş, Giriş, Temel ve Özel olmak üzere 4 grupta ve 57 başlık altında toplanan seminerler yedi hafta sürdü.

Çağdaş Kuramcılar toplantıları başladı

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin yürüttüğü Çağdaş Kuramcılar başlıklı toplantılar dizisi Kasım

ayında Nurullah Ardiç'in "Michael Mann ve İktidar Teorisi" başlıklı sunumuyla başladı. Aralık ayında ise Doç. Dr. Ferda Keskin'in "Michel Foucault ve İktidar Teorisi" başlığıyla yaptığı sunumla devam etti. Bu toplantılar dizisinde, 1950 sonrasında sosyal bilimlerde ve bilim felsefesinde etkili olan düşünürlerle ilgili ayrıntılı sunumlar dinlenecek. Toplantılarda Ocaktan itibaren Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Charles Taylor, Thomas Kuhn, Fernand Braudel ve Annales Okulu, John Rawls ve Marshall McLuhan'ın tartışılacağı oturumlar yapılacaktır.

2006-2007 Kademe seminerleri programı başladı

Her yıl yeni gruplarla devam eden kademe seminerlerinin 2006-2007 dönemi 11 Kasım 2006 tarihinde başladı. Düşünce tarihi ve dünya tarihi olmak üzere iki programın takip edildiği seminerlerde, Antik çağ, Ortaçağ, İslâm düşüncesi ve modern döneme ilişkin tarihî-felsefî kavramlar analiz ediliyor ve tarihî süreçteki yansımalarına dair derinlikli okumalar yapılıyor. Yaklaşık 30 hafta süren seminer döneminin ardından katılımcılarla Şubat 2008'de bir sempozyum düzenlenmesi hedefleniyor.

KAM Özel Etkinlik

2006 AB İlerleme Raporu Çerçevesinde Türkiye-AB İlişkilerinin Durumu Ali Resul Usul

21 Kasım 2006

Değerlendirme: *Munise Şimşek*

Küresel Araştırmalar Merkezi tarafından 2006 AB İlerleme Raporu çerçevesinde Türkiye-AB ilişkilerinin durumunu değerlendirmek üzere düzenlenen toplantıya Bahçeşehir Üniversitesi öğretim üyesi Ali Resul Usul davet edildi.

Değerlendirmelerine 2006 İlerleme Raporu'nun ilk bakışta göze çarpan teknik ve genel nitelikleriyle ilgili hususları dile getirerek başlayan Usul, raporun, üslubunun yumuşaklığı ve hacminin daraltılmışlığı dışında önceki yıllardan çok farklı olmadığını ifade etti.

Ali Resul Usul'e göre raporda dile getirilen problemlerin başında Kopenhag siyasî kriterler meselesi gelmektedir. Ordunun müdahalesi meselesine vurgu yapılmasına karşın fazla üstünde durulmamasını, askeriyenin AB raporlarını pek ciddiye almamasıyla ilgili olabileceğini, fakat asıl nedenin AB'nin çifte standartlı tavrıyla alakalı olduğunu vurgulayan Usul, AB'nin gerçekten Türkiye'de demokrasinin problemlerini aşmasını isteyip istemediğinin sorgulanması gerektiğinin altını çizdi. 1997'de askerinin siyasete ağırlığını koymasıyla

hükümetin görevden ayrılmasıyla sonuçlanan sürecin hiçbir AB belgesinde dile getirilmemesinin ancak AB'nin ahlakî ilkelerinin sorgulanarak anlaşılabilirliğini belirtti. Çünkü Usul'e göre Türkiye'nin en büyük problemi askerinin siyaset üzerindeki vesayeti ve demokrasinin kesintiye uğramasıdır.

Raporda 301. madde meselesiyle ilgili yapılan bazı değerlendirmeler de ele alındı. Temel haklar ve özgürlükler veya ifade özgürlüğü çerçevesinde dile getirilen tespitlerin ardından Orhan Pamuk veya Elif Şafak gibi isimlerin öne çıkartılmasının, AB'nin kaynaklarına bu kişilerin daha rahat ulaşmalarıyla ilgili olduğunu işaret eden Usul, bu başlık altında ele alınan sorunların ele alınış şekillerinden yola çıkarak, karar alıcıların meselelere bakışlarında etkin olan arkaplanların unutulması halinde, yapılan değerlendirmelerin anlaşılamayacağını ifade etti. Ak-

KAM Yuvarlak Masa Toplantıları

ÖZEL ETKİNLİK

2006 AB İlerleme Raporu Çerçevesinde
Türkiye-AB İlişkilerinin Durumu

Ali Resul Usul
21 Kasım 2006

Religion in Modern Europe: Content and Context

Grace Davie
12 Aralık 2006

KİTAP-MAKALE SUNUMU

Modernlik Tartışmalarına Katkı: Hayali Modernlik

Ergun Yıldırım
13 Kasım 2006

Güvenlik Ekseninde Türk -Macar İlişkileri

Muzaffer Şenel
21 Aralık 2006

Usul, 2006 İlerleme Raporu'nun, üslubunun yumuşaklığı ve hacminin daraltılmışlığı dışında önceki yıllardan çok farklı olmadığını ifade etti.

si halde raporda dinî özgürlüklerden bahsedilmesine karşı Türkiye'de inanç özgürlüğüne yönelik kısıtlamaların eleştirilmemesi, kadın hakları değerlendirilirken başörtüsü meselesinin gündeme gelmemesi başka türlü izah edilemez.

2006 Raporu'nda azınlık dinleri başlığı altında Alevilikten bahsedilmesine dikkat çeken Usul, daha önceki metinlerde "Sünni olmayan Müslüman azınlık" olarak ifade edilen sorunun bu yılki metinde "Sünni olmayan Müslüman grup" şeklinde ifade edilmesini bir yumuşama şeklinde değerlendirdi. Alevilik problemiyle ilgili sorunların üç başlık altında toplandığını ekledi: 1- Diyanet'in Alevileri temsil etmesi, 2- Zorunlu din dersleri, 3- Cemevleri meselesi. Cemevlerinin metinde camilerin muadili olarak gösterilmesine dikkat çekmesinin ardından Usul, Kürt meselesinin değerlendirilmesine geçti.

Rapordaki diğer bir önemli hususun da azınlık hakları meselesi olduğunu söyleyen Usul, Türkiye'nin Lozan maddelerine dayanarak ileri sürdüğü itirazlarının bu süreç içinde Avrupa Birliği nezdinde pek karşılık bulmadığını belirterek, AB'nin taleplerinin meseleyi çözmek yerine daha da vahimleştireceğine yönelik inancını dinleyicilerle paylaştı. Bu hususla ilgili en büyük problem olarak gösterilen Kürt meselesinde ifadelerin daha temkinli olduğunu ve meselenin çözümü için çok katmanlı önerilerin gündeme getirildiğini belirtti. Bu konuda AB'nin sadece kimlik siyaseti yapan partileri ve bölgedeki yerel otoriteleri temel alarak yaptığı değerlendirmelerin, Meclis'teki temsilcilerin göz ardı edilmesi gibi bir hataya yol açtığını ekledi. Avrupa devletleri arasında çerçeve anlaşması ve azınlık dilleri anlaşmasıyla oluşturulan standartların aslında Birliğin



hiçbir ülkesinde tam olarak uygulanmadığı halde Türkiye'ye dayatılmasının bir çifte standart olduğunu, bu standartların Fransa veya Almanya gibi Birliğin lokomotif devletlerinde dahi uygulanmadığı ilave etti. Misal olarak, Baltık ülkelerindeki Rus azınlığıyla ilgili problemlerin gündeme bile getirilmezken, Türkiye'ye dayatılmasının ahlâkiliğini sorguladı.

2006 Raporu'nda ele alınan diğer önemli bir konu Kıbrıs meselesidir. Usul'a göre, 1999'da Ecevit hükümeti tarafından Kıbrıs meselesinin Helsinki zirvesine taşınması, bu problemi AB sürecinin bir parçası haline getirdi. Kıbrıs sorunu her ne kadar AB tarafından bir "kriter" olarak adlandırılmasa da çözüme mutlaka katkıda bulunması gerekiyordu. Fakat 1 Mayıs 2004'te Güney Kıbrıs'ın adaylığının onaylanması bu olumlu katkıyı neredeyse imkânsız hale getirdi. 2004'teki görüşmelerde Türkiye'nin Annan Planı'na uymak konusundaki gayretine karşılık, izolasyonların kaldırılmasına yönelik Rum tarafının engellemeleri nedeniyle meselede hiçbir ilerleme kaydedilemedi. Daha sonraki taleplere ise, Maraş'ın iki yıllığına BM'ye bırakılması eklendi. Bunun karşılığında da fiili olarak zaten uluslararası uçuşlara açık olan havaalanlarının ve bazı limanların ticarete açılmasına yönelik vaatler oldukça yersiz görünüyor. Maraş ise özel konumundan dolayı iskâna açılmamalı; çünkü masada Türkiye'nin elindeki en önemli kozlardan biri ve bu sebeple de çok iyi değerlendirilmesi gerekiyor.

Türkiye-AB ilişkileri sürecinde aslında müzakere edilen diğer ülkelerin kullandıkları istisnaların tersine çevrilerek Türkiye'ye uygulandığını ve entegrasyon kapasitesi ve özümseme gibi kavramların

Davie, dinî hayatın Avrupa'da bireyselleştiğini, artık hiçbir yere ait olmadan inanan bir toplum oluştuğunu ifade etti.

metinlerde yer almasının gerçek sebebinin Türkiye gibi bir ülkenin adaylığıyla ilgili olarak AB'nin kafasındaki soru işaretleri olduğuna dikkat çeken Ali Resul Usul, bu konuda birliğin mesajının şu şekilde anlaşılması gerektiğini söyledi:

a) Türkiye AB'ye alınsa da, fonlar ve dolaşım konusunda diğer üyelerle eşit olması imkânsızdır.

b) Türkiye kendisinden beklenen bütün şartları yerine getirirse bile, AB'ye girmesi kesin değildir.

AB sürecinin son on yıllık gelişim seyrini gözden geçirerek yaptığı değerlendirmelerin sonunda Usul, gerek Türkiye'nin özel durumu ve bazı yapısal problemleri sebebiyle, gerek AB'nin Türkiye'ye dair değerlendirmelerinin, Birlik içinde de henüz bir netliğe kavuşmaması dolayısıyla "görüşme süreci" şeklinde devam ettirilmek istendiğini açıkladı. Ayrıca hükümetin eğitim, maliye ve sanayi alanlarında istenilen şartları yerine getirmesine rağmen müzakere sürecinin başlatılmamasında Rumların ve Avrupa içinde Türkiye'nin üyeliğine tarihsel ve kültürel sebeplerle karşı olan grupların engellemelerine takıldığını ekledi. Yine eğer AB dış politikada bir dış açılım yapmak isterse bunu Türkiyesiz yapamayacağına dikkat çekerek, bunun birlik içindeki bir bölünmeye sebep olabilecek ciddiyyette bir problem olabileceğini beyan etti.

Türkiye'deki politika yapıcılarının gelişmelerin farkında olmasına rağmen AB'ye tam üyelik yönündeki ısrarının altında, içteki ve dıştaki meşruiyet problemini aşmak ve bu sürecin ülkenin ekonomik, sosyal ya da eğitim alanlarındaki problemlerini çözmeye yardımcı olacağı düşüncesinin yattığını ekleyerek sunumunu bitirdi. Ardından gelen sorularla tartışma genişledi ve son buldu.



KAM Özel Etkinlik

Modern Avrupa'da Din Grace Davie

12 Aralık 2006

Değerlendirme: Ali İhsan Kocatüfek

Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi'nin özel etkinlikleri kapsamında Aralık ayı misafiri Küre Yayınları tarafından 2005 yılında Türkçeye kazandırılan Modern Avrupa'da Din (Religion in the Modern Europe: A Memory Mutates) kitabının yazarı ve Exeter Üniversitesi'nde Din Sosyolojisi profesörü olan Grace Davie idi. Davie konuşmasının genelinde Avrupa'daki din anlayışını Amerika ile mukayeseli olarak ele aldı.

Davie konuşmasının ilk bölümünde din anlayışında bu yüzyılın başlarında görülmeye başlayan değişimin son dönemdeki gelişmeler ile yeniden önem ve ivme kazandığını ifade etti. Davie dini 'müşterek hafıza' olarak tanımlarken bu hafızanın her biri kendi başına hızlı ekonomik ve sosyal değişimlere cevap veren kilise, eğitim sistemi ve medya kurumlarını bir arada tuttuğundan bahsetti. Avrupa'daki din anlayışının önemli değişimler gösterdiğini belirten Davie Avrupa'da Katolik kiliselerde papazların diğer insanlar adına vekillik yaptıklarından, Avrupalıların din ile olan bağlarının azaldığından bahsetti. Artık Avrupa toplumunda insanların pek azının kiliselere düzenli olarak gittiğini, ancak çok genç veya önemli bir kişinin beklenmedik vefatı gibi durumlarda halkın dine olan gizli bağlılığının ortaya çıktığını belirtti. Bu konuda Prenses Diana'nın vefatı sonrası halkın kiliselere gidip mum yakması ve dua etmesini örnek veren Davie dinî hayatın Av-

rupa'da bireyselleştiğini, artık hiçbir yere ait olmadan inanan bir toplum oluştuğunu ifade etti. Bu konu bağlamında kendisine sorulan bir soruya Davie Avrupa'daki genç kuşakların ebeveynlerine göre dindarlığa daha meyilli olduklarını, dinî konuları konuşmakta daha açık davrandıklarını ve kiliseye gitmeyi bir zorunluluk değil gönüllülük olarak gördüklerini ifade etti.

Davie sekülerliğin Avrupa'da modernlikten mi yoksa Avrupalılıktan mı kaynaklandığı sorusunu Avrupalılık olarak cevapladı. Amerika ile Avrupa arasındaki kıyaslamada ise Davie her iki toplumu da seküler bulduğunu ancak ABD'de kiliseye gitme oranının Avrupa'ya göre çok daha fazla olduğunu ve dinin siyasetteki etkisi nedeniyle hiçbir politikacının dini yadsıyamadığını belirtti. Daha sonra bu olgunun sosyolojik izahına yönelen Davie, Avrupa'da yatay bir yaşamın söz konusu olduğunu, şehirleşme ile birlikte göç eden insan topluluklarının kiliseleri arkalarında bıraktıklarını, fakat kiliselerin bu kitleleri arkalarından takip ettiklerini ifade etti. Buna karşılık ABD'de dikey bir hareketlilik gözlemlendiğini, göçlerle gelen toplulukların kendi dinlerini getirdiklerini ve modern toplum ile bütünleşemediğini iddia etti. Aydınlanmadan farklı olarak inanç özgürlüğünün, dinin Amerika'da yükselmesine sebep olduğunu savundu.

Son olarak Davie, İslâm hakkında sorulan bir soru üzerine, diasporadaki Müslümanlar aracılığıyla İslâm'ın demokrasi ile bağdaştırılabileceğini ve bunun iki yönlü bir süreç olduğunu söyledi. Avrupa'daki her ülkenin konulara farklı baktığına değinen Davie başörtüsünün İngiltere'de herhangi bir sorun olarak görülmediğini, ancak Fransa'da çok daha katı bir laiklik anlayışı hüküm sürdüğü için meselenin problem haline geldiğini belirtti.

KAM Kitap-Makale Sunumu

Modernlik Tartışmalarına Katkı: Hayali Modernlik Ergun Yıldırım

13 Kasım 2006

Değerlendirme: İsmail Yaylacı

Bilim ve Sanat Vakfı Küresel Araştırmalar Merkezi'nin düzenlediği Kitap-Makale Sunumlarının Kasım ayı programında, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ergun Yıldırım ile 2005 yılında İz Yayıncılık tarafından basılan kitabı Hayali Modernlik üzerine konuştuk. Toplantı Ergun Yıldırım'ın kitabının genelini ve bölümlerinin temel tezini anlattığı sunumuyla başladı. Bu bölümde Yıldırım, modernliğin sosyolojik analizine geçmeden önce, etimolojisinden bahsederek modern kelimesinin ilk defa XV. yüzyılda paganizm ile Hıristiyanlığı ayırt etmek amacıyla "modernus" şeklinde kullanıldığını, daha sonra da modernliğin ve modernleşmenin egemen bir söylem ve temel bir kavram haline geldiğini vurguladı. Modernlik kavramıyla, en geniş anlamda, XVI. ve XVII. yüzyılda ortaya çıkan bilimsel, sosyal ve teknolojik gelişmelerin tümünü ve son üç yüz yıllık bir dönüşümü işaret ettiğini belirtti. Bununla beraber, modernliğin tabiata ve geleceğe hakimiyet şeklinde kendini ortaya koyan bir iktidar biçimi olduğunu ifade etti. Bu çerçevede, modernliğin bir yönüyle özgürleşiren, diğer yönüyle ise tahakküm altına alan, dolayısıyla kara ve ak yüzlerinin bulunduğu altını çizdi. Modernliğin vurgu yapılması gereken diğer bir iddiasının da Avrupa-merkezcilik olduğunu, fakat buna rağmen yine de bir evrensellik iddiasını sürdürdüğünü belirtti.

Yıldırım'a göre, toplumsal zeminden yoksun olan Türk modernleşmesi ütöplast yönlendiriciliği nedeniyle hayaldir.

Modernliğin genel çerçevesini çizdikten sonra Türkiye'nin modernlikle olan karşılaşmasını/buluşmasını tahlile yönelen Yıldırım, Türkiye'de modernliğin ekonomik altyapısal zemininin olmadığını, dolayısıyla modernliğin bir cevher, modernleşmenin de kıymeti kendinden menkul bir taklitçilik olarak anlaşıldığını ileri sürdü. Modernliğin altyapısal dinamiklerinin mevcut olmamasının önemli bir sonucu olarak da Türk modernleşmesinin elitist ve otoriteren bir karaktere büründüğünü savundu. Toplumsal zeminden yoksun olan bu modernleşme projesinin ütöplast yönlendiriciliğinin olduğunu, bu anlamda da hayali olduğunu iddia etti. Bu çerçevede kendisinin ifadesiyle üç tarz-ı modernlik'i değerlendirdi. Birincisi, İslâmcıların modernlik anlayışıdır. Yıldırım'a göre Asr-ı Saadet aslında tam bir hayali modernlik örneğidir. İkincisi Türkçülerin modernlik anlayışıdır ki bu en kuvvetli örneğini Ziya Gökalp'te bulan bir Orta Asya vurgusudur. Yıldırım'a göre Gökalp'in eski Türkler feminist olduğu şeklindeki yorumu bunun en açık ifadesidir. Üçüncü tarz modernlik algısı ise Yıldırım'a göre en açık ifadesini Ahmet Muhtar Paşanın "Ya Garphlaşacağız, ya mahvolacağız" değerlendirmesinde bulan ve geleneğe sırt çevirmeyi öngören Batıcıların algısıdır. Bu çerçevede Şerif Mardin'in merkez-çevre kavramlarını değerlendiren Yıldırım, Mardin'in Türk modernleşmesini bir kopuş değil bir süreklilik olarak okuduğunu belirtti. Niyazi Berkes'in modernleşmeyi sekülerleşmeye eşitleyen ve Baykan Sezer'in de modernliği Batıcılışma ekseninde değerlendiren yaklaşımlarına da kısaca değinmesiyle programın sunuş kısmı tamamlandı.

Sunumun ardından katılımcılardan gelen sorularla konu daha derinlemesine tartışıldı. Bu çerçevede çoğul modernlikler, alternatif modernlikler, melez modernlikler olarak anılan kavramlar etrafında tartışmalar yapıldı. Yıldırım, çoğul modernlikler kavramı-



nın Batı'nın getirdiklerini eleştirme imkânımızı elimizden aldığını savundu. Kendisinin yaptığı sunumdan anlaşıldığına göre, kitabın başlığının hayali modernlik değil, muhayyel modernlik olması gerektiği şeklindeki eleştiriyi haklı bulan Yıldırım, Benedict Anderson'un Hayali Cemaatler kitabına gizli bir atıfla bu başlığı koymaya karar verdiğini ifade etti.

Güvenlik Ekseninde Türk-Macar İlişkileri Muzaffer Şenel

21 Aralık 2006

Değerlendirme: Ahmet Şefik Hatipoğlu

Küresel Araştırmalar Merkezi'nin düzenlediği Kitap-Makale Sunumlarının Aralık ayı konuğu, bir süredir Macaristan Teleki László Enstitüsü, Dış Politika Çalışmaları Merkezi'nde Türk-Macar ilişkileri üzerine çalışmalar yapan Muzaffer Şenel'di. Güvenlik ekseninde Türk-Macar ilişkilerinin ele alındığı sunumda bilhassa 1990 sonrası Macar dış politikasının nasıl şekillendiği aktarıldı.

1989-93 arası Doğu Avrupa'da yaşanan gelişmeler Soğuk Savaş sürecinde Sovyet Bloğu tarafında yerini alan Macaristan'ın dış politikasını değiştirmesi için güvenli bir çevre oluşturmuştu: Varşova Paketi'nin dağılması, komünist rejimlerin sonlanması, Sovyet askeri birliklerinin çekilmesi (1991) ve AKKA Antlaşması (1990). 1990'da bir koalisyon hükümeti kuran muhafazakâr eğilimli Demokratik Forum'un lideri J. Antall'ın adıyla anılan Antall Doktrini (1993), 1990 sonrası Macar dış politikası için üç öncelik formüle eder: Euro-Atlantik bütünleşme, ki

Şenel, güvenlik ekseninde Türk-Macar ilişkilerini ele almakla birlikte, 1990 sonrası Macar dış politikasının nasıl şekillendiğini de analiz etti.

1990 Avrupa Konseyi, 1996 OECD, 1999 NATO ve 2004 Avrupa Birliği adımları bu hedefin gerçekleştirilmesi yönündedir. İkinci olarak komşu ülkelerle sıfır problem öngörülmekteydi. Üçüncü hedef ise komşu ülkelerde yaşayan Macar azınlıkların haklarının korunmasıdır. (Macaristan kendi etnik grubu ile çevrilmiş yegâne ülkedir.)

Macaristan güvenlik stratejileri; herhangi bir askerî yahut geleneksel tehdide maruz kalmaması sebebiyle daha çok organize suçlar, uyuşturucu ticareti ve insan kaçakçılığı konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Macaristan içinde yaşayan azınlıklar ise komşu devletlerin Macaristan üzerinde tehdit niteliği taşıyacak niyetlenmelere girmelerini engelleyecek düzeyde azdır. Aksine komşu ülkelerde yaşayan Macar azınlığın haklarının korunması Macaristan için her zaman diplomatik bir koz olsa da, bu durum toprağa dayalı bir genişleme yahut azınlıklar için bir bağımsızlık talebine dönüşmemiştir. Dolayısı ile Macar güvenlik algısı ülke içi sorunlarla mücadele üzerine kurulmuştur.

Macar dış politikasının şekillenmesinde iki temel söz konusudur: Avrupa Birliği'ne katılma ve NATO'nun Doğu Avrupa genişleme stratejisinin bir parçası olma. Macaristan'ın 2004'te Avrupa Birliği'ne katılması, coğrafi konumu itibarıyla AB'nin Akdeniz havzası güney sınırını teşkil etmesini sağlamıştı. Bu yönü ile Avrupa güvenlik politikalarının bir parçası haline gelen Macaristan, NATO içerisine dahil olmakla -Soğuk Savaş'ta karşısında yer aldığı- süper gücün safına geçmiş bulunmaktadır. (AB için Akdeniz, NATO için ise Doğu Avrupa stratejileri çerçevesinde rol alacaktır.)

Ülkenin, küresel uyuşturucu ticaretinin Balkan ayağında geçiş bölgesi olması, insan kaçakçılığı için Avrupa'ya girişin Macaristan üzerinden sağlanması ve



bunlarla beraber sınır kontrolünde devletin yetersiz kalması iç güvenlik sorunlarını Macar güvenlik stratejisinin merkezine oturtmaktadır. Soğuk Savaş'ta farklı kutuplarda bulunan Türkiye ve Macaristan'ın 90 sonrası ilişkileri bilhassa NATO üyeliği çerçevesinde askerî işbirliğine ve organize suçlarla mücadele üzerinden yardımlaşmaya dayalı olarak gelişmiştir. Macar polisinin organize suçlarla mücadele için eğitilmesinde Türk polisinden yardım alınmıştır. NATO içerisindeki rolü sebebiyle ordusunu da yenilemeyi hedefleyen Macaristan için Türkiye, gerek askerî gerek polis gücü açısından sahip olduğu tecrübe ile örnek alınmaya çalışılan bir ülkedir.

Bütün bu anlatılanlar Macaristan hakkında (Ahmet Davutoğlu'nun Stratejik Derinlik başlıklı kitabında, strateji belirleme kabiliyetlerine göre dörde ayırdığı devletler içerisinde) "Küçük Devlet" gibi hareket ettiği şeklinde bir yoruma sebebiyet verebilir. Zira gerek bir azınlıktan kaynaklanacak iç tehditten, gerekse komşu ülkelerin Macaristan üzerindeki taleplerine dayalı bir dış tehditten emin olan Macaristan için dış politikada atacağı adımlar çoğunlukla büyük güçlerin çizdiği büyük stratejilerin bir parçası olmaktan ibaret gözükmektedir. AB'ye girme daha refah bir Macaristan kurmak, Euro-Atlantik bütünlüşmeyi sağlamak ise sistemik güçlerin yanında yer almaktan başka Macaristan için önem arz eden hususlar değildir.

Makalede uyuşturucu ticareti, insan kaçakçılığı ve organize suçlar hakkında daha detaylı analiz yapıldığı, güvenlik ekseninde Türk-Macar ilişkilerinin anlatıldığı sunum, Şenel'in Budapeşte izlenimleri ile sona erdi.

Secde

M. Âkif

Şuhûdandan cüdâdir, çok zamanlar var ki, îmânım;
Bu vahdet-zâra-gûyâ!- geldim amma bin peşimânım:
Huzûr imkânı yok, dünyâyı etmiş cezben istîlâ;
Ne hüsrandır, îlâhî, ma'bedim, çevrevre, vâveylâ!
Derinlikler, kovuklar, kuytular, sellâller, yarlar,
Bulutlar, yıldırımlar, çöller, enginler, sular, karlar,
Güneşler, gögelere, aylar, şafaklar... hepsi çışıklıkta;
Gelir tarrâkalar çaktıkça ecrâmın karanlıkta!

Sabâ dağlarda Sûr üfler, coşar vâdide bin mahşer;
Denizler yükselir, seller döner, taşlar semâ' eyler.
Ufuklar çalkandır, kaynar ziyâ girdâbı göklerde;
Asırlar devrilir: Çamlar, çınarlar çırpınır yerde.
Bütün zerrâtı sun'un bir müebbed neşveden serhoş;
Sağım serhoş, solum serhoş, îlâhî, ben ne yapсам boş!
Ömürlerdir, gözüm yollarda, hâlâ beklerim, hâlâ,
Şuhûd imkânı yok, coştukça hilkatten bu vâveylâ.

MAM Dıvan Toplantıları

Genetik Modern Dınyanın 'Kaderi' mi? İlhan İlkılıç

29 Ağustos 2006

Değerlendirme: E y ü p S ü z g ü n

Bilim ve Sanat Vakfı'nın düzenlediğı Dıvan toplantılarının Ağustos ayı konuğı Dr. Dr. İlhan İlkılıç idi. Çifte doktorası (tıp ve felsefe) bulunan İlkılıç, Almanya'nın Mainz Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmakta ve ayrıca aynı üniversitede, yaklaşık 300 kişinin yer aldığı küçük gruplardan oluşan, "Halk Sağlığı ve Genetik (Public Health and Genetics)" adlı araştırma projesinin koordinatörlüğünü yürütmektedir. Günümüzde en çok ihtiyaç duyulan türde oldukça ilginç bir akademik geçmişe sahip olan İlkılıç, akademik hayatına bir tıbbiyeli olarak başladı. İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi mezunu olan İlkılıç, daha sonra Almanya'nın Bohm Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde felsefe eğitimi aldı. Aynı üniversitede yan dal olarak da "Şarkiyatçılık ve Doğu Dilleri Filolojisi" okuduktan sonra, Felsefe doktorasını almak üzere Tübingen Üniversitesi'ne geçti. Doktorasını tamamladıktan sonra ise "Kültür ve Tıp Ahlâkı" ile ilgili birtakım projelerde çalıştı.

Kısa biyografisinden de anlaşıldığı gibi, renkli bir akademik geçmişe sahip olan İlkılıç, tebliğini, genetiğin modern dünyadaki anlamı, İnsan Genom Projesi'nin modern tıptaki yeri ve sıradan insan tarafından nasıl algılandığı ile tüm bunların Türkiye için ne

İlkılıç'a göre, genetik bilimi neredeyse insana kaderini söyleyen bir makam gibi algılanıyor.



ifade ettiği veya etmesi gerektiğı şeklinde üç ana başlık altında toplayarak sundu.

İlkılıç'a göre, 19. yüzyıldan bu yana, insanın geçmişine, şu andaki konumuna ve geleceğine dair bütüncül bir açıklama getirmeye çalışan üç önemli dünya görüşü veya ideoloji ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Darwin ve Darwinizm, ikincisi Freud ve Psikanaliz ile son olarak 20. yüzyılın ikinci yarısında Watson ve Crick'in DNA'nın çifte sarmal yapısını keşfiyle ivme kazanan Genetik olmuştur. Bir genelleme yapılacak olunursa, bu üç dünya görüşünden ilk ikisi olan Darwinizm ve Psikanaliz, güçlerini bilimselliklerinden değil, içinde buldukları çağın ruhundan almışlardır. Çünkü her ikisi de, Avrupa medeniyeti içinde ortaya çıkan modernliğin ve post-modernliğin sonucu olarak insanın ve içinde yaşadığı hayatın kutsiyetini yitirdiğı bir dönemde, bütün bu sorunlara verdikleri cevaplarla güç kazanmışlardır.

Darwinizm ile Psikanaliz'e benzer şekilde, Genetik biliminin ortaya koyduğu sonuçların da, insana ait

temel sorular açısından önemli bir rol oynadığını belirten İlkılıç, bu sonuçların, modern toplum içinde yaşayan bir insanın “kader”i hakkında verilebilecek cevaplar için ayrı bir önem taşıdığını ifade etti. Ona göre, sıradan bir insan tarafından genetik bilimi neredeyse o insana kaderini söyleyen bir makam gibi algılanıyor. Son yirmi yılda bu alana aktarılan paralarla gerçekleştirilen bilimsel çalışmalar da, bu konuda verilebilecek cevaplar için önemli lojistik destek sağlamıştır. Örneğin, “Predictive Genetic Test” denilen bir yöntem sayesinde, belli bir gendeki mutasyon tespit edilerek, kişide bazı hastalıkların ileride görülüp görülmeyeceği belli bir ihtimalle söylenebilmektedir.

Hiç şüphesiz, son yılların yapılan en büyük genetik çalışması, büyük bölümünün 2003 yılında tamamlandığı İnsan Genom Projesi olmuştur. Konuşmasının ikinci bölümünde bu projenin tarihçesine kısaca değinen İlkılıç, gelinen noktada “Karşımızda sadece harflerini okuyabildiğimiz, ancak ne kelimelerinin anlamına ne de gramerine vakıf olduğumuz bir lisan da yazılmış bir kitap bulunuyor. Asıl mesele ise bu kitabı okumak ve anlamaktır” dedi. Tıp açısından bakıldığında da genetik biliminin birtakım yenilikler getirdiğini ifade eden İlkılıç, hâlihazırda tıpta hastalıklar incelenirken izlenen yolun fenotipten genotipe doğru olduğunu, ancak genetik çalışmalarla birlikte artık genotipten fenotipe gidildiğini ifade etti.

İlkılıç konuşmasının devamında, genetik çalışmalarda meydana gelen gelişmelerin, bugün özellikle Batı’da, “Genetik Eksepsiyonalizm” denilen ve birtakım özel yöntemlerle elde edildiği için diğer bilgi türlerinden ayrılan genetik bilginin toplum içerisinde farklı hukuki düzenlemeler içerisinde kullanılması gerektiğine inanan bir düşüncenin doğduğuna işaret etti. Bu görüşün ortaya koyduğu argümanları ise

özetle şöyle sıraladı: birincisi genetik bilgi nev-i şahsına münhasırdır (herkesin genetik yapısı birbirinden farklıdır), ikincisi genetik bilgi sadece kişinin kendisi hakkında değil tüm soyu hakkında bilgiler içerir, üçüncüsü genetik bilgi ayrımcılık potansiyeli bulundurmaktadır (kişinin genetik bilgisinden dolayı toplum içinde mağdur duruma düşmesi), dör-

MAM Yuvarlak Masa Toplantıları

DİVAN TOPLANTILARI

İbn Haldun’un Tarih ve Toplum Görüşünün
Günümüzdeki Önemi

Muhammed Abid el-Cabiri
18 Eylül 2006

Avrupa’da İslâm: Yeni gelişmeler

Necdet Subaşı
18 Kasım 2006

Dünyevileşme mi Sekülerizm mi?

Perviz Manzur
12 Aralık 2006

Tabii ve Sosyal Bilimlerde
Epistemolojik Tarafgirlik

Abdulwehab Elmessiri
22 Aralık 2006

ÇAĞDAŞ KURAMCILAR

Michael Mann ve İktidar Teorisi

Nurullah Ardiç
28 Kasım 2006

Michel Foucault ve İktidar Teorisi

Ferda Keskin
19 Aralık 2006

TEZGÂHTAKİLER

Arzu ve Hakikat Arasında:

Modern-Geleneksel Dikotomisinin

Asmalı Konak Örneğinde Anlatı Çözümü

Zeynep Feyza Aknerdem
13 Kasım 2006

Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesinde

İki Özgürlük Kavramı: Hürriyet ve Özgürlük

Yıldıray Oğur
5 Aralık 2006

düncüsü genetik bilgi kişileri sağlıklı hasta durumuna sokmaktadır (potansiyel hasta).

Ahlakî ve dinî düzlemde de genetik bilgi meselesini tartışan İlkılıç, bu konudaki tartışma konularını da, Tanrı'nın yaratıcı gücünün genetik bilgi yüzünden sarsılması, insanın faniliğinin bu bilgi sayesinde aşılmaya çalışılması, kaderin yenilmesi ve yaşama hakkının (herhangi ciddi bir genetik rahatsızlığı olacak olan hastalar da) tehlikeye düşmesi gibi başlıklar altında toplayarak her birini birkaç cümleyle açıklamaya çalıştı.

Son olarak, tüm bu tartışmaların ve gelişmelerin Türkiye için ne ifade ettiği veya etmesi gerektiğine değinen İlkılıç, durumu bir buzdağına benzetti. Türkiye açısından bu buzdağının çok uzaklarda değil, oldukça yakınlarda olduğunu ifade ederek, “şu andan itibaren, bu konudaki tartışmaların bu ülkenin düşünen insanları tarafından ele alınıp tartışılması” gerektiğini belirtti. İlkılıç'a göre öncelikle, yapılacak her türlü genetik çalışma, bu medeniyetin “İnsan nedir?” sorusuna verdiği cevap ekseninde yürütülmelidir. İkinci olarak, Fıkıh ilmi bu tip meseleler için cevap ararken kendi metot ve çıkarımlarını yapılan çalışmalar ışığında yeniden gözden geçirmeli ve ortaya çıkan yeni durumu kendi metotlarına entegre etmelidir. Üçüncüsü, tıp ahlakını ilgilendiren meselelerde kullanılan kavramların (örneğin fayda kavramı gibi) içeriğinin neyle doldurulduğu sorgulanmalı ve bunlar kendi öz kaynaklarından neşet eden paradigmalara doldurulmalıdır. Dördüncüsü, Avrupa Birliğine üye olma sürecinde olan Türkiye'nin üyelik süreci tamamlanmadan evvel, tıp ahlakını ilgilendiren konularda söz söyleyebilmesi için şimdiden bu konular yoğun bir şekilde ele alınmalı, seviyeli araştırma grupları oluşturulmalı ve projeler geliştirilme-

lidir. Sonuncusu ise, şu anda uygulanabilen ve ileride muhtemelen daha yaygın bir şekilde uygulanacak olan genetik testlerin ahlakî, hukukî ve sosyal boyutları ülkenin değerleri göz önüne alınarak hem bilimsel platformlarda hem de kamuoyunda tartışılmalıdır.

Oldukça zengin ve çok yönlü bir tebliğ sunan İlkılıç, konuşmasının sonunda aynı yoğunlukta sorularla karşılaştı. Bu bölümde, genetik ekspresyonizm, genetik ve bilim felsefesi, mutasyonlar, psikiyatrik rahatsızlıklar ile genetik ilişkisi, genetik ve hukuk, öjenik, tüp bebek, farmakogenetik gibi birçok konuda, bir saati aşan süreyle İlkılıç'a sorular yöneltildi.

Avrupa'da İslâm: Yeni Gelişmeler Necdet Subaşı

18 Kasım 2006

Değerlendirme: Emrullah Bulut

MAM Dîvan Toplantılarının Kasım ayı konuğu Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Yrd. Doç Dr. Necdet Subaşı'ydı. Subaşı, Avrupa İslâm'ı üzerine üç yıldır sürdürdüğü araştırmalarının sonuçlarını bizimle paylaştı. Altı Avrupa ülkesinde altı araştırmacı tarafından –kendisi Fransa örneği olmak üzere- “referans grupları” üzerine bir alan çalışması yaptıklarını, özellikle Türklerin sosyal ve dinî yapılarını ortaya koymayı amaçladıklarını ve yakın bir tarihte bu çalışmalarının yayınlanacağını belirtti. Sunumuna İslâm-Avrupa ilişkilerinin kısa tarihî seyrini vererek başlayan Subaşı'ya göre, günümüzde Müslüman nüfusun durumunu, sömürgecilik sonrası gelişme-

Subaşı'ya göre, *Avrupa'da İslâm*, Avrupa düşüncesinin dışında kalmış periferik bir görüngüyü analiz çabasını ve "bunlar ne olacak?" sorusunu içinde barındırır.



lerle ve özellikle Fransa, Almanya gibi ülkelere 1960-1980 yılları arasında yaşanan işçi göçünün izleriyle birlikte düşünmek gerekiyor. İran, Afganistan, Türkiye gibi ülkelerden Avrupa'ya siyasî sığınma talepleri, Batılı Müslüman mühtediler gibi etkenler de bu yapılanma içinde yer alıyor.

Subaşı'ya göre, Avrupa-İslâm ilişkilerinin araştırılmasında kavramsal kurgunun seyrini takip etmek bile çok farklı bakış açıları ve farklı araştırma yöntemlerine kapı aralar: Avrupa'da İslâm Avrupa düşüncesinin dışında kalmış periferik bir görüngüyü analiz çabasını ve "bunlar ne olacak?" sorusunu içinde barındırır. Avrupa ve İslâm tanınma talebi içeren müzakereci bir İslâm'ı, Avrupa İslâm'ı ise "Bu İslâm'ı ne yapmalı?" sorusunu da içeren ve onu yeniden tasarlamayı amaçlayan Avrupa merkezli bir bakışın manipülatif bir tavrını yansıtır. Avrupa'daki İslâm Avrupa'da yaşayan Müslümanların sosyolojik karşılığının, içinde yaşadıkları değerlerin Müslümanlıklarına ne kattığının cevabını arayan bir yaklaşıma sahiptir.

Subaşı bugün Avrupa'daki temel sorunu şöylece özetledi: "Bugün Avrupalı siyasî güçler için temel problem, Müslümanların buraları kendi toprağı olarak görmeye başlamalarıdır. Müslümanların 'Avrupalı olma' durumu birçok ülkeyi de rahatsız etmektedir. Özellikle Doğulu Müslümanlar (İran, Türkiye gibi) bir diaspora anlayışı içinde; ancak Kuzey Afrikalı Müslümanlar için bu söz konusu değil. İslâm Avrupa ülkelerinin birçoğunda farklı yönlerden de olsa (vatandaşlık, haklar, dinî temsil gibi) farklı tanınma süreçlerine girmiş durumdadır. Ancak 11 Eylül'den sonra İslâm ile ilgili çok olumsuz bir algı var ki bu medyada da çokça karşımız çıkıyor. İslâm, korkulması gereken bir din imajına büründürülmüş. Özellikle Fransa'da geçen yıl yaşanan

olaylar, Müslümanların yıllardır oluşturmaya çalıştığı olumlu imajı yerle bir etti. Ancak bir taraftan da psikolojik olarak ezilmişlik duygusunu, onur kaybını yenme anlamında da bir güç verdiğini gözlemek mümkün."

Subaşı, özellikle temsilcileriyle birebir görüşme ve gözlemlere dayanarak üzerinde çalıştıkları Türkler hakkında özetle şunları söyledi: "Buradaki Türklerin İslâm algısı daha çok ahlâk özellikle de namus vurgusu etrafında şekillenmiş durumda. Yerleşme olarak ilk dönemlerdeki gibi bir gettolaşma yok. Dağınık durumdalar, genellikle camide buluşuyorlar. Ama şunu da görmek lazım ki Türkler 70'lerdeki zihinsel dünyalarını aşmamış durumda. Bunları aşmalarını sağlayacak yeni nesil de, çok kuşatıcı bir eğitimden sonra kendi toplumuna geri dönmek konusunda zorluk çekiyor. Dolayısıyla rehberlik yapamıyor, çözüm üretmiyorlar. Çünkü yoğun bir sosyal baskı var Türklerde. Bugünün Fransası'nda Fransızcadan başka kullanılabilecek bir dil yok. Yeni kuşak Türkler Türkçeden kopmuş durumda. Türkçe günlük hayatı yönlendiren bir dil olmaktan çıkmış. Ancak Fransızca derinliğine bir içerikle kullanılabilir. Türklerde, Türkiye'de taşrada yaşayan bir İslâm'ın izlerini bariz bir şekilde görüyorsunuz. Ancak bu durum Fransa gibi eğitimin kuşatıcılığının çok yoğun olduğu bir ülkede gençler için yeterli olmuyor. İnançlı kişinin içinde saklanılan bir ukde olarak kalıyor. Hacca gitmek çok belirgin bir gösterge olarak karşımıza çıkıyor. Bunun yanında hiçbir Fransızla muhatap olmamakla övünen insanlar var. Müslümanların temsili gibi konularda farklı Müslüman toplumları arasında anlaşmazlıklar görülüyor. Ancak Avrupa devletleri nezdinde 'Türkiye Müslümanlığı'nın daha cazip olduğunu söylemek mümkün."

Manzur, dünyalılık yahut dünyevilik mefhumunun, doktriner laiklik siyasetlerini meşrulaştıran sekülerlik kavramından farklı olduğunu vurguladı.

Sunumunun son bölümünü bu araştırmanın ortaya koyduğu problemlere ayıran Subaşı şunları söyledi: “Bu tartışmada Müslümanlar açısından ortaya çıkan sorun şudur: Acaba İşlâm Avrupa’nın değerleriyle buluşarak, bir Avrupa olgusu olarak ortaya çıkacak mı? Yoksa ayakları ne geldikleri ülkeye ne de yaşadıkları ülkeye basan ve bir kök problemi yaşayan bir sorunla mı karşı karşıya kalacağız? Bunun cevabına Türkler üzerinden gidildiğinde şu sonuca varmak mümkün: I. ve II. kuşak için buldukları ülkelere dair hiçbir tahayyül yok ve onlar için dinî algı anlamında Türkiye daha belirleyici olmaya devam ediyor. Ancak yeni kuşanın ne Türkiye’si ne de bir Avrupası var. İşlâm daha çok sembolik tercihlerle, sembolik aygıtlarla yürüyen bir algı görünümünde. Müslümanlar esasen şu konulara kafa yormak zorundalar ki bunu pek yaptıkları söylenemez: İşkence ve kötü muamele, asimilasyon, ayrımcılık, kültürel çatışmalarda nasıl direnç üretilceği, aile birleşimi konusundaki kotaları aşma, İşlâmofobi.”

Araştırmanın ortaya koyduğu temel soruyu ise Subaşı şöyle dile getirdi: “Avrupa Müslümanlarının asimilasyonla entegrasyon arasında bir tercih yapma zorunluluğu var. Müslümanlar ya Avrupa’nın öteden beri sakladığı ve pratize ettiği asimilasyona kurban olacaklar, dönüőecekler ve varlıklarından vazgeçecekler -ki bazı Müslüman entelektüeller bu yönde fikirler ortaya atıyor-, ya da entegrasyon için çalışacaklar. Ancak Türkler bunu da asimilasyon olarak kabul ediyor. Bu şekilde hiçbir yere ait olmayan, inançlarının “yerli” bir gündelik gerçeğini üretmemiş, cami ile sokak arasında çelişki ve gerilim yaşayan, ancak görünüm anlamında dindar bir imaj çizmeye çalışan bu toplum ne olacak?”



“Dünyevileşme mi Sekülerizm mi?”

Perviz Manzur

12 Aralık 2006

Değerlendirme: Ahmet Okumuş

Perviz Manzur’u 80’li ve 90’lı yıllarda süren “Bilginin İşlâmileştirilmesi” ve “İşlâm ve Modernlik” tartışmalarına yaptığı katkılarla tanıyoruz. O dönemlerde Faruki’nin “Bilginin İşlâmileştirilmesi” tezine itirazları ile gündeme gelen İcmalî entelektüeller grubu içinde yer alan Manzur, bir süredir İsveç Müslüman Federasyonu’nun başkanlığını yürütüyor. Aralık ayında vakfımıza konuk olan Manzur, “Dünyevileşme mi, Sekülerizm mi?” başlıklı konuşmasında, dünyalılık yahut dünyevilik (worldliness) mefhumunun, doktriner laiklik siyasetlerini meşrulaştıran sekülerlik kavramından farklı olduğunu vurguladı. Buna göre, İşlâm’ın tarihsel pratiği, sekülerizme kaymayan, fakat siyasetin ve tarihin ‘bünyalı’ karakterini de ıskalamayan bir çizgi takip etmiştir. İşlâm, ruh-madde, ya da din-dünya türü ikilikleri esas almaz. İşlâm’a göre imanın (dinin) nihai ötekisi dünya değil, dehrdir; yani dünya değil, zaman. Klasik İşlâm tasavvuruna göre müteal olana tezat teşkil eden, saf zamansallık olarak dehrdir. Zira zaman tüm değerleri bertaraf edip ahlâkî ve fikrî nihilizme kapı açar.

Elmessiri, *önyargı (bias)* kavramının bir gramerini ortaya koymak gereğinden hareketle, bu programın temel varsayımını önyargının kaçınılmazlığı olarak tespit ediyor.

Tabiî ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Tarafgirlik Abdulwehab Elmessiri

22 Aralık 2006

Değerlendirme: *Nurullah Ardiç*

MAM Dîvan Toplantılarının Aralık ayı konuğu tanınmış Mısırlı aydın Prof. Abdulwehab Elmessiri idi. Kendisinin derlediği Epistemological Bias adlı kitap çerçevesinde yaptığı konuşmada Elmessiri Batılı sosyal bilimlere nasıl yaklaşılması gerektiğine dair görüşlerini dile getirdi. 1980'lerin sonundan beri yapılagelen ve Batılı bilimlerdeki önyargılara dayalı yaklaşımların tartışıldığı bir dizi sempozyumdan derlenen ve Arapçadan İngilizceye tercüme edilerek yayınlanan makalelerden oluşan bu ilginç kitapta Elmessiri ve arkadaşları "Önyargı Bilimi" (fıkhu't-tahayyüz) ismini verdikleri yeni bir bilimsel disiplin kurduklarını ve düzenledikleri konferanslar ve yaptıkları yayınlarla bu disiplini geliştirmeye çalıştıklarını belirtiyor.

Söz konusu eseri ve disiplini tanıtım mahiyetindeki konuşmasında Elmessiri özetle şu görüşlere yer verdi: Önyargı (bias) kavramının bir gramerini ortaya koymak gereğinden hareketle, bu programın temel varsayımı önyargının kaçınılmazlığı olarak tespit edilmelidir. Zira insan aklı mükemmel veya sınırsız değildir; aynı şekilde insanın düşüncesini şekillendiren dil de bağlamsal ve sınırlıdır. Bu kalkış noktasından hareketle Elmessiri modern felsefede "Tek İnsanlık" ile "Ortak İnsanlık" (One Humanity vs. Common Humanity) şeklindeki iki temel anlayıştan bahsedebileceğini belirterek Aydınlanma



Düşüncesi'ne dayalı modern Batı felsefesinin tek bir tarih ve insanlığın önünde tek bir nihai hedef gördüğünü, dolayısıyla tek bir insanlık (medeniyet) paradigmasına dayandığını söyledi. Bunun yanı sıra konuşmacıya göre bu anlayış, Rönesans'ın Müslüman dünyada alımlanışı örneğinin de gösterdiği gibi, Batı-dışı medeniyetleri de etkilemiştir. Buna göre Rönesans ve Aydınlanma Müslüman ülkelerde yalnızca Marksist ve liberal kesimler değil, Müslüman aydınlar arasında da "Batı'yı yakalamak" hedefi çerçevesinde anlaşılabilir, bu da hem bilimsel alanda hem de kültürel hayatta Batılı paradigmanın hâkim olmasına yol açmıştır.

Batılı epistemolojik paradigmanın temel özelliklerinden biri objektif, maddî, sayılabilir, basit ve homojen (tek-boyutlu) olanı ve bilimsel açıklamalarda tek-sebepliliği kayırmaktır. Bütün bunların altında yatan temel önyargı ise ilerleme düşüncesidir ki bu kavramın içeriğini belirleyen temel varsayımlar şunlardır: İlerleme tek yönlü ve çizgisel bir süreçtir; ayrıca bu süreç sonsuzdur, zira insan aklı sınırsız olduğundan her şeyi kavrayabilir. Elmessiri'ye göre ilerleme düşüncesinin insanlığa ödediği bedel çok ağırdır: üretici güçlerden çok yıkıcı güçlerin açığa çıkmasına sebep olan bu paradigma, bir yandan endüstriyel gelişmeye (industrial progress) imkân verse de diğer taraftan kozmik gerilemeye (cosmic regress) yol açmıştır. Yine bu paradigma ölçülemeyen şeyleri (mutluluk mefhumu gibi) marjinalleştirir; örneğin iktisadî gelişmişliğin göstergesi olarak mutluluğu dikkate almaz, tüketim miktarına vs. itibar eder. Yine bu yaklaşımda merkezi olana doğru bir yönelim/önyargı söz konusudur. Ulusdevletin kutsanması da bunun bir örneğidir.

Bu paradigmanın sebebiyet verdiği sorunların çözümü ise Elmessiri'ye göre, ancak Batı medeniyetinin

kapsamlı bir eleştirisiyle sağlanabilir. Bu eleştiriye dayanarak ortaya konulacak alternatif paradigma ise muarız olduğu Batılı paradigma gibi bir büyük (grand) teori olmamalıdır; olsa olsa kesin doğrular ve nihai cevaplar önermeyen “görelî bir büyük teori” olabilir. Söz konusu paradigmanın temel varsayımları da şöyle tespit edilebilir: 1- Kapsamlı olmalı (ancak yukarıda zikredilen sınırlar dahilinde). 2- İnsana odaklanmalı (sisteme değil), insanı önceleyen hedefleri olmalı. 3- Çok-sebepliliğe dayalı açıklamalar getirmeli. 4- Açık uçlu kesinlik önermeli. 5- Gerçekliğin kontrolünü tamamen ele geçirme iddiasında olmamalı. Zira gerçeklik insan aklıyla tamamen kuşatılabilir değildir; dolayısıyla kesin doğrulara ulaşmak mümkün değildir. Gerçekliği anlamak için de tek-boyutlu açıklamalar yetersizdir, zira gerçeklik (tarih ve kültür) yeknesak bir bütün değildir.

Elmessiri'nin sunumundan sonra katılımcıların soru ve katkılarıyla toplantı sona erdi. Merhum İsmail Raci el-Faruki tarafından 80'li yıllarda başlatılan ve bir dönem Türkiye'de de entelektüel gündemi işgal etmiş olan “Bilginin İslâmleştirilmesi” ekolünün önde gelen temsilcilerinden olan Abdelwehab Elmessiri ve arkadaşlarının gündeme getirilen bu yeni kavramın hiç şüphesiz kapsamlı biçimde tartışılması gerekiyor. Her ne kadar söz konusu proje henüz hedeflenen düzeyde gerçekleştirilememişse de üzerinde ciddiyetle durulmayı hak eden uzun soluklu bir entelektüel hareket olmayı başarmıştır. Bu çerçevede Elmessiri'nin gündeme getirdiği “önyargı çalışması” projesi yeni bir açılım getirme imkânlarına sahip gibi görünüyor.

Kanaatimizce bu bağlamda sorulması gereken bir kaç önemli soru vardır: 1- Elmessiri'nin sözünü ettiği bu “Önyargı Bilimi”nin (fıkhu't-tahayyüz) diğer İslâmi ilimlerle, özellikle de Fıkıh (ve Usul-i Fıkıh)

ilmiyle ilişkisi nasıl olacaktır? Bu yeni bir ilim dalı mıdır, yoksa Fıkıh veya diğer bir ilmin bir alt-dalı mıdır? Daha geniş bir açıdan bakılacak olursa, Fıkıh ilmiyle modern sosyal bilimlerin ilişkisi nasıl kurulmalıdır? Özellikle Fıkıh ile sosyal bilimler arasında bir sentez imkânı aranmalı mıdır, yoksa bu iki paradigmanın birbiriyle uyumsuzluğu mu söz konusudur? Ve Önyargı Bilimi bu bağlamda ne gibi bir işlev görebilir? Kısacası, “Bilginin İslâmleştirilmesi” kavramının içi nasıl doldurulacaktır? Kanaatimizce bu ve benzeri soruların gündeme getirilip tartışılması hem söz konusu yeni açılımı hem de İslâm dünyasındaki entelektüel hareketlerin seviye ve durumunu anlamak ve imkânlarını sorgulamak açısından faydalı olacaktır.

MAM Çağdaş Kuramcılar

Michael Mann ve İktidar Teorisi Nurullah Ardıç

28 Kasım 2006

Değerlendirme: Alim Arlı

Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin bu yıl başlattığı Çağdaş Kuramcılar başlıklı toplantılar dizisinin ilkinin Nurullah Ardıç'la birlikte gerçekleştirdik. 1950 sonrası dönemde sosyal ve siyasal bilimlerle bilim felsefesi alanına katkı yapmış önemli düşünürlerin ele alınacağı toplantılarda, bu düşünürlerin temel tartışmalarını müzakere etmeyi planlıyoruz. Bu çerçevede ilk toplantıda UCLA Sosyoloji bölümünde halen hoca olan Profesör Michael Mann'ın iktidar teorisini doktora öğrencisi Nurullah Ardıç'la birlikte ele aldık.

Ardıç'a göre, Mann'in karşılaştırmalı tarihsel yöntemi, kapsam ve cesamet açısından Toynbee ve Spengler gibi büyük karşılaştırmacılarla benzerlik gösterir.



Nurullah Ardiç sunumunda öncelikle Mann'in biyografisinden ve eserlerinden sonra ise yönteminin ve dört boyutlu iktidar teorisinden bahsetti. Mann'in II. Dünya Savaşı sırasında 1942 yılında doğduğunu –ki Ardiç'a göre, doğduğu ortam daha sonra görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur- ve hem İngiliz hem de ABD vatandaşı olduğunu, ayrıca lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Oxford Üniversitesi'nde tamamladığını belirtti. Temel eseri olan ve henüz 3. ve 4. cildi çıkmamış olan The Sources of the Social Power (SSP) I (1986) ve II'nin (1993) yanında, 11 Eylül sonrası Amerikan dış politikasının eleştirisi olan Incoherent Empire (2003), altı Avrupa ülkesinde iki dünya savaşı arasındaki faşist hareketleri incelediği Fascists (2004), demokrasiye geçiş sürecinin etnik gerginlikleri köriklediğinin ve kısımların tohumlarını taşıdığı iddiasını (demos ile ethnos arasındaki gerilim) temellendirdiği The Dark Side of Democracy (2005), klasik sınıf teorilerine önemli etnografik katkılar içeren Consciousness and Action Among the Western Working Class (1981) ve yakında yayınlanacak olan American Empire'in da güçlü ampirik çalışmalar olarak okunabilecek eserler olmalarının yanı sıra kendi dört boyutlu iktidar teorisinin mefhumlarının uygulaması olmaları bakımından Mann'in sosyoloji projesinin tamamlayıcı cüzleri olduğunu belirtti. Amerikan Sosyoloji Derneği'nin SSP'yi 1998'de yılın en iyi kitabı seçtiğini ve yine çıktığı yıl Avrupa'da yılın en iyi sosyal bilim kitabı seçildiğini söyledi. Bu çalışmanın esasen 1972 yılında Marx'ı eleştirip Weber'i savunmak üzere kaleme aldığı "Economic Determinism and Structural Change" adlı bir makaledeki sorunları çözmek için çalışmaya başlaması sonucu araştırmaların derinleşmesi neticesinde uzun bir süreç içinde ortaya çıktığını belirtti. Mann'in ayrıca pek çok makale ve kitabı daha olduğundan da bahsetti.

Ardıç, Mann'in yöntemini tanıttığı bölümde, özetlersek, şu görüşlere yer verdi: Onun karşılaştırmalı tarihsel yöntemi, kapsam ve cesamet açısından Toynbee ve Spengler gibi büyük karşılaştırmacılarla benzerlik gösterir. Teori ve gerçeklik ikilemini aşmak için, Weber'e yakın bir konumdan teori ve gerçeklik arasında sürekli gidiş gelişler yaparak teorisinin basitleştirici yönü ile gerçekliğin dağınık (katotik) yapısı arasında bir denge sağlamaya çalışır. Mann'e göre, güçlü bir tarihsel mukayeseli analiz için; sosyolojide kanunlar olmadığını (anti-pozitivizm), tarihin tekerrür etmediğini (olaylar tarihi eleştirisi) ve tarih ile toplum arasında "düzenli karmaşa" (patterned confusion) olarak isimlendirilebilecek bir ilişki olduğunu kavramak gereklidir. Aksi halde teoriden habersiz kör tarihçi (sosyoloji olmadan tarihçi sağduyu bilgisine mahkûmdur) ile tarihten habersiz sağır sosyologun durumuna düşülmesi kaçınılmazdır. Gerçekliği çarpıtan bu tür bir indirgemeciliğe düşmemek için "ekonomik, siyasal, askeri ve ideolojik" iktidarların analizinin eşzamanlı yapılması temel bir gerekliliktir.

Mann'in asıl katkısını oluşturan iktidar teorisi bu yaklaşımdan çıkar. İktidar, bir aktörün çevresini kontrol ederek belirli amaçlara ulaşma kapasitesidir. Mann'e göre, toplum "örgütlenmiş iktidar ağları"dır. Bu ağlar, birbiriyle ilişkilidir ama ağlarla birbirine bağlı bu "iktidar yapıları" birbirlerinden bağımsızdır. Toplum, Marx'ta olduğu gibi katmanlardan ve Durkheim ve Weber'de olduğu gibi boyutlardan oluşmadığı gibi, sosyal değişimi etkileyen ana unsur mikro değil makro iktidar yapılarıdır. İktidar yapılarından herhangi biri tarihin belli bir döneminde daha fazla öne çıkabileceği gibi bu durum daha dengeli de gelişebilir. Buna göre, iktidar türleri kendi içlerinde "kolektif veya dağıtımçı", "yaygın

veya yoğun”, “otoriter veya yayılmış” olabilir. İdeolojik iktidar, anlam ihtiyacından doğar ve toplumsal normlar ve ritüelleri ifade ederken, ekonomik iktidar tabii kaynakların örgütlenişini ifade eder. Askerî iktidar, fiziksel güç ve şiddetin sosyal örgütlenmesini ifade ederken, siyasî iktidar temelde devletin kontrolünü içerir. Mann bu epistemolojik konumunu “organizasyonel materyalizm” olarak isimlendirir. Mann’e yapılan bazı eleştirilerde ise; ideolojik güç konusunda fazla materyalist olduğu, tarih perspektifinin Avrupa-merkezci olduğu (bu mütalaa Ardıç tarafından dile getirildi ve ayrıca bkz. P. Anderson), mukayese vaat etmesine rağmen mukayesesinin zayıf olduğu dolayısıyla yönteminin karşılaştırmalı olmaktan ziyade tarihsel olduğu (J. Goldstone), siyasî gücü fazla devletçi görerek devlet-dışı siyasî örgütlenmelerin önemini göz ardı ettiği (örneğin S. Epstein 19. yüzyılda korporatizmin devletten önemli olduğunu söyler; ayrıca bkz. F. Trentmann, L. Weiss, R. Brenner) ve askerî gücün siyasî güçten ayrı ele alınması gerektiği (G. Poggi), Avrupa’yı toprak olarak tek bir birim olarak ele aldığı ve Batı’nın yükselişini çok evrimsel ve çizgisel resmettiği ayrıca siyasî gücü abarttığı için ekonomik ve sınıf çatışması analizinin yeterli olmadığı (R. Brenner), Ortaçağda Hıristiyanlığa yüklediği anlamın abartılı olduğu (J. Bryant) gibi başlıklar öne çıkmıştır. Mann ise bir kısmına hak verdiği bu eleştirilere, esprili bir dille, kendisinin dört boyutlu bir iktidar analizi yaptığı için skorun kendi lehine 4-1 olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.

Ardıç daha sonra Mann’in dört boyutlu iktidar teorisinin birer uygulaması olan ve yukarıda zikredilen diğer eserlerini ve ayrıca imparatorluk teorisini de ayrıntılarıyla tanıttı. Tartışma kısmında ayrıca, Mann’in sosyal bilimler içerisindeki epistemolojik yerinin yanı sıra Fa-

şizm, Ermeni meselesi, İsrail-Filistin gerilimi ve Bosna’daki katliam vs. gibi güncel konular da tartışıldı. Bu zengin sunum ve tartışma bir sonraki oturumda ele alınan -ve Mann’in de bizzat eleştirdiği- Foucault’nun iktidar teorisine dair bir tartışmaya altyapı sağlaması açısından da faydalı oldu ve uzun bir soru cevap faslı ile neticelendi.

Michel Foucault ve İktidar Teorisi Ferda Keskin

19 Aralık 2006

Değerlendirme: N a z a n G e c e

İkincisi gerçekleştirilen Çağdaş Kuramcılar başlıklı oturumların Aralık ayı konusu Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Ferda Keskin’di. Keskin, postyapısalcı düşünencinin önemli temsilcilerinden Fransız düşünür Michel Foucault’nun iktidar teorisi üzerine değerli mülahazalarda bulundu. Keskin öncelikle, nominalist gelenekten olan Foucault’nun teorileştirmeye karşı olduğu için iktidar teorisi değil, bir iktidar analizi yaptığını söylemenin doğru bir ifade olacağını belirtti. Foucault, teoriye, nesneleştirmeye gittiği için yöntembilimsel anlamda karşıdır.

Foucault’nun yaptığı iktidar analizi Batı geleneğinde var olan iktidar geleneğine ters bir karakter arz eder. Foucault’un juridico-discursive olarak tanımladığı geleneksel iktidar modeli hükümlerlik, yasa, yasaklama ve itaat sistemine dayanır. Bu, en tipik anlamıyla klasik toplumsal sözleşme kuramcısı Thomas Hobbes’un zihnindeki modeldir. Doğa du-

Ferda Keskin, postyapısalcı düşünceinin önemli temsilcilerinden Fransız düşünür Foucault'nun iktidar teorisi üzerine değerli mülahazalarda bulundu.



rumunda yaşayan bireylerin tek tek sahip oldukları iktidar, insan psikolojisi (diğerkamlık fikrinin yokluğu) ile bir araya geldiğinde sorun/kaos doğar. Doğa yasası gereği herkes varlığını sürdürebilmek ve sahip olduğu iktidarı kullanmak üzere bir araya gelecek sözleşme yolu ile iktidarlarını bir daha geri verilmemek üzere bir yasa koyucuya devrederler. Akit yolu ile pazarlık sonucu devredilen, daima var olan ve başka bir yasa koyucuya devredilebilen iktidar modeli, sanayileşme ve kapitalizmin gelişmesiyle birlikte yeni toplumsal durumları açıklamaya yetmez. İktidar ilişkilerinin değiştiği bu yeni iktidar modelini Foucault, biyo-iktidar olarak adlandırır. Bu yeni iktidar biçimi, yasaklayıcı ve sınırlayıcı olan, hükümranın yaşama hakkı üzerinde söz sahibi olduğu geleneksel iktidar modelinin tersine, üretken, yaşamı destekleyen ve güçlendirmeye yönelik, yani pozitif bir iktidardır. Bu anlamda yaşama da iki biçimde müdahale eder. İnsan bedenini, geliştirilen iktidar teknikleriyle disipline ederek, yeteneklerini geliştirerek, denetim mekanizmalarıyla iktidarın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde uysal ve verimli kılar. Diğer ise nüfusun biyo-politiğidir. Nüfusu düzenleyici bir denetim getirir. Foucault'ya göre, biyo-iktidar kapitalizmin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Zira kapitalist üretim süreci ile insan bedeninin sahip olduğu fiziksel gücün emek gücüne dönüştürülmesi ve üretim gücü olarak kullanılması, nüfusun ise ekonomik süreçlere uygun ve "verimli" hale getirilmesi ihtiyacı doğar. Dolayısıyla insan bedeni değerli ve insan yaşamı korunması gereken bir şey haline gelir. Geliştirilen yeni iktidar teknikleri ile insan bedeni uysal ve itaatkar hale getirilirken; hijyen, itfaiye, toplu-konut, vs. sistemleri ve demografi çalışmaları ile nüfusun düzenlenmesine ve denetime sokulmasına gidilir. Dolayısıyla bu iktidar modeli bedensel şiddeti dışlayan, pozitif, üretken, yaşamı

destekleyen bir iktidar biçimidir; çünkü bireyin biyolojik yaşamı ve onun sahip olduğu güçleri artırmak, en iyi şekilde kullanmak, denetlemek ve örgütlemek zorundadır. Bunlardan ötürü de, geleneksel iktidar modelinin bireyi kapatarak güçlerini sınırlandırmak, onun bir parçasını, en uç noktada ise yaşamını alarak cezalandırmaya gitmesinin aksine, biyo-iktidar modeli kapatılma mekânlarını (cezaevleri) cezalandırma ve topluma tekrar kazandırma/ıslah mekânlarına dönüştürmüştür.

Foucault, modern iktidarı anlamının yolunun iktidar ilişkilerine, iktidarın nasıl uygulandığına bakmaktan geçtiğini ifade eder; çünkü iktidar 'uygulandığında' vardır. Keskin'e göre, Foucault'nun anladığı iktidar, eylem bütünleri arasındaki 'ilişki'dir. İktidar, davranışları ve davranışların mümkün sonuçlarını yönlendirmektir; dolayısıyla bir stratejidir. İki güç ilişkisi, güçler bütünü ilişkiye girdiğinde stratejik alanı oluşturur. Öz olarak iktidar, iki eylem alanının karşılıklı birbirini şekillendirme, oluşturma, yapılandırma biçimidir. Bunun için de Foucault özgürlüğün iktidar ilişkilerinde merkezi bir yere oturduğunu belirtir. Foucault'ya göre iktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca özgür oldukları sürece işleyebilir. Birey özgür olduğu sürece farklı ve çeşitli davranış ve tepki biçimlerinin gerçekleştirilebileceği bir mümkün eylemler alanına dahil olabilir. Dolayısıyla iktidar özgürlüğü dışlamaz, onu varsayar; hatta varlığı ve işlemesi için koşulu olarak görür. Bu yüzden Foucault'ya göre iktidar zorunlu olarak 'kötü' değildir. Kötüye dönüştüğü nokta, yönetim ve yapılandırma ilişkisinin sabit, tek yönlü, diğerinin mümkün eylem alanını tkayacak/engelleyecek biçime dönüştüğü noktadadır. Foucault bunu, tahakküm olarak adlandırır. Tahakkümün olduğu yerde ise iktidar ilişkisi olamaz. Bu

bağlamda Foucault disiplinci toplum olarak adlandırıldığı modern toplumun 'disipline olmuş' anlamına gelmediğini, disiplin yöntemleriyle insanların tümünün itaatkâr ve uysal hale gelmesi demek olmadığını, özgürlükle birlikte direniş ve mücadele imkânı olduğunu söyler. Diğer bir deyişle insanları yaşamı düzenlemek ve denetlemek üzere oluşturulan normlara uymaya zorlayan, onları normalleştiren bir normalizasyonun kitlesel ve direnilemez olmadığını belirtir.

Keskin, Foucault'nun Fransız "tarihsel epistemoloji" okulunun bir üyesi olduğunu ve hocası Georges Canguilhem'den derin izler taşıdığını belirtti. Foucault'ya göre bilgi, tarihin farklı dönemlerinde farklı anlamlara gelecek bir çerçeve içinde, bir başka deyişle, farklı epistemeler içinde anlaşılmalıdır. Farklı dönemlerde bilgiyi belirleyen kurallar söz konusudur ve dönemleri birbirinden ayıran bazı kopuşlar yaşanır. Foucault bilgi analizinin temelini süreksizlik kavramını yerleştirir. Bu kopuşlar/süreksizlikler iktidarda meydana gelen değişikliklerle alakalıdır. Bilgiyi çevreleyen normlar, iktidarın ihtiyaçlarına göre değişir. İktidar bilgiyi belirlediği gibi, oluşturulan bilgi de iktidarı belirler. İktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirini içerirler. Karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi, iktidar ilişkisi varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur. Birey ise, bu ilişki yumağı üzerinden kurulan deneyimlerin öznesi olarak görülmelidir. Bir başka deyişle, iktidarı içselleştirip, iktidar normlarını kendi iradi eylemleri sayarak özneleşir. Bu yolla ise iktidar, kurduğu, oluşturduğu birey/özne üzerinden yeniden üretilir ve bu nedenle de modern iktidar ilişkileri pozitifdir, yani üreticidir.

Yaklaşık iki saatlik toplantı verimli ve zengin bir soru-cevap faslı ile neticelendi.

MAM Tezgâhtakiler

Arzu ve Hakikat Arasında: Modern-Geleneksel Dikotomisinin "Asmalı Konak" Örneğinde Anlatı Çözümü

Zeynep Feyza Akınerdem

13 Kasım 2006

Değerlendirme: Hediyeullah Aydeniz

Tezgâhtakiler Tez/Makale sunumlarının Kasım ayı konuğu Zeynep Feyza Akınerdem idi. Boğaziçi Üniversitesi S.B.E. Sosyoloji Anabilim Dalı'nda hazırlanan "Arzu ve Hakikat Arasında: Modern-Geleneksel Dikotomisinin Asmalı Konak Örneğinde Anlatı Çözümü" başlıklı yüksek lisans tezini sunan Akınerdem, başlıkta yer alan hakikat kelimesinin doğru/luk şeklinde anlaşılması gerektiği tashihiyle konuşmasına başladı.

Etnografik yöntemle verileri toplanan tezin ana sorunsalı, görsel bir 'metin' olarak ele alınan Asmalı Konak'ın nasıl kodlandığı ve bu kodların izleyiciler tarafından nasıl çözüldüğü şeklinde belirlenmiş. Metnin kodları, yapısal özellikler olarak belirtilen, görsellik, tür ve anlatı unsurlarıyla birlikte çözümlenmeye çalışılmış. Metin kodlarının izleyiciler tarafından nasıl çözümlendiği ise, sosyo-ekonomik konumu ve eğitim düzeyi yüksek bir grup örneklem alınarak, 30-50 yaş arası kadınlardan oluşan 4 odak grup üzerinden araştırılmış. Yönlendirme olmaksızın, doğal sohbet ortamında, yüz yüze toplu görüşmelerle, Asmalı Konak 'metni'nin izleyici tarafından nasıl algılandığı, kodlanan mesajın çözümü-

Akınerdem tezinde, görsel bir 'metin' olarak ele alınan *Asmalı Konak*'ın nasıl kodlandığı ve bu kodların izleyiciler tarafından nasıl çözüldüğünü ele alıyor.

nün izleyiciler tarafında nasıl yapıldığının tespiti hedeflenmiş.

Metnin kodları çözümlenirken başvuru bir unsur olarak görsellik, iç ve dış mekân özellikleriyle tahlil edilmiş ve Ayşe Öncü'ye referansla görsel bir metin olarak *Asmalı Konak*, "Doğu" kategorisinde ele alınmış. Bu kategorileştirmeye gerekçe olan görsel özellikler ise, dış mekân (uçsuz bucaksız uzanan boş ve engebeli araziler, karakterlerin bu uçsuz bucaksız arazide uzaklara baktığı sahneler, lüks arabaların hızlı bir şekilde boş araziye yararak gittiği sahneler) ile iç mekân (geniş aileyi barındıran eski/tarihî büyük konak) temsillerinden kaynaklanmaktadır.

Görsellik analizinde Doğu dizisi kategorisine yerleştirilen *Asmalı Konak*, tür açısından ise melodram kategorisinde ele alınıyor. Televizyon dizilerinin literatürde Soap Opera/Pembe ve Melodram olarak tasnif edildiğini belirten Akınerdem, bu iki dizi türünü şu şekilde açıkladı:

Merkezî bir konunun olmadığı anlatıda bütün olayların özel alan etrafında dönmesi ve alt-anlatılarla sonsuza dek uzayabilmesi pembe dizilerin en temel özellikleridir. *Asmalı Konak*'ın bir anlatı türü olarak içinde değerlendirildiği melodramlar ise, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve bireyin, merkezî konumu işgal ettiği, duygusallık motiflerinin merkezî özellikleriyle iyi ile kötünün çatışmasını ve çatışmayı çözen bir kahramanı gerektirir. İyi ve kötü toplumsal olana aittir ve melodramlar bu çatışmayı bir sonuca bağlayarak izleyiciye yol göstericiliğe soyunurlar. Gerçekte trajik, yani çözülemeyen bir boyut kazanan çatışmalar, melodramlar aracılığıyla nihai noktada temsili bir çözüme kavuşturulur. Akınerdem'e göre, *Asmalı Konak* dizisi de böyle bir anlatıdır.

Akınerdem bu sorunu, post-kolonyal toplumsal çözümlenmedeki kavramsal ağı işe koşarak açıkladı.



Akınerdem'e göre, ister basılı ister görsel bir metin olsun melodramda içkin karşıtlığın (iyilik-kötülük gibi) analizi ve anlamlandırılması farklı teorik çabaların konusu olmuştur. Toplumsal pratiklerin ancak Batı'yla ilişkili olarak anlaşılabilirdiği ve anlamlandırılabilirdiğinin varsayıldığı post-kolonyal teori de, bu tür sorunları açıklayan kavramsal çerçeveler geliştirmiştir. Kolonyal tecrübeyi yaşamasına bakılmaksızın, karakter itibarıyla post-kolonyal toplumların (buna Batı-dışı toplumlar demek de mümkün) çözümlenmesi gereken en önemli çatışmalarından biri modern-gelenek ikiliğinin trajik çatışmasıdır. Akınerdem'in ifadesiyle, bu trajik, bir başka deyişle çözülemeyen çatışma durumu, ancak televizyon dizilerinde melodrama dönüştürülerek çözülebilir bir temsiliyete kavuşturulduğu için bu tür metinler (diziler) ilgi görmektedir. Post-kolonyal analizde bu tür toplumların bireyleri, bir yandan görsel eğlence ihtiyaçlarını da karşılayan bu trajedinin çözümünü bir metinde tüketirken, neyi arzuladığını ve hayal ettiğini düşünme imkânını da bulur (buna neyi "hayal ve arzu ettiğini düşündürme fırsatı" da denilebilir).

Asmalı Konak dizisi analiz edilirken başvuru önemli bir kavram da kırılmadır. Önemli antropolog Victor W. Turner'ın "toplumsal süreçlerin, düzenini/harmonisini yitirdiği/kaybettiği durumlar" olarak tanımladığı kırılma kavramı, dizinin içerik ya da anlatı analizinde toplumsala ait, çözülemeyen problemlerin tespiti için bir başvuru kaynağı gibi gözükmektedir. Zira Akınerdem, *Asmalı Konak*'ın anlatı özelliklerini belirlemeye çalışırken tam da bu kırılma kavramına gönderme yaparak çözümlenmesini yapmaktadır: Bahar ile Seymen ve Ali ile Sümbül karakteriyle temsil edilen tutkulu aşk meselesi, modern-gelenek karşıtlığının ya da toplumsal kırılmanın metindeki temsilleridir. Her ne

kadar sunumun girişinde milliyetçi tahayyül ile bir ilişkilendirme yapıldıysa da, bu kırılmaların temsiliyeti ve bu tür basılı veya görsel üretimler, Türkiye ya da Batı-dışı toplumların tahayyülünü besleyen önemli metinlerdir.

Metinde, doğal ve karşı konulamaz bir güç olan aşkı simgeleyen Bahar modern olanı, biçimlendirilen, toplumsal olan ve bu toplumsal olanın dayattığı sorumluluğunu üstlenen Seymen karakteri ise geleceği temsil etmektedir. Her ne kadar bu çatışma, iyi ile kötülüğün çatışması olarak kodlanmamışsa da, modernliğin normatif tazammunlarını doğal olarak sunmaktadır. Sunumda kırılma kavramı ile açıklanan iki önemli nokta şudur: Bahar karakteri ile geleceğe eklenen bir aşk kurgulanırken, Sümbül ile Ali'nin aşkında gelenek modern olana eklenir; yani kırılma neticelendirilir.

İzleyiciler ile yapılan görüşmelerde ortaya çıkan algı durumu ise sunumda iki düzlemde aktarıldı: Birincisi, kurgunun gerçek gibi, sebep-sonuç bağlantılarıyla gerçeğe göre yapılandırılmasından kaynaklanan ve dizinin tarihsel bir metin gibi gerçeklik ve tutarlılık beklentisi ile izlenmesiydi. İkinci düzlem ise, arzu ve beğeni odaklı okumalardı. Doğru ve gerçeğe dolayısıyla değerlere aykırı bulunsa da içten içe modern olanın lehine yapılan tercihle arzu ve beğeni ekseninde dizi karakterleriyle özdeşim kurulması, araştırmada ortaya çıkan önemli bir boyut idi. Aknerdem'in dikkat çektiği ve önemsenmesi gereken önemli bir nokta da, modernliğin normatif içerimlerinin medya metinlerinde olayların doğal sebebi ve sonucu olarak temsil edilmesidir. Asmalı Konak dizisi üzerine yapılan bu çalışmanın benzerleri, kültürel metinlerin doğallığında var olan normatifliğin ortaya çıkarılmasına da katkı sağlayacaktır. Ayrıca Aknerdem'in antropolog Tur-

ner'in analizini başarıyla kullanması da belirtilmesi gereken bir diğer önemli noktadır.

Son olarak, Aknerdem'in ifadesiyle, "Bundan sonra tartışılması gereken, aslında modernitenin nasıl bir normatif alan oluşturduğu ve bu alanda ne türden güç ilişkilerinin iş gördüğü meselesi"nin bu tür kültürel metinlerde çözümleyerek ortaya konulmasıdır.

Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesinde İki Özgürlük Kavramı: Hürriyet ve Özgürlük

Yıldıray Oğur

5 Aralık 2006

Değerlendirme: Cihat Arınç

Tezgâhtakiler toplantı dizisinin Aralık ayındaki oturumunda, hâlihazırda İstanbul Üniversitesi'nde doktora eğitimini sürdüren Yıldıray Oğur, İ.Ü. S.B.E. Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı'nda hazırladığı "Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesinde İki Özgürlük Kavramı: Hürriyet ve Özgürlük" başlıklı yüksek lisans tezini sundu. Oğur, sunumunun başlangıcında Türkiye'de akademik çalışmalarda genellikle kavram tarihçiliği yapıldığını ama ele alınan bir kavramın felsefi, sosyolojik, siyaset-bilimsel veçhelerinin söz konusu çalışmalarda göz ardı edildiğini, böylelikle bir kavramın bugüne söyleyebileceklerinin baştan reddedildiğini belirtti. Oğur'a göre, bir Batı-dışı modernleşme sürecinde özgürlük kavramı, salt bir kavram olarak bulunmaz, en başta bir özgürleşme süreci olarak ortaya çıkan modernleş-

Oğur'a göre, *hürriyet*, Osmanlı dünyasının fikrî kaynaklarına, siyasî kültürüne ve kelimenin dilde sahip olduğu kadim anlam dünyasına referansla Yeni Osmanlıların keşfettikleri özgün bir siyasî kavramdır.

menin ona yüklediği anlam ve tartışmaların taşıyıcısı olmak zorundadır. Oğur'un tezine göre, Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinde siyasal özgürlükler ile Batı-dışı'ndan neşet eden yapısal sorunlar nedeniyle kendini siyaset-dışı bir zeminde kültür ve kimlik üzerinden tanımlayan "modernleşme ya da özgürleşme projesi" arasındaki çatışma, iki farklı özgürlük telâkkisinin ve kavramının ortaya çıkışının önünü açmıştır. Siyasî bir özgürlük olarak hürriyet ve siyaset-dışı özgürleşme olarak özgürlük şeklinde beliren bu iki farklı özgürlük anlayışı farklı tarihî ve fikrî koşullar içinde kök salmaktadır.

Bunlardan ilki olan hürriyet, 1860'lardan itibaren Yeni Osmanlıların 'istibdat' olarak adlandırılan modernleşen iktidar karşısında verdikleri siyasal özgürlük mücadelesi içinde, Osmanlı dünyasının kendi fikrî kaynaklarına, siyasî kültürüne ve kelimenin dilde sahip olduğu kadim anlam dünyasına referansla bir Batı-dışı modernleşme tecrübesi olarak keşfettikleri özgün bir siyasî kavramdır. Kısacası hürriyet, Osmanlıların bir özgürlüksüzlük durumundan (II. Abdülhamid ve istibdat devresi) 1908 devrimi ile birlikte bir özgürlüğü bulma aşamasına geçişi esnasında ürettiği özgün bir kavramdır ve Osmanlılar bunu kesinlikle Batı'dan taklit yoluyla almamış, kendi tecrübelerinden hareketle keşfetmişlerdir. Kesinlikle Bernard Lewis ve Şerif Mardin gibi düşünürlerin iddia ettiği gibi, Osmanlılar felsefesiz çorak dünyalarında, sultanların baskıları altında, entelektüel birikimden yoksun bir şekilde okuduklarını eksik ve yanlış anlayarak kendi coğrafyalarına tercüme etmiş değildir. Dolayısıyla modernleşme literatüründe Yeni Osmanlıların hürriyet mücadelesi için "devleti kurtarmak için hürriyet istediler, yoksa niyetleri gerçekten hürriyet değildi"



şeklinde dillendirilen yaygın söylem, bu siyasî tarih perspektifinin gözden kaçırıldığını gösterir.

Oğur'a göre, biz bugün özgürlük kavramından bahsettiğimizde genellikle onu Fransız Devrimi'nden, Rousseau'dan ve oluşmuş olan Avrupa-merkezci literatürden bağımsız olarak düşünemiyor ve her türlü özgürlük talebini ve yönelimini bu çizgiyle ilişkilendirme ihtiyacı duyuyoruz. Halbuki "Van kedileri özgürlüğüne düşkündür" şeklindeki yaygın deyişi hatırlayacak olursak, biz bununla "Van kedileri Rousseau'yu iyi okumuştur" demek istemiyoruz. Öyleyse özgürlük kavramını çok daha geniş bir çerçevede düşünmemiz gerekir. O halde Batılı anlamda liberte kavramı Osmanlı atmosferine nasıl girdi? Osmanlılar, liberte'yi başlangıçta 'serbestiyet' kelimesiyle karşılıyorlardı ki, bu kelime 'başıboşluk' gibi nispeten olumsuz anlamları da içeren bir kelimedir. Nitekim Sadık Rifat Paşa bir risalesinde "Hukukun olduğu yerde ne itaatsizlik kahr, ne serbestiyet!" diyerek insanların haklara sahip olduğu, kanunların hüküm sürdüğü modern bir devlet fikrini savunmuştur. Bu geçiş devresiyle birlikte artık 'toplum', devletin bakması gereken ve üzerinde hâkimiyet kurulması gereken bir şeye dönüşür. Hâlbuki klasik dönemde devlet toplum üzerinde değil, toprak üzerinde hâkimiyet kurar. Modern devlette ise iktidar kendisini telgraf, demiryolları, jurnalcılık yoluyla umumî sahada görünür kılar. II. Mahmud ilk defa yurt gezilerine çıkan padişahtır. Devlet dairelerine padişahın resimleri asılır. İşte Namık Kemal'in eleştirisi, 'istibdat' olarak tanımladığı bu modern devlettir. Evvelde ulema hükmeder, padişah icra eder, ahali nazır olur iken, modern devlette hem hükmeden, hem icra eden, hem de nazır olan Bâb-ı Âlî'dir. Modern devletin kuşatıcı yapısı, Oğur'a göre, "Hobbesçu bir özgürlük" çerçevesinde anlaşılabilir. Zira Hob-

bes özgürlük ile iradeyi eşitler ve hemen ardından ekler: “Ama herkes istediğini yapamaz.” Hobbes’a göre, herkesin tamamen özgür bir şekilde her istediğini yapabildiği yer doğa durumudur ki, özgürlüğün azamî olduğu bu durum güvenliğin en az olduğu durumdur. Böylece Hobbes’ta özgürlük “kanunların gölgesi altındaki sessizliktir.”

Özgürlük ise 1930’larda Cumhuriyet’in ‘kültür sorunu’ndan özgürleşme çabalarının yoğunlaştığı, siyaset alanının kapandığı ve siyasî özgürlüklerin askıya alındığı bir tarihsellik içinde dilde sadeleştirme çabalarıyla hürriyetin karşısında üretilmiş, özgürlüğü insanın bir iç sorunu ve bir egemenlik meselesi olarak gören siyaset-dışı felsefî bir özgürlük kavramına denk düşer. Kimlikten ve kültürel değerlerden kurtulmayı esas kabul eden bu türden bir özgürlük ise, özgürlük meselesini kültür sorununa indirger ve siyasî alanı kapatarak siyaset sahasındaki özgürlüğü ikinci sıraya iter. Niyazi Berkes’in deyişiyle o, “kutsallaştırılmış geleneğin boyunduruğundan kurtulmak” ile eşdeğerdedir. Bu türden bir özgürleşmenin radikal ötekisi “Batılı olmayan toplum”dur. Bu çerçeve içerisinde medeniyet, terakki, Garphlaşma, Batılılaşma, laikleşme, çağdaşlaşma, vb. nosyonlardan bahsedildiğinde aynı zamanda da özgürlükten bahsedilmeye başlanır.

Sonuç itibarıyla, “iki özgürlük anlayışı arasındaki

temel ayrım, birincisinin bir siyasal tartışma içinde ortaya çıktığı için siyasetin, ikincisinin ise siyaset dışı bir zeminde üretildiği için felsefenin konusu olmasıdır.” Bu iki özgürlük türü, Isaiah Berlin’in pozitif ve negatif özgürlük kavramlarına başvurularak daha derinlikli bir şekilde anlaşılabilir. “Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi içinde siyasal özgürlükler ve modernleşme/özgürleşme süreci arasındaki bu yapısal çatışma, özgürlüğün siyasetin tehlikeli sularından felsefenin sakin limanlarına demirlemesi ve ‘kaleye geri çekilme’ olarak ifade edilen insana ilişkin içsel bir sorun hâline gelmesi sonucunu yaratmıştır.” Yıldırım Oğur sorunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra tezinin sonunda “siyasal özgürlük onun paralelinde ve onunla uyumlu bir biçimde süregiden kültür, toplumsal yapı ve insanların zihniyet dünyaları içindeki özgürlük karşıtı engelleri ortadan kaldırmaya odaklanmış bir özgürleşme süreci tarafından desteklenmesini” değerli bir öneri olarak getirdi. Bugünkü siyaset ortamımızda yer alan özgürlük tartışmalarında dile getirilen argümanların hangi saiklerden neşet ettiğini kavrayabilmemiz için özgürlük kavramının kendi tarihî tecrübemiz içerisindeki tezahürlerini iyi görmemiz gerekir. Oğur da tezinde bunu mümkün kılmaya çalışıyor.

Gece

M. Âkif

(...)

Diyorlar, hep senin şemsinden ayrılmış, bu ecrâmı...
İlâhî, onların bir ân için olmazsa ârâmi;
Nasıl dursun, benim bîcâre gölgem, senden ayrılmış?
Güneşlerden değil Yâ Rab, senin sînenden ayrılmış!
Henüz yâdımdadır bezminde medhûş olduğum demler;
O demlerdir ki yâdından kopar beynimde bin mahşer!
Tutundun kibriyâdan bir nikab, uçtun nigâhımdan.
İlâhî, bin tecellî berk ururken kible-gâhımdan,
Vurur mihrâbdan mihrâba alnım şimdi hüsrânla;
Teseلل bulmanın imkânı yok ferdâ-yı gufranla.
Serilmiş secdemin inler durur yerlerde mi'râcı;
Semâlardan gelir ummanların tehلل-i emvâcı!
Karanlıklar, ışıklar, gölgeler sussun ki, Allâh'im,
Bütün dünyayı inletsin benim secdem, benim âhim.

SAM Kırkambar

Mimarî Otonomi ve Medeniyet Ben-İdraki Kavramları Bağlamında Turgut Cansever Pro- jelerinde Biçim İşlev Yapı ve An- lam Analizleri

Halil İbrahim Düzenli

1 Haziran 2006

Değerlendirme: Alim Arlı

Sanat Araştırmaları Merkezi'nin Haziran ayı konu-
ğu Karadeniz Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakülte-
si Bina Bilgisi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi
olarak çalışan Halil İbrahim Düzenli idi. Düzenli ile
2005 yılında aynı bölümde savunduğu yüksek li-
sans tez çalışması olan "Mimarî Otonomi ve Mede-
niyet Ben-İdraki Kavramları Bağlamında Turgut
Cansever Projelerinde Biçim İşlev Yapı ve Anlam
Analizleri" üzerine bir toplantı gerçekleştirdik.

Türkiye'nin yaşayan en önemli birkaç mimarından
birisini olan Turgut Cansever'in mimarlık uygulama-
ları üzerine detaylı analizlerin yapıldığı toplantıda,
Cansever'in mimarlık anlayışının nasıl anlaşılması
gerektiği ile ilgili olarak da uzun soluklu bir tartış-
ma yapıldı. Cansever üzerine şimdiye kadar yapılmı-
ş olan en kapsamlı monografi olan bu çalışma,
Cansever'in mimarlık uygulamalarıyla mimarlık
üzerine görüşlerinin eş zamanlı olarak ele alındığı,
bir yüksek lisans tezinin sınırlarını fazlasıyla aşan
bir kapsama sahip. Düzenli, toplantıda öncelikle

Düzenli'nin, Cansever'in mimarlık uygulamalarıyla mi-
marlık üzerine görüşlerini eş zamanlı olarak ele aldığı
bu çalışması, Cansever üzerine şimdiye kadar yapılmış
olan en kapsamlı monografi özelliği taşıyor.



Türkiye mimarlık ve şehircilik dünyasında Canse-
ver'in nasıl algılandığına ilişkin bir analiz yaptı. Bu
açıdan bakıldığında Cansever'in mimarlığına iliş-
kin üç bakışın öne çıktığını belirtti. Bunlardan ilki,
onun teorisine duyulan ilgiyle kendini gösteren te-
orisist bir bakıştı. Bir diğeri, başarıları uluslararası
düzeyde de tescillenmiş olan mimarlık uygulama-
larına bakan fakat onun teorisine gönlü yatkın ol-
mayanların düşünceleriyle kendini göstermektey-
di. Üçüncüsü ise, Cansever'in çalışmalarını teorik
ve uygulamada bir bütün olarak gören fakat ne ret
ne de kabul edenler olarak kendini göstermektedir.
Düzenli bu üç bakışın da eksiklikler içerdiğini ve
Cansever'in mimari serüvenini anlamak için bura-
daki yaklaşımlardan farklı bir dördüncü bakışa ihti-
yaç olduğunu belirtti.

Düzenli'ye göre, bir mimarın uygulamaları ve gö-
rüşlerinin nasıl anlaşılması gerektiği ile alakalı bir
tezin cevap vermek zorunda olduğu mimarlık tari-

hi açısından temel sorulardan birisi, “Yapı ustalarının bir mimara nasıl dönüştüğü?” idi. Türkiye gibi toplumlarda bu soru daha merkezî bir yer teşkil etmekteydi. Bu sorunun cevabı ise, mimarlık alanının hem fen bilimleri, hem sosyal bilimler, hem de estetik ve sanatın kesiştiği bir alan üzerinde kurulmasından dolayı farklı farklı şekiller aldığı ve içinde iş görülen kavramsal yapıların nihai hükmü doğrudan etkilediği idi. Cansever gibi geleneksel İslâm-Türk mimarlık uygulamalarından derinden etkilenmiş bir mimar söz konusu olduğunda ise, bu sorunun cevabı daha karmaşık bir hal almaktadır. Düzenli bu soruyu, Cansever’in mimarî uygulamalarının gelişimini tek tek ele alarak ve sanatındaki biçim, işlev, yapı ve anlam değişimlerini hem onun kendi mimarisıyla ilişki içinde hem geleneksel Türk İslâm mimarlık sanatıyla bağlantı noktalarıyla birlikte ele alarak cevaplandırıyor.

Düzenli’ye göre, Cansever’in söylemine ve projelerine bakılırken kurulan üst çerçeveler yetersiz/eksik kalmaktadır. Örneğin, modernizm, postmodernizm, rejyonalizm, üniversalizm, historisizm, tradisyonizm, İslâmî bağlam vb. gibi. Medeniyet ben-idraki ve aidiyet kavramları bu çerçevelerin eksiklerini belirlemede ve metodolojik yanlışlarını düzeltmede kullanılabilir ve bu tezde kullanılmıştır. Mevcut sıkıntılar genellikle metodolojik yetersizliklerden kaynaklanmaktadır. Örneğin, mimarî araştırma literatüründeki gamma analizi tekniği yalnızca binaya ait erişim grafiklerini vermekte ve sınırlı yorumları barındırmaktadır. Bu teknik sentaktik ve semantik analiz teknikleri ile birlikte kurgulandığında ise hem mimarinin otonomisine yönelik hem de söyleme yönelik yorumlar daha net hale gelmektedir.

SAM Yuvarlak Masa Toplantıları

KIRKAMBAR

| | |
|---|--------------------|
| Aynı Mahlası Paylaşan Şairlerin Karışması | Murat Karavelioğlu |
| Meselesi ve Prizeli Şem’i Örneği | 9 Kasım 2006 |
| Emri Divanı’nda | Ömer Zülfe |
| Harflerle Yapılan Oyunlar | 23 Kasım 2006 |
| Mavi Emzikli Bebek: | Kürşat Bayhan |
| Lübnan’dan Savaş Fotoğrafları | 21 Aralık 2006 |

Çarşamba Programları

AYIN FİLMİ

| | |
|--|------------------------|
| Dr. Garipaşk (1965, İngiltere, 96’), Yön: Stanley Kubrick | Konuşmacı: İhsan Kabil |
| Aile Hayatı (1971, İngiltere, 108’), Yön: Ken Loach | Konuşmacı: Ahmet Çorak |

ŞİİR AKŞAMLARI

| | |
|-------------------------------|----------------|
| Hazırlayan: SAM Şiir Atölyesi | |
| Cemal Süreya | 22 Kasım 2006 |
| Ece Ayhan | 21 Aralık 2006 |

ŞİİR ATÖLYESİ

| | |
|---|------------------------------|
| Modern Türk Şiiri Serüveninde 1950–1960 Dönemi | Tuba Turan 14 Aralık 2006 |
|---|------------------------------|

HAYAL PERDESİ

Ekim

| | |
|---|-----------------------|
| Yol Silindiri ve Keman (1960, S.S.C.B., 44’) | Yön: Andrey Tarkovski |
| Sonsuz Sokaklar (1954, İtalya, 100’) | Yön: Federico Fellini |
| Balık (İran, 90’) | Yön: İbrahim Furuzuş |
| Charli’nin Çikolata Fabrikası (2005, ABD, 115’) | Yön: Tim Burton |

Kasım

| | |
|---------------------------------------|---------------------|
| Yürüyen Şato (2004, Japonya, 119’) | Yön: Hayao Miyazaki |
| Yankesici (1959, Fransa, 75’) | Yön: Robert Bresson |
| Erken Gelen Yaz (1951, Japonya, 135’) | Yön: Yasujiro Ozu |
| Tokyo Hikâyesi (1953, Japonya, 136’) | Yön: Yasujiro Ozu |

Aralık

| | |
|--------------------------------|----------------------|
| Yojimbo (1961, Japonya, 110’) | Yön: Akira Kurosawa |
| Eve Giden Yol (1999, Çin, 89’) | Yön: Yimou Zhang |
| Dr. Garipaşk (1965, ABD, 96’) | Yön: Stanley Kubrick |
| Küp (1992, İran, 86’) | Yön: İbrahim Furuzuş |

Düzenli'nin burada özetlenmesi zor olan etraflı analiziyle ilgili olarak belirtilmesi gereken noktalardan birisi de, kavramsal tartışmalarını temellendirdiği yöntem araçları. Bu çerçevede ortaya çıkan iki kavram, Düzenli'nin tezini anlamak açısından ciddi bir yer tutuyor: Mimarî otonomi ve medeniyet ben-idraki. Düzenli'ye göre, mimarî otonomi, mimarın eserini tasarladığı bir yönüyle subjektif şartlara diğer yönüyle de biçim-işlev-yapı gibi eserin görünümüne göndermede bulunan bir düzeye işaret etmektedir. Bu üç düzeyi tamamlayan bir dördüncü analiz aracı ise mimarî eserin anlamı sorununda düğümlenmektedir. Eserin anlamının tespiti için bakılması gereken ise, eserin içinde üretildiği kültürel havzanın bireye açtığı alan olan ben-idrakinin belirleyiciliğiyle ilgilidir. Turgut Cansever'in söylemi ve yapılarının analizlerinden çıkan sonuçlar bu dört başlık altında incelenebilir: 1. Biçim, 2. İşlev, 3. Yapı, 4. Anlam analizlerinden çıkan sonuçlar. İlk üç başlık mimarî otonominin alanıyla bağlantılıyken, sonuncusu ben-idraki düzleminde belirlenebilir. Mimarın kavramsal çerçevesine göre bakıldığında, ayetler, hadisler, füsüs ile yeni ontoloji, genetik estetik ve yapılı çevre olarak mimarlık tarihinin örtüştürülmesi Cansever mimarlığın ilk kaynağıdır. Biçim analizlerine göre, modern biçim algısı, tarihsel biçim repertuarı ve malzemenin estetiği; işlev analizlerine göre, iç-dış mekân birlikteliği, insan ölçeği ve hareket halindeki hayatın, hareketin mimarisine dönüşümü; yapı analizlerine göre ise geleneksel-çağdaş malzeme ve yapı üretim teknolojilerinin birlikteliği diğer kaynaklardır. Anlam analizlerine göre ise, İslâm-Osmanlı-Türk medeniyet ben-idraki Cansever'in bir diğer kaynağıdır.

Düzenli'nin, 362 sayfalık tezinde, Cansever'in eserlerini hem ayrıntılı fotoğraflama, biçim-yapı-işlev analizlerine tâbi tutma, hem de ait olduğu toplumun tarihi içindeki yerine yerleştirme konusundaki başarısı, detaylı bir yöntem tartışmasını eserinde harmanlamasıyla yakından ilişkili görünmektedir. Örneğin, Cansever'in eserlerini Akdeniz medeniyetinin bir dışavurumu olarak mı yoksa İslâm mimarlık geleneğinin ürünleri olarak mı okumak gerektiği noktasında, onun eserini kurarken dayandığı güçlü ve esnek medeniyet tavrını görmeden Braudel'in Akdeniz medeniyeti kategorisine yerleştirmek, ona göre imkânsızdır. Düzenli'ye göre, Turgut Cansever'in kullandığı kavramlar ve projelerinin otonom özellikleri birlikte ve kronolojik olarak düşünüldüğünde bir tutarlılık söz konusudur. Ayrıca, söylemi ve projeleri bir bütün olarak incelendiğinde görülmektedir ki, 1943'den 2001'e Cansever söylemi ciddi kırılmalar geçirmemiş. Bu anlamda, bazı araştırmacılar tarafından zikredilen mimarî projelerindeki farklılıklar bir kırılmayı değil, aynı düşünce sisteminin ve mimarî uygulamaların farklı aşamalarını göstermektedir. Düzenli'nin iddialı çalışmasıyla da bağlantılı olarak söylenebilecek bir önemli nokta ise, Türkiye mimarlık, kentleşme ve yerleşme sorunlarının ele alınması için yapılacak bir epistemolojik tartışmanın tarihî ve kültürel verimleri ne kadar, ne düzeyde içereceği noktasında düğümlenmektedir. Çünkü bu sorun hem mimarlığın ürünlerini değerlendirmede hem de yaşanabilir bir çevrenin inşasında karşımıza çıkacak olan pek çok sorun alanını birlikte içerebiliyor.

Düzenli'nin iki saati aşan dakik ve ayrıntılı sunumu zevkli ve uzun bir müzakereyle neticelendi.

Zülfe'ye göre harf oyunları bir edebî sanat olarak kabul edilmeli, başlı başına bir araştırma konusu yapılmalı ve özellikle de belâgat açısından incelenmelidir.

Emrî Dîvânı'nda Harflerle Yapılan Oyunlar Ömer Zülfe

23 Kasım 2006

Değerlendirme: Ayşe Pay

Bir yire gelmedük n'idem iki elif gibi (ا ا)
Ol nâz içinde aldı beni altına belâ (بلا / بنار)

Modern Türk insanı için bir muammaya dönüşmüş klasik Türk şiirinin nam-ı diğer Dîvân şiirinin muamma (İran'da gelişmiş, kendine özgü kuralları, terimleri olan bir bilmece türü) ustalarından biridir Emrî (ö. 1575). Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi Dr. Ömer Zülfe, sunumunda Emrî Dîvânı'nda yer alan harf oyunlarına dikkatimizi çekti.

Emrî, muamma sanatında İranlı şairleri geçecek denli başarı göstermiştir. Muamma'ya göre çok daha basit olan harf oyunları, Arap harfleriyle yapılır. Bir veya birkaç beyitte ya da şiirin bütününde, harfler, biçim bakımından sevgilinin güzellik unsurlarına veya çeşitli nesnelere benzetilir. Örneğin elif bir "ah"a, sevgilinin boyuna, burnuna, bir insana, bir oka, samanyoluna veya yola; cîm (ج) sevgilinin kakülüne, zülfüne; ayın (ع) göze yahut nala; mîm (م) ağza, bir yüzüğe yahut zerreye benzetilir. Harf oyunlarında şair, beyit veya şiir içerisinde bir kelime gizleyerek ya da benzetmelerden yararlanarak bir harfe veya kelimeye işaret eder. Şair derdini, aş-



kını anlatırken arkaplanı da harf oyunları ile, edebî sanatlarla süsler.

Zülfe, Emrî Dîvânı'nda harflerle yapılan oyunları iki ana grupta toplar: "Beyit Seviyesinde Yapılan Harf Oyunları" ve "Şiirin Bütününde Yapılan Harf Oyunları". Beyit seviyesinde yapılan oyunlara birkaç örnek sıralanabilir.

Âlem ol çeşm ü o bîn vü o zülf ü femdedür (ع ا ل م)
Yohsa ey sôfi bu dünyâda ne 'âlem vardur (ع ل م)

Bu beyit, harflerin güzellik unsurlarına benzetilip sıralanmasından sonra bir kelime ortaya çıkarma biçiminde yapılan oyunlara örnektir. Şair der ki: Âlem o gözde, o burunda, o zülfte, o saçta, o ağızdadır. Yoksa ey sofu, ey zahit bu dünyada ne âlem vardır. Burada sevgilinin gözü ayın (ع) harfine, burnu elif (ا) harfine, zülfü lâm (ل) harfine ve ağzı da mîm (م) harfine benzetilir. Sıralamaya göre ayın, elif, lâm ve mîm harfleri art arda gelir ve ortaya âlem (ع ل م) kelimesi çıkar. Beyitte açıkça söylenen âlem (ع ل م) kelimesi, ayrıca benzetmelerden yararlanarak gizlice ifade edilmiştir.

Bir yire gelmedük n'idem iki elif gibi (ا ا)
Ol nâz içinde aldı beni altına belâ (بلا / بنار)

Bu beyit, iki harfi iki kelimedede anmakla yapılan oyunlara örnektir. Burada söylenen, sevgilinin nazlı oluşu, âşığınsa belâlar altında ezilmesidir. Bunun ardında gizlenen anlam şöyledir: Sevgili nâz içindedir, yani nâz (نار) kelimesinin ortasında yazılan elif harfi gibidir. Âşık ise belâ altında kalmıştır, yani belâ (بلا) kelimesinin sonunda yazılan elif gibidir. Bu yüzden ikisinin birleşmesi mümkün olmaz. Zaten

yan yana olsalar da yazım kuralları çerçevesinde iki elif'in birleşmesi mümkün değildir.

N'ola dehri görmese hâlûn hayâlinstüz gözüm
Gözde nokta olmasa kör olur ey nûr-ı basar (کور/کور)

Bu beyit, harflerin biçimleri üzerinde değişikliklerle ve noktalama işaretleriyle yapılan oyunlara örnektir. Burada klasik Türk şiirinde sıkça başvurulan bir kelime oyununa yer verilmiştir. Göz (کور) kelimesindeki ze (ز) harfinin noktası çıkarıldığında ortaya kör (کور) kelimesi çıkar. Beyitte gözde nokta ile işaret edilenin göz bebeği olduğu söylenebilir. Sevgilinin hayali âşığın gözünde görmeyi sağlayan nokta gibidir.

Beyit seviyesinde, sayılar ve ebced hesabıyla, kelimededen harf ekleme yahut çıkarmayla ve harflerin kelimelerdeki yerlerine göre yapılan üç tür oyun daha tespit edilmiştir. Şiirin bütününe hâkim olan harf oyunları ise bir kelimeyi üstü kapalı ifade etmek amacıyla yapılır. Bunun için tevşih veya muvaşşah/akrostiş (bir gazelde, kasidede yahut şiirde, harflerden şairin bir dostunun, padişahın yahut bir zamane büyüğünün adının, hazret, mevlânâ gibi sıfatlarının, nadir de olsa dua ve temennilerin çıkması), iade (beytin son kelimesinin diğer beytin ilk kelimesi olması) ve reddü'l-acüz ale's-sadr (şiirde beytin, nesirde de bir cümlenin veya ibarenin sonunda yer alan kelimeyi kendisinden önce tekrarlama) adlı sanatlara başvurulur.

Harf oyunları, klasik şairlerin anlam ve biçim bakımından şiirde gösterdikleri titizliğin altını çizer. Kolayca sezilebilirliği, şiirin güzelliğini artırıcı çağrışımlarıyla muammaya göre daha geniş bir okuyucu

ku kitesine seslenir. Bu tür oyunlara Nesimî (ö. 1404), Necatî (ö. 1509), Zâtî (ö. 1546), Fuzulî (ö. 1556), Bakî (ö. 1600) ve Şeyh Galib (ö. 1799) gibi klasik Türk şiirinin önde gelen şairlerinin de itibar etmesi, konunun incelenmeğe değer bir yönü olduğunu gösterir. Zülfe'ye göre harf oyunları bir edebî sanat olarak kabul edilmeli, başlı başına bir araştırma konusu yapılmalı ve özellikle de belâgat açısından incelenmelidir ki klâsik Türk şiirinin bir zenginliği daha ortaya çıksın.

Harflerin remzine, imalarına aşına olmayan bizler için pek de çekici görünmeyen bu başlık, içeriğiyle ardında taşıdığı muammaları beyitler, murabbalar, gazeller ışığında şerh eyledi. Bir araya gelemeyen iki elif ⁽¹⁾ gibi dünüyle bugününü buluşturamayanlar için de pek çok muammaya kapı araladı.

Mavi Emzikli Bebek: Lübnan'dan Savaş Fotoğrafları Kürşat Bayhan

21 Aralık 2006

Değerlendirme: Murat Pay

Lübnan'da yaşanan savaş üzerine bir slayt gösterisi izledik. Programı hazırlayan Kürşat Bayhan foto muhabiri olarak Lübnan topraklarında elli beş gün geçirmiş. Kendisinin şahit oldukları aslında savaş adı altında gerçekleşen zulme bir delil olmuş. Doğayla yaşanan savaşı insanlara yansıyan gerçekliği ile birlikte fotoğraf karelerinde görme şansımız

Mavi emzikli bebek, insanlığın sükût ettiği bir anda hür ve medeni dünyanın ayıbı olarak hafızalara kazındı.

oldu. Küçük ve kısa bir seçki ama bir o kadar da anlamlı ve acı. Seçki arasında yurtiçi ve yurtdışı medya organlarında savaşı anlatan, daha doğrusu insanlık ayıbına özet teşkil eden bir fotoğraf olarak hafızalara kazanmış, enkaz altından çıkarılmış mavi emzikli bebeğin fotoğrafı da vardı. İnsanlığın sükût ettiği bir anda donmuş bir kare. Kürşat Bayhan bu fotoğrafa deklanşörüyle şahitlik etmişti. Aynı şekilde bebeği enkazdan çıkaran insanlar, o bebeği o halde gören insanlar, o bebeğin ailesi de bu duruma canlı şahitlik edenler arasındaydı. Ve tabii tüm dünya da.

Slayt gösterisi ile ilgili iki noktada eleştiri getirmek de yerinde olacaktır. Birincisi, slayt gösterisi esnasında fonda seçilen müzik hakkında. Batı mahreçli müzik İslâm coğrafyasında yaşanan bu zulmün hikâyesiyle çok eşleşmemiş. Dolayısıyla bu coğrafyaların bağrından çıkan mütevazı ve vakar dolu müzikal tonlar seçilebilirdi. İkinci eleştiri müziğin de etkisiyle ortaya çıkan trajedik durum. İnançlı bir insan için hayatın her ânı bir anlam etrafında örüldüğü için yaşanan en büyük dert bile bir öğüt olarak görülür. Dolayısıyla var olan kulluk eksenini muhafaza edilirken hayatın idamesinde esaslı olan varoluşsal çaba daha anlamlı eylemlerin de kapısını açar. Bu anlamda trajedi özü itibarıyla İslâm coğrafyalarında mekân tutturamaz. Bu çerçevede slayt gösterisinin büyük oranda müziğin etkisiyle trajik bir boyuta evrilerek seyircilerdeki duygusal etkileşimi önplana alması bir eksiklik olarak görülebilir. Tüm bunların yanında fotoğraf seçkisi arasında kan'ın yer almaması, programı düzenleyen Kürşat Bayhan'ın incelikli bir başarısı olarak adlandırılmalıdır.



Her ne kadar fotoğraf üzerinden esaslı bir sağaltım beklemek yersiz olsa da fikrî anlamda bazı yönelimlerin olması kaçınılmaz. Özellikle fotoğraflar birleşip bir öykü anlatmaya yeltenince.

SAM Ayın Filmi

Dr. Garipaşk

11 Kasım 2006

Değerlendirme: Esra Tice

İnce bir mizah anlayışıyla kurgulanmış bu dikkate değer kült filmin değerlendirilmesinden önce Dr. Garipaşk filminin mimarını yani yönetmenini kısaca tanıtmakta yarar görüyorum.

Stanley Kubrick sinema tarihinin radikal ve dahi yönetmenlerinden biridir. Sinema dünyasına 1951 yılında Maç Günü (The Day of the Fight) adlı boks dünyasını konu alan kısa metrajlı bir belgeselle adım atmıştır. Bu filmin ardından gelen yıllarda on üç uzun metrajlı film çekmiştir. Filmografisinde hemen her türden filme rastlanan yönetmenin başlıca filmleri ise, bir bilim kurgu örneği olan 1968 yapımı 2001: Uzay Macerası, korku sineması örneği ise Parıltı (1980) adlı yapımdır. Full Metal Jacket (1987) savaş filmlerinin, Dr. Garipaşk (1963) kara mizahın temel taşlarından kabul edilir. Otomatik Portakal (1971) ile şiddet olgusunu, Gözü Tamamen Kapalı (1999) ile evlilik kurumunu ve insan doğasının karmaşık yapısını mercek altına almıştır.

Stanley Kubrick yapmak istediğini yapmaktan çekinmeyen, karşı olduğu şeyi dile getirmekten hiç vazgeçmeyen bir yönetmendir. Görmek istediği neyse,

Dr. Garipařk ustalıkla hazırlanmış, dūřinen her insanı ũrkũtmeyi başaran bir yapım olarak karşımızda duruyor.

yazmak istediği neyse yasakların veya geleneklerin belirlediği sınırlar doğrultusunda ilerlemeyi reddederek tũm aklığıyla filmlerinde gŕstermeyi yeğler.

Yönetmen sinema dũnyasına kazandırdığı filmlerinde genel olarak, toplumsal olayları ve bunlardaki çarpık ilişkileri gözler önüne sermeyi yeğlemiştir. Öyle ki, çevirdiği her film, eleştirmenleri uç noktalar da eleştiri yapmaya yöneltmiştir. Üstelik bu fikrini daha iyi yansıtabilmek, belki de daha özgür olabilmek için Hollywood sinemasını terk edip İngiliz sinemasına transfer olmuştur. Titiz bir yönetmen olarak ün yapmış Kubrick, sinema diline hâkimliğinden olsa gerek ele aldığı konuları en iyi şekilde beyaz perdeye aktarmasını bilmiştir. Belli bir "tür" doğrultusunda ilerlemeyen yönetmen filmlerinde her zaman değişik anlatım biçimleri deneyerek, ele aldığı türlerin o güne kadar yapılmış en güzel örneklerini vermeyi başarmıştır. Bu filmler ele aldıkları konulardan yahut kullanılan sinema dilinin inceliğinden olsa gerek her biri dikkate değer film olma özelliğini elde etmiştir. Kubrick çođu kez ironik bir yapıyla oluşturduğu filmlerinde seyircisini bazen öfkelen-dirmiş, bazen güldürmüş, bazen korkutmuş, bazense hüznendirmiş ama her zaman dūřündürmüřtür.

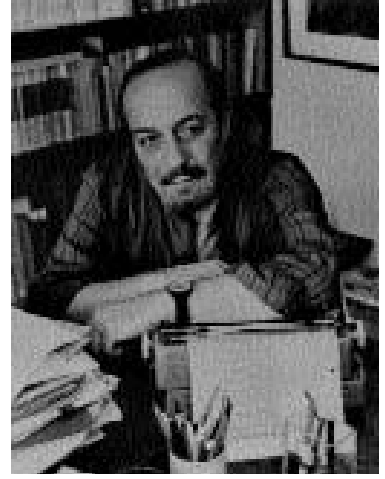
Ve şimdi de gelelim Dr. Garipaşk ya da bir diğer adıyla Nasıl Endişelenmemeyi Öğrenip, Bombayı Sevebilirim'e. Film başarılı bir kara mizah örneğidir. Kubrick'in senaryosunu yazdığı, aynı zaman da yönetmenin sinema dũnyasındaki ikinci döneminin ilk filmidir. Her izleyenin farklı açılardan okuyabileceği çok katmanlı bir film-dir.

1960'ların Amerika-Rusya Soğuk Savaşı'ndaki sistemi ve siyasi karakterleri hicvederken, insanlığa büyük ölçüde zarar verebilecek donanıma sahip nükleer silah gerçeğini ironik bir dille anlatmıştır. Böy-



le bir konunun anlatımında mizahı seçerek farklı bir yol tercih etmiş ve yaşanabilecek felaketlerin haberciliğini yapmıştır. Konusu soğuk savaş ortamının gerginliği içinde Amerikalı akıl hastası üst düzey bir subayın paranoyak dūřünceleri nedeniyle -komünistlerin insanın öz suyuna kattıkları florid'in öcünü almak için Rusya'ya yolladığı bomba dolu uçakların hedeflerine ilerlemeleriyle başlayan yani tabiri caizse sudan sebeple çıkan bir savaşla-gelişen bir dizi felaket üzerinedir. Öyle ki felaketin boyutu iki ũlkeyi aşmakta, tũm dũnyayı etkilemektedir. Bu saldırıya hazırlıklı olan Rusların ABD'nin herhangi bir saldırısı karşısında otomatik olarak devreye giren silahları vardır. İsmi bile gücünü ifade etmektedir: "Kıyamet Günü Silahı."

Peter George'un Red Alert romanından uyarlanan film her sahnesiyle dūřünũlmüş, özenle hazırlanmış bir ürün olduğunu ortaya koyuyor. Filmde, güç odaklarının birbirlerine duydukları korkunun sonucu hazırladıkları ve harekete geçirdikleri nükleer silahlar yüzünden insanlığın sonuna geldiği dūřünũlmektedir. İnsanlığın kurtuluğu ise eski bir Nazi olan Dr. Garipařk'ın ağzından dikkat çekici diyaloglarla gayet çarpıcı bir biçimde verilir. Dr. Garipařk'ın çözüm önerisi ise şudur: Sığınaklara toplanacak üstün insanlar sayesinde nükleer felaketten korunan bir nesil oluşacaktır. Bunun yanında konudan her bahsedişinde siyah eldivenli elini Nazi selamı ile havaya kaldıran doktor, filmin en dikkat çeken karakteridir. Yönetmen, kuşkusuz tıpta "the other hand sendrom" olarak yer alan bu istemsiz kasılma durumu ile, insanın içindeki kontrol edilmez canavara! da isnatta bulunur. Filmin bir diğer çarpıcı sahnesi ise Teksaslı çılđın pilot Kin Kong'un bombaya bir rodeocu edasıyla binip bombayla birlikte kendini Rusya semalarına bırakmasıdır. Bu es-



Cemal Süreya şiirinde küçük insanların küçük olayları da vardır, dünya insanlarının büyük olguları da.

nada keyifli kovboyun şapkasını sallayarak dünyanın kıyamet silahına merhaba demesi sağlanır. Filmde kullanılan müzikler de dikkate değer; şöyle ki, film Vera Lynn'in romantik şarkısı "We'll Meet Again / Tekrar Buluşacağız" eşliğinde patlayan onlarca bombanın seyri ile son buluyor.

Dr. Garipaşk ustalıklı hazırlanmış, düşünen her insanı ürkütmeyi başaran bir yapım olarak karşımızda duruyor. Sistemin insan unsurunu hiçe sayan tuhaf işleyişine ve silahlanma çılgınlığının varabileceği muhtemel sona gönderme yapan Kubrick, filmin isminde bile egemenlerin imha ve öldürme aşkına muzip bir göndermede bulunur. Ayrıca filmi önemli kılan bir diğer nokta ise ne yazık ki günümüzde uygulanan politikalara filmde vurgulanan politikaların yakınlığıdır. Dikkate değer bir görüş ise, ünlü eleştirmen Pauline Kael'in Dr. Garipaşk için yazdığı uzun eleştirisinin son bölümünde yer almakta: "Kahramanları ve sloganları abartan, hicveden filmler neşe ve ilgi ile seyrediliyor. Dr. Strange- love bu alanda yeni bir dönem açtı. İçindeki her şeyi çok iyi ortaya koydu. Böyle olunca, filmin kendisi içindekiler gibi gülünç olmaktan kurtuldu."

SAM Şiir Akşamları

Cemal Süreya

22 Kasım 2006

Değerlendirme: Gülsüm Ekinci

Bilim ve Sanat Vakfı Şiir Akşamları programında Kasım ayında muhatabı olmaya çalıştığımız şair Cemal

Süreya idi. Şairliği hakkında kısa bir konuşmadan sonra onu anlamamızı sağlayan şiirleri, şiir atölyesi üyeleri (Gülsüm Ekinci, Hüseyin Duran, Ayşe Pay ve Samet Yalçın) tarafından okundu. Kısaca Cemal Süreya ve şiiri için dile getirilenler aşağıdadır:

Garip Hareketi geleneğe bir tepki olarak ortaya çıkar. Belirlenen ilkeleriyle, yapmak istedikleri ve istemediklerini "şu şöyle, bu da böyle olacak" kesinliğinde sunarlar. Günümüzden bakıldığında artık kabul edilir ki Orhan Veli ve arkadaşları istedikleri şiiri üretmeseler de tavırları ve cesaretleriyle Türk şiirinde önemli bir devrim gerçekleştirmişlerdir. Tabii ki her devrim kabul edildiğinde devrim olmaktan çıkar. Ve karşı devrimi gerektirdiği bir zaman elbette gelir. 50'li yılların başlarında özellikle Pazar Postası'nda çıkan şiirler bu devrimi haber verir; zaten birkaç yıl sonra da yine aynı dergide adı konur: İkinci Yeni.

Cemal Süreya bu akımın kurucularından biri olarak anılır. Tabii ona ve diğerlerine göre ortada kurulan bir şey yoktur. Aynı öneme denk gelen şiirler ve şiir anlayışları, ortaya görülmemesi mümkün olmayan bir yenilik getirmiştir. Bunun da sonradan adlandırılması kadar doğal bir şey yoktur.

Garip Hareketi gibi İkinci Yeni de üzerine düşeni yapacak, eski devrimden kalan ne varsa süpürüp atacaktır; dili değiştirerek neredeyse bozacak, anlamsızlık isteğiyle yeni bir anlam üretecek, imgeye sarılacak, biçim-sizlik-le şeklini kuracaktır. Bu pencereden bakarsak şiirin güzergâhından hiçbir zaman sapmadığını, biraz zorlarsak Yeni Şiir'in Birinci Şiir'in devamı olduğunu çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Orhan Veli'nin yapmak istediklerini Cemal Süreya şiirinde gerçekleştirmiştir. Şiirinde küçük in-

Japon sinemasının kurucularından Ozu, modern yaşam tarzına yakın yaşayan bir kızın, evlilik tercihini geleneksel aile yapısından yana kurmasıyla geleneği öne çıkarır ama karşı karşıya getirmez.

sanların küçük olayları da vardır, dünya insanlarının büyük olguları da. Hikâye de vardır, imge de ve tabii anlam da. Bunların hepsi vardır ancak bir şekilde deformasyona uğratarak. Var ile yok, herşey ile hiç'in bileşimi de denilebilir. Öyle görünüyor ki Cemal Süreya sanki şiir yazmaya başlamadan önce geçmiş ve geleceği aramış, sormuş, eksikliğini gediğini hesaplamış ve ondan sonra şiirini ortaya koymuştur. Eski şiirde humor mu yok, onun şiirinde olacaktır. Erotizm çok mu kapalı ifade edilmiş, onun şiirinde apaçık görünecektir. Anlam fazla mı anlaşılır, şiirde anlamsızlığa bürünecektir. Yine de anlaşılır ve açık bir şiiri vardır şairin. İlk şiirini yayımladığı tarihe ve şiir üzerine yazdığı yazıların tarihlerine bakarsak bunu daha net (inandırıcı bir şekilde) tespit edebiliriz. Şiiri de yazıları da yan yana gider; önce ya da sonra değil.

“Folklor Şiire Düşman” yazısını yayımladığında büyük ve sert tepkiler alır ancak şimdi biliyoruz ki yanlış anlaşılmıştır. Orada kast ettiği Halk edebiyatının işe yaramazlığı değil, görevini yerine getirdiğidir. Eski şiirdeki ifadeleri “soylu-asil” diye tanımlar ve onları kullanmaktan mümkün olduğu kadar kaçır; çünkü o kelimeler, imgeler de diyebiliriz, yüklendikleri anlamlarla birlikte ‘donmuş’lardır. Yeni yükleri taşıyamazlar. Öyleyse farklı anlamları taşıyacak yeni kelimeler kullanılacaktır şiirde; Üvercinka gibi, hüznüniyet gibi, uykusuz Türkçe gibi.

Yazılarında önemseydiği bir şey daha vardır: kişilik. Şairin şiirine kişiliğini vermesi gerektiğini düşünür. Şiirlerinde Cemal Süreya'yı görürüz hatta Cemalettin Seber'i de. Sık sık kullandığı imgeler ve değindiği temalarla şiirlerinde bir devamlılığı da görürüz ki



“Her şair şiirinde kendini anlatır ve tek bir şiiri yazar aslında” diyen şairi kimse tutarsızlıkla itham edemez. Kendi deyimiyle iki tür şair vardır: büyük şairler (büyük kitlelerin duygularını, isteklerini yansıtmış, büyük temalara yönelmiş), cins şairler (hayatı, dünyayı daha çok kendi imbiclerinden geçirmişlerdir). Açık yüreklilikle kendisini cins şair sınıfına dahil eder, ancak bu onun büyük şair olduğu gerçeğini değiştirmez.

SAM Hayal Perdesi

İki Filmiyle Yasujiro Ozu

20-27 Kasım 2006

Değerlendirme: E s m a A c a r

Yasujiro Ozu, derslerden kaçarak gittiği sinema tutkusunu amcasının fark etmesi üzerine 1923'te kameraman yardımcısı olarak çalışmaya başlar. Yardımcı yönetmen olduktan sonra, ilk senaryosunu yazıp filme çekilmesi için teklif götürür. 1928-1931 yılları arasında 21 uzun metrajlı kurmaca film çeker. İlk dönem filmlerinin çoğu komediler, gangster filmleri ve melodramlardır. 1932'de Umarete wa mita keredo /Doğdum, Ama... ile ilk ticarî başarısına ulaşır. 1949 yılından itibaren yaratıcılığının zirvesini oluşturacak filmlere imza atar: Banshun /Geç Gelen Bahar (1949), Bakushu /Erken Gelen Yaz (1951), Soshun /Erken Gelen Bahar (1956), Ukigusa /Dalgalanan Otlar (1959), Sanma no aji /Bir Güz Öğleden-sonrası” (1962), Tokyo Monogatari /Tokyo Hikâyesi (1953). 1963'te, 60. doğum gününde, kanserden hayatını kaybeder. Ozu 1927'den ölümüne kadar 54

Tokyo Hikâyesi, modern bireyin şehirde gelenek ile karşılaşmalarını nazik dokunuşlarla resmediyor.

film yapmıştır. Ancak bunlardan yalnız 33'ünün kopyası bulunmaktadır.

Yönetmen Ozu'nun, SAM sinema atölyesinde ele aldığımız Erken Gelen Yaz ile Tokyo Hikâyesi başlıklı filmleriyle ilgili değerlendirmeleri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Erken Gelen Yaz (1951, Japonya, 135')

Japon sinemasının kurucularından Yasujiro Ozu orijinal aşkın diliyle Kurosawa öncesini yansıtır. Filmin tamamına yakını iç mekânlarda geçer. Bahsedilen aile yapısında herkes olması gerektiği gibidir/yERVEDİR. İlişkilerde fazla patlamalara neden olacak gerilim yoktur. Olası gerilimler de törpülenmiştir. O nedenle anlatılanlar çok düzdür; bizi germez şaşırtmaz heyecanlandırmaz. Fakat bu düz anlatımda kendi iç gerilimine sahip bir merak uyandırır. Bunu yaparken de izleyiciyi Japon kültürü ve gelenekleriyle tanıştır. Evlilik, aşk gibi kavramları o kültürün içinden görürüz. Hikâye melodrama çok yakın olmasına karşın yönetmen asla bu tuzağa düşmez. Belli ölçüler içinde abartı ve manipülasyona kaçmadan izleyiciye olgun bir dram sunmayı başarır. Filmde tüm karakterler tipik özellikleri ile mutlaklaştırılmaz, aksine katılabileğimiz tecrübî bir ortam sunar. Modern yaşam tarzına yakın yaşayan kızın, evlilik tercihini geleneksel aile yapısından yana kurmasıyla geleneği öne çıkarır ama karşı karşıya getirmez. Karşılıklı rıza söz konusudur. Kızın, aileyi dağıttıktan sonra ağlayarak filmdeki en ciddi/belirgin tepkiyi vermesi aile mefhumunun önemine dair sağlam bir vurgudur. Sosyal yapı anlamında uyumlu, insan merkezli, yapıcı olana yönelik insan tipolojisi çizmeye çalışan bu sinema in-



san gözünün görebileceği bel seviyesi kamera açılması ile rahat bir görünüm sunar. Yönetmenin aileye, ilişkilere yaklaşımında bir ölçü ve eğitilmişlik söz konusudur ki, bu özel bir şeydir. İnsan ruhunu aşıklaştıran bu sinema bizde yüce duygular bırakır.

Tokyo Hikâyesi (1953, Japonya, 136')

Modern bireyin şehirde gelenek ile karşılaşmalarını nazik dokunuşlarla resmediyor film. Ama diğer filme göre psikoloji belirtiminin olmadığı daha tekdüze bir anlatıma sahip. Bu olgun ve terapik anlatım özellikle ölümü resmederken melodrama çok yakın olmasına rağmen çizgisini koruyabiliyor. Karakter çizimindeki incelikler, derinleştirmeler olmadan küçük ayrıntılarla veriliyor. Müzik kullanımında imgeyle bütünleşen bir ortaklık söz konusu. Filmin yapısındaki durağanlığa rağmen ikonik görüntüler stil sinematografi ve filmi klasikleştiren çok iyi görüntü çalışmasına sahip. Vakıalardan sonra Noriko'nun (Setsuko Hara) en küçük kıza söylediği son sözlerle yönetmenin öğüdü altı çizilmeden veriliyor. Filmde Noriko da modern temsil eder ama geleneğe duyarlıdır, onu görmezden gelmez. Kuşak değişimi gelenek tarafından çaresiz 'rıza'yla karşılanmakta, modern olandaki değer kaybı hayal kırıklığı yaratmaktadır. Kültürel öğelerin merasim gibi işlendiği filmin son sahnesinde Noriko'nun, annesinin hediye ettiği saate sıkıca sarılması, ne kadar modernleşilse de gelenekte tutulması gereken şeylerin varlığına bir vurgudur. Vaat edilen deneyim, modernin içine giren ama her şeye rağmen geleneği tutmak isteyen Japon kültürünün oldukça yaşamsal ve sizi içine alabilen olgun bir sunumudur.

Bayram

M. Âkif

Âfâk bütün hande, cihan başka cihandır;
 Bayram ne kadar hoş, ne şetâretli zamandır!
 Bayramda güler çehre-i masum sabâvet,
 Ümmid çocuk suret-i sâfında iyandır.
 He cebhede bir nûr-i mücerred lameânda;
 Her didede bir ruh demadem-cevalândır.
 Âlâm-ı hayatın iki kat bükütüğü ecsâd
 Feyzindeki te'sir ile âsude revandır.
 Ferda-yı sükûn-perveridir sâl-i cidâlin,
 Nevmid düşen kalbe ümid-âver-i candır.
 Heycâ-yı maişetteki feryad-ı
 mehibin
 Dünyada biraz dindiği an varsa bu andır.
 (...)

Bayramda gelir ya da ne hoş hatıralar ki:
 Bin ömre verilmez, o kadar kadri girandır.
 İydin bana daim görünür levh-i kerimi:
 Mâzî-i tufülyetimin yâd-ı besimi.

TAM Bir Kitap / Bir Yazar

Türk-İran İlişkilerinin Tarihi Osman Gazi Özgüdenli

23 Eylül 2006

Değerlendirme: Şeyma Şahinoğlu

Bir Kitap/Bir Yazar programının Eylül ayındaki konusu Marmara Üniversitesi Türkiyat Bölümü'nde görev yapan Osman Gazi Özgüdenli idi. Özgüdenli Ortaçağ'da Türkler ve İranlılar tarafından oluşturulan ortak kültür havzası hakkında bilgiler verdiği sunumuna, Türk-İran ilişkilerinin dünya tarihinde benzerine az rastlanır türden bir ilişki olduğunu vurgulayarak başladı. Bu ilişkinin tam olarak ne zaman başladığı belli olmamakla beraber tarih öncesi dönemlere kadar uzandığı tahmin edilmektedir. Özgüdenli'nin çalışması bu ilişkiyi anlamaya yönelik önemli bir adım olarak karşımıza çıkıyor.

Özgüdenli, sunumunda ilk olarak Şahnâme'de İran-Turan savaşları hakkında verilen ayrıntılı dökümden bahsetti. Tarihî şartlar, özellikle de Türklerin göçebe, İranlıların yerleşik bir toplum olması bu iki toplumu mücadeleye zorlamıştır. Ancak Türklerin batıya muhaceretiyle birlikte ilişkilerin seyri değişmeye başlamıştır. Özellikle Arapların İran coğrafyasını fethi ve peşinden Türk-İran sınırının ortadan kalkması her iki milletin ilişkisini dostluk çerçevesine oturtmuştur. Ayrıca miladî XI. yüzyıldan itibaren Batı'ya doğru başlayan Türk göçleri sadece Türk tarihini değil, yakın doğu coğrafyasında yaşayan diğer milletlerin tarihini de dönüştürmüştür. Özgüdenli'ye göre bu tarihten itibaren Türkler yö-

TAM Yuvarlak Masa Toplantıları

BİR KİTAP / BİR YAZAR

Türk-İran İlişkilerinin Tarihi Osman Gazi Özgüdenli
23 Eylül 2006

Çok Yönlü Bir Sufinin Gözünden
Son Dönem Osmanlısı: Aşçı Dede'nin Hatıraları Mustafa Koç
9 Aralık 2006

SOHBET

Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Oluşumu Hüseyin Yılmaz
2 Eylül 2006

Tanzimat Öncesi Osmanlı Devleti'nde
Anayasal Gelenek Hüseyin Yılmaz
9 Eylül 2006

Osmanlı Düzeni, Şark Meselesi ve
Modern Ortadoğu'nun Ortaya Çıkışı Hüseyin Yılmaz
16 Eylül 2006

PANEL

Babasının Kızı: 70. Ötüm Yıldönümünde
Fatma Aliye Hanım 2 Aralık 2006

ULUSAL SEMPOZYUM

Vefa Sempti: Dünü, Bugünü, Yarını
3-5 Kasım 2006

İZ BIRAKANLAR

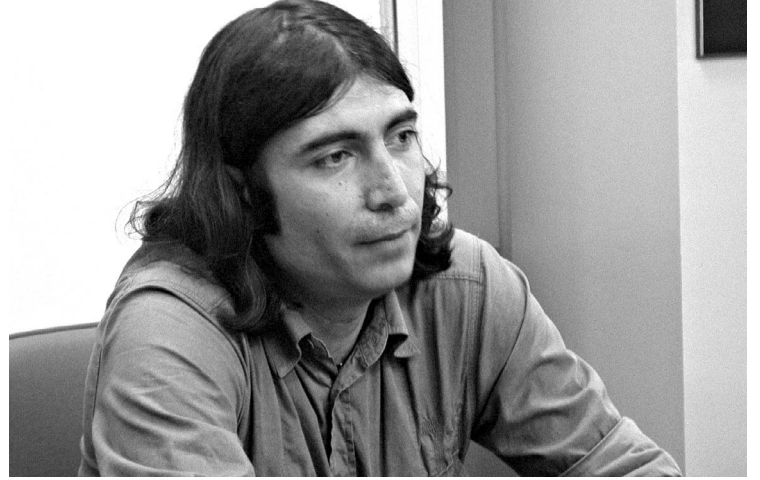
İhsan Fazlıoğlu, Neşe Vona 23 Eylül 2006
14 Ekim 2006
18 Kasım 2006
23 Aralık 2006

Özgüdenli, Türk-İran ilişkilerinin dünya tarihinde benzerine az rastlanır türden bir ilişki olduğunu vurguladı.

netici askerî sınıf olarak Yakın Doğu coğrafyasının sınırlarını ele geçirdi ve böylece yerleşik unsurlardan ciddi manada etkilenmeye başladı. Örneğin Gazneli, Selçuklu, Karahanlı devletleri gibi ilk İslâm devletleri, kuruldukları coğrafyada kendilerinden önce var olan devlet geleneklerinden ciddi manada etkilenmişlerdir.

Gaznelilerden itibaren İran kaynaklarında Türklerle ilgili son derece ayrıntılı bilgiler bulunduğunu belirten Özgüdenli, bu tarihten itibaren Türklerin ve İranlıların iç içe yaşadıkları müşterek bir kültür coğrafyası kurulduğuna dikkat çekmektedir. Gaznelilerden itibaren gerek Selçuklular gerekse Osmanlı döneminde ilişkiler karşılıklı etkileşim içerisinde devam etmiştir. Melikşah'la birlikte Selçuklu sultanlarının Farsça şiirler yazmaya başlamaları, Sultan Sencer'in meclisinde İranlı pek çok şairin bulunması, Selçuklu Sultanlarının Keyhüsrev, Keykâvus gibi İslâm öncesi İran geleneğinden mülhem unvanlar kullanmaları Özgüdenli'nin bu etkileşime verdiği örneklerdir. Ayrıca Osmanlı döneminde de, bu etkileşim Kanunî dönemine kadar sürmüştür. 64.000 beyitlik muazzam bir manzum eser olan Şahnâme'nin Türkçeye 15 ayrı tercümesinin olması, I. Murat'ın yanında ona Şahnâme okuyan birisinin bulunması ve sonraki yıllarda sarayda Şahnâme okuyan bir görevlinin istihdam edilmesi, Fatih Sultan Mehmet'in oğullarından birinin isminin Cem olması konumuza ışık tutacak niteliktedir.

Türk-İran ilişkilerinin yoğunluk kazandığı dönemi bu şekilde tasvir eden Özgüdenli'ye göre, Çaldıran Savaşı bu ilişkilerin seyrinde bir kırılma noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu tarihten itibaren doğudan gelenlere casus gözüyle bakılmış, İran'a demir ihracatı siyasî sebeplerle yasaklanmış, ticaret yolları kapatılmıştır.



Türk-İran ilişkilerini sekteye uğratan bu gelişmelere rağmen yine de, iki ülke arasındaki etkileşimin devam ettiğine dikkat çeken Özgüdenli'nin ifadesiyle, "İlişkiler her ne kadar siyasî olayların gölgesinde kalmış olsa da XVI. ve XVII. yüzyılda İstanbul'da hâlâ İran diline vâkıf olan çok geniş bir entelektüel zümre bulunmaktadır. Bunu İran edebiyatından yapılan çok farklı tercümelerden ve şerhlerden anlamaktayız. O dönemde entelektüel sayılmak için Sadi okumak, Mevlana okumak, Hafız'ı şerh etmek gerekiyordu. Gülistan'ın Türkçede 35 ayrı tercümesinin bulunduğunu söylemek bile ne demek istediğimizi anlatmaya yetecektir."

Bu minval üzere sorularla devam eden sunumda Özgüdenli son olarak, İran kaynakları ve Farsça olmadan bir Türk tarihi; Türk kaynakları ve Türkçe yazmalar olmadan da bir İran tarihi yazılamayacağını belirterek konuşmasını noktaladı.

Çok Yönlü Bir Sufinin Gözünden Son Dönem Osmanlısı: Aşçı Dede'nin Hatıraları Mustafa Koç

9 Aralık 2006

Değerlendirme: Cumhuriyet Ersin Adıgüzel

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği Bir Kitap/Bir Yazar programı kapsamında, yakın bir zamanda neşrettiği Aşçı Dede'nin Hatıraları adlı eser

Koç, Aşçı Dede'nin bu hatıralarını Türk edebiyatının muvaffak olmuş ilk romanı olarak değerlendirmektedir.



etrafında konuşmak üzere Aralık ayında Mustafa Koç'u misafir ettik.

Kitap hakkında konuşmaya geçmeden evvel, 'aşk'ın modern araştırmacılar tarafından klasik edebiyatımızdaki kullanımıyla asıl ifade edilmek istenenden çok farklı anlamlarda anlaşılabilmesine değinerek aşk üzerinde duran Koç, ilk olarak tasavvufta ve Divan edebiyatımızda önemli bir yeri olan mâ-sivâ anlayışına temas etti. Aşçı Dede'nin de ifade ettiği gibi, aşğın maşûka (Allah'a) ulaşması karşısında günah ve nefis gibi bazı engeller vardır ve bu engellerin ortadan kaldırılması için de nefis terbiyesi gerekir. Mutasavvıflar arasında dünyevî aşka önem verilir; zira bir kul ancak bu vesile ile Allah aşkına istidat kazanabilir. Bir diğer ifadeyle dünyevî aşk, kişiyi hakiki aşka götüren bir köprü vazifesi görür.

Eski bir yeniçeri olup, ocağın kapatılmasından sonra Nizâm-ı Cedîd ordusuna katılan Mehmet Ali Efendi'nin oğlu olarak 1828 yılında Kandilli'de doğan Aşçı Dede'nin asıl ismi Halil İbrahim'dir. Çocukluğunun büyük bir kısmı Vefa-Şehzadebaşı çevresinde geçen Aşçı Dede, henüz sıbyan mektebinde okurken yazdığı hatıralarında bütün yönleriyle sıbyan mektebine yer vermektedir. Aşçı Dede'nin bu hatıralarını Koç, Türk edebiyatının muvaffak olmuş ilk romanı olarak değerlendirmektedir. Daha sonra Süleymaniye Rüşdiyesi'ne giren ve buranın ikinci mezunlarından olan Aşçı Dede, hatıralarında rüşdiyede gördüğü dersler, müfredatın işlenişi ve sınıflar hakkında çok değerli bilgiler vermektedir.

Rüşdiye'yi bitirdikten sonra harbiyeye dahil olan Aşçı Dede, memuriyet vesilesi ile ülkenin önemli şehirlerini görme imkânı bulmuştur. Şam, Erzurum, Erzincan ve Edirne başta olmak üzere pek çok şehri gören Aşçı Dede, bu şehirlerde gördüklerini,

tanıştığı kişileri çok canlı bir şekilde tasvir etmektedir. Aşçı Dede, gündelik hayatı anlatmaktadır. Bir mahallenin, bir semtin, bir şehrin tasvirini, oraya gerçek anlamıyla hayat veren unsurlarla birlikte anlatır. Bir başka ifadeyle Aşçı Dede'nin anlattığı eski İstanbul, eski Osmanlı'dır. Koç'a göre, bir mahallenin anlaşılması, sadece insanları terbiye eden değil, aynı zamanda cemiyeti şekillendiren, o mahalleye yüksek bir kültür kazandıran ve mahallenin kimliğinin oluşmasında en önemli müessese olan tekke ve camilerin anlaşılabilmesine bağlıdır. Aşçı Dede de hatıralarında, eski İstanbul'un gündelik hayatının sûfiler etrafında nasıl şekillendiğini anlatmaktadır. Bir tasavvufi hareketin Anadolu'da nasıl kuruluş teşkilatlandığını ve bunun tesirlerinin İstanbul'a kadar ne derece etkili olabildiğini, farklı tasavvuf şubelerinin birbirleri arasındaki ilişkilerin ne şekilde olduğunu bütün açık seçikliğiyle Aşçı Dede'nin hatıralarında görebiliriz.

Aşçı Dede, şahidi olduğu yer ve olayları, şeyh efendileri, şeyh-i sânileri, müridânı, hatipleri ve cami cemaatini ete kemiğe bürünüp kitaptan çıkacakmışçasına canlı bir şekilde tasvir etmekte ve bütün bunları nefis bir İstanbul Türkçesi ile anlatmaktadır. Koç'a göre bu nefis üslûbun izahı ancak Aşçı Dede'nin samimiyeti ile mümkündür.

1850'den 1906'ya kadar geçen yarım asrı aşkın bir süre içerisinde eserini yazan Aşçı Dede, sadece tasavvuf tarihi alanında çalışanların değil, eğitim tarihi ve şehir tarihi alanlarında çalışanların müstağni kalamayacakları, herhangi bir arşiv belgesinde bulunması mümkün olmayan bir hazine niteliğindedir.

Aşçı Dede'yi ve hatıralarını ancak bir edibe yaraşır üslûbuyla bizlere tanıtan Koç'un ilgiyle dinlenen konuşması oldukça verimli bir şekilde sona erdi.

Yılmaz, ilk konuşmasında, Osmanlı siyaset düşüncesinin oluşumunu, geçirdiği dönüşümleri, ana temalarını ve İslâm siyaset düşüncesi geleneği içindeki yerini anlattı.

TAM Sohbet

Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Oluşumu

Tanzimat Öncesi Osmanlı Devleti'nde Anayasal Gelenek

Osmanlı Düzeni, Şark Meselesi ve Modern Ortadoğu'nun Ortaya Çıkışı

Hüseyin Yılmaz

2-9-16 Eylül 2006

Değerlendirme: Zahir Atçıl

Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin düzenlediği "Osmanlı Siyaset Düşüncesi" başlıklı üç oturumluk sohbet dizisinde Dr. Hüseyin Yılmaz'ı dinledik. 2004 yılında Harvard Üniversitesi'nde "The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Lawgiver" [Sultan ve Saltanat: Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Yöneticiliği Algılamak] başlıklı tez ile doktorasını tamamlayan Hüseyin Yılmaz halen Stanford Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Bilim ve Sanat Vakfı'nda yaptığı ilk konuşmada (2 Eylül) Osmanlı siyaset düşüncesinin oluşumunu, geçirdiği dönüşümleri, ana temalarını ve İslâm siyaset düşüncesi geleneği içindeki yerini anlatırken, ikinci konuşmasında (9 Eylül) Tanzimat öncesinde Osmanlı'da anayasal gelenek ve siyasî aktörlere değindi. Üçüncü konuşmada da (16 Eylül) Osmanlı



düzeni, Şark Meselesi ve Modern Ortadoğu'nun ortaya çıkışından bahsetti.

Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Oluşumu

Hüseyin Yılmaz ilk önce Osmanlı düşünce tarihinin diğer alanlara oranla daha az çalışıldığını ve çoğu zaman İslâm düşünce tarihinin herhangi bir ayırıcı özelliği olmayan devamı şeklinde görüldüğü için çalışılmaya gerek duyulmadığını vurguladı. Halbuki, Osmanlı düşünce tarihi ve özellikle de Osmanlı siyasî düşünce tarihi kendine has birtakım özellikleri barındırmakta ve zaman içerisinde çeşitli dönüşümlerden geçmektedir. Her şeyden önce, Osmanlı'nın kuruluşundan XVI. yüzyıl başına kadar 50 civarında tercüme ve telif eser yazılmışken, sadece XVI. yüzyıl içinde 50'den fazla telif eser ve bir o kadar da tercüme eser kaleme alınmıştır.

Peki bu XVI. yüzyıldaki siyaset eserlerindeki nitelik farkı nasıl açıklanabilir? Hüseyin Yılmaz bunun için iki neden ileri sürmektedir. Birincisi, daha önceki dönemlerde siyaset metinleri daha çok elite-re hitaben yazılmıştır ve nüshaları da pek azdır. XVI. yüzyıldan itibaren ise siyaset toplumsal tabana daha fazla yayılmış ve okur-yazar sayısındaki artışla beraber siyasî konulara genel olarak bir ilgi uyanışı söz konusu olmuştur. İkincisi, daha önceki dönemlerin siyasî metinleri sultanın vasıfları, hali-fe vb. sınırlı konularla ilgilenirken, bu dönemden sonra eski konuların yanında vergi, kanun, hac gibi yeni konular siyasî metinlere girmiştir. Yılmaz, burada, şimdiye kadar tarihçilerin Osmanlı dönemine baktıklarında, İbn Haldun, Maverdi veya Farabi gibi siyaset düşünürleri arayageldiklerine, böyle kimseleri bulamayınca da Osmanlı siyaset düşüncesinin herhangi bir orijinalliğinin bulun-

madığı hissine kapıldıklarına, fakat Osmanlı siyaset düşüncesindeki esas özgünlüğün siyasî metinlerde işlenen yeni konularda olduğuna dikkat çekmektedir.

XVI. yüzyıl Osmanlı siyaset düşüncesinde Doğu medeniyetlerinin, yani Arap olmayan İslâm toplumlarının, etkisinin daha çok olduğunu vurgulayan Hüseyin Yılmaz'a göre, bunda Türklerin Anadolu topraklarına gelinceye kadar 500 yıllık bir yürüyüşle İran, Horasan ve Hindistan medeniyetlerinin geleneklerini tevarüs etmesi, özellikle Farsçanın o dönemde düşünce dili olarak kabul görmesi ve Osmanlıların hukuk ve devlet geleneği açısından doğulu toplumlara daha fazla benzemesinin etkisi olduğu söylenebilir. XVI. yüzyılın sonuna gelindiğinde medreselerin kurumsallaşması ve temel eserlerin Türkçeye tercüme edilmesi ile Osmanlı uleması eskisi gibi çok seyahat etme özelliğini kaybetmiştir. Bu dönemde yapılan tercümelerde Osmanlı dünyasının meseleleriyle alakalı olabilecek kitapların seçilmesi ve çoğu zaman ana metnin şerhi yazılarak uzatılması veya bazen de kısaltılması gibi metnin anlaşılmasına yönelik çabalar sonucu, Osmanlı önceki dönemki siyaset düşünce geleneğini tevarüs etmiştir.

Osmanlılarda siyaset eserlerinin yazılma nedenleri olarak üç faktörden bahsedilebilir: Birinci faktör, sancaklarda şehzadelerin eğitimi için şehzade muallimleri siyaset hakkında tercümeler yapmış veya telif eserler yazmışlardır. Mesela Sururî Efendi Hemedani'nin Zahiratü'l-Muluk eserini Şehzade Mustafa'nın eğitimi için çevirmiştir. İkinci olarak, ulema, bürokrat veya herhangi bir eğitilmiş kişi tarafından siyasî iradeyi etkileme isteği ile siyaset me-

tinleri kaleme alınmıştır. Bir kimsenin mensup olduğu topluluğun ideallerini yansıtan bir siyasî sistem önermek amacıyla yazılmış eserlere verilebilecek örneklerden birisi Koçi Beyin Risale'sidir. Üçüncü olarak, topluluk içinde okunması hedeflenerek kamuoyu oluşturma amacıyla olan eserler vardır. Mesela, doğrudan para vakıfları üzerine yazılmış eserler/risaleler buna örnektir.

Hüseyin Yılmaz, XVI. yüzyıl itibarıyla Osmanlı siyaset düşüncesini önceki dönemlerden ayıran iki önemli nitelikten bahsetmektedir. Birincisi, bu dönemdeki siyasî metinler, eskiden olduğu gibi moral merkezli bir bakış açısıyla en ahlâklı, en adaletli kişinin devletin başında olması şeklindeki literatürden farklı olarak, hukuk merkezli bir prosedür olarak baştaki kişiden mümkün olduğunca bağımsız kurumlar, ilkeler ve bürokratik yapılanmayı konu edinmektedir. Artık bir insanın ahlâken mükemmelleştirilmesi çerçevesinde en iyi siyasî sistemin kurulmasının mümkün olacağını temel yaklaşım olarak benimseyen bir düşünce sisteminden, devlet merkezli olarak devletin kurumlarının mükemmelleştirilmesini vurgulayan bir düşünce sistemine geçilmiştir. Böylelikle, artık Sultan aktif bir yönetici olmaktan ziyade toplumdaki çeşitli kesimler nezdinde meşruiyet sağlayıcı bir figür olup, başta sadrazam ve vezirler olmak üzere bürokratik prosedürün devletin işleyişinde esas mesele olması söz konusudur.

İkinci olarak, sultanın meşruiyetini sağlayan hilafet anlayışında önceki dönemlerde görülen tarihî hilafet silsilesi çerçevesindeki meşruiyetten veya Oğuz-Moğol geleneğindeki Cengiz gibi itibarlı bir kimsenin torunu olmak şeklindeki meşruiyetten daha çok tasavvufî hilafet anlayışına doğru bir dönüşüm

söz konuşuydu. Yılmaz, ontolojik olarak “Sultan nasıl olmalıdır?” sorusuna cevaben geliştirilen, sultanın tebaasını, “Allah’ın yarattıklarını yönettiği şekilde yöneten biri” olarak tasvir eden “ilahi model” veya Hz. Adem’den itibaren peygamberlerin birbirinin halifesi olması ve Hz. Peygamberden sonra da müteselsil halifelerle ifade edilen “peygamberlik-saltanat modeli” gibi modellerin Osmanlı siyaset düşüncesinde zaman zaman gündeme gelmesine rağmen çoğunlukla velayet (tasavvufi) modelinin Osmanlılar tarafından daha sıklıkla kullanıldığını ileri sürmektedir. Hanedan birçok tasavvufi tarikat ile ilişki içerisinde olduğundan, bir siyaset yazarı kendi şeyhini manevî âlemin kutbu, sultanı da manevî âlemin kutbu olarak görebilmektedir. Hatta bazen sultanın hem manevî hem de maddî kutupluğu kendi şahsında birleştirdiğini ifade eden eserlere rastlamak mümkün olabilmektedir. Bu anlamda saltanat/sultanlık Allah tarafından hanedana verilmiş (vehbi) ancak sultanın da çalışarak bunu hakettiği (kesbi) bir makamdır.

Tanzimat’tan Önce Osmanlı Devleti’nde Anayasal Gelenek

Hüseyin Yılmaz, her ne kadar, Tanzimat öncesi Osmanlı Devleti için Batıdaki gibi yazılı bir anayasal düzenlemelerden bahsetmek pek mümkün olmasa da, sultanın otoritesinin çeşitli mekanizmalarla sınırlandırılması anlamında bir anayasal geleneğin Osmanlı Devleti için de kullanılabileceğini belirtiyor. 9 Eylüldeki toplantımızda Yılmaz, bu konuyu açıklamak için önce Osmanlı Devleti’nin sistemik özelliklerinden sonra da sultanın veya mutlak otoriteye sahip olabilecek başka kurumların yetkilerinin sınırlandırılmasını anlattı.

Yılmaz’a göre, Osmanlı siyaset düşünürleri Osmanlı toplumunu dört ana kategoride inceleyegelmişlerdir: ehl-i seyf, ehl-i kalem, ehl-i ziraat ve ehl-i sanat. Bu kategorik analizde esas vurgu ideal olarak her bir kesimin kendi işini yapması gerektiği ve bu kesimler arası sınırları koruyarak diğerlerinin işine karışmaması gerektiğidir. Her ne kadar toplum böyle kesin çizgilere ayrıştırılamasa da, kabaca reaya (vergi verenler) ve askerî (vergi vermeyenler) olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bu türden toplumu ve meslekleri ayrıştırmanın bir yansıması da, birbirlerine karşı sorumlu olmayan doğrudan sultana hesap veren Divan-ı Hümayun’un dört şahsının (kazasker, nişancı, defterdar ve vezir) kendi yetkilerini diğerleri ile paylaşmama çabasında görülebilmektedir. Aynı şekilde taşra idaresinde, defterdar bölgenin beylerbeyine değil, doğrudan sultana karşı sorumlu olup, kendi yetkilerini beylerbeyi ile paylaşmamaktadır. Hüseyin Yılmaz, böylece Osmanlı kurumları arasında bir içsel denetim mekanizmasının söz konusu olduğunu vurgulamaktadır.

XVII. yüzyıla gelindiğinde sultan artık günlük işlerle ilgilenmemekte ve yetkilerini delegasyon yolu ile kullanan bir kişi olarak belirlemektedir. O dönemde yazan Hazerfen Hüseyin Çelebi dinin reisinin şeyhülislâm, devletin reisinin veziriazam, sultanın da her ikisinin reisi olduğunu belirtmektedir. Yılmaz, XVII. yüzyıl itibarıyla artık vezirliğin ve şeyhülislâmlığın birbiri ile yarışan iki kurum olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Vezir, metinlerde sultanın vekil-i mutlak’ı olarak zikredilse de pratikte hiçbir zaman tam yetkili olamamıştır. Ancak İbrahim Paşa ve Köprülü örneklerinde olduğu gibi zaman zaman yetkileri sınırsız olmuş ve hatta sultan ile pazarlık

Yılmaz'a göre, Osmanlı siyaset düşünürleri Osmanlı toplumunu dört ana kategoride inceleyegelmişlerdir: ehl-i seyf, ehl-i kalem, ehl-i ziraat ve ehl-i sanat.



edebilecek bir konumda olabilmışlerdir. Yılmaz'a göre, XVII. yüzyılda, kurumsallaşma ile sultanın bürokrasinin alt kalemlerindeki kişileri tanıması imkânsızlaşmış, bürokrasinin içinden gelen vezir ise, bürokrasi üzerinde daha fazla tasarruf sahibi olabilmış, bu da vezirin gücünü artırmıştır.

Öte taraftan, vezaretteki bu güç birikimini sınırlayan bir kurum olarak şeyhülislâmlığın öneminin artması anayasalcılık açısından önemlidir. Osmanlı öncesinde ve ilk dönemlerde sadece saygı duyulan bir fetva makamı statüsünde olan şeyhülislâmlık, zamanla, gösterilen saygı kullanılarak yetkileri çeşitlenmiş bir kuruma dönüşmüştür. Prensipite hukukî ve idarî bir hükme dönüşme zorunluluğu olmayan nitelikte fetva (fikir) veren Şeyhülislâmlar, pratikte, verdikleri fetvaların neredeyse resmî görüş niteliği kazanması ile sultanları tahtından indirtecek hall fetvalarını verebilecek duruma gelebilmişlerdir. Bu açıdan Şeyhülislâm hem vezirlerin hem de sultanların yetkilerini sınırlayabilen bir kişi konumuna gelmiştir.

Klasik İslâm siyaset düşüncesinde sultanın, imanın veya halifenin yetkilerini sınırlayan prosedürel bir mekanizma bulunmamakta, en fazla itaatsızlık gösterme yolu ile bir sınırlama söz konusu olabilmekteydi. Osmanlı'da adalet, kanun, şeriat, meşveret gibi kurumlara verilen referanslar ile itaatsızlık meşru bir zemine oturabilmekteydi. Nitekim, Osmanlı'nın Yeniçeriler, ulema, bürokrasi gibi kendi kurumları kanuna, şeriata ve adalete atıfta bulunarak itaatsızlık gösteriyorlardı. Çoğunlukla taşış (develüasyon) dönemlerinde Yeniçeriler bunun kanuna aykırı olduğunu iddia etmekte ve birer 'kul' olarak sultana her zaman itaat etmeleri bek-

lenmesine rağmen itaatsızlık gösterebilmekteydiler. İtaatsızlığın en ileri aşaması olan sultanın değiştirilmesinde dahi bir prosedür olarak şeyhülislâmdan bir hall fetvası alınarak hareket edilmesi, mevcut Osmanlı ilke ve kurumlarının anayasalcılık açısından önemini göstermektedir. Hüseyin Yılmaz, bir siyasî sistem içinde barışçıl yollarla baştaki kişi değiştirilebiliyorsa, o sistemde keyfi olmayan bazı düzenlemelerin söz konusu olduğunu iddia etmektedir.

Hüseyin Yılmaz'a göre, Osmanlı'daki anayasalcılığı Avrupadaki anayasalcılık hareketlerinden ayıran faktör, Avrupada merkezî gücü sınırlayan feodal beyler veya burjuva gibi çevresel veya merkezden bağımsız unsurlar varken, Osmanlı'da Yeniçeriler, ulema, bürokrasi gibi Osmanlı'nın kendi kurumları olagelmış kesimlerin sultanın yetkilerini sınırlayan faktör olmasıdır. Osmanlı'da anayasalcılık açısından referans verilen kanun, yönetim ile yönetilen arasında müşterek bir zemin olmuştur.

Osmanlı Düzeni, Şark Meselesi ve Modern Ortadoğu'nun Ortaya Çıkışı

16 Eylül'deki üçüncü toplantımızda Hüseyin Yılmaz konuşmasına Osmanlı Devleti'ni düşünmeden ve Şark Meselesini izah etmeden modern Ortadoğu'yu anlamının mümkün olamayacağını söyleyerek başladı. Ona göre, Ortadoğu statik bir coğrafyayı ifade etmekten ziyade kavramsal bir meseledir ve bunun kökeni de Şark Meselesidir.

Yılmaz, Şark Meselesi tarihini dört döneme ayırmaktadır. Birincisi, XVIII. yüzyılda Avrupa'nın Şark Meselesidir ki; bu, aslında fizikî olarak bir ova olan Polonya'nın o dönemde yükselmekte olan Prusya,

Rusya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu arasında bölüşülmesi meselesidir. 1815 Viyana Kongresi'nde Polonya meselesi çözüme kavuşturulmuş ve artık Şark Meselesi denildiğinde daha doğudaki Osmanlı düşünülmür hale gelmiştir. Bu dönemde Rusya Avrupa'nın karşısında güçlenmekte, "sıcak denizlere inme" amacı ile bir diplomasi izlemekte ve bu amacına ulaşmak için de Osmanlı'nın tasfiyesini hedeflemektedir. Dolayısıyla, Avrupa için Şark Meselesi bu dönemde diplomatik anlamda Osmanlı'nın muhtemel bir tasfiyesi durumunda bu bölgede nasıl bir düzenin kurulacağı meselesi haline gelmiştir. Ancak Kırım Savaşı'nda Osmanlı'nın Rusları yenmesiyle Rusya'nın tahmin edildiği gibi çok güçlü olmadığı, Osmanlı'nın da zannedildiği gibi çok güçsüz olmadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla Şark Meselesi yeniden bir dönüşüm geçirerek Osmanlı ile Avrupa'nın doğrudan ilişkilerinin tanzim edilmesi meselesi haline gelmiştir. Son olarak da Şark Meselesi evrenselleşerek Batı'nın Doğu ile nasıl bir ilişkiye girmesi gerektiği meselesi şeklinde belirmiştir.

Konuşmasını, Şark Meselesinin özellikle İngiltere'deki entelektüel yansımaları üzerine devam ettiren Yılmaz, XIX. yüzyılda Osmanlı'nın ve Türklerin kötü imajlarla resmedildiğinden bahsetmektedir. Mesela, 1853 tarihinde basılmış olan Ana Britanica, Türklerin Avrupa'da "kamp kurmuş" askerlerden ibaret olduğunu, gittikleri her yeri tasfiye ettiklerini ve savaştan başka bir şey bilmediklerini yazmaktadır. Fakat, İngiliz kamuoyunda Osmanlı aleyhine propaganda yapanlar olduğu gibi Osmanlı lehine fikirler öne sürenler de mevcuttu. Mesela, Yunan isyanında Yunanlılarla birlikte savaşmasına rağmen,

daha sonra Osmanlı topraklarında bir müddet yaşayıp Osmanlı kültüründen etkilenen David Urquhart, Osmanlı'nın yaşayan bir medeniyet olduğunu, kendi gelişimi için dışarıdan bir müdahaleye gerek olmadığını savunmuştur. Hatta, Kırım Savaşı'nda İngiltere'nin Osmanlı yanında yer almasında etkili olmuştur. Bunun yanında, bir liberal iktisatçı olan Richard Cobden gibi kimseler, Osmanlı'nın medenî olmadığını ve hiçbir şekilde medenî olamayacağını, Türklerin yıkıcı vahşi bir güç olarak hâkimiyetleri altındaki halkları boyunduruklarında tuttuklarını belirtmiştir. Hüseyin Yılmaz'ın zikrettiği bir başka isim ise tarihçi Edward Freeman'dir. Freeman Şark Meselesine bir de ulus boyutunu eklemiş ve Türklerin çıkarı ile Türkiye'nin (Osmanlı) çıkarının aynı şey olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, Türkiye'nin bağımsızlığını sürdürmesi savunulabilir bir şey iken, orayı Türklerin yönetmesi yanlış; çünkü onlar bir ulus olamamış ve yönettikleri halklara yabancı kalmış güç sahipleridir.

Hüseyin Yılmaz konuşması sırasında gösterdiği çeşitli Ortadoğu haritaları ile, Ortadoğu'nun coğrafyacılara, siyaset adamlarına, şirketlere vs. gibi farklı kişiler ve topluluklar tarafından farklı şekilde algılandığını anlatmaya çalıştı. Ona göre Ortadoğu bir mesele olarak vardır ve tarihsel olarak Şark Meselesi ve Yakın Doğu Meselesinin devamı niteliğindedir. Dolayısıyla, Ortadoğu'yu coğrafi sınırlar içinde görmekten ziyade bir kavram olarak ele almak daha kullanışlı olacaktır.

“Babasının Kızı: 70. Ölüm Yıldönümünde Fatma Aliye Hanım” panelinde Fatma Aliye yalnız edebî kişiliğiyle değil edebiyattan felsefeye, tarihe kadar geniş ve zengin ilgi alanları çerçevesinde ele alındı.

TAM Panel (3)

Babasının Kızı: 70. Ölüm Yıldönümünde Fatma Aliye Hanım

Oturum Başkanı:

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu

- Ahmet Süruri:
“İyi eş, iyi anne, iyi Müslüman”:
Bir kadın filozof olunca...
- Nazife Şişman:
“Tarih”in ve “Tahrir”in Öznesi Olarak
Fatma Aliye
- İhsan Fazlıoğlu:
“Ben’in Tarihi” İle “Tarihteki Ben”
Çatışmasında Ahmet Cevdet Paşa Okulu
Başarısız mı Oldu?

2 Aralık 2006

Değerlendirme: F. Samime İnceoğlu

“Meram romanının tercümesine dahl edenler nerede? Kemal-i ehemmiyetle dikkat buyurmalı ki bir roman tercümesi hevesi insanı nerelere kadar vardiıyor. ‘Mütercim-i Meram’ derken ‘Müşerrih-i Ahkam’ feylosofa nail olduk. Var olsun. Hak Teala Hazretleri feyzini artırsın. Sair sahibat-ı kalem olan nisvanımız dahi aliye hanımefendi hazretlerinin bu himmetlerinden teşevvuk eylesinler. Bugünkü meydan hizmet meydanı, gayret meydanıdır.”

Ahmet Mithat
(Kutadgubilig, Ekim 2006, sayı:10, s. 139)



Birçoğumuzun ilk kadın roman yazarı olarak bildiği, Osmanlı modernleşme tecrübesinin nev-i şahsına münhasır şartlarında yaşamış ve bu şartları zanneden mündemiç bir muharrireyi; Fatma Aliye Hanım’ı, vefatının 70. yıldönümünde Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi’nin düzenlediği bir panel ile yad ettik. “Babasının Kızı: 70. Ölüm Yıldönümünde Fatma Aliye Hanım” başlıklı panelde Fatma Aliye yalnız edebî kişiliğiyle değil edebiyattan felsefeye, tarihe kadar geniş ve zengin ilgi alanları çerçevesinde ele alındı.

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu’nun oturum başkanlığını üstlendiği panelde ilk olarak Barbarosoğlu, unutulmuş bir muharrire: Fatma Aliye’nin unutulmuşluğunun nedenlerine değindi. Ona göre, Fatma Aliye’nin mezar taşı, onun hakkında anlatılacaklardan çok daha fazlasını anlatıyordu. Çok da uzak geçmişimizde değil 1862-1936 yılları arasında yaşamış bu muharrireyi biz bugün neden bilmiyorduk? Bu sorunun cevabının çok da kolay verilemeyeceğini belirten Barbarosoğlu uzun süredir yaptığı araştırmaları neticesinde ulaştığı sonuçları şu şekilde sıraladı: Babasının kızı olduğu için F. Aliye, İttihat ve Terakkiciler tarafından unutulmuştu. Kızı rahibe olduğu, en önemlisi de çok eşliliğe karşı olduğu için İslâmcılar; Saltanat taraftarı olduğu için Cumhuriyetçiler tarafından unutulmuştu. Feminist olmadığı için unutulmuştu. Çünkü Fatma Aliye Müslüman muhafazakârdı.

“İyi eş, iyi anne, iyi Müslüman”:
Bir kadın filozof olunca...

Panelin ilk konuşmacısı Ahmet Süruri, bizlere Fatma Aliye’nin pek de bilinmeyen Tedkik-i ecdam ad-

Sözlerine “Neden babasının kızı?” sorusuyla başlayan Şişman, Fatma Aliye’yi babasına izafetle tanımlamanın en doğru yaklaşım olduğu görüşündeydi.

lı telif eseri üzerinden felsefî kişiliğini sundu. Bu eserinde Fatma Aliye doğa felsefesinin en önemli meselelerinden biri olan cisim kavramını incelemekteydi.

Konuşmasına telif ve tercüme birçok eseri bulunan Fatma Aliye’nin eğitimi çerçevesinde biyografisinden bahsederek başlayan Süruri, Cevdet Paşa’nın kızı olması dolayısıyla daha çok küçük yaşlardan itibaren aldığı özel eğitime dikkatlerimizi çekti. Fatma Aliye konak terbiyesi ile büyümüş, beş yaşından itibaren özel hocalardan ders almaya başlamıştı. Coğrafyadan tarihe, edebiyattan felsefeye, astronomiden kimyaya kadar çok çeşitli alanlarda okumalar yapan Fatma Aliye Fransızca tahsil eder ve Farsça dersleri de alır. On bir yaşına kadar, daha sonra kendisine hocalık da yapan, Ahmet Mithat Efendinin bütün eserlerini okumuştur. On yedi yaşındayken babası tarafından Faik Bey ile evlendirilen Fatma Aliye yirmi yedi yaşından sonra babası ile fıkıh felsefesi çalışır. Belagat ve mantık ilimlerine dair münazaralar yapan baba-kız, Mesnevi-i Şerif, Mukaddime, Kaside-i Bürde’yi okur ve Aristo ve Eflatun, İbn Rüşd ve İmam Gazali felsefelerini mukayeseli olarak inceler.

Yazı hayatına Meram tercümesi ile başlayan Fatma Aliye 1922 yılına kadar roman, felsefe, tarih sahasında birçok telif esere imza atmıştır. Döneminin çeşitli dergilerinde tercümeleriyle birlikte çoğu kadınlarla ilgili makaleleri yayınlanmıştır. “İyi eş, iyi anne, iyi Müslüman” olarak nitelendirdiği kadınların sorunlarına eğilen Fatma Aliye sosyal faaliyetleri ile de bu çabalarını sürdürmüştür.

Eserleriyle Osmanlı’yı temsil etmek üzere Avrupa ve Amerika’daki sergilere davet edilen Teracim-i Ahkam-ı Felasife ve Tedkik-i Ecsam adlı kitapları ile de felsefe konusunda eser veren ilk Osmanlı muharrir-



si Fatma Aliye, 13 Temmuz 1936 yılında vefat eder. Yunan filozofları ve Meşşaiyyun ile Mütetekellimîn (kelamcılar) üzerinden İlk çağ felsefesi ile İslâm felsefe-bilim ve kelam geleneklerini karşılaştıran kalamî nitelikli bir çalışma olan Teracim-i Ahkam-ı Felasife’de Fatma Aliye, kalamî tartışmalar çerçevesinde İslâm/Osmanlı kültürünün dünya görüşünü ortaya koymaktaydı. İki cilt olarak planlanan çalışmanın, muhtemelen sufiyyun ve işrakiiyyun’u ele alan 2. cildi kayıptır.

Cisim, madde ve ruh kavramlarını tartıştığı Tedkik-i Ecsam çalışmasında da hukema ve mütetekelliminin bu kavramlarla ilgili görüşlerine yer verilmekteydi. Bu bağlamda Sofizm, Atomizm, İşrakiiyyun, meşşaiyyun, monadoloji ve materyalizmin konuya yaklaşımlarını değerlendiren Fatma Aliye, Süruri’nin ifadesiyle “cisim hakkındaki tüm bu söylenenlerden maddenin esasının anlaşılmadığını, insanoğlunun nasıl bir sonuca varması gerektiğini” dile getirmektedir.

“Tarih”in ve “Tahrir”in Öznesi Olarak Fatma Aliye Ahmet Mithat’ın, hanım ve feylosof kızım diye hitap ettiği Fatma Aliye’nin diğer bir yönünü; “tarih”in ve “tahrir”in öznesi olarak Fatma Aliye’yi, Nazife Şişman’dan dinledik. Sözlerine “Neden babasının kızı?” sorusuyla başlayan Şişman, Fatma Aliye’yi babasına izafetle tanımlamanın en doğru yaklaşım olduğu görüşündeydi. Yazdıklarıyla ve yaptıklarıyla tarihî bir şahsiyetti Fatma Aliye. Tarihin de tahririn de öznesi idi. Tarihin bir öznesiydi, çünkü ilk roman yazan Osmanlı kadınıydı. Muharrirlik de dahil olmak üzere pek çok konuda ilk olma vasfını haizdi. “İlk mütercime, kitapları başka dillere tercüme edilen ilk Osmanlı kadını. Felsefeyle ilgili eser kaleme alan bildi-

Fazlıoğlu'na göre, Fatma Aliye, cisim konusunu incelerken sadece Batı'dan yapılan aktarmalarla yetinmiyor, kendi mirasını ve tarihini iyi bildiği için onlarla hesaplaşıp, tercihte bulunabiliyor.



ğimiz ilk Osmanlı kadını. Hakkında monografi yazılan, dünya sergilerine davet edilen ilk Osmanlı kadını ...”

Şişman'a göre, Fatma Aliye'nin bu ilk olma durumu, nasıl bir atmosferde tecrübe ettiği hususuna, belli açılardan açıklık getirilmeliydi.

Orhan Okay'ın “mülemma” dediği, Osmanlı'nın kendisini Batı'dan bakarak değerlendirdiği o uzun yüzyılda doğmuştur Fatma Aliye. Böyle bir dönemin içinden yazar. O da bir terkinin peşindedir. Ama ganesi, terakki ve medeniyeti, Osmanlı-İslâm değerlerinden taviz vermeden temindir. Bu nedenle dönemin en sembolik mevzusu olan kadın hakları meselesinde de Batı'daki gelişmelerden haberdardır, ama Osmanlı toplumu üzerinden bir tavır geliştirmeye, cevap üretmeye çalışır.

Avrupa'daki kadınların serüvenlerine de değinen Şişman, kadınların yazma serüveninde, okumaktan yazmaya geçişte çeviri basamağının önemine dikkat çekti. Fatma Aliye de yazı hayatına çeviri ile başlamıştır. Ancak onu Avrupalı kadın roman yazarlarından farklılaştıran şey, Avrupalı kadın roman yazarları eserlerini erkek adıyla yayınlarken Fatma Aliye “Bir mütercime” imzasıyla yayınlar. Bir başka fark, Avrupalı kadın roman yazarlarının kahramanları erkek iken, Fatma Aliye'nin kahramanları kadınlardır. Fatma Aliye eğitmek üzere romana gerek görür. Ahlakî değerlerin hızla bozulduğu, aile hayatını tehdit ettiği bir dönemde aileyi ve cemiyeti muhafaza için kadını eğitimi, dirayetli, haysiyetli kılmak açısından yazıya müracaat eder. Yazma serüveni bir amaç değildir, araçtır. Onun önceliği, Osmanlı genç kızlarının ve kadınlarının kendilerine örnek alacakları tipler oluşturmaktır. Modernliğin tehdit ettiği toplumun kadın üzerinden korunmasıdır amaç.

Son olarak, Fatma Aliye'nin kadın sorununa bakışına da yer veren Şişman'a göre: “Hâkim yaklaşım belli bir kalıp içinden değerlendirme yapmakta ve Fatma Aliye de bu kalıba uymamaktadır. O, hem döneminin tabiriyle terakkiyat-ı nisvaniyeyi savunur, ama muhafazakâr İslâmî değerlerinden de vazgeçmez. Böyle olunca ya onu görmezden gelmek ya da kolaycı bir değerlendirmeye sığınmak en elverişli yol gibi görünmüştür pek çok araştırmacıya.”

Fatma Aliye, döneminde çok şiddetle tartışılan kadın meselesini, bir kadınlık mücadelesi olarak görmez. Avrupa'daki feminist hareketlerden haberdardır, ama kendi konumunu kadın olarak çizmek yerine, ilim ve adalet çerçevesinde bir konum belirler. Kendisi kadınlık davası gütmediği gibi, Avrupa'daki kadın hakları hareketiyle bir halef selef ilişkisi içinde olmamak gerektiğini de açıkça ifade etmiştir

“Ben'in Tarihi” ile “Tarihteki Ben” Çatışmasında Ahmet Cevdet Paşa Okulu Başarısız mı Oldu?

Konuşmasına bu soruyla başlayan İhsan Fazlıoğlu'nun soruya verdiği cevap basitti: Evet, başarısız oldu. Peki, niçin başarısız olmuştu? Fazlıoğlu, sunumunda bu soruyu cevaplandırmaya çalıştı; çağdaş Türk düşüncesini anlamlandırmak için geliştirdiği şablondan hareketle.

Klasik kültür “hakikat” merkezli bir kültüdü. İster metafizik, ister fen bilimleri, ister din bilimleri olsun; hangi tür araştırma sahası seçilirse seçilsin, nihai olarak ulaşılmak istenen hakikatti. Bunalım dönemlerinde ise insanlar hakikati değil siyaseti öne çıkartırlardı. Siyaset merkezli düşünmeye odaklanan, mevcut durum ve sorunlara ilişkin düşüncelerin üretildiği çağdaş Türk düşüncesinde metafizik derinlik aramak, nazariyat aramak pek mümkün de-

ğildir. Bununla birlikte, düşünce üretilirken iki açıdan sorgulanmıştır: Birincisi, Sait Halim Paşa'nın cemiyet merkezli sorgulaması; ikincisi, Ahmet Cevdet Paşa'nın tarih merkezli sorgulamasıdır. Sait Halim Paşa İslâmî toplumu dikkate alıp cemiyetten hareketle bir siyasetin geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Cevdet Paşa ise tarihe, geriye gider. Sait Halim Paşa'da tarih, bozucu bir etkidir. Tarih İslâmî değerleri bozmuştur. Siyaset merkezli düşünen Osmanlı düşünürlerinin birçoğu için tarih bozucudur. Tanzimat sonrası dönemde ilk defa Cevdet Paşa tarih merkezli düşünen bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada Fazlıoğlu, Ahmet Cevdet Paşa ve onun ardılarında -Ali Sedat, Fatma Aliye, Emine Semiye- ortaya çıkan tarih bilincini, "Nasıl bir tarih anlayışları var?" sorusu etrafında yanıtlamaya çalışır. Cevdet Paşa'nın kendi çağdaşlarından pek de farklı değildir tarih anlayışı aslında. O da, "tek anlamlı bir tarih" kavramına sahiptir. İnsanlığın ortak bir tarihi olduğunu varsayar ve bu ortak tarihin altında her toplunun kendine has bir tarihi olabileceğini vurgulamaktadır. Fazlıoğlu'na göre, Cevdet Paşa bu yaklaşımında mazurdur. Çünkü klasik İslâm kültürü, lineer bir kültür olarak kurmuştur tarihi. Cevdet Paşa, tarihi, kadim ve cedit olarak inşa etmiştir. Bir üçüncü kavram ise atiktir. Bu kavramlar Cevdet Paşa okulunun tarih anlayışını doğru yorumlayabilmek için dikkate alınmalıdır. Asrın problemlerini yüklenmeyen bir fikir "bizi döndürür" Cevdet Paşa'ya göre. Geri döndürmek ise atiktir. Artık geçmişte kalan, bugüne aktarılmayacak olan üretimlerdir atık. Dolayısıyla, "Efkar-ı atıkayı savunmak taassub-ı barid"dir.

Bu bağlamda, tebliğ başlığında yer alan "Ben'in Tarihi" ile "Tarihteki Ben'i" buraya nasıl oturtacağımızı

şöyle açıklar Fazlıoğlu: "Ben'in Tarihi demek Ben'i tarihin bir sürekliliği olarak görmektir. Tarihteki Ben ise tarihte kalmıştır. Artık onun bugün için bir anlamı yoktur.

Fazlıoğlu'na göre Cevdet Paşa'nın atık ve kadim olanla bir gerginliği, çatışması söz konusu. Bunlara ilişkin bir çözümü yok. Fakat bu bilinç bile Batı dünyasından devşirdikleri düşünceleri değerlendirirken hem yöntemlerine hem de bakış açılarına güçlü bir zemin sağlamaktadır. Şöyle ki, Ali Sedat, Kant'ı eleştirecek kadar kendinden emindir. Kendi medeniyetine ait tüm mantık ve usul bilgisini kullanarak Batının en güçlü mantıkçıları ve metodolojistlerini eleştirecek gücü kazanabilmiştir. Benzer bir şekilde cisim risalesinde ve diğer pek çok eserinde Fatma Aliye'de de aynı gücü görüyoruz. Örneğin, cisim konusunu incelerken sadece Batı'dan yapılan aktarmalarla yetinmiyor, kendi mirasını ve tarihini iyi bildiği için onlarla hesaplaşıp, tercihte bulunabiliyor. Onun, bu tarih bilinci ve bu bilincin ürünü olan eserleri bize "eğer, tarihimizde atık olanı atıp, kadim olanı yani bugüne eklemenebileni dikkate alırsak daha farklı bir bakış açısı geliştirebileceğimizi" göstermektedir.

Fazlıoğlu, Cevdet Paşa okulunun tasavvufa –özellikle vahdet-i vücuda- mesafeli olduğuna işaret ediyor. Meşşâî felsefeye de mesafeli olan Cevdet Paşa okulu, bu nedenle o felsefenin devamı niteliğinde olan Batı felsefesine karşı mesafeli diyemese de dikkatlidir. Fatma Aliye ve Ali Sedat kelamî bir bakış açısına sahiptir. Cevdet Paşa ise metodoloji olarak usul-i fıkı çok önemser.

Özetle, Fazlıoğlu'na göre, Bu tarih bilinci ve bu bilincin ürünü olan eserleri bize "eğer, tarihimizde atık olanı atıp, kadim olanı yani bugüne eklemenebileni

Cansever, Fatih ve Bayezid külliyelerinden hareketle geniş bir bağlam içerisinde değerlendirdiği Şeyh Vefa külliyesinin peyderpey tamamlanan bir külliye olarak vücuda gelmesinin kendinden sonraki geleneği nasıl etkilediğini anlattı.

dikkate alırsak daha farklı bir bakış açısı geliştirebileceğimizi” göstermektedir. Kendi tarih bilinçleri içinde kadim olanı muhafaza etmeyi savundukları için Cevdet Paşa, Fatma Aliye, Ali Sedat unutulmuştur. Meseleye tasfiye edilmeleri nokta-i nazarından bakıldığında Cevdet Paşa okulu maalesef başarısız olmuştur.

Son derece verimli geçen ve ilgiyle takip edilen panel, dinleyicilerin panelistlere yönelttikleri sorulara verilen cevaplarla sona erdi. Zihinlerde, Fatma Aliye ve dönemine dair “hoş bir sada”; yüreklerde, Fatma Aliye’nin hatıralarına dair “bir vefa” bırakabilmiş olmak umuduyla...

TAM Ulusal Sempozyum

Vefa Sempti: Dünü, Bugünü, Yarını

3-5 Kasım 2006

Değerlendirme: B i l g e Ö z e l

Vefa Sempozyumunun Ardından...

“Vefa Sempti: Dünü, Bugünü, Yarını” başlıklı sempozyum, mevsimin ilk karını ikinci gününde karşılaşmasına, kısmi trafik sıkıntısının yaşandığı Avrasya maratonuna ve aynı tarihlere denk getirilen Üsküdar Sempozyumuna rağmen Bilim ve Sanat Vakfı’nda geniş katılımı ve başarıyla tamamlandı.

Bir yıldan fazla süren bir çalışmanın mahsulü olan sempozyumda Vefa semti Bizans ve Osmanlı dönemlerindeki konumu; kilisesi, camileri, kütüphane, han hamam, hazire ve çeşmeleri; manevî mimarı Şeyh Vefa’nın ilmi, tasavvufî ve edebî kişiliğiyle ele alındı. Semptin Osmanlı dönemi sosyal yapısı-



na ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devreden kurumlarına değinildi. Hâlihazırdaki sosyo-ekonomik yapısına ayna tutuldu ve semti de içine alan imar faaliyetleri çerçevesinde yarımına dönük öneriler geliştirildi.

Sempozyumun açılış konuşmalarını Bilim ve Sanat Vakfı Başkanı Dr. Mustafa Özel ve Eminönü Belediye Başkanı Nevzat Er yaptı. Özel, konuşmasında, Vefa semtinin kaderini konuşmanın, bir bakıma tüm şehrin, bir bakıma tüm ülkenin ve bir o kadar da ülkenin tüm insanların kaderini konuşmakla muadil olduğunu belirterek, “bu sempozyumda insan eliyle hazırlanan, kurulan ve yeşertilen yerlerin yine insan eliyle nasıl yıkıldığına şahit olunacaktır” dedi. Nevzat Er ise bir sanat ve maneviyat merkezi olması bakımından İstanbul’un merkezi sayılabilecek Vefa semtini ele alan bu sempozyumun önemine değinerek, semtin bu özelliklerinin geleceğe taşınmasında geçmişle muhasebenin iyi yapılmasının elzem olduğunu belirtti.

Oktaç Aslanapa başkanlığındaki açılış oturumu önemli isimleri bir araya getirdi. Halil İnalçık, Şeyh Vefa’nın mensubu olduğu Vefâiye tarikatının Osmanlı tarihindeki yerini ve önemini vurguladı. Turgut Cansever, Fatih ve Bayezid külliyelerinden hareketle geniş bir bağlam içerisinde değerlendirdiği Şeyh Vefa külliyesinin peyderpey tamamlanan bir külliye olarak vücuda gelmesinin kendinden sonraki geleneği etkileyen bir hadise olduğunu ve Osmanlı mimari geleneğinin hakkıyla anlaşılmasında ve geleceğimize yön vermede Şeyh Vefa’nın eserleriyle birlikte anlaşılmasının büyük önem taşıdığını vurguladı. Semavi Eyice ise dönemin okur-yazar taffesini bünyesinde barındıran ve suriçinin en ruhaniyetli semti olan Vefa’nın, İstanbul’un Türkleşmesinde önemli rol oynadığını belirtti. Konuşmasında

**Konuşmasında bizleri semtin sokaklarında bir
bir dolaştıran Eyice, mevcut veya yok olmuş
hemen her esere değindi.**

bizleri semtin sokaklarında bir bir dolaştıran Eyice, mevcut veya yok olmuş hemen her esere değindi. Tarihî eserlerin ülkemizde maruz kaldığı talihsiz muamele göz önüne alındığında böylesi hassas zihinlerin ve hatırı sayılır birikimin ilgilileriyle paylaşımının ne denli önemli olduğu aşikâr olmalı.

Vefa'nın Bizans dönemine ilişkin detaylı veriye sahip değiliz. Semavi Eyice, arkeolojik çalışmaların yetersizliğinin bu bilgi eksikliğini beslediğini dile getirdi. Eyice'nin başkanlığında Bizans dönemini ele alan konuşmacılardan Murat Sav, semtin, Roma döneminde mezarlık alanı olduğunu, meskun mahal haline gelmesinse Bizans döneminde gerçekleştiğini belirtti. Belli başlı Bizans dönemi eserlerine değinen Sav, yangın ve deprem gibi afetlere maruz kalan ve Bizans'ın son döneminde iyice yoksullaşan ve yıpranan semtte Bizans dokusunun önemli ölçüde yittiğine dikkat çekti. Konumu itibarıyla semtin bu dönemde de şehrin kalburüstü kesimince tercih edildiği hemen her konuşmacı tarafından dile getirildi. Haluk Çetinkaya semtin Bizans döneminden kalma en önemli eseri Molla Gürani Camii'nin Bizans dönemini ele aldı ve yapıyı mimarî açıdan değerlendirdi. Ozan Öztepe ise "900 yıldır ayakta duran" bu yapının günümüzde koruma sorunuyla karşı karşıya olduğunu belirtti ve korunması sadedinde öneriler sundu.

Semt asıl Osmanlı döneminde neşvünema bulur ve Şeyh Vefa'nın manevî mimarlığında somut olarak gelişir. İsmi de ondan alır. Reşat Öngören, Şeyh Vefa'yı, "Osmanlı'da birçok örneğine rastladığımız mutasavvıf-âlim kimliği" çerçevesinde ele aldı. Zeyniye tarikatının önde gelen isimlerinden Abdüllatif Kudsi'ye intisabına, İstanbul'a yerleşmesi ve irşad faaliyetlerine, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid ile olan ilişkilerine -geniş bağlamı ve tarikatın sonrasını



etkileyen yönleriyle- değindi. Döneminin siyasi, ilmi ve gündelik hayatında etkin bir kişilik olan Şeyh Vefa'ya hasredilen otumlarda ayrıca onun müridleri, muhibleri ve tekkesinin müdavimleri, Musa Yıldız, Avni Erdemir ve Mustafa Tatçı tarafından tanıtıldı. Abdürrezzak Tek, Şeyh Vefa'nın mürşidi Abdüllatif Kudsi'yi anlattı. Zâhiri ve bâtuni ilimlere vukufiyetiyle bilinen Şeyh Vefa şer'i ilimler ve tasavvuf alanındaki eserlerinin yanı sıra astronomi, ilm-i nücum, musiki ve edebiyat gibi birçok alanda eserler vermiş, dinî ve la-dinî konulu besteler yapmıştır. Bu bağlamda Türkçe, Arapça ve Farsça kaleme aldığı şiirler Yavuz Bayram, Nurettin Ceviz ve Mustafa Çiçekler'in sunumlarıyla değerlendirildi.

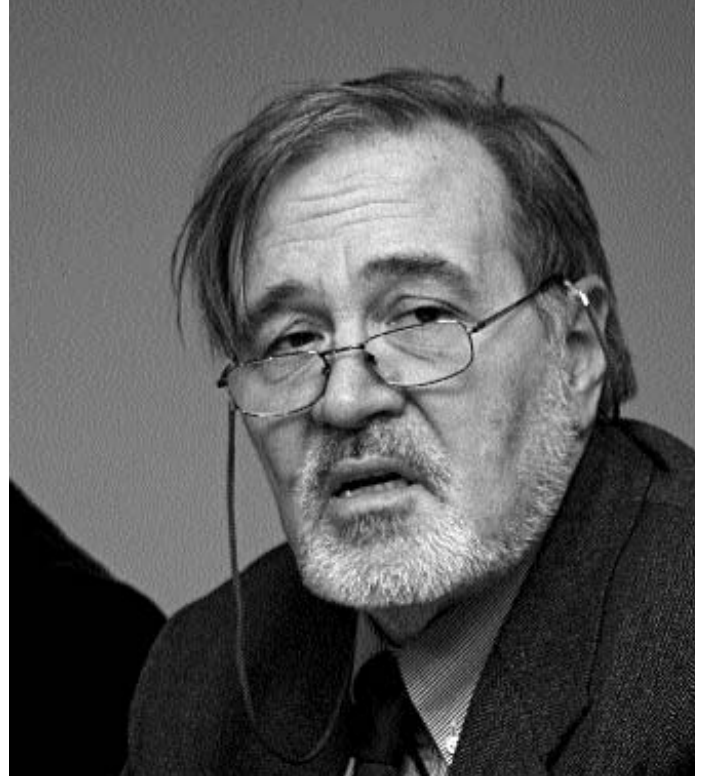
Vefa semti Osmanlı asırları boyunca şehrin mamur semtlerinden biridir. Şeyh Vefa adına Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan cami ve onun etrafında gelişen medrese ve kütüphane semtin çekirdeğini oluşturur. İlerleyen yüzyıllarda da semt bir ilim merkezi olarak gelişecek, kütüphaneler, medrese ve mektepler barındıracaktır bünyesinde. Kütüphaneler bağlamında Aras Neftçi, 1741 yılında şair, hattat ve devlet adamı sıfatlarını haiz Atif Mustafa Efendi tarafından yaptırılan Atif Efendi Kütüphanesinin sokak topografyasına uyumlu yapısıyla Türk sivil mimarî geleneğini yansıttığını belirtti.

Ortaylı, Osmanlı-Türk kültürünün kalbi konumundaki bu bölgenin korunması bağlamında daha ciddi idarî politikalar olması gerektiğini söyledi.

Mimarisi kadar barındırdığı eserleriyle de son derece önemli olan kütüphanede mevcut 27.700 eserin tasnif ve tavsifini de Ramazan Biçer yaptı. Kütüphaneye dair -vakfedilen mallar ve kitap fihristinden bahçedeki ağaçlara kadar- türlü detaylar içeren vakfiye ise Nuran Altuner tarafından sunuldu. Semtteki bir diğer kütüphane ise yine bağımsız olarak, III. Ahmed'in silahtarı ve damadı Şehit Ali Paşa tarafından 1715 tarihinde inşa edilen ve banisinin adını taşıyan kütüphanedir. Soner Şahin günümüzde Vefa Lisesi bahçesinde yer alan bu yapıyı, mimarisi ve Osmanlı kütüphaneleri geleneği içerisindeki yeri bağlamında değerlendirdi.

Bu "kültürlü" semtte, eğitim hayatına katkıda bulunan başka yapılar da yer alır. XVII. yüzyılda I. Ahmed dönemi başdefterdarlarından Ekmekcizade Ahmed Paşa tarafından yaptırılan ve onun adını taşıyan medreseyi Hamit Er'den dinledik. Sebül, türbe ve hazireden müteşekkil bu medrese hem mimarî yönü hem de Osmanlı eğitim sistemindeki yeri, müderrisleri, müfredatı ve haziresiyle birlikte değerlendirildi. Türk eğitim tarihine "ana dille öğretim yapılan ilk Türk lisesi" ve "ilk mülki (sivil) Türk Lisesi" olarak geçen Vefa Lisesi'nin, dönemine ayna tutan serencamını da okul müdürü Sakin Öner anlattı. Kadir Turgut ise bir dönem Türkiye'nin ilk imam-hatip okuluna da ev sahipliği yapan bina hakkında sözlü tarih yöntemiyle yaptığı çalışmayı sundu. Semtin yetiştirdiği âlimlerden, şer'î ilimlerin her dalının yanı sıra Türk dili ve Arap dili ve edebiyatı alanında da eserler vermiş olan Mehmed Zihni Efendi'yi de Ahmet Turan Arslan'ın sunumuyuladindik.

Semtin Osmanlı dönemi fizikî dokusunun parçaları olan -ancak günümüzde mevcut olmayan- Vefahani, hamamları, Revani Çelebi, Sekbanbaşı İbra-



him Ağa ve Hoca Teberrük mahalleleri arşiv çalışmaları ışığında sırasıyla Zekai Mete, Ahmet Yaşar ve Baki Çakır'ın sunumlarıyla ele alındı. Aynur Can da semtin 1453-1775 arası gelişimini semtin belli başlı eserleri üzerinden giderek anlamlandırmaya çalıştı. Latife Aktan'ın tanıttığı, çinileriyle temayüz eden Dr. Şevket Apartmanı ise halen ayakta duran yapılardan.

Osmanlı dönemi semt sakinleri ve esnaf profili de masaya yatırıldı. "Vefa meydanı esnafı"nın, on beş kola ayrılan genel İstanbul esnafı içerisinde altıncı kol olan kazasker koluna bağlı olduğunu belirten Ferda Mazak, semtte faaliyet gösterenler arasında doğramacılar, sedefkârlar ve pabuççu esnafının bulunduğunu belirtti. Arşiv temelinde semtin su kullanıcılarını ele alan Fatma Şensoy, kullandığı Ma-i Leziz defterlerinin, kişilerin sadece kullandıkları suyun miktarını değil, kişisel özelliklerini de kaydetmesinden hareketle semt sakinleri hakkında bilgiler sundu. Tarkan Oktay ise 1910-1911 yıllarında yapılan belediye seçimlerine Vefa semtinin nasıl bir seçmen profiliyle iştirak ettiğini seçmen kayıt defterleri temelinde ortaya koydu.

Vefa semtini farklı kaynaklar üzerinden okumayı amaçlayan oturumda Bekir Cantemir semtin haritalarda nasıl ele alındığından hareketle yaşanan de-

Vefa Sempozyumu, bir semti ele alıyor olmasıyla alanında bir ilkti. Bu durum, tek bir semte yoğunlaşmanın genel şehir tarihi çalışmalarına ne gibi bir katkı yapacağı sorusunu gündeme getirdi.

ğışimi ortaya koydu. Osmanlı arşivlerinde semte dair ne tür malzemeler olduğunu Önder Bayır anlattı. Vildan Serdaroğlu semti Dîvan şairlerinin gözünden görmemizi sağlarken; Elfine Sibgatullina, Samiha Ayverdi'nin Vefa'sını anlattı. Ayverdi'nin, çocukluğunun geçtiği muhit sayılabilecek Vefa semtindeki gündelik hayata ilişkin satırlarını farklı bir aksanla dinlemek bir başka güzeldi.

Çeşmeler ve hazireler, semtin, günbegün yitip giden geçmiş zaman tanıklarındır. Nur Urfalıoğlu Vefa semti çeşme ve sebillerini genel mimari özellikleriyle değerlendirirken A. Vefa Çobanoğlu Ekmekcizade sebilinin mimari özelliklerine değinmenin yanı sıra bu örnekten hareketle bir sebilin başına gelebilecekleri resmetti. Fatma Şensoy ve F. Samime İnceoğlu, Fiziki İslah Atölyesi çeşmeler grubu kapsamında yürüttükleri arşiv temelli çalışmanın bulgularını sundu. Hazireler bağlamında ise müstakil çalışmalara konu olan Şeyh Vefa haziresi (Mustafa Sürün) ile Molla Gürani haziresini (A. Sacit Açıkgözoğlu) ele alan sunumlara ilaveten adı geçen atölyenin hazireler grubunca semtte mevcut diğer altı hazirede yürütülen çalışmanın detayları da Nicole (Nur) Kançal tarafından sunuldu. Böylelikle bu eserler için en temel ve öncelikli çalışma mahiyetinde olan envanter tespiti gerçekleştirilmiş oldu.

Semtin simgesi haline gelmiş Vefa Bozacısını Pınar Koç, Vefa Spor Kulübünü ise M. Ali Gökaçtı anlattı. Vefa Spor kulübüne ilişkin sunum, Nurcihan Duman'ın ön sunumunun ardından gösterilen Vefa Spor belgeseliyle görsel anlamda da tamamlanmış oldu. Mutabık kalınan husus Vefa Spor'un kaderinin semtin kaderiyle ne kadar da benzeştiği, zira semt de "futbol takımı gibi küme düşmüştü".

Uğur Tanyeli'nin ifadesiyle semt 1820'lerden itiba-



ren sakinlerince terk edilmeye ve bu noktadan itibaren de farklı bir nüfusu barındırmaya başlar. Ancak bu sadece Vefa'nın yaşadığı bir dram değildir. Bunun üstüne tüm İstanbul gibi Vefa'nın kaderinde de önemli rol oynayan tabii afetler eklenir ve semt, neredeyse tamamen yandığı 1918 yangınından sonra artık bambaşka bir hüviyete bürünür. Semt daha önceki asırlarda da yangınlar ve depremler görmüştür, fakat bu sonuncular hem çok daha yıkıcı oldukları hem de diğer süreçlerle birleştiğinden semtin yüzünü değiştirmede etkin olmuştur. Fatma Ürekli Vefa'yı sarsan depremleri geniş bir tarihsel süreçte ele alırken Kemalettin Kuzucu da yangınların semti nasıl etkilediğini anlattı. Semtin kimliğinin değişiminde bir sonraki aşama ise bizzat insan eliyle ve imar adı altında gerçekleştirilen çalışmalar olmuştur. Semtte modernleşme döneminde kaybolan eserleri de fotoğrafları eşliğinde Müfid Yüksel sundu. Depremlerde ağır hasar görüp XX. yüzyıl başında, yeniden yapılmak üzere yıkılan ancak araya giren savaşlar sebebiyle bir türlü yapılamayan Şeyh Vefa Camii'nin yeniden inşa edilmiş sürecini de rekonstrüksiyon projesini yapan Hatice Karakaya'dan dinledik.

"Vefa'nın Yarını" oturumunda Süleymaniye Projesini Cengiz Eruzun'dan dinledik. Hikmet Üçışık semtin geleceğinde önemli rol oynayacağını düşündüğü Vefa Üniversitesi'nden bahsetti. Bu oturumda ayrıca semtin bugününün fotoğrafı da sunuldu. Sosyal hareketlilik atölyesinin yürüttüğü çalışma kapsamında semt sakinleriyle hane ve işyeri bazında gerçekleştiren anketlerden hareketle semtin nasıl bir sosyo-ekonomik ve demografik yapı arzettiği Yücel Bulut ve Şenol Kurt'un sunumlarıyla ortaya kondu.

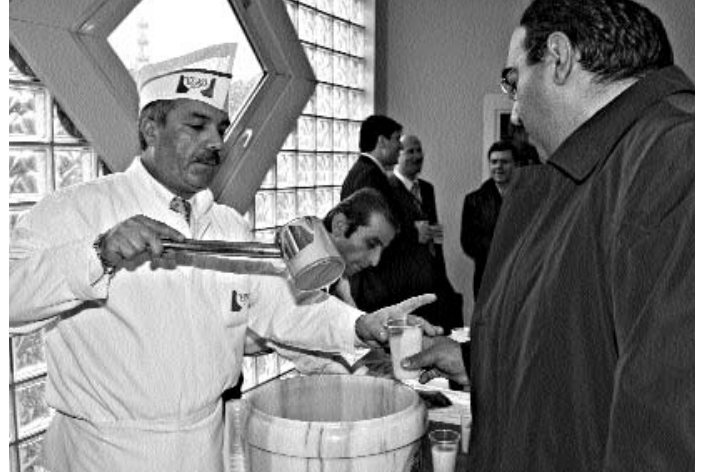
Semtin geleceğine ilişkin Semavi Eyice ve Turgut

Semtin ihyası hususundaki bu çabaların sonuca ulaşmasını temenni eden misafirlerimiz, üç gün boyunca Vefa Bozacısı'nın sponsorluğunda ikram ettiğimiz bozaları yudumladılar.

Cansever'in de değerlendirmeleri oldu. Eyice, fiziki mekanın ıslahının tek başına yeterli olmayacağını, semt nüfusunun da İstanbullu hale getirilmesi gerektiğini belirtti. Cansever ise, satır aralarında, tarihine ve medeniyetine yabancı, ehliyetsiz ellerce gerçekleştirilen imar adı altındaki tahripten bahsetti.

Vefa Sempozyumu, bir semti ele alıyor olmasıyla alanında bir ilkti. Bu durum, tek bir semte yoğunlaşmanın genel şehir tarihi çalışmalarına ne gibi bir katkı yapacağı sorusunu gündeme getirdi ve sempozyumun son oturumu bu konuyu tartışmak üzere Bir Semti Çalışmak başlıklı bir panel şeklinde düzenlendi. Selçuk Mülayim yapılan çalışmanın önemini dile getirmekle beraber bütünü gözden kaçırmamayı ve içinde bulunduğumuz konjonktür itibarıyla bu bütünün sırf İstanbul değil tüm yurt olması gerektiğini vurguladı. "İstanbul'da İstanbulluların yaşamadığını," şehir sakinlerinin semti benimmediğini vurgulayan İlber Ortaylı ise Osmanlı-Türk kültürünün kalbi konumundaki bu bölgenin korunması bağlamında daha ciddi idari politikalar olması gerektiğini söyledi. Süha Göney ise semt çalışmalarının ve şehre bütüncül bakan çalışmaların birbiriyle koordineli yürütülmesi gerektiğini belirtti, Vefa semtinin Bizans ve Osmanlı'da neden önemli bir yer tuttuğunu semtin coğrafi özelliklerine değinerek anlattı ve imarına dönük somut önerilerde bulundu.

Sempozyum görsel açıdan da zengindi. Bahsi geçen Vefa Spor Belgeseli'ne ilaveten Murat Işık'ın hazırladığı Vefa Semti Belgeseli de gösterildi. IRCICA'dan temin edilen Semtin eski fotoğraflarından ve Başbakanlık Osmanlı arşivinde yer alan belgelerden yapılan seçmelerle hazırlanan Vefa Semti Sergisi yoğun ilgi gördü. Sergilenen arşiv belgeleri semte ilişkin ta-



rihî detaylardan bir seçki sunarken, Vefa'nın eski fotoğrafları semtin yaşadığı hazin maceraya Bilim ve Sanat Vakfı katlarında hâlâ tanıklık etmekte.

Vefa sempozyumu bitti, fakat Vefa Projesi çalışmaları sürüyor. Bu bağlamda Vefa semti hazirelerinin ve sempozyumda sunulan tebliğlerin kitaplaşması sürecinin devam ettiğini belirtelim. Benzer nice verimli sempozyumlara ev sahipliği yapabilmek dileğiyle...

TAM İz Bırakanlar

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

EYLÜL 2006

İz Bırakan Kişiler

1. Kâtip Çelebi (24 Eylül 1657): Unkapanı, Zeyrek Camii yakını
2. Muhyiddin Kâfiyeci (16 Eylül 1474): Kahire
3. Şinasi (12 Eylül 1871): İstanbul, Taksim



İnebahtı Deniz Savaşı



Balkan Harbi



Siveyş Kanalı



Takvim-i Vekayi

İz Bırakan Olaylar

1. İlk Haçlı Seferi (Eylül 1096)
 2. Selahaddin Eyyubi'nin Fatımi Halifeliği'ne son vermesi (Eylül 1171)
 3. Miryakefalon Savaşı (17 Eylül 1176)
 4. Ayncalut Savaşı (Eylül 1260)
 5. Niğbolu Zaferi (25 Eylül 1396)
 6. Patrona Halil İsyanı (28 Eylül 1730)
 7. Sivas Kongresi'nin Açılışı (4 Eylül 1919)
- (Aydın Olayı: Miryakefalon Savaşı)

EKİM 2006

İz Bırakan Kişiler

1. Molla Hüsrev (Ekim 1480): Bursa, Molla Hüsrev Medresesi Hazinesi
2. Aziz Mahmud Hüdayi (2 Ekim 1628): Üsküdar
3. Nedim (28 Ekim 1730): Üsküdar, Selimiye, Miskinler Mezarlığı

4. Buhûrizade Mustafa İtrî (1711/12): Eski Edirnekapi Mezarlığı
5. Leyla Hanım (1848): Galata Mevlevihanesi

İz Bırakan Olaylar

1. Nizamülmülk'ün öldürülmesi (14 Ekim 1092)
2. Selahaddin Eyyubi'nin Kudüs'ü Haçlılardan alması (Ekim 1187)
3. II. Kosova Savaşı (17-19 Ekim 1448)
4. Viyana Kuşatması (27 Eylül-16 Ekim 1529)
5. İnebahtı Deniz Savaşı (7 Ekim 1571)
6. Haçova Meydan Muharebesi (25-26 Ekim 1596)
7. Navarin'de Osmanlı donanmasının yıkılması (20 Ekim 1827)
8. Balkan Harbi'nin başlaması (8 Ekim 1912)
9. Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918)
10. İstanbul'un Kurtuluşu (6 Ekim 1923)



Kanun-i Esasinin kabulü



Meşrutiyet'in ilanı

11. Cumhuriyet'in İlanı (29 Ekim 1923)
(Aydın Olayı: Haçova Meydan Muharebesi)

KASIM 2006

İz Bırakan Kişiler

1. Ahmed Efendi (İshak Hocası) (25 Kasım 1708): Devciler Mezarlığı
2. Şekerzade Feyzullah Sermed (5 Kasım 1787): Üsküdar
3. Aşir Efendi (29 Kasım 1804): Piri Mehmet Paşa Camii Haziresi
4. Mütercim Asım (27 Kasım 1819): Karacaahmet Mezarlığı
5. Seyyid Ali Paşa (28 Kasım 1846): Sütlüce
6. İsmail Dede Efendi (30 Kasım 1846): Arabistan-Mina, Hz. Hatice'nin ayak ucu
7. Marko Paşa (3 Kasım 1888): Kuzguncuk Mezarlığı
8. Zekâi Dede Efendi (24 Kasım 1897): Eyüp, Piyerloti yolu üzeri

9. Yahya Kemal Beyatlı (1 Kasım 1958): Rumelihisarı Mezarlığı
10. Kimyager Derviş Paşa (1878): İstanbul

İz Bırakan Olaylar

1. Melikşah'ın Büyük Selçuklu Devleti Sultanı ilan edilmesi (29 Kasım 1072)
2. Seyfettin Kutuz'un hükümdar ilan edilmesi (Kasım 1259)
3. Varna Savaşı (10 Kasım 1444)
4. Takvim-i Vekayi'nin yayımlanmaya başlaması (1 Kasım 1831)
5. Süveyş Kanalı'nın Açılışı (16 Kasım 1869)
6. İlk Mizah dergisi 'Diyoben'in yayımlanmaya başlaması (24 Kasım 1870)
7. Tarih-i Osmanî Encümeni'nin kurulması (30 Kasım 1909)
8. İstanbul'un İşgali (13 Kasım 1918)
9. Saltanatın Kaldırılması (1 Kasım 1922)
(Aydın Olayı: Süveyş Kanalı'nın Açılışı)

ARALIK 2006

İz Bırakan Kişiler

1. Abdurrahman Bistamî (1453): Bursa
2. Ali Kuşçu (15 Aralık 1474): Eyüp Camii arkası
3. Mehmet İzzet (8 Aralık 1930): Berlin, Hasenheid-Türk Mezarlığı

İz Bırakan Olaylar

1. Sultan Berkayaruk'un ölümü (22 Aralık 1104)
2. Şeyh Bedrettin'in idamı (18 Aralık 1416)
3. Özü Kalesi'nin Ruslarca zabtı (17 Aralık 1788)
4. Kanun-i Esasinin kabulü (23 Aralık 1876)
5. Meşrutiyet'in ilanı (23 Aralık 1876)
6. Meclis-i Mebusan'ın açılması (17 Aralık 1908)
7. Kudüs'ün işgali (9 Aralık 1917)
(Aydın Olayı: Meşrutiyet'in İlanı)



Tuna'nın İncisi Budapeşte I

Muzaffer Şenel

Tuna'nın incisi, nam-ı diğer "Nazlı Budin" Budapeşte, Avrupa'nın tam ortasında Batı ve Doğu Avrupa'nın birleştiği/ayrıldığı yerde kurulmuş bir şehir. Ahmet Haşim, *Frankfurt Seyahatnamesi*'nde seyahat etmeyi "harikulâdelikler avı" olarak tasvir etmekte. Uçağım Budapeşte semalarında süzölmeye başlayınca içimi nedemini daha sonra anladığım garip bir heyecan kapladı. Budapeşte şehir merkezine yaklaşık 30 dakika mesafedeki Ferighery Havaalanı'ndan şehir merkezine gitmek için en kolay yol 10 Euro karşılığında taksi hizmeti veren havaalanı minibüs servisleri. Servise, gitmek istediğiniz adresi veriyorsunuz en fazla 10 dakikalık beklemeden sonra yola çıkıyorsunuz. Havaalanından ayrılmadan önce minibüs bürosunun tam karşısında yer alan turizm ofisine uğrayıp şehir haritasını ve şehirdeki kültürel faaliyetler ve ülke hakkında kısa ama öz bilgiler veren ücretsiz *Budapest Funzine* veya *Pestiest* dergilerini temin etmenizi öneririm. Eğer şehre üç-dört günlük bir gezi için gelmişseniz tavsiyem, hemen hemen tüm büfelerde satılan, bütün toplu taşıma araçlarında geçerli olan ve bazı müzelerde indirimlerden yararlanmanız için Budapest Card almanız. Havaalanından çıkıp kenar mahallelerinden geçip şehrin Peşte tarafında V. bölge olarak adlandırılan merkeze doğru yol aldığımızda sağlı sollu komünist dönemde yapılan büyük apartman suları sizi selamlıyor. Şehir merkezine girdiğinizde sizi apayrı bir dünya karşılıyor. Anlatmaya geçmeden evvel şehir hakkında biraz bilgi verelim.

Tuna'nun iki yakası: Buda ve Peşte

Baltıkları Akdeniz'e bağlayan tarihî Amber Yolu ile İpek Yolu'nun batı kolu olarak adlandırılan Balkan Yolu'nun birleştiği noktada kurulan Budapeşte'nin nüfusu yakın çevresi ile beraber 2-3 milyonu bulmakta. Roma dönemindeki "Obuda" şehrine dayanan tarihi ile Orta Avrupa'nın en eski şehirlerinden biri olan Budapeşte bugünkü halini 1870'lerde Tuna nehrinin iki yakasında bulunan Buda ve Peşte şehirlerinin birleştirilmesinden sonra alır. Buda, ismi Avrupa Hun İmparatoru Atilla'nın kardeşi Bleda'nın Macar efsanelerinde geçen adından gelmektedir. Peşte isminin kaynağı bilinmemektedir. Buda ve Peşte şehirlerini bir birine bağlayan 8 köprü vardır. Kuzeyden güneye Ujpesti Vasuti, Arpad, Margit, Szechenyi Lanchid/Chain, Erzsebet, Szabadsag, Petöfi, Lagymanyosi köprülerinden en ünlüsü aslanlı girişi olan görkemli Zincir (Szechenyi Chainbridge) Köprüsü'dür. Ayaklarının daki çeşitli figürlerin güzelleştirdiği Margit Köprüsü bir köprüyol ile Margit Adası'na bağlanır. Beyaz köprü olarak da bilinen Erzsebet köprüsü oldukça sade, asma bir köprüdür. Renginden dolayı Yeşil Köprü de denen Szabadsag (Özgürlük) Köprüsü ve daha güneydeki Petöfi Köprüsü, Margit Köprüsü ile beraber üzerlerinde tramvay hattı olan köprülerdir.

Para Buda'da, hayat Peşte'de akıyor!

Buda ve Peşte tarafı arasında şöyle bir ayrım yapsak yanlış olmaz. Buda, daha çok şehrin ekâbir takımının ikamet ettiği bir bölge. Fakat kültürel ve sosyal faaliyetler Peşte'de düzenlenmekte. Bu nedenle diyebiliriz ki, "para Buda'da, hayat Peşte'de" akıyor. Şehirde metro, tramvay ve otobüslerle yapılan toplu taşımacılık oldukça gelişmiştir. Şehrin her tarafına birbirine bağlayan metro ve tramvay hatları sayesinde şehirde rahatlıkla dolaşabilirsiniz. Şehir merkezi olarak bilinen bölgeyi çevreleyen 4 ve 6 no'lu tramvayların çalıştığı ring hattı ile şehirde tur atabilirsiniz.

Peşte tarafına göre tarihi daha eskilere dayanan ve kısmen dağlık olan Buda tarafında tarihî eserlerin çoğu ve Roma dönemi kalıntıları Tuna kıyısında yoğunlaşmıştır. Bir dönem Osmanlı paşalarının yönetim merkezi olarak kullanılan saray tarihi Buda kalesindedir. Budapeşte'nin en güzel manzaralarını Buda tarafında bulunan dört noktadan yakalayabilirsiniz. Kuzeyden güneye, Gülbaba Türbesi'nin bulunduğu Rozsadbomb Tepesi, Matyas Kilisesi'nin uç noktasında bulunan Fisherman Bastion, Buda Kalesi ve Citedella Tepesi olarak da bilinen St. Gellert Hill'dir. St

Gellert Hill üzerinde bulunan özgürlük heykeli, 1956 Devrim Müzesi, tepeyi oluşturan kayalara oyulmuş kilise ve tepenin eteklerinde bulunan tarihi Osmanlı hamamı görülmesi gereken yerlerdir. Peşte tarafından Buda manzarasını görmek isteyenler ise Margit Köprüsü'nden Petöfi Köprüsü'ne kadarki sahil boyunca işleyen 2 numaralı tramvay hattını kullanır. Turistlerin rağbet ettikleri bu hat yankesicilerin ve kapkaççıların yoğun mesaisi ile ünlüdür. Tuna boyunca yürüyüş yapmak isterseniz size tavsiyem Zincir (Chain Bridge) Köprüsü ile Erzsebet Köprüsü arasında bulunan Duna Corsa ve onun devamı Erzsebet ve Szabadsag köprüleri arasındaki Belgrad Rakpart'tır. Özellikle Duna Corsa'daki herhangi bir kafede veya Tuna Nehri üzerindeki gemi restoranlardan birinde çay/kahvenizi yudumlarken Buda Kalesi, Zincir (Chain) Köprüsü ve St. Gellert Tepesi manzarasını izleyebilirsiniz.

Buda tarafında tarihi eserler Tuna boyunca sıralanmıştır. Budapeşte'nin mesire yeri şehir merkezine 30 km uzaklıktaki kuzeydeki Szentendre kasabasıdır. Kasabanın hemen güneyinden Arpad Köprüsü'ne kadar uzanan antik Obuda/Aquincum şehrinden günümüze büyük kısmı harabe olan çok az eser kalabilmiş. Bugünkü yerleşim bölgesindeki en eski eser XIV. ve XV. yüzyıla aittir. Buda tarafında görülmesi gereken yerler, Margit Köprüsü'nden Szabadsag Köprüsü'ne uzanan Buda Rakpart'ındadır. Bu hattın tam ortasında bulunan Buda Kalesi ve çevresindeki tarihî sit alanı görülmeye değer. Bu sit alanında görülmesi gereken yerler, bir dönem Osmanlı paşalarının da kullanılan Macar Kraliyet Sarayı'nın bulunduğu Buda Kalesi, Akıncular Şehitliği, Matyas Kilisesi ve Fisherman Bastion. Bu sit alanını gezerken birkaç tane çıkmaz sokağa girdiğinizde kayboldum hissine kapılırsınız. Çıkmaz sokakları severim. Çıkmaz sokakları olmayan şehirlerde dolaşmak bana hiç heyecan vermez. Çıkmaz sokaklar benim için şehrin geleneksel sosyal kültürünü görebileceğim yerlerdir. Diğer taraftan çıkmaz sokaklar sayesinde şehirde kaybolmanın tadına varabiliyoruz. Sayıları gittikçe azalan Budapeşte'nin çıkmaz sokaklarının hepsinin Buda tarafında olduğunu tahmin edersiniz. Her ne kadar Parlamento manzarası olsa da Buda Rakpart'ın bazı bölümleri yürüyüş için uygun değildir. Batthyany Ter (meydan) ve çevresi görülmeye değer. Meydanda bulunan iki kilise ve alışveriş merkezini ziyaret ettikten sonra Budapeşte'nin en leziz elmalı pankelerini ve kreplerini yapan 24 saat açık kafeye uğrayabilirsiniz. Kısa bir moladan sonra Batthyany Ter'den yokuş yukarı yürüyerek ara sokaklardan Matthias Katedrali'nin bulunduğu sit alanına çıkabilirsiniz. Enfes bir



Budapeşte manzarasına sahip Balıkçılar Burcu/Fisherman Bastion uğramanızı tavsiye ederim. Katedral meydanından Buda Kalesi'ne doğru yürürken eğer bir solumak isterseniz sol taraftaki kafelerden birine uğrayabilirsiniz. Kaleiçine girmeden evvel girişin tam karşısında sağ tarafta bulunan geleneksel Macar elişlerinin ve çeşitli hediyelik eşyaların satıldığı arasta pazara uğrayabilirsiniz. Çok küçük bir alanda iç içe geçmiş yaklaşık 40 pavillonun bulunduğu bu küçük, şirin ve renkli pazara daldığınızda sizi hem şaşırtacak hem de hayran bırakacak eliş işlemlerle karşılaşacaksınız. Şaşıracaksınız, çünkü buradaki elişlerinin geleneksel Osmanlı motiflerini taşıdığını fark edeceksiniz ve adeta küçük bir Anadolu kasa-basının mini çarşısında geziyor hissine kapılacaksınız.

Kaleye ulaşmanın diğer bir yolları ise Zincir (Chainbridge) Köprüsü'nün hemen karşısındaki funicular sistemi ise kale merdivenlerini kullanmak. Sizi her iki tarafta ağaçlık ve yeşilliklerle kaplı bir güzergâhtan yaklaşık 100 metre yükseğe taşıyan mini funikular sistemle ağır ağır yukarı çekilirken ayaklarınızın ucunda boyulu boyunca uzanan Tuna Nehri'ni ve Peşte tarafını kuş uçuşu تماشا edebilirsiniz. 3-4 dakikalık bu yolculuktan sonra banklardan bir süre şehri seyre dabilirsiniz. Ayaklarınızın ucunda dokunan Chain Bridge hemen sonra Roosevelt Meydanı'nda tam karşıda tarihî Four Seasons Hotel binası, sol tarafta Macar Bilimler Akademisi binası ve bu iki binanın arasındaki sokağın ucunda bulunan Budapeşte'nin en büyük ve kutsal mekânı 1456 yapımı St. Istvan (Stefan) Basilikası'nın eşsiz manzarasını seyre dabilirsiniz. Eğer mini funikular sistemi kullanmak istemezseniz, yer yer ağaçlıklarla kaplı labirentvari bir yolu kullanarak kaleye çıkabilirsiniz. Bugün müze olarak kullanılan Buda kalesindeki sarayın avlusuna büyük ve ihtişamlı bir kapıdan geçerek içeri giriyorsunuz. Yaz akşamlarında çeşitli sanat etkin-



liklerinin yapıldığı bu alanda bulunan tarihî binalar müze olarak hizmet vermektedir. Daha çok gotik tarzında yapılmış heykellerin ve Ortaçağ eserlerinin sergilendiği Budapeşte Tarihi Müzesi ile özellikle XIX. yüzyılda yaşamış ünlü Macar ressamların eserlerinin sergilendiği Macar Milli Galerisi ziyaret edilebilir. Gelmişken burada meftun Osmanlı Paşası Abdurrahman Paşanın kabrini ve Akıncılar Şehitliği'ni ziyaret etmeyi unutmayın. Kaleden en az 45 dakikalık bir yürüyüşle Erzebet Köprüsü ile Szabadsag Köprüsü arasında yükselen St. Gellert Hill'e gelebilirsiniz. St. Gellert Hill'de bulunan 1956 Devrimi anısına yapılan devasa Özgürlük Heykeli ve çevresindeki açık hava fotoğraf galerisinin ardından tepede bulunan müzeleri ziyaret edip, Szabadsag Köprüsü tarafından bulunan merdivenleri kullanarak aşağı inebilirsiniz. Aşağıya inerken sol tarafta büyük bir haç göreceksiniz. Tepenin en kayalık bölümünde kaya içine oyulmuş küçük kiliseyi gezerken Kapadokya'yı hatırlayabilirsiniz.

Hamamlar Osmanlı'nın şehre hediyesi

Yaklaşık 150 yıl Osmanlı idaresinde kalmış Macaristan'da bulunan 160 camiden günümüze sadece güneydeki Pec şehrinde kubbeli ve hilali olan bir cami ile kuzeydoğuda bugün Eger olarak bilinen Eğri şehrinde bir minare kalmıştır. Bu nedenle Budapeşte'de hiç cami yoktur. Bir zamanlar cami olduğunu anlayabileceğiniz binalarda ya yıkılmış ya da kiliseye dönüştürülmüştür. Sadece Peşte tarafında Erzsebet Köprüsü ayağında bulunan XII. yüzyılda inşa edilen Budapeşte'nin en eski kilisesi Belvaros Inner City Parish Church'te bulunan mihrap kilisenin bir zamanlar cami olarak hizmet verdiğine işaret eder. Başka hiçbir kilise veya binada buna benzer bir işaret yoktur. Tarihî Osmanlı hamamları, Güllüba Türbesi'nden sonra şehirdeki yegâne Osmanlı izleridir. Diğer taraftan şunu ifade etmekte yarar var. 150 yıllık Osmanlı yönetiminin en bariz izleri isimlerde kendini göstermektedir. Örneğin Zoltan/Sultan Macarlar arasında çok popüler bir isimdir. Budapeşte'de

Hamamlar Osmanlı'nın şehre hediyesi

Yaklaşık 150 yıl Osmanlı idaresinde kalmış Macaristan'da bulunan 160 camiden günümüze sadece güneydeki Pec şehrinde kubbeli ve hilali olan bir cami ile kuzeydoğuda bugün Eger olarak bilinen Eğri şehrinde bir minare kalmıştır. Bu nedenle Budapeşte'de hiç cami yoktur. Bir zamanlar cami olduğunu anlayabileceğiniz binalarda ya yıkılmış ya da kiliseye dönüştürülmüştür. Sadece Peşte tarafında Erzsebet Köprüsü ayağında bulunan XII. yüzyılda inşa edilen Budapeşte'nin en eski kilisesi Belvaros Inner City Parish Church'te bulunan mihrap kilisenin bir zamanlar cami olarak hizmet verdiğine işaret eder. Başka hiçbir kilise veya binada buna benzer bir işaret yoktur. Tarihî Osmanlı hamamları, Güllüba Türbesi'nden sonra şehirdeki yegâne Osmanlı izleridir. Diğer taraftan şunu ifade etmekte yarar var. 150 yıllık Osmanlı yönetiminin en bariz izleri isimlerde kendini göstermektedir. Örneğin Zoltan/Sultan Macarlar arasında çok popüler bir isimdir. Budapeşte'de

yaşayan sayıları 3-4 bini bulan Müslümanların kullandığı benim bildiğim 5 küçük mescit vardır. Bu mescitlerden ikisi yoğunlukla sayıları 800'ü bulan Budapeşte'de yaşayan Türklerin gittikleri çoğunlukla vakit namazlarında kapalı ama Cuma ve bayram namazlarında dolup taşan mescitlerdir. Şehir merkezine en yakın mescit, Szabadsag Köprüsü'nün Buda tarafında Bartok Bela Utca'da, St. Gellert Tepesi'nin eteğindedir.

Gülbaba, birçok Macar şair ve müzisyenin de esin kaynağı

Hiç şüphesiz Budapeşte denince ilk akla gelen Gülbaba'dır. Bölgede yaşayan tüm halkın gönlünü fetheden Osmanlı dervishi sarığında taşıdığı gül kokusundan dolayı Gülbaba adıyla tanınmıştır. 1541 Budin kuşatmasında şehit düşen dervişin anısına düzgün kesme taştan, kubbeli sekizgen bir türbe yapılır. Buda tarafında Margit Köprüsü'nün hemen kuzeyinde Margit Adası'na hâkim Gülbaba (Rozsadomb) Tepesi'ndeki türbe zamanla hem Müslümanların hem de diğer din mensuplarının önemli ziyaretgâhlarından biri olmuştur. XVII. yüzyılda Habsburglar tarafından Hıristiyanlığa ait kutsal emanetlerin saklandığı bir *Capellaya* dönüştürülen türbe XIX. yüzyıl sonunda tekrar türbe haline gelmiştir. Macarlarla konuştuğunuzda hemen hemen hepsi Türbenin *Capellaya* dönüştürülmesinden Habsburgları sorumlu tutmakta Macarların Gülbaba'ya olan sevgi ve saygılarını dile getirmektedir. Türbenin bulunduğu bölgeye Macarca Gülbaba anlamına gelen Rozsadomb denmesi ve türbenin etrafındaki sokak ve cadde isimlerinin Mescit, Török (Türk), Gülbaba, Türbe vb. olması, dervişin bıraktığı mirasın ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Turistlerin ilgisini çeken bu tarihi yerler dışında Macarların hafta sonu veya dinlenmek için gittikleri Buda tarafında çok güzel parklar, kamp ve mesire yerleri vardır. Moszkva Meydanı (Ter) ve çevresi, Erzsebet Fisor'dan boyunca sağlı sollu uzanan parklarda dinlenebilirsiniz. Özellikle Fogaskerekü Vasut'ta bulunan parkı ziyaret etmenizi ve teleferikle şehir üzerinde bir tur atmanızı tavsiye ederim. Buda'nın incisi anlamına gelen Budagyöngye'de Orta ve Doğu Avrupalılara demokrasî kültürü eğitimi (!) vermeyi amaçlayan Amerika destekli 2-3 tane sivil toplum kuruluşunun merkez binaları mevcut.

Bir sonraki sayıda Peşte izlenimleriyle Seyrüsefere devam edeceğiz.

Haybani ruhla cüz'i akıl, vehim ve hayal ayrana benzer...

Ayran içinde yağ nasıl gizliyse, doğruluk cevherinde yalan da öyle gizlidir. O yalanın, şu fâni tendir.. Doğrun da Tanrı'ya mensup olan can!

Yıllardır şu ten ayranı meydandadır da can yağı, onda fâni ve değersiz bir hale gelmiştir.

Nihayet Tanrı, bir elçi kulunu, ayranı yayığa koyup döven birisini gönderir de, Bende bir ben gizli olduğunu bileyim diye sıfatla, hünerle o yayığı döver. Yahut da zatından âdeta bir cüz olan bir kulunun sözünü izhar eder de o söz, vahiy arayan kişinin kulağına girer.

Müminin kulağı, vahyimizi kavrar, beller.. Öyle kulak, insanı Hakk'a davet edenin eşidir, arkadaşdır. Âdeta çocuğun kulağına benzer: anasının sözleriyle dolar da söze başlar, konuşur. Çocukta anlayan bir kulak olmazsa anasının sözünü duymaz, dilsiz olur. Anadan doğma sağır, daima dilsizdir de.. Söyleyen kişi sözü önce anasından duymuştur.

Bil ki, sağır ve dilsizin kulağı, âfetlerden bir âfettir.. Ne söz dinlemeye kabiliyeti vardır, ne de bellemeye!

Belletilmeden söyleyen Tanrı'dır, çünkü onun sıfatları, sebeplerden ayrıdır! Yahut Âdem gibi ana ve dadı hicabı olmaksızın Tanrı telkiniyle söyler. Yahut da Tanrı belletmesiyle Mesih gibi doğar doğmaz konuşur..

Doğuşundaki zina ve fesat töhmetini reddetmek, zinadan doğmadığını anlatmak için dile gelir.

Çalışmada bir hareket gerek ki ayran, gönüldeki yağdan ayrulsun!

Yağ, ayran içinde âdeta yok gibidir de ayran, varlık âlemine bayrak dikmiştir. Sende var olarak görünen deriden ibarettir.. Fâni görünen yok mu? Asıl var olan odur işte!

Yağlanmamış, eskimemiş ayranın varsa dövüp yağını çıkarmadıkça sakın harcama! Hemen onu bilgiyle elden ele alarak döndüre dur da gizlediğini meydana çıkarsın.

Çünkü bu fâni olan şey, bakının dellidir.. Nitekim sarhoşların yalvarmaları da sâkiye delildir!

MECMUA

İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi / Muhammed Âbid el-Câbirî 66

İbn Haldun'a Göre Bedâvet ve Hadâret'te Fert Toplum İlişkisi / Ömer Özding 71

Osmanlı Maddî Kültüründe Temaşa / Abdullah Saçmalı 80

Osmanlı'nın İlk Demokrasi Tecrübesi: Yeni Bakışaçılan İçin Bir Deneme / Zahit Atçıl 83

Afrika Kıtası Müslüman Ülke ve Toplulukları Dinî Liderler Toplantısı / Faik Deniz-Serhat Orakçı 86

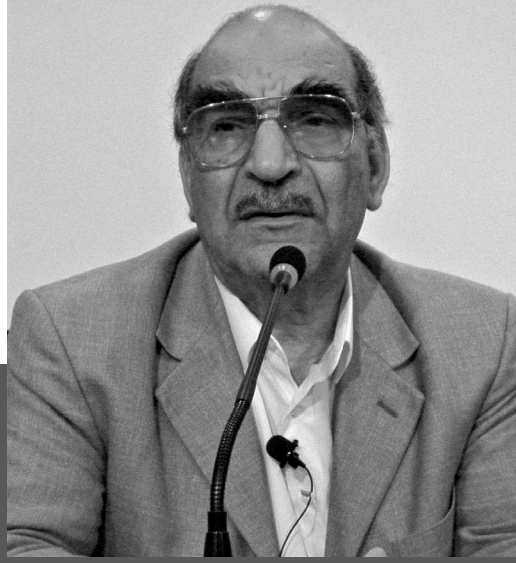
İbn Haldun'un Toplum ve Tarih Görüşünün Günümüzdeki Önemi

Muhammed Âbid el-Câbirî

Çeviri ve düzenleme:
M. Macit Karagözoğlu

Muhammed Âbid el-Câbirî

1936'da Mağrib'de (Fas) doğdu. 1967'de felsefe dalında master derecesi, 1970'de de Rabat'ta Edebiyat Fakültesi'nden felsefe doktorası aldı. 1967'den bu yana fakültede felsefe ve İslâm düşüncesi hocalığı yapmaktadır. Câbirî'nin Türkçede yayınlanan eserleri: İslâm'da Siyasal Akıl, (çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, 1997), Arap Aklının Oluşumu (çev. İbrahim Akbaba, İz, 1997), Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi (çev. Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Burhan Köroğlu, Kitabevi, 1999), Felsefi Mirasımız ve Biz (çev. Said Aykut, Kitabevi, 2000) Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma (çev. Ali İhsan Pala, Mehmet



Şirin Çıkar, Kitabiyat, 2001) Arap-İslâm Siyasal Aklı, (çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, 2001, 2. baskı).

Câbirî, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin düzenlediği "Arzın Merkezinde Buluşmalar" başlıklı konferanslar serisinin davetlisi olarak İstanbul'a geldiği günlerde, Bilim ve Sanat Vakfı'nın da konuğu oldu. 18 Eylül 2006 tarihinde Bilim ve Sanat Vakfı Vefa Salonunda İbn Haldun üzerine bir konferans verdi.

Beraber olmaktan, fikirlerini dinlemekten ve mümkün olduğu kadarıyla suallerini cevaplamaktan memnuniyet duyacağım siz genç araştırmacılara şükranlarımı sunuyorum. Konuşmam, İbn Haldun ile onun tarih ve toplum nazariyesi üzerine olacaktır.

"İbn Haldun", "tarih" ve "toplum" kelimeleri, birbirinden ayrılması mümkün olmayan kelimelerdir.

Çağdaş manasıyla tarih ilmi, İbn Haldun'la doğmuştur. Toplum üzerine yapılan tarihî, sosyolojik, beşerî, iktisadî ve kültürel çalışmalar belli bir teori çerçevesinde muntazam olarak İbn Haldun'la başlamıştır. İbn Haldun'un, umumî tarih kitabına giriş mahiyetinde olan Mukaddime'sini eline alan herkesin dikkatini, ilk olarak onun tarihçilere yönelttiği eleştiriler çekmektedir. Bir yazar, kitabına ken-

dinden önceki müellifleri tenkit ederek başlıyorsa bu, onun öncekilerden ayrı bir yerde durduğu ve işlerin hâlihazırdakinden farklı şekilde gitmesi gerektiğine inandığı anlamına gelir. Öyleyse onun yaptığını, “yeni bir şey kurabilmek için eskiyi sorgulamak” şeklinde anlayabiliriz.

İbn Haldun öncelikle kendi dönemine yakın tarihçileri, yani Arap kültüründe “inhitat/çöküş asrı” diye anılan devirde yaşamış tarihçileri eleştirir. Ona göre, kendisine yakın dönemde yaşamış bu kimseler tarihi, tarihî hikâyeler, hükümdar ve yöneticilere ait haberler, onların yüzükleri veya imza atma tarzları gibi basit şeylerden ibaret zannemişlerdir. Bu yüzden o, falanca sultan veya melikin kaç tane atı olduğunu bilmenin, onların imza şekillerini veya mahrem hayatlarını öğrenmenin okuyucuya ne fayda sağlayacağını sorar. Ona göre, bunların tarihle ilgisi yoktur. İbn Haldun daha sonra eleştiri oklarını, Arap kültüründe “altın çağ” veya “aydınlık çağ” diye anılan dönemde yaşamış büyük tarihçilere yöneltir ve onlarda gördüğü eksikliklerden bahseder. Onları, tenkit metodunu yeterince kullanmamaları, akla ve tecrübeye uygun olup olmadığına bakmaksızın her haberi rivayet etmeleri sebebiyle eleştirir. Ona göre bu büyük tarihçiler bile, yeterince tenkit ehli olmadıkları için zaman zaman eşyanın veya hadiselerin tabiatına aykırı bilgiler nakletmektedir. İbn Haldun'un talep ettiği tenkidin, hadis ilminde söz konusu edilen senet ve rivayet tenkidinden ziyade, rivayetin içeriğinin akıl ve o zamanki toplumsal durum ışığında tenkidine yönelik olduğu unutulmamalıdır.

Peki, önceki tarihçileri bu şekilde eleştiren İbn Haldun'un sunduğu alternatif nedir? O, tarihin mevzuunun beşerî umran, yani siyasi, iktisadî vs. yönleriyle bütün bir toplum hayatı olduğunu söyler. Onun ifadesiyle umran, “farklı durumlarda kendine mahsus tabiatları olan bir yapıdır.” Başka

bir ifadeyle tüm toplumsal, iktisadî, kültürel ve siyasi durumlar yahut olayların kendilerine mahsus tabiatları vardır. Ancak buradaki “tabiatlar” teriminin medlûlünü, İbn Haldun'un asrındaki ilmî anlayışa göre tespit etmeliyiz. Bugün araştırmacılar, mütercimler ve biz kelamcılar “tabiatlar” terimini “toplumsal kanunlar” şeklinde tercüme etmekteyiz. Fakat bugün fizik, matematik veya fen bilimlerinde anladığımız manada bir “kanun” fikri o dönemde mevcut değildi. “Tabiatlar”, o dönemde Aristo geleneği çerçevesinde anlaşılıyordu. Aristo'ya göre her şeyin hususî bir tabiatı vardı. Mesela ateşin tabiatı yakmak, buzun tabiatı soğutmak, ekmeğin tabiatı doyurmaktı. Tabii ki burada sebeplilik anlamı var; yani yakmanın sebebi ateştir, ama bu da bugün anladığımız manada bir sebeplilik değildir. Her şeyin kendine mahsus bir tabiatının olması, daha ziyade “falanca kişinin mizacı budur”, “bir Balkanlının mizacı şudur” derken kastettiğimiz hususiyete benzer. Dolayısıyla herhangi bir kavramı ilmî bir araştırma çerçevesinde incelerken, onu tedavülde olduğu bağlamdan soyutlayamayız. İbn Haldun söz konusu olduğunda, “tabiatlar” Aristo fikriyatı içinde düşünülmelidir. Aynı şekilde toplum ve umran ile toplumsal olaylar ve olgular da kendilerine mahsus tabiatlara sahiptir.

Madem yönetim, siyaset, eğitim, iktisat ve diğer tarihî olaylar gibi hayatta karşılaşılan her şeyin kendine mahsus bir tabiatı vardır, o zaman bir tarihçinin bu tabiatları bilmesi gerekir ki, onların tarihini tabiatlarına uygun şekilde yazabilsin. Bunu sadece rivayet ederek değil, tabii ölçütlere yani onların umran ve beşerî hayat içinde taşıdıkları cevherlerine riayet ederek yapsın. Mesela İbn Haldun, eski tarihçilerin –zannedersen- İskender'in ordusunun altı yüz bin veya yedi yüz bin kişiden oluştuğunu söylemelerini eleştirir ve bunun makul olmadığını söyler. Böyle bir ordunun nasıl besleneceğini, nerede konaklayacağını, bir bölge-

den diğerine intikal etmesinin mümkün olup olmadığını sorgular. Yani altı yüz bin rakamı, o zaman mevcut olmayan birtakım hususiyetler gerektiren mübalağalı bir rakamdır. Dolayısıyla tarihçinin toplumsal, iktisadî, coğrafi vd. şartlara uygun bir şekilde hüküm vermesi gerekir.

Şu halde bu tabiatlar nerede bulunur? Tarihçi onlardan nasıl istifade eder? İbn Haldun, umranın tabiatlarının hâlen topluca bilinmediğini, ancak kendisinin bu konuda bir Mukaddime telif edeceğini söyler. Bu tabiatları, tarihçilerin duydukları veya topladıkları haberleri tenkit etmede kullanacakları ölçütleri oluşturması ve mümkün olanla olmayanın birbirinden ayrılması için açıklayacağını ifade eder. Böylece tarihî bilgi, umranın tabiatlarıyla insicamlı hale gelecek ve başkasından nakledilen efsaneden (ustûra, history) çıkıp bir ilim haline dönüşecektir. Gördüğünüz gibi o, tarihî bilgiyi halk arasında rivayet edilmek suretiyle gelişigüzel serdedilen bir halden çıkararak, kıyasa, tecrübeye ve belirli kanunlara tâbi olan ilmî bir bilgiye intikal ettirmiş oluyor.

Umran, yerküre bakımından genellikle iki kısma ayrılır: Mamûr ve mağmûr; yani yeryüzü ve denizler. Yeryüzü, bir araya gelerek çalışmak suretiyle kendisini imar eden/yapılar oluşturan insanların bulunduğu yerdir. İşte bu umran ilmi, daha sonra Avrupa'da Durkheim, Comte ve diğerleri tarafından sosyoloji diye adlandırılacaktır. Ancak bu, onların kastettiği gibi yalnızca sosyolojiden ibaret olmayıp, kendilerine mahsus yaşantılara sahip belirli kavimleri inceleyen ve antropoloji diye adlandırılan ilmi de kapsamaktadır. Dolayısıyla toplumla ilgili yapılacak eski-yeni her türlü çalışma –seçilen toplumun hangisi olacağı, devlet halinde teşekkül etmiş olup olmaması dikkate alınmaksızın- aslında umran hakkında yapılmış çalışmalar olacaktır. Öyleyse umran ilmi, beşerî toplumu bir bütün olarak incelemenin adıdır.

Görürsünüz ki, bu konuşmanın başlığında ifade edilen “İbn Haldun”, “tarih” ve “toplum” kelimeleri birbirinden ayrılmayacak derecede yakın irtibatlıdır. İşte İbn Haldun bu yaklaşımların, yani sosyolojik ve antropolojik çalışma sahalarının, özellikle de toplumla ilişkilendirilmiş tarih yazıcılığının öncüsüdür. Bu, tarihle antropolojiyi birleştiren Fransa'daki çağdaş Annales ekolünün de yaklaşımıdır.

Şimdi isterseniz İbn Haldun'un getirdiği bu yeniliğe, yani toplumsal olgular hakkında ortaya koyduğu kanunlara, daha doğru bir ifadeyle tabiatlara bazı örnekler verelim. Fas'ta yaşayan biri olarak onun zamanında toplum, birbiriyle savaş ve rekabet halindeki kabilelere bölünmüştü. Herkesin kabilesine taassup derecesinde bağlı olduğu o zamanki toplumda, asabiye en bariz olgulardan biriydi. İbn Haldun, içerisinde yaşadığı bu son derece yaygın toplumsal olguyu mercek altına aldı ve asabiye'nin, hakiki değil vehmî bir şey olduğunu söylediği “neseb”ten başlayarak nasıl oluştuğunu izah etti. Ona göre ilk başta nesebe duyulan inanç etrafında oluşan dayanışma zamanla büyüyerek aileye, aileden küçük bir kabileye, küçük kabileden büyük kabileye ve nihayet kabileler arası ittifaklara sirayet eder. Dolayısıyla kabile, asabiye'nin yani başkasına karşı dayanışma ve yardımlaşmanın çekirdeğini oluşturur.

Ancak sırasıyla fertler, aileler, kabileler ve kabileler arası ittifaklar yoluyla oluşturulan terkinin, bu halıyla tarihte bir yeri yoktur. Bariz bir tesiri bulunmadığı için tarih onunla ilgilenmez. Fakat ne zaman ki, kabile belirli bir hedef doğrultusunda veya tabiatının gerektirdiği şekilde davranır, o zaman asabiye onu hâkimiyete (mülk) götürür. Yani bu kabile büyüyüp sağlam bir dayanışmaya kavuştuğu zaman kendi gücünü hisseder ve daha önce sahip olmadığı bir bilince ve gayeye erişir: “Niçin mülkü elimize almıyoruz?” Böylece bir devlet ku-

rarak diğer kabileler hatta yerleşik toplum üzerinde hakimiyet tesis etmek üzere göçebe kabile toplumu vasfından uzaklaşır. Toplum veya kabile, İbn Haldun'un deyimıyla "bedâvetin sertliğinden hadâretin inceliğine" dönüşür, bir zamanlar çadırlarda yaşarken şimdi aktif siyasi güç haline gelir.

Egemen devlet zayıflar zayıflamaz güç kazanan bu kabile ona saldırır ve hâkimiyeti eline geçirir. Aynı sırada bedevi hayatın katılığından şehirli hayatın inceliğine dönüşüm devam eder. Basit bir aile önce maddî güç kazanmış, daha sonra asabiye duygusu sayesinde büyük bir devlete dönüşmüştür artık. Ancak devlet merhalesine girilir girilmez yeni bir dönüşüm başlayacaktır.

Artık kabile temeddün etmiştir, önceki devletin bakiyesi saraylarda yaşamaya başlar. Yeni yetişen şairler devlet başkanına methiyeler düzmek için sıraya girerler. Maiyeti gittikçe genişleyen devlet başkanının etrafında makam-mevki elde etmek için fırsat kollayan bir zümre oluşur. Devletin başlangıçta sahip olduğundan tamamen farklı bir ordu ortaya çıkar. İlk ordu aile fertlerinden müteşekkilen, yeni ordu parayla kiralanan profesyonel askerlerden oluşmaktadır. Kabile reisi olan zât da bu değişimden nasibini alır. Önceleri yalnızca manevî bir otoriteye sahip, herkesin yanına rahatça girip çıkabildiği basit bir aile reisi olan bu kişi, etrafı askerlerle çevrili bir müstebite dönüşür. Prestiji (mecd) ailesi veya kabile fertlerinde değil yalnızca kendisinde toplar. İnsanların yaşantılarında, ticarî hayatta, orduda kısacası hayatın tüm veçhelerinde büyük bir dönüşüm yaşanır. Devlet en geç üç nesil içinde (devlet başkanı, oğlu veya torunu) prestijini en yüksek seviyeye çıkarır.

Demek ki, devletin ve insanların tabiatında bir değişme söz konusudur. Zamanla devlet başkanına karşı çıkışlar, muhalefetler ve devrimler meydana gelir. Devlet gittikçe zayıflayarak çöküş sürecine girer, ta ki yeni bir bedevi kabile gelsin ve hâkimi-

yet sırasını alsın. İşte tarih böyle devrî bir görünüm arz eder. Burada tarih ve toplum İbn Haldun'un nazarında iç içe geçmiş haldedir.

Peki İbn Haldun, size özet olarak aktardığım bu görüşlere nasıl ulaşmıştı? O, bu görüşlere öncelikle Emeviler, Abbasiler ve sonraki dönem İslâm tarihinden yola çıkarak ulaştı. Yani tarihin kendi içindeki bu devrî gelişim onun için zaten belirgindi. Bunun yanı sıra Fas, Tunus, Cezayir ve diğer şehirlerdeki kişisel müşahede ve tecrübeleri, teorisini şekillendirmesinde etkili olmuştur.

Umran ilmi öncelikle tarihî haberlerin temyiz edilebilmesi için bir ölçü olması amacıyla sunulmuştur. İbn Haldun bu ölçüyü ortaya koyarken tarih ve topluma başvurmuştur. Ona göre geçmişle şimdiki zaman arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. "Geçmişle gelecek, suyun suya benzediği gibi birbirine benzer" şeklindeki meşhur ifadesi, bu ilişkiyi açıklamaktadır. Gökten yağan yağmur önce nehre akmakta, daha sonra buharlaşarak tekrar su haline dönmektedir.

Şimdi yeni bir soruya geçelim. İbn Haldun'un kaynakları nelerdi? Teorisini geliştirirken hangi kaynaklardan faydalanmıştı? Kuşkusuz kendisinden önce rivayet usulüyle yazılmış tarih kitapları mevcuttu. Ancak teorisi açısından faydalanabileceği bir eser ondan önce ne Yunan, ne Arap, ne Fars kültüründe, ne de başka bir coğrafyada yazılmıştı. O zaman söz konusu teorisini nasıl inşa etmişti? Kanaatimce onun başlıca kaynağı, bizzat yaşadığı hayat tecrübesidir. Şimdi hayatından kısa kesitler sunmak suretiyle bu melekenin kendisinde nasıl geliştiğini göstermeye çalışacağım.

Mukaddime'nin muhtevasını yukarıda kısaca özetlemeye gayret ettim. Ancak onun et-Ta'rif bi İbn Haldun ve rihletühü garben ve şarken isimli bir başka eseri daha vardır. Bu eser, bizzat kaleme aldığı bir otobiyografi olup konumuzun başlıca kaynağı durumundadır. İbn Haldun bu otobiyog-

rafisinde, kendisinin Hadramevli bir Arap kabilesinden geldiğini belirtir. Ataları Endülüslü olmakla beraber, Endülüs'ün düşmesinden sonra Tunus'a gelmişlerdir. İbn Haldun'un kendisini, ailesini, hocalarını, seyahatlerini ve fikrî gelişimini anlattığı bu eserini üç bölümde özetleyebiliriz. Öncelikle o, Tunus'ta oldukça saygın bir aile içinde yetişmiştir, bir başka ifadeyle ailesi Endülüs toplumunda olduğu gibi Tunus toplumunda da önemli bir mevki sahibidir. Ancak onun Tunus'ta kaldığı süre yalnızca 18 senedir. Orada Arap dili, Kur'ân-ı Kerim, kelim ilmi (özellikle Fahreddin Razi'nin el-Muhassal'ını) tahsil etmiş, kısa bir müddet felsefeyle ilgilenmiş, bugünkü tabirle söyleyecek olursak lisansını tamamladıktan sonra 18 yaşında oradan ayrılmıştır. Okuryazar ve zeki bir genç olarak Tunus'tan ayrılan İbn Haldun Memlükler'e gitmiş, daha sonra kâtip olarak Cezayir ve Tunus'ta görevlendirilmiş, böylece büyük hükümdar ve idarecilerin maiyeti içine girmiştir. Fas ve Tunus tecrübelerinde öğrendiği ilk şey kâtiplik ve siyaset mesleğidir. Diğer taraftan tarih çalışmalarını sürdüren İbn Haldun, adeta tarihe dair okuduklarını siyasette bilfiil tecrübe etmiştir. Cezayir, Fas ve kısa da olsa Gırnata'da kaldığı, bilfiil siyasetle uğraşmanın yanında tarih çalışmalarını da

sürdürdüğü bu süre toplam 18 senedir. Artık bizat yaşadığı şeylerden yola çıkarak geçmişin tarihini yazmak isteyen İbn Haldun, tarih çalışmalarına hız vermiş ve eserini yazmak üzere Cezayir'in güneyinde bir şehre çekilmiştir. Kitabına doğrudan tarihle başlamak yerine, önceki tarihçilerin eksik yönlerini eleştiren bir girişle başlamış, fakat yazdıkça fikirler birbirini takip etmiş ve başta planlamamasına rağmen çok kısa bir sürede, adeta bir ilham almışçasına Mukaddime'yi yazmıştır. Ardından, daha önce hakkında pek çalışma yapılmamış olan Kuzey Afrika'nın ve Berberî kabilelerin umumi tarihini yazmaya koyulmuştur.

İbn Haldun daha sonra doğuya, Kahire'ye gitmiştir. Ömrünün kalan 25 senesini Kahire'de geçiren İbn Haldun'un bu süre içinde bir âlim, şair ve Mâlikî fakihî olarak şöhreti etrafta duyulmuştu. Orada saygı görmüş, kadılık vazifelerine ve başka görevlere getirilmiştir. Maşrık'ta olmasını fırsat bilen İbn Haldun, bu sefer Doğu dünyasının tarihini yazmaya başlamıştır. Bir taraftan Meşrık'ın tarihini yazarken diğer taraftan Mukaddime üzerinde ilave, çıkarma ve genişletmelerde bulunmuştur. Hatta vefatından birkaç hafta öncesine kadar bu ameliyeyi devam ettirmiştir, ta ki eser bugün elimizdeki halini alana kadar.

İbn Haldun'a Göre Bedavet ve Hadaret'te Fert Toplum İlişkisi^{*} Ömer Özdiç

Giriş

Yaşadığımız dünyada, bireysel ve toplumsal sorunların temelini teşkil eden etkenlerden birisinin fert-toplum ilişkisinin sağlıklı seyretmesi olduğu çokça tartışılan bir konudur. Fert için toplumun fazlasıyla bir mana ifade etmemesi, toplumun, ferde kendi ideallerini ve karakterini benimsetemeyişi, fert ve toplum nezdinde bazı sıkıntılara ve huzursuzluklara yol açmaktadır. Fert için, günümüzde sıkça şikâyet edilen “topluluk içinde yalnızlık” durumu vuku bulmakta; kendi menfaati dışında bir ideale sahip olmamakta –bunun modern dünyadaki karşılığı para ve kariyerdir- bu iki durum sonucunda kendini çeşitli psikolojik rahatsızlıkların ortasında bulmaktadır. Toplum içinse bu durum, toplumun maslahatının koruyucusu olma iddiasındaki sivil ve resmî karar mekanizmalarını, bu maslahatın hâsıl olması amacıyla fertlerin işlemelerini istedikleri eylemler ya da işlemelerinden menettikleri fiiller bahsinde bir söz geçirememesi durumuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Toplumun, fertlerini bu eylemler konusunda ‘motive’ edememesi sonucunda hem toplumlar arasındaki bir yarış şeklinde cereyan eden uluslararası sistemde o toplum geride kalmakta hem fertlerinden memnun olmayan toplum, idareyi tevdi ettiği makamlar yoluyla, fertlerin üzerindeki baskısını sürekli artırarak toplumsal bir huzursuzluğun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

İşte tam bu noktada hem Müslüman olan hem de

toplumsal dinamikleri anlama yolunda cehd eden ve içinde yaşadığı zamanın getirdiği sadelik sebebiyle bu dinamiklerin işleyişini daha rahat anlayan Tunuslu mütefekkir İbn Haldun'u imdada çağırma da bir fayda hâsıl olacağı kanaatindeyiz. Zira İbn Haldun, bu meseleleri işleyişinde sadece mensup olduğu dinin literatürünü kullanmamış, aynı zamanda klasik felsefe tabanlı Yunan kaynaklarını, geçmişte yaşamış büyük krallıkların ve Müslüman devletlerin tarihini, görüşlerinin oluşumunda bir müessir olarak kullanmıştır. Bütün bu somut kaynakların yanında akli melekesini kullanmasının bu fikirlerinin oluşumu üzerindeki baskın rolü, Mukaddime'yi dikkatli bir şekilde okuyanların malumdur. Bu fikirlerin içinde yapacağımız yolculuk sonucunda hem sağlıklı bir fert-toplum ilişkisinin nasıl olması gerektiğini anlamamıza yarayacak dinamikleri en yalın hâliyle çözümleyecek hem de bugünkü şartları değişmiş dünyada fert-toplum ilişkisinin mahiyetini anlayacak ve belki de bugünkü şartlarda ideal bir fert- toplum ilişkisine ulaşmanın temel işaretlerini elde edebileceğiz.

Bu konuyu bedavet ve hadaret bağlamında ele almamızın sebeplerinden birincisi İbn Haldun'un bu tarz ilişkileri anlatırken devamlı olarak fert-toplum ilişkisinin bedavet ve hadaretteki vukuunun farklı olduğunu söylemesidir; ikincisi de, bedavette daha sağlıklı yürüdüğünü İbn Haldun'un iddia ettiği bu ilişkinin, hadarete bedavetten farklılaşan hangi unsurlar sonucu bu hâle geldiğini anlama çabamızdır. Nihai amacımız ise buradan yola çıkarak büyük anlamda hadarileşen bugünkü toplumlarda (bedavetteki hâli iyi olan) bu ilişkinin nasıl sağlıklı bir şekilde gerçekleşebileceğinin izini aramaktır.

Çalışmamız iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde bedavet ve hadarete fert-toplum ilişkilerini anlamamızı kolaylaştıracak temel kavramları tanıtmaya çalıştık. Bu bölümde öncelikle, toplumun gerekliliğini ve oluşumunun mahiyetini bünyesinde barın-

dıran umran kavramını, bedavet ve hadaretteki şartların farklılığını, fert-toplum ilişkisinin –İbn Haldun'a göre- esas ruhu olan asabiyet kavramını hadaret ve onun bedavet ve hadarete farklı şekillerde gerçekleştiğini anlatmaya çalıştık. İkinci bölümde de fert-toplum ilişkilerindeki bu farklılığın toplumsal kurumlardan biri olan fert-otorite ilişkilerine bir sonuç olarak nasıl yansıdığını, bu farklılığın muhtemel sebeplerinden olan karakter farklılıklarının bedavet ve hadarete hangi şartlardan etkilenerek oluştuğunu ve karakterlerin fert-toplum ilişkilerinin mahiyetini nasıl etkilediğini çözümlenmeye çalıştık. Bu yöntemi kullanarak çalışmamızın esas tezi olan İbn Haldun'a göre bedavette ve hadarete fert-toplum ilişkilerinin hem kemiyet hem keyfiyet bakımından birbirinden farklı olduğunu göstermeye çalıştık.

I. Temel Kavramlar

1. Umran kavramı

İbn Haldun'a göre, insanların bir arada toplanmaları, sırf geçinmek amacıyla yardımlaşmak içindir.¹ Bu 'geçinme'nin şubeleri olarak insanı toplumsal hayata iten iki ana saik vardır. Bunlar, besin maddelerini tek başına üretememesi ve kendinden çok daha kuvvetli olan bazı yırtıcı hayvanlardan kendini koruyamamasıdır.² Bu beslenme ve güven ihtiyacı insanı hemcinsleriyle birlikte yaşamaya mecbur eder. İşte bu birlikteliğe ve bu birlikteliğin devamına yönelik örgütlenmeler sonucu ortaya çıkan ilişki biçimlerinin toplamına İbn Haldun umran demektedir.³

Toplumsal yapının bütünü anlamına gelen bu umran tanımından da anlaşılacağı üzere, İbn Haldun'da toplumun esası, yardımlaşma fikridir. Bu yardımlaşma fikri beslenme ve güvenlik ihtiyacının giderilmesi yanında insanın bu dünyada varoluş gayesini gerçekleştirecek bir dayanışmadır da:

“Şu halde insan nevi için ictima ve toplu olarak ya-

şamak zaruridir. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mamur ve onları kendine halife kulma yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı. Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın manası işte budur.”⁴

İbn Haldun'un bu satırlarından onun, modern Batı felsefesine damgasını vurmuş bazı düşünürlerin fert toplum ilişkilerini bir rekabet ortamı olarak yansıttığı durumun aksine, toplumu birbiriyle gönüllü yardımlaşan fertlerden müteşekkil bir yapı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Köklerini Antik Yunan felsefesinden ve içinde yaşadıkları çağın şartlarından alan bu düşünürlerin, ferdi başka bir ferdin kurdu sayan ve bu kurtların birbirleriyle mecburen/kerhen toplumsal sözleşmeyle bir araya geldiklerini ve bu birliktelikte sürekli olarak güçlü-nün zayıfı tasfiye ettiğini –doğal seleksiyon- iddia eden fikirlerinin aksine, Müslümanların toplumsal yaşayışa dair söyleyecek sözlerinin tecessüm etmiş şekli olan İbn Haldun'da toplum, Allah'ın halef olarak verdiği emaneti ifa etmek için birbirleriyle yardımlaşan fertlerden müteşekkil oluşumdur.

İbn Haldun için toplum canlı bir varlıktır ve doğal olarak sair canlıların gelişim sürecinde uydukları kanunlara kendisi de tâbi olmaktadır. İbn Haldun'un bu noktada, devlet, toplum ve medeniyetlerin insan organizması gibi doğma, büyüme, gerileme ve çöküş aşamalarından geçtiklerini savunan uzviyetçi yaklaşıma ve tarihin hareketinin ve toplumların çöküş veya yükselişlerinin sürekli çevrimsel bir karakteri olduğu fikrini benimseyen çevrimsel yaklaşıma yakın durduğunu söyleyebiliriz⁵. Bununla birlikte İbn Haldun'un fikirlerinin sadece bu iki yaklaşıma indirgenemeyeceğini, onların, Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde de görüldüğü üzere, başka yaklaşımlarında toplumlarını barındırdıklarını da göz ardı etmemek lazımdır⁶. Toplumsal gelişimle ilgili bu düşüncelerinin bir sonucu olarak İbn Haldun, toplumun gelişiminin iki türlü amile tâbi olarak gerçekleştiğini söyler: Dış amiller ve iç amiller.

İbn Haldun'a göre dış amiller, iklim, çevre ve din olmak üzere üç çeşittir. İç amiller ise ikidir: bedavet ve hadaret.⁷ Bu çalışmanın kapsamı gereği burada yalnızca iç amiller olan bedavet ve hadaret çerçevesinde mevzu bahis olan konu irdelenecektir. Buna, İbn Haldun'un dış amilleri yalnızca Mukaddime'nin başında, bazı insan karakterlerin ihdasçısı veya etkileyicisi olarak ele alması ve bu amilleri asabiyet, mülk, umran gibi temel kavramlarını izah ederken kullanmamasını gerekçe olarak gösterebiliriz. Bu kavramlarla ilişkili olarak bu dış amiller kullanılmadığı için, bu tür amiller, bu kavramların izahının satır aralarından doğan fert toplum ilişkileri incelememizde yer almayacaktır.

2. Bedavet ve Hadaret kavramları

Arapça olan bedevi kelimesi, bir şeyin ilk defa görünmesi anlamına gelen be-de-ve kökünden türetilen, bir şeyin ilk gözüken hâli⁸ anlamına gelen ve Arapların dağda/bayırda/çölde –şehir dışında– yaşayan kimseleri tanımlamak için kullandıkları bir kelimedir. Bu kelimenin İbn Haldun'un anlam dünyasında neye karşılık geldiğini bilebilmek için onun toplum tanımına geri dönüş yapmamız elzemdir; İbn Haldun'da toplum, belli ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelmiş insanların toplamıdır. Doğaldır ki bu insanlar bir araya geldiklerinde ilk önce birincil/temel/elzem ihtiyaçlarını karşılayacaklardır (Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisini burada hatırlamakta yarar vardır). Bu yaklaşımı etimolojik anlamla da birleştiresek şöyle bir tanımla karşılaşırız: Bedavet, toplumsallaşma sürecinin ilk görünen safhasıdır.

İbn Haldun'a göre Bedavet tabii olan hâldir⁹. Allah'ın kullarını ilk yarattığı hâldir ve tabiatın insan tarafından bozulmamış/değiştirilmemiş hâldir. Bu sebeptendir ki bedavet, hadareten daha eskidir ve umranın aslıdır; hadaret ise bedavetin uzantısıdır.¹⁰ Çünkü bina etmek/yapmak tabiata müdahaledir ve

asla muhaliftir, aslanan ise yokluktur.¹¹ Burada şunu da unutmamak lazımdır ki, bedavetin amacı hadarileşip mülk (devlet) sahibi olmaktır ve şartlar el verince bedavet sürecini yaşayan her millet, sünnettullah gereği hadarileşme arzulanmaktadır.¹²

Hadari kelimesi ise Arap dilinde hâzır olmak anlamına gelen ha-da-ra kökünden türetilmiştir. Araplar arasında bu kelime, bedevi kelimesinin tersi olarak, imar edilmiş yerlerde (köy, şehir) yaşayanları tanımlamak için kullanılan bir sözcüktür.¹³ Tekrar İbn Haldun'un toplum tanımından hareket edecek olursak hadaret, temel ihtiyaçlarını karşılamış insanların toplumsallaşma sürecinin bir sonraki ve son aşaması olan hâci ve kemâli ihtiyaçlarını karşılamak için çabaladıkları safhadır. Bu merhalede toplum, bedavetle başlayan sürecin en başından beri varoluş gayesi olan mülkü, her safhasını kemâle erdirerek gerçekleştirir.

Burada İbn Haldun'un ihtiyaç sınıflamasını da zikretmek bedavetin ve hadaretin uğraşlarını ve ortaya çıkaracakları ürünlerini tanıyabilmek bakımından faide celb eder. İbn Haldun'a göre insanın üç çeşit ihtiyacı vardır: Zaruri, hâci ve kemâli ihtiyaçlar. Zaruri ihtiyaçlar hayatta kalabilmek için elzem olan beslenme ve güvenlikle ilgilidir. Hâci ihtiyaç, zaruret arz etmeyen ama varlığı insanı rahatlatarak olan, gelecekteki zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak olan unsurlardır. Kemâli ihtiyaç ise gelecekteki ihtiyaçlarını da karşılamış insanların fikir, estetik gibi kaygıları karşılamaya yönelik ihtiyaçlardır.¹⁴

Toplumun iç gelişimi bedavet halinden hadaret hâline doğrudur ve bu kaçınılmazdır.¹⁵ Bu, toplumu insana benzeten İbn Haldun'un zihin dünyası da göz önünde bulundurulursa, insanın tatminsizliği ile de örtüşmektedir. Fert olarak insan da beslenme ve güvenlik ihtiyacını karşıladığı zaman tali ihtiyaçlarını gaye edinmektedir. Bu insan ferdinin eğilimlerini bünyesinde barındıran toplumun ileri safhası olan hadari toplum da tıpkı insan gibi temel ihti-

yaçlarını tedarik ettiği ölçüde kemâli ihtiyaçlarının peşine düşecektir.

İbn Haldun'un umran fikri bedavetle başlayan bir tür safiyetten, insanın kemâli ihtiyaçlarının peşine düştüğü hadarete -ve tabii ki bir bozulmaya- doğru ilerleyen bir süreçtir. İşte bu sürecin, fert toplum ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde etkisi, etkileşimi, dönüşümü ve dönüştürücülüğü hangi düzeydedir?

3. Asabiyet Kavramı

İbn Haldun'da fert toplum ilişkilerinin anahtar kavramı asabiyettir. Toplumun umran sürecinin ileri safhalarına geçebilmesi için, hatta denilebilir ki toplumun hayatiyetini devam ettirebilmesi için, o topluluğa mensup fertler nezdinde, ferdin toplum için çalışmasını; fedakârlığını, yardımlaşmasını, vazifelendirildiği görevleri eksiksiz yerine getirmesini mümkün kılacak aidiyet hissini pekiştirecek bir asabiyet duygusunun bulunması elzemdir. Asabiyet bu bakımdan fert toplum ilişkilerinin sıhhatinin ve gücünün göstergesidir.

İbn Haldun, asabiyeti sarîh bir şekilde tanımlamakla beraber asabiyet kavramının bedavet, hadaret, mülk gibi kendi anlam dünyasının yapı taşlarını teşkil eden kavramlarında baskın bir rol oynaması, bu konuyla ilgilenenleri bir tanım yapmaya zorlamıştır. Nitekim, Mukaddime araştırmacılarının İbn Haldun'un zihin dünyasında bu kavramın izini sürmeleri sonucu; dayanışma ruhu, cemaat ruhu, grup duygusu, kabilecilik kan bağı, sosyal dayanışma gibi kavramlar Türkçede ve Batı dillerinde asabiyetin karşılığı olarak teklif edilmiştir.¹⁶ Bununla birlikte bazı araştırmacılar bu karşılıkların yalnızca asabiyetin fonksiyonlarından ve görünümünden olduğu, ancak bu kavramı aynıyle tanımlayamayacağını iddia etmektedir.¹⁷ İbn Haldun'un bu terimi açık bir şekilde tanımlamamasının sebebinin; bu kavramı, kendi zamanında Arapça konuşan insan-

ların aşına olduğu anlamıyla kullanması olup olmadığı da ayrıca tartışılmalıdır. Bu çalışmada, gerek çalışmanın konusu olan fert toplum ilişkisine bir katkı yapacağı gerekçesiyle gerek bugünün dünyasında bu kavramın hayatiyetini idame ettirmesine imkân kılmak maksadıyla gerekse de metindeki satır aralarından hâsıl olan kanaatimize uygun düşmesi amacıyla, asabiyete şu işlevsel tanımın pence-resinden yaklaşacağız: Asabiyet, ferdi içinde bulunduğu topluma ait hissettiren, bu toplumun diğer fertleriyle yardımlaşmayı bir refleks olarak ona benimsettiren, bu toplum için sahip olduklarını kolayca feda ettiren duygudur. Bu duygunun fert toplum ilişkilerinin sağlıklı yürüdüğü durumlarda görülmesi beklenir. Asabiyet, kimi çalışmalarda belirtildiği üzere, doğrudan doğruya kan bağı anlamına gelmemektedir. Buna gerekçe olarak, Mukaddime'nin birçok yerinde asabiyetten, kan bağını yansıtan nesebin bir üst kavramı olarak bahsedilmesini gösterebiliriz.¹⁸

İbn Haldun'a göre iki türlü asabiyet vardır: Birincisi nesep asabiyeti, ikincisi ise sebep asabiyetidir. Nesep asabiyeti, akrabalık ilişkilerinden, kan bağından hâsıl olan dayanışma duygusu ve aidiyet hissidir. Sebep asabiyeti ise bir akrabalık bağı gerektirmeyen, aynı toprağı aynı ideali aynı tarihi paylaşmak gibi sebeplere binaen oluşmuş asabiyet duygusudur.¹⁹

Mukaddime'ye göre asabiyet duygusuna, kan bağına sarîh olduğu toplulukta rastlanması daha olasıdır; bu da doğal olarak sadece bedavet sürecindeki kabilelerde görülür. Buna göre Bedevilerin asabiye-ye düşkünlüğü ve dolayısıyla aidiyet hissi daha fazladır. Bununla beraber İbn Haldun'un "Badiye'de ikamet etmek, asabiyet sahibi kabilelerden başkası için mümkün olmaz"²⁰ yargısını tersten okuma sonucu, asabiyet duygusuna olan bağlılığın oluşmasında, bedavetteki çetin hayat şartlarının bir etkisinin olduğu fikrine ulaşabiliriz. Bu zor şartlar, insan-

ları birbirine yaklaştırmakta, birbirlerinin yardım-
cısı kılmakta, birbirlerini koruma kollama temayül-
lerini arttırmaktadır.

Hadari toplumlarda ise nesep asabiyeti hemen he-
men yoktur;²¹ çünkü soy karışmıştır.²² Ayrıca çetin
bir ortamda yaşamamaları, başkaları tarafından ko-
runmaları onları yardımlaşmak için bir asabiyet kur-
maya mecbur etmez. Fakat nadir durumlarda –belki
de tarihte uzun süre yaşayan devletlerin sayıca ned-
retinin sebebi de budur- sebep asabiyeti kurularak
ferdin, asabiyet bağlamında, topluma aidiyet hissine
şehirde de sahip olması sağlanabilir. Zira İbn Hal-
dun'a göre nesep olmasa dahi nesebin semereleri
hâsıl olabilir.²³ İbn Haldun için “nesep vehmidir,
kaynaşmanın husule gelmesine esas olan husus ise
bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren
mümarese, birlikte yetişme ve süt emme durumu-
nun meydana getirdiği rabita ile hayat ve mematla
ilgili sair hâllerden ibarettir.”²⁴ Bu satırlardan asabi-
yetin sadece nesep ile sağlanmayacağı, nesebin mü-
sebbib olduğu hadiselerin başka şekillerde ortaya
çıkmasıyla da bu hissiyatın (dayanışma duygusu, ai-
diyet hissi vs.) hâsıl olmasının mümkün olacağı an-
laşılabilir. Bunun sayesinde, nesebi birbirine çokça
karışmış, neseb saflığı zail olmuş hadari toplumlar-
da başka şekillerde asabiyetin kurulabilmesine, do-
laysıyla fertte, topluma karşı aidiyet hissini kurul-
masına da kapı aralanacaktır.

Sebepler asabiyetinin kurulmasının çok zor olduğunu
ve bu durumun nadiren vuku bulduğunu daha ön-
ce belirtmiştik; lakin bugünkü dünya şartlarında
nesep asabiyetinin kurulması imkânı, şehirlerarası
ve uluslararası dolaşımın yoğunluğu ve bunun so-
nucu gerçekleşen nesep karışıklığı göz önünde bu-
lundurulursa, daha muhaldir. Ayrıca kitle iletişim
araçlarının, bireylerin zihin dünyalarını şekillendir-
meye başlaması da ferdin nesepten başka amillere
aidiyet hissi duymasına yol açmaktadır. Dolayısıyla
İbn Haldun'un “toplumun gelişimi teorisinin ancak

asabiyetle mümkün olduğu” fikrini tasdik edenle-
rin, bugünkü şartlarda böyle bir gelişmeyi sağla-
mak için, oluşması daha muhtemel olan sebep asa-
biyeti üzerine çalışmalarını derinleştirmeleri gerek-
tiği gerçeği de işlenmesi gereken bir düşünce olarak
durmaktadır.

I. Bedavet ve Hadarete Fert Toplum İlişkileri

Fert toplum ilişkilerinin hadarete ve bedavette, bu
ilişkinin anahtar kavramı olan asabiyet bağlamında
nasıl farklılaştığını yukarıda göstermeye çalıştık.
Çalışmanın bu safhasında bu ilişki farklılığının se-
bepleri ve sonuçları üzerinde analizler yapılacaktır. So-
nuç analizi kapsamında, bu farklılaşmanın toplum
içinde gözlemlenebilir sonuçlarından biri üzerin-
den bu farklılığın cari hayata yansımaları mahiyetini
inceleyeceğiz. Fert toplum ilişkisinin bedavet ve
hadarete farklılaşmasının keyfiyetini anlama ama-
cı taşıyan sonuçlardan biri olarak; fert ile -toplu-
mun ferde müdahale etme aracı olan- otorite ara-
sındaki ilişkiler bu bağlamda irdelenecektir. Bu hu-
susun seçilmesinin sebebi İbn Haldun'un, fert-top-
lum ilişkisinin sonucu olabilecek konulardan, en
çok bu konuda sarıh konuşmasıdır. Sebep analizi
kapsamında ise bedevilik ve hadarilikte karşımıza
çıkan bu ilişki farklılığının sebeplerinden olan, bu
iki yaşayış tarzının gerektirdiği şartlar ve ferdin ka-
rakterinin bu şartların etkisinde oluşumunu anla-
tacağız. Bununla birlikte, fert-toplum ilişkisinin be-
davet ve hadarete farklılık göstermesinin, bu seci-
ye farklılığından kaynaklanıp kaynaklanmadığını
araştırmaya çalışacağız.

1. Fert-Otorite İlişkisi

Mukaddime'nin içerisinde, -açık bir şekilde- fert
toplum ilişkilerinin keyfiyetini göstermeye yardım-
cı olabilecek husus, fert-sulta/otorite ilişkisidir. Bi-
rey-otorite ilişkisi, modern sosyoloji biliminde fert

toplum ilişkisi bağlamında irdelenmiş, çeşitli tartışmalarla birçok yönü üzerinde çalışmalar yapılmıştır; fakat bu konu burada, Mukaddime'den oluşan kanaate tabi olarak iki yönlü olarak irdelenecektir. Bunlardan biri ferдин otoriteye gönüllü itaati, bir diğeri de sultanın/otoritenin fert nezdindeki yaptırım gücünün meşruiyet kaynağıdır.

Bedavette fert için otorite, toplumun kendisidir; toplumun/topluluğun geleneği, tarihi ve uzun yıllardan süregelen teamülleridir. Fert bu dönemde hiçbir kanuni zorlamaya gerek olmadan otoritenin beklentilerine, bu ananelerin bir uzantısı olarak itaat eder. İbn Haldun'a göre, bedavet huylarının hüküm sürmeye devam ettiği mülkün ilk safhasında, sulta, tebaaya rıfk ile muamele eder;²⁵ “tebaasına karşı yumuşak, mutedil ve adildir. Bu da ya davetin dini olması halinde dinden gelir veya hanedanlıklar için tabii olan bedeviliğin gerektirdiği mertlikten ve iyilikseverlikten gelir. İktidarın bu yumuşaklığı ve iyilikseverliği üzerine tebaanın emel ve arzuları açılır, umran ve onun vasıtaları için neşe içinde çalışırlar.”²⁶ Ayrıca “devletin başında bulunan şahıs sade-lik, bedevilik, halka yakın olma ve kendisiyle görüşmek isteyene kolayca izin verme hâli üzere bulunur.”²⁷ İbn Haldun'un bu satırlarından ve sair konulardaki çeşitli bahislerde bu minval üzerine söylediklerinden bedavette, halkın/tebaanın kendisine iyi ve yumuşak davranan, kendisine yakın olan ve istediği zaman kendisiyle görüşmesine izin veren sultaya itaatının gönüllü olduğu anlaşılmaktadır. Tebaa, bu dönemde, umranın ve mülkün gerektirdiği vazifeleri, bir anlamda itaati, severek yerine getirmektedir.

Umranın bedavet safhasından hadaret safhasına evrildiği süreçte sulta, istila yoluyla toprağını genişletir; refah ve rahata olan temayül, devleti yönetenlerin arasında yayılır; sulta'nın harcamaları da hem genişleyen topraklarındaki çalışanları doyurmak hem merkezdeki idarecilerinin artan rahat ve refah

taleplerini karşılamak için artar. Artan bu masrafları karşılamak için halkın üzerindeki vergi yükü artırılır, hatta mallarına el koymalar ve tecavüzler baş gösterir. Bunun sonucunda halk mal kazanmak için çalışmayı ve içinde bulunduğu umrana katkı yapmayı gönüllü olarak dilememeye başlar. Ayrıca bedavet döneminde mertlik ve iyilikseverlikten kaynaklanan halka, rıfk ile muamele etme itiyadı kaybolur. Bunun yerine iktidarın tabiatı, halka davranışı itibarıyla kötü olur, tebaaya baskı yapar.²⁸ Bu safhada halk bedavetteki gibi sultana yakın olamamakta, derdini istediği zaman istediği tarzda anlatamamaktadır. Hükümdar devamlı surette sadece çevresindeki birkaç adama görüşmekte, geliştirilen hâciblik kurumu sebebiyle halktan kimseyi dinlememektedir.²⁹ Bütün bunların sonucunda halk, emrinde bulunduğu otoriteye güvenmemeye, onun için severek çalışmamaya, otoritenin kendisini sorumlu tuttuğu vazifeleri yerine getirmekte istekli olmamaya ve emirlere itaat etmemeye başlar; hatta bu dönemde otoritenin bu gidişatına, halktan elinde silah bulunduran kesim isyan etmeye ve bu gidişata şiddet yoluyla dur demeyi denemeye başlar. Bu safhada fert için otorite, bedavetteki gibi gönüllü olarak uymayı varlığının gereklerinden gördüğü müessese ya da yalnızca “toplumun geleneklerinin/ananelerinin o gün ve o şartlarda uygulanmasına aracı olan kurum değildir.” Bu dönemde fert toplumdan farklılaştığı ve içinde yaşadığı toplumdan ayrı bir varlık haline gelmeye başladığı için, otorite ona göre artık ‘tekeline aldığı şiddet kullanma hakkı’ yüzünden vazettiği kurallara uyulması gereken bir kurumdur. Otorite de bu dönemde ihtişam ve tantana gösterileriyle bu hakkı kullanma kudretinde olduğunu, çeşitli vesileler ihdas ederek ilan eder.

Otoritenin tebaa üzerindeki yaptırım gücü ise, fert toplum ilişkilerinin bir göstergesi/sonucu olan fert otorite ilişkilerinin bir yüzünü oluşturur. Ferдин otoriteye itaati ise madalyonun öbür yüzünü oluş-

turur. Otoritenin, fert nezdinde bir yaptırım gücüne malik olması ve bu yaptırım gücünün meşruiyet zemininin ne olduğu, hem fert için toplumun ne ifade ettiğiyle hem de fert için otoritenin ne manaya geldiği ile çok yakından alakalıdır.

İbn Haldun'un nazarında -bunlara dinî kaynakları referans olarak gösterdiği de gözden kaçırılmamalıdır- insan şayet dine tâbi olarak kendini düzeltmez, kendini itiyadlarının merasında başıboş bırakırsa zulme ve kötülüğe meyleder. İnsanların/fertlerin nefislerinde barındırdıkları bu eğilimin hayata geçmesi için bazı müeyyidelere ihtiyaç vardır. Bu müeyyideler, badiyede ve şehirde birbirinden farklıdır.³⁰

Bedavette, kişileri birbirinin hak ve hukukuna tecavüz etmekten alıkoyan sulta büyükler, yaşlılar ve ileri gelenlerdir. Umranın bu safhasında otoritenin fert indindeki bağlayıcılığı ve meşruiyeti, aşiret üyelerinin nefislerine/ruhlarına yerleşen bu büyüklerin vakar ve heybetidir, bunu sağlayan da bedevilerde fazla miktarda bulunan asabiyet duygusudur.³¹ Bu da sürekliliğini, ferdin içindeki aidiyet hissini devamıyla sağlayacağı için, yıkılması maddi şartlara bağlı değildir.

Hadarete ise asabiyet ortadan kalkmış olduğu için ruhlarda onun işgal ettiği mevki otoritenin ihtişam ve tantanası tutar.³² Artık fertleri otoritenin emrine uymaya sevk eden, onlar indinde otoritenin yaptırım gücünü meşru kılan saik sulta'nın ihtişam ve tantanasıdır. Bu meşruiyetin kaynağı, maddi bir güçtür, bu gücün zayıfladığı hissedildiği an otoritenin yaptırım gücünün meşruiyeti de yıkılır.

1. İnsan Karakterinin Fert Toplum İlişkisine Etkisi

İbn Haldun'a göre insan, "âdetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin çocuğu ve ürünüdür. Tabiatının ve mizacının çocuğu ve mahsulü değildir."³³ Ayrıca "karakterdeki hususiyet, tabiatıyla içinde bulunduğu hâlin mizacına tâbidir."³⁴ Bu satırlardan, insan karakterini oluşturan asıl faktörün; insanın uğraşları, hemhal

olduğu şartlar, içinde bulunduğu toplumun meşguliyetleri gibi hususlar olduğu anlaşılır. Bu noktadan nazardan yola çıkarak insanların karakterlerini farklılaştıran ana unsurun, o insan ferdinin içinde bulunduğu toplumun bedevi mi, hadari mi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Haldun'un açıkladığı ihtiyaçlar sınıflaması yönteminden de anlayabileceğimiz gibi, bedavet ve hadaretteki insanlar farklı ihtiyaç sınıflarını karşılamak için çaba harcamaktadır. Bu farklı ihtiyaçları gidermek elbetteki farklı yollarla olacaktır. Bu yollar da bedavet ve hadaretteki insanların karakter oluşumlarının farklı şekillerde seyretmesine yol açacaktır. Bu farklı insan karakterleri de bedavet ve hadarete fert toplum ilişkilerini farklılaştıracaktır. İbn Haldun'un bedavet ve hadaretteki insan karakterlerini tahlili iki başlık altında ele alınabilir. Birincisi, metanet, dayanıklılık, cesaret gibi dışarıdan gelen zorluklara verilen tepkiyle alakalıdır; ikincisi iyi ahlâkla alakalıdır.

Bedavetteki insanların günlük uğraşlarının kahir ekseriyeti temel ihtiyaç maddelerini karşılamaya yöneliktir. Bu temel ihtiyaçlar karşılanmak için basit (karmaşık olmayan) meslekler gerektirir; bu yüzden bedavetteki insanlar genellikle çobanlıkla geçimini sağlar, çobanlık da göçebeliliği gerektirir. Hem çobanlık hem göçebelilik, tabiatın tehlikelerine açık olan mekânlarda yaşamayı ve o durumun çetin şartlarıyla mücadele etmeyi gerektirir; bu da Bedevileri daha cesur, daha kuvvetli, daha yiğit, daha metin³⁵ bir seciyeye büründürür. Bu bahisteki bir diğer husus da ahlâkla ilgilidir. Bedavet hadarilikten daha tabiidir (fitratın ilk hâline daha yakındır); ayrıca bedavette refaha ve rahata yol açan hâci ve kemâli ihtiyaçlar tatmin edilmediği için fertler refahtan, lüksten ve israftan uzaktırlar; bu şartlar da ahlâki olarak onları fitrî ahlâka daha yakın kılar.³⁶ Fıtrattan uzaklaşmadıkları için de olası bir ahlâki bozulmada manevî tedavileri daha kolay olur.³⁷ Göçebe toplumların, o cemiyetin manevî tedavisini isteyen İslâm dinini daha çabuk benimsemelerini, özellikle Türkle-

rin tarihsel süreçte bir sahiplenme ve korumayı da beraberinde getiren durumunu, bu durumda etkili başka faktörleri de göz ardı etmeden, bu görüşün bir kanıtı olarak görebiliriz. Cesaret, yiğitlik, diğerkamalık gibi hasletler, bedavette, fert toplum ilişkileri bağlamında, ferдин toplum için fedakârlıkta bulunmasına, kendinden önce toplumun çıkarlarını göz önünde bulundurmasına yol açar. Ahlâken fitrata yakın olması da bencilliği engelleyeceği için “önce içinde yaşadığım topluluk, sonra ben” fikrinin fertte yerleşmesine yol açacaktır.

Hadari fertlerde durum bunun tam tersidir. Hadari toplumların günlük meşgaleleri daha çok hâci ve kemâli ihtiyaçların karşılanmasına yöneliktir. Bu yüzden meslek olarak daha ince işlerle ilgilenirler; zanaat, sanat, ticaret, ilim gibi meşguliyetler onların hayatlarında sürekli hemhal oldukları hususlardır. Bu uğraşlar onları inceltir; ayrıca tabiatın tehlikelerini bertaraf eden surlarla çevrili yerlerde (şehirlerde) ikamet etmeleri ve emniyetlerini muhafaza etme görevini başkalarına tevdi etmeleri, zamanla onlardaki cesaret, metanet, yiğitlik gibi hasletlerin azalmasına neden olur. İbn Haldun'un da belirttiği gibi “Hadariler çeşit çeşit haz ve zevklerle refahın getirdiği adet ve itiyadlarla, dünyaya ve maddi menfaatlerine yönelmekle, dünyevî şehvetleri üzerinde, ısrarla durmakla sık sık karşılaştıkları için, birçok kötü huy ve şerle nefisleri kirlenmiştir.”³⁸

İbn Haldun'un tüccarlarla ilgili çözümlemesini, uğraşın insan karakteri üzerinde ne denli müessir olduğunu göstermesi bakımından burada örnek olarak zikrederim:

“(Tüccar aldanmamak için) kurnazca pazarlık yapma, inatla fiyat kesme, ustalıkla iş becerme, ihtilafli davaların içinden çıkmaya alışık olma ve sıkı bir şekilde tartışma gibi hususlara kesinlikle ihtiyaç vardır. Bunlar, bu mesleğin hususiyetleri (avarızı)dır. Bu gibi şeyler beşeri safvete ve insanî faziletlere zarar verir ve onları tahrip

eder. Çünkü fiillerin tesirleri, mutlaka ruha avdet eder. İmdi hayır nevinden olan fiiller yine hayır ve fazilet cinsinden olan eserleriyle ruha avdet ederler (ona bunları kazandırır). Şer ve sahtekârlık nevinden olan fiiller ise, ruha sözü geçen şeylerin zıddını kazandırır. İmdi (hayır çeşidinden olan fiillerden) evvel şer çeşidinden olan fiiller ruha gelir ve bunlar da tekerrür ederse orada iyice kökleşir ve adamakıllı yerleşir. Şayet bu çeşit fiiller ruha (iyi fiillerden) sonra gelirse, bu sefer de hayır cinsinden olan hasletleri eksiltir. Zira onun kötü tesirleri ruhun tabiatı hâline gelir. Nitekim fiillerden hâsıl olan bütün melekelerin hususiyeti budur.”³⁹

Yukarıda yaptığımız uzunca alıntıda insan karakterinin şekillenmesinde meşgalesinin belirleyiciliği vurgulanmaktadır. İnsan şahsiyet kazanarak topluma dahil olan bir varlık değildir. O, içtimai ilişkilerin yoğurduğu bir hammadde gibi topluma katılır. Fiillerin ruhlara tesir ettiğine inanan İbn Haldun, ticaretin sürdürülebilmesi için kişinin ister istemez muhatap olduğu düzey ve şeklin kalıbına gireceği kanaatindeydi. Bu seviye, İbn Haldun'da kaçınılmaz bir sonuç olarak telakki edilmektedir. Piyasa insanı hırs, hile gibi yollara başvurmak zorunda bırakarak insanı sahtekârlığa kadar götürebilecektir. Sahtekârlıkla neticelenmeyecek bile olsa en azından rakibi bir şekilde tasfiye için kurnazlık ve cedel kullanmaktan kaçınmayacaktır. Bu da insanın kıymetinden eksiltecek ve ideal olan mürüvveti engelleyecektir.

Ticaret bahsini, İbn Haldun, karakterin şekillenmesiyle ilgili genel yargılara vardığı ve onu detaylı bir şekilde ele aldığı için hadari toplumun uğraşlarının seciyyeyi ne denli ve ne yönde etkileyeceğini gösteren bir örnek olarak ele aldık. Hadaretteki sair meşgalelerin çoğu da bu minvaldedir. Bu meşgaleler sonucunda fert hem cesaret, yiğitlik gibi hasletlerden uzaklaşır, hem iyi/ideal ahlâkı zamanla terk

eder. Dolayısıyla bu tür hasletlerin olmadığı fertten toplum için çalışması, bencil olmaması, kendini toplumun bir parçası hissetmesi beklenemez.

Sonuç

Çalışmamızda bedavet ve hadaretle fert toplum ilişkilerinin dinamiklerinin farklı olduğunu çeşitli yönlerden anlatmaya çalıştık. Bu çaba bizi bazı sonuçlara götürmüştür. Bunlardan birisi asabiyetin bedavette nesebe, hadaretle ise sebebe dayanarak bina edildiğidir. Bir diğeri fert otorite ilişkileri ile ilgilidir; bedavette bu ilişkide fert için otorite, geleceği ve tarihiyle toplumun kendisidir. Bunun için fert gönüllü olarak ona itaat eder ve saygı duyar. Hadaretle ise fert toplumdan farklılaştığı için otorite, kendisini ait hissettiği kurumun temsilcisi değil, yalnız ve yalnız ihtişam ve tantanasından korkulan bir güçtür; bu dönemde itaat korku neticesindedir. Ulaştığımız başka bir sonuç da ferdin bedavet ve hadaretin farklı şartlarından kaynaklanan karakter farklılığının toplumla kurduğu ilişki üzerinde etkili olduğudur. Bedavette cesaret, yiğitlik, diğerkâmlık, iyi ahlâk gibi seciyeler onun toplumu incelemesine, kendini topluma ait hissetmesine sebep olurken hadaretteki korkaklık, bencillik, kötü ahlâk gibi özellikler onun kendi menfaatini incelemesine ve bireyselleşmesine yol açmaktadır. Bu çalışmamız neticesinde, ayrıca, bugünkü hadarilemiş dünyada fert toplum ilişkisini sağlıklı kılabilecek tarzda bir sebep asabiyetinin oluşabileceği ve bunun için de bu kavramın bugünkü uygulanabilirlik imkânı ve yolunun derinlemesine araştırılması gerektiği fikri ortaya çıkmıştır.

Dipnotlar

* Bu çalışma, 18-19 Şubat 2006 tarihlerinde düzenlenen Bilim ve Sanat Vakfı XVI. Öğrenci Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

1 İbn Haldun, Mukaddime, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergh Yayınları, 2005, s. 323.

2 Mukaddime, s. 213.

3 Neşet Toku, İlm-i Umran, Ankara, Akçağ Yayınları, 2002, s. 90. Ayrıca Umran kavramıyla ilgili tartışmalar için bkz. Ahmet Arslan, İbn-i Haldun, Vadi Yayınları, Ankara, s. 95-7.

4 Mukaddime, s. 215.

5 Ejder Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", Divan İlmî Araştırmalar, 1999/1, s. 184.

6 Sâti' el-Huseri., Dirasat an mukaddimet ibn Haldun, Bağdat, Daru'l-maarif bimsir, 1953, s. 245.

7 Omar Faruk el-Tabba, İbn Haldun: fi siretihi ve felsefetihi't-tarihiye ve'l-ictimaiyye, Beyrut, Müesseseti'l-maarif, 1992, s. 77.

8 İbn Manzur, Lisânü'l Arab, "be-de-ve" maddesi, Dar'u Lisânü'l Arab, Beyrut.

9 Mukaddime, s. 325.

10 Mukaddime, s. 327.

11 Mukaddime, s. 634.

12 Mukaddime, s. 419.

13 İbn Manzur, Lisânü'l Arab, "ha-da-ra" maddesi, Dar'u Lisânü'l Arab, Beyrut.

14 Tahsin Görgün, "İbn Haldun", DİA, c.19, s. 547.

15 Mukaddime, s. 325.

16 Mustafa Çağrırcı, "Asabiyet", DİA, c. 3, s. 454.

17 Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Kuram Yay., İstanbul, 1998, s. 209.

18 Mukaddime, s. 334.

19 Süleyman Uludağ, "Giriş", Mukaddime içinde, s. 98-9.

20 Mukaddime, s. 333.

21 Mukaddime, s.342-3.

22 Mukaddime, s. 337-6.

23 Mukaddime, s. 356.

24 Mukaddime, s. 355-6.

25 Mukaddime, s. 561.

26 Mukaddime, s. 569.

27 Mukaddime, s. 554.

28 Mukaddime, s. 570

29 Mukaddime, s. 554

30 Mukaddime, s. 333.

31 Mukaddime, s. 334.

32 Mukaddime, s. 558.

33 Mukaddime, s. 330.

34 Mukaddime, s. 399.

35 Mukaddime, s. 330.

36 Mukaddime, s. 327.

37 Mukaddime, s. 328.

38 Mukaddime, s. 327.

39 Mukaddime, s. 720.

Osmanlı Maddi Kültüründe Temaşa

22-23 Eylül 2006

Boğaziçi Üniversitesi
Kültürel Miras Müzesi

Değerlendirme:
Abdullah Saçmalı

Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü tarafından on bir yıldır düzenlenen workshoplar'ın bu seneki konusu "Osmanlı maddî kültürü"ydü. "11th Annual Workshop on Ottoman Material Culture Temaşa: Performances in the Ottoman World" Sempozyumunda, özelde "Osmanlı'daki Temaşalar" üzerinde duruldu. İki gün boyunca bu çerçevede tebliğler sunuldu.

İlk olarak Tarih Bölümü Başkanı Selim Deringil kısaca bir selamlama konuşması yaptıktan sonra Süreyya Faruki açılış konuşmasını yaptı. Faruki konuşmasında, Osmanlı'da temaşaların öneminden ve nasıl araçsallaştırıldığından bahsetti; ayrıca kısaca işlevlerine de değindi. Bu bağlamda, büyükelçiliklerde yapılan şenliklerin bir diplomasi aracı olmasını örnek olarak verdi. Türkiye Cumhuriyeti'nde tiyatro ve oyunlar tarihiyle ilgilenen Metin And ve Özdemir Nutku'dan özellikle bahsetti ve bugünkü anlamıyla tiyatroyla ilk iştiğal edenin Metin And olduğunu söyledi. Faruki konuşmasında şenliklere de değindi ve şenliklerin iki ana vechesi olduğunu söyledi: (1) Törenselleşmiş ve (2) masraflara bakan kısım. Şenliklerin çok değişik şekillerde yapılabildiğinden söz eden Faruki, resmî geçitlerin (parades) bunlardan biri olduğunu ifade etti.

Şenliklere dair bilgilerin kaynaklarına değinen Faruki, içeriden ve dışarıdan olmak üzere şenliklerin

iki ana kaynağının olduğunu; dahili kaynakların surnamelerle, harici kaynakların ise tasvirlerle sabit olduğunu söyledi. Örnek olarak, Joseph von Hammer'in tasvirlerinin 1582 şenlikleri için çok iyi bir kaynak olduğunu belirtti.

Faruki, daha sonra, Osmanlı'da tiyatro ve temaşaya ilişkin yapılan çalışmalardan önemli gördüklerinden bazılarını zikretti ve Derin Terzioğlu tarafından yapılan doktora tezine dikkat çekti. Bu tezde Terzioğlu'nun sorusunun, Avrupa'da bütün kuralın geçici olarak kaldırıldığı karnavalların Osmanlı'da da örnekleri olup olmadığına bakmak olduğunu söyledi.

Faruki'nin açılış konuşmasından sonra, Yaşar Üniversitesi'nden Prof. Dr. Efdal Sevinçli, "Şenliklerimiz ve Surnamelerimiz: 1675 ve 1724 Şenliklerine Dair İki Surname" başlıklı tebliğini sundu. Surnamelerin ne anlama geldiğinden ve surnameler arasındaki farklı anlatımlardan bahsetti. Bazılarının bir meseleyi detaylı bir şekilde anlatırken, bazılarında aynı konunun sathi bir şekilde geçildiğine değindi.

Bilkent Üniversitesi'nden Ezgi Korkmaz, "Osmanlı İmajının İki Yüzü: 1582 Şenliklerinde Zanaatkâr Performansları" başlıklı tebliğinde, mübalağanın Osmanlı şenliklerinin ağır basan bir özelliği olduğuna dikkat çekti. Ayrıca ekonomik ve siyasî krizlerden sonra, geçici de olsa halkın unutmamasını kolaylaştırmak için, şenliklerin daha şaşılahtırıcı kutlandığını belirtti.

Ludwig-Maximillan Üniversitesi'nden Markus Koller, "Valinin Karşılığı: 18. yüzyıl Osmanlı Bosnası'nda Şenlikler" başlıklı tebliğinde, merkez tarafından atanan valinin Saraybosna halkı tarafından nasıl karşılandığını anlattı ve valinin hem merkezî hükümetçe atanmış bir devlet adamı olarak, hem de yerel halkın idarecisi olarak önemli bir kişi olduğunu vurguladı.

Fatmagül Demirel (Yıldız Teknik Üniversitesi), “Osmanlı’da At Yarışları: Eğlence mi, Yarış mı?” başlıklı bir tebliğ sundu. Tebliğinde bir eğlence aracı olarak başlayan at yarışlarının, gittikçe nasıl “ciddi” bir hal aldığına ve yarışlarda ekonomik boyutun kendini belli etmeye başladığına değindi. Ayrıca Enver Paşa’nın at yarışlarına meraklı oluşu, “Maşallah” isimli atıyla yarışlara katılması ve Veli Efendi hipodromuna tribün ve hakem kulesi yaptırması tebliğde dikkat çeken ilginç noktaları.

François Georgeon (EHESS) “Osmanlı Döneminde İstanbul Ramazanlarında Temaşalar” başlıklı tebliğinde, Osmanlı’da Ramazan’ın eğlence ayı olduğunu ve 19. yüzyılda Ramazan ayı ile temaşanın gelişimi arasında paralellik bulunduğunu söyledi. Fakat 1930’lu yıllarda Cumhuriyet’le beraber Ramazan ayında tiyatro ve temaşanın eski yoğunluğunu kaybettiğini belirtti.

Boğaziçi Üniversitesi’nden Daryo Mizrahi, “Neye Gülmüyorduk? Ve Artık Niye Gülmüyoruz? Osmanlı Gölge Kukla Oyunlarında Çeşitlilik ve Komedi” başlıklı tebliğini sundu. Mizrahi, tebliğinde Osmanlı’da halkın Karagöz oyunlarına neden iltifat ettiğine ve bu oyunlardaki gülme unsurlarına dikkat çekti. Normların geçici olarak kaldırılıp limitlerin farkına varmanın, gülmenin altındaki temel saik olduğunu söyledi.

Boğaziçi Üniversitesi Edebiyat Bölümü’nden Köksal Seyhan, “Meydan-ı Küşteri’de Halk Hikâyeleri” başlıklı tebliğinde iki temel soruyla ilgilendi: (1) Hangi halk hikâyeleri Karagöz perdesine aktarılmış? (2) Uyarlanan hikâyeler hangi kıstaslara göre seçilmiş? Seyhan, ayrıca tebliğinde Meydan-ı Küşteri ifadesinin ilk Karagöz oyunlarının kendisine dayandırıldığı Şeyh Küşteri’den geldiğine de dikkat çekti.

Çiğdem Kılıç (Dokuz Eylül Üniversitesi) “Geleneksel Türk Tiyatrosu’nda Zenne Olgusu” başlıklı bir tebliğ sundu ve zenne kavramının şu an Türkiye’de

yanlış kullanıldığını söyledi. Zennenin orta oyunu-na özgü bir kavram olup, erkekler tarafından oynanan, ahlâksız kadın tipi olduğundan bahsetti.

California Üniversitesi’nden Darin Stephanov “Monark için top atışları: 19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde ve Rusya’da, Tahta Çıkış, Taç giyme ve Diğer Kamusal Hanedan Şenliklerinde Topların Törensel Kullanılışı Üzerine Notlar” (Cannon Salvos for the Monarch: Notes on the Ceremonial Usage of Artillery at 19th century Ottoman & Russian Accession, Coronation and Other Public Dynastic Festivities) başlıklı bir tebliğ sundu. Stephanov, tebliğinde Osmanlı ve Rusya’daki hanedan törenlerinin nasıl gerçekleştirildiğini detaylı bir şekilde anlattı. Top atışlarının bu karşılama ve uğurlama törenlerinde özellikle önemli olduğunu ve geleneksel top atışı sayısının 21 olduğunu söyledi.

Boğaziçi Üniversitesi’nden Cafer Sarıkaya, tebliğinde Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılın sonunda doğuyu temsilen Chicago Dünya Fuarı’na Türk tiyatrosu olarak katıldığından bahsetti. Osmanlı Devleti’nin katıldığı sergilerin önce daha çok ekonomik amaçlı olduğundan, fakat sonra sergilerin kültürel yönünün ağır bastığından bahseden Sarıkaya, bu fuarda Türk tiyatrosunun oyunlarını Arapça sergilediğini ve sunulan kimliğin bir Türk’ten ziyade bir Ortadoğu tipi olduğunu belirtti.

Sempozyum diğer tebliğlerle devam etti ve son olarak Süreyya Faruki kapanış konuşmasında, tebliğ metinlerinin yayına ilişkin bazı konulara dikkat çektikten sonra, iştirak edenlere teşekkür ederek programı bitirdi.

Tebliğciler ve Tebliğiler

1. Efdal Sevinçli (Yaşar Üniversitesi-İzmir) “Şenliklerimiz ve Surnamelerimiz: 1675 ve 1724 Şenliklerine Dair İki Surname”

2. Ezgi Korkmaz (Bilkent Üniversitesi) “Two Faces of Ottoman Image: Artisan Performances within the Festival of 1582”
3. Markus Koller (Ludwig-Maximillan Üniversitesi) “The Welcome of the Governor: Festivities in the 18th C. Ottoman Bosnia”
4. Fatmagül Demirel (Yıldız Teknik Üniversitesi) “Osmanlı’da At yarışları: Eğlence mi Yarış mı?”
5. François Geogon (EHESS) “Osmanlı Döneminde İstanbul Ramazanlarında Temaşalar”
6. Daryo Mizrahi (Boğaziçi Üniversitesi) “What were we laughing at? And why aren’t we laughing anymore? Diversity and comedy in Ottoman shadow puppet performances”
7. Köksal Seyhan (Boğaziçi Üniversitesi) “Meydan-ı Küşteri’de Halk Hikâyeleri”
8. Çiğdem Kılıç (Dokuz Eylül Üniversitesi) “Geleceksel Türk Tiyatrosunda Zenne Olgusu”
9. Darin Stephanov: “Cannon Salvos for the Monarch: Notes on the Ceremonial Usage of Artillery at 19th C. Ottoman & Russian Accession, Coronation and Other Public Dynastic Festivities”
10. Nalan Turna (SUNY & Yıldız Teknik Üniversitesi) “Commercialization of Entertainment, Politicization of Theatres, 1876-1909”
11. Melike Alpargın (Ludwig-Maximillians Üniversitesi) “The Theatre under the Sultans Abdülaziz and Abdülhamid II: Progress or Regress?”
12. Fahriye Dinçer (Yıldız Teknik Üniversitesi) “Afife Jale’nin Sahneye Çıkışı ve Geç Osmanlı Modernleşme Sürecinin Sorgulanması”
13. Nabi Özdemir (Hacettepe Üniversitesi) “Son Dönem Osmanlı Eğlence Dünyası ve Medya”
14. Nur Gürani Arslan (Boğaziçi Üniversitesi) “Türkçede İlk Müzikli Oyunlar ve Direktör Ali Bey’in Letafet Adlı Oyunu”
15. Mehmet Ali Beyhan (İstanbul Üniversitesi) “Yeni Bulunan bir Ruznameye Göre Osmanlı Sarayında Eğlence Hayatı”

Osmanlı'nın İlk Demokrasi Tecrübesi: Yeni Bakışaçıları İçin Bir Deneme

23-24 Eylül 2006
Fransız Anadolu Araştırmaları
Enstitüsü

Değerlendirme: Zahit Atçıl

Institut Français d'Etudes Anatoliennes [Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü]'de 23-24 Eylül günlerinde "The First Ottoman Experience in Democracy: an attempt for new approaches" [Osmanlı'nın ilk Demokrasi Tecrübesi: yeni bakışaçıları için bir deneme] başlıklı bir toplantı düzenlendi. Toplantı Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü müdür yardımcısı Alexandre Toumarkine, Alman Orient-Institut'ten Christoph Herzog ve Lübnanlı akademisyen Malik Şerif tarafından organize edildi. Değişik akademik disiplinlerden 10 kişinin katıldığı toplantıda Osmanlı İmparatorluğu'nun 1876-1877 yıllarındaki I. Meşrutiyet tecrübesi üzerine farklı bakışaçılarıyla 30'ar dakikalık sunumlar yapıldı.

Açılış ve hoşgeldiniz konuşmalarını toplantının organizatörleri Toumarkine, Şerif ve Herzog yaptı. Bu konuşmalarda, daha önce Cumhuriyet dönemi milletvekilliği üzerine yapılan benzer bir toplantının yapılmasına karşın, I. Meşrutiyet ile Osmanlı'daki ilk demokrasi tecrübesi üzerine henüz yeterince çalışma yapılmadığı ve araştırmacıların bu konuyla göreceli olarak daha az ilgilendikleri belirtildi. Özellikle Malik Şerif, I. Meşrutiyet'te mecliste bulunan mebuslar hakkında yapılacak araştırmaların, Osmanlı toplumunda kimlerin öne çıktığı, taşradan gelen mebusların ne gibi siyasî politikaları öncelediği ve taşra ile merkez arasında ne tür fark-

lılıkların bulunduğu gibi sorulara cevap arama imkânımız olabileceğini vurguladı.

Toplantının ilk konuşmacısı Bülent Bilmez, ilk Osmanlı meclisindeki Arnavut mebuslar ve bu mebusların Arnavut tarih yazıcılığındaki yerleri hakkında bir sunum yaptı. O dönemde bir mebusu Arnavut olarak tanımlamak biraz zor idi. Bir görüşe göre Arnavutça konuşan mebusları Arnavut mebus olarak tanımlamak mümkün olabilir, ancak mebusların birçoğunun en az iki dil konuştuğunu göz önünde tutarsak Arnavutça konuşma özelliği tam anlamıyla tanımlayıcı bir nitelik olarak ileri sürülememektedir. Esas itibarıyla Kosova, İşkodra, Manastır ve Yanya vilayetlerinden gelen mebuslar Arnavut olarak kabul edilmekteydiler. Bilmez, 20. yüzyıl tarihini Arnavutluk "sosyalist öncesi dönem" (iki dünya savaş arası), "sosyalist dönem" (II. Dünya Savaşı sonrası) ve "sosyalist sonrası dönem" olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Bilmez, I. Meşrutiyet döneminde mecliste yer alan mebusların özellikle sosyalist dönemde Arnavutluk tarihinde 'ilerlemeci' unsurlar olarak yer aldıklarını belirtmektedir. Fakat mecliste geldikleri vilayetler adına yürüttükleri herhangi bir politik taleplerinin bulunmayışı, bu mebusların kimlikleri konusundaki bazı ön kabullerin yeniden sorgulanmasına yol açmaktadır.

Malik Şerif Suriye mebuslarının yasama sürecine katkılarını üç mebus örneğinde anlatmaya çalıştı. Bu mebuslar, zengin bir tüccar ailenin oğlu olarak Beyrut'ta yetişen Hüseyin Beyhum, kökleri eskiye dayanan bir ulema ailesinin çocuğu olan ve Kudüs belediye başkanlığından başka çeşitli sefaretlerde resmî görevlerde bulunan Yusuf el-Halidi ve Sidon'da Maruni bir aileden gelen Nükul en-Nakkaş'tır. Bu üç mebus da hemen hemen her meclis tartışmasına katılmış, her yasama teklifi ile yakından ilgilenmişlerdi. Her ne kadar taşra mebusları olsalar da hiçbir zaman İmparatorluğun merkez vilayetlerinden gelen mebuslar karşısında aşağılık kompleksine kapılmamışlardır. Yusuf el-Halidi çoğu zaman alaylı ve esprili konuşmalar yaparken,

Nükul en-Nakkaş da özgürlük ve eşitliğin en önde gelen savunucularından biri olmuştur. Bu mebuslar, Arap milliyetçiliğine yönelik herhangi bir fikir beyanında bulunmadıkları gibi, içinde değişik unsurların yer aldığı Osmanlı üst kimliğini desteklemişlerdir. Ayrıca yerel düzeyde okulların yaygınlaşması konusunda inisiyatif sahibi olmuşlardır.

Christoph Herzog, Irak bölgesinden (Bağdat ve Basra vilayetlerinden) gelen dört mebusun yerel düzeydeki faaliyetleri hakkında bilgi verdi. Menahim Salim Danyal Efendi zengin bir Yahudi aileye mensup bir kişi olup Meclis-i İdare üyeliği yapmıştır. Ayrıca okul ve yetimhane açma girişiminde bulunmuştu. Şerifzade Abdurrahman Vasfi Bey hakkında pek az bilgi olmakla beraber şehrin ileri gelenlerinden olduğu bilinmektedir. Mecliste vergi oranlarının belirlenmesinde yetkili olacak bir komisyonun kurulmasını teklif etmişti. Yüksek dereceli bir bürokrat olan Rifat Bey bağımsız Irak'ta başbakanlık yaptı. Son olarak Şeyh Abdurrezzak Efendi, Kürt olup Kadiriye tarikatına mensubiyeti bulunan bir kimse olarak daha sonra ölümüne kadar Bağdat belediye başkanlığı yapmıştır. Irak bölgesinden gelen mebusların hepsi toplumun önde gelen kişilerindedir. Kabilelerden ve Şiilerden meclise mebus gitmemiştir. Hıristiyan nüfusu az olduğu için Hıristiyan mebusa da rastlanmamaktadır.

1876 Anayasası'na göre meclisin hukukî ve idarî konumunu inceleyen Teyfur Erdoğan, Meclis-i Mebusan'ın hükümet ve Şura-yı Devlet gibi kurumlarla olan ilişkisini tasvir etti. Her şeyden önce, Erdoğan'ya göre II. Abdülhamit'in meclisi açmaktaki gayesi, Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu için oluşturduğu büyük tehdidi dengelemek için İngilizleri kendi yanına çekerek, onları demokratik idareye geçtikleri izlenimiyle etkilemekti. Meclis, statü itibarıyla hükümetin ve Şura-yı Devlet'in altında bulunmaktaydı. Anayasaya göre, meclis ve hükümet bir çatışma içine girdiğinde geri adım atması gereken meclis olmalıydı. Hükümet ve Şura-yı Devlet herhangi bir kararını meclise onaylatma zorunlulu-

ğunda olmayıp, meclis yerine doğrudan Padişaha sorumlu kurumlardı. I. Meşrutiyet döneminde meclisin yaptığı 14 yasamadan sadece bir tanesi meclis üyeleri tarafından, diğerleri ise hükümet veya Şura-yı Devlet tarafından teklif edilmişti.

Teyfur Erdoğan'nun meclisi güçsüz bir kurum olarak tasvirine karşı, Malik Şerif, her ne kadar meclis üyeleri göreceli olarak az kanun teklifinde bulunsalar da hükümetten veya Şura-yı Devlet'ten gelen kanunları ciddi bir şekilde tartıştıklarını ve hatta çoğu zaman kanunlarda önemli değişiklikler yaptıklarını belirtti. Ayrıca, Christoph Herzog, İngilizleri etkileme fikri konusunda tarihî kaynakların mevcut olmamasına rağmen, tarihyazıcılığında sorgulanmadan tartışılan bir konu olduğunu vurguladı. Nitekim, İngilizler meclisin açılmasından pek etkilemiş görünmemektedir; sadece meclisin kapanmasından sonra meclis lehine görüş belirtmişlerdir.

Alexandre Toumarkine, mecliste yapılan göçmenler hakkındaki tartışmaları anlattı. Mecliste göçmenlere gerekli yönlendirme ve yardımı yapmak üzere kurulan bir komisyonun dört önemli açıdan değerlendirmesini yaptı. Bunlar, bürokratik bir organizasyon olarak komisyon, mebusların kullandığı bilgi ağı sistemi olarak komisyon, insanî yardım kuruluşu olarak komisyon ve bölgesel ayrışma aracı olarak komisyondu. Çerkeslerin Anadolu ve Ortadoğu'ya yerleşmesi konusunda meclis oy birliğine ulaşmasına rağmen, Çerkeslerin eğitimsiz olduğu ve medenî davranmadıkları yönünde mebuslar tarafından eleştiriler de mevcuttu.

Toplantının ilk gününün son konuşmacısı Nurullah Ardic'ti. Ardic, 1876 Anayasasının (Kanun-i Esasi) ve diğer Tanzimat reformlarının bir söylem çözümlemesi yaptı. Tanzimat Fermanı'nda İslâmî motiflerin önplanda olmasına rağmen İslahat Fermanı'nda fıkha ve İslâm hukukuna daha az sayıda atıf yapılmıştır ve en belirgin referans noktası ise din yerine muasır medeniyet mefhumu olmuştur. Fakat, Tanzimat dönemindeki kanunlarda ve özellikle 1876 Anayasasında, yapılan reformların, meclisin

açılmasının, özgürlüklerin artmasının. İslâm'a daha iyi hizmet etmesi hedefiyle gerçekleştirildiği ortaya konulmuştur. Ardıç'a göre bu dönemde hem seküler reform taraftarları hem de Batı karşıtları da aynı söylemi kullanmışlardı: İslâm'a hizmet etmek. Dolayısıyla Ardıç, bu süreçte sekülerizmin kutsal ile dünyevî kavramlarının birbirinde ayrışması şeklinde tanımlanmadığını; sekülerizmin kendisinin de dinin yaşanmasında yararlı bir sistem olarak benimsendiğini ileri sürmektedir.

İkinci gün Abdülhamit Kırmızı'nın, bir Osmanlı entelektüeli olarak Ahmet Mithat Efendi'nin Meşrutiyet rejimi ve Kanun-i Esasi hakkındaki görüşlerini değerlendirmesiyle başladı. Kırmızı ilk önce Ahmet Mithat Efendi'nin insanların anayasa ve meşrutiyet konusunda benimsedikleri tutumları sınıflamasından bahsetti. Ahmet Mithat Efendi'ye göre insanlar bu hususta hilafgiran (karşı gelen) ve tarafgiran (savunan) olmak üzere iki gruptur. Hilafgiranlar anayasaya, ya bidat olduğunu ileri sürerek ya da meşrutiyet rejiminin "siyaseten muzır" olduğunu düşünerek karşı çıkmışlardı. Tarafgiranlar ise daha önce hiçbir padişah tarafından yapılmayan, hürriyetlerin ve hakların 'hürriyetperver' bir padişah (II. Abdülhamid) tarafından verilmesini önemli bulmaktaydı. Ayrıca onlara göre Kanun-i Esasi'nin içeriğinde şeriata aykırı bir husus bulunmamaktadır. Ahmet Mithat Efendi'nin kendisi ise meşrutiyet rejiminin yararlı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, Kanun-i Esasi'de padişahın veya halifenin haklarının sınırlanması bir problem değildir, çünkü şeriatta da halifenin hak ve yetkilerini sınırlayan hükümler vardır. Bundan başka, meşrutî bir rejimde meclis, Müslümanların bir konuda icma etmeleri için en iyi mekanizma olarak görülebilmektedir. Mecliste gayrimüslimlerin bulunmalarında da bir beis yoktur, çünkü Hz. Peygamber de zaman zaman gayrimüslim kimselerle istişarede bulunmuştu.

Johann Strauss Kanun-i Esasi'nin farklı dillere yapılmış çevirilerinden bahsetti. Anayasanın çevrildi-

ği tespit edilen bazı diller şunlardır: İngilizce, Fransızca, İspanyolca, Ermenice, Yunanca, Bulgarca, Arapça, Farsça. Strauss bu çevirilerdeki en önemli özellik olarak Kanun-i Esasi'nin terminolojisine sadık kalınmasını ileri sürmektedir. Mesela, hahambaşı Fransızcaya khakham-bachi olarak, Heyet-i Ayan Arapçaya el-a'yan olarak çevrilmiştir. Hukukî terimlerin farklı dillere geçişinde Osmanlıca kelimelerin etkileri olduğunu belirten Strauss, meclis tutanaklarının toplandığı ciltlere verilen düstur kelimesinin, Arapçada anayasa anlamında kullanılmasını bu konuya örnek olarak dile getirdi.

İkinci günün üçüncü konuşmacısı, Osmanlı Meclisinin Bulgaristan'daki Müslümanlar tarafından nasıl algılandığını inceleyen Milena Methodieva'ydi. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Osmanlı'nın Bulgaristan üzerindeki kontrolünün fiili olarak sona erdiğini belirten Methodieva, burada yarı bağımsız bir Bulgar devletinin var olduğunu altını çizmektedir. Özellikle İttihatçıların yayınladığı Sebat isimli gazetede Müslümanların kendi görüşlerini dile getirdiklerini vurgulamaktadır. Bu gazetede ki yorumlara göre meclis, devleti krizden çıkaracak bir kurtarıcı olarak görülmekteydi. Ayrıca, meclis Abdülhamid'in baskıcı idaresinden kurtulmak için de vazgeçilmez bir araçtı. Bulgaristan'dan meclise giden Müslüman mebusların, buradaki Müslümanların haklarını korudukları çeşitli şekilde dile getirilmekteydi.

Toplantının son konuşmacısı olan Johannes Zimmermann, Girit'li İbrahim Zeki Çafadzade'nin kişisel notlarından hareketle orta dereceli bir Genç Türk'ün birinci Osmanlı Anayasası hakkındaki yaklaşımının nasıl olabileceğini incelemektedir. Bu kişisel notlarında Birinci Anayasa (Kanun-i Esasi) ile İkinci Anayasayı (Teşkilat-i Esasiye) karşılaştıran Cafadzade, Kanun-i Esasi'yi sonraki anayasaya göre daha az özgürlükçü ve daha kısıtlayıcı bulmaktaydı.

Bu konuşma ile toplantı sona erdi.

Afrika Kıtası Müslüman Ülke ve Toplulukları Dinî Liderler Toplantısı

1-3 Kasım 2006
Dolmabahçe Sarayı

Değerlendirme:
Faik Deniz-Serhat Orakçı

İstanbul, geçtiğimiz aylarda renkli ve aynı zamanda oldukça önemli bir buluşmaya ev sahipliği yaptı: “Afrika Kıtası Müslüman Ülke ve Toplulukları Dinî Liderler Toplantısı” Afrika kıtasının değişik kültür merkezlerinden kalkıp İstanbul’a gelen katılımcılar rengârenk geleneksel kıyafetler içindeydi. İçerikten habersiz bir insanın kolaylıkla yanılarak kıyafet balosu sanabileceği toplantıda Afrika kıtasının değişik ülkelerinden gelen Müslüman liderler ağırlandı. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın düzenlediği toplantı Burkina Faso, Çad, Kamerun, Madagaskar, Runda, Güney Afrika, Mali, Kenya, Kongo ve daha birçok ülkeden gelen temsilcilerin katılımıyla gerçekleşti. Üç gün süren toplantılar boyunca “Küreselleşme Sürecinde Dinî Kimlik”, “Afrika İslâm Ülkeleri Arasında İşbirliği”, “Dinî Eğitim ve Öğretim Alanında Fırsatlar” ve “Kültürel Mirasın Korunmasındaki Temel Yaklaşım ve Tutumlar” gibi değişik konu başlıkları ele alındı. Geldikleri ülkelerde en üst düzey İslâmî otorite kabul edilen temsilciler, ülkelerindeki bilgi ve tecrübe aktarımını esas alan ve zaman zaman da duygusallaşan, sınırsız konuşmalar yaptılar. Genel dostluk mesajları içeren konuşmalarda İslâm’ın kendi ülkelerindeki serüveni, geldiği son noktayı, Müslümanlar olarak yaşadıkları sıkıntıları ve Türkiye’den beklentilerini dile getirdiler. Afrika-Osmanlı ortak tarihî geçmiş göz

önüne alındığında bir ilki gerçekleştiren toplantının ilk açılış töreninin Dolmabahçe Sarayı’nın Has Bahçe’ye bakan gösterişli Medhal Salonu’nda yapılmasını ise, Türkiye’nin Afrikalı Müslümanlarla kurmak istediği ilişkileri Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilendirmesi açısından iyi düşünülmüş simgesel bir jest olarak kabul etmek mümkün.

Son yıllarda yapılan bilimsel araştırmalar Türkiye’nin Afrika ülkeleri ile ilişkilerinin seyrinde “Osmanlı mirasının” önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymakta. Tarihçilerimiz Osmanlı İmparatorluğu’nun Afrika’ya yönelik geliştirdiği dış politikayı araştırdıkça tarihimizin bilinmeyen yönleri su üstüne çıkmakta. Afrika’daki Osmanlı mirasının sadece kıtanın kuzeyindeki Cezayir, Tunus, Mısır gibi ülkelerle sınırlı olmadığı, Orta ve Güney Afrika coğrafyasında bile bu mirasa rastlandığı bugün bilinmekte. Toplantıda konuşan liderlerin bu mirasa sık sık atıfta bulunmaları aslında Osmanlı’nın bu kültürlerle ne tür bir ilişki içinde olduğunu güzel bir özet mahiyetindeydi. Üç gün süren toplantılar boyunca Afrikalı Müslüman liderler her fırsatta Osmanlı’ya duydukları sevgi ve minneti dile getirdiler.

Her ne kadar Başbakan ve Dışişleri Bakanı böyle önemli bir toplantıya mazeret göstererek katılamadıysa da Afrika Dinî Liderler Toplantısı’nın önemli konukları vardı. İslâm Konferansı Örgütü (İKÖ) Genel Sekreteri Ekmeleddin İhsanoğlu, Devlet Bakanları Mehmet Aydın ve Beşir Atalay gibi isimler konuşmacılar arasındaydı. Türkiye’yi temsilen yaptıkları konuşmalarda önemli dostluk mesajları verdiler. Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu ev sahibi statüsüyle üç gün süren toplantılar boyunca hep misafirlerle beraberdi ve yer yer ikili görüşmeler yaptı. Hatta “Geçiyordum uğradım...” diyerek toplantıya iştirak eden Enerji Bakanı Hilmi Güler de küçük bir konuşmayla toplantıyı renklendiren simalardan. Dolmabahçe’deki açılıшта, Afrika İslâm Konseyi Başkanı Hasan Abubekir Hüseyin Afrika kı-

tasını temsilen bir konuşma yaptı. Coşkulu konuşmasıyla ayakta alkışlanan Hüseyin, İstanbul merkezli bir genel sekreterliğin derhal kurulmasını ve Afrika kentlerinde temsilcilikler açılmasını teklif etti. Bizce bir ilk olması açısından büyük bir öneme sahip bu toplantının belki de en büyük eksiği, Kuzey Afrika'da lider konumundaki Mısır ile Orta Afrika'da etkili bir güce sahip Nijerya'dan hiçbir katılımcının bulunmamasıydı.

1,5 milyara yaklaşan nüfusu ile Afrika, sömürgeci güçlerin iki-üç asırdan beridir dayattığı siyasî ve sosyal kimlikten kurtulmaya çalışırken, bir yandan da yeni sosyal ve siyasal kimliğini belirleme uğraşındadır. Daha mecrasını bulmamış bu muğlak ve çetin arayıştan, sömürgeci dönemde olduğu gibi kendilerine has ne varsa kaybedip varacakları yeni bir kimliği tasvip etmeyecekleri muhakkaktır. Bununla beraber kendi kimliklerini yok saymayacak, onu zenginleştirecek yeni kimliklere açık olacaktır. Hâlihazırdaki Afrika'nın hassas olduğu bu mevzu, toplantıda bir konuşma yapan Prof. Bakari'nin şu ifadesi çok güzel özetlemektedir: "Kimlik kaybetmeksizin yeni kimlikler elde etmek." Dolayısıyla Afrika ile kurulacak bütün ilişkilerde eşitlik ilkesine samimi vurgu yapılmalı; üstünlük, aşağılık hatta gerekirse liderlik gibi kavramlardan uzak durmaya özen gösterilmelidir.

Afrika'nın bu kimlik değişimi sürecinde yeni aktörler devreye girerken (Çin gibi), eski sömürgeci aktörler de yeni tebdil-i kıyafetlerle bu boşluğu doldurma peşindedir. Türkiye ve diğer İslâm ülkeleri, bu kara coğrafyanın insanlarına, bilhassa kendilerine karşı sorumlu olduğumuz Müslümanlarına, yeni bir trajik serüvenin yaşatılmaması ve stratejik dengelerin kendilerinden yana kurulması için etkin ve onurlu aynı zamanda kurumsal yapılarla desteklenen ilişkiler ağı kurmalıdır.

Toplantıda pek dile getirilmese de, Afrika'da birçok yerde bizzat müşahede etme fırsatı bulduğumuz

bir noktaya işaret etmek istiyoruz. Afrika Müslümanları çok değişik topluluklardan müteşekkildir. Özellikle Sab-Sahara'da siyahî Müslümanların yanı sıra, başta Hintli Müslümanlar olmak üzere birçok farklı etnik yapıdan Müslüman vardır. Afrika'nın problemleri olarak sayılan açlık, sefalet ve kıtlık, Hintli ya da diğer Müslüman gurupların problemi değil, bilakis yerli zenci insanların pençelediği sorunlardır. Dolayısıyla bu sorunla mücadelede işbirliği yapılmalı, öncelikle yerli, zenci Müslüman gurupların muhatap alınarak kurumsal yapılar ve organizasyonlara kavuşturulmaları sağlanmalıdır. Aksi takdirde problemlerin çözümü ağırlaşacak ve asıl Afrika bir kez daha ihmal edilmiş olacaktır.

Toplantının dinî liderler seviyesinde yapılması, kanımızca, çok önem arz etmektedir. Teatisi yapılan fikirlerin ve alınan kararların Afrika'da tabana (halkta) yayılması ve onda makes bulması çok daha kuvvetle muhtemeldir. Bu açılımın köklü ve kalıcı olabilmesi için de kurumsallaşmış bir yapıda devamlılığı esas alan bir açılım sağlanması ve bu doğrultuda desteğin devam etmesi çok önemlidir.

Netice olarak, Afrika Müslüman Liderler Toplantısı'ndan şu ortak görüşler çıktı denebilir: Öncelikle Türkiye'nin, Afrika'nın ve diğer Müslüman ülkelerin küreselleşmenin yol açtığı sorunlarla mücadelede ortak bir duruşu benimsemesi. Dinî eğitim konularında geliştirilebilecek çok yönlü ilişkilerin zemininin şimdiden kurulması için çalışmaların bir an önce başlatılması. Sivil yardım kuruluşlarının Afrika ülkelerine bir plan dahilinde kanalize edilmesi. Kıtadaki Osmanlı eserlerinin tespit edilmesi, gerekli onarımın yapılması ve bu eserlerin tanıtılması için fon oluşturulması. Bu tür toplantıların periyodik olarak devam ettirilmesi. Kamuoyunun Afrika konusunda bilinçlendirilmesi ve Türkiye ile Afrika ülkeleri arasında öğrenci değişim programlarının desteklenmesi. Toplantıların bitiminde Ali Bardakoğlu tarafından okunan on altı maddelik sonuç bildirge-

sinde özellikle şu maddeye vurgular yapıldı: “Bugün Afrika’da açlık, sefalet, kıtlık, ırkçılık, ölümcül hastalıklar, cehalet, inanç özgürlüğünün kısıtlanması gibi sorunlar ülkeden ülkeye geçişle beraber, kendini en geniş problemler olarak hissettirmektedir. Ayrıca insanların sosyal ve ekonomik sorunları dinsel amaçlar uğruna istismar edilmektedir. Bu tür sorunlara karşı insanlara çözüm yollarının genel ilkelere sunan İslâm’ın Afrika kıtasındaki durumu, bütün Müslümanların ve dinî kurumların haberdar olması gereken bir konudur.”

Tüm toplantılar boyunca en az bu madde kadar kabul gören bir başka önemli görüş daha vardı. O da İslâm dininin Afrika’ya girişinin İslâm’ın yayılışının ilk yıllarına, Habeşistan göçüne kadar gittiği ve bin beş yüz yıldır İslâm’ın Afrika’da yayıldığı gerçeğinden hareketle bu mirasa hep beraber sahip çıkılması gerektiği idi. Son olarak, Afrika liderlerinin bütün konuşmalarında her alanda “Türkiye ile işbirliği” isteklerini ortak bir söylem haline getirdiklerini de belirtmekte fayda var.

Program

1 Kasım, Çarşamba

Açılış ve İkram 09.00-12.00

1 Kasım Çarşamba

I. OTURUM

Afrika İslâm Ülke ve Toplulukları ile Türkiye Arasındaki Dinî ve Kültürel İlişkilerin Tarihi ve Geleceğine Dair Düşünceler (Ülke Temsilcilerinin Konuşmaları)

Giriş Mahiyetindeki Konuşmalar: Ali Dere, Muhammet Bakari

2 Kasım Perşembe

II. OTURUM

09.00–10.15

Afrika’da İslâm’ın Yayılış Tarihi ve Bugünü

Giriş Mahiyetindeki Konuşmalar:
Ahmet Kavas, Muhammet Harun

III. OTURUM

10.30-12.00

Küreselleşme Sürecinde Dinî Kimlik,
Kültürel Mirasın Korunmasındaki Temel Yaklaşım
ve Tutumlar

Giriş Mahiyetindeki Konuşmalar:
Teoman Duralı, Mustafa Özel, Hasan Karaca

IV. OTURUM

13.30–16:30

Afrika İslâm Ülkeleri ve Toplulukları ile Türkiye
arasında Din Eğitimi ve Hizmetleri Alanlarındaki
İşbirliği İmkanları

Giriş Mahiyetindeki Konuşmalar: K. Hakkı Kılıç

3 Kasım Cuma

V. OTURUM

09.00–11.00

Genel Değerlendirme ve Kapanış (Basın Toplantısı)