
İNSAN VE TOPLUM

Altı Aylık Hakemli Akademik Dergi

Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 1 • 2011

ISSN: 1307-3303

İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü / Publisher

Yusuf Alpaydın

Yayın Yönetmeni / Editor-in-Chief

Lütfi Sunar

Yayın Kurulu / Editorial Board

Adem Başpınar • Ali Kaya • Berat Açıl • Lütfi Sunar

Murat Şentürk • Necmettin Kızılkaya • Yusuf Alpaydın • Yunus Çolak

Tashih / Redaction

M. Cemal Ünal, Dudu Ekinci, Ayşen Baylak

Tasarım / Design

Furkan Selçuk Ertargin

Baskı & Cilt / Printing

Nakış Ofset: Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi A Blok 2A 13 Topkapı/İstanbul Tel: 0212 613 8737

İletişim / Contact

Halk Cad. Türbe Kapısı Sk. Hektaş İş Mrk. No: 13/4 Üsküdar İstanbul

Tel / Faks: +90 216 3104318 • www.insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org

İnsan ve Toplum, İlmi Etüdler Derneği'nin yılda iki kez yayımladığı hakemli bir dergidir.

Yayımlanan yazılardan yazarları sorumludur.

İçindekiler / Table of Contents

5 Editörden Editorial

MAKALELER ARTICLES

- 7 **Yazınsal Etik ve Politika: Bilge Karasu Romanına Konuksever Bir Yaklaşım**
Literary Ethics and Politics: A Hospitable Approach to the Novels by Bilge Karasu
Berat Açıl
- 25 **Antikitenin Öğrettikleri: Yeni Çağ Avrupa Düşüncesinde Yeni Stoacılık**
Lessons From Antiquity: Neo-Stoicism In The Early Modern European Thought
M. Burak Özdemir, Fatih Durgun
- 45 **The Cash Waqfs Debate of 1545-1548: Anatomy of a Legal Debate at the Age of Süleyman the Lawgiver**
1545-1548 Yılları Arasında Para Vakıfları Polemiği: Kanuni Süleyman Döneminde Hukuki Bir Polemiğin Anatomisi
Hasan Karataş
- 67 **Küreselleşme ve İktisadi Entegrasyon Bağlamında 2000 Sonrasında Türkiye Ekonomisi**
Turkey in the Period of Globalization and Economic Integration: 2000 and Beyond
Yunus Kaya

DEĞERLENDİRMELER REVIEWS

- 87 **İslâm Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık**
Necmettin Kızılkaya
- 90 **Fikhi Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri**
Yakup Kara
- 91 **Pasif Devrim: İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**
Ali Kaya
- 98 **Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire**
Mehmet Murat Şahin
- 104 **Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı**
Ahmet Köroğlu
- 109 **Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik Verschwimmen**
Cüneyd Dinç
- 113 **Unity, Identity and Explanation In Aristotle's Metaphysics**
İbrahim Halil Üçer
- 119 **Abdulkahir Cürcanî'de Anlam Problemi**
M. Taha Boyalık
- 123 **Türkün Göçebe Ruhü**
Latif Karagöz
- 127 **Le Corbusier'i Bilir Misiniz?**
Mustafa Kömürcüoğlu
- 133 **Metot ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri**
Mehmet Ali Doğan

Sunuş / Editorial

Günümüzde disiplinler sınırlara hapsolmuş akademi, insanı ve toplumu birbirinden bağımsız bir şekilde ele almaktadır. Dolayısıyla her disiplin kendi katı kuralları ve teamüllerine uygun hareket etmekte, diğer disiplinlerin yapıp ettikleriyle ilgilenmemektedir. Bu ortamda disiplinlerin sınırlarını aşacak, mevcut yaklaşımları sorgulamayı amaç edinen, sosyal ve beşerî bilimlerin tüm disiplinlerini kapsayacak bir bakış açısının eksikliği hissedilmektedir. Bununla birlikte disiplinlerarası çalışmalar da günden güne revaç bulmaktadır. İlmî Etüdler Derneği, bu tespit ve gereksinimlerden hareketle yeni bir akademik dergi yayımlamaya karar verdi. Derginin ismi de yukarıdaki durum değerlendirmesine uygun olarak seçildi: *İnsan ve Toplum* Dergisi.

İnsan ve Toplum dergisi akademiyle gerçek hayat arasında bir bağ olmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda hem akademiyle hem de yaşadığımız dünyada bizleri insan olarak etkileyen, dönüştüren, kimi zaman da zenginleştiren hayatla bağımızı devamlı korumayı ve her iki alana da yarayacak bilgi üretmeyi hedeflemekteyiz. Böylelikle insan olarak akademisyenin içinde yaşadığı toplumla irtibatını kuvvetlendirmiş olacağımızı umuyoruz.

İnsan ve Toplum'un beslendiği kaynak içinde yaşadığımız toplum olmakla beraber insanı ve toplumu tüm genişliğiyle ele alan eleştirel ve özgün çalışmalar önemsenmektedir. Bu itibarla *İnsan ve Toplum* hem ilgileri hem de yaklaşım tarzı olarak günümüz akademyasının disiplinler yaklaşımlarından daha geniş bir perspektifle konulara yaklaşmayı amaç edinmektedir. Tüm bunları yaparken disiplinler yetkinliğin büyük önem taşıdığı farkındayız. Bundan dolayı kendi disiplinini içselleştirememiş disiplinlerarası ya da çoklu-disiplinli çalışmalardan ziyade hem kendi disiplinini hem de diğer disiplinlerin yöntem ve kuramlarını kullanabilen özgün ve eleştirel çalışmalara dergimizde yer vermeyi amaçlamaktayız.

İnsan ve Toplum'un dili Türkçe ve İngilizce olarak belirlendi. Akademik yayınların gereksindiği titizlik çerçevesinde tüm yazılar en az iki hakemin onayından sonra yayımlanacaktır. Derginin yayın periyodu altı aydır. Bir dahaki sayıda görüşmek ümidi ile.

Yazınsal Etik ve Politika: Bilge Karasu Romanına Konuksever Bir Yaklaşım*

Berat Açıll**

Öz: Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkiyi düşünme yollarından biri, konukseverlik düşüncesidir. Söz konusu düşünce, felsefi açıdan, Emmanuel Kant ve Emmanuel Levinas'tan geçerek Jacques Derrida tarafından geliştirilmiştir. Konukseverlik, Derrida'nın tanımıyla, olanaksızlığa yakın bir olanaklılık içinde var olabilen bir düşüncedir. Bu düşüncenin alt yapısını etik ve politika oluşturmaktadır. Elinizdeki makale Bilge Karasu'nun romanlarını (*Gece ve Kılavuz*) Derrida'nın konukseverlik düşüncesiyle birlikte düşünmeyi amaçlamaktadır. Konukseverlik düşüncesi Karasu romanlarında hem etik hem de politika boyutuyla ele alınabilir. Konukseverlik düşüncesi ve Bilge Karasu romanları arasındaki ilişki iki aşamada incelenebilir. İlk aşamada *Gece ve Kılavuz* romanlarındaki karakterler arası ilişkide konukseverlik düşüncesinin izleri aranacaktır. Bu ilişki, konukseverlik düşüncesinin etik ve politika boyutlarıyla ele alınacaktır. İkinci aşamada, söz konusu romanlardaki anlatıcı, muhayyel muhatap, yazar ve okur boyutlarıyla yani yazınsal konukseverlik açısından söz konusu romanlar ele alınmaktadır. Konukseverlik düşüncesinin etik boyutu daha çok *Kılavuz* ile birlikte düşünüldürken politika boyutu da *Gece* ile birlikte düşünülecektir. Yazının temel iddiası Bilge Karasu'nun yazınsal konukseverlik düşüncesiyle ele alınabilecek romanlar kaleme almış ve konuksever bir yazar olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Bilge Karasu, Derrida, Konukseverlik, ev-metin, yazınsal konukseverlik

Abstract: One of the ways to think about the relationship between philosophy and literature is hospitality. Hospitality, philosophically, developed by Jacques Derrida, passing through Emmanuel Kant and Emmanuel Levinas. Hospitality, defined / conceptualized by Derrida, is a thought that can exist in a possibility that is almost impossible. Ethics and politics are underlying thoughts of hospitality. This article, tries to think Bilge Karasu's novels (*Gece and Kılavuz*) via Derrida's thought of hospitality. The thought of hospitality can be handled with respect to both ethics and politics. The relationship between hospitality and Karasu's novel can be examined on two levels. On the first level, traces of the thought of hospitality in the relationship between characters will be analyzed in *Gece and Kılavuz* by Bilge Karasu. This relationship will be examined both in its ethical and political aspects. On the second level, these novels will be evaluated according to literary hospitality, that is the novels will be examined by the relationships between the narrator(s), narratee, the writer and the reader. The ethical aspect of the hospitality will be thought related to *Kılavuz* and political dimension of hospitality will be examined via *Gece*. The main argument of this article is that Bilge Karasu have written novels that can be analyzed with the thought of hospitality and Karasu is a hospitable writer.

Keywords: Bilge Karasu, Derrida, Hospitality, Home-text, literary hospitality

* Bu makale Bilim ve Sanat Vakfında 4 Haziran 2008 yılında sunulmuş bir bildiriye dayanmaktadır. Bu makalenin yazım aşamasında değerli katkılarını sunan ve konuyu benimle tartışma nezaketinde bulunan değerli dostlarım Fatime Yavuz Açıll, Özkan Gözel, Doğan İnce, Ümit Aksoy ve Fatih Altuğ'a teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Atıf@: Açıll, B. (2010). Yazınsal Etik ve Politika: Bilge Karasu Romanına Konuksever Bir Yaklaşım. *İnsan ve Toplum*, 1 (1), 7-23.

Felsefenin günlük hayatla ne gibi bir ilişkisi vardır? Kuram ve yaşam birbirinden tamamen ayrı iki alan olarak mı yoksa birbirini bütünüleyen, açılmayan ve destekleyen ilintili iki alan olarak mı algılanmalıdır? Bu soruların yanıtını kuram ve yaşamın iç içe irdelenebileceği konukseverlik düşüncesi ve konukseverlik düşüncesinin Bilge Karasu romanlarıyla ilişkisi çerçevesinde ele almaya çalışacağım. Kuram ve yaşamın, diğer kuramlara oranla daha fazla kesiştiği konukseverlik kuramı, Bilge Karasu romanlarını anlam(landırma) uğraşında eleştirmenlere yeni birtakım imkânlar açıyor görünmektedir. Dolayısıyla elinizdeki makale bir yandan kuramsalken öte yandan bir uygulama denemesidir.

Bu makalede, Bilge Karasu'nun *Gece* (2004) ve *Kılavuz*¹ (2006) adlı romanları için bir "kılavuz" bulmaya çalışılacaktır. Makalede söz konusu "kılavuz"un da "konukseverlik" düşüncesi olduğu iddia edilecektir. Bu makalede genel olarak Derrida'nın konukseverlik düşüncesini irdeledikten sonra, *Gece* ile *Kılavuz*'a konukseverlik bağlamında odaklanmayı deneyeceğim. Yazınsal etik konusuna daha çok *Kılavuz* ele alınırken, yazınsal politika konusuna da (yine daha çok) *Gece* ele alınırken değinilecektir.

Konukseverlik düşüncesi, her ne kadar felsefi açıdan Levinas² ile bütünleşmiş de konu Derrida'nın Levinas'tan çokça etkilenmiş konukseverlik kuramı bağlamında tartışılacaktır. Bu tartışmadan önce, Levinas ve Derrida'nın konukseverlik düşünceleri arasındaki temel farklara işaret etmek gerekir: Levinas'ın konukseverlik göstereceği, gösterilmesi gerektiğini düşündüğü yabancı, öteki, insandır³ fakat Derrida'da yabancı veya öteki insan olmak zorunda değildir. Derrida için yabancı, adını bile söylemeden gelen biriyken "Levinas için, yabancı adını bile ifşa etmeden kalmaya gelen biri değildir" (Bernasconi, 2004: 115). Derrida ve Levinas arasındaki diğer bir fark şudur: Levinas'ta "ötekine boş elle gidilme"diği için ötekiyle ilişki maddi bir dolayımından geçer; bu yüzden konukseverlik için ötekine sunulacak bir şey (ötekine açılacak, sunulacak bir ev) gerekliken Derrida'da böylesi bir gereklilik yoktur. İkisi arasındaki üçüncü fark ise etikten adalete yani politikaya geçiş aşamasıdır: Levinas, ötekiye karşı etik davranılması gerektiğini ileri sürer. Adalet ve politika üçüncü kişiyle ilişki esnasında devreye girer. Levinas'ın aksine Derrida'da öteki ve üçüncü arasında bu kadar keskin bir ayırım yoktur. Levinas için "dilin özü dostluk ve konukseverliktir" (Levinas, 1969: 305). Bu düşünce Derrida tarafından da onaylanır görünmektedir. Tartışılan konu bağlamında oldukça önemli olan bu yargıya yazınsal konukseverlik bahsinde geri dönülecektir.

1 Bilge Karasu'nun öykülerindeki -özellikle "Avından El Alan" öyküsü- konukseverlik konusunu başka bir makalede tartışmayı planladığım için bu makaleyi sadece Karasu'nun romanlarıyla kısıtladım.

2 Levinas'ın konukseverlik kuramı için bk. Levinas, (2003: 74-76); ayrıca konukseverlik düşüncesinin ontolojik ve fenomenolojik kökenlerinin Levinas ve Derrida'nın konukseverlik düşünceleriyle karşılaştırılması için bk. Direk (1998: 193-198).

3 Levinas'ta konukseverlik düşüncesinin bu bağlamda tartışıldığı bir makale için bk. Bernasconi (2004). Söz konusu makalede yazar, Levinas'ın konukseverlik fikrini Heidegger ile ilişkilendirir (bk. Bernasconi, 2004: 119-121).

Bu bağlamda düşünülürken Derrida, konukseverliği radikalize eder ve tüm insanlığa teşmil eder. Girişte sorulan soruların yanıtı olarak şunu söylemek mümkündür: Kendisi de mülteci olan Derrida'nın konukseverlik düşüncesini irdelemesi çok da aykırı gibi görünmemektedir çünkü Derrida, konukseverlik kuramını mülteci sorununu ele almak için sorunsallaştırmış gibi görünmektedir.⁴ Derrida'nın *Of Grammatology, Writing and Difference* (1967) gibi ilk eserleriyle, seksenlerin sonundan 2004'teki ölümüne değin işlediği; mesihsellik, konukseverlik, dostluk, arkadaşlık, nezaket, armağan, söz verme, davet, sorumluluk, sır gibi konular arasında bir çelişki var gibi görünür. Fakat daha dikkatli bakıldığında Derrida'nın tüm yazdıklarının, aslında, bu gibi konuları tartışmak için zemin hazırlamaya yönelik olduğu iddia edilebilir. Derrida'nın kendisi de bu fikri destekler görünmektedir: "Ben ilk metinlerimin, (hadi bunlara daha akademik ya da felsefi olarak daha güven verici metinler diyelim) aynı zamanda, sonraki metinlerimin söylemsel ve teorik (temel ve kurucu demiyorum) koşulu, geri döndürülemez ölçüde zorunlu koşulu olduklarına inanıyorum." (Derrida, 1998: 128). Derrida'nın konukseverlik hakkında yazması da söz konusu "söylemsel ve teorik koşul"a dayanmaktadır denebilir.

"Konukseverliğin Düşüncesi" (1997) adlı makalesinde Zeynep Direk, Levinas ve Derrida'nın konukseverlik hakkındaki düşüncelerini karşılaştırır. Söze Derrida'nın 1997 yılında Boğaziçi Üniversitesinde konukseverlikle ilgili yaptığı konuşmayla ("Konukseverliğin Açmazları") başlayan Direk, şöyle yazar: "Bu konuşma, bir Kant-Levinas karşılaştırmasından yola çıkarak, etik ile politika arasındaki geçişi düşünmenin, barış ile savaş fikirlerinin basit ve problematik karşıtlıklarının ötesindeki ilişkilerinin yapılarını sorgulamanın fırsatını aramaktaydı." (Direk, 1997: 11). Buradaki etik ve politika vurgusu önemli çünkü konukseverliğin ilkin etik bir mesele olarak görünmesine karşın politikayla da yakından ilişkili olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Derrida'nın söz konusu konuşması daha sonra *Pera, Peras, Poros* (1999) adıyla yayımlandı. Derrida, bu yazısında konukseverliğin, daha doğrusu mutlak konukseverliğin, işleyişini açıklar: "Konukseverlik kendini yok etmekten, 'başka bir deyişle kendini olanaksız olarak üretmekten, yalnızca olanaksızlığı koşuluyla olanaklı olmaktan' ya da kendisini kendisinden korumaktan, bir biçimde kendini bağışık kılmaktan yani tam anlamıyla uygulandıkça kendi kendisinin yapısını sökmekten başka elinden bir şey gelmeyen, kendi içinde çelişkili bir kavram ve deneydir." (Derrida, 1999: 48). Çelişki şurada yatmaktadır: "Konukseverlik yabancı olarak başkasına gösterilmelidir. Ancak başkası yabancı olarak belirlendiğinde işin içine aile, ulus, devlet, yurttaşlık gibi koşulluluk çemberleri girer." (Derrida, 1999: 54). Burada iki önemli meseleye değinilir. Birincisi, konukseverliğin kime gösterileceği; ikincisi, yabancıya neye göre tanımlanması gerektiği. Derrida mut-

4 Barry Stocker (2006) da benzer bir kanaati ifade etmektedir. Ona göre Kant'ın konukseverlik düşüncesini irdelemesinin arkasında sömürgecilik yatarken Derrida da mülteci sorununu tartışmak için bu konuya eğilmiştir.

lak konukseverliğin olanaksızlığı çerçevesinde olanaklı olduğunu söylerken aslında bu çelişkiyi kast eder görünmektedir: Mutlak konukseverlik sadece yabancıya gösterilmelidir (Bu arada yabancıya sadece insan olarak düşünülmemesi gerektiğini belirtmek gerek: Yeri geldiğinde melek gibi insan üstü veya dışı varlıklar olabileceği gibi hayvanlar da olamaz mı diye de sorar Derrida. -Sorunun bağlamından “olmalı” cevabını verdiği anlaşılmaktadır.-) Derrida, konukseverliğin, aynı zamanda, kural dışı olması yani etik olması gerektiğini düşünmektedir. Eğer bir şart veya kural varsa orada etikten veya konukseverlikten söz etmek mümkün değildir; bu, olsa olsa kural veya yasa olur ki yapılan kurala veya yasaya uymaktan başka bir şey olmaz. Derrida, *Yapıbozum ve Pragmatizm* (Chantal, 1998: 136) adlı kitapta şöyle yazar: “Eğer görev, kategorik buyruk ile belirlenebilir bir özne arasındaki basit bir ilişki olarak kavranıyorsa, o zaman görevden kaçılıyor demektir.” Burada Derrida’nın “ ‘Dostluğa’ ya da ‘nezakete’ ilişkin bir davranış, yalnızca bir ritüel kuralının yerine getirilmesinden ibaretse, bu ne dostane ne de nâzik bir davranış olacaktır.” (Derrida, 2008: 22) sözünü anımsamakta fayda var. Tartışmanın çıkış noktasına dönüldüğünde, sorulan sorular baki: Konukseverlik göstereceğimiz yabancıyı nereden bilebiliriz? Birini yabancı olarak belirleme kıstasları nelerdir? Yukarıda alıntılandığı gibi “aile, ulus, devlet, yurttaşlık” gibi kıstaslar devreye girer ki bu kıstaslar, kıstas oldukları için zaten yani kategorik olarak, koşulluluk bildirirler. Dolayısıyla tanım gereği çelişkili bir durumla karşı karşıyayız. Koşulsuz olması gereken mutlak konukseverlikte konukseverliğin muhatabını “yabancı” olarak nasıl belirleriz? Ailemizden, ulusumuzdan, devletimizden yani ister kan ister ulus, yurttaşlık, devlet gibi tarihsel kurgularımızdan kaynaklı, yabancı olarak tanımlanmayan birine konukseverlik gösteremeyiz. Dolayısıyla dil ve kültür ortaklığı, yabancılığı ortadan kaldıran unsurlardır. *Of Hospitality* (2000) adlı kitabında, bu konuyla ilgili olarak Derrida şöyle yazar: “Levinas’ın başka bir bakış açısından söylediği gibi dil, konukseverliktir. Yine de mutlak, hiperbolik, koşulsuz konukseverliğin askıya alınan dilde, bir şekilde belirlenmiş bir dilde ve hatta ötekini işaret etmede var olup olmadığından şüphe etmeliyiz.”⁵ (Derrida ve Duformantelle, 2000: 135). Mutlak konukseverliğin açmazından kurtulmanın en temel yolunu Derrida “gelene bir şey sormamak” olarak gösterir. Bu durumda “dil, ulus, aile” gibi konukseverliği askıya alabilecek unsurların bilgisinden kaçınılmış olur. Yine de bu, bir koşulluluk cümlesidir. Bunun farkında olan Derrida “bir yandan yasa, görev ve hatta politikadan vazgeçen/onlardan bağımsız olan koşulsuz konukseverlik ve öte yandan yasa ve görevle sınırlanan konukseverlik arasındaki çelişki bizi daima tehdit edecektir. Onlardan biri daima diğerini bozabilir ve bu ifsat kapasitesi azaltılamaz olarak kalır.” (Derrida, 2000: 135) der.

Görüldüğü gibi Derrida, konukseverliği olabildiğince geniş tutmaya çalışır. Direk, bu konuyla ilgili şöyle yazar: “*Marks’ın Hayaletleri*, Derrida’da konukseverliğin, yüzün sınırlarının ötesine doğru, yaşayan her şeye ve gelenekte yaşayan ölümlere, hayaletle-

5 Söz konusu kitaptan yapılacak tüm çeviriler bana aittir.

re doğru genişlediği izlenimini uyandırır. Ziyaretçi, bir insan, bir hayvan, bir tanrı, bir hilkat garibesi ve hatta bir makine, bir hayalet olabilir.” (Direk, 1997: 35-36). Bu kadar geniş tanımlandığında Derrida'nın neden mutlak konukseverliğin olanaksızlık içinde olanaklı olabildiğini söylediği daha rahat anlaşılabilir. Bir hayvana, hilkat garibesine ya da daha zor olanı bir hayaletle karşı konukseverlik nasıl bir deneyim olabilir? Derrida'nın koşulsuz, mutlak, kurala uymayan, yapı çözüme uğratılmayan bir adalet, bir etik çerçevesinde konuyu tartıştığını akıldan tutmak gerek. Etiğin de konukseverlik gibi olanaksız yakın bir deneyim olduğu söylenebilir. Daha önce ifade edildiği üzere hem Levinas hem de Derrida'ya göre etiğin herhangi bir koşulu veya yasası olmaz. Nezaket örneğinde olduğu gibi etik bir kurala zorunlu olarak uymak, etik bir davranış değildir; olsa olsa bir kurala uymaktan ibarettir; bu da aslında, eylemde bulunmama demektir. Michael Naas, “Jaques Derrida ve Konukseverlik Sorusu” adlı makalesinde *Le Monde*'daki bir söyleşi sırasında Derrida'nın “Gelen kişiye nasıl muamele edilmelidir?” biçimindeki soruya şu yanıtı verdiğini aktarır: “Saf konukseverlik *arrivant*'ı, yani gelen kişiyi, hiçbir koşul öne sürmeden, hakkında adı dâhil kim olduğuna dair hiçbir şey bilmeden veya bir kimlik belgesi sormadan buyur etmeye dayanır.” (Naas, 2006: 239). Burada gelenin, konuğun tanınmaması, kimi kuşuklara yol açabilir: Gelenin, konuğun düşman olmayacağını, düşmanca davranmayacağını, ev sahibinin evini ve otoritesini elinden almayacağını kim garanti edebilir? Böylesi bir tehlike karşısında da konuksever olmak gerekir mi? Derrida'ya ve onun “olanaksız yakın olanaklılık içindeki konukseverlik düşüncesine göre yanıt, “evet”tir. Mutlak konukseverliğin, etiğin zorluğu tam da burada ortaya çıkmaktadır. Naas, “Konukseverlik, Derrida'nın önerdiği gibi, ancak bu riskin bize, ailelerimize, ülkelerimize, hatta tam da bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir.” diye yazar (Naas, 2006: 246). Buradaki özdeşlik vurgusu önemlidir. Levinas'tan da hatırlanacağı gibi “öteki”yle ilişki onun “başkılığı”nı koruyarak, kapatmadan, sınırlamadan yani onu özdeşleşmeye zorlamayarak mümkündür. Zira etik, başkasıyla ilişki sırasında ortaya çıkar. Levinas başkasıyla ilişkinin zorunlu olarak üçüncünün de devreye girmesini sağlayacağını ve bu durumda politikanın düşünülmeyle başlanacağını söyler. Levinas ve Derrida'nın konukseverlik, dolayısıyla etik ve politika konusundaki düşünceleri kısaca serimlendikten sonra Bilge Karasu romanında etik ve politikanın işleyişine konukseverlik bağlamında bakılabilir. Karasu'ya evvel bu makalenin temel amacının konukseverlik düşüncesinden hareketle Karasu romanları tartışmasının nasıl yürütülebileceğini sorgulamak olduğunu tekrar vurgulamakta fayda var.

Bilge Karasu romanlarında üç çeşit konukseverlikten söz etmek mümkündür: İlki, burada sadece Karasu'nun romanları ele alınacağı için, ayrıntısına girilmeyecek olan “Avidan El Alan” öyküsündeki ölümcül/ölümüne konukseverlik; ikincisi, *Kılavuz* romanındaki gerçek mi düş mü olduğu anlaşılmayan belirsiz konukseverlik; üçüncüsü, *Gece* romanındaki konukseverlik rüyası veya rüyada konukseverlik (konukseverlik ütopyası da denebilir)tir. Bu makalede son ikisi ele alınacaktır.

Kılavuz doğrudan doğruya konukseverliği işlemek için yazılmış gibidir. Olayların çoğu tek bir evde geçmektedir. Olaylar dört ana karakter etrafında şekillenmektedir: Uğur, İhsan, Mümtaz Bey ve Yılmaz Bey. Turunçlu'daki evin sahibi Yılmaz Bey'dir. Mümtaz Bey, Yılmaz Bey'in amcası kalıcı konuk, Uğur Mümtaz Bey'e refakat etmek için gelmiş olan geçici konuk, İhsan da daha çok Uğur'la eşcinsel göndermelerle dolu arkadaşlığı ve Yılmaz Bey'in sadık taksicisi olarak giden-gelen konuk. Yılmaz Bey'i konukseverlik bağlamında ele aldığımızda Derrida'nın sözünü ettiği konukseverlik idealine yakın bir ev sahibiyile karşılaşmaktayız. Yılmaz Bey ev sahibi olmasına ev sahibidir ama tüm roman boyunca Uğur'la iş görüşmesi yaptığı süre ve sonlara doğru Mümtaz Bey, Uğur ve İhsan'ı Ankara'ya gidecekleri zaman uğurlamak için eve geldiği zaman dışında evde kalmaz. Evde uyuduğuna ise rastlanmaz. Diğerleri evi ondan daha fazla kullanmakta, konuk olduklarını, neredeyse gidinceye kadar, anımsamamaktadırlar.

Uğur, eve isminin bile sorulmadığını sanarak kabul edilir. Daha sonraki açıklamalarla bu sanı silikleştirilir ama Uğur, onunla beraber okur olarak biz de, öyle sanırız. En azından isminin sorulup sorulmadığından emin olamayız. Eve kabul edildikten sonra Uğur, belki de konukseverlikten tedirginlik duyar. "İmza da atmadım" (Karasu, 2006: 16), "Kimsin, nesen, yok" der kendi kendine. Belli bir noktadan sonra yeni yaşamına alışmış görünen Uğur, taksi şoförü İhsan'la eve ilk geldiklerinde ev sahibi gibi kapıyı açar, İhsan'ı buyur eder, ona kahve pişirir. Uğur da Yılmaz Bey gibi İhsan'a henüz ismini sormamıştır. Yani aynı zamanda, kendini kendi evinde gibi hisseden Uğur'un İhsan'a karşı sergilediği konukseverlikle karşı karşıyayız. Neden sonra "Affedersin kardeş, adın ne? Bu kadar konuştuk, adımızı söylemedik birbirimize. Ben, Uğur" (Karasu, 2006: 27) demek gelir aklına Uğur'un. Daha sonra İhsan ve Uğur duş alırlar ve kendilerine ait olmayan havluyu çekinmeden kullanırlar. Uğur, "Yabancıysa olduğum bir evde, kendim -en iyimser yorumla- konukken, konuk ağırlamağa kalkışmanın eğriliği doğruluğu üzerinde durmadım." (Karasu, 2006: 24) der. Bu evde sanki kimse kimseye konuk veya ev sahibiymiş gibi davranmıyor. Yılmaz Bey, o kadar ev sahibi gibi davranmıyor ki Uğur "Ev Yılmaz Bey'in, orası belli, orası kesin. Ama masa, sanki hep Mümtaz Bey'in olmuş." der. Söz konusu olan, Yılmaz Bey'in çalışma masasıdır. Romanın ortalarına doğru Uğur da kendini "konuk" olarak tanımlamaya başlar (Karasu, 2006: 56). Yılmaz Bey, Uğur'u toplamda iki kez görmüş, ikisinde de ona birer armağan vermiştir. İkinci armağanı, bir tablodur. Yılmaz Bey, Uğur'a onun bir kopyasını da kendine aldığını ve buraya asacağını, Uğur buraya geldiğinde burada evinden bir parça göreceğini söyler (Karasu, 2006: 82). Yılmaz Bey'in ikinci gelişinde Uğur da konukseverlikle ilgili düşüncelere dalar: "Ev sahibi değil de, saydığımız, biraz da çekindiğimiz bir konuk gelmiş gibiydi eve." (Karasu, 2006: 89) diye düşünür. Yılmaz Bey, kendi evinde konuk olarak görülebilecek, konukseverliğin muhatabı yani kendisine konukseverlik gösterilecek biri olarak görülecek kadar konuksever bir ev sahibidir. Bu da konukseverliğin etik olarak sınırlara vardırılmış hâli olarak yorumlanabilir. Ev sahibi, konuk ayrımları ortadan kalkmış-

tır artık. Derrida'nın sözünü ettiği olanaksız olanaklılık bağlamında konukseverlik meydana gelmiş görünmektedir.

Romanın ya da taslakların, "palimpsest" gibi üst üste yazılmış, silinmiş, düzeltilmiş roman taslaklarının oluşturduğu veya oluşturamadığı daha doğrusu bilinçli olarak oluşturmadığı yazıların yani *Kılavuz*'un -anlatıcı olarak Uğur'u düşünürsek- yazılma nedeni de aslında etik bir muhasebedir. Uğur, ölmeden önce yeteri kadar ilgilenemediği arkadaşının ölümünden kendini bir şekilde sorumlu tuttuğu için "esrarengiz" düşlerini görmeye başlamış ve tüm anlatı boyunca alımlamalarını bu düşlerin izleri şekillendirmiştir. Kendini Amerika'da ölen arkadaşı Bülent'in ölümünden sorumlu tutmakta, düşünel ya da duygusal olarak onu öldürdüğünü düşünmektedir. Uğur'un söz konusu eve gitmesinde Bülent'in rolü muğlak bırakılmıştır fakat Uğur, Yılmaz Bey'in kardeşi olan Bülent'in ölümünden kendini sorumlu tutmaktadır. Onun gözünden bakıldığında Yılmaz Bey, kardeşinin ölümünden sorumlu olan kişiyi, düşmanını evine buyur etmiştir.

Görüldüğü gibi *Kılavuz*'daki tüm karakterler konukseverliğin etik çerçevesi içinde ilişkiye girmektedirler. Anlatıcının öyküsünü anlatma serüveni bile etik bir muhasebe sonucunda başlamıştır. *Kılavuz*'un anlatıcısı ve kurgusal düzeyde kendi metninin yazarı olan Uğur'un metnini kaleme alması etik bir davranıştır. Anlatı düzeyinde İhsan ve Mümtaz Bey'le kurduğu ilişki de etikdir. Mümtaz Bey ve İhsan da konuk oldukları metne, etik birer konuk olarak müdahalelerde bulunmuşlar ve metni zenginleştirmişlerdir, çoğaltmışlardır. *Kılavuz*'un anlatıcısı Uğur'dur ve aynı zamanda metin içinde bir metin yazmaktadır. Üst kurmaca unsurlarının yoğun bir şekilde görüldüğü bu durumda Uğur'un yazdığı metin Mümtaz Bey ve İhsan'ın muhayyel muhatap olarak müdahaleleriyle şekillenmiştir. Fusun Akatlı (1997: 120) *Kılavuz*'da üst üste bin(diril)miş anlatı stratejisi hakkında şunları yazmaktadır:

Tabii bir yandan, sürekli olarak, bir "yazma" eyleminin söz konusu olduğu da unutulmamalı. Anlatı kişilerinden Uğur'un günlüğü anlatı boyunca "yazılmaktadır" ve *Kılavuz*'un kendisi de, o günlüğün versiyonlarından biri, muhtemelen sonuncusu ile özdeşleşmektedir.

Buradan yazar, okur, anlatıcı, muhayyel muhatap kavramlarının politika bağlamında işlendiğini iddia ettiğim *Gece*'ye geçilebilir. *Gece*, hem kelimenin gerçek anlamıyla hem de yazınsal anlamıyla konukseverlik düşüncesinin etikten sonraki ikinci içerimi olan politikayla yakından ilintili, politika gözüyle okunabilecek bir kitaptır. Burada söz konusu kitaba konukseverlik düşüncesinin içerimlerinden biri olan (yazınsal) politika açısından yaklaşmaya çalışılacaktır. Yazınsal politika, konukseverlik düşüncesinin etikten sonraki adımı olarak da düşünülebilecek olan üçüncü kişinin devreye girdiği alanın edebî metinlerdeki görünümünü tanımlamak için kullanılmaktadır. *Gece*'de mutlak konukseverlik örneği 94., 98., 100., 102. ve 104. bölümlerde daha açık bir şekilde yer alır. Gecenin işçileri şehrin sokaklarını yeniden düzenlemişler ya da düzensizleştirmişlerdir. Hiçbir sokağın iki çıkışı yoktur. Her sokak sadece bir yere çıkar. Sokağın sonun-

da bir caddeneye ya da başka bir sokağa varıldığında caddenin veya sokağın diğer cadde veya sokaktan üç metre yukarıda veya beş metre aşağıda olduğu görülür. Dolayısıyla bir sokağın sonuna gelindiğinde gerisin geri başlanan yere yürümek gerekecektir. Bu durumda aranan bir yeri bulmak neredeyse rastlantıya kalmıştır. Hava karardıkdan sonra dışarıda, sokaklarda kalmak da imkânsız hâle gelmiştir çünkü dışarıda kalanların başlarına çeşitli işler gelmektedir. Bu duruma çözüm neredeyse kendiliğinden bulunmuştur. Kimi sokaklarda, dışarıda kalanların sığınmaları için “konuk evi” denebilecek evler oluşmuştur. Anlatıcılarımızdan biri (Aşağıda bu konuya döneceğiz çünkü Cem İleri’nin *Yazının da Yırtılıverdiği Yer*⁶ adlı çalışmasında (İleri, 2007) ayrıntılı olarak anlattığı gibi anlatıcı kendini dörde bölmüştür.) evini bulamayacağına karar verince ışık gördüğü bir eve sığınmak zorunda kalır. Gelen kişi, *arrivant*, içeriye buyur edilir, burada da isim sorulmaz. İçeride kırk-kırk beş kadar insan vardır. Ortada ev sahibi ya da ev sahibi gibi davranan birileri görünmemektedir. Yataklar yan yana dizilir ve insanlar öylece uyurlar. Beş bölüm boyunca anlatılan bu olayların bir düş olduğunu öğreniriz daha sonra. Bu anlatıya, dolayısıyla Karasu’nun “mutlak konukseverlik” düşü, daha doğrusu ütopyası (u-topos: olmayan yer) demek istiyorum. Karasu, mutlak konukseverliğin nasıl olması gerektiğini örneklemek istemiş gibidir. Kelimenin gerçek anlamıyla konukseverliğin *Kılavuz* ve *Gece*’deki tezahürlerine baktıktan sonra konukseverlik dolayımıyla söz konusu iki romandaki yazınsal etik ve politika konusuna geçebiliriz.

Bu kısımda yazınsal etik ve politika, yazınsal konukseverlik bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Konukseverlik düşüncesi yazınsal konukseverlik bağlamında ele alınmadan önce, Derrida’nın da onaylar gibi görüldüğü Levinas’ın “Dilin özü dostluk ve konukseverliktir.” sözünü biraz açmakta yarar var. Levinas’a göre önemli olan söylemedir, söylenen değil. Dolayısıyla önemli olan, dil sayesinde kurulan bir ilişki biçimidir söyleme. Bu ilişki biçiminde söyleyen kadar söylenen (muhatap) de önemlidir. Bir dinleyen yoksa, söyleyen de anlamını yitirir. Söyleme ediminin ortaya çıktığı konuşma sırasında söz, arada gider gelir, dolaşır yani söz uçar “verba volant”. Bu bağlamda düşünüldüğünde sözün sahibi yoktur. Söyleyen de dinleyen de, aslında, dile konuk olmuşlardır. Ev de ev sahibi de dildir. Burada Heidegger’in “Dil varlığın evidir.” sözü anımsanabilir. Dolayısıyla konukseverlik gösteren dilin kendisidir,⁷ hepimiz dile konuğuz. Bu varsayımdan, temel malzemesi dil olan edebiyata dolayısıyla yazınsal konukseverliğe geçilebilir.

Konukseverlik zorunlu olarak bir konuk ve ev sahibini içinde barındırır yani ben ve öteki/başkası söz konusudur burada. Ben ve başkanın olduğu yer, etiğin alanıdır. Fakat Levinas’tan bu yana ben ve ötekinin olduğu yerde bir üçüncünün de devreye gire-

6 Bu çalışmayla ilgili ciddi bir eleştiri için bk. Özata Dirlikyapan (2008). Özata Dirlikyapan’ın haklı olarak gösterdiği gibi İleri, daha çok Gürbilek’ten esinlenmiş görünmekte, onun cümlelerini neredeyse aynen metnine almakta ve herhangi bir göndermede bulunmamaktadır.

7 Derrida’daki dil, öteki ve konukseverlik ilişkisi ile ilgili benzer bir yorum için bk. Stocker (2006: 338-39).

cek; bu durumda da adalet ve politika söz konusu olacaktır. Yazınsal konukseverlik gibi bir kavram ortaya atarken de etik ve politikanın ortaya çıkacağı bir düzlem tasarlamak gerekiyor. Peki, yazınsal dediğimiz zaman hangi failer devreye girer? En basit hâliyle yazar ve okurdur karşımızda olan. Anlatıbilimsel açıdan baktığımızda metinsel/kurgusal bir nelikten söz edileceği için karşımıza çıkacak failer (narrator) anlatıcı ve (narratee)⁸ muhayyel muhataptır. Yazınsal konukseverlikte, dolayısıyla, yazarın okura karşı etik ve politik tutumundan söz etmemiz gerekecek.

İleri, konukseverliğin etik gibi bir anda var olabilen, o anlık bir şans olarak belirveren ve hemen kaybolan yönünü yani zamansal yönünü odağa alarak *Kılavuz*'un zamanını irdelemektedir. Dahası İleri, Derrida'nın sözünü ettiği "konukseverlik yasaları" metinlerine *Kılavuz*'un da eklenmesi gerektiğini ileri sürer ki bence de doğru bir yaklaşımdır. Zira daha önce de belirtildiği gibi Karasu, bu romanda (*Gece*'de de) mutlak konukseverlik nasıl olmalıdır diye düşünüp metni öyle yazmış gibidir. İleri'nin iddiasının aksine Derrida'ya göre, etik her zaman vardır, bir anlık bir şans değildir. Her zaman "bir Öteki'yle ilişki içinde" olduğum için etik "hiçbir zaman olmamazlık edemez" (Stocker, 2006: 339). İleri'ye göre "konukseverlik yasaları"na dâhil edilmesi gereken kitap Karasu'nun *Kılavuzu*'dur. Bu yargıya katılmakla beraber yargının eksik olduğunu düşünüyorum. *Gece* adlı romanın da bunlara dâhil edilmesi ve bu eserin de konukseverlik bağlamında okunması gerektiğini düşünüyorum.⁹

Derrida'nın sözünü ettiği konukseverlikte bir ev ve bir konuk vardır. Yazınsal konukseverlikteyse bir ev yani metin ve bir konuk yani okurdan söz etmek mümkündür. Fakat kurmaca alanından söz edildiği için yazar yerine anlatıcı, okur yerine de muhayyel muhatap kavramlarını kullanmak zaruridir. Ev sahibi de anlatıcıdır. Bu durumda anlatıcının ev sahibi olarak muhayyel muhataba yani konuğa karşı nasıl bir konukseverlik veya konuk sevmezlik gösterdiğine bakmak gerekecektir. Metnin anlatıcısı Uğur gibi görünüyor, yani elimizdeki *Kılavuz*'un anlatıcısı Uğur'dur, çünkü Uğur, en azından görünürde yaşadıklarını kaleme alıyor; bu durumda Mümtaz Bey ve İhsan, Uğur'un muhayyel muhatapları yani konuklarıdır. Uğur konuksever bir ev sahibi olarak Mümtaz Bey ve İhsan'a evini/metnini açar ve onların ev-metinde yaptıkları değişikliklere dokunmaz. Konuk evde istediği yere girip çıkabileceği, kendine kahve pişireceği, sofraya hazırlayacağı, duş alacağı ve evin anahtarını taşıyabileceği gibi Mümtaz Bey ve İhsan da konuk oldukları metinde istedikleri tasarrufu yaparlar. Bundan böyle Uğur'un metni-ne ya da *Kılavuz*'a ev-metin de denebilir.¹⁰ Ev metin kavramı, konukseverlik düşünce-

8 "Narratee" kavramının çevirisi konusundaki bir tartışma için bk. Açıl (2009).

9 Daha önce de dile getirildiği gibi bu makale Karasu'nun romanlarına yoğunlaşmaktadır. Karasu'nun diğer metinleri de bu açıdan değerlendirilmeye müsaittirler.

10 Türkçede çokça kullanılan bir deyim, söz konusu konukseverlik düşüncesini anlamakta faydalı bir kullanım olabilir: Yolgeçen hanı. Çünkü yolgeçen hanında ev sahibi-konuk ayrımı giderek silikleşmekte ve mutlak konukseverliğe doğru bir kayma hissedilmektedir. *Gece*'de mutlak konukseverlik

sindeki failler ve kurmaca evrenindeki failleri birlikte düşünebilmeye imkân açtığı için önemli bir kavramdır. Mümtaz Bey ve İhsan ev-metinle ilgili tasarruflarda bulunurlar hatta Mümtaz Bey ve İhsan için ayrı ayrı ev-metinler vardır ve Uğur yani evmetnin sahibi onların yaptıkları değişikliklere hiç dokunmaz. Böylece metnin yapısı da değişir. Bu durumda şu soru anlamlı görünmektedir: Elimizdeki metin yani *Kılavuz* kime ait? Uğur'a mı, Mümtaz Bey'e mi, İhsan'a mı? Elimizdeki metin bir palimpsesti anımsatmaktadır. Üst üste bindirilmiş, silinip yeniden yazılmış ama alttaki yani silinmiş metnin de görüldüğü/okunabildiği bir metindir, karşımızdaki. İleri (2007: 217), bu durumu şöyle açıklar:

“Karasu'nun yazısı *orada* değildir, yazının yerine başka bir şey, Uğur'un acemi yazısı seçilmiş, oraya yerleştirilmiştir. [...] Her sözcük sayısız olasılığı taşır, metnin inceliverdiği ve bazı cümlelerin, sözcüklerin katmanlardan hangisine ait olduğunun anlaşılmadığı, birden fazla yere, birden fazla yazara, anlatıcıya ait olabileceklerini düşündüğümüz bölümlerle doludur kitap”.

Yani metinler üst üste binmiş/bindirilmiş, hangi sözcüğün hangi anlatıcıya ait olduğu anlaşılabilen bir yok-metinle, bir ev-metinle karşı karşıyayız. Şöyle düşünülebilir: Eğer şu anda bir okur olarak elimizde, üzerinde Bilge Karasu / *Kılavuz* yazan, metis yayınlarından çıkmış bir kitap olmasaydı, *Kılavuz* diye bir kitabın hiç olmadığı söylenebilirdi¹¹ çünkü her metin bir öncekini silmiştir. Bu durumu ilk tespit eden kişi olarak Nurdan Gürbilek (1995: 85), Karasu metinlerinin bitmemişliği hakkında şunları yazmaktadır:

Öykünün akıp gitmesine razı olmayan, metnin akışını iç içe, yan yana, alt alta getirdiği bir cümleyle, bir öyküyü başka bir öyküyle dengelemek isteyen; metnin yan notlar, dipnotlar, ara notlarla parçalayan, dipnot düşen, dipnota dipnot düşen, tırnak içine alan, parantez açan, geriye dönen, araya giren Karasu; üzerinde ne kadar çok çalışmış olursa olsun, yazdıklarını hep taslakmış gibi, bitmemiş gibi, hiç bitmeyecekmiş gibi sunan Karasu. Elimizde bir metin var şimdi: Sürekli yeni baştan kurgulanmak, bozulup yeniden yapılmak, yeniden yontulup biçilmek istenen bir metin.¹²

Elimizde, olsa olsa, silinmiş olmakla beraber silik izi kalmış ama yine de okunmaya çalışılan, katmanların iç içe girdiği bir metin vardır. Bu bir ev-metindir çünkü anlatıcı veya

düşü veya ütopyası dediğimiz olgu da yolgeçen hanı deyimiyle karşılanabilir. Zira orada da eve giren çıkan belli değildir, kimin ev sahibi kimin konuk olduğu silikleşmiştir. İleriki sayfalarda bu konuya geri dönülecektir.

11 Kitabın üstünde yazarının adının bulunması ev sahibi kavramını öne çıkarmaktadır. *Han Duvarları* şirinde anlatılan olayda olduğu gibi (masal ve destanlar için de geçerli) anonim olan, dolayısıyla yazarı belli olmayan daha doğrusu yazarı belli olmayan metinlerde kimin konuk kimin ev sahibi olduğu belli değildir. Bu aşamada şu soruyu sormak da anlamlı görünmektedir: Anonim ürünleri mutlak konukveriliğin ölçütleri olarak da düşünebilir miyiz?

12 Gürbilek, bu düşüncelerini her ne kadar daha çok *Gece* için serdetse de *Kılavuz*'un bu tanımlamaya daha çok uyduğunu düşünüyorum. Gürbilek'in Bilge Karasu'nun metinlerinde kullanılan hayvan imgelerine yoğunlaşan bir çalışması için bk. Gürbilek. (2005).

yazar, okurlarına karşı etik/konuksever davranmış ve onların tasarruflarını olduğu gibi yansıtmıştır. Uğur hem anlatıcı (Karasu'nun anlatıcısı) hem de yazar (kendi metninin yazarı) olarak anlaşılabilir. Mümtaz Bey ve İhsan da hem okur hem de muhayyel muhatap olarak anlaşılabilirler. Dolayısıyla karşımızdaki etik bir yazar ve anlatıcıdır, denebilir.

Kılavuz'da da yazınsal politikanın izlerini sürmek mümkündür (Yazarın, burada Karasu, anlatıcısı/yazarı/okuru/muhayyel muhatapı iç içe geçmesi, aralarındaki hiyerarşiyi yok etmeye çalışması, birinin sıfatlarını diğerine yüklemesi; gerçek, kanlı canlı, nefes alıp veren, günlük hayatta var olan biz okurların da yazınsal dünyaya dâhil olabileceklerini (aşağıda dâhil olmaları gerektiğini göreceğiz) sezdirmesi kendi yazarlığını, "author" oluşunu; dolayısıyla otoritesini paylaşması, güçsüzleştirmeye çalışması politik bir tavidir.). Fakat yazınsal politika meselesi daha çok *Gece*'yle birlikte düşünülebilir.

Gece gündelik anlamda politika gözüyle olduğu kadar yazınsal politika gözüyle okunmaya da oldukça elverişli bir kitaptır. Buna olanak sağlayan en önemli unsurlardan biri elbette metnin içine yerleştirilmiş dipnotlardır. Dipnotların anlatıcısının kim olduğu çok açık olmamakla beraber yazar onun Karasu olduğunu düşünmemizi ister gibidir. Aslında metin içinde yazardan söz etmek olası değil, dolayısıyla ona da anlatıcı demek daha isabetli olur. Anlatıcı, romandaki dipnotlarla *Gece*'nin yazınsal politikasını açıklar. Anlatıcı dışında dört ana anlatıcı vardır: Bunlara alt-anlatıcılar da denebilir. Anlatıcı bile- rek kendini dört alt anlatıcıya böler. 65. bölümdeki dipnotta anlatıcı, "Şimdiki durumda dörde bölünmüş olmam, ulaşmak istediğim simgesel kavrayıcılığı gerçekleştirmekte beni ne ölçüde başarılı kılar?" diye sormaktadır. Söz konusu dört alt anlatıcı N., O., Sevim ve Sevinç'tir.

Bu bölümde de görüldüğü gibi Karasu, anlatıcı kavramını silikleştirmeye çalışmaktadır. Akşit Göktürk yazdığı sunuş yazısında "Geleneksel yazı, yazar, anlatıcı, kişilik, öykü kavramları da bir değişikliğe uğrattılıyor *Gece*'nin söylem serüveninde." (Karasu, 2004: 6) diye yazmaktadır. *Gece*'nin politikası geleneksel uzlaşımları sorgulamak, yeni bir takım olanaklar ortaya çıkarmak olarak ortaya konabilir. Söz konusu dört alt anlatıcı arasında bir otorite çatışması var gibidir. Metnin kimi yerlerinde bu alt anlatıcılar birbirine karışır. Anlatıcı herhangi bir karara varmamızı engellemeye çalışır gibidir. Göktürk, "yazar'ın, 'yaratman'ın 'düzeltmen'in yaratı ile 'anlatıcı' ile sürekli yer değiştirmesi, birbirinin etkinlik alanına taşması, birbiriyle örtüşmesi, birbirinin bireyselliğini kırıp ortadan kaldırması, söylemin dalgalanmasında başlıca etken." (Karasu, 2004: 7) diye yazmaktadır. Karasu, asıl anlatıcı olarak, tüm bunların farkındadır. Anlatıcı, "dağınıklığı toparlamak gereği var, her şeyin ardındaki yazar ben miyim, benim bir yaratığım mı, kararlaştırmak gereği var..." (Karasu, 2004: 32) demektedir. Bu sözlerin sahibi anlatıcı ama "her şeyin ardındaki yazar ben miyim..." diyerek anlatıcının yazarı ortaya çıkarma olasılığını da sezdirir ki bu, geleneksel uzlaşımlara zıt bir durum gibi görünür. Geleneksel olarak anlatıcısı yaratan yazardır, daha doğrusu yazar kurgu dünyası-

nın dışındadır. Burada sarmala bir daire daha ilave edilmektedir. Yazarın yarattığı anlatıcının başka bir yazar yaratması bir alt katmanda başka bir anlatıcıyı daha zorunlu hâle getirmektedir. Bu anlatıcının ise tek bir anlatıcısı yok; alt anlatıcılar olarak tanımlanabilecek dört anlatıcısı var.

Romanda farklı anlatıcıların anlatıları iç içe verilmektedir. Bu anlatılar bazen birleşip bazen ayrışır. 22. bölümdeki dipnotta anlatıcı “kişileri de hem var kılmalıyım, hem de belirsizlik içinde bırakmalıyım. Öyle düşünüyorum ya, gerçekte ne demek bu? Öznenin ara ara belirsizleştirilmesi...” (Karasu, 2004: 56) diye yazmaktadır. Anlatıcı metnin politikasını yine biz okurlara açıklamaktadır. Kimi zaman kişilerden biri tamamen ortadan kaldırılır: “Düzeltilen, Yaratman, Yazar, kitabın en başında kaldı. Bu gidişle onu bir daha anmayacağı benziyorum. Oysa ilk günler onu kendi “avâtara”larımdan biri diye düşünmüştüm” diye yazılır 30. dipnotta (Karasu, 2004: 70). Bu dipnotla, yazınsal politika açısından iki önemli bulgu verilir elimize. İlkin yaratman, düzeltmen ve yazarın aslında aynı kişi olduklarını öğrenmiş oluruz; anlatıcının “avâtara”sı olarak. İkinci olarak başta belirlediğimiz dört alt anlatıcının en azından isim düzeyinde bu “avâtara”nın ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkmış olduğunu. 39. bölümün alt anlatıcısı O., “Ona N. diyeceğim bundan böyle. Adının Naal, Nait, Nahi olmasının herhangi bir önemi kalmadığı için.” der. Burada belirsizleşen, çoğalan, çoğullaşan öznenin ortaya çıkışıyla karşı karşıyayız çünkü anlatıcının ikiye bölündüğü, çoğaldığı burada bize anlatılmış olur.

Metnin sonlarına doğru N.’nin bir roman yazıyor olduğu ve Sevinç’le romanın gidişatı hakkında tartıştığını öğreniriz. Bu durumda N. ve Sevinç, alt anlatıcı vasıflarını koruyorlar mı belli değildir. İkisini de yazan birileri var çünkü Sevinç’in itirazlarını da N.’nin anlatısını da okur olarak görebiliyoruz.

Konukseverlikte ev sahibi, konuğuna karşı otoritesini silikleştirir, çünkü ona yer açmalıdır. Levinas’ın deyişle “onun yüzüne alan bırakma”dır. Gece’de yazarın, düzeltmenin, yaratmanın, anlatıcının ve alt anlatıcıların birbirlerini sildiklerine, otoritelerini kimi zaman paylaştıklarına şahit oluruz.

Konukseverlik tartışmalarında Derrida’nın üzerinde pek durmadığı bir konu daha var: Derrida ve genelde konukseverlik tartışmaları ev sahibini odağa alan tartışmalardır. Konuksever bir ev sahibinin, ülkenin veya herhangi bir mekân sahibinin nasıl olması gerektiği kısaca tartışıldıktan sonra konumuz bağlamında kısaca tartışılması gereken bir konu daha var: Konukseverlik düşüncesinin mantığı diğer boyutu olan konuk ve konuğun etik tavrı.

Bu konuda akla gelen soru şudur: Peki, bir yere konuk olmuş ve mutlak bir konukseverlikle karşılanmış (mümkünse eğer), en az mekân sahibi kadar kendine karşı etik bir konuk, nasıl davranmalıdır? Mutlak konukseverliğe muhatap olan bir konuk kendine karşı olan etik tutumundan dolayı ev sahibinin açtığı alanı, ona/onun yüzüne açtığı alanı doldurmalıdır. Bu bir dayatma veya kural/yasa değildir. Sadece konuğun etik tav-

rıdır. Ev sahibi (İhsan ve Uğur'un Yılmaz Bey'in evine ilk gidişlerinde olduğu gibi) konuğu oturma odasına hapsedmez. Konuğa mutfığa, banyoya, evin diğer odalarına girme olanağı tanır. Bu olanak tanıma, sözle yapılan bir edim değildir. Ev sahibi onlara böylesi bir hakları olduğunu hissettirir. Böylesi bir etikle, konukseverlikle karşılaşan konuğun da etik davranış olarak mutfığa, banyoya ve evin diğer odalarına serbestçe girebilmesi gerekir. Bu neredeyse ev sahibinin değil ama konuğun kendine dayattığı, bir zorunluluk hâlini alır.

Metinsel konukseverlikle bu durumu bağdaştırdığımızda şöyle düşünebiliriz: *Kılavuz* veya *Gece*, Cem İleri'nin gösterdiği gibi, çok katmanlı metinlerdir. Gerçeklik düzleminde kurmaca düzlemine yani yazınsal konukseverliğe şöyle bir analogiyle geçilebilir: *Kılavuz* veya *Gece* de birer ev olmakta, biz okurlar da o evlere davet edilmiş konuklar olmaktadır. Söz konusu romanların her bir katmanı evin her bir odasına denk gelmektedir. Dolayısıyla etik bir konuk olarak biz okurların evmetne girmesi, ev-metin odalarını gezmesi gerekmektedir. Ev sahibi ya da yazar, odalara girmediğimiz için bizi kınamaz veya girmemizi dayatmaz ama diğer odaların, banyonun, mutfığın, evmetnin katmanlarının izlerini bize gösterir. Onun gösterdiği, ima ettiği izleri sürmek, ev-metin katmanlarının izlerini sürmek etik bir konuğun yapması gereken bir eylem hâlini alır.¹³

Dolayısıyla konuksever bir anlatının etik okurları olarak metni anlamaya çalışmak yani yüzümüze gösterilen konukseverliğin hakkını vermek gerekir.

Elinizdeki makale mutlak konukseverlik düşüncesinin sınırlarında sorulabilecek birkaç soruyla sonlandırılabilir: Yazının başlarında Derrida'nın konukseverliği olabildiğince geniş düşündüğü dile getirilmişti fakat Derrida'nın konukseverlik düşüncesiyle ilgili birtakım sorular akla gelmektedir. Acaba insan, kendi kendinin konuğu olabilir mi? Bedenimize konuk olmuş olabilir miyiz, bedenimizin maliki miyiz? Yoksa dinî terminolojide dile getirildiği gibi bedenimiz, bize emanet mi? İnsanın kendisini yeryüzünde daha doğrusu dilde konuk olarak görmesi, konukseverlik düşüncesi açısından mümkün mü? Bu bakış açısından mutlak konukseverliği, ev sahipliğinin, mülkiyetin ikinci plana düştüğü bir çerçevede incelemek olası mıdır? Son olarak da Derrida ya da konukseverlik düşüncesini ortaya atan düşünürler, konukseverlik karşıtı ya da düşmanı bir fikri zihinlerine buyur edebilirler mi? Bunlar ve bunlara benzer soruları, yazmayı planladığım ve bu yazının devamı niteliğinde olacak başka bir makalede ele alabilmeyi umuyorum.¹⁴

Sonuç olarak Bilge Karasu'nun *Gece* ve *Kılavuz* adlı romanlarını incelemede/anlamlandırmada (yazınsal) konukseverlik kavramının oldukça faydalı bir enstrüman olduğunu söylemek mümkündür. Karasu, hem okuruna hem de kahramanına karşı etik bir

13 Konuksever bir metnin eleştirmeninin yapması gereken de bu mudur acaba sorusu, bu konu bağlamında tartışılması gereken/tartışılabilir konulardan bir diğeridir.

14 Bu ve benzeri soruları sormama yardımcı olan Özkan Gözel'e tekrar teşekkür ederim.

duruş sergilemiştir. Enis Batur (1997: 162)'un da dediği gibi "Bilge'nin anlatı dünyasında Ahlak baş köşeyi tuttu" Derrida'nın bir adım ileriye taşımış olduğu konukseverlik düşüncesi, Bilge Karasu romanlarını hem etik (*Kılavuz*) hem de politika (*Gece*) boyutuyla düşünmemize olanak sağlamaktadır.

Kaynakça

- Açıl, B. (2009). Osmanlı Mesnevilerinde Anlatıcı Olarak Gelenek: *Hüsn ü Aşk* Örneği. *Kritik*, 3, 148-165.
- Akatlı, F. (1997). Çağdaş bir penelope. Akatlı, F. ve Gürsoy Sökmen, M. (Ed.), *Bilge Karasu aramızda* içinde (s. 115-123). İstanbul: Metis.
- Batur, E. (1997). Bilge Karasu üzerine iki not. Akatlı, F. ve Gürsoy Sökmen, M. (Ed.), *Bilge Karasu aramızda* içinde (s. 160-163). İstanbul: Metis.
- Bernasconi, R (2004). Levinas ve ötekilik politikası (çev. Z. Direk). *Tezkire*, 38-39, 110-125.
- Chantal, M. (drl.) (1998). *Yapıbozum ve pragmatizm* (çev. T. Birkan). İstanbul: Sarmal.
- Derrida, J. (1999). *Pera, peras, poros* (hızl. F. Keskin ve Ö. Sözer). İstanbul: YKY.
- Derrida, J. (2008). *Çile* (çev. M. Başaran). İstanbul: Kabalıcı.
- Derrida, J. ve Duformantelle, A. (2000). *Of hospitality* (trans. R. Bowlby). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Direk, Z. (1997). Konukseverliğin düşüncesi. *Defter*, 31, 11-36.
- Direk, Z. (1998). *The renovation of the notion of experience in Derrida's philosophy*. Unpublished doctoral dissertation, The University of Memphis, Memphis.
- Gürbilek, N. (1995). Yazı ve arınma. *Yer değiştiren gölge* içinde (s. 69-93). İstanbul: Metis.
- Gürbilek, N. (2005). Büyümenin tarihi. *Ev ödevi* içinde (s. 77-92). İstanbul: Metis.
- İleri, C. (2007). *Yazının da yırtılverdiği yer*. İstanbul: Metis.
- Karasu, B. (2004). *Gece*. İstanbul: Metis.
- Karasu, B. (2006). *Kılavuz*. İstanbul: Metis.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity* (trans. A. Lingis). Pittsburg, PA: Duquesne University.
- Levinas, E. (2003). *Humanism of the other* (trans. N. Poller). Urbana and Chicago, IL: University of Illinois.
- Naas, M. (2006). "Alors, qui êtes-vous?" Jacques Derrida ve konukseverlik sorusu (çev. E. Simson). *Cogito*, 47-48, 236-250.
- Özata Dirlikyapan, J. (2008). Yazının da yırtılverdiği yerde "gösterilmeyen" kaynaklar. *Virgül*, 123, 47-49.
- Stocker, B. (2006). Derrida etiğinde çelişki, aşkınlık ve öznellik (çev. Ö. Ejder). *Cogito*, 47-48, 334-347.

Literary Ethics and Politics: A Hospitable Approach to the Novels by Bilge Karasu

Berat Aıl*

Keywords: Bilge Karasu, Derrida, Hospitality, Home-text, literary hospitality

What is the relationship between theory and daily life (practice)? Are they totally exclusive or do they have any commonalities? This article argues that the thought of hospitality is able to be used as an instrument in which theory and practice complement each other. This article will first examine Jacques Derrida's theory of hospitality and then will evaluate Bilge Karasu's novels (Gece [Night] and Kılavuz [Guide]) in the light of this theory of hospitality.

Although hospitality has been firstly conceptualized by Emmanuel Levinas, it has further been developed by Derrida. Hence, there are some differences between Levinas' and Derrida's concepts of hospitality: firstly, the subject of hospitality is the human being according to Levinas whereas for Derrida, it is not a necessity to be a human being in order to be a subject of hospitality. The subject of hospitality can be an animal, an angel, and even a ghost. Secondly, Derrida says that we can be hospitable to a man that we do not even know but for Levinas the object of hospitality must be a familiar one, or at least we must know his/her name. Thirdly, for Levinas a hospitable person should have some possession to bestow to the guest while there is no need for such an imperative according to Derrida. Still, there are two inherent parts of hospitality, both for Levinas and Derrida: ethics and politics. The first one occurs in the relationship between the self and the other. Nonetheless, politics emerge in the relationships among at least three persons, which constitute the realm of the politics.

The main problem of the hospitality according to Derrida is having the status of being an "alien" or "the other" for the subject of the hospitality, but who is "the other"? Determining or labeling someone else as other, logically, includes the relationships of family, nation, state and citizenship into this equation. The solution Derrida proposes for that problem is not to ask the arriver anything, even his/her name. This is a practice for which Derrida says "the experience which is possible in shores of impossibility".

* Yrd. Do. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

We can think about three types of hospitality in Bilge Karasu novels: first, is the deadly hospitality seen in one of his stories "Avından El Alan", which is not the subject of this article. Second, is the blurred hospitality seen in his novel Kılavuz. And third, is the dream of hospitality in Gece, which can also be conceptualized as the utopia for hospitality.

Kılavuz is a novel, which seems to be written to exemplify the notion of hospitality. This novel will be evaluated as a sample work on the representation of the ethical aspect of hospitality. All events happen in one house in Turunçlu. There are four characters in a way live in that house which belongs to Yılmaz Bey. Mümtaz Bey, the uncle of Yılmaz Bey, is the permanent guest; Uğur, is the temporary guest who came to accompany Mümtaz Bey; and lastly, İhsan is a coming-going guest who has a homosexual relationship with Uğur and who is the devoted taxi-driver of Yılmaz Bey. It is observed that, in the novel, Yılmaz Bey is a hospitable owner who acts as a guest in his own house. He never sleeps at his home. Other guests use the house more than him. One of them, Uğur, was accepted to home, to put in Derrida's words, with even not being asked of his name. In terms of the relationship between characters, Kılavuz is a good example of virtually absolute hospitality as all characters behave each other in an ethical manner .

By investigating Kılavuz with respect to literary hospitality, it becomes possible to claim that there exists an ethical relationship between the narrator, the narratee, the author and the reader. The narrator of Kılavuz is Uğur; who writes his diary but accepts redactions or re-writings from Mümtaz Bey and İhsan. They are guests to the text of Uğur which can be named as home-text. Both Mümtaz Bey and İhsan make corrections on the text of Uğur. As the narrator (in another level, host) Uğur, permits them to change his diary. That is because a hospitable host should allow his/her guests to behave freely. This intervention augments and enlarges the text. According to the literary theory, the involvement of Mümtaz Bey and İhsan makes the text multilayered.

Gece can be analyzed as a work exemplifying the political dimension of hospitality. In the novel, a chaotic situation is narrated. In the narrative, someone call "the workers of the night", to re-organize or de-organize all the streets in such way that a passenger cannot find the end of the street. Arriving at the end of the street one sees that the next street is located three meters down or five meters up. So the passenger should walk back to the beginning of the street to pass another one. There is another danger, for it is said that after dusk falls the passenger outside is killed. The solution to that problem is ipso facto found by the existence of the "guest houses" where after the nightfall everyone is accepted. In one of that "guest houses", there are about forty-five people none of whom knows who is the host. It is possible to call this situation as absolute hospitality.

Theoretically, there is a guest and a home. Thinking about literary hospitality, constituents turn to be a text (home) and a reader (guest). The reader is the guest in the text. As the subject here is the fiction itself, we should analyze the narrator and the narratee. So the narrator is the hospitable host and the narratee is the guest. The narrator should permit the narratee to behave freely on his text as Uğur in *Kılavuz* does. *Kılavuz* is the home-text in which both the host's and the guest's deeds are ethical. As mentioned earlier, we cannot determine who the owner of the home-text is; this is a sign of absolute hospitality. Therefore, it can be argued that *Kılavuz* is an example for the ethical aspect of hospitality.

On the other hand, *Gece* can be treated as an example for the political dimension of hospitality. There is no single narrator in the novel. The main narrator is divided into four sub-narrators: These are N., O., Sevim and, Sevinç. Bilge Karasu, intentionally, wants to blur the concepts of both the writer and the narrator. The narrator calls these sub-narrators as his / her "avatara"s. In this novel, it is observed that the host (author) diminishes his / her authority as it should be done in/by hospitality.

The point that should be underlined is the ethical attitudes of the guest against his / her hospitable host, which is not mentioned by Derrida. How should a guest, who is welcomed hospitably, behave accordingly? Although the host does not tell the guest to enter all the rooms of the house, a guest whose deeds are ethical should enter the other rooms. To create the analogy between real hospitality and literary hospitality, it can be argued that we as the readers should enter all the rooms of the text to criticize all parts of the text by pursuing traces posited by the writer to the text. This is a task, which must be accomplished by the critics.

Consequently, we can argue that Bilge Karasu is a hospitable writer, both ethically and politically as exemplified by his novels *Kılavuz* and *Gece*, respectively.

Antikitenin Öğrettikleri: Yeni Çağ Avrupa Düşüncesinde Yeni Stoacılık

M. Burak Özdemir*, Fatih Durgun**

Öz: Aşağıda da tartışılacağı gibi, özellikle Rönesans ve Reformasyon dönemlerinden itibaren stoacı felsefenin dönemin olumsuzluklarına antik mirasın diğer birçok ögesinden daha iyi çözüm önerdiğine inanılmıştır. Çoğunlukla bu felsefeyle özdeşleştirilen isimlere atıfta bulunularak oluşturulan söylemler, hem düşünsel tartışmalara hem de daha somut siyasi ve düşünsel programlara yön vermiştir. Bu yazıda da esasen, yeni stoacılık olarak tanımlanan düşünsel faaliyetin Yeni Çağ Avrupa tarihinde, sosyal, ekonomik, dinsel ve politik yıkımlar neticesinde ortaya çıkmaya başlayan merkezî devlet yönetimleri bünyesindeki yeri tartışılacaktır. Genel olarak bu merkezî yapıların, bir antik çağ mirasının, o dönem merkezî oluşumlarının içerisinde ne kadar da önemli olduğunu göstermek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Antikite, Yeni Stoacılık, Justus Lipsius, Seneca, Tacitus, Rönesans, Reform, Yeni Çağ.

Abstract: Early Modern Europe witnessed the emergence of more centralised states as a consequence of socio-political, economic and religious turmoil. Since Renaissance and Reformation, it has been commonly held that Stoic philosophy has offered much more solid solutions to the problems of the crises in Western societies rather than the other philosophical schools of the Antiquity. This paper argues that the discourses shaped by references to the thinkers identified with Neo-Stoicism steered the course of intellectual discussions as well as political and intellectual programmes in this period. Besides, the place and influence of Neo-Stoicism, as an ancient philosophical school, in the formation of early modern central states should be emphasized.

Key Words: Antiquity, Neo-Stoicism, Justus Lipsius, Seneca, Tacitus, Renaissance, Reformation.

* Araştırma Görevlisi., Belfast Queen's Üniversitesi Tarih Bölümü. m_burak19@hotmail.com

** Araştırma Görevlisi., Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü. fatihd@bilkent.edu.tr

Atıf@: Özdemir, B., Durgun, Fatih. (2009). Antikitenin Öğrettikleri: Yeni Çağ Avrupa Düşüncesinde Yeni Stoacılık. *İnsan ve Toplum*, 1 (1), 25-44.

Aydınlanma düşünce geleneği içinde Aristoteles ve Platon'un metinleri üzerinden yapılan tartışmaların yeni stoacılık gibi antikite kökenli düşünce ekollerini marjinalleştirilmiş olabileceği varsayılsa da Yeni Çağ ve sonrasında, bir düşünce ekolü olarak yeni stoacılık, siyaset ve toplum tasavvurları üzerinde belirleyici bir konumda olmuştur. Türkiye'den Avrupa tarihine bakıldığında ise stoa felsefesinin Avrupa'nın farklı düşünsel dönüşümlerinde hiçbir yere sahip olmadığı kabul edilmiş olmalı ki bu konu sadece felsefe alanına bırakılmış, orada bile hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Bu durumun bir diğer göstergesi ise antik çağdan ve bu çağın insanlığa bıraktığı mirastan bahsedilirken ülkemizde hep Platon ve Aristoteles'in isimlerini görüyor olmamızdır. Bu durumun ortaya çıkmasında kuşkusuz Batı düşünürlerinin dönemi dar bir çerçevede yorumlayagelmelerinin de etkisi yadsınamaz. Ne Antik Yunan ne de Antik Roma yalnızca Platon ve Aristoteles ile açıklanabilir; ne de Avrupa tarihi bu iki isim üzerine yapılmış olan tartışmalarla sınırlı kalmış gibi sunulabilir (Bouwsma, 1975: 3-5).

Aşağıda da tartışılacağı gibi, özellikle Rönesans ve Reformasyon dönemlerinden itibaren stoacı felsefenin dönemin olumsuzluklarına antik mirasın diğer birçok ögesinden daha iyi çözüm önerdiğine inanılmıştır. Çoğunlukla bu felsefeyle özdeşleştirilen isimlere atıfta bulunularak oluşturulan söylemler, hem düşünsel tartışmalara hem de daha somut siyasi ve düşünsel programlara yön vermiştir. Bu yazıda da esasen, yeni stoacılık olarak tanımlanan düşünsel faaliyetin Yeni Çağ Avrupa tarihinde, sosyoekonomik, dinsel ve politik yıkımlar neticesinde ortaya çıkmaya başlayan merkezî devlet yönetimleri bünyesindeki yeri tartışılacaktır. Genel olarak bu merkezî yapılanmaların, bir antik çağ mirasının, o dönem merkezî oluşumlarının içerisinde ne kadar da önemli olduğunu göstermek amaçlanmaktadır.

Antik çağ düşüncesi ve Hristiyanlık, Batı toplumları için vazgeçilmez birer düşünsel kaynak oluşturmuştur. Bu iki başlığın dönüştürücü, düzenleyici ya da meşrulaştırıcı etkileri, yoğun olarak kriz anlarında görülmekle beraber, bugüne kadar yapılan Avrupa tarihi dönemselleştirmelerinin neredeyse hepsinde yadsınamaz bir yere sahip olmuştur. Aynı şekilde önemli olan diğer bir konu ise bu iki düşünsel faaliyetin aşağı yukarı on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar genellikle toplumun herhangi bir kesiminde varlığından şüphelenilen yeniliği reddetme ya da düzensizlikleri defetme gibi işlevlere sahip olmalarıdır. Burada, genel olarak antik çağ düşüncesi ve daha özelden ise bugüne kadar çok da dikkat çekmemiş olan stoacı ve yeni stoacı söylemin Avrupa tarihindeki, Rönesans sonrası artan önemi üzerinde durulacaktır.

Aslında burada girilen çaba Rönesans olarak tabir edilen dönemdeki düşünsel faaliyetin bir uzantısı olmakla beraber onunla karşılaştırıldığında oldukça mütevazı kalmaktadır. Gerçekten de bu dönemde birçok faktörün bir araya gelmesiyle antik dönem düşüncesine muazzam bir ilgi uyanmıştır. Eskilerin bıraktıkları eserlerin ilk elden incelenmesi sonucu, on altıncı yüzyılla birlikte o dönem yazarlarının farkında olmadıkları bir düşünsel zenginlik yaşandığını vurgulamak gerekir.

Ancak bu noktada günümüz akademisyenleri, yazarları ve politikacıları tarafından dikkat edilmesi gereken çok önemli bir nokta vardır. Bu dönemde ortaya çıkan yorumsal zenginliğin mimarları, çoğu durumda yeni bir dünya arayışında olmamışlar; aksine yaşadıkları dönemdeki toplumsal, politik ve ekonomik çarpıklıklara eski dönemlerden miras aldıkları erdemlerle çare aramışlardır. Yani o dönem entelektüelleri için antik çağ her dönemde ortaya çıkan sorunları çözebilecek çeşitli düşünsel olanaklara sahiptir. Geçmiş ve eski, gelecek ve yeni olandan her zaman daha değerli olarak kabul edilmiştir. Eğer gerçekten bir yenilikten bahsedilecekse bu, yeni fikirlerin varlığında gerçekleşmemiştir. Tersine politik ve dinsel savaşlarla daha da karmaşıklaşan toplumsal sorunlara çare aramada geçmişin ve değerlerinin daha çok yol gösterici olduğu fark edilmiştir. Bu dönemlere hâkim olan düzensizliğe çözüm yollarından birisi de, bu yazının konusu oluşturan stoacı felsefenin her alana uygulanabilecek olan nitelikleridir.

Stoacı felsefenin yeniden canlanması ve yoğun bir ilgiyle araştırılması Yeni Çağ Avrupa tarihi açısından oldukça önemlidir. Bu ilgi on altıncı yüzyıldan itibaren hız kazanmış ancak tek bir gelişim çizgisi izlememiştir. Değişik ülkelerde birçok düşünür ve yazar tarafından somut sorunlara çözüm bulmak amacıyla stoacılığın farklı yönlerine vurgu yapılmış ve antik çağın farklı isimleri öne çıkarılmıştır. Ancak genel anlamda bu ilgiye ilham kaynağı olmuş birkaç temel isimden söz etmek mümkündür. Cicero, Tacitus, Seneca, Aurelius, Epictetus ve Boethius gibi isimler stoacı felsefenin en önemli simaları olarak ele alınmış ve onların yazdıkları eserler dikkatli bir şekilde incelenerek içerikleri dersler yeniden üretilmiştir.

Batı literatüründe Yeni Çağ üzerine yapılan değerlendirmelerde yeni stoacılık olarak adlandırılan bu düşünsel faaliyetin o devir için oldukça önemli olduğunu görmek mümkündür. Peter Burke'e göre 1580-1700 yılları arasında en az yüz isim, Tacitus ve onun eserleri üzerine yorum yapmış ve bunlardan, önemli gördükleri noktaları alarak acil çözümler bekleyen sorunlara sistematik olarak uygulamışlardır (Burke, 1991: 479-498). Bunun sonucunda Tacitus bazen üslubuyla, bazen tarihçiliğiyle, kimi zaman ahlakçılığıyla ve kimi zaman da siyaset teorisindeki ustalığıyla yeni stoacı erdemlerin en göze çarpan kaynaklarından birisini temsil eder.

Bilindiği gibi, antik çağa ait bu eserlerin yoğun bir yeniden değerlendirmeyle sunulduğu dönem, sonuca ulaştırılamamış ciddi dinsel ve ideolojik konuların tartışılmasına tanıklık etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Quentin Skinner'e göre, bu çağda tartışılan siyaset teorilerinde dahi stoacı değerlerin gözardı edilemeyecek hâkimiyetinden söz etmek gerekmektedir (Skinner, 1977-8: xiv). Özellikle Kıta Avrupa'sı göz önüne alınırsa bu konu hakkında yapılan yorumlar daha da çarpıcı olacaktır. Günümüzde yeni stoacılığın modern devletlerin ortaya çıkışında oynadığı role ilişkin en çok tartışılan değerlendirmeyi Gerhard Oestreich yapmıştır. Ona göre yeni stoacı Rönesans yorumu, dönemin karmaşık sorunlarına çözüm bulabilmek için bu felsefenin daha çok *status quo* oluşturabilecek noktalarına vurgu yapmıştır. Özellikle Fransa'dan başlayarak daha

merkezi siyasi oluşumların ortaya çıkmasında etkili olmuş ve buna uygun düşünsel alt-yapıyı hazırlamıştır. Oestreich (1982: 29-30)'a göre düzen, disiplin ve sükûnet üzerine yoğunlaşan yeni stoacı etki, Prusya devletinin ortaya çıkışında hâkim olan bir söylem yaratmıştır. Düşünsel boyutta ise stoacılığın gelecek kuşaklar için ortaya çıkardığı en büyük yeniliği Norman Davies *Avrupa Tarihi* isimli hacimli eserinde belirtmeden edememiştir. Davies'e göre stoacı düşünceler üzerine kurulmuş ve aşağıda detaylı bir şekilde anlatılacak olan Justus Lipsius'un metinlerinin Latince'den çevrilerek okunması 1670'lerden 1770'lere kadar geçen süre içerisindeki hararetli dönemin ideolojik temelini biçimlendirmiştir. Bu aşamada, bilimsel devrimin yanı sıra Descartes ile özdeşleştirilen rasyonel yöntemin de temel ilkeleri ortaya çıkmıştır (Davies, 2006: 643).

Stoacılık Mirası

Genel olarak stoa felsefesinin izini M.Ö. 300'lerde yaşamış Kıbrıslı Zenon'a kadar geri götürebilmek mümkündür. Ancak onun ve yine ilk dönem stoacılar olarak alınabilecek takipçilerinin öğretileri bizim burada inceleyeceğimiz dönemin öne çıkan stoacı fikirlerinden çoğunlukla uzaktır. Yani Zenon'un felsefesi Rönesans ve Reform dönemleriyle karşılaştırıldığında daha soyut tartışmaları ele almakta ve temelde fizik ve logos kavramlarıyla ilgilenmektedir. Kendisinden yüzyıllar sonraki stoacı temellendirmelerden daha çok Sokrates ve Platon'un felsefi yaklaşımlarına benzemektedir.

M.Ö. 2. yüzyıldan itibaren ise -yani orta dönem olarak tabir edilen zaman diliminde- stoacı öğretinin daha soyut ve dönemin politik sorunlarıyla bire bir ilgilenmeyen ilk dönem stoacı öğretilere kıyasla, pratik çözümlü ahlaki konularla daha fazla meşgul olduğunu görüyoruz. Bu dönüşümle birlikte Helenistik dönem içerisinde stoacı düşünce sistemi dönemin toplumsal ve siyasi idaresinde görülen aksaklıklara daha fazla yönelmiş ve daha çok siyasi önem kazanmıştır. Sonuçta, aşağıda değinilecek olan Yeni Çağa ait bazı düşünürler stoacılığın pratikte uygulanabilir özelliklerini öne çıkararak ona daha ahlaki bir önem kazandırmışlardır.

Bu aşamada dikkate değer bir noktadan söz edilebilir. İlk dönemde pek fazla öne çıkarılmayan erdemli yaşama vurgusu, bu orta dönem stoa öğretisinde en önemli yeri teşkil etmeye başlamıştır. Buna göre, bir kişi felsefe yardımıyla kendisini eğitip geliştirmelidir. Böylelikle erdeme yaklaşmış bir vatandaş olarak etkin bir biçimde toplumsal alanların hepsinde kendine düşen görevi yapmalıdır. Bu, dış dünyanın çekiciliğine kapılıp erdemden uzaklaşılacağını, bu yüzden de insanın daima kendisine dönmesi ve toplumsal işlerden sıyrılması gerektiğini vurgulayan Epiküros felsefesine daha net bir tavır almayı getirmiştir. Ayrıca, Rönesans hümanizmi ve Reformasyon dönemi savaşları arasında bocalayan ve erdemli olmanın ne olduğunu sorgulayan eğitimli şahsiyetler için de gerekli tartışma alanını şekillendirmiştir. Bu yoruma göre, insan kamu yararını göz önünde bulundurarak eylemlerini metanet, değişmezlik ve akılcılık gibi temel ilkelere

uyarak gerçekleştirmeli; buna paralel olarak da toplumda etkin görevler üstlenmelidir.

Roma İmparatorluğu'nun tarih sahnesindeki yerini alması ve Yunan şehir devletleri- ni de içine alarak genişlemesi sonucunda, stoa felsefesinin genel olarak kabul edilen dönemselleştirilmesinde son döneme de geçilir. Bu dönem içerisinde Romalı düşünür- ler bu eski felsefeyi benimsemişler ve daha sonraki dönemlere daha cazip gelen nok- taları öne çıkarmışlardır. Artık bu dönemden sonraki stoacılık daha çok görev, zorunlu- luk, karar alma ve pratik ahlaki noktalarla ilgilenmiş, gelecek kuşakların stoacı erdem- ler olarak gördükleri alanları belirlemiştir (Allan, 2000: 4).

Cicero, Seneca ve Tacitus dönemlerinde stoacı vurgu fizik ve logos anlayışından daha çok neredeyse tamamen pratik toplumsal ve siyasi sorunlarla ilgilenen bir ahlak felse- fesine doğru kaymıştır. Bu dönem, ayrıca stoacı erdemlerin metinler aracılığıyla günü- müze ulaşmasında en önemli zaman dilimini kapsar. Bu aşamada, ilk ve orta dönem stoacıların düşünceleri farklı yazarlar tarafından ele alınmış, istenilen noktalarda deği- şikliklere gidilmiş ve bazı içeriklerinde ilk dönem stoacıların pek de kabul edemeyece- ği düşünce biçimleri geliştirilmiştir. Aslında, günümüz araştırmacıları stoacılık hakkın- daki bütün bilgilerini ve hatta sonraki dönemlere taşınmış bakış açılarını hep bu çağda yaşamış isimler aracılığıyla edinmişlerdir (Colish, 1990: 21). Bu durum temelde, sonra- ki yorumcuların bu Roma düşünürlerinin sahip oldukları bakış açılarını yeniden üret- tikleri anlamına gelir.

Yukarıda değinilen farklı dönemlere rağmen genel bir stoacı yaklaşımın temel bazı özellikleri de belirli bir çerçeve dâhilinde hep korunmuştur. Bunlardan bahsetmek ben- zer ve farklı yönlerin iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bunlar aslında, stoacı düşü- nüş biçiminin belirleyici ve temel noktalarıdır. Eğer farklı dönemlerdeki politik, din- sel ve toplumsal olayları dışarıda bırakırsak, genel hatlarıyla kabul edilen birtakım sto- acı öğretilerden bahsetmek mümkündür. Bunlar değişik dönemlerde somut olaylar- la şekillenen yaşam ve düşünüş biçimlerinde düşünürlerin çıkış noktalarında değiş- mez olarak kalan ya da genellikle çok temelden sarsılmayarak pratik sonuçlar doğuran anlayışlardır. Buna göre herhangi bir dönemde stoacı etkiden söz edildiğinde ilk olarak doğal aklın ahlaki boyutundan söz etmek gereklidir. Bu da Epiküristler ve septikler gibi daha şüpheli düşünürlerin aksine sosyal yaşamda erdemli olmayı, doğal aklın getir- diği etkinlikle de hayatın her alanına katılımı sağlamayı amaçlar. Örneğin, Roma dün- yasında akıl üzerine yapılan pratik vurgu neticesinde Aristoteles ve Platon'un Yunan şehir devletleri evrensel ve geniş bir alana yayılmış, siyasal toplumun taleplerini kar- şılama noktasında rasyonel açıdan yetersiz görülmüş, bunun yerine Roma'nın kozmo- politen iddialarıyla uyumlu olabilecek bir biçimde, Zenon'nun evrensel dünya görüşü değer kazanmıştır.

Bunun pratik yansıması çift yönlü olmuştur. Bir yanda, genişleyen Roma İmparatorluğu'na evrensel ve yayılmacı bir ideolojik meşruiyet sağlanmıştır. Diğer

taraftan ise kriz ve yıkım anlarında ortaya çıkan yönetim boşluğu ya da otoriterliği gibi zıt uçları temsil ettiğine ve sonuçta da bu yönetim biçimlerinin erdemli yaşantıyı engellediğine inanılan anlarda, bu istenmeyen sonuçlardan kaçıp teselli bulmanın yolu açılmıştır. Her iki durumda da hâkim olan görüşe göre, insanoğlu her koşul altında politik birimlerden bağımsız olarak yaratılıştan gelen evrensel aklın denetimi altındadır ve siyasi yöneticilerden ziyade logosu bağlıdır. Bunun neticesinde, özellikle Roma döneminde vatanseverlik ve sosyal alana etkin katılım gibi temel ahlaki öğretiler geçerliliğini korurken vurgu daha çok evrensel olarak logos tarafından ahenkli bir sistem içerisindeki dünya vatandaşlığı anlayışına kaymıştır. Yani temel olarak Epiküristler ve Kiniklerin çok daha kişisel olan, insanın iç dünyasını eğitmeyi savunan anlayışları daha kozmopolit ve çok kültürlü bir toplum olan Roma İmparatorluğu için yetersiz ve hatalı görülmüş; bunun yerine kişinin kendisinden ziyade kamu yararını ön plana alan ve insanlığa hizmeti vurgulayan stoacı anlayış gelişmiştir (Chew, 1988: 8-9). Stoacı düşünceden çıkan, insanın kendi içine dönmesi gerekliliği ile evrensel yurttaşlık temelinde gelişen politik tahayyül arasındaki gerilim, Romalı düşünürlerin teorik ve pratik tutumlarını belirlemiştir. Sheldon Wolin'in belirttiği gibi, "Roma'nın kendi içsel çekişmelerinin toplumu yormaya başladığı ve emperyal genişlemenin devletin şişmesine" neden olduğu zorlayıcı durumlarda, yani bir nevi siyasal toplumun "temel" dinamiğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı anlarda, stoacılık kendine has değer vurgusuyla onarıcı ya da tamamlayıcı bir rol üstlenmiştir. "Felsefe ve toplum arasındaki gerilim" noktası, her ikisi de "apolitik" olduğu sürece ortadan kalkabilir (Wolin, 2004: 74-75).

Farklı dönemlerdeki sosyal ve politik gelişmeler dikkate alındığında durum daha karmaşık bir hâl alır. Stoacılığı savunan seçkin şahsiyetlerin Roma siyasi hayatında etkin biçimde yer almış olmalarından kaynaklanan ve gelecek toplumlara farklı tecrübeler miras bırakacak olan bir durumdur bu. Örneğin, Cicero kendinden önce kusursuz işlemiş ancak kendi çağında zayıflamaya başlayan cumhuriyetçi anlayışın iyimser bir savunucusu olmuş; Seneca görev bilincine sahip biri olarak karamsarlık ve kargaşa içerisinde dahi Nero'ya ve onun yardımcılarına stoacı ahlaki yansıtan tavsiyeler vermiştir. Tacitus ise Roma tarihinde meydana gelen değişiklikleri analiz ettiği, felaketlerin kaçınılmazlığını savunduğu tarih kitabındaki bakış açısını, o dönemde Britanya yöneticisi olan Agricola'nın üvey kardeşi olarak ve politik işlerde etkin bir yer edinerek benimsemiştir.

Daha somut başka bir örnek ise bizzat Roma İmparatoru olan Marcus Aurelius Antoninus'un stoacı erdemlere sahip filozof kral olarak tarihe geçmiş olması ve on sekizinci yüzyılın ünlü klasik çağ tarihçisi Gibbon'un da onu Zenon'un örnek yöneticisi olarak tanımlamış olmasıdır. Ancak iyimser ve etkin bir stoacı yaşam anlayışı Roma İmparatorluğu'nun sonlarına doğru artan sorunlarla gelişerek ve karamsarlaşarak Epikürçülerin iç dünya vurgusunu içerisine almaya başlamıştır. Sonraki dönemlere aktarılan stoacı yorumların diğer önemli iki temsilcisi olan Epictetus ve Boethius bu durumu oldukça iyi yansıtmaktadırlar.

Epictetus yaşamının büyük bölümünü köle olarak geçirmiş ve özgürlüğe kavuştuktan sonra erdemi dış dünyadan ziyade insanın aklın kontrolü altında olan iç dünyasına göre yorumlamış önemli bir isimdir. Boethius ise Roma'nın son yıllarında etkin devlet görevinde bulunduktan sonra Gotların ünlü kralı Teodoric'e hizmet etmiş başka bir stoacı düşünürdür. Onun elinde akıl, insanı sosyal yaşantıya yönlendirerek erdemi bulmasına bir vesile olmaktan ziyade dış dünyadaki olumsuzluklara göğüs gerip kötü talihi yenmenin ve iç dünyada huzura kavuşarak mutsuz olmayı önlemenin vazgeçilmez bir vasıtası hâline gelmiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki Roma deneyimi içerisinde stoacı düşünüş giderek karmaşık bir hâl almış ve içerisinde hem Cicero ve Aurelius'un aktif bir yaşamı savunan iyimser yorumunu hem de Tacitus, Seneca, Epictetus ve Boethius'un kriz anlarında ele alıp olumsuzluklardan kaçmanın yollarını ve tesellisini oluşturdukları daha karamsar bir anlayışı barındırmaya başlamıştır. Bu iki yorum temel itibarıyla gelecek dönemlerin anlayışlarına miras olarak kalmış ve çoğu durumda onlara meşruiyet kazandıran bir düşünce sistemine dönüşmüştür. Stoacı erdemlerin gelecek yüzyıllara aktarılmasında iki etkenden bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi, burada özetlenen düşünüş biçimlerini içeren metinlerin her dönemde karşılaşılan sorunlara uygulanabilecek pratik öğretiler içermiş olmasıdır. İkinci ise stoacı erdemlerin özellikle orta çağlarda Hristiyanlıkla olan ilişkisidir (Allan, 2000: 7). Stoacıların erdem vurgusu, kamu hayatına faydalı olma yollarını aramaları ve ahlaklı yaşamının üstünlüğü üzerine düşünceleri Hristiyanlığın temel öğretilerine yakın görülmüştür.

Hristiyanlığın teolojik yorumlarının felsefi öğelere açık olması neticesinde stoacılığın pek çok özelliği ona eklenilebilmiştir. Aslında stoacılığın Hristiyanlıkla olan ilişkisi karmaşık bir meseledir. Stoacı düşüncenin Hristiyan teolojisinin temel bazı varsayımlarıyla çeliştiği noktalarda stoacılığa şüpheli bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. Mesela Paul Tillich'in vurguladığı gibi, stoacı düşüncenin cesaret gibi kimi vurguları, Marcus Aurelius gibi etkili stoacı düşünürler tarafından dillendirildiğinde Hristiyan düşüncesine "alternatif" olabileceği endişesiyle "ciddi bir tehlike" olarak algılanmıştır (Tillich, 1959: 10-11). Fakat her ne kadar belli dönemlerde stoacı akıl vurgusu ile Hristiyanların kalp aracılığıyla geldiğine inandıkları lütuf ve inanç anlayışı zıt kutupları temsil eder gibi yorumlansa da, ikisinin bir arada bulunabileceği Rönesans ve Reform dönemi yazarlarınca savunulmuştur. Özellikle on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda stoacı düşüncenin temel olarak duyguların dizginlenmesi, pagan fikirler ve akılçılıkla özdeşleştirilerek genel bir Hristiyanlık çerçevesi içerisinde tartışıldığı vurgulanmıştır (Chew, 1950: 1130-1145). Bu da stoacılığın farklı bağlamlarda farklı anlamlarla ortaya çıkmış olduğunu göstermektedir. Hristiyan din adamlarının bu temel ayrılığın farkında olup stoacılığı barbarların bir felsefesi olarak kaderine terk etme eğiliminde oldukları dönemlerde dahi stoacı felsefenin doğal denge ve düzen, aşkın bir güç tarafından yönetilen olaylar, mantıksallık, günahkâr ve düzensiz sosyopolitik yapının varlığı gibi düşünceleri her durumda Hristiyanlık içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Yeni Çağda Stoacılık Algısı

Yeni stoacılığın Yeni Çağ Avrupa tarihi açısından en somut denilebilecek anlamı klasik tartışmalarda ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi, bu dönemi tarif ederken daha merkezî yapılanmaların yani mutlak monarşilerin ortaya çıkış sürecini anlatmak artık âdetten olmuştur. Bu tartışma bağlamında yeni stoacı öğretilerin önemi yine bu sürece ilişkin olarak anlatılabilir. Bu merkezîyetçi yapıların ortaya çıkmasında sosyoekonomik dönüşümlerin mi, yoksa dinsel ve politik ideolojik değişimlerin mi büyük önemi haiz oldukları yumurta-tavuk hikâyesini çağırıştıran tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Doğal olarak, bunların hepsinin tartışmasız fonksiyonları olmuştur. Merkezî yapılanmaların varlığı bağlamında yeni stoacılığın bariz öneminden bahseden Gerhard Oestreich'a göre Lipsius'un başını çektiği yeni stoacılar, etkilerini Prusya devletinde gösteren bir disiplin anlayışı yaratmışlardır. Genellemelerin pek rağbet görmediği günümüz tarihçiliğinde tabii ki bu tez genelgeçer bir kabul görmemiş; onun yerine konunun ihtiyatlı bir şekilde ele alınması tavsiye edilmiştir. Bu konunun İngiltere, Fransa, Almanya, Hollanda, İskoçya ve İspanya'da ne tür etkiler yarattığı, konularında uzmanlaşmış tarihçiler tarafından tartışılmaktadır. Ancak her ne kadar farklı yorumlara ulaşılmış olsa da bu yazıda bütün etkilerden bahsetmek mümkün olmadığından bazı genellemelere gitmek kaçınılmaz görülmektedir.

Rönesans'ın antik çağa olan ilgisi artık herkesçe malumdur. Ancak on altıncı yüzyıla gelindiğinde ve Hristiyanlık teolojisine Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonraki en köklü eleştirinin Reformasyon olarak adlandırılan dinsel hareketlerle gelmesi sonucunda, antik çağ eserlerine olan ilgi çeşitlilik göstermeye başlamıştır. Politik ve dinsel ortamın gerilmesi ve tartışmaların alevlenmesi neticesinde daha pratik politik ve toplumsal düzenlemelere atıfta bulunan metinler hızla basılmıştır. Bu ise belirli siyasi ve dinî tavır alışlara daha kesin olarak meşruiyet kazandırma girişiminin bir uzantısıdır. Seneca'nın *Epistulae Morales* isimli eseri daha 1475 yılında yani Erasmus'un onu ele almasından oldukça önce tekrar basılmış, Cicero'nun *De Officiis* isimli yapıtı Avrupa'da o dönemde en çok okunanların başında yer almış, Epictetus'un *Enchiridion'u* ve Tacitus'un *Annals'ı* da pratik çözümler öneren kitaplar arasına girmiştir. Bunlara olan ilginin sadece daha seküler denebilecek bir düşünür grubunun ilgisi dâhilinde olmadığı en güzel göstergesi ise Calvin'in Seneca'nın *De Clementia* adlı eserini detaylıca yorumlamış olmasıdır.

Yeni Çağ Avrupa tarihi açısından burada bahsedilen antik çağ ve metinlerine olan ilgi aslında daha geniş dönüşümlerin izlerini taşımaktadır. Yeni stoacılık bağlamında ele alındığında, bu dönemin iki temel özelliği ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, az önce de değinildiği gibi Aristoteles ve Platon'un daha metafizik ve soyut anlatılarından, stoacılık gibi daha pratik amaçlara hizmet edebilecek metinlere yönelik artan ilgidir. İkinci olarak ise bu yeni stoacı tartışmaların içerisinde meydana gelen yorumsal farklılaşmadır. Yani bu felsefeden en doğru ve faydalı bilgiyi "Hangi yazarlar hangi konular bağ-

lamında ele almıştır?" sorusunun doğurduğu seçmeci yapının ortaya çıkışı. Bu açıdan bakıldığında seçilen yazarlardan, o dönem meydana gelen olayların ne gibi pratik ihtiyaçlar doğurduğunu gözlemlemek daha kolay olmaktadır. Daha somut olarak belirtmek gerekirse Rönesans'ın ilk dönemlerinde Cicero'nun daha ağıdalı ve söyleme dayalı üslubuna olan ilginin Reform hareketlerinin ve diğer siyasi olayların tarih sahnesindeki yerlerini almaya başlamasıyla yerini, Seneca ve Tacitus'ta hâkim olan daha kısa ve net üsluba bırakmış olmasıdır (Salmon, 1980: 307-333). Bu noktada, düşünüş biçiminde ortaya çıkan ve dönemin siyasetini yönlendiren bir farklılaşmadan söz etmek mümkündür. Yani, her ne kadar şikâyet edilen yıkıcı olayların çözümü antik çağ mirasında aransa da, bu mirasın farklı yorumlanması ve çeşitliliği bir anlamda dönüştürücü etki yaratmıştır.

Bilindiği gibi, Rönesans'ın temel özelliği, antik çağda tartışarak ikna etme kabiliyetini göstermiş Cicero gibi iyi bir retorik ustasının metinlerinin ilgi çekmeye başlamasında yatmaktadır. Üslup üzerinden yürütülen tartışmalar, Hristiyanlığın daha evrensel bir boyutunu öne çıkarmaya çalışan düşünürler için gayet etkili bir metod sunmuştur. Dinleyicileri ikna etmenin en güzel yolu, Cicero gibi dili iyimser bir bakış açısıyla etkili kullanarak argümanları sunmaktır. Fakat acil çözüm bekleyen görünürdeki sorunlar için Cicero'nun bu iyimser ve ağıdalı üslubu pek yarar sağlamamaya başlarken, Machiavelli ve Erasmus'un isimleri daha çok Seneca'ya, onun stoacı akılcılığına ve daha sade üsluplara yaptıkları vurguyla ön plana çıkmıştır. Cicero'yu daha çok ikinci plana iten bu tavır, Fransa ve Hollanda gibi dinî ve politik savaşlarla yıkıma uğramış ülkelerde bulunan yazarlarda ve özellikle Lipsius'ta etkisini gözle görülür bir biçimde göstermiştir (McCrea, 1997: 11-16).

Justus Lipsius ve Yeni Arayışlar

Burada bahsedilecek en önemli isim, Erasmus'un çağdaşı olan ve yeni stoacı akımın sistematik temsilcisi olarak kabul edilen Justus Lipsius'tur. Dönemin, Türkiye'de pek tanınmayan, en önemli isimlerinden olan Lipsius, Hristiyanlığın birleştiricilikten ziyade bölünmelerin nedeni hâline gelmesiyle harekete geçen bir düşünürdür. Çareyi ise hümanist yazarlığın temel prensiplerini gözden geçirmekte ve Tacitus ile Seneca'nın savdukları görüşleri birleştirerek stoacı öğretilerin yeni bir yorumunu sunmakta arar. Lipsius, Kıta Avrupa'sının en karışık olduğu dönemlerden birinde yaşamış ve bu ortama göre oluşturduğu politik bakış açısını yeni stoacı öğretilerle donatmıştır. 1547'de Brabant'ta doğmuş, Köln'de Cizvit Kolejinde öğrenci olmuş, II. Felipe döneminde görev alan Kardinal Granvelle'e Latince sekreterliği yapıp yavaş yavaş yükselmeye başlamıştır. Luther'e yakın Jena Üniversitesinde daha sonra da Calvin'e yakın Leiden Üniversitesinde profesör olmuş ve ilginç bir şekilde tekrar Katolik eğitim veren Louvain'de öğretmenlik yapıp, bu süre zarfında da çeşitli siyasi olaylara tanıklık etmiş

birisidir. Onun stoacı felsefeye olan ilgisini sadece Avrupa'daki dinî ayrışmalar şekillen-dirmemiş; özellikle Hollanda'nın İspanya'ya karşı yürüttüğü bağımsızlık mücadeleleri de siyasi anlamda ona esin kaynağı olmuştur (Voogt, 1997: 1231-1249). Bütün bu karışıklıkların onun üzerinde bıraktığı en büyük tesir, anlayışının temelini oluşturan düzen ve güvenlik konularını ön plana çıkarmasında görülebilir. Bu bakımdan, klasik stoacı metinler onun gözünde vazgeçilmez bir yere sahip olmuş ve çağdaşlarınca da kriz anlarına uygulanabilecek en etkili askerî önlemleri ortaya çıkaran bir düşünür olarak anılmıştır. Döneme esin kaynağı olması yanında aslında en büyük özelliği temel iki stoacı metni; yani Tacitus'un *Annals ve Histories*'ini, *Opera Omnia Philosophi Senecae* başlığıyla da Seneca'nın yazılarını derlemesidir.

Lipsius'un bütün kaygısı aslında daha önce de vurgulanan temel iki stoacı öğreti arasındaki kararsız tutumunda görülebilir. Yani, bu kadar düzensizliğin ve çatışmanın olduğu bir ortamda insan erdeme siyasi ve toplumsal yaşama aktif bir şekilde katılarak mı, yoksa iç dünyasına dönerek ve bu dış çekişmelerden kendisini olabildiğince soyutlayarak mı ulaşabilirdi? Lipsius'a göre insanlar genel olarak Seneca'da daha çok gözlenen çürüme ve çekişmelerin varlığını kabul ederek melankolik bir tarzda kamusal alana ahlak anlayışının bir getirisi olarak katılmalı ve erdemli olmayı öğrenmelidirler. Bu bakımdan, savaş taktiklerini de içeren bir dizi pratik yönetsel ve davranışsal yaklaşımı en iyi sergilediğine inandığı Tacitus'un eserlerine başvurmuştur. Bunun sonucunda, etkili bir devlet yönetimi vurgusunu öne çıkarmış ve bazen oldukça merkezî ve mutlakiyetçi denilebilecek bir yönetim biçiminin yayıcısı hâline gelmiştir. Böylelikle Tacitus üzerinden yürüttüğü tartışmalarıyla *hikmet-i hükümet* (raison d'être) olarak tanımlanan anlayışın Machiavelli ile birlikte en önde gelen temsilcilerinden olmuştur. Aslında, bu pratik siyasi tavır alışın yeni stoacılık ile olan ilişkisi bu antik çağ felsefesinin meta-net, dayanıklılık, akılcılık ve ihtiyat kavramlarına olan vurgusunda ortaya çıkmaktadır. Bu öğretiler dönem için oldukça iyi işleyebilecek bir pratiklik sağlar.

Lipsius aslında bütün öğretilerini daha sonraki dönemler için de vazgeçilemeyecek kaynak olan iki temel kitabında anlatmaya çalışmıştır. 1584 yılında yayımlanan *De Constantia* ve 1589 yılında yayınlanan *Politica* isimli eserleri bir yandan zor koşullar altında yaşayan insanları erdeme yöneltmenin yollarını aramış, öte yandan yöneticiler için acil çözüm yollarını göstermeye çalışan pratik öğretiler sergilemiştir. Aslında Lipsius'un temel uğraşı çağdaş ahlaki yargıları Seneca ve Tacitus'un üstün anlatımlarıyla sunduğuna inandığı antik çağ düşüncesiyle dönüştürmektir. Bu bakımdan zor bir görevi vardır; çünkü hem bu metinleri ve öğretilerini günün şartlarına uyarlayarak çıkış yolu olarak sunmak zorundadır; hem de bu klasik çağ anlayışlarını Hristiyanlıkla çatışmayacak şekilde benimsetmekle görevlidir. Aslında, bu iki eserinde bu zor görevin üstesinden gelmiş gibi görünüyor.

De Constantia'da yeni olan tek şey yorumdur; yani bir yandan Seneca'da bulunan stoacı erdem çözümlerini, öte yandan Hristiyanlığın temel öğretilerinden alınan sadakat

ve istikrar anlayışı stoacılığa titizlikle eklenir. Lipsius'un bu kitabında asıl yapmaya çalıştığı şey, Seneca'nın felsefesi aracılığıyla kendisinin ve çağdaşlarının tecrübe ettikleri dinî ve siyasi felaketlere katlanabilmenin yollarını aramak ve onları çözüme kavuşturabilmektir (Allan, 2000: 17). Buna uygun temel çerçeveyi, dünyada olan her şeyin Tanrı'nın isteğiyle ve kaderin değiştirilemezliğiyle meydana geldiğini söyleyerek oluşturmuştur. Bu bağlamda, dünyada olan hiçbir şey tesadüfi ve amaçsız değildir. Bunu söylerken hiçbir zaman gücün, zalim yöneticilerin ve tarihsel gerçeklerin yönlendirici etkisini göz ardı etmemiştir. Bunların varlığını kabul ederken yine temel olarak aslında bu gerçeklerin Tanrı'nın dünyanın gidişatını garanti altına aldığı olaylar silsilesi olarak yorumlamıştır. Bu genel anlatı içerisinde vurgulamak istediği çok önemli bir nokta vardır. Bu da ortaya çıkan olumsuz koşulların aslında o döneme has olmadığını, tarihin her anında böylesi felaketlerin yaşandığını kanıtlamaktır. Eğer bu değişmezlik gözler önüne serilirse bu şartların düzene kavuşturulması daha da kolaylaşacaktır. Bu noktada stoacı akıl vurgusu öne çıkar. Yani bu şartlar altında güven duyulacak en iyi yol aklın stoacı yol göstericiliğine sarılmaktır (Lipsius, 1594: 10-11). Akıl insanlara çatışmalara sebep olan duyguların dizginlenip kontrol altına alınmasını öğretmektedir. Aslında bu nokta bütün dönemler boyunca stoacılığa yakın duran düşünürlerce temel olarak vurgulanan şeydir (Brun, 1997: 96-103).

Eğer bir insan erdemli olarak hem dış dünyanın yıkıcılığından kurtulmak istiyor hem de bu şartları istikrara kavuşturmak peşinde koşuyorsa evrensel akılla uyumlu olmalı ve duygularını kontrol etmelidir. Bunun sonucunda olayları daha açık bir erdemle yorumlar ve bu olayların her dönemde olduğu ön kabulüyle yola çıkarak doğa yasasının ve onun yaratıcısı Tanrı'nın kurallarını bularak hem teselliye hem de mutluluğa kavuşur. Bütün toplumsal oluşumları da buna göre düzenleyerek istikrarı sağlar. Bu düzensizliği ortaya çıkarıp etraftaki savaşların temel sebebi olan şey üç zehirli duygusal yaklaşımı dizginleyememekten kaynaklanır. Bunlar hilekârlık, başkalarına aşırı acıma ve vatanseverliktir. Bütün olumsuzlukların sebebi bunların akıl liderliğinde yönlendirilememesidir. (Lipsius, 1594: 18) Eğer insan, zararlı duygulardan arınıp vatanseverlik gibi olumlu kavramları da rasyonel bir çerçevede yeniden tanımlamayı başarabilirse istikrara ve düzene kavuşmak mümkün olacaktır. Ancak, bunu toplumsal etkinlikten uzaklaşarak ve bir nevi çileciliğe bürünerek yapmak hata olacaktır. Stoacılar ve Hristiyanlar genel olarak evrensel boyutta düşünmeli ve erdemli bireyler olarak cennette yerlerini almalıdırlar. Bu bakımdan Lipsius'un duyguları bir kenara bırakıp bütün dinsel ve politik olaylara tarafsız yaklaşma önerisi, stoacı kaderciliği Hristiyan kaderciliğine ekleyerek karmaşayı ortadan kaldırmanın ön koşulu olmuştur.

Aslında pratik getirileri bakımından düşünüldüğünde Lipsius'un *Politica'sı* daha önemlidir, çünkü doğrudan yöneticilere hitap eder ve yukarıda değinilen öğretileri onlar için daha çekici hâle getirir. Dolayısıyla toplumsal dönüşümün önü açıılır. Yani eğer politikacılar stoacı anlayışı benimserlerse toplumdaki kargaşa ortadan kalkar ve hem siyasi hem

de dinî bir *status quo* yaratılabilir. Bu düşüncenin şekillenmesinde Lipsius, Tacitus'a çok şey borçlu olduğunu düşünmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu dönemde Cicero ve Seneca-Tacitus arasında hangisinin vurgulanması gerektiğine dair bir tartışma zaten mevcuttur. Lipsius bu tartışmada birbirleri arasında kesin çizgiler oluşturmada Tacitus ve Seneca'dan daha fazla yararlanmış görünmektedir. *Politica*'sını da Tacitus'un tarihinden çıkarılabilecek sonuçlar üzerine kurmuştur. Bu eser, temel olarak kamusal çıkarı ihtiyatlı bir şekilde ön plana almayı vurgulayan ve devlet idaresi için pratik öğretiyi var eden bir yaklaşımla yazılmıştır. Bu konunun biraz daha açıklığa kavuşturulabilmesi için öncelikle daha önceki dönemlerde şekillenen birkaç özelliğten bahsetmek aydınlatıcı olabilir.

Rönesans'ın antik çağ metinlerine olan ilgisi yeni gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Bu dönemi Batı tarihçileri, Roma örneği ekseninde çağdaş toplumsal kargaşanın çözüme kavuşturulması isteği ve süreci olarak tarif ederler. Tabii bu anlayış, beraberinde önemli sonuçlar doğuracak bir kararsızlığı da getirir. Roma dönemi tecrübeleri tamamen taklit edilip kendisinden yüzyıllarca sonraki bir döneme aynen uygulanabilir mi, yoksa bu mümkün değil midir? Bazıları bunun mümkün olabileceğini savunurken bazıları ise daha sonradan ilerleme fikrinin alt yapısını oluşturacak başka bir görüşe yani tarihselciliğe vurgu yapmışlardır. Buna göre o çağın anlayışı ve kullanılan iletişim dili kendi bağlamına özgüdür ve aradan geçen zaman başka anlayışların doğmasına yol açmış, sonuçta da iki kültür arasında farklılıklar doğmuştur; bu yüzden Roma çağı hiçbir şekilde on altıncı yüzyılda canlandırılmaz.

Lipsius ise bu iki zıt kutbun arasında bir görüşe daha yakın olmuştur. Lipsius'a göre çıkarılması gereken dersler hep antik çağ mirasında aranmalıdır. İşin özü eski metinlerin orijinallerinden okunmasında yatar. Ancak Lipsius'un *Politica*'sındaki vurgu, Tacitus'un her şeyin geçici bir karaktere sahip olmasını göstermekteki başarısı üzerinedir. Yani Tacitus'un kaydettiği her şey aslında on altıncı yüzyıl insanının yaşadığı felaketlerin her çağda yaşanmış olduğunu gösterir. Bu hayati bir derstir ve kişi bu dersleri antik çağ mirasından, Tacitus'un ve Seneca'nın metinlerinden süzüp çıkarmalı, sonrasında da eylemlerini ona göre düzenlemelidir.

İşte Lipsius bu temel noktayı vurguladıktan sonra *Politica*'da yöneticilere yapılması gerekenleri göstermeye çalışır. Eğer her dönem böyle yıkıcı olaylara şahit oluyorsa yapılması gereken de yine eski uygulamalardan düzeni sağlayıcı olanlara sadık kalmaktır. Bu bağlamda, Lipsius'un bazı tarihçilerce çokça vurgulanmış merkezî ve otoriter yönetim anlayışına geçilir. Lipsius her ülkenin mevcut sınırları içerisinde sadece bir dine ve politik örgütlenmeye izin vermesi gerektiğini savunur. Ülkeyi yöneten her kimse toplumdaki farklılıkları göz ardı ederek tek bir ideolojinin koruyucusu olmalıdır ve çoklu sesleri gerekirse şiddet kullanarak bastırılmalıdır (Lipsius, 2004: 387-391). Bu yaptırımların yeri, zamanı ve yöntemi yöneticilere kaldığı için bunun getirisinin bir bakıma *hikmet-i hükümet* anlayışı olduğu söylenebilir.

Aslında Lipsius bu yargılarına ulaşırken yine antik çağ öğretilerinden yararlanmıştır. Bunlardan birinin değişmezlik ve sadakat anlamına gelen “constancy” olduğunu söylemiştik. Bu eserinde, belirli koşullar altında ne yapılacağına kararını verme bilgeliğine sahip kişinin erdemini vurgulamada kullanılan “prudence” (öngörü, tedbir) kavramından yararlanmıştır. Böylesi bir vurgu aslında *raison d'être* (hikmet-i hükümet) anlayışını savunan yazarlarda çokça rastlanan bir özelliktir. Bu kavram beraberinde genellemelerden özel durumların incelenmesine doğru bir anlayışı yerleştirir. Lipsius bu bilgiğe iki ögenin kullanılmasıyla erişilebileceğini düşünmüştür. Bunlar geçmişin mirası ile bu mirasın güncel, pratik ve etkin kullanımınıdır. Bunlardan birincisine tarih hizmet ederken diğerine her koşul altında bu tarihsel mirası uygulayabilme gücü eşlik etmiştir.

İşte bu noktada, devlet idaresini bir sanat olarak gören Machiavelli ve Bodin gibi yazarlardan ayrılmış, bu sanatın kullanılabilmesi için tarihsel, bir nevi de metinsel hazinenin ön koşul olduğunu vurgulamak istemiştir (McCrea, 1997: 18). Şüphesiz, Machiavelli gibi yazarlar için de tarihî ve metinsel hazine büyük öneme sahiptir. Fakat Lipsius için tarih, örnek alınması gereken ahlaki derslerin çıkarılacağı mutlak ve kadim bilgelik kaynağıdır. Lipsius’un mutlak otoriteyi savunan bu yazarlardan ayrıldığı bir başka nokta ise ideal yöneticinin elinden otoriteyi fütursuzca kullanabilme hakkını almış olmasıdır. Bu anlayışa göre zalim olduğu düşünülen bir yöneticiyi isyan ve başıbozuklukla tehdit etmemenin yollarını bulmak temel olarak kralın kendisinden geçer. Yani kral her türlü yola başvurma yetkisine sahip olmak yerine ideal stoacı kral olmayı ve tebaasını bir arada tutmayı öğrenmelidir. Bir nevi idareci, tarih ve stoacı öğretiyle sınırlıdır. Lipsius bunu yaparken Cicero’nun tarihin önemini vurguladığı yerleri almış ancak onun tartışmayı ön plana alan ve ağıdali üslubunu terk etmiştir. Diğer yandan ise Seneca ve Tacitus’un tarihi gösterme ve yorumlama yöntemlerini, yine onların erdemli bir yaşamının gerçeklerini göstermedeki faziletleri nedeniyle öne çıkarmıştır. Lipsius’un bu temel iki eseri aslında günümüz tarihçilerine Yeni Çağda görülmeye başlayan merkezî yapılanmaların çok geniş bir yelpazede çok farklı kişilerce tartışma konusu edildiğini gösterir. Antik çağ ve metinleri, yıkıcı politik ve dinî savaşların her kesimden insanı yıpratmış bir dönemde çözüm üretmesi bakımından eşsiz bir araç olarak devreye sokmuşlardır.

Yukarıda açıklanmaya çalışıldığı kadarıyla on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda etkisi çok sonraki dönemlerde dahi görülecek bir tartışma yaşanmıştır. Özellikle Reformasyonun getirdiği yıkıcı ve dönüştürücü dinsel savaşların yaşandığı bir çağda, düzeni geri getirmesi umuduyla ve dört elle antik çağ düşüncesine başvurulmuştur. Erasmus’tan Calvin’e, Machiavelli’den Montaigne, Muret ve Bodin’e, Du Vair’den burada ele aldığımız Justus Lipsius’a pek çok düşünür bu antik çağ mirasını klasik Aristoteles ve Platon vurgusundan daha ötelere Tacitus, Seneca, Cicero, Boethius, Livy ve Epictetus gibi stoacı düşüncelerle özdeşleştirilmiş ve daha pratik çözüm önerileri sunmuş düşünürlerle taşımışlardır. Bunun neticesi her ne kadar tüm detaylarıyla burada anlatılamasa da ger-

çekten düşünce ve uygulama tarzları üzerinde oldukça etkili olmuştur. Özellikle Justus Lipsius'un sadakat ve istikrar ile öngörü veya sağgörü (prudence) gibi sıkça sözünü ettiği erdemler, hem çağdaşları hem de sonraki dönem düşünürler tarafından tekrar tekrar tartışılmış; ayrıca pratik anlamda dönemin politikalarına uygulanmıştır.

Elbetteki Lipsius'un giderek doğruluğuna inandığı ve eserlerinde sonuna kadar savunduğu otoriter ve merkezî hükümet anlayışının yankıları her yerde eşit olmamıştır. Ancak örneğin Fransa, yoğun din savaşları sonucu 1572 yılında tecrübe ettiği Aziz Bartholomew Günü ve 1588-89 yıllarında III. Henri'nin öldürülmesiyle sonuçlanan taht kavgaları sonucunda Lipsius'un bir devlette bir din anlayışına daha çok yaklaşmıştır. IV. Henri'nin Lipsius'a devamlı surette davette bulunması ve onun eserlerinin geniş halk kitleleri arasında yaygınlaşması ve devletçiliğe giderek daha çok vurgu yapılması bu durumun somut göstergesidir (McCrea, 1997: 26). Yine Guillaume du Vair ve Pierre Charron gibi önemli düşünürler, Lipsius'un antik çağdan on altıncı yüzyıl dünyasına kazandırdığı yeni stoacı öğretiler sonucunda, hem daha milliyetçi ya da vatansız öğelere vurgu yapmışlar hem de devlet idare etme sanatı üzerine daha fazla öğütler vermeye başlamışlardır.

Dönemin Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte en güçlü devleti kabul edilen Habsburg İmparatorluğu'nda da Lipsius'un fikirleri devlet idaresi için vazgeçilmez faydalar sağlamıştır. *Reconquista* ile başlayan ve karşı Reformasyon ile engizisyon uygulamasında devam eden bir süreçte bilindiği gibi İspanya devlet idaresinde politika ve din tamamen iç içe geçmiş durumdaydı. Lipsius'un tarih, *hikmet-i hükümet* ve askerî disiplin üzerine oluşturduğu tezi İspanya için oldukça büyük bir önem kazandı ve hem II. Felipe hem de III. Felipe zamanında Montano ve Figueroa gibi hümanist devlet idarecileri aracılığıyla kabul gördü (Corbett, 1975: 139-152). Lipsius'un klasik stoacı prensiplerle aşkın bir varlık tarafından idare edilen dünya karmaşasının üstesinden, insani haz ve zevklerin kontrol altına alınarak gelinebileceği görüşü temel olarak uygulanabilir nitelikte görülmüş olacak ki bu anlayış, Hristiyanlık ile ortası bulunup İspanya'da devletin idaresi için paha biçilmez bir meşruiyet aracı hâline getirilmiştir. İngiltere ve İskoçya'da ise Lipsius'un canlandırdığı bu yeni stoacı öğretiler daha karmaşık bir biçime bürünür (Salmon, 1989: 199-225). İskoçya'da VI. James olarak bilinen İngiliz Kralı I. James, Lipsius'un fikirlerini Britanya'da elinden geldiğince yasaklamaya çalışmıştır.

Adaların değişik bir tarihsel tecrübeye sahip oluşu bu durumun detaylı bir analizinin yapılmasını bu yazı için olanaksız kılmaktadır. Kraliçe Elizabeth döneminden itibaren Sidney çevresinin etkin olduğu politik süreçte Lipsius ve diğer yazarlarca geliştirilen fikirler, saraya karşı tavır alan bu grup tarafından benimsendiği için kraliyet politikalarında pek rağbet görmez. Ayrıca Sidney ve devamındaki muhalif Essex grupları bu öğretilerle meşruiyet kazandırılmış fikirleri savunarak hem Elizabeth'e hem de James'e karşı çıkmışlar; ancak sonuçta başarısızlığa uğrayarak kontrol altına alınmışlardır. Bunun sonucunda ise yeni stoacı fikirleri savunan düşünürlerin eserlerinde daha

çok karamsar bir havadan bahsedilir olmuştur (McCrea, 1997: 31-39). Yani bu ülkelerde Lipsius'un üzerinde pek durmadığı ve daha felsefi konuları içeren öğeler öne çıkarılmıştır. Yukarıda değinildiği gibi bu ülkelerdeki tartışma, daha aktif bir politik yaşantıdan ziyade kraliyet çevresiyle özdeşleştirilmiş bürokratik bir yozlaşmadan kaçma ve erdemi stoacı bilgelik ağaçlarıyla bezenmiş çileci ve bireysel yaşantıda arama üzerine kurulmuştur. Aynı süreç Cromwell'in 1640'lı yıllarda İskoçya'yı istilasıyla İskoç yazarlarını da etkilemiştir. George Buchanan gibi ünlü İskoç yazarların elinde politik yaşantıda kralın hâkimiyetine karşı koymaya kadar giden stoacı felsefi-siyasi anlayış yerini, artan dini savaşlarla ve I. Charles'ın idamıyla sonuçlanan iç karışıklıklarla daha çok Epikürcülükle karışmış, stoacı içe dönüş reçeteleriyle dolu ve bu anlamda stoacılığın başka bir yorumuna tekabül eden bir anlayışa terk etmiştir (Allan, 2000: 214-219).

Sonuç Yerine

Toparlamak gerekirse özellikle konumuz dâhilinde Avrupa, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda etkilerini bugün dahi sürdüren antik çağ düşüncesinin yeniden incelenmesi olarak adlandırılabilir bir tarihsel tecrübe neticesinde stoacılığı yeniden üretme ve öğretilerini uygulamaya geçirme yollarını aramıştır. Bunun hem dinsel hem de politik anlamda büyük etkileri olmuştur. Hem düşünsel bir mirastan yararlanılmış hem de dönemin politik karmaşasından doğmuş bir ihtiyaç neticesinde antik çağ metinlerine muazzam bir ilgi ortaya çıkmıştır. Justus Lipsius'un başını çektiği çeşitli isimler tarafından paylaşılmış bir ilgi sonucunda dönemin acil çözüm bekleyen sorunları Aristoteles ve Platon'un metafizik yönleri daha ağır basan önerileri yanında, stoacı diyebileceğimiz erdemlerle karşılaşmaya çalışılmıştır. Lipsius'un örtük olarak Cicero'dan ve net bir şekilde Seneca-Tacitus ikilisinden çıkardığı tarih, politika ve askerî disiplin konuları felsefe ve retorik erdemlerinin yerini almaya başlamıştır. Bu başlıklar çeşitli yazarlar tarafından ele alınmış, tartışılmış, gözden geçirilmiş ve dönemin farklı politik yapıları içerisinde değişik dönüşümlere neden olmuştur. Bu dönemden itibaren artan bir şekilde insan erdeminin salt bir felsefe öğretisinde değil, bunun yanında tarihsel olarak öğrenilen ve öğrenilenin etkin olarak kullanımını gerektiren bir anlayışta yattığına inanılmıştır. Devletleri idare eden yöneticiler bir yandan düzensizliği kontrol altına almayı stoacı tarihten öğrenmeye ve bunları daha merkezî yapılanmalar dâhilinde uygulamaya sevk edilirken; bu örgütlenmeler altında yaşayan insanlar ise zorluk ve karmaşaya göğüs germenin, itaat etmenin önemini yine stoacı felsefeden hareketle benimsemeye yönlendirilmişlerdir. Bu öğretilerin tarihsel önemi, bazen *hikmet-i hükümet* anlayışının içerisinde, bazen merkezî hükümete karşı koymaya yönelik eylemlerde, bazen de dünyadan elini eteğini çekip erdemli olmayı kişinin kendi şiirsel bahçesinde bulma arayışında ortaya çıkan çok karmaşık, ancak oldukça ilginç ve zevkli bir süreçte aranmalıdır.

Gerçekten de ülkemizde pek bilinmese de yeni stoacı tartışmaların Batı ülkeleri için yadsınamaz bir önemi vardır. On altıncı ve on yedinci yüzyıl yeni stoacıları üzerine yoğunlaşan akademik araştırmalar, daha geç dönemlerle ilgilenen uzmanlar için ilginç sonuçlar ortaya koyan bir araştırma konusu teşkil etmiştir. Buna göre Aydınlanma ve sonrasındaki birçok düşünürün yazılarında hâkim bir yeni stoacı etkiden söz edilir olmuştur. John Stuart Mill, Adam Smith, Herder, Fichte, Hugo ve Carlyle gibi isimlerin fikirleri, Yeni Çağda ortaya çıkan bu yeni stoacı tartışmaların daha sonraki dönemlere nüfuzları olarak değerlendirilmiştir. Yirminci yüzyılda da farklı dönemlerdeki yorumlarına atıfla birtakım stoacı erdemlerin iki dünya savaşının yaralarını sarılabileceği ileri sürülmüştür. Jean Paul Sartre'ın varoluşçuluk felsefesinin de her noktada stoa düşüncesine göndermelerle dolu olduğu iddia edilmektedir (Olson, 1962: 4-9, 160-163). Günümüz çevreci ve ekoloji aktivistleri de stoa felsefesinin can damarını işaret eden "doğal uyum" düşüncesinden hareket ederler. 1990'lı yıllarda ise bazı yazarlar, dünyada hâkim olan ahlaki görecelik ve kuşkuculuk ile katı materyalizmden kurtulmanın, yeni stoacılığın değişik açılardan yorumlanmasıyla ortaya çıkacak öğretilerine sarılarak gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir.¹ Aynı şekilde her türlü toplumsal sorunu uluslararası bir platformda çözüme eğiliminde olan günümüz yaklaşımları da bu felsefeye eklenirler. Sovyet rejiminin çöküşüyle bütün dünya ülkelerine bir çözüm yolu olarak sunulan ve ABD'nin dünyaya yayma misyonunu üstlendiği güçler dengesini esas alan anayasal düzenin, temel olarak stoacıların savundukları ideal yönetimle benzeştiği savunulagelmıştır.²

Görüldüğü gibi ülkemizde pek dikkat çekmemiş olsa bile stoacı yaklaşımlar "yeni stoacılık" başlığı altında tarihsel olarak devamlı surette gündemde tutulmuş ve birçok somut gelişmenin ideolojik ya da teorik dayanağı hâline gelmiştir.³ Ancak, bu yazının genel çerçevesi içerisinde de ortaya konmaya çalışıldığı gibi, konuyu ilerlemeci bir zihniyetle bütün bağlarından koparılmış aşkın bir stoa bilgeliği etrafında işlemek mümkündür. Ancak stoacılığı, dinsel politik ve toplumsal olaylarla ilişkilendirilerek tarihsel yönden ele almak, bugüne kadar vurgulanmamış olan yeni özelliklere ve yorumlara ulaşılmasını kolaylaştıracaktır.

1 Bu konuyu Becker, eserinin değişik bölümlerinde etraflıca tartışmıştır. bk. Becker (1998). Güncel tartışmalar için bk. Sherman (2005).

2 Bu anlayışın bir eleştirisi için bk. Devine (1970: 323-336).

3 Ahmet Davutoğlu'nun çalışmalarındaki değiştiği kimi noktalar, Türkiye açısından istisna olarak kabul edilebilir. Konumuz bağlamında stoacı düşüncenin Batı düşünsel geleneğinde, özellikle "aksiyolojik sekülerleşmenin" ilk örneklerini ortaya koyması açısından merkezi konumuna ilişkin olarak bk. Davutoğlu (1994: 17-18, 40).

Kaynakça

- Allan, D. (2000). *Philosophy and politics in later Stuart Scotland: Neo-stoicism, culture and ideology in an age of crisis, 1540-1690*. Edinburgh: Tuckwell Press.
- Becker, L. C. (1998). *A new stoicism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bouwisma, W. J. (1975). The two faces of humanism: Stoicism and augustinianism in renaissance thought. In Heiko A. Oberman and Thomas Barty (Eds.), *Itinerarium Italicum: The profile of the Italian Renaissance in the mirror of its European transformations* (pp. 3-61). Leiden, Brill.
- Brun, J. (1997). *Stoa felsefesi* (çev. M. Atıcı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Burke, P. (1991). Tacitus, scepticism, and reason of state. In J. H. Burns & M. Goldie (Eds.), *Cambridge history of political thought 1450-1700* (pp. 479-99). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chew, A. (1950). Joseph Hall and neo-stoicism. *PMLA*, 65, 1130-1145.
- Chew, A. (1988). *Stoicism in Renaissance English literature: An introduction*. New York: Peter Lang.
- Colish, M. L. (1990). *The stoic tradition from antiquity to the early middle ages* (Vol. 2). Leiden: E. J. Brill.
- Corbett, T. G. (1975). The cult of Lipsius: A leading source of early modern Spanish statecraft. *Journal of the History of Ideas*, 36, 139-152.
- Davies, N. (2006). *Avrupa tarihi* (çev. Ed. M. A. Kılıçbay). İstanbul: İmge Kitapevi.
- Davutoğlu Ahmet. (1994). *Alternative paradigms: The impact of Islamic and Western weltanschauungs on political theory*. New York: University Press of America.
- Devine, F. E. (1970). Stoicism on the best regime. *Journal of the History of Ideas*, 31, 323-336.
- Lipsius, J. (1594). *Two Books of Constance Written in Latine, by Justus Lipsius*. London.
- _ (2004). *Politica: Six Books of Politics and Political Instruction*, (Ed. Jan Waszink). Assen: Royal Van Gorcum.
- McCrea, A. (1997). *Constant minds: Political virtue and the Lipsian paradigm in England, 1584-1650*. Toronto: University of Toronto Press.
- Oestreich, G. (1982). *Neostoicism and the early modern state* (D. McLintock, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, R. G. (1962). *An introduction to existentialism*. New York: Dover Publications.
- Salmon, J. H. M. (1980). Cicero and Tacitus in sixteenth-century France. *The American Historical Review*, 85, 307-331.
- Salmon, J. H. M. (1989). Stoicism and Roman example: Seneca and Tacitus in Jacobean England. *Journal of the History of Ideas*, 50, 199-225.
- Sherman, N. (2005). *Stoic warriors: The ancient philosophy behind the military mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Q. (1977-8). *Foundations of modern political thought* (2 Vol.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillich, P. (1959). *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.
- Voogt, G. (1997). Primacy of individual conscience or primacy of the state? The clash between dirck volckertsz. Coornhert and Justus Lipsius. *Sixteenth Century Journal*, 28(4), 1231-1249.
- Wolin, S. S. (2004). *Politics and vision: Continuity and innovation in Western political thought*. Princeton: Princeton University Press.

Lessons From Antiquity: Neo-Stoicism In The Early Modern European Thought

M. Burak Özdemir*, Fatih Durgun**

Keywords: Antiquity, Neo-Stoicism, Justus Lipsius, Seneca, Tacitus, Renaissance, Reformation.

Although it has been supposed that Enlightenment debates on the writings of Aristoteles and Platon might have marginalised the intellectual and philosophical schools rooted in the Antiquity; Neo-Stoicism, as an authentic philosophical thought have become precisely determinant on the political and social envisions and projects throughout the early modern period. In Turkey, Neo-Stoicism has been deliberately ignored and neglected as a subject matter since it has been conventionally accepted that Stoic philosophy had not any significant place in different strands of transformations in European intellectual history. Another signifier of this phenomenon is the mere emphasis on the names of Plato or Aristotle in Turkey when the Antiquity and its legacy have been mentioned. Undoubtedly, we must consider the pejorative effects of the western thinkers behind this neglect. However, neither the Antiquity can be properly examined with sloppy references to Plato or Aristotle nor the European history in general can be presented as a re-formulation of the writings of both philosophers.

Historical process offers reliable evidence for this argumentation. Early Modern Europe witnessed the emergence of more centralised states as a consequence of socio-political, economic and religious turmoil. Since the Renaissance and Reformation, it has been commonly held that Stoic philosophy has offered much more substantial solutions to the problems of the crises in Western societies than other philosophical schools of the Antiquity. It can be argued that the discourses shaped by references to the thinkers identified with Neo-Stoicism steered the course of intellectual discussions as well as political and intellectual programmes in this period. Besides, the place and influence of Neo-Stoicism, as a resurgence of ancient Stocism, in the formation of early modern central states should be emphasized. The Antiquity and Christianity have been unalienable intellectual sources for western societies. Though the transformative, regulating and legitimising impacts of these traditions have been observed intensely at the times of crises, they have had undeniable place in nearly all

* Belfast Queen's Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Görevlisi, m_burak19@hotmail.com

** Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Görevlisi, fatihd@bilkent.edu.tr

periodisations of European history. In that vein, both the intellectual activities and the eradication of the disorders in any segments of the society roughly up to the second half of the nineteenth century were commonly functional in the rejection of innovative ideas. In that sense, this paper concentrates on the increasing importance of Stoic and Neo-Stoic discourses in the context of European history particularly after the Renaissance. Actually, several transformative factors aroused certain and great interest in the Antiquity in this period.

However, it is essential to indicate that the architects of interpretative abundance did not principally seek for a reconstruction of a new world. Conversely, they cast about the existing social, political and economic perversions by virtues inherited from the past. In other words, the Antiquity had various intellectual potentialities to find solutions to the problems of every age. The past and the ancient have always been regarded as more valuable than the future and the modern. If it is really necessary to speak of an innovation, this did not emerge by the existence of new ideas. The revival of Stoicism and the concentration on Stoic texts in the early modern period have been substantiated in different ways and methods. In this process, several early-modern intellectuals in various European countries have emphasized and underlined the different sides of Stoic tradition in response to the distresses and turmoils of the period. But, it is possible generally to talk about some great names, which inspired this interest. In this sense, Cicero, Tacitus, Seneca, Aurelius, Epictetus and Boethius can be counted as the most significant figures of Stoic philosophy. The writings of these thinkers were scrutinised very carefully and their contents were consciously reproduced. For example, according to Peter Burke, at least hundred writers of early modern period between the years of 1580-1700 did make comments on the thought of Tacitus and applied some points in his thought systematically to the urgent problems. Consequently, Tacitus represented one of the most striking sources of Neo-Stoic virtues either as a historian or a political theorist.

Amongst the Neo-Stoic thinkers of early modern period, Justus Lipsius comes forth as the most important figure as a contemporary of Erasmus. Well acquainted with Catholicism, Calvinism, Lutheranism and Antiquity, Lipsius had a sufficient intellectual backdrop for becoming a coterie of many leading figures of the time. Like Erasmus, the divisive effects of discussions and conflicts about Christianity stimulated Lipsius in the early modern period. For him, Christianity should have been a unifying value for the European thought, rather than a constituent of constant warfare and endless disagreements. The point where he differed from Erasmus lay in his suggestions for the resolution of common problems of the day. His primary concern was to reconcile the religious fervour and the social disorder by way of a learned argument about what was good in Christianity and Antiquity. Lipsius dedicated himself to a re-interpretation of what one may call as an age-old treasure of Stoicism. He made much use of the

overall emphasis of Stoic thinkers on the need of a rational construction of virtuous, peaceable and tranquil life. Actually, Lipsius' essential concern can be detected in his vacillations about Stoic virtues. All in all, the importance of Justus Lipsius lay not only in the re-assessment of the Stoic tradition in the early modern period, but in the transmission of ideas and available sources about Stoicism to coming generations as well.

Unsurprisingly then, Neo-Stoicism has deeply influenced thoughts and writings of Enlightenment and post-Enlightenment thinkers such as Adam Smith, Fichte and Herder. Gerhard Oestrich has made the most controversial evaluation about the role played by Neo-Stoicism in the emergence of the modern states. According to Oestrich, Neo-Stoic interpretation has emphasized the inherent conservative approaches and attitudes in Stoic tradition to offer solutions to the complicated problems of the period. It has become influential in the formation of centralised political establishments in the countries like France and prepared suitable intellectual infrastructure for others. Today the environmentalists and ecologists have been motivated by "natural rapport" notion of Stoicism. Philosophers such as Martha Nussbaum and Nancy Sherman have also shown a lively interest in the conciliatory and explanatory potential of Stoic philosophy for the interpretation of contemporary world and events. Thus, a discussion of an early-modern figure who engaged in similar scholarly endeavours in an environment quite different from ours might be deemed as an interesting and inspiring intellectual effort.

The Cash Waqfs Debate of 1545-1548: Anatomy of a Legal Debate at the Age of Süleyman the Lawgiver

Hasan Karataş*

Öz: Kanuni devrinde para vakıfları etrafında dönen hukuki polemik Osmanlı ilmiyesinin tekamülü açısından son derece önemli bir dönüm noktasıdır. Bu makalede bu hukuki polemikğin taraflarının şahsi hikâyelerine yoğunlaşarak, tartışmanın fikrî temellerinden ziyade siyasi ve sosyal tarafları ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Para vakıfları münazarası, önemli bir toplumsal mesele ile doğrudan bağlantılı olması münasebetiyle asla basit bir akademik tartışma olarak kalmadı. Değişik ilmi argümanların arkasında muhtelif siyasi ve toplumsal aktörler saf tuttular. Zaman zaman ulema arasındaki şahsi meseleler de bu tartışma bağlamında su yüzüne çıktı ve bu münazaranın neticesi akademik prestijin çok ötesinde menfaatler içermekteydi. Para vakıfları polemikğinin galibleri Osmanlı ilmiyesinin oluşumunda söz sahibi oldular. Ve bu tartışma Osmanlı ulemasının politik aktörlere evrilmelerinde önemli bir kilometre taşı tesis etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlmiye, İlişki Ağları, İslam Hukuku ve Bankacılığı, Kanuni Sultan Süleyman, Vakıf, Ebu's Suud, Çivizade Mehmed Muhyiddin Efendi

Abstract: The cash waqfs debate of the mid-sixteenth century is indicative of a very critical phase in the development of the Ottoman legal tradition and scholarly establishment. By bringing the personal stories of the major figures to the fore, this article focuses on the social and political aspect of the debate rather than its intellectual content. As a public legal debate related to a critical social issue the cash waqfs discussion was more than simple scholarly exchange. Behind the points distinguishing different scholarly opinions lined there were sundry social and political groups that struggle for the control of resources. Occasionally personal issues between scholars used to surface in the form of an academic debate. And the outcome of the debate endowed the winning party more than a scholarly prestige. At such a critical juncture in the evolution of the Ottoman scholarly/legal establishment, the winners of this particular legal debate came to be very influential in the formation of the *ilmiye*. Finally, this debate marked an important turning point in the transformation of the Ottoman ulama from *homo academicus* to *homo politicus*.

Keywords: Ottoman Scholarly Establishment, Networks, Islamic Law and Finance, Süleyman the Lawgiver, Waqf, Ebu's Suud, Çivizade Mehmed Muhyiddin Efendi

* New York University

Atıf©: Karataş, H. (2010). The Cash Waqfs Debate of 1545-1548: Anatomy of a Legal Debate at the Age of Süleyman the Lawgiver. *İnsan ve Toplum*, 1 (1), 45-66.

Introduction

In the mid-sixteenth century Istanbul a public legal debate over the cash waqfs, i.e. the practice of endowing cash for charitable purposes, erupted among the learned circles of the Ottoman Empire. It was during the reign of Süleyman the Lawgiver [better known as the Magnificent in Western circles] and the empire was at the zenith of its power. It was again in the course of these decades most of the earlier Ottoman social, political and religious practices, which were the product of frontier ghazi ethos, were either consolidated or eliminated, through an elaborate and a century long process of selection, regulation, systematization, legitimization and codification. This development had origins in the reign of Mehmed II (1451-1481) just after the conquest of Istanbul, and continued through the reigns of Bayezid II and Selim I. Süleyman I, with his gifted scholars and bureaucrats such as Kemalpaşazade (d.1534), Ebu's Suud (d.1575), Celalzade Mustafa (d.1565) etc. who gave these institutions their final and imperial shape. The cash waqfs debate erupted right in the middle of this period, just after Ebu's Suud's appointment to the office of *Şeyhülislamlık* in 1545.

This article is a micro narrative of the cash waqf controversy of 1545-1548. The reason for isolating this debate is that the parties in this cash waqf debate had different concerns and worldviews than those of later seventeenth century activists.¹ And they should be treated within the multi-layered context of the early decades of Süleyman the Lawgiver's reign. One should locate this controversy within following contexts: the systematization and codification of Ottoman law, the formation of distinctly Ottoman orthodoxy and orthopraxy, and finally the networks of personal relationships within the increasingly politicized scholarly establishment (*ilmiye*).

The Approaches

Thanks to its timing and focus, the cash waqf controversy in question is essential in many respects and can be treated with multiple approaches. For instance, from the viewpoint of social and institutional history, the debate is critical in understanding the development of one of the basic social institutions of the Ottoman Empire, namely the *waqfs*. Any historian interested in the waqfs of the Ottoman Empire cannot ignore the role of cash-waqfs and the controversy around them. It is also related to the development of another Ottoman institution, namely the *ilmiye*, since the main characters of the story include three Şeyhülislams and a military judge. Secondly, there is a financial aspect to the controversy, as the cash waqfs were major sources of small scale con-

1 Mandaville further notes that some of the modern researchers employ the approach of seventeenth century authors to sixteenth century in their accounts of the events of 1545-1548 (Mandaville, 1979). An example to this tendency is best seen in the cited works of Halil İnalcık and Neş'et Çağatay below.

sumer credit for the middle classes of the Empire for a long period of time, especially during the inflationary period of late sixteenth and early seventeenth centuries.

Most important of all, the legal aspect of the controversy is really significant, especially in terms of pursuing the breaks and the continuities within the formation of the Ottoman legal tradition, which flourished under frontier conditions. Endowing movables, especially cash to waqfs was regarded invalid by most of the founding fathers of the four major Islamic schools of law, let alone the permissibility of charging interest out of them. The Ottoman scholars, by sanctioning this practice, without completely stepping out of the Hanafi legal framework once again demonstrated that the Islamic law is more flexible than it was thought to be and they were capable of contributing to its development. The arguments and the terminology put forward by both sides of this controversy can lead historians to the mindset of the Ottoman jurists, and unearth how they perceived and manipulated the Islamic legal tradition and adapted it according to the necessities of time. In short, the cash waqf controversy of 1545 is a field where social, institutional, legal and financial histories of the Empire converge in a way that could open the mental world of the Ottomans to modern researchers.

However, this article will take on a different approach to this controversy. Here an additional aspect of this controversy, i.e. the personal and contingent side of the *ilmiye* politics in the Ottoman Empire will be narrated. In other words, I will focus on the personal histories of the main characters of the debate rather than their arguments. And I will deal with the inner politics of the nascent Ottoman *ilmiye* hierarchy, by speculating on the personal aspect of the network of relationships both among the *ilmiye* and with the rest of Ottoman body politic. This way of approaching to the controversy is crucial in liberating our understanding of the Ottoman intellectuals from the determinism of larger historical trends and institutions, and in revealing the human condition involved in historical change.

Unlike most of the studies on the controversy, this paper will be a micro narrative of the events surrounding 1545-1548. Çivizade Mehmed Muhyiddin Efendi (d. 1547), an ex-Şeyhülislam who persistently opposed the laxity of his colleagues in legal matters, will be occupying the center stage, instead of Ebu's Suud Efendi. In addition to this, another important character in the story, Fenarizade Muhyiddin Efendi (d. 1548), again an ex-Şeyhülislam advocating cash waqfs will be introduced. Apparently the careers of these three scholars intersected in many points long before the eruption of the controversy, as one inquires their educational and professional backgrounds. For example, Çivizade had to wait for two years to be appointed as a professor to the *Sahn Medrese*, simply because Ebu's Suud was insistent on not giving up that post until 1525. In another instance, Kemalpaşazade requested the Sultan to order the execution

of Çivizade, because he was convinced by Fenarizade that Çivizade had slighted him. Such relationships were definitely influential in later decisions of these scholars.

For instance, Sofyalı Bali Baba (1547), an important contributor to the debate, asserts in his letters to the Sultan that Çivizade aims to take the revenge of the ulema's opposition to his earlier legal opinions -an opposition, which eventually caused his dismissal from the *Şeyhülislamlık*. This evidence confirms that, sometimes personal feuds are more influential on the ulema's decisions than professional concerns. Nevertheless to what extent personal affairs of the ulema were ultimately decisive in their legal opinions and judicial careers is a question that needs to be answered by more documentation, hence with more plausible speculation.

The Sources and the Literature

Primary sources of this debate can roughly be divided into two as academic evidences and documentary materials. The academic evidences include scholarly treatises, legal opinions, personal letters and rejoinders authored by the prominent ulema, and the chronicles and biographical dictionaries of the Ottoman intellectuals before and after the controversy. Kemalpaşazade's *Risāle fī cevāz-i vaqfi'd derāhim*, Ebu's Suud's *Risāle fī vaqfi'l menkūl* and Birgivi Mehmed's *Es-seyfu-l şarīm* can be listed among the scholarly treatises that were written in a very technical legal language. Another example might be the fetva collection of Ebu's Suud, *Ma'rūzāt*, which includes not only Ebu's Suud's legal opinions but also the counter opinions of the others. Biographical dictionaries such as Taşköprüzade Ahmed İsamüddin's (d. 1561) *al-Şaḡā'īḡ al-nu'māniya fī 'ulamā al-dawla al-'Osmāniye*, Mehmed Mecdi's *Hadā'īḡ al şaḡā'īḡ* (d. 1590-91) and Mahmud Süleyman el-Kefevi's (d. 1582) *Katā'ib a'lām al-ağyār min fuḡahā mażhab al-Nu'mān al-muḡtār* are important sources for the historical development of the discussion as well as general histories such as those of Lütfi Paşa's (d. ca 1563) *Āsafnāme* and Mustafa Ali's (d. 1598-99) *Küh'ül aḡbār*.

In mapping out the ulema networks of this period, Taşköprüzade's *al-Şaḡā'īḡ* is especially important.² His work contains the biographies of 502 scholars and Sufis (including himself) who lived in the reigns of the first ten Ottoman Sultans. Taşköprüzade, as the progeny of an old scholarly family, had an access to a mine of knowledge untapped before, which makes his work a credible and critical source for the period. Ottoman biographical dictionaries, when properly contextualized and cross-checked with each other, communicate more than biographical data, and also offer significant information about the contemporary mentalities, perceptions and especially the

2 In this study the late sixteenth century translation of this work, that of Mehmed Mecdi will be referred. See (Mehmed Mecdi (d. 1590-91), 1989).

scholarly and Sufi networks. The general tendency among the Ottomanists is to treat these sources as modern reference works by limiting their research with a particular biographical entry and placing too much trust on the information provided. However a more holistic treatment is required. One usually finds information about a scholar in the entries about other people. Such an approach also reveals the author's attitude towards particular social groups, networks and even sultans.

Documentary materials on the other hand are composed of court records, imperial decrees, endowment deeds and waqf survey registers. As the cash waqf controversy was public policy issue on which, neither military judges nor Şeyhülislams had any executive power, Süleyman I issued two imperial decrees first prohibiting the practice then lifting the ban in 1545 and 1548 respectively. The copies of these imperial decrees can be found in El-Kefevi's account as well as in *Kanuni Devri Kanunnameleri* of Ahmet Akgündüz. For the waqf surveys, Barkan and Ayverdi's *İstanbul Vakıflar Tahrir Defterleri: 953 (1546) Tarihli* provides an important statistical and legal evidence as well as the copy of the endowment deeds of these waqfs. Interestingly enough, some of these endowment deeds were used as proofs of other party's insincerity. For instance Bali Baba writes in his letter to Çivizade that he owns certain copies of cash endowment deeds endorsed by Çivizade himself.³

A comprehensive evaluation of primary sources is provided in the introduction of Richard Repp's *The Mufti of Istanbul*, which takes on an institutional historian's approach to the development of the office of *Şeyhülislamlık* until the mid-sixteenth century (Repp, 1986). He provides very revealing details of the personal relationships between the prominent ulema, yet understandably most of his conclusions are confined to the institutional development of the office of *Şeyhülislamlık*. Another secondary source is Jon Mandaville's frequently referred study of cash waqf controversy in question. Mandaville provides the arguments of both sides of the controversy with long quotations and subjects them to a very clear examination. In the final analysis he explains the controversy in terms of a tension between the liberal majority and the conservative minority within the Ottoman *ilmiye* hierarchy. Lastly Tahsin Özcan deals with the controversy at length, in the introduction of his recent study of the cash waqfs of Üsküdar during the reign of Süleyman I. He also introduces an important character to the story, who was omitted in other studies, namely Fenarizade Muhyiddin Efendi (d. 1548), the predecessor to Ebu's Suud Efendi in the office of *Şeyhülislamlık*. Özcan further offers all of the letters of another important character Sofyalı Bali Baba (d. 1547) in a comparative way, which proves to be particularly helpful because Bali Baba employs different styles and provides a variety of information in accordance with the addressee of the letter.

3 Çivizade's reply is worth noting: "Ol zamanda vakıf olmadım idi, şimdi fesadına vakıf oldum men'eyledim." (Özcan, 2003: 41)

Apart from these secondary sources, the articles of Halil Inalcik on the capital formation in the Ottoman Empire, of Murat Çizakça on the cash waqfs of Bursa, of Ronald Jennings on the loans and credits in the provincial courts, and of Neşet Çağatay on the history of the *riba* and interest concept are also important works that are essential in understanding the multiple aspects of the controversy (Çağatay, 1970; Çizakça, 1995; Inalcik, 1969; Jennings, 1973). Lastly the general works on waqfs and the history of finance such as Murat Çizakça's *History of Philanthropic Foundations*, Ahmet Akgündüz's *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, and Şevket Pamuk's *Monetary History of the Ottoman Empire*; and the monographs of Colin Imber on *Ebu's Suud* and of Abdulkadir Altunsu on the *Ottoman Şeyhülislam*s are additional studies that treat cash-waqfs in related chapters (Altunsu, 1972; Imber, 1997).

The Debate of 1545-1548

Cash waqfs or *evkâf-ı nuķūd* as they were called by the Ottomans, was becoming increasingly frequent act of piety in the Ottoman Empire since the mid-fifteenth century. Secondary literature on the cash waqfs differ on the origins of this practice, yet all of them agree that it became widespread in the last quarter of the fifteenth century and reached its most widespread use in the seventeenth century.⁴ This practice had been approved by the Ottoman kadıs and muftıs long before the outbreak of the controversy in 1545. For instance, in his aforementioned treatise Kemalpaşazade, the prominent Şeyhülislam of early sixteenth century endorses the practice in question. Another example might be, as Tahsin Özcan notes, the cash endowment deed (*vakfiye*) of Şeyhülislam Sadi Çelebi (d. 1537), which carries the signature of Ebu's-Suud Efendi, then the military judge of Rumeli.⁵ Mandaville also quotes most of the earlier Ottoman ulema, deliberately staying silent in the cash waqfs issue as a sign of their approval (Mandaville, 1979: 293-295). Then at a time between 1545 and 1547, the military judge of Rumeli, Çivizade Şeyh Mehmed Muhyiddin, issued a legal opinion, which suggested the prohibition of this practice.⁶

4 For instance, Mandaville dates the earliest cash waqf back to 1423 by certain Yağcı Hacı Muslihüddin, by referring the works of Gökbilgin and Ayverdi-Barkan. He further provides a chart indicating the gradual increase in the establishment of cash-waqfs since that time (Mandaville, 1979: 290).

5 Özcan notes that it is very hard to construct a precise time table of legal works about cash-waqfs before the famous debate of the mid-sixteenth century took place. He further notes that there is no direct reference to the issue of the endowment of cash in the contemporary compilations of Islamic law, such as *Mülteka*, *Dürer*, *Hidaye* and *Kadıhan*. Apparently we owe the documentation of this discussion largely to the provocative critics of Çivizade, which were later highly politicized (Özcan, 2003: 29).

6 Mandaville notes that he could not find the original copy of Çivizade's fetva. But Mandaville has Ebu's Suud's counter fetva which was quoted by Çivizade in his rejoinder (Mandaville, 1979: 296).

Çivizade: A Dissident ex-Şeyhülislam

El-Kefevi (d. 1582), a contemporary author, recounts the incident as follows;

“The Şeyhülislam Şeyh Muhammed b. Molla Çivi used to maintain the lack of validity of making waqfs of dinars and dirhems, saying ‘The validity of it [rests upon] a weak authority, and most of the mujtahids agreed that [the practice] is not valid. Whoever undertakes the administration (*khidma*) of waqfs not knowing the principles of legal ‘transaction’ nor complying with the requirements thereof- that leads to the opening of the gates of usury.’ He made representations on the question to Sultan Süleyman -Çivizade then kazasker of Rumeli- and the Sultan inclined to his view. A decree went out prohibiting kadis from making waqfs of cash and prohibiting kadis from registering them. Matters proceeded thus <until, before long, Çivizade died.”⁷

Çivizade’s reasons for the prohibition of cash waqfs are clear. He questions its validity and argues that the trustees of these waqfs might easily abuse the practice and “open the gates of usury”. Legal transaction or *mu’amele-i şer’iyye*, a euphemism for loaning at interest was considered permissible by the Ottoman jurists, as long as one complies with its requirements such as loaning at a certain interest rate. However, as the court records suggest, these requirements were constantly being violated, which proves Çivizade to be right in his concerns.⁸ However in order to turn his legal opinion into a law Çivizade had to convince the Sultan. As Heyd (1973: 187) points out, the opinions of the ulema were not legally binding on the kadis, although they were held in high respect at the time.⁹ Apparently the Sultan was convinced by Çivizade’s arguments and abolished the practice for the time.

Here, el-Kefevi’s use of the title of “Şeyhülislam” for Çivizade is worthy of note. As Repp suggests, it is not clear from the text whether Çivizade raised his objections before or after he was dismissed from his previous post, i.e. the *Şeyhülislamlık*. El-Kefevi might be using the title simply for identification of or out of respect to Çivizade, who was then the military judge of Rumeli. This is an important detail, especially in terms of revealing the reasons behind Çivizade’s controversial move. As it is mentioned above, Sofyalı Bali Baba questions the sincerity of Çivizade’s motives by asserting that he had a number of copies of cash waqf deeds endorsed by Çivizade himself and Çivizade is simply trying to get even with the *ilmiye* establishment. As an answer to Bali Baba’s accusations, Çivizade argues that he was not aware of the danger posed by cash waqfs then (Özcan, 2003: 41). There seems to be no other evidence suggesting Çivizade’s

7 Quoted and translated by Repp in (Repp, 1986: 254).

8 For Ebu’s Suud’s legal opinions related to the abuses of cash waqfs please refer to (Düzdağ, 1983) Tahsin Özcan also shows that *mu’amele-i şer’iyye* was the dominant mode of transaction in Üsküdar cash waqfs (Özcan, 2003: 290).

9 Repp also discusses the process of submitting legal opinions to the Sultan and turning them into an imperial decree in length (Repp, 1986: 282-283).

approval or disapproval of the practice in question before his public denunciation of cash waqfs while he was the military judge of Rumeli.

Even if Çivizade had no objections to this practice before, it is evident that when he became the military judge of Rumeli, he was alarmed by a notable frequency in cash endowments, especially in the lands of Rumeli. As it is suggested in contemporary surveys of waqf registers, at the time of Çivizade's appointment to the military judgeship of Rumeli, the increasing amount of cash endowments were posing a serious challenge to the more traditional and universally acceptable land waqfs. According to Mandaville, on the eve of cash waqf controversy, cash endowments became rule rather than an exception and "it could be overlooked no longer" (Mandaville, 1979: 292).⁹ Although Çivizade may have held a critical attitude towards this practice, perhaps because of his other priorities, he did not take an immediate action at that time of his *Şeyhülislamlık*.

Here a brief introduction of Çivizade Mehmed Muhyiddin Efendi might be useful in terms of revealing his intellectual and professional background. Çivizade has a very intriguing personality and a curious professional career, which make his role in the cash-waqf controversy hardly surprising. For instance, he is the first Şeyhülislam to be removed from the post (Mehmed Mecdi (d.1590-91), 1989: 446).¹⁰ The immediate reason for his dismissal is not very clear in the primary sources. A contemporary account by Lütü Paşa (d. c.1563) asserts that the immediate cause for his dismissal is Çivizade's legal opinion against the permissibility of *al-masğ 'ala'l ğuffayn*, i.e. performing ritual ablution with footwear rather than with bare feet. El-Kefevi, on the other hand, notes that Çivizade was dismissed because he was zealously devoted to the shari'a that "he went too far in certain problems in the şeriat, opposing the generality (of the ulema) and giving fetvas contrary to their views" (Repp, 1986: 250). He further notes that Çivizade declared the unbelief of the great sheiks such as Ibn'al Arabi and Jalaluddin Rumi (Mehmed Mecdi (d.1590-91), 1989: 447). And during his military judgeship of Anatolia, a group of students complained about Çivizade that he was preventing them from becoming *mülazims*, i.e. the official candidates to judicial positions. It was Ebu's Suud, the military judge of Rumeli who had been charged with investigation of the matter. In short, Çivizade was already unpopular among the statesmen and his colleagues when he had decided to denunciate cash-waqfs publicly.¹¹

10 Although Repp finds this claim questionable, he does not openly reject it. According to Repp, Molla Abdülkerim (d. 1489) was the first Şeyhülislam to be removed from the office, in order to make a room for his successor Molla Hüsvrev (d. 1480-1). However Repp agrees with other authors on the importance of Çivizade's dismissal (Repp, 1986: 250).

11 For an example of his conflict with two contemporary scholars see Mehmed Mecdi (d.1590-91), 1989: 447.

Ebu's suud: A Promising Şeyhülislam at the First Trial of his Career

In response to the Çivizade's fetva against and the consequent ban on the cash waqfs, the Şeyhülislam of the time who had been recently appointed to the post, Ebu's Suud Efendi, issued a counter fetva:

"Although the citations of books seem to be against the permissibility of akce and filuri awkaf, it is also well known which sources of these books are true and sound. It is recognized absolutely that throughout the lands of the provinces of Rum cash waqf is popular and generally practiced, that most of the awqaf of the mosques and welfare establishments are based on cash, that judges past and present, relying on the aforementioned citations ruled in favor of its validity and irrevocability, and no one has spoken against this. The practice is perfectly sound (*sahih*) irrevocable (*lazim*)."¹² (Mandaville, 1979: 297)

Ebu's Suud is the most renowned scholar of the Ottoman history. He is revered by most of the Ottoman writers. Altunsu notes that the Ottomans gave Ebu's Suud many honorific titles such as; *the Second Abu Hanifah, Muallim-i Sani* (Kemalpaşazade being the *Muallim-i Evvel*) and *Hatimat el-Mufessirin* (Altunsu, 1972: 29). He is celebrated for having reconciled customary Ottoman practices and the divine law of Islam, by both modern and pre-modern authors. He was honored by the most magnificent Ottoman Sultan, Süleyman the Lawgiver in multiple occasions. "It was Ebu's Suud whom Süleyman chose to lay the foundation stone of the great Süleymaniye mosque in 1550, and to compose the inscription of the portal on its completion seven years later" (Imber, 1997: 15).

But on October 1545, at the very inception of his thirty brilliant years in the office of *Şeyhülislamlik*, he was an ordinary, yet promising member of the *ilmiye*. He had been appointed as the military judge of Rumeli seven years earlier and distinguished himself through his *mulazemet* reform, i.e. standardizing the registration of the candidates for a position in the learned hierarchy. Nevertheless he was under the pressure of the expectations to fill up the authority gap in the office since the death of Şeyhülislam Sadi Çelebi in 1539.¹² The three Şeyhülislams between Sadi Çelebi and Ebu's Suud, were forcefully retired, dismissed, and resigned respectively. In addition to all; there was the risk of involuntary removal from the office. The rule of immunity from dismissal (*la-yen azl*) was broken by the Sultan for the first time when Çivizade Mehmed Muhyiddin was dismissed.

Nonetheless, Çivizade was not an easy challenge for the young Şeyhülislam. He was fourteen years senior of Ebu's Suud and was definitely frustrated by his dismissal from the office. Despite his early fetvas contrary to general attitude and his unpopular-

12 Repp quotes Mustafa Ali: "When the late Şeyhülislam died, the affairs of the Muftilik (emr-i fetva) fell into disarray and [the office] passed to many persons in a short time. Finally [Ebu's Suud Efendi] became mufti in [9]52 and occupied that high office for thirty years..." (Repp, 1986: 278).

ity among the ulema and the statesmen, he was still well respected for his learning, piety and sense of duty. Plus, he had very good legal grounds for his objections to the practice of cash waqf, and a brief fetva from Ebu's Suud was not likely to change his point of view (Mandaville, 1979: 298). It was definitely not an easy task for Ebu's Suud to counter the arguments of Çivizade in a convincing manner and rally the rest of the learned class behind himself.

But on the other hand, the practice in question gave Ebu's Suud an upper hand. If they were to debate somewhere else in the Islamic world or in some other time period in Islamic history, Ebu's Suud's chance of getting the support of the majority of the Hanafi ulema was slightly more than nothing. The negative attitude of classical Hanafi authorities towards the endowment of cash is a well documented proof for the argument above. Abu Hanifa and al-Shafii were strictly against the endowment of movables. While Abu Hanifa's students Muhammed and Abu Yusuf supported the endowment of movables, they clearly denounced the cash-waqfs. Only Imam Zufer, who was considered as a weak authority by many, openly acknowledged the permissibility of the cash-waqfs. But Ebu's Suud's audience was the "ulema of the Rum". In the frontier world of the ulema of the Rum, there were more important issues at stake than the literal reading of the classical authorities.¹³ And for Ebu's Suud, it was not painstakingly hard to rally up the rest of the ulema against Çivizade if he could address their unique concerns driven by the frontier conditions. A victory against Çivizade would give Ebu's Suud enough confidence and prestige to prove that he is competent in his new office.

A brief look at the position of the Şeyhülislam vis-à-vis the rest of the learned class might be informative in order to demonstrate how ulema's support was critical for the young Şeyhülislam. As Repp suggests, the role of the Şeyhülislam in the decisions related to public policy and the extent of his power vis-à-vis the ulema and the judges in the early sixteenth century are not accorded with what the meaning of the title of the office suggests. In other words, before the Ebu's Suud's tenure, the office of *Şeyhülislamlık* was a quassi-independent post (from the judicial hierarchy), which served as a spokesman for the ulema, and whose power largely depended on the personal charisma of the office holder. The power of the office was stemming from the power of the office holder then, not vice versa. Ottoman sultans often preferred the consensus of the ulema over the personal opinion of the Şeyhülislam in public policy matters (Repp, 1986: 215, 283). Thus, Şeyhülislam was supposed to serve as a uniting force in the *ilmiye* circles, and his effectiveness in the office was to some extent depend

13 Fleischer refers to "Sayyid Sharif Jurjani (1340-1413) [who] had once traveled from Iran to Rum and had praised the determination of frontier scholars to acquire knowledge; but also wrote verses saying that religious learning arose in Arabia, found maturity and stability in Iran, and found its end in Rum because of the prevalence of the customary or non-*şer'i* legal usage. (*örf*)" (Fleischer, 1986: 260).

on his abilities to have the ulema reach a consensus and rally behind him. Çivizade's career was a perfect example to this rule. While serving as Şeyhülislam, he apparently failed to unite the ulema behind his opinions and suffered the consequences. But Ebu's Suud happened to be different than his predecessors. He was more than a judge. His long career during the reigns of four Sultans without very few setbacks suggests that he was a man of remarkable political skill.

Ebu's Suud was aware that a simple fetva would not convince the *ilmiye* circles against the objections of Çivizade. He knew very well that the power of the argument was crucial in terms of both getting the ulema's support and convincing the Sultan. In order to strengthen his position he wrote a twenty-eight page Arabic treatise, which justifies the practice of cash-waqf. It was a very sophisticated treatise, one written in order to impress the ulema and the statesmen of the time. What comes out from this treatise is an essay proving Ebu's Suud's competence in Hanafi legal sources and in their manipulation to support his position. More importantly, what emerges is an appeal to *te'âmül ve te'aruf* i.e. continued popular usage, to *istihsân* i.e. the common benefit of the people, and "to both throughout with a tone of "Let's be practical", an appeal to common sense" (Mandaville, 1979: 298).

Çivizade Strikes Back

The debate certainly did not end there. Çivizade wrote a rejoinder, which meticulously scrutinizes the citations mentioned in Ebu's Suud treatise and provides his own interpretations. He convincingly argues that Imam Zufar is a weak authority whose permission cannot support the irrevocability of cash-waqfs. And for the popular usage (*te'âmül*) as a justification of the cash-waqfs, "there is no guide or clarification." Nonetheless an intriguing detail in the incipit which provokes further questions and shows that the prayers in the introduction of Ottoman works should be treated more than just formulaic expressions of piety and gratitude;

"Praise to be God, who puts us among those scholars holding fast with the strongest of the statements of the founding legists, who dedicated us to the path followed by the earliest of the forefathers and to the settlement of doubt which obscures transmission from the past, who blessed us with the power to discriminate between the strong and weak among the jurists. May God preserve us from the discord and dissension which occurs in our time because of extremists (*muta'aşşibin*), May He brings us together with the founding legist as a group calling truth and falsehood..." (Mandaville, 1979: 300)

Çivizade's use of superlatives such as "the strongest of the statements" and "the earliest of the forefathers" indicates Çivizade's conviction that less strong statements of more recent authorities has been cited by Ebu's Suud. As Mandaville points out, Çivizade submits the authorities cited in the Ebu's Suud's treatise to a painstaking

scrutiny and declares them as weak. This is obvious. But in the second sentence of the incipit, Çivizade points to the extremists of the time, i.e. *muta'asşibin* as the source of discord and dissension. As a scholar accused of being one of them, as documented by el-Kefevi's account of his dismissal above, this may simply be a way of mirroring other party's characterization against them.

However, Çivizade might be trying to distance himself from an actual group of scholars who were labeled as *muta'asşibin* by the rest of the learned circles of the Empire. Mandaville calls this group as "the strict constructionist school of legal interpretation" and gives Çivizade's incipit to his rejoinder, as an example to the conservative leanings this group (Mandaville, 1979: 301). According to this group, Mandaville notes, a universally accepted and well established precedent ruling is necessary for further legal speculation. Mustafa Ali, in his classification of the scholars of the time, talks about this group as follows;

"The lowest group [of the ulema], fundamentalists who hold so firmly to the words of the oldest authorities that they refuse to consider that new insights or new works are possible. The sin in the direction of fanaticism and blindness, like the Jews and Christians who refused to acknowledge the authority of the Prophet, and are primarily 'infamous Turks' (*Türkân-i Bednâm*) ulema who wear the trappings of learning but wear none."¹⁴

Other historical sources also point out a certain group of scholars who were disdainful of the negligence of the official *ilmiye* hierarchy in legal matters and of its unpleasant closeness to the political authorities. The story of Muhaşşi Sinan Efendi's refusal of the office of *Şeyhülislamlık* after Ebu's Suud's death in 1574 might be a good example to this attitude. Muhaşşi Sinan Efendi, a former military judge who had joined the crusade against Çivizade's opinions, refused the offer as "he disdained the heart alluring Züleyha of the world, and through the Inspirer of right guidance, he gave ear to the verse from [the sura of] Joseph, 'Turn away from this'".¹⁵

But at this point, was one supposed to give up from his moral uprightness as he climbs up the ranks of the *ilmiye* hierarchy? Is it possible to document a certain understanding of a necessary relationship between the ulema's alleged laxity in religious matters and their close relationship with the secular authorities, among the Ottoman intellectuals? Sofyalı Bali Baba implies a similar link in his letters as he asks Çivizade how he could argue consistency while serving as a military judge on the one hand and prohibiting cash waqfs on the other.¹⁶ Moreover, as Zilfi effectively puts; Kadizadeli preachers of

14 Quoted and translated in (Fleischer, 1986: 260).

15 Quoted from Nev'izade Atai in (Repp, 1986: 304) But again it was Muhaşşi Sinan Efendi who led the funeral prayer of Ebu's Suud (Nevzade Atai (d. 1635), 1989: 185).

16 "Kazasker oldunuz. Mülazimine kadılık verirsin, bu meselede akva-yı akvalden hangi kaville amel eylediniz? Ve kazaskerlikten aldığınız avaid akva-yı akvalden hangi kavil iledir? Talib olanlara kadılık

the seventeenth century actively and deliberately opposed to religious practices that were permitted by the higher ranks of the *ilmiye* hierarchy, because they were convinced that the ulema were not strict enough (Zilfi, 1988).

Back to the *muta'asşibin*; what sort of opposition to change in Islamic law as a result of independent legal reasoning, falls into the category of *ta'aşşub*? Who or which institution sets the limits of a conservative opposition in the sixteenth century Ottoman learned world? Çivizade implicitly answers these questions, as he claims; *muta'asşibin* are the ones who cause discord and dissension within the *umma*. In other words, the consensus of the scholars determines the limits of the opposition to independent reasoning, hence the change in the Islamic law. This is a pretty flexible and circumstantial way of defining the term *ta'aşşub* and *muta'asşibin*, which makes it contingent upon the necessities of the time and the location. And although Çivizade neither considers himself as one of the *muta'asşibin* nor wants to be identified as such, it appears that he was perceived as one of the *muta'asşibin* by both pre-modern and modern authors, especially in relation to the issues of *al-maşğ 'ala'l ğuffayn*, Sufism and the cash-waqfs.

Here another question arises; how can one have the ulema reach a consensus upon and rally behind his point of view so that he wouldn't be considered fundamentalist? Çivizade believes in "holding fast with the strongest of the statements of the founding legists." That is why his response was very much to the point, yet dry and legalistic as opposed to "Ebu's Suud's rhetoric in the public forum" (Repp, 1986: 301). Ebu's Suud, on the other hand, knew his audience very well. He was certainly aware of the concerns of the Ottoman learned class and addressed them by appealing to common sense and pragmatism while keeping his feet firm within the Hanafi legal framework and cunningly employing the Islamic legal terminology. Ebu's Suud's appeal to pragmatism got many confirmatory responses to from the learned circles of Istanbul. Çivizade was also aware that he was losing ground and he felt compelled to get the support of the prominent ulema. So he turned to an ex-Şeyhülislam Fenarizade Muhyiddin Efendi in order to get the academic support he needed.

Fenarizade Muhyiddin Efendi's Response

Fenarizade Muhyiddin Efendi, the immediate predecessor of Ebu's Suud in the office and the great-grand son of celebrated Molla Fenari, held the office *Şeyhülislamlık* from 1543 till his retirement in 1545. Taşköprüzade notes that Fenarizade was extremely careful about the rights due from man to man (*huḳūḳ al-'ibād*), even to the point of scrupulousness (*ḥadd-i vesvese*) Mecdi elaborates this description by adding that

vermek akva-yı kavilden hangi kavi iledir? ... Cem'i ahvaliniz hep fetva ve akva üzerine mi oldu? He-man zaaf nukuda mı münhasır oldu kimen edersin." (Keskinoglu, 1971: 92).

Fenarizade never bowed to anything other than *mihrâb*, the prayer niche in the mosques (Mehmed Mecdi (d.1590-91), 1989: 388).

Nevertheless Fenarizade was by no means an apolitical and detached scholar. While he was the military judge of Anatolia, he was charged with the investigation of the Grand Vizier Piri Mehmed Paşa, who was accused of accepting bribes and then was forced to retire after being found guilty. Repp is convinced that Fenarizade was in league with an ambitious vizier, Hain Ahmed Paşa, who later was aggravated by the appointment of İbrahim Paşa to the post of Piri Mehmed Paşa and launched a rebellion in Egypt (Repp, 1986: 269). Repp further quotes Peçevi, who comments on Fenarizade's involvement in the incident as follows;

“[After the investigation had been ordered,] because Fenarizade Muhyiddin Çelebi was Kazasker, he became the *müfettiş*. Deceived by Ahmed Paşa's false promises and enamored of the regard he would be shown should Ahmed Paşa, in line with custom, become Grand Vizier, he decided a number of points [in a manner] contrary to şeriat, so ruining himself in this world and the next.” (Repp, 1986: 269)

Perhaps due to this incident, Fenarizade never got along with the newly appointed Grand Vizier İbrahim Paşa. Repp recounts an incident in which Fenarizade refused to accept the testimony of İbrahim Paşa on the grounds that the latter was an unmanumitted slave of the Sultan. And when İbrahim Paşa related the incident to the Sultan, Süleyman determined not to interfere, told İbrahim Paşa that he was freed. Even then Fenarizade did not accept İbrahim Paşa's testimony until he himself handed the document of manumission in front of the notables of the divan, an act conceived as a daring humiliation of İbrahim Paşa. Ironically enough, Fenarizade together with the military judge of Anatolia Kadiri Çelebi, were dismissed from their posts due to his “impertinent” questions to the Sultan about the execution of the Grand Vizier İbrahim Paşa. Sources point out their excessive uprightness (*farî-i istiğâmet*) in these matters as the reason behind their removal (Repp, 1986: 260). It is highly probable that Fenarizade and Kadiri Çelebi raised their objections to the execution of the former Grand Vizier on the grounds that İbrahim Paşa was a manumitted slave, thus a free Muslim.

These two incidents suggest seemingly contradictory conclusions. On the one hand Fenarizade appears to be part of the political machinations of a former vizier who is notorious for his lack of loyalty, while on the other hand he was dismissed from an important post because he could not internalize the unfairness of the execution of his former enemy. First of all one should never ignore the fact that the contemporary sources are immune to neither the personal agenda of their authors nor to the factional politics of the period. Thus their contradictory statements should be treated carefully. Nevertheless, even if one takes both depictions of Fenarizade as accurate, there is still a way to explain Fenarizade's apparently contradictory attitudes. As Repp

suggests, Taşköprüzade and Mecdi's praise of Fenarizade as an upright scholar was confined to his private persona as opposed to the political and public persona of Fenarizade that was vilified by Peçevi. Which persona of Fenarizade was highlighted by these authors, on the other hand, depends on their personal agenda. This duality, however does not necessarily point out Fenarizade's schizoid personality but a certain notion of uprightness as a moral quality among the *ulema*, which could coexist or better combined with political skills for the good of the Islamic community.

At the time of Çivizade's letter to Fenarizade regarding the cash waqfs, their personal relationship was already tense. During his office in the *Şeyhülislamlık*, Çivizade declared Ibn'al 'Arabi, a Sufi author on whose works members of Fenari family has written and commented upon for generations, as an unbeliever along with Ghazali and Rumi. It is not hard to imagine that Fenarizade enthusiastically joined other ulema in condemning Çivizade's opinion, and causing his consequent dismissal. But their mutual dislike goes long before this incident. When Çivizade was a young student, he went to study under Fenarizade and took up residence in his medrese. But later on Çivizade decided to go back to his former teacher for unknown reasons, an action that was taken as a sign of disrespect by Fenarizade. "So outraged was [Fenarizade] Muhyiddin Çelebi by this slight that he never forgave Çivizade, disparaging him constantly both in his lessons and in his writings."¹⁷

Fenarizade's attitude towards cash-waqfs is in line with the rest of the ulema, i.e. their permissibility in accordance with the earlier Ottoman ulema and on the grounds of popular usage and common benefit. His style, on the other hand, conveys the severity of the personal dislike between the two scholars; "[Despite the fact that] all of previous ulema had ruled in the validity of akce [endowment] and tens of thousands of endowment deeds had been endorsed, [does **Çivioğlu** argue that] he knows better than all?"¹⁸

Sofyalı Bali Baba: A View from the Periphery

The ulema of the capital were not alone in their criticism of Çivizade's rulings. An interesting support for the cash waqfs came from the periphery. Outraged by the ban on the cash waqfs, Sofyalı Bali Baba (d.1552) a Sufi şeyh of Halveti order wrote letters

17 One still wonders after all this personal history between two scholars, how could Çivizade expect Fenarizade's academic support on the issue of the permissibility of cash waqfs. There is a slight possibility that Çivizade never asked Fenarizade's opinion on the issue. The only secondary source mentioning Fenarizade's letter to Çivizade, that of Tahsin Özcan, does not provide Çivizade's initial letter to Fenarizade. He only refers to Fenarizade's letter, in which Fenarizade does not specify the identity of the petitioner, although he clearly addresses to Çivizade (Özcan, 2003: 246).

18 "...ve şimdiğe değin gelen ulema akçenin sahih olmasına hükmedüp on bin miktarı vakıfnameler yazılıp cümlesi bilmeyüp heman Çivioğlu mu bildi..." (Özcan, 2003: 45).

to Sultan, Çivizade and to some other prominent members of the *ilmiye* (Keskinoğlu, 1971: 92). Bali Baba was born in Usturumca of modern day Albania, and educated in Istanbul. Although he spent the rest of his life in Sofia, Bali Baba was never far from the intellectual debates of Istanbul. He previously wrote a letter denouncing Şeyh Bedreddin-i Simavi to the Sultan of the time, and authored a refutation to one of Kemalpaşazade's treatises on theology.¹⁹ He also accompanied Süleyman I in some of his military campaigns. He was certainly an active and prolific Sufi şeyh, who could not resist joining a discussion that is directly linked to the fate of Islamic establishments in Rumeli.

The exact role of Bali Baba in the development of this discussion is uncertain. In other words, historians don't know whether his letters were actually read by the ulema, Çivizade and the Sultan, and eventually influenced their opinions. There exists even a possibility that Bali Baba did not write letters but just treatises in the form of a letter, as Keskinoglu asserts in his article on pious foundations in Bulgaria. It is however clear that they constitute one of the basic accounts of the controversy. In addition to this, like Mandaville suggests "as the opinion of an educated Ottoman working for the most part outside of the Ottoman governmental establishment, the letters present quite a different and illuminating viewpoint" (Mandaville, 1979: 301). In other words Bali Baba's letters represent a viewpoint of an intellectual who is literally on the field, as opposed to those of Istanbulite intellectuals in their relatively sterile environments. He was from a Turkish settler family in Rumeli and evidently sensitive to the Islamization of the area through Islamic establishments which were largely financed by the cash-waqfs then. In fact, Bali Baba acknowledges his sensitivity in the following lines from his letters: "Ah, Çivizade Efendi had known how Islam was settled in Rumeli, and then he would have known whether or not cash waqfs are wrong!" (Mandaville, 1979: 304).

Bali Efendi's letters are full of interesting remarks and emotionally loaded words that cannot be found easily in the detached and scholastic discourse of the ulema. They reveal how the Ottoman legal and religious jargon has operated in the lower levels or outside of academic establishment. They point out other relevant discussions of the time, such as the permissibility of the use of canon and rifle in combat and show how these discussions were perceived by the learned circles of the province. A brief quotation from Bali Baba's letter might suffice to explain what is meant above;

"...Piety which leads to evil is evil itself. An act which destroys a charitable institution is the act of a *kizilbas* [heretic]... It is to cut Islam off its roots....Those persons who condemn the cash waqf are also those who claim that a *gazi* [crusader] who uses a cannon or rifle in combat cannot be called a martyr when he dies in combat... I know more about law (*kanun*) than you do. What have I got

19 Interestingly enough, Kara does not mention Bali Efendi's role in the cash-waqf controversy (Kara, 1988).

to fear from you, or from anyone else for that matter save God? I say that your actions go contrary to the *sharia*, that they are innovations (*bid'a*), a grievous error, and ignorance."²⁰

In this piece Bali Baba also sets an upper limit to piety, trespassing of which leads to evil. This definition is closely related to the *muta'aşşibin* and *ta'aşşub* discussion above. According to Bali Baba, one could oppose innovation in Islamic law, as long as the results of that opposition are not evil. Otherwise, he is a simply an extremist, i.e. one of the *muta'aşşibin*.

Conclusion

Despite the concerted effort of the ulema in support of permissibility of cash waqfs the official ban on cash-waqfs has not been lifted for two years, until after the death of Çivizade in 1547. Çivizade suddenly died on early September of 1547 and buried in Eyüp. It was Ebu's Suud who led the prayers for him. It is very probable that the Sultan, before or after Çivizade's death, was informed about the deteriorating situation of the Islamic establishments in Rumeli, and asked Ebu's Suud for his opinion again. Enforced by the representations of the ulema to the Sultan, in the early May of 1548, an imperial decree went out as follows;

"It has now become a matter of common report that, because the administrators of cash *waqfs* which have been founded to the present time in the Ottoman lands, and the heirs of the benefactors thereof have through [the operation of the decree prohibiting cash *waqfs*] many mosques and places of worship have become ruined and untended; and that, since most benefactors have not the disposal of immovables (*'akar*) with which to create *waqfs*, [the earlier decree] has been the cause of diminutions of benefactions. For these reasons Molla Abdulkadir, formerly my kazasker and [now] in retirement from the office of Mufti; the Mufti, Molla Ebu's Suud; my [two] kazaskers; Molla Emir Mehmed, the former Anadolu kazasker; and other great Mollas have united in opposition to [Çivizade]; have given fetvas to the effect that *waqfs* of dirhams and dinars are valid and binding; and have said: 'In matters such as this, there is no harm in acting on the basis of a weak authority.' This has been reported to my imperial presence; and since it is my imperial custom and practice to advance the affairs of the Faith and to strengthen the true *shar'*, my decree has gone forth to this effect, that those benefactors who wish to make benefactions and create *waqfs* on the basis of that which has been current practice in the Ottoman lands since olden times may establish their *waqfs*, choosing whether to do so with silver or with gold."²¹

20 Quoted and translated in (Mandaville, 1979: 303).

21 Quoted from el-Kefevi and translated by Repp in (Repp, 1986: 255).

Repp makes two conclusions out of the decree above. From the institutional point of view, Repp argues that this incident shows the powerful influence of personality and of argument as opposed to that of the office, as Çivizade's opinion won the day although he was hierarchically inferior to Ebu's Suud. And Süleyman took an active interest in the matters related to the shari'a, to the extent that his opinion was decisive, not those of the ulema. According to Repp, this proves that the Sultan's interest was not confined in the matters of secular law (Repp, 1986: 256). This debate also demonstrates that the Ottoman ulema, by legalizing the cash-waqfs, proved that their frontier legal tradition has matured self confident enough to openly challenge a clear prohibition in the classical Islamic law. Finally, the Ottoman political authority is the real winner of the debate because it appeared as an arbiter between different academic/religious camps; hence stepped outside of the political domain as the holder of the last word on a religio-legal issue.

The main argument of this article, however, is more related to the social and political aspect of the debate rather than its intellectual content. Public legal debates, especially when related to the significant issues such as the cash waqfs, are always more than simple scholarly exchanges. Behind the points distinguishing different scholarly opinions lined were sundry social and political groups that struggle for the control of resources. And sometimes personal issues between scholars surface in the form of an academic debate. In the development of the cash waqfs debate of 1545-48 all of the above factors were influential to some degree. And the outcome of the debate endowed the winning party more than scholarly prestige. At such a critical juncture in the evolution of the Ottoman scholarly/legal establishment, the survivors of this particular legal debate came to be very influential in the formation of the *ilmiye*. Finally, this debate marked an important turning point in the transformation of the Ottoman ulama from *homo academicus* to *homo politicus*.

Bibliography

- Altunsoy, A. (1972). *Osmanlı şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Çağatay, N. (1970). Riba and interest concept and banking in the Ottoman Empire. *Studia Islamica*, 32, 53-68.
- Çizakça, M. (1995). Cash waqfs of Bursa, 1555-1823. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 38(3), 313-354.
- Düzdağ, M. E. (1983). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Fleischer, C. H. (1986). *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire the historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Heyd, U. (1973). *Studies in old Ottoman criminal law*. Oxford: Clarendon Press.
- Imber, C. (1997). *Ebu-Suud: The Islamic legal tradition*. Stanford, Calif: Stanford University Press.

- Inalcik, H. (1969). Capital formation in the Ottoman Empire. *Journal of Economic History*, 29(1), 97-140.
- Jennings, R. (1973). Loans and credit in early 17th century Ottoman judicial records: The sharia court of Anatolian Kayseri. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* / *Journal de l'histoire economique et sociale de l'Orient*, 16(3), 168-216.
- Kara, M. (1988). Bali Efendi, Sofyalı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 5, s. 20-21). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü.
- Keskinoğlu, O. (1971). Bulgaristan'da Türk vakıfları ve Bali Efendi'nin vakıf paralar hakkında bir mektubu. *Vakıflar Dergisi*, 9, 81-94.
- Mandaville, J. (1979). Usurious piety: The cash waqf controversy in the Ottoman Empire. *International Journal of Middle East Studies*, 10(3), 289.
- Mehmed Mecdi (d. 1590-91). (1989). *Hadâ'îk al şağâ'ik*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nevezade Atai (d. 1635). (1989). *Hadâ'îq al-haqâiq fi tekmlâ al-shaqâiq*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Özcan, T. (2003). *Osmanlı para vakıfları: Kanuni dönemi Üsküdar örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Repp, R. (1986). *The mufti of Istanbul: A study in the development of the Ottoman learned hierarchy*. London: Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies Oxford University.
- Zilfi, M. C. (1988). *The politics of piety: The Ottoman ulema in the postclassical age (1600-1800)*. Minneapolis, MN, U.S.A: Bibliotheca Islamica.

The Cash Waqfs Debate of 1545-1548: Anatomy of a Debate at the Age of Süleyman the Lawgiver

Hasan Karataş*

Keywords: Ottoman Scholarly Establishment, Networks, Islamic Law and Finance, Süleyman the Lawgiver, Waqf, Ebu's Suud, Çivizade Mehmed Muhyiddin Efendi

In the mid-sixteenth century Istanbul a public legal debate over the cash waqfs, i.e. the practice of endowing cash for charitable purposes, erupted among the learned circles of the Ottoman Empire. This article is a micro narrative of the cash waqf controversy of 1545-1548. Thanks to its timing and focus, the cash waqf controversy in question is essential in many respects and can be treated with multiple approaches, such as from the viewpoint of social and institutional history or legal studies. However, this article will take on a different approach to this controversy. Here an additional aspect of this controversy, i.e. a more personal aspect of ilmiye networks will be explored. The paper will focus on the personal histories between the main characters of the debate rather than their arguments and attempt at an explanation on the relationships both among the ilmiye and with the rest of Ottoman body politic. This way of approaching to the controversy is crucial in liberating our understanding of the Ottoman intellectuals from the determinism of larger historical trends and institutions, and in revealing the human condition involved in historical change.

Unlike in most of the studies on the controversy, which put Ebu's Suud Efendi on the center stage, this article will focus on Çivizade Mehmed Muhyiddin Efendi (d.1547). In addition to this, another important character in the story, Fenarizade Muhyiddin Efendi (d.1548) will be introduced. Apparently the careers of these three scholars that intersected in many points long before the eruption of the controversy, as one inquires their educational and professional backgrounds; underlines the fact that personal feuds are sometimes more influential factors on the ulema's decisions than their professional ethics.

Cash waqfs or evkâf-ı nuķūd as they were called by the Ottomans, was becoming increasingly frequent act of piety in the Ottoman Empire since the mid-fifteenth century. Then at a time between 1545 and 1547, the military judge of Rumeli, Çivizade Şeyh Mehmed Muhyiddin, issued a legal opinion, which suggested the prohibition of this practice. Çivizade questioned the cash waqfs' validity and argued that the trustees of these waqfs might easily abuse the practice and 'open the gates of usury.'

* New York University

Apparently the Sultan was convinced by Çivizade's arguments and abolished the practice for then.

Çivizade has a very intriguing personality and a curious professional career, which make his role in the cash-waqf controversy hardly surprising. For instance, he is the first Şeyhülislam to be removed from the post. El-Kefevi notes that Çivizade was dismissed because he was zealously devoted to the shari'a that "he went too far in certain problems in the şeriat, opposing the average ulema and giving fetvas contrary to their views." In short, Çivizade was already unpopular among the statesmen and his colleagues when he had decided to denunciate cash-waqfs publicly.

In response to the Çivizade's fetva against and the consequent ban on the cash waqfs, the Şeyhülislam of the time who had been recently appointed to the post, Ebu's Suud Efendi, issued a counter fetva. Ebu's Suud is the most renowned scholar of the Ottoman history. But on October 1545, at the very inception of his thirty brilliant years in the office of Şeyhülislamlik, he was an ordinary, yet promising member of the ilmiye. Nonetheless, Çivizade was not an easy challenge for the young Şeyhülislam. He was fourteen years senior of Ebu's Suud and was definitely frustrated by his dismissal from the office. Despite his early fetvas contrary to general attitude and his unpopularity among the ulema and the statesmen, he was still well respected for his learning, piety and sense of duty. A victory against Çivizade would give Ebu's Suud enough confidence and prestige to prove that he is competent in his new office. Ebu's Suud was aware of the fact that a simple fetva would not convince the ilmiye circles against the objections of Çivizade. He knew very well that the power of the argument was crucial in terms of both getting the ulema's support and convincing the Sultan. In order to strengthen his position he wrote a twenty-eight page Arabic treatise, which justifies the practice of cash-waqf. It was a very sophisticated treatise, one written in order to impress the ulema and the statesmen of the time.

The debate certainly did not end there. Çivizade wrote a rejoinder, which meticulously scrutinizes the citations mentioned in Ebu's Suud's treatise and provides his own interpretations. Çivizade believed in 'holding fast with the strongest of the statements of the founding legists.' Ebu's Suud, on the other hand, knew his audience very well. He was certainly aware of the concerns of the Ottoman learned class and addressed them by appealing to common sense and pragmatism while keeping his feet firm within the Hanafi and cunningly employing the Islamic legal terminology. Ebu's Suud's appeal to pragmatism got many confirmatory responses from the learned circles of Istanbul. Çivizade was aware that he was losing ground and he felt compelled to get the support of the prominent ulema. So he turned to an ex-Şeyhülislam Fenarizade Muhyiddin Efendi in order to get the academic support he needed.

Fenarizade Muhyiddin Efendi, the immediate predecessor of Ebu's Suud in the office and the great-grand son of celebrated Molla Fenari, held the office of Şeyhülislamlik

from 1543 till his retirement in 1545. At the time of Çivizade's letter to Fenarizade regarding the cash waqfs, their personal relationship was already tense. During his office in the Şeyhülislamlık, Çivizade declared Ibn'al 'Arabi, a Sufi author on whose works members of Fenari family has written and commented upon for generations, as an unbeliever along with Ghazali and Rumi. It is not hard to imagine that Fenarizade enthusiastically joined other ulema in condemning Çivizade's opinion, and causing his consequent dismissal. But their mutual dislike goes long before this incident. When Çivizade was a young student, he went to study under Fenarizade and took up residence in his medrese. But later on Çivizade decided to go back to his former teacher for unknown reasons, an action that was taken as a sign of disrespect by Fenarizade. "So outraged was [Fenarizade] Muhyiddin Çelebi by this slight that he never forgave Çivizade.

The ulema of the capital were not alone in their criticism of Çivizade's rulings. An interesting support for the cash waqfs came from the periphery. Outraged by the ban on the cash waqfs, Sofyalı Bali Baba (d.1552) a Sufi şeyh of Halveti order wrote letters to Sultan, Çivizade and to some other prominent members of the ilmiye. The exact role of Bali Baba in the development of this discussion is uncertain. In other words, historians do not know whether his letters were actually read by the ulema, Çivizade and the Sultan, and eventually influenced their opinions. However Bali Baba's letters represent the viewpoint of someone who is literally on the field, as opposed to those of Istanbulite ulema in their relatively sterile environments. He was from a Turkish settler family in Rumeli and evidently sensitive to the Islamization of the area through Islamic establishments which were largely financed by the cash-waqfs then.

Despite the concerted effort of the ulema in support of permissibility of cash waqfs the official ban on cash-waqfs has not been lifted for two years, until after the death of Çivizade in 1547. Following his death, an imperial decree enforced by the representations of the ulema to the Sultan, in the early May of 1548 went out to legalize cash waqfs.

In conclusion the social and political aspects of the debate are as important as its intellectual content. Public legal debates, especially when related to the significant issues such as the cash waqfs, are always more than simple scholarly exchanges. Behind the points distinguishing different scholarly opinions lined, there were sundry social and political groups that struggle for the control of resources. And sometimes personal issues between scholars used to come into surface in the form of an academic debate. In the development of the cash waqfs debate of 1545-48 all of the above factors were influential to some degree. And the outcome of the debate endowed the winning party more than scholarly prestige. At such a critical juncture in the evolution of the Ottoman scholarly/legal establishment, the survivors of this particular legal debate came to be very influential in the formation of the ilmiye. Finally, this debate marked an important turning point in the transformation of the Ottoman ulama from homo academicus to homo politicus.

Küreselleşme ve İktisadi Entegrasyon Bağlamında 2000 Sonrasında Türkiye Ekonomisi

Yunus Kaya*

Öz: Bu çalışmada, 1980 sonrasında Türkiye'nin küresel ekonomiye entegrasyonu ve bunun sonuçları incelenmiştir. Tarihçesi, içeriği ve etkileri konusunda sosyal bilimlerde önemli fikir ayrılıkları olsa da, küreselleşme son otuz yılda Türkiye'nin ekonomisini, toplumsal dokusunu ve devlet yapısını dönüştüren bir güç olarak ortaya çıkmıştır. 1980 yılında ekonomisi içe dönük ve büyük oranda devletin denetiminde olan Türkiye, 2010 yılına gelindiğinde dış ticarete dayalı, ihracata yönelik küçük ve orta büyüklükte işletmelerin rolünün büyük oranda arttığı, devletin doğrudan varlığının asgari düzeye indiği bir yapıya geçmiştir. Bu dönüşümün Türkiye'deki çalışma hayatına ve toplumsal yapıya büyük bir etkisi olmuştur. Türkiye, çalışan nüfusunun yarısından fazlasının tarımda istihdam edildiği bir yapıdan, hizmet sektörü ve sanayinin en büyük işverenler hâline geldiği bir yapıya evrilmiştir. Fakat tüm bu değişimlere rağmen küreselleşme süreci içinde büyüyen ve dönüşen ekonomi, toplumun geneline yayılan bir refah oluşturmamıştır. Yaşanan ekonomik büyümeye, ithalat ve ihracattaki patlamaya ve hatırı sayılır dış sermaye girişine rağmen fakirlik, işsizlik ve gelir adaletsizliği konularında önemli bir iyileşme henüz sağlanamamıştır. Türkiye'de küreselleşme sürecinden en kazançlı çıkan kesim ise küresel ekonomiyle iş yapan veya küresel ekonomiyle bağlantıyı yürüten girişimci ve profesyonel sınıflar ve gruplar olmuştur. Bu dönemde, devlet bürokrasinin eskiden beri süregelen toplum ve ekonomi üzerindeki gücü de azalmıştır. Toplumsal yapı içinde bürokratlar saygınlık ve zenginlik açısından küreselleşme sürecinde katlanarak büyüyen girişimci ve profesyonel sınıflar tarafından gölgelenir hâle gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Küreselleşme, İş Gücü, Fakirlik, Eşitsizlik, Bürokrasi.

Abstract: This paper analyzes the process of globalization and its impact on labor, state, social inequality, and poverty in Turkey between 1980 and 2010. In 1980, Turkey had a small economy with limited industrialization, which was achieved mainly through import substitution industrialization policies. Since opening its doors to global economy, following the economic crises of the late 1970s, Turkish economy has grown rapidly, although it also suffered from frequent economic crises. In the process, Turkey has become a significant exporter of, mostly low-technology, but also increasingly medium and high technology, manufactured goods. This transformation had profound effects on the social structure of Turkey and the work life in the country. Turkey is no longer an agrarian society. In 2010, less than 25 percent of all working people were employed in agriculture compared to over 50 percent in 1980. However, after thirty years of globalization, liberalization and significant economic growth, poverty, social inequality and unemployment remain mostly unresolved. During these thirty years, Turkey experienced only modest decline in poverty while unemployment and social inequality remained high. Another significant change in Turkey during this period was the decline in the relative importance and power of the bureaucratic elite. The traditionally strong bureaucratic elite lost its direct role in the economy with the globalization of Turkish economy, which diminished its overall influence, while managerial and professional social classes expanded in size and increased their influence.

Keywords: Turkey, Globalization, Labor, Poverty, Inequality, Bureaucracy.

* Dr., University of North Carolina Wilmington.

Atıf©: Kaya, Y. (2010). Küreselleşme ve İktisadi Entegrasyon Bağlamında 2000 Sonrasında Türkiye Ekonomisi. *İnsan ve Toplum*, 1 (1), 67-85.

1. Giriş

Günümüz Türkiye'sinin iktisadi, sosyal ve kurumsal yapısını 24 Ocak Kararları ve 12 Eylül 1980 Darbesi ile başlayan iktisadi entegrasyon ve küreselleşme süreçlerini iyi tahlil etmeden anlamak mümkün değildir. Türkiye, 1980 yılından itibaren Batı'da Reagan ve Thatcher ile başlayan ve kısa sürede IMF ve Dünya Bankası gibi kurumlar aracılığıyla tüm dünyaya empoze edilen ekonomilerin libelleştirilmesi ve devletlerin ekonomiden el çektilmesi sürecine ilk katılan ve sürecin en hızlı geliştiği ülkelerden biri olmuştur. Bu açıdan Türkiye'nin küresel ekonomiye entegrasyonunun incelenmesi kendi başına önemli bir konu olsa da sürece daha sonraki yıllarda veya aşamalı olarak katılan ülkeleri ne gibi değişimler ve toplumsal sonuçlar beklediğinin anlaşılması açısından da oldukça önemlidir. Küresel ekonomiye entegrasyon sürecinde Türkiye'de devlet ve kurumsal yapı, çalışma hayatı ve toplumsal doku çok önemli değişikliklere uğramıştır.

Bu çalışmada Türkiye'nin küreselleşme ve küresel iktisadi entegrasyon macerasının ve sonuçlarının kısa bir tartışmasını yapacağız. Önce sosyal bilimler ve entellektüel çevrelerde küreselleşme sürecinin nedenleri, tarihçesi ve gelişimi konularındaki giderek genişleyen ve hâkim olunması güçleşen tartışmalara değinip daha sonra Türkiye'nin küresel ekonomik entegrasyonunu bu çerçevede anlamlandırmaya çalışacağız. Daha sonra ise küresel iktisadi entegrasyonun Türkiye'nin devlet ve kurumsal yapısına, çalışma hayatına ve toplumsal refaha olan etkilerini ayrı ayrı tartışacağız.

Bu saydığımız konularda yapılan yaygın çalışmalar ve çalışmada yapacağımız analizler göstermiştir ki Türkiye, 1980'den beri geçen otuz yılda ithal ikameci ve devletçi ekonomi anlayışından uluslararası ticarete dayanan bir piyasa ekonomisine geçmiş; 1980'de sanayisi iç piyasa için üretim yapan, tarım ürünleri ve ham madde satıp teknoloji satın alan Türkiye süreç içinde düşük ve orta seviye teknoloji gerektiren ürünleri üreten ve özellikle coğrafi olarak yakın olduğu Avrupa Birliği ülkeleri için ucuz iş gücü ve mamul sağlayan bir ülke hâline gelmiştir. Sürec içinde küresel ekonomiye iş yapan girişimciler ve küresel ekonomiyle bağlantıyı sağlayan profesyoneller zenginleşirken, bürokrasi ve küresel ekonomiye uyum sağlayamayan sermaye gerilemiştir. Ayrıca özellikle şehirlerde tarımdan ve kırdan kopup gelerek küresel ekonomi için üretim yapan girişimcilere ucuz iş gücü sağlayan vasıfsız işçi kütleleri oluşmuştur. Bunun sonucu olarak toplumsal yapıda kutuplaşma artmış, en tepede görece küçük girişimci ve profesyonel sınıf zenginleşirken toplumun diğer kesimlerinin durumlarında pek bir iyileşme yaşanmamıştır (Kaya, 2008). Son otuz yıl boyunca, işsizlik oranı hep yüksek kalmış, gelir adaletsizliği ve fakirlik gibi konularda yeterince bir iyileşme sağlanamamıştır.

Bu konulara ayrıntılı olarak değinmeden önce küreselleşme sürecinin ne olduğu ve tarihsel bağlamda nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki tartışmalara değinmek yerinde olacaktır. Takip eden bölüm, dünyadaki küreselleşme sürecinin ve bu süreci anlamlandırmak için yapılan çalışmaların kısa bir analizini içermektedir.

2. Küreselleşme Tanımı ve Küreselleşme Teorileri

Küreselleşme genel olarak son 30-35 yılda ulusal ekonomilerin ve toplumların giderek artan ve hızlanan entegrasyonunu adlandırmak için ortaya çıkmış bir kavramdır. Fakat, Guillen (2001), O'Riain (2000), Gereffi (2005), Brady, Beckfield ve Zhao (2007) tarafından yapılan geniş literatür taramalarının da gösterdiği gibi sosyal bilimlerde ve entellektüel çevrelerde küreselleşmenin tanımı, tarihçesi, içeriği ve etkileri hakkında çok büyük fikir ayrılıkları mevcuttur. Tarihçesi bazı sosyal bilimciler tarafından çok eskilere dayandırıl- sa da, bugün anlaşıldığı şekliyle küreselleşme son 15-20 yıl içinde ortaya çıkmış bir kavramdır. 1990'ların başında bir elin parmakları sayısınca olan küreselleşme çalışmaları (Robertson, 1992), 2000'lerden sonra takip edilmesi ve hâkim olunması imkânsız bir genişliğe kavuşmuştur. Küreselleşme üzerine yapılan sayısız çalışma ve şiddeti giderek artan tartışmaların karmaşıklığı, küreselleşmenin kapsamını ve temel dinamiklerini tanımlamayı zorlaştırmaktadır.

Sosyal bilimlerde küreselleşme hakkındaki en temel tartışmalardan biri bugün tecrübe ettiğimiz ve küreselleşme olarak adlandırdığımız bu sürecin yeniliği hakkındadır. Küreselleşme fikrine şüpheyle yaklaşan bazı akademisyenler (örneğin Bairoch, 1996; Hirst ve Thompson, 1996), şu an yaşadığımız sürecin geçmişteki bazı dönemlere, özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonlarına çok benzediğini ve yeni bir şey taşımadığını iddia etmişler ve küreselleşme olgusunu tümünden reddetmişlerdir. Hatta daha da ileri giderek on dokuzuncu yüzyılın sonunda dünya ekonomisinin bugünden daha entegre ve daha küresel olduğunu iddia etmişlerdir (Obstfeld ve Taylor, 2003). Bu araştırmacılar, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında görülen buharlı gemilerin ve telgrafın icadı gibi etmenlere bağlı olarak dünyanın ondan önceki zamanlarda görülmeyen ve günümüze benzeyen bir biçimde entegre olduğunu, dış ticaretin ve uluslararası yatırımların ancak son yıllarda ulaşılabilen seviyelere ulaştığını belirtmişlerdir (Hirst ve Thompson, 1996). Onlara göre o zamanlar İngiliz hegemonyası altında işleyen dünya ekonomisi, bugün Amerikan hegemonyası altında işlemektedir ve o günlerden bugüne çok birşey değişmemiştir.

Bu yaklaşımın tam zıddı olarak ise özellikle iş dünyası kaynaklı, küreselleşmenin, komünist blokun çöküşü sonrasında daha önceleri benzeri görülmemiş bir dünya yarattığını iddia eden yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Mesela, 1990'ların sonunda "iş gurusu" olarak da bilinen Japon Kenichi Ohmae (1995, 1999), ulusal devletlerin etkisinin ortadan kalktığı ve çok uluslu şirketler tarafından yönetilen bir dünyanın oluşmaya başladığını, hayatta kalmak isteyen her şirketin çok uluslu bir yapıya kavuşması gerektiğini iddia etmiştir. Benzer bir etikete sahip olan Greider (1997: 24) de "Bugün artık sermayenin kanatları var. Sermaye yirmi iş gücü piyasası ile birden bağlantılı olup aralarından istediğini seçebilir." demiştir. Yine benzer bir biçimde, New York Times yazarı Friedman (1999, 2006) Amerikan ve dünya kamuoyunda yaygın biçimde okunan kitaplarında küreselleşmenin mesafeleri ortadan kaldırıp tek hatta düz bir dünya oluştur-

duğunu iddia etmiştir. Tabii, bu yaklaşımlar iş dünyasında ve genel halk nezdinde çok tutulmuşsa da akademik çevrelerde pek itibar görmemiştir.

Küreselleşme teorilerinin ayrı bir eleştirisi de dünya sistemi ve bağımlılık okullarından gelmiştir. Bu yaklaşımlar temel olarak merkez ülkeler olarak adlandırdıkları sanayileşmiş ülkelerin kendileri dışındaki ülkeleri (çevre ülkeler) sömürüye tabi tuttıkları bir dünya sisteminin, Batı'da sanayileşmenin ve yayılcılığın başladığı on altıncı ve on yedinci yüzyıldan beri süregeldiğini iddia etmişlerdir (Wallerstein, 1974, 1980, 1989). Bu bağlamda, küreselleşmeyi dünya sisteminin yeni bir şekli veya safhası olarak görmektedirler. Dünya sistemi okulunun kurucusu Wallerstein (2000), küreselleşme terimini dünyadaki güncel durumun yanlış okunması olarak nitelmiştir. Ona göre küreselleşme kendiliğinden meydana gelen doğal bir süreç değil, dünya sistemine hâkim olan güçler tarafından empoze edilen bir projedir ve küreselleşme olarak adlandırılan süreç dünya sisteminin yeni bir döngüye girmesinden başka birşey değildir. Bu iddiayı desteklemek için yaptıkları çalışmada, yine dünya sistemi okuluna mensup olan Chase-Dunn, Kawano ve Brewer (2000), uluslararası ticaretin döngüler hâlinde ilerlediğini ve 1970 sonrasında bir niteliksel kopma yaşanmadığını iddia etmişlerdir. Benzer biçimde, McMichael (2000, 2001) küreselleşmeyi İkinci Dünya Savaşı sonrası öne çıkarılan kalkınma projesinin yerini alan bir proje olarak nitelendirmiştir.

Küreselleşmeyi tamamen reddeden veya çok abartan bu yaklaşımlara karşı belli başlı küreselleşme teorisyenleri (örneğin Held, McGrew, Goldblatt ve Perraton, 1999; Robertson, 1992; Theborn, 2000), küreselleşmenin kökenlerinin son yirmi yıldan çok daha eskilere gittiğini kabul etmekle birlikte, yaşadığımız dönemin ayırt edici özelliklerine dikkat çekmişlerdir. Baldwin ve Martin (1999) yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinde ulaşım ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelere dikkat çekerlerken, Dicken (2003) önceki dönemlerin yüzeysel entegrasyonunun bugün fonksiyonel bir entegrasyonla yer değiştirdiğini söylemiştir. Bu araştırmacılara göre bugünkü uluslararası ticaret ve dış yatırımlar dünya ekonomisinin büyüklüğüne ve ülke gayrisafi millî hasıllarına oranları açısından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına benzerlik gösterse de, iki dönem nakliyat ve iletişim teknolojilerinin hızı ve maliyetlerinin düşüklüğü, ticaret ve yatırımlarda önemli rol oynayan ülkelerin sayısının çokluğu ve çeşitliliği açısından birbirinden ayrılmaktadır (Baldwin ve Martin, 1999). Ayrıca, finans sektöründeki yatırım araçlarının çokluğunun, yatırımcıların dünyanın her yerinde gerçek zamanlı yatırım yapma kabiliyetinin ve yatırımların yaygınlığının ancak bugün ortaya çıkmış bir durum olduğunu belirtmişlerdir (Held vd., 1999). Bu çalışmada benimsenen teorik çerçeve de bu anlayışı takip etmekte ve geçmişten gelen devamlılıkları kabul etmekle beraber, 1970'ler ve 1980'ler sonrası oluşan yeni durumlara vurgu yapmaktadır.

Günümüzde tecrübe ettiğimiz hâliyle küreselleşmenin ekonomik alandaki en önemli farklılıklarından biri meta üretiminin eski Fordist, bütüncül üretim yapılarından parçalanmış ve dünya üzerine dağılmış bir yapıya geçişidir. Bu yeni yapılanma birçok-

ları tarafından “yeni uluslararası iş bölümü” olarak da adlandırılmıştır (Castells, 1996; Fröbel, Heinrichs ve Kreye, 1980; Hoogvelt, 1997). 1970’lerde başlayan bu sürecin 1980’lerin başından itibaren büyük bir ivme ve yepyeni bir karakter kazandığını görmekteyiz. 1970’ler boyunca petrol krizi, merkez ülkelerde yükselen işçi maliyetleri ve siyasal problemlerle krize giren dünya ekonomik sistemi 1970’lerin ortalarından itibaren önemli yapısal değişikliklere uğradı. Dünya sistemi ve bağımlılık okullarınca ayrıntılı bir biçimde resmedilmiş olan, merkez (sanayileşmiş) ülkelerin çevre ve yarı çevre (gelişmekte olan) ülkelerden gelen ham maddeyi ürüne çevirerek diğer merkez ülkelere ve çevre ülkelere sattığı ekonomik sistem yerini üretimin parçalandığı ve tüm dünyaya yayıldığı bir sisteme bırakmaya başladı.

Bu yeni sistemde üretim, sanayileşmiş ülkelerden gelişmekte olan ülkelere kaymaya başlamıştır. 1970’lerden itibaren gelişmiş ülkelerdeki birçok firma artan işçi maliyetleri, yüksek vergiler ve çevre kirliliği düzenlemelerinden kurtulmak ve kârlılıklarını artırmak amacıyla özellikle emek yoğun sektörlerdeki üretim faaliyetlerini gelişmekte olan ülkelere taşımışlardır. Kendi ülkelerinde ise sadece yönetim, pazarlama, araştırma ve geliştirme ve tasarım gibi stratejik ve yüksek nitelikte iş gücü gerektiren faaliyetleri bırakmışlardır. Bu süreçte, taşıma ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler önemli ölçüde etkili olmuştur. Özellikle bilgisayar, fak, telex ve daha sonraları internet gibi araçlar değişik bölgelere yayılan üretim faaliyetlerinin koordinasyon ve takibini mümkün kılmıştır. Üretim gelişmekte olan ülkelere iki yolla transfer edilmiştir. Bunlardan birincisi gelişmekte olan ülkelere doğrudan yatırım, öteki ise fason üretimdir (Gereffi, 2005).

Bu değişikliklerin hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerdeki toplumlar için önemli sonuçları oldu. Gelişmiş ülkelerde üretim sektöründeki işçilerin oranı önemli miktarda azaldı.¹ Buna karşın, hizmet sektöründeki çalışanların oranı arttı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Keynezyen politikalar ve cömert refah devletlerinin ortaya çıkardığı müreffeh mavi yakalı işçi sınıfı ortadan kalkmaya başladı. Sanayileşmiş ülkelerde ciddi bir işsizlik sorunu ortaya çıktı. Üretim sektöründeki işlerini kaybeden işçilerin hizmet sektöründe bulabildikleri işler çoğu zaman daha az kazandıran işler olmuştur (bu konularda yapılan çalışmaların ayrıntılı bir incelemesi için Brady vd., 2007). Buna karşın şirketlerin dünya sathına yayılan üretim ve diğer ekonomik faaliyetlerini yöneten teknik ve yönetici kitlenin gelirlerinde ve gücünde artış oldu. Bu da bu ülkelerde gelir eşitsizliğinin artmasına sebep olmuştur. Ekonomist Simon Head’e göre ABD’de 1973-1995 arasında en tepedeki % 20 hariç çalışanların reel gelirleri % 18 oranında azalmıştır. Yine ekonomist olan Krugman’ın hesaplamalarına göre ise 1979-1989 yılları arasında Amerikan toplumunun en tepesindeki % 1’in gelirleri ikiye katlanmıştır (Aktaran Sennett, 1998).

1 Bu düşüşteki tek sebep, üretimin gelişmekte olan ülkelere kayması değildir. Bunda artan makineleşme ve verimlilik de etkili olmuştur.

Aynı dönemde gelişmekte olan ülkelerde ise emek yoğun sektörlerde önemli büyümeler olmuştur. Güney Kore, Tayvan ve Singapur gibi Uzak Asya ülkelerinden başlayarak gelişmekte olan ülkeler emek yoğun ürünlerin ihracatçısı hâline gelmişlerdir. Buna bağlı olarak bu sektörlerde çalışan çoğunluğu vasıfsız işçilerin sayısında artış olmuştur (Kaya, 2010). Bu süreçte, bahsi geçen ülkelerde mutlak fakirlik oranı düşmekle beraber fakirlik ortadan kalkmamıştır. Ekonomik küreselleşmenin tüm dünya ülkelerini içine almaya başlaması ve özellikle Hindistan ve Çin gibi ülkelerin dünyaya açılışı ile beraber gelişmekte olan ülkelerde büyük bir maliyetleri düşük tutma baskısı oluşmuş ve emek yoğun sektörlerde çalışan işçilerin fakirliği aşmalarını sağlayacak para kazanmaları neredeyse imkânsız hâle gelmiştir (Goldsmith ve Mander, 2001). Bu yüzden daha yüksek getirisi olan ekonomik faaliyetlere geçemeyen ve merkeze doğru kayamayan ülkelerde fakirlikte artışlar olmuştur.

Güney Kore ve Tayvan gibi bazı gelişmekte olan ülkeler emek yoğun sektörlerden teknoloji yoğun sektörlerle geçiş yaparak ve küresel markalar oluşturarak küresel oyuncular hâline gelmişlerdir. Bu ülkelerdeki firmalar merkez ülkelerdeki firmaları takiben diğer gelişmekte olan ülkelerde yatırım yapmaya veya fason üretim yaptırmaya başlamışlardır. Bu ülkelerde özellikle yaşam standartlarında önemli artışlar olmuştur. Bu geçişi gerçekleştiremeyen Latin Amerika ülkeleri gibi ülkelerde ise yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden dolayı yaşam standartları yerinde saymış ve hatta gerilemiştir. Fakat küresel ekonomide başarılı oyuncular hâline gelen ülkelerde bile ilk zamanlar tarıma dayalı sistemden sanayiye dayanan sisteme geçişle kısmen azalan eşitsizlik, sonraki dönemlerde artmaya başlamıştır. Kore ve Tayvan'da son yıllarda artan gelir adaletsizliği buna güzel bir örnektir (Robinson ve Haris, 2000; Sklair, 2001).

Türkiye küresel ekonomiye entegrasyonunu Güney Kore, Tayvan ve Singapur gibi ülkelerin hemen arkasından başlatmış olsa da bu ülkelerin başarılarını tam olarak tekrarlayamamıştır. Küresel iktisadi entegrasyonun otuzuncu yılında Türkiye ekonomisine hâlâ emek yoğun ve orta seviye teknolojilere dayanan sektörler hâkimdir. Uluslararası yapıya kavuşan veya küresel marka üretebilen bir Türk şirketi hâlâ yok denebilir. Son 30 yılda yaşanan büyük değişikliklere rağmen hâlâ üstesinden gelinebilen bu tıkanıklığın önemli toplumsal sonuçları olmuştur. Takip eden kısımda Türkiye'nin küresel entegrasyonu ve sonuçları tartışılacaktır.

3. Türkiye'de Küreselleşme ve Küresel Ekonomiye Entegrasyon

İkinci Dünya Savaşı sonrası Türkiye ekonomisini üç ana döneme ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi 1950'lerde tarım ürünlerinin ve doğal kaynakların ihracatına ve sanayi ürünlerinin ithalatına dayalı göreceli liberal dönem; ikincisi ağır sanayiye yönelen 1960 ve 1980 arası ithal ikameci, kapalı dönem ve sonuncusu ise 1980 sonrası emek yoğun sektörlerdeki ihracata dayanan küresel entegrasyon dönemidir (Boratav, 2003;

Öniş, 2003). En başta da belirttiğimiz gibi bu çalışmada Türkiye’de küresel ekonomiye entegrasyon dönemi olan 1980 ve sonrasına yoğunlaşacağız.

1980 yılı Türk ekonomisinde çok önemli ve kökten değişikliklerin başlama dönemiydi. 1970’lerin sonlarında, siyasi kavgalarda binlerce insanın öldürüldüğü, temel tüketim maddelerinin bile piyasada bulunamadığı, her tür malda karaborsanın olduğu bir ortam söz konusuydu (Aydın, 2005). Devlet borçlarını ödemekte güçlük çekiyor ve enflasyon giderek artıyordu. Bu buhranın üstesinden gelmek için o dönemde hükümet, 1980 yılının Ocak ayında tarihe 24 Ocak Kararları olarak geçecek IMF destekli bir kemer sıkma programı başlattı. Program, temel olarak dış ticareti arttırıp, yabancı yatırımları teşvik ederek ekonomide büyüme ve istikrar sağlamayı hedeflemekteydi. Program ayrıca kamu iktisadi teşekküllerinin özelleştirilmesini ve esnek bir döviz kuruna geçişi de içermekteydi.

12 Eylül 1980’de, Türk Silahlı Kuvvetleri ülkedeki siyasi ve ekonomik durumu bahane ederek yönetime el koydu. 12 Eylül rejimi genel olarak başlatılmış olan kemer sıkma programına sadık kaldı ve programın mimarlarından Turgut Özal’ı darbeden sonra kurulan geçici hükümetin maliye bakanı olarak atadı. 1983 seçimleriyle iktidara gelen Turgut Özal hükümeti, liberalleşmeyi ve küresel ekonomiye entegrasyonu daha da hızlandırdı. Özal hükümeti, bankacılık ve ticaret sistemlerini büyük oranda küresel ekonomiye açtı. Yabancı yatırımcılar üzerindeki çoğu sınırlamalar bu dönemde kaldırıldı. 1991’e kadar süren bu dönemde ekonomi önemli ölçüde büyümüş ve ithalat ve ihracatta o zamana kadar görülmemiş artışlar yaşanmışsa da yüksek enflasyon, ulusal paranın değer kaybı ve sürekli artan iç ve dış borçlar ciddi sorunlar olarak ortaya çıkmıştır.

1991 seçimleriyle Özal hükümeti iktidardan uzaklaşmış olsa da takip eden dönemde küresel ekonomiye entegrasyon süreci bütün hızıyla devam etti. Kamu iktisadi teşekküllerinin özelleştirilmesi hızlandı (Aydın, 2005). Ulusal borç ve enflasyon ise büyümeyle devam etti. 1990’lı yıllar ve 2000’lerin başı Türkiye için ekonomik ve siyasi krizlerin yaşandığı yıllar oldu. 1994 yılında çok ciddi bir ekonomik buhran yaşayan Türkiye, 1997-1998 yıllarında ordunun Erbakan hükümetine müdahalesiyle bir siyasi istikrarsızlık dönemine de girdi. 2001 yılında ise Türkiye tarihinin en ağır iktisadi buhranlarından biri yaşandı. Bu süreçte birçok banka battı ve mali sistem neredeyse çökme noktasına geldi. Bu krizlerin ardından, Türkiye IMF ile yeni anlaşmalar imzaladı ki bu anlaşmalar ülkeyi ziyadesiyle küresel ekonomiye açılmaya itti (Aydın, 2005).

2002 yılında iktidara gelen ve devam eden AKP hükümetleri döneminde de Türkiye küresel ekonomiye entegrasyon sürecinde ilerlemeye devam etti. Hükümet 2001 Krizi’nden sonra IMF ile imzalanan anlaşmalara sadık kaldı ve yabancı yatırımları daha da özendirip ve yabancılara ülke sınırları içinde mülk edinme hakkı getiren düzenlemeler çıkardı. Bu dönemde devletin enerji, telekomünikasyon sektörlerindeki varlığı özelleştirmeler yoluyla büyük oranda sona erdi. Bu dönemde ayrıca ihracat ve ithalatta Özal dönemindeki sıçramaya benzeyen çok önemli artışlar yaşandı.

Kısaca özetlediğimiz bu dönemde ekonomide yaşanan değişimleri daha iyi anlamak için yabancı yatırım girişlerine, ithalat ve ihracat rakamlarına ayrıntılı olarak bakmak faydalı olacaktır. Tablo 1, 1975-2010 yılları arasında Türkiye'nin doğrudan yabancı yatırım (DYY), ithalat ve ihracat miktarlarını göstermektedir. Tabloya baktığımızda ilk dikkatimizi çeken şey ithalat ve ihracattaki çok önemli artışlara karşın, DYY stokunda 1980-2010 arasında gayrisafi milli hasılaya (GSMH) oran açısından önemli bir artış yaşanmadığıdır. Son yıllarda bir miktar artış göstermiş olsa da doğrudan dış yatırımların Türkiye'nin küresel ekonomiye entegrasyonunda çok önemli bir rol oynamadığı ve bu entegrasyonun genelde uluslararası ticaret üzerinden gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 1.*Türkiye'de Doğrudan Yabancı Yatırım ve Dış Ticaret (1975-2009)*

	Doğrudan Yabancı Yatırım Stoku		İhracat		İthalat	
	Milyar ABD \$	% Gayrisafi Milli Hasıla	Milyar ABD \$	% Gayrisafi Milli Hasıla	Milyar ABD \$	% Gayrisafi Milli Hasıla
1975	KY	KY	1.4	3,1	4.7	10,5
1980	8.8	12	2.9	4,2	7.9	11,4
1985	9.2	14	7.9	11,7	11.3	16,8
1990	11.1	7	12.9	8,6	22.3	14,9
1995	14.9	9	21.6	12,7	35.7	21,0
2000	19.2	8	27.7	11,5	54.5	20,4
2005	71.1	15	73.4	15,1	116.7	24,1
2010 ^a	77.7	13	113.8	18,4	185.4	30,1

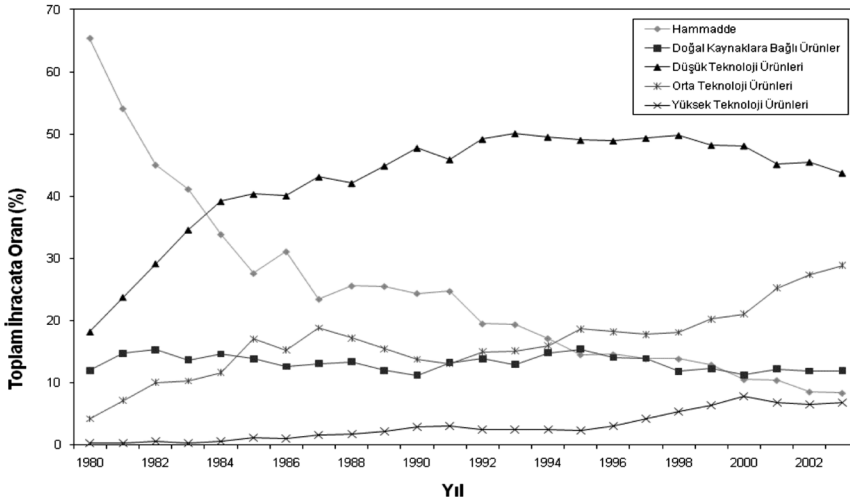
Kaynak: Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2010a; United Nations Conference on Trade and Development [UNCTAD], 2010; World Bank, 2010.

KY: Kayıt Yok

a: Doğrudan yabancı yatırım için rakamlar 2009 yılına aittir.

Tabloya yakından bakıldığında 1980'de Türkiye'nin GSMH'nin % 12'sine tekabül eden bir DYY stokuna sahip olduğu görülmektedir (UNCTAD, 2010). 2009'da ise DYY stoku 77.7 milyar ABD dolarına çıkmış olsa da GSMH'ye olan oran yine % 13 civarında kalmıştır. 1980'deki DYY stoku seviyesi 1960-1977 ithal ikame dönemi boyunca gerçekleştirilen yabancı yatırımlarına dayanmaktaydı. Bu dönem boyunca, yabancı şirketler devlet tarafından koyulan korumacı engelleri aşmak için yerli sermaye ile ortak teşebbüslere katılmışlardır (Keyder, 1987). 1990'lardaki düşüştü sonra yaşanan 2000'lerdeki artış ise daha çok enerji ve telekomünikasyon alanındaki büyük kamu iktisadi teşekküllerinin özelleştirilmesinden ve özel sektöre ait bazı büyük bankaların yabancı yatırımcılar tarafından satın alınmasından kaynaklanan ve ekonominin tümüne çok etki etmeyen bir yapıya sahiptir (Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası [TCMB], 2006).

Tablo 1, Türkiye'nin toplam ihracatının 1980'de GSMH'nin % 4,2'sine tekabül eden 2.9 milyar dolar olduğunu göstermektedir. 1985'e gelindiğinde ise ihracat GSMH'nin % 11'ine yani 7.9 milyar dolara fırlamıştır. Sonraki yıllarda sürekli bir artış gösteren ihracat 2000'li yıllarda yeniden bir sıçrama göstererek 2010 yılında GSMH'nin % 18'ine denk gelen 113 milyar dolar düzeyine erişmiştir. İhracata benzer biçimde yükselen ithalat da 2010'a gelindiğinde yıllık 185 milyar ABD dolarının üstüne çıkmıştır.



Şekil 1. Türkiye'nin İhracatının Teknolojik Dağılımı (1980-2003)

Kaynak: Kaya (2008).

Bu dönemde Türkiye'nin ihracat yapısı da önemli ölçüde değişim geçirmiştir. Şekil 1, Türkiye'nin 1980 ve 2003 yılları arası ihracatının teknolojik dağılımını göstermektedir. 1980'de Türkiye ihracatının % 70'e yakını tarım ürünleri ve madenler gibi ham madde ürünleri oluşturmaktaydı. Sanayi ürünleri ihracatı % 30'lar civarındaydı ve önemli miktarda tarım ürünlerinin işlenmesine dayanmaktaydı. 1980'de başlayan küresel ekonomiye entegrasyon süreci ile birlikte emek yoğun ve düşük teknoloji tekstil ve konfeksiyon gibi sektörlerin ihracata olan katkısı çok büyük bir sıçrama yaptı. 1980'lerin sonunda, yükselmeye devam eden Türkiye ihracatının yarısını bu tür ürünler oluşturuyordu. Bu dönemde, tarım ürünleri ve ham maddelerin ihracattaki payı sürekli azalarak 2000'lerde % 10'un altına düştü. Türkiye küresel ekonomiye açılımla birlikte görünüşte sanayi ürünleri ihracatçısı bir ülke hâline gelmişse de Güney Kore ve Tayvan vb. ülkelerin yaptığı gibi emek yoğun sektörlerden orta ve yüksek teknoloji gerektiren sektörlere geçişi tam olarak gerçekleştirememiştir. Temel olarak düşük işçilik maliyetine dayanan sektörler Türkiye ihracatının çoğunluğunu oluşturmaya devam etmişlerdir. Yüksek teknoloji gerektiren ürünlerin ihracattaki payı son yıllarda artmışsa da hâlâ

% 10'un altıdadır. Bu durum özellikle Çin ve Hindistan gibi büyük ve ucuz iş gücüne sahip ülkelerin 1990'larda kapılarını uluslararası şirketlere ve küresel ekonomiye açmalarıyla beraber Türkiye ekonomisi için büyük sorunlar doğurmuştur.

Özet olarak, Türkiye 1980'de başlayarak küresel ekonomiye temel olarak uluslararası ticarete dayanan hızlı bir entegrasyon yaşamıştır. Bu entegrasyon siyasi çalkantılara ve ekonomik krizlere rağmen hızlanarak devam etmiş, Türkiye toplumunu ve devleti büyük oranda değiştirmiştir. Takip eden kısımlarda küresel ekonomiye entegrasyon sürecinin Türkiye'nin; devletin yapısına ve gücüne, çalışma hayatına, toplumsal refah ve eşitsizliğe olan etkileri ayrı ayrı tartışılacaktır.

4. Küreselleşme, Devlet ve Kurumsal Yapı

Türkiye'de her zaman temeli Osmanlı geçmişine de dayanan güçlü bir devlet yapısı olagelmıştır. Türkiye Cumhuriyeti, güçlü bir merkezîyetçi yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu bürokrasisi içinden gelen gelen yöneticiler tarafından kurulmuştur. Yeni kurulan Cumhuriyet son dönem Osmanlı bürokrasisini de çoğunlukla kendi hizmetine almıştır. Türkiye 1950 yılından itibaren demokratik sisteme geçmişse de bürokrasi, özellikle de askerî bürokrasi etkinliğini korumaya devam etmiştir. Bunu 1950-1998 yılları arasında gerçekleşen dört askerî müdahale de açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Hatta bürokrasinin bu güçlü rolü Türk akademisyenlerini devlet çalışanlarını ayrı bir toplumsal sınıf olarak tanımlamaya itmiştir (örnek Keyder, 1987; Mardin, 1994). Bazı entelektüel ve akademisyenler sermayenin geri plandaki gücünü öne süren açıklamalar yapmaya çalışmışlar da (örneğin Boratav, 2003, 2004, 2005; Öncü, 2003), sermayeden bağımsız ve güçlü bir yapı olarak bürokrasi, Türk aydınlarının ve akademisyenlerinin Türkiye algısında yerini hep koruyagelmıştır.

Fakat çalışmamıza konu olan 1980-2010 arası dönem Türkiye'nin devlet yapısı ve bürokrasinin konumunda da çok önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu dönem boyunca devletin ve bürokrasinin ekonomideki varlığı ve kontrolü sürekli artan bir biçimde azalmıştır. Bu süreçte IMF gibi uluslararası kurumların etkisi çok büyük olmuştur. Türkiye 1980'den sonra IMF ile 24 Ocak Kararları ile başlayan birçok anlaşma imzalamıştır. Özellikle ekonomik krizler sonrası devletin ve bürokrasinin güçsüzlüğünü iyi değerlendiren IMF, dış destek ve kredi için ekonomik liberalleşmenin yanında hep devletin ekonomideki varlığının ve kontrolünün azaltılmasını koşul olarak öne sürmüştür. Bu bağlamda, 1980'lerin başından itibaren hükümetler sanayi, bankacılık, hizmet ve madencilik gibi alanlarda kamu iktisadi teşekkülleri olarak da bilinen devlete ait işletmeleri ve kurumları özelleştirmeye girişmişlerdir.

Küreselleşme ile beraber devletin özellikle ekonomideki kurumsal yapısı da önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır. 1980'e kadar ekonomi ve kalkınma politikalarının belirlenmesinde önemli rol oynanan Devlet Planlama Teşkilatının (DPT) gücü azalırken Hazine ve özellikle de süreç içinde özerk bir yapıya kavuşan Merkez Bankası güçlen-

miştir (Boratav, 2003). Buna ek olarak toplumsal yapı içinde bürokratlar saygınlık ve zenginlik açısından yeni gelişen girişimci ve profesyonel sınıf tarafından gölgelenmiştir. Toplumsal sınıflı yapısı içinde de küresel ekonomi ile bağlantılı girişimci ve profesyonel sınıflar 1980 sonrası katlanarak büyürken, devlet memurlarının sayısındaki artış ve bürokrasideki genişleme göreceli olarak daha sınırlı olmuştur (Kaya, 2008).

Bütün bunlara bakarak devletin 1980 öncesi ekonomideki yaygın ve doğrudan varlığının küresel iktisadi entegrasyonla birlikte yerini daha sınırlı ve daha çok düzenleyici bir role bıraktığını söylemek mümkündür. Küreselleşme ile birlikte diğer ülkelerde de görülen bu durumu O’Riain (2000) “kurumsal tamponların” kaybı olarak adlandırmaktadır. Wade (2005) ise “kalkınma alanının” yok oluşu tabirini kullanmaktadır. Özet olarak bugün baktığımızda Türkiye’de devlet hâlâ hatırı sayılır bir güce ve bürokratik yapıya sahip olsa da devletin ekonomik ve sosyal alanda yapabileceklerinin Dünya Ticaret Örgütü (WTO) ve IMF gibi uluslararası kurumlar ve bağlı olduğu antlaşmalar tarafından önemli derecede sınırlandırıldığını görmekteyiz.

5. Küreselleşme, İşçiler ve Çalışma Hayatı

Küresel ekonomiye entegrasyon Türkiye’deki çalışma hayatına çok büyük etkiler yapmıştır. Tablo 2’de görüldüğü gibi 1980 yılında Türkiye’de çalışan nüfusun yarısından fazlası tarımda istihdam edilmiş durumdaydı. Sanayinin istihdamdaki oranı % 20 civarındaydı. Tarımdaki istihdam 1980’den sonraki dönemde sürekli azalmış 2010 yılına gelindiğinde toplam çalışan nüfusun % 25’ine kadar gerilemiştir. Çalışan erkeklerin arasındaki oran ise % 20’nin altına gerilemiştir (World Bank, 2010).

Aynı dönemde sanayideki istihdam hatırı sayılır bir artışla 2010 yılında % 26’lara yükselmiştir. Fakat sanayide çalışan iş gücü için asıl değişim kendi iç yapısında gerçekleşmiştir. 1980 öncesi sanayideki istihdam daha çok ithal ikameci sistem içinde büyüyen ve genelde iç piyasa için üretim yapan özel sermayeye ait orta ve büyük ölçekli firmalarla, daha çok büyük ölçekte olan kamu iktisadi teşekküllerinde gerçekleşmekteydi. Sanayide çalışan işçilerin büyük kısmı da güçlü ve yaygın sendikalar tarafından örgütlenmiş hâldeydi.

Tablo 2.

Türkiye’de İstihdamın Tarım, Sanayi ve Hizmet Sektörleri Arasındaki Dağılımı (1980-2008) (%)

	Tarım	Sanayi	Hizmet	Toplam
1980	53,6	20,5	25,9	100
1988	47,1	21	31,9	100
1990	47	20	33	100
1995	44	22	34	100
2000	36	24	40	100
2005	29,5	24,8	45,7	100
2010	25,1	26,2	48,7	100

Kaynak: Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2010b; World Bank, 2010.

1980'den sonraki dönemde kamu iktisadi teşekküllerinin özelleştirilmesi ve küresel ekonomiyle rekabette zorluk çeken büyük yerli firmaların yerini daha çok küçük ölçekli ihracata dayanan firmaların almasıyla sanayideki istihdamın yapısı hızla değişti. Vasıflı ve örgütlü işçi sınıfının yerini büyük ölçüde vasıfsız ve sendikalara bağlı olamayan, birçoğu kayıt dışı olarak çalışan işçiler aldı.

Küreselleşme sürecinde devlet, işçi örgütlerine ve sendikalaşmaya olumsuz bir yaklaşım sergilemiştir. Daha sürecin başında, 12 Eylül rejimi işçi organizasyonlarını ya yasaklamış ya da güçlerini büyük ölçüde sınırlandırmıştır. Çoğu aktif üye ya hapse atılmış ya da ülkeyi terk etmiştir. Askeri yönetim, işçi hareketlerini ulusal güvenliğe ve ekonomiye zararlı unsur olarak görmüştür. Darbenin lideri olan Kenan Evren ilk konuşmasında işçilerin militanlığından ve ekonomideki yüksek ücretlerden şikâyetçi olduğunu dile getiriyordu (Boratav, 2003). Daha sonraki yıllarda sendikalar ve işçi örgütlenmesinin önü büyük ölçüde açıldıysa da 1980 öncesi güçlerini bir daha hiç yakalayamamışlardır.

Küreselleşme sürecinde sanayideki istihdamda belirli bir artış yaşanmışsa da bu kırdan kente göçen kitlelere yeterli sayıda iş sağlayabilecek bir düzeye hiçbir zaman ulaşamamıştır. Kırdan kentlere göç eden vasıfsız iş gücünün bir kısmı ihracata dayalı sektörler tarafından istihdam edilmiş, önemli bir oranı da genellikle kayıt dışı olarak hizmet sektöründe istihdam edilmişlerdir. Benzer durumlar küreselleşme ile birlikte diğer gelişmekte olan ülkelerde de yaşanmıştır (Kaya, 2008; Koo, 1990). Gelişmiş ülkelerde yurt dışına kayan imalat sektöründe işlerini kaybeden işçiler giderek genişleyen ve istihdamın % 75-80'ini sağlamaya başlayan hizmet sektörü tarafından istihdam edilmişlerdir (Brady ve Denniston, 2006).

Hizmet sektöründeki şişmenin yanı sıra işsizlik oranı 1980-2010 yılları arasında yüksek oranda kalmıştır. Ekonomik kriz dönemlerinde % 16-17'lere kadar çıkan işsizlik oranı genel olarak % 10'larda seyretmiştir (International Labor Organization [ILO], 2010; TÜİK, 2010b). İşsizlik oranı vasıfsız ve genç iş gücü içinde ise % 20'ler civarında seyretmiştir (TÜİK, 2010b). Bu da göstermektedir ki, küresel ekonomiye entegrasyon sürecinde Türkiye'de hızla büyüyen ihracat sektörü vasıfsız, çoğunluğu genç ve yeni şehirli kitlelere iş olanakları sağlamışsa da bu kitlelerin tamamına iş sağlayacak düzeye hiçbir zaman ulaşamamıştır.

6. Küreselleşme, Toplumsal Refah ve Eşitsizlik

Sosyal bilimlerde ve dünya kamuoyunda küreselleşme ile ilgili en önemli tartışmalardan biri küreselleşmenin özellikle gelişmekte olan ülkelerde fakirlik ve toplumsal eşitsizliğe etkisi üzerinedir. Tartışmanın bir tarafı küreselleşmenin gelişmekte olan ülkelerde tarımı terk eden nüfusa iş imkânları açarak, ülkelere ihracat ve dış yatırım yoluyla sermaye birikimi ve girişi sağlayarak toplumsal refahı olumlu etkilediğini iddia etmektedir (örneğin Bhagwati, 2004; Bhalla, 2002; Friedman, 2006). Buna karşı çıkan bazı akade-

misyen ve küreselleşme karşıtı aktivistler ise küreselleşmenin gelişmekte olan ülkelerdeki işçilerin çok kötü şartlar altında ve çok düşük ücretlerle çalıştırıldığı, ülke kaynaklarının talan edildiği ve doğal çevrenin kirletildiği bir ortama yol açtığını söylemişlerdir. Bunlardan bazıları daha adil bir küreselleşme çağrısında bulunurken bazıları da sürecin hepten geri döndürülerek yeni bir yerelleşme dönemi önermişlerdir (Fernandez-Kelley, 1983; Goldsmith ve Mander, 2001; Lee, 1998).

Türkiye'ye baktığımızda ise 1980-2010 küresel ekonomiye entegrasyon döneminde Türkiye'de Dünya Bankasının mutlak fakirlik göstergesi olarak kullandığı günlük 1.25 ABD dolarının altında geliri olan insan oranının 1985-2009 yılları arasında yine Dünya Bankasının kendi tahminlerine göre pek değişmediğini görmekteyiz (World Bank, 2010).² Tablo 3'te görülebileceği gibi Türkiye'nin resmî verilerine göre ise fakirlik oranı 1990'larda % 30'lara yakınken 2000'lerde % 20'nin altına gerilemiştir. Bu durum son yıllarda ciddi bir iyileşme gösterse de 1980'ler ve 1990'lardaki fakirlik istatistikleri çok da sağlıklı olmadığı için bir karşılaştırma yapmayı zorlaştırmaktadır.³

Tablo 3.
Türkiye'de Fakirlik ve Gelir Dağılımı, 1985-2009.

	1985	1995	2000	2009
Günlük 1.25 \$ Altında Yaşayan (%)	2	2,1	2	2
Fakirlik (%)	KY	28,3	27	18
Gini İndeksi	43,6	41,5	42,7	41,5
En tepedeki % 10'un Millî Gelirden Aldığı Pay	35,3	32,3	33,5	32,1
En tepedeki % 20'nin Millî Gelirden Aldığı Pay	50	47,7	48,8	47,6
En alttaki % 10'un Millî Gelirden Aldığı Pay	2,37	2,27	2,21	2,07
En alttaki % 20'nin Millî Gelirden Aldığı Pay	5,91	5,8	5,64	5,57

Kaynak: Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2010c; World Bank, 2010.
KY: Kayıt Yok

Aynı dönemde ise Türkiye'de gelir adaletsizliği göstergelerinde önemli bir değişiklik olmamıştır. Tablo 3'e bakınca hem akademi hem de devletler tarafından en yaygın biçimde kullanılan gelir adaletsizliği göstergesi olan Gini indeksi rakamlarının ve en tepedeki % 10 ve % 20 nüfusun millî gelirden aldıkları payın ise az miktarda azaldığını görmekteyiz. Buna karşın en alttaki % 10 ve 20 nüfusun millî gelirden aldığı payın da bir miktar azaldığını gözlemliyoruz. Sosyal bilimlerde gelir adalersizliğini ölçmek üzere

- 2 TÜİK tarafından yapılan hesaplamalara göre ise günlük 1.25 ABD dolarının altında yaşayan fert oranı yok denecek kadar azdır (TÜİK, 2010c).
- 3 Türkiye'de dört kişilik bir hane için 2010 yılında açlık sınırı aylık 318 YTL, yoksulluk sınırı ise aylık 896 YTL olarak belirlenmiştir (TÜİK, 2010c).

en yaygın biçimde kullanılan yöntemlerden olan ğını indeksi de bo dönemde iniş çıkışlar yaşamakla beraber genelde aynı düzeyde seyretmiştir.

1980 ve 2010 yılları arasında Türkiye'nin sınıfsal yapısı üzerinde yapılan analizler ise bu dönemde en tepedeki girişimci ve profesyonel sınıflarla en altta hizmet ve imalat sektörlerinde çalışan vasıfsız işçilerden oluşan proleter sınıfın genişlediğini göstermiştir (Boratav, 2004, 2005; Kaya, 2008). Sonuç olarak denilebilir ki küresel ekonomiye entegrasyon süreci Türkiye'de toplumsal refah ve eşitsizliği artırıcı büyük bir olumsuz etkide bulunmuşsa da sürecin mimarları olan IMF ve Dünya Bankası gibi kuruluşlar tarafından iddia edildiği gibi toplumsal refahı artıran ve ekonomik büyümeden gelen kazanımları tabana yayan bir etkide de bulunmamıştır.

7. Sonuç

Küresel ekonomiye kapılarını açtığından beri geçen otuz yılda Türkiye'de çok şey değişti. İç piyasaya yönelik olarak çalışan ve devlet tarafından korunan özel sektörün yetmediği alanlarda devletin doğrudan kendisinin yer aldığı ekonomik yapı, yerini ihracata yönelik, küçük ve orta büyüklükte işletmelerin rolünün büyük oranda arttığı, devletin doğrudan varlığının olmadığı bir sisteme bıraktı. Türkiye, çalışan nüfusunun yarısından fazlasının tarımda istihdam edildiği bir yapıdan, hizmet sektörü ve sanayinin en büyük işverenler hâline geldiği bir yapıya evrildi. 1980'de ithalatı ve ihracatı nerdeyse yok denecek kadar az olan Türkiye, 2010'a geldiğine uluslararası ticaret ağlarının önemli üyelerinden biri hâline gelmiştir. Fakat tüm bu değişimlere rağmen Türkiye, Güney Kore ve Tayvan gibi ülkelerin başarılarını tam olarak tekrarlayamamıştır. Bugün Türkiye hâlâ küresel ekonomide ucuz iş gücüne dayanarak kendine bir yer edinmeye çalışmaktadır. Bu açıdan Türkiye'nin tecrübesi küreselleşme sürecinde benzer sıkıntıları yaşayan Latin Amerika, Orta Doğu ve Doğu Avrupa ülkelerine ışık tutacak düzeydedir.

Küreselleşme sürecinde Türkiye'nin devlet ve toplumsal yapısında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Son otuz yılda devletin ekonomideki doğrudan varlığı nerdeyse tamamen ortadan kalkmış ve bürokrasinin iktisadi politikalar üzerindeki etkisi önemli ölçüde azalmıştır. Toplumsal yapı içinde bürokratlar saygınlık ve zenginlik açısından küreselleşme sürecinde katlanarak büyüyen girişimci ve profesyonel sınıflar tarafından gölgelenir hâle gelmiştir.

Küreselleşme süreci içinde büyüyen ekonomi ise toplumun geneline yayılan bir refah getirememiştir. Yaşanan ekonomik büyümeye, ithalat ve ihracattaki patlamaya ve hatırı sayılır dış sermaye girişine rağmen fakirlik, işsizlik ve gelir adaletsizliği konularında önemli bir iyileşme sağlanamamıştır. İşsizlik oranı kriz dönemlerindeki çok yüksek oranlardan aşağı çekilebilmişse de % 10'ların altına hiç inmemiştir. Gelir ve zen-

ginlik açısından toplumun en tepesindeki % 10 ve 20'nin millî gelirden aldığı pay bu dönem boyunca hep yüksek kalmıştır. Bazı iyileşmeler sağlanmakla beraber, fakirlik oranı da önemli ölçüde gerilememiştir. Bu dönemde en kazançlı çıkan kesim ise küresel ekonomiye iş yapan veya küresel ekonomiyle bağlantıyı yürüten girişimci ve profesyonel sınıflar ve gruplar olmuştur. Başta İstanbul olmak üzere küresel ekonomiye bağlantılı az sayıda kentte yoğunlaşan bu kitleleler ile toplumun gerisi arasındaki uçurum artmıştır.

Bu sebeple, önümüzdeki yıllarda sosyal politikalar geliştirilirken, IMF gibi küreselleşmenin bayraktarlığını ve jandarmalığını yapan uluslararası kuruluşların tahminlerinin aksine, Türkiye'de küresel ekonomiye entegrasyon sürecinde yaşanan ekonomik büyümenin tek başına toplumsal refahı sağlayamadığının ve yükselen suların herkesin teknesini yükseltmediğinin farkında olunmalıdır.

Kaynakça

- Aydın, Z. (2005). *The political economy of Turkey*. Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Bairoch, P. (1996). Globalisation myths and realities: One century of external trade and foreign investment. In R. Boyer & D. Drache (Eds.), *States against markets* (pp. 173-192). New York, NY: Routledge.
- Baldwin, R. E. & Martin, P. (1999). Two waves of globalization: Superficial similarities, fundamental differences. In H. Siebert (Ed.), *Globalization and Labor* (pp. 3-58). Germany: Institutut fur Welwirtschaft an der Univesitat Kiel.
- Bhagwati, J. (2004). *In defense of globalization*. New York, NY: Oxford University Press.
- Bhalla, S. S. (2002). *Imagine there's no country: Poverty, inequality, and growth in the era of globalization*. Washington, DC: Peterson Institute.
- Boratav, K. (2003). *Türkiye iktisat tarihi: 1908-2002*. Ankara: İmge.
- Boratav, K. (2004). *İstanbul ve Anadolu'dan sınıf profilleri*. Ankara: İmge.
- Boratav, K. (2005). *1980'li yıllarda Türkiye'de sosyal sınıflar ve bölüşüm*. Ankara: İmge.
- Brady, D. & Denniston, R. (2006). Economic globalization, industrialization and deindustrialization in affluent democracies, 1960-2001. *Social Forces*, 85, 297-329.
- Brady, D., Beckfield, J., & Zhao, W. (2007). The consequences of economic globalization for affluent democracies. *Annual Review of Sociology*, 33, 313-334.
- Castells, M. (1996). *The information age*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Chase-Dunn, C., Kawano, Y., & Brewer, B. D. (2000). Trade Globalization since 1795: Waves of Integration in the World-System. *American Sociological Review*, 65(1), 77-95.
- Dicken, P. (2003). *Global shift: Reshaping the global economic map in the 21st century* (4th ed.). New York, NY: Guilford Press.
- Fernandez-Kelley, P. (1983). *For we are sold, I and my people*. Albany, NY: SUNY Press.
- Friedman, T. (1999). *The Lexus and the olive tree: Understanding globalization*. New York, NY: Farrar, Straus & Giroux.
- Friedman, T. (2006). *The world is flat: A short history of the twenty-first century*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Fröbel, F., Heinrichs, J., & Kreye, O. (1980). *The new international division of Labor*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Gereffi, G. (2005). The international economy and economic development. In N. J. Smelser & R. Swedberg (Eds.), *The handbook of economic sociology* (pp. 160-182). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Goldsmith, E. & Mander, J. (2001). *The case against the global economy: And for a turn towards localization*. San Francisco, CA: Earthscan Publications.
- Greider, W. (1997). *One world, ready or not: The manic logic of global capitalism*. New York, NY: Simon&Schuster.
- Guillen, M. F. (2001). Is globalization civilizing, destructive or feeble? A critique of five key debates in the social science literature. *Annual Review of Sociology*, 27, 235-260.
- Held, D., McGrew, A. G., Goldblatt, D. & Perraton, J. (1999). *Global transformations*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hirst, P. & Thompson, G. (1996). *Globalization in question*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Hoogvelt, A. (1997). *Globalization and the postcolonial world*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- International Labor Organization. (2010). *Yearly data of total and economically active population, employment, unemployment, hours of work, wages, Labor cost, consumer price indices, occupational injuries, strikes and lockouts: 1969-2008*. Retrieved on September 22, 2010, from <http://laborsta.ilo.org/STP/guest>.
- Kaya, Y. (2008). Proletarianization with polarization: Industrialization, globalization and social class in Turkey, 1980-2005. *Research in Social Stratification and Mobility*, 26(2), 161-181.
- Kaya, Y. (2010). Globalization and industrialization in 64 developing countries, 1980-2003. *Social Forces*, 88(3), 1153-1182.
- Keyder, Ç. (1987). *State and class in Turkey: A study in capitalist development*. New York, NY: Verso.
- Koo, H. (1990). From farm to factory: Proletarianization in Korea. *American Sociological Review*, 55, 669-681.
- Lee, C. K. (1998). *Gender and the South China Miracle*. Berkely, CA: University of California Press.
- Mardin, Ş. (1994). *Türk modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- McMichael, P. (2000). *Development and social change: A global perspective*. Thosand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- McMichael, P. (2001). World systems analysis, globalization and incorporated comparison. *Journal of the World-systems Research*, 3, 668-690.
- Ohmae, K. (1995). *The end of the nation state: The rise of regional economies*. New York, NY: The Free Press
- Ohmae, K. (1999). *The borderless world: Power and strategy in the interlinked economy*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- O'Riain, S. (2000). States and markets in an Era of globalization. *Annual Review of Sociology*, 26, 187-213.
- Obstfeld, M. & Taylor, A. M. (2003). Globalization and capital markets. In M.D. Bordo, A. M. Taylor & J. G. Williamson (Eds.), *Globalization in historical perspective* (pp. 121-188). Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Öncü, A. (2003). Dictatorship plus hegemony: A gramscian analysis of the Turkish state. *Science and Society*, 67, 303-328.
- Öniş, Ziya. (2003). Post-war economic development performance of Turkish economy: A political economy perspective. In C. Kollias & G. Günlük-Şenesen (Eds.), *Greece and Turkey in the 21st century: Conflict or cooperation* (pp. 67-97) New York, NY: Nova Science Publishers.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. London, UK: Sage Publications.
- Robinson, W. I. & Haris, J. (2000). Towards a global ruling class? Globalization and the transnational capitalist class. *Science and Society*, 64, 11-54.
- Sennett, R. (1998). *The corrosion of character: The personal consequences of work in the new capitalism*. New York, NY: W.W. Norton & Company Ltd.
- Sklair, L. (2001). *The transnational capitalist class*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Therborn, G. (2000). Globalizations: Dimensions, historical waves, regional effects, normative governance. *International Sociology*, 15(2), 151-179.
- Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. (2006). *Turkish balance of payments statistics*. Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2010a). *Dış ticaret istatistikleri*. http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=12&ust_id=4 adresinden 12 Kasım 2010 tarihinde edinilmiştir.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2010b). *İşgücü istatistikleri*. http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=25&ust_id=8 adresinden 28 Ekim 2010 tarihinde edinilmiştir.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2010c). *Gelir, tüketici, tüketim ve yoksulluk istatistikleri*. http://www.tuik.gov.tr/AltKategori.do?ust_id=7 adresinden 28 Ekim 2010 tarihinde edinilmiştir.
- United Nations Conference on Trade and Development. (2010). *FDI online*. http://unctadstat.unctad.org/ReportFolders/reportFolders.aspx?sCS_referer=&sCS_ChosenLang=en adresinden 12 Kasım 2010 tarihinde edinilmiştir.
- Wade, R. (2005). What strategies are viable for developing countries today? The world trade organization and the shrinking of "development space". In K. P. Gallagher (Ed.), *Putting development first: The importance of policy space in the WTO and IFIs* (pp. 80-101). London, UK: Zed Books.
- Wallerstein, I. (1974). *The modern world-system*, vol. 1: *Capitalist agriculture and the origin of the European world-economy in the sixteenth century*. New York, NY: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1980). 1980. *The modern world-system*, vol. II: *Mercantilism and the consolidation of the European world-economy, 1600-1750*. New York, NY: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1989). *The modern world-system*, vol. III: *The second era of great expansion of the capitalist world-economy, 1730-1840s*. New York, NY: Academic Press.
- Wallerstein, I. (2000). Globalization or the age of transition? A long-term view of the trajectory of the world-system. *International Sociology*, 15(2), 249-265.
- World Bank. (2010). *World development indicators online*. Retrieved on October 22, 2010, from <http://databank.worldbank.org/ddp/home.do?Step=12&id=4&CNO=2>.

Turkey in the Period of Globalization and Economic Integration: 2000 and Beyond

Yunus Kaya*

Keywords: Turkey, Globalization, Labor, Poverty, Inequality, Bureaucracy.

This paper analyzes the process of globalization and its impact on labor, state, social inequality and poverty in Turkey. Turkey was established in 1923, much earlier than most developing countries gained their independence. Since then, Turkey experimented with different industrialization strategies, in different historical contexts, ranging from direct entrepreneurship by the state to import-substitution industrialization based on private capital. Turkey was also among the first at being opened to the global economy by restructuring its economy in 1980, following the of East Asian countries. Within the years of opening up to the global economy Turkey became a significant exporter of, mostly low-technology, but also increasingly medium and high technology, manufactured goods. Since 1980, Turkey's exports have increased continuously, both in monetary terms and relative to GDP. Turkey has also attracted significant amount of foreign capital throughout this period. All these recent changes and its historical experience make Turkey a rich case to investigate the effect of the recent wave of economic globalization on labor, state and the well-being of the people.

Although there are significant disagreements in the literature regarding the origins and effects of globalization, it emerged as a powerful force causing social, economic, and institutional change. Since 1980, when Turkey has been opened to the global economy, the Turkish social structure has changed significantly. Turkey is no longer an agrarian society. In 2010, less than 25 percent of all working people were employed in agriculture. Among men, this rate further declines to around 19 percent. Employment in the industrial sector has increased to above 25 percent, while service sector jobs became the dominant form of employment. However, even though Turkey was able to transform itself into an export-oriented economy, it has not been able to repeat the success of some East Asian countries in growth and industrialization or technology-based development such as South Korea and Taiwan. After thirty years of globalization, Turkey is still an exporter of low and medium technology products to a larger extend. The failure to upgrade the economy revealed itself in several economic crises the country suffered within the last thirty years, especially in the 1990s. Although there were some positive developments in recent years, Turkey still has a long way to go before becoming a success story itself. As a result of this stagnation and frequent economic crises, the unemployment in Turkey remained high throughout the globa-

* Dr., University of North Carolina Wilmington.

lization process. It never declined below 10 percent, while it rose to nearly 20 percent during the times of economic crises.

In addition, poverty and social inequality remained high in this period. According to the estimations of the World Bank, people living in absolute poverty, living with fewer than 1.25 dollars a day, remained around two percent of the society throughout this period. The calculations by the Turkish Statistical Office (TÜİK) that in recent years there has been a significant reduction in both absolute and relative poverty, but even with their calculations nearly 20 percent of the society are living under the poverty line (based on income) set by the government. In terms of income inequality, the GINI value was 43,6 in 1980. This value declined modestly to 41.5 in 2009. During the same period, the income share of lowest and top 10 and 20 percents of the society remained steady. Overall, the period of globalization in Turkey did not further expand inequality and poverty in the country as some in the literature would expect, but it also did not have the positive impact that was predicted by the international institutions such as the World Bank and the IMF.

Another significant change in Turkey was the decline in the relative importance and the power of the top bureaucratic elites in this period. Turkey has a long history of strong and centralized governance. Although Turkey has been governed by democratically elected governments since 1950, the bureaucracy, especially the military bureaucracy, maintained a certain level of autonomy. The era of globalization brought significant changes to the Turkish state. The presence of the state in the economy declined continuously through privatization and deregulation. The institutional structure has also changed with globalization. The State Planning Organization, which devised the plans for the import-substitution industrialization of the 1960s and 1970s, are now shadowed by the increasing role of the Treasury and the Central Bank, which gained autonomy during the globalization period. In addition to the loss of autonomy and power, with globalization, the top bureaucracy has been increasingly shadowed by the expanding professional and managerial classes in terms of its relative size but also in terms of power and reputation in the society.

To sum up, globalization transformed the economy, state, and the social structure in Turkey significantly in the last thirty years. Turkish economy is now well-integrated to the global economy. The Turkish state has a much smaller role in the economy. Most of the labor force is now employed in the service sector and the industry. However, in terms of the well-being, the gains from the globalization of the economy have been mostly limited to the managerial and professional social classes who expanded in size and increased their influence in this period. The gains for the rest of the society have been limited; if it existed at all. The case of Turkey can shed light to the problems faced by other developing countries that opened their doors to the global economy later than Turkey and who also hope to repeat the coveted East Asian success stories. The impact of the globalization on the masses has been different from what is promised by the institutions of the Washington Consensus; and the rising tides did not lift all boats, at least in the Turkish case.

- İshak Emin Aktepe, *İslâm Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*, İstanbul: Yedirenk., 2010, 156 s.
Değerlendiren: Necmettin Kızılkaya*

İslâmî finansın her geçen gün gelişmesine paralel olarak İslâm iktisadına ve İslâmî finansa olan ilgi de artmaktadır. Bu ilginin önemli bir kısmını günümüz ekonomilerinin ana enstrümanı olan finans ile ilgili çalışmalar oluşturmaktadır. Kapitalist ekonomiyi benimseyen Batılı ülkeler, Müslüman sermayeyi değerlendirmek için değişik alternatifler geliştirmektedirler. Bu alternatiflerin en hızlı büyüyen ve mevcut ekonomik sistemin dokusuna en uygun olanı hiç şüphesiz bankacılık sektörüdür. Bu nedenle büyük Batılı şehirlerde İslâmî finans yapan kurumlara rastlamak artık yadsınamayacak bir durum arz etmektedir. Bu sektörel ilgiyi besleyen akademik çalışmalar da artarak devam etmektedir. İslâmî finans alanında açılan master ve doktora programları ile daha çok teknokratlara yönelik çeşitli sertifika kurslarını bu çerçevede saymak mümkündür. İslam ülkeleri ve Batı ile mukayese edildiğinde, Türkiye’de gerek sektörel ve gerekse akademik düzeyde bu konuya olan ilginin oldukça düşük düzeyde olduğu görülür. İslâmî finans yapan kurumların bankacılık alanında yaklaşık % 5’lik bir paya sahip olmaları ve üniversitelerde bu alanda herhangi bir akademik programın olmaması bunun en önemli göstergesidir. Ayrıca bazı Batılı ülkelerde İslâmî finans yapan kurumların kendi ilkelerine göre çalışabilmeleri için regülasyona gidilirken Türkiye’de bu konuda çok daha muhafazakar bir tavır takınılmasını da bu çerçevede zikretmek gerekir. Türkiye’de İslâmî finansa karşı olan bu ilgisizliğin bir sonucu da konuyla ilgili neşriyatın oldukça az olmasıdır. Bu nedenle, son dönemlerde bu alanda kaleme alınan önemli çalışmalardan birisi olan İshak Emin Aktepe’nin bu eseri, alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Bir giriş ve beş ana bölümden oluşan eserin giriş kısmında İslâm iktisadının ilkeleriyle ilgili genel bir çerçeve sunulmaktadır. Yazar birinci bölümde, ele alacağı meselelere tarihsel arka plan sağlaması için kısaca iktisat tarihine değinmiştir. İnsanların finansman bulma yollarının incelendiği ikinci bölüm, faizli ve faizsiz borçlanma yöntemleri şeklinde iki alt başlığa ayrılmıştır. Faizli borçlanmanın kısaca ele alındığı ilk alt başlıkta faizin beşerî ve dinî boyutları tartışılmış ancak burada verilen bilgiler derinlemesine olmayıp sathi kalmıştır. Örneğin faiz konusunda tarafların görüşleri verilmekle yetinilmiş, (s. 36-41) bunlar analiz edilmemiştir. Faizsiz finansman yollarının incelendiği ikinci kısımda, konu sadece İslam hukukundaki faizsiz finansman yöntemlerine ayrılmış, başka din ve kültürlerin bununla ilgili yaklaşımlarına değinilmemiştir.

Modern finansman yöntemlerinin incelendiği üçüncü bölümde faizsiz ve faizli bankaların bu konudaki farkları üzerinde durulmuş, bu çerçevede faizsiz bankalarda en çok müracaat edilen finansman yöntemi olan murâbaha uygulamasına genişçe yer verilmiştir. Özellikle çağdaş murâbaha uygulamaları, bunlara getirilen eleştiriler ve kuşkular

* Araştırma Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

derinlikli bir şekilde incelenerek bunların bankacılık sistemindeki uygulamaları detaylı olarak ele alınmıştır. Daha sonra teverruk yöntemini esas alan commodity murâbaha ile reverse murâbahaya değinilmiş, ardından kısaca leasing işlemleri üzerinde durulmuştur.

Günümüz ticari işlemlerinde önemli bir yer tutan kredi kartları ile ilgili yaklaşımların ele alındığı dördüncü bölümde, modern bir ürün olan kredi kartıyla ilgili muasır bilgilerin tartışmalarına, uluslar arası kuruluş-banka, banka-kart hâmile ve banka-işyeri ilişkisi çerçevesinde yer verilmiş; bölüm sonunda ise yazarın meseleyle ilgili bir değerlendirmesi yer almıştır. Beşinci bölümde ise vadesinde ödenmeyen borçlara verilen gecikme cezaları konusu ele alınmıştır. Faizsiz bankalara yöneltilen eleştirilerin başında gelen bu konu ile ilgili yaklaşımlar, enflasyon farkını talep etmek, mahrum kalınan kâr payını talep etmek, satışı liste fiyatı üzerinden yapmak ve borçluyu misliyle cezalandırmak başlıkları altında incelenmiştir. Bu başlıkta daha çok muasır yaklaşımlara yer verilmiş, klasik teoriye değinilmemiştir. Bölüm başında konuyla ilgili ayet ve hadisler aktarılmış, hadislerin muhaddisler tarafından nasıl yorumlandığı üzerinde durulmuş ancak fıkıh eserlerinde ortaya konan teoride bu rivayetlerin nasıl analiz edildiğine değinilmemiştir. Bu bölümde borcun geciktirilmesi meselesi borcun özürsüz geciktirilmesi çerçevesinde ele alınmış; özürlü geciktirilen borç ile ilgili tartışmalara yer verilmemiştir.

İnsanların tarih boyunca finansmana ihtiyaç duydukları ve bunu da çeşitli şekillerde sağladıkları tezi üzerine kurulu olan eserin önemi kuşkusuz büyük olmakla beraber, temelde üç probleme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bunların başında eserdeki tarih algısının batılı paradigma üzerine kurulu olması gelmektedir. Buna göre, ilk dönemlerde ilkel bir yaşama sahip olan insanlık zamanla gelişim kaydetmiş ve iktisadi faaliyetler de bu çerçevede sürekli gelişmiştir. Toplumların giyim-kuşam, yeme ve barınma zevkleri bakımından ilkel olarak ifade edilmeleri, bu bakış açısının bir yansımasıdır. İlk dönemlerde giyinmenin zaruret sebebiyle olduğu görüşü, mağaralardan gökdelenlere doğru meydana gelen evrilmenin terakki olarak algılanması (s. 21), günümüzde dahi bazı toplumların gıdalarını elde etme yöntemleri ve barındıkları mekanları inşa malzemeleri itibarıyla ilkel olduğu (s. 22) gibi yargılar, bu tarih ve medeniyet perspektifinin göstergeleridir. Bu tür bir bakış açısı üzerine kurulu olan modern iktisat verilerine eleştirel bir gözle bakmayan yazar, batılı paradigmanın geliştirdiği modern ürünleri de doğal bir şekilde birer kazanım olarak değerlendirmektedir.

İslam hukuku çerçevesinde finansman ve bankacılığın incelendiği eserde kullanılan kaynaklar incelendiğinde, bunların büyük çoğunluğunun fıkıh kitaplarından ziyade hadis kitapları olduğu görülür. Buna göre, çalışmada zengin bir hadis malzemesi kullanılmakla beraber, aktarılan rivayetlerin veya ilgili meselelerin fakihler tarafından nasıl anlaşıldığı çoğunlukla ortaya konmamıştır. Fakihlerin, yaşadıkları dönemde meydana gelen iktisadi problemleri analiz yöntemleri günümüzde karşılaşılan problemlere çözüm üretme noktasında önemli veriler içermekle beraber bunlara yer verilmemiştir. Eserde ele alınan fikhî meseleler daha çok hadis kaynaklarından rivayetlerle temellendirilmiş, fikhî yaklaşım yansıtılmamıştır. Örneğin fakihlerin, canlıların veresiye mübadele-

siyle ilgili görüşleri bir hadis kitabından aktarılmış, görüş ayrılığını nasıl temellendirdiklerine değinilmemiştir (s. 24). Fikhî kavramların anlamlarının hadis kitapları ve şerhlerinden verilmesi de yine bu çerçevede zikredilmelidir (s. 30, 43, 46-47, 52). Aynı şekilde bazı icma iddialarının Mübârekfûrî'nin *Tuhfetu'l-ahvezî* isimli eserinden aktarılması (s. 16), taksitli satışın caiz olduğu yönünde icma olduğunun İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sinden nakledilmesi (s. 49) ve selem akdinin tanımı ve meşruiyeti konusunda ittifak olduğunun *Fethu'l-bârî*'den alıntı yapılması (s. 52) buna örnek verilebilir. Modern finansman yöntemlerinin ele alındığı üçüncü bölümde de hadis kitaplarından hareketle bazı fikhî hükümler verilmiştir. Örneğin İslam hukukçularının taksitle mal satışı ile ilgili icmalarının bulunduğu görüşü *Fethu'l-bârî*'den alınmıştır (s. 68). Aynı şekilde veresiye satış ile ilgili bir hüküm Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef*'inden aktarılan bir görüşle açıklanmıştır (s. 70). Kabzedilmeden satılan malların satımının sıhhatiyle ilgili tartışmalar aktarılırken fıkıh kitaplarından ziyade hadis kaynaklarına dayanılmıştır (s. 77-78).

Eserin sahip olduğu üçüncü temel problem, batı dillerinde konuyla ilgili yapılan çalışmalara neredeyse hiç yer vermemesidir. Halbuki finans ve bankacılık ile ilgili kaleme alınan eserlerin büyük bir kısmını İngilizce kaynaklar oluşturmaktadır. Bu konuda yazılan müstakil kitapların yanı sıra, alan ile ilgili birçok akademik dergi ve bu dergilerde yayımlanan makalelerin kullanılmaması, çalışmanın ikincil kaynaklardan istifade yönünü önemli ölçüde zayıflatmıştır. Bu durum, eserin modern finansal ürünlerle ilgili tartışmaların sadece bir kısmını yansıtmaması sonucunu doğurmuştur.

Faizli bankacılık ve finansman dışında herhangi bir yöntemin tasavvur edilmediği günümüz ekonomilerinde, faizsiz yöntemlerin de olabileceği yönünde yapılan çalışmaların önemi yadsınamaz. Özellikle Türkiye sözkonusu olduğunda, kanunî düzenlemelerin yetersizliği, sektörel bazı problemler ve bu alanda yapılan çalışmaların eksikliği gibi nedenlerle faizsiz bankacılığın ikincil bir konumda görülmesi, toplumda bu bankalarla ilgili menfi kanaatlerin oluşmasını sağlamıştır. Bu nedenle, faizsiz bankacılık ile ilgili temel kavram ve kuramları tanıtmayı hedefleyen bu çalışma, alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazarın katılım bankacılığı sektöründe çalışması sebebiyle sahip olduğu deneyim, eserden istifadeyi arttırdığı gibi çalışmayı da önemli kılmaktadır.

- Abdullah Durmuş, *Fikhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009, 176 s.
Değerlendiren: Yakup Kara*

İnsanların hayatlarını idâme ettirmek için en çok ihtiyaç duydukları şeylerden birisi de alış-veriştir. Kimisi mal satmaktayken kimisi bilgi ve tecrübe gibi soyut şeyler satmakta; kimisi ticari bir eşya satın almaktayken diğeri tecrübe satın almaktadır. Alış-verişin insan hayatındaki bu önemi sebebiyle ilahi dinler de buna oldukça önem vermiştir. İslam da bu alanda önemli düzenlemeler yaparak iktisadî hayatta, çarşı ve pazarda insanların uymaları gereken genel ilke ve prensipleri ortaya koymuştur. Bu meyanda iktisadî hayatın en önemli meselelerinden birisi de Fıkıhta “Sarf Akdi” başlığı altında incelenen para mübadeleleridir ki günümüzde buna döviz alım satım işlemleri denmektedir.

Günümüzde uygulanmakta olan spot (peşin) ve türev (vadeli) döviz alım satım işlemlerini fikhî açıdan inceleyen ve alternatifleriyle birlikte değerlendiren bu eser giriş, sonuç ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, araştırmanın konusu ve kaynakları hakkında bilgi verdikten sonra para kavramı, tarihi süreçte para mübadeleleri ve günümüz para mübadeleleri hakkında genel bir değerlendirme yaparak asıl konuya girmeden önce okuyucuyu buna zihnen hazırlamaktadır. Daha sonra günümüz para mübadelesi işlemleri “Fıkıhta Sarf Akdi” başlığı altında incelendiği için özellikle günümüz işlemlerini ilgilendiren taraflarına ağırlık vermek suretiyle “Fıkıhta Sarf Akdi” ve hükümleri konusunda özet bir bilgi vermektedir.

“Spot Döviz Satım İşlemleri ve Fikhî Açından Değerlendirilmesi” başlığını taşıyan birinci bölümde yazar, spot döviz piyasasının en başta gelen aktörlerinin bankalar ve halk arasında döviz bürosu olarak adlandırılan kurumlar olduğunu, döviz ticareti yapan döviz büroları ve bankaların kendi aralarında gerçekleştirdiği işlemlerde bedellerin tesliminde genellikle bir miktar gecikmenin meydana geldiğine işaret etmektedir. Daha sonra bazı spot döviz işlemlerinde banka hesabının teslim ve tesellüm aracı olarak kullanılmasının ve bazı durumlarda bir miktar gecikme olmasının fikhî açıdan önem taşıdığını kaydetmektedir. Nitekim bankaların müşterilerle yaptığı döviz alım satımlarında ve ödemelerde genelde banka hesabı kullanılmakta ve bu durumda bedellerin tesliminde fiilî kabzın dışında bir uygulama bulunmakta ve böyle bir muamelede sarf akdindeki kabz şartının yerine getirilip getirilmediği tartışma konusu olmaktadır. Fakat yazarın da tercih ettiği görüşe göre bir şeyi kabz saymakta ölçünün örf olduğu ve bankacılık örfünde ise hesaba kaydetmenin hükmi kabz niteliğinde sayıldığı; dolayısıyla bu işlemin caiz olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca yazar, bankalar ve döviz bürolarının gerçekleştirdiği spot döviz işlemlerinde bedellerin tesliminde kısa bir süre gecikmenin meydana geldiğini ve böyle bir gecikmenin sarf akdinin peşin olması esasına aykırı olup olmadığını incelemiştir. Bu hususta ise gecikmenin en önemli sebeplerinden biri olan ülkeler arası mesai saati farklılıklarını ortadan kaldırmanın mümkün olmadığı, bu

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

sebeple işlemin kasıtlı olarak vadeli döviz işlemine dönüştürülmemesine yönelik tedbirler alınması, gecikmenin mümkün olan en kısa zamana kadar olması gibi birkaç şartın gerçekleşmesi halinde işlemin doğası gereği teslimde geçen kısa sürelerde bir beis olmadığı kaydedilmektedir.

“Marjlı Döviz Satım İşlemi” başlığı altında, bu işlemin alım satımda izlenen süreç bakımından diğer spot işlemlerinden farklı olmadığı; farklılığın, bu işlemin müşteri adına ve ona tanınan limit çerçevesinde belirli bir komisyon karşılığında yapılmasından kaynaklandığı belirtilmektedir. Bu işlem yoluyla müşteri sahip olduğu paradan çok daha fazla miktarda döviz alıp satma imkanına kavuşmaktadır. Yazar, bu işlemin fıkhîteki karz akdiyle örtüştüğünü, bundan dolayı bankanın müşteriden aldığı komisyonun karzdan yarar sağlama kapsamında olduğu için bu muamelenin caiz olamayacağını ifade etmektedir.

Eserde, “Kazanç Gayesiyle Spot Döviz Satımı” başlığı altında, bu amaçla yapılan spot döviz satım işlemlerinin döviz ticareti, döviz arbitrajı, döviz spekülasyonu ve döviz manipülasyonu gibi uygulamaları olduğu ifade edilmektedir. Döviz büroları ve bankaların, alım kurunu satım kurundan bir miktar düşük tutarak getiri sağlamaları işlemini ifade eden döviz ticareti; ve döviz kurları arasında değişik piyasalardaki farklılıklardan yararlanarak kazanç sağlamak üzere bir paranın ucuz olduğu yerden alınıp pahalı olduğu yerde satılması işlemi olan döviz arbitrajının sarf akdi kurallarına uyulduğu müddetçe caiz olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte dövizin sadece kurlarda beklenen değişimden kar elde etme gayesiyle satılması veya satın alınması olarak tanımlanan döviz spekülasyonunun sarf akdi kaidelerine uyulduğu sürece prensip olarak bunu doğrudan yasaklayan bir nassın bulunmadığı, ancak topluma zarar verici mahiyette olup piyasada sıkıntılara yol açtığı durumlarda yasak sayılabileceği kaydedilmektedir. Döviz manipülasyonunun ise daha çok birtakım yanlış ve yapay bilgi ve haberlerle piyasayı kendi yararına olacak şekilde yönlendirme faaliyeti olduğu için caiz olamayacağına işaret edilmektedir.

“Döviz Forward, Döviz Future ve Döviz Swap İşlemleri ve Fikhî Açısından Değerlendirilmesi” adlı ikinci bölümde döviz forward, döviz future ve döviz swap işlemleri kısaca tanıtılarak daha sonra bu işlemler fikhî açıdan tahlil edilmektedir. Döviz forward ve döviz future işlemlerinin ayrıntılarda farklı yönleri bulunmakla birlikte, bedellerin vadeli olarak teslimi ve vadeli kurun esas alınması hususunda ortak nitelikte olduğu kaydedilmektedir. Döviz swap işleminin ise bir spot bir de forward döviz alım satımından meydana geldiği, bundan dolayı döviz forward ve döviz future işlemleri hakkında yapılacak değerlendirmelerin döviz swap işlemleri hakkında da geçerli olduğu ifade edilmektedir. Bu işlemlerle ilgili farklı görüşleri delilleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra yazar, söz konusu işlemlerde bedellerden birinin veya her ikisinin vadeli ödenmesinin, bütün mezheplerin ittifakı ile benimsenen bir yasağı ihlal anlamına geldiğini, çünkü bunun vade ribası (ribe'n-nesîe) olduğunu, dolayısıyla bu işlemlerin caiz sayılmaması için vadeli olmalarının yeterli olacağını ifade etmektedir.

Yazar, "Döviz Opsiyon İşlemi ve Fikhî Açından Değerlendirilmesi" adını verdiği üçüncü bölümde türev ürünler olarak anılan vadeli döviz işlemlerinden opsiyon işlemini mercek altına almaktadır. Döviz opsiyon işleminin caiz olmamasının asıl gerekçesinin, opsiyon hakkının, mal sayılmaya ve/veya karşılığında bedel alınmaya elverişli bir hak niteliğinde olmayışı zikredilmektedir. Ayrıca döviz opsiyon hakkının satılması, sarf akdinde muhayyerlik bulunmama şartını ihlal ettiği gibi karşılıklı kabzın gerçekleşmesine de engel olduğu, dolayısıyla bu işlem ile şer'î hükümlerin çiğnendiği ifade edilmektedir. Ayrıca yazar, opsiyon işleminin özü itibariyle bir satım akdi, verilen bedelin (opsiyon primi) de kaparo olduğu, dolayısıyla bunun Hanbelî mezhebine göre geçerli kabul edilebileceğini ifade edenlere karşı çıkmakta; kaparoya duyulan ihtiyaçla döviz opsiyon işlemine duyulan ihtiyacın mahiyet bakımından farklı olduğu, kaparodan sağlanan faydaların opsiyon işleminden elde edilmediğine dikkat çekmektedir.

"Vadeli Döviz İşlemleri İçin Önerilen Alternatif Yöntemler ve Fikhî Açından Değerlendirilmesi" başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, fakihler tarafından vadeli döviz işlemleri için önerilen alternatif yöntemleri ele almaktadır. Bu bölümde döviz forward ve döviz future işlemleri için önerilen alternatif yöntemin "Döviz Satım Vaadleşmesi", döviz swap işlemi için önerilen alternatif yöntemin ise "Karşılıklı Karz İşlemi" olduğu ifade edilmektedir.

Döviz forward ve döviz future işlemi için alternatif olarak önerilen "Döviz Satım Vaadleşmesi"nin mahiyeti hakkında kısa bilgi verip, önerilen bu alternatif yöntem hakkındaki farklı görüşleri delilleriyle zikrettikten sonra yazar, bankaların yaptığı şekilde anlaşma sırasında kuru, vadesi ve miktarı belirlenmiş bir döviz satım vaadleşmesinin işleyişi, tarafların güttüğü amaç ve ulaşılan sonuç bakımından vadeli döviz işlemleriyle aynı mahiyette olduğunu, dolayısıyla bu işlemin caiz olamayacağını ifade etmektedir. Döviz swap işlemini caiz görmeyen bazı fakih ve fetva heyetleri tarafından önerilen alternatif bir yöntem olan "Karşılıklı Karz İşlemi"nde tarafların, miktar ve cins üzerinde mutabık kaldığı paraları karşılıklı olarak borç verip anlaşma süresi sonunda da aynen geri aldıklarını ifade eden yazar, "Menfaat sağlayan her karz faizdir." hadisi gereğince bu işlemde taraflardan birinin diğerinden daha çok yarar sağlamanın şart koşulmaması ve birinin diğerine böyle bir haksızlıkta bulunmaması şartıyla karşılıklı karz işleminin caiz görülebileceğine işaret etmektedir.

Sonuç bölümünde ise yazar, önceki bölümlerde ele almış olduğu para mübadelesi işlemleri ve bunların fikhî değerlendirmesini kısaca özetledikten sonra bu alanda mevcut ilmî ve entelektüel birikimin iyi bir şekilde değerlendirilmesi ve sağlıklı sonuçlara ulaşılabilmesi için dünyadaki mevcut uygulamaların dikkatle analiz edilmesi, başta iktisat ve hukuk olmak üzere farklı disiplinlerdeki bilginler arasında iş birliğinin sağlanmasının gerektiğini ifade etmektedir.

- Cihan Tuğal, *Pasif Devrim: İslâmî Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2010, 330 s. Değerlendiren: Ali Kaya*

Cihan Tuğal'ın 2000 sonrası Türkiye İslâmcılığı'nın dönüşümünü inceleyen kitabının temel bulguları, yazarın İstanbul'un Sultanbeyli ilçesinde 2000-2002 arası ve 2006 yılı olmak üzere iki ayrı dönemde yaptığı etnografik çalışmalarına dayanmaktadır. Tuğal'ın temel tezi, AK Parti önderliğindeki siyasal hareketin mütedeyyin kitleyi laik devletle bütünleştirdiği iddiası üzerine kuruludur. Bu süreçte, AK Parti önderliğindeki siyasalılık, sivil toplumun üç bileşenini (günlük yaşamı, toplumsal uzamı ve ekonomik ilişkileri) dönüştürerek, İslâmcıları sisteme entegre etmiştir. Bunu yaparken AK Parti, İslâmcı gelenekten belli öğeleri kendi amaçlarına destek sağlamak için seçmecî bir şekilde kullanmıştır. Tuğal bu tezini, Gramsci esinli Hegemonya Teorisi'ni genişleterek ve çeşitlendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Yazar, İslâmcılık çalışmalarındaki mevcut yaklaşımların parçacı ve tek yönlü olduğunu, Hegemonya Teorisi'nin ise daha bütüncül bir yaklaşım sunduğunu ve İslâmcılık literatürüne teorik düzlemde bir açılım getirdiğini düşünmektedir. Bu değerlendirme, Tuğal'ın geliştirdiği teorik çerçeveyi ve 2002 sonrası siyasal toplum ve sivil toplum düzeyinde dönüşen İslâmcılığın ele aldığı bölümleri merkeze almaktadır.

Kitabın ilgili bölümlerini incelemeye geçmeden önce kitabın yapısı ve bölümlerin teması hakkında kısa bir bilgi verelim. Eser, altı bölümden oluşuyor. Birazdan ayrıntılandıracağımız birinci bölümde yazar teorik yaklaşımını tartışıyor. İkinci bölümde ise, laik devletin hegemonik siyasal ve sivil toplumu massederek hegemonik hale gelmesini, sonrasında yaşadığı krizi ve İslâmcılığın bir karşı hegemonik proje olarak ortaya çıkışını analiz ediyor. Üçüncü bölümde yazar, 1980-2002 yılları arasında İslâmcı hareketin yükseliş ve düşüşünde siyasal toplumun rolünü Sultanbeyli örneğinden hareketle inceliyor. İslâmcıların laik düzene karşı geliştirdikleri siyasal liderlikler, otorite yapıları ve siyasal birlik vizyonları (bunların ne anlama geldiğini teorik kısımda tartışıyor) bu bölümün ana temasını oluşturuyor. Tuğal, bu dönemde ilçede İslâmcıların laik düzene karşı geliştirdikleri iktidar formlarına odaklanıyor ve bu durumun ilçede "ikili iktidar" yapısını ürettiğini iddia ediyor. Tuğal, İslâmcıların bütün bu çabalara rağmen alternatif bir siyasal birlik vizyonu geliştiremediklerini, Türk-Kürt bölünmesinin üstesinden gelinemeyişinde bu durumun en net şekilde ortaya çıktığını belirtir. Dördüncü bölümde Tuğal, yine 1980-2002 arasında ilçedeki, İslâmcılar eliyle değişen günlük yaşama, uzam kullanımına ve ekonomik ilişkilere odaklanıyor. Bu değişimin aktörleri olan İslâmcı derneklerin, ağların ve partilerin ekonomik ilişkiler yoluyla alternatif yaşam tarzları ve mekânları oluşturarak toplumsal yaşamı yönlendirme çabalarını tartışıyor. Yazara göre "Tevhid Dini" etrafında bir sivil toplum inşa niyetinde olan İslâmcılar, bunu yapmada kısmen başarılı oldular. Birazdan ayrıntılarına ineceğimiz sonraki iki bölümde ise, yazar yine siyasal toplum ve sivil toplum düzeyinde 2002 sonrası AKP önderliğinde ilçede gerçekleşen dönüşüme odaklanıyor.

* Doktora, Sosyoloji, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Tuğal, teorik yaklaşımını tartıştığı birinci bölümde (s. 29-51) mevcut İslâmcı siyaseti analiz etmek için Hegemonya Teorisi'ni önerirken, İslâmcılık siyasetini analiz eden belli başlı paradigmalardan en bilinenleri Şarkiyatçılık ve Modernleşme teorileri, siyasal iktisat yaklaşımı ve toplumsal hareketler-kurumsalcılık yaklaşımlarıdır. Tuğal bu açıklama biçimlerini ayrıntılı olarak tartışmamakla birlikte üç yaklaşımın ortak zafiyetinin dini, ekonomik, siyasal kurum ve dinamiklerin, devlet ve sivil toplumun ilişki-selliğini ve eşgüdümlülüğünü fark edememeleri ve belli aktörlerin eylemlilikleriyle ger-çekleştiğini göz ardı etmeleridir. Yazar, bu İslâmcı siyasallığı analiz için önerdiği yaklaşı-mı Hegemonya Yaklaşımı olarak adlandırmaktadır. Tuğal, Gramsci'den ilhamla bu yakla-şımı benimsemekle birlikte, Gramsci'de özellikle gündelik yaşamın bir siyasal hegemon-ya için önemini formüle etmede yeterli olmadığını belirtmektedir. Gündelik yaşamın da hegemonik bir mücadele alanı içinde kritik bir öneme hâiz olduğunu vurgulamakta; Bourdieu'nun bunu geliştirmek için önemli olduğunu düşünmektedir.

Tuğal, Gramsci'nin hegemonya yaklaşımını geliştirerek, şu şekilde yeniden formüle eder: "1- tahakküm ve eşitsizlik için rızanın, 2- günlük yaşamın, uzamın ve ekonomi-nin belli otorite görüntüleriyle özgül şekilde eklemelenmesi yoluyla, 3- belli bir önderlik tarafından, 4- farklılıklardan birlik yaratmak suretiyle örgütlenmesi." (s. 37). Yazar, bu tanımlamadan hareketle analizinin birbiriyle ilişkili devlet, siyasal toplum ve sivil toplum olmak üzere üçlü bir toplumsal-siyasal düzey belirler. Siyasal toplum, sivil top-lum ile devleti birbirine bağlar. Yazar, siyasal toplumu Gramsci'nin daha çok devlet ile değişmeli kullandığını, kendisinin ise bu nosyonu rızanın sadece sivil toplumda örgüt-lenmediğini göstermek ve siyasal toplumu (devlete indirgemenin) rızanın örgütlen-mesinde önemli bir yeri olduğuna dair bir farkındalık yaratmak için kullandığını belir-tir. Buna göre, siyasal toplumun üç bileşeni vardır: siyasal önderler, otorite yapıları ve siyasal birlik tahayyülü. Hegemonik bir projenin başarılı olabilmesi için siyasal toplum ile sivil toplumun bir aradalığı önemlidir. Bu yüzdendir ki, siyasal önderlik, otorite ve birlik tahayyüllerinin sivil toplumda (sivil toplumun üç bileşeni vardır: gündelik yaşam, uzamdan yararlanma formları ve ekonomik ilişkilerdir) karşılık bulmasıyla ancak rıza ve tahakküme dayalı bir hegemonik proje başarılı olabilir. Herhangi bir hegemonik proje-nin başarısı da bu ilişkileri düzenlemesine bağlıdır..

Yazar, yukarıda bahsedilen teorik çerçeveden hareketle beşinci bölümde (s. 172-219) 2002'den itibaren AK Parti iktidarı ile birlikte İslâmcı siyasetin "sistemle bütünleşmesi"ni inceler. Tuğal, Kemalist gazeteci ve siyasetçiler tarafından dile getirilen AKP'nin aslında İslâmcı bir parti olduğu, ancak kamuoyuna bu yüzünü göstermediği, meşhur tabiriyle takiyye yaptığı düşüncesine karşı çıkar. Tuğal'a göre, AKP İslâmcıları düzenle bütünleş-tirmiş; bunu yaparken de İslâmcı gelenek ile irtibatı koparmamış, oradan aldığı düşün-ce ve pratikleri sisteme entegre olma siyasetinde ya da Tuğal'ın tabiriyle *masnetme* siyasetinde stratejik olarak kullanmıştır. Tuğal, Sultanbeyli'deki etnografik araştırma-sından hareketle AKP önderliğinde gerçekleşen İslâmcı siyasetin dönüşümünü analiz eder. Eski İslâmcıların radikal taleplerinden ve söylemlerinden nasıl vazgeçip, sistemi ve devleti sahiplendiğini görmüşmeleri yoluyla destekler.

Tuğal'a göre, AKP siyasetinde dönüşümler sadece eski radikal İslâmcılardan ibaret değildir. Milliyetçi muhafazakârlar da AKP potasına dahil olmuşlar, ancak İslâmcılar ile muhafazakârlar aynı potada iyi bir kıvam tutturmuşlar, yüzeysel bir koalisyona meydan vermemişlerdir. Merkez sağdan gelen milliyetçiler, İslâmcı stratejileri benimsemişler, dinî pratiklerini arttırmışlar ve İslâmcı siyasi gelenekten yararlanmayı öğrenmişlerdir. Örneğin; merkez sağdan gelip, AKP Sultanbeyli yaşlı komisyonunda aktif olarak çalışan bir üye, yaşlıların maddî ve manevî işleriyle aynı anda ilgileniyor, yiyecek ve giyecek yardımı yaptığı gibi, onları İstanbul'un meşhur cami ve türbelerine götürüyordu. Tuğal, massedilme sürecinin o kadar sancısız olmadığını, parti içinde aktif olanların süreçten rahatsız olduklarını da belirtir. Örneğin; Sultanbeyli AKP'nin üst düzey yöneticilerinden biri yaşanan değişimi şöyle yorumlar: "Bugün, Müslümanlar bir tercihle yüz yüze bulunuyorlar. Ya sosyal adaleti ya da demokrasiyi; zenginler ile yoksullar arasındaki kutuplaşmayı ve dünyevileşmeyi seçecekler." (s. 177).

Yazar, AKP siyaseti ile birlikte dönüşen İslâmcı siyasetin meydanlara da yansıdığını ifade eder. Örneğin; Danimarka'nın Hz. Peygambere hakaret içeren karikatürleri yayımlanması sonrasında Sultanbeyli'de İslâmî örgütlerce organize edilen protestoda, konuşmacının Başbakan Erdoğan'ın daha aktif olması yönündeki çağrısının bastırılması ve bu çağrı sonrası Başbakanı yuhalayan birkaç kişinin toplulukça susturulmasını Tuğal, İslâmcı siyasetin AKP ile birlikte artık iktidarı hedef almadığı şeklinde yorumlar.

Tuğal, altıncı bölümde (s. 221-265) AKP önderliğinde sivil toplumun laik devlet ve kapitalist ekonomi ile bütünleşme sürecini inceler. Gündelik hayatta İslâmî dil giderek sekülerleşmektedir. Tuğal, gündelik hayatın artan seküler görüntüsü ile ilgili çeşitli örnekler verir. Örneğin; "Selamun Aleyküm" diye selamlaşmanın giderek İslâmcılar arasında azaldığı, yine "İnşallah" demenin eskiye göre daha az kullanıldığı, sakal kesmenin yaygınlaştığı, içki satışlarının yaygınlaştığı, daha az namaz kılındığı gibi. Tuğal, AKP önderliğinde gelişen bu sekülerleşmenin, dindarların artık dinin toplumsal hayatta önemli bir rolü olmadığı anlamına da gelmemesi gerektiğini vurgular. Tuğal bu sürecin paradoksal olduğuna dikkat çeker. Bu durumu örneklendirmek için T.R.T. ve özel televizyonlarda din bilginlerinin ve aydınlarının İslâmî konuları tartıştıkları birçok programın yayınlanmasını gösterir. Bunlara ilaveten, alkol satışlarına getirilen kısıtlamalar, eşleri türbanlı erkeklerin üst mevkilere gelmesi, katı laik bir sistem içinde düşünülemez şeylerdir.

Tuğal, AKP siyasetinin Sultanbeyli'nin uzamını ticarileştirme ve modern bir kent yaratma çabasında olduğunu belirtmekle birlikte, bu bölümde daha çok uzamın sembolik dönüşümünden bahseder. Bu süreçte, uzamsal boyutun dinsel boyutu azalmaktadır. Bununla ilgili hem sivil toplumdan, hem de siyasal aktörlerin pratiklerinden örnek verir. Örneğin 2000'lerin başında, İslâmcı bir işyeri sahibi dükkânına girerken ayakkabılarını çıkarırken (müşterileri de çıkarır), 2006'ya geldiğinde artık ayakkabı ile girmenin bir sakınca oluşturmadığı noktasına gelinmiştir. Bu sadece burayla sınırlı değildir, belediye ve ilçedeki birçok işyerinde benzer bir durum söz konusudur. İlçedeki siyasal aktörlerce yapılan sembolik düzeyde bir uzamsal değişiklik, pencere ve rengiyle cami-

yi andıran belediye binasının tamamen yıkılıp yerine yenisinin yapılmasıdır; ki bu bina ilçeye "Sultanbeyli İslâm Cumhuriyeti" adını kazandırmıştır. Uzamsal boyutta İslâmî çizgiden sapmanın diğer bir göstergesi, yüksek binaların açık ya da dolaylı bir şekilde inşasının meşrulaştırılmasıdır. Yüksek bina yapmanın eskiden İslâmcılarca Allah'a şirk koşmak gibi bir anlamı vardı. Şimdilerde ise, profesyonel bir dille alçak binaların ekolojik dengeyi bozduğu öne sürülerek, yüksek bina yapımının önü açılmakta.

Tuğal ayrıca AKP önderliğinde Sultanbeyli'de kapitalizmin doğallaşmasından bahseder. Örneğin; ilçedeki inşaat işçileri, kamu sektöründeki işçiler, kamyoncular, emekli işçiler, esnaf ve iş adamları, hepsi de özelleştirmelere şevkle onay verirler. Bunun nedeni, (namazında ve niyazında bir Müslüman ve "bizden biri" olan) Tayyip Erdoğan'ın özelleştirmeyi övüyor, teşvik ediyor olmasıdır. Ayrıca, Tuğal, dinî kanallar yoluyla sivil toplumun kapitalizm ile halvet olmasına olanak sağlandığını belirtir. Bunun için ilçedeki Tuğal'ın adlandırmasıyla "kapitalizm yanlısı, milliyetçi merakını daha iyi anlatmak adına cemaatin savaş karşıtı duyguları ile oynayan" imamın hutbesini örnek verir:

...Bu sıcak camide namaz kılabildiğiniz için Allah'a şükretmelisiniz. Ama kendinize şu soruyu da sormalısınız. Allah'ın verdiği bu mükâfatla ne yapabiliriz? Birincisi, Allah tembellikten nefret eder. Allah tembelliği sever mi? (Cemaatten birçok kişi mırıldandı: Sevmez). Çok sıkı çalışmalısınız. Bu da dininizin bir parçasıdır, unutmayın. İster Kürt, ister Çerkez, ister Türk olun, Allah nezdinde hepiniz aynısınız. Bölünmemelisiniz. Bölündüğünüzde başınıza gelenlere bakın. Bu ülkenin doğusunda yaşayan insanlar bunun sıkıntısını çekiyorlar (Irak'ta Sünnilerle Şiiler arasındaki iç savaşı kastediyor). Üçüncüsü, düşüncelerinizi temiz tutmalısınız. Düşünceleriniz temiz olursa, Allah sizi mükâfatlandırır (s. 253).

Tuğal, bu hutbeden hareketle imamın kapitalist iş ahlâkını cemaâte telkin ettiğini iddia ediyor. Bu durumun, şimdiye kadar hiçbir hutbede bunun kadar merkezi yeri işgal etmediğini de belirtmeyi ihmal etmiyor. Kanaâtimce Tuğal'ın burada yaptığı aşırı bir yorum ve niyet okumasıdır. Tuğal'ın bu yoruma imamın "Allah tembellikten nefret eder. Allah tembelliği sever mi? (Cemaatten birçok kişi mırıldandı: Sevmez). Çok sıkı çalışmalısınız. Bu da dininizin bir parçasıdır, unutmayın. Sabah çok erken kalkmalı, sabah namazını kılmalı, sonra işe koyulmalısınız." sözleri üzerinden varıyor. Ancak buradaki öğütler, İslâm öğretisinde her zaman yer almış ifadelerdir, muhtemelen bu sözlerin benzerlerini Hz. Peygamberin sözlerinde de bulmak mümkündür. Buradan nasıl bir kapitalist iş ahlâkını teşvik eden bir yol bulunduğunu anlamak zor. Tembellikten kaçmayı ve çok çalışmayı öğütleyen bir dinsel otoritenin sözlerini, kapitalist bir iş etiği bağlamına oturtmayı mümkün kılan nedir? Bu zorunlu bir ilişki midir? Weberci bir okuma biçimi ile karşı karşıyayız, ancak din-kapitalizm ilişkisini bu şekilde kurmak için sanırım çok ayrıntılı analizlere ihtiyaç vardır.

Birkaç soru ve eleştiriyi değerlendirilmeyi bitirmek istiyorum. Tuğal'ın bir teorik varsayım olarak siyasal partiyi bir hegemonik mücadele için olmazsa olmaz şart olarak

addetmesinin* abartılı bir iddia olduğunu düşünüyorum. Bu siyasal olanı, hiyerarşiye dayanan bir örgütlülüğe indirgemek gibi bir risk taşır. Örneğin; parti benzeri bir örgütlenmenin olmadığı, esnek ve yatay ilişkilerin olduğu küreselleşme karşıtı mücadelelerin Tuğal'ın mantığından hareketle başarısız olacağı ya da pek de politik bir muhalif mücadele olamayacağı gibi bir anlam çıkarabiliriz. Yine örneğin; feministler hiç bir yerde devleti ele geçirmediler ya da çoğunlukla parti benzeri hiyerarşik bir örgütlenme içine girmediler ama kadın hakları ve sorunlarını dillendirmede geri dönülemez kazanımlar elde ettiler. Ya da daha yakın bir zamanda, Ortadoğu'da devrim yapan gençlik hareketlerinin hiç de öyle sıkı ve hiyerarşik bir örgütlenmeye girmedikleri açıktır. Tuğal'ın bu siyasal partiyi (bu çalışmada AKP'yi) bu kadar vurgulamasının mevcut araştırmada insan edimselliğini zaman zaman yok sayan ifadelere dönüştüğünü görmekteyiz. Örneğin şu ifade:

...ilçede AKP'yi diğer partilere kıyasla yine de farklı bir şekilde muktedir kılan önemli bir uzamsal süreklilik vardı. Kırdan göçen aileler arasında, ailenin doğrudan bir parçası olmayan insanları dışarıklı olarak görülürler ve evlerde çok hüsnü kabul görmezler. Özellikle de evde yalnızca kadınlar olduğunda, yabancılara tehlikeli gözle bakılır. Bu toplumsal engel siyasal partilerin gerek seçim kampanyaları gerekse de üyelik kampanyaları sırasında kapı kapı dolaşarak insanları seferber etmeleri epeyce zorlaşmaktadır. Fakat gerek laik gerekse de muhafazakâr partilerden birçok insanın söylediğine göre, "kapıyı çalan başı kapalı biri olduğunda", kırdan göçen kadınların yanıt vermeleri ve konuşmaları daha muhtemeldir. 1980'lerde ve 1990'larda İslamcı partiyi diğerlerinden ayıran özellik başörtülü üyeleri idi. Dolayısıyla AKP önceki İslamcı partiden temel bir tekniği miras almıştır: Parti faaliyetlerinde başı kapalı kadınları kullanmak ve böylece diğer başı kadınların kendilerini rahat hissedip kapıyı açmalarını sağlamak. S. 245

Burada dikkat çekmek istediğim nokta, AKP ve önceki İslâmıcı partilerin başörtülü kadınları "kullandığı" düşüncesidir. Bu ifade, başörtülü kadınların kendi tercihleri ile İslâmıcı bir partide siyaset yapamayacağı gibi bir imayı da içermektedir. Bunun ötesinde başörtülü kadınların niyetselliği ve siyasal faaliyeti yaparken dayanabileceği anlamlandırma özgürlüğü de yok sayılabilmek tehlikesini taşır. Bu siyasallığa "kullanılma" gibi bir negativite ve araçsallık katmak, etnografik bir araştırmada olması gereken öznel edimselliğine olan duyarlılığa bir hâle getirmez mi?

Bir diğer nokta, AKP önderliğinde İslâmıcıların neoliberalleştiği ve sistemle bütünleştiği gibi bir tümel iddiayı göstermek için, bu etnografik çalışmanın verimi yeterli midir? Bu iddiayı göstermek için örneğin Türkiye genelinde AKP'nin söylem ve pratiklerinden yararlanmak, araştırmanın ana iddiasını güçlendirip, zenginleştirmez miydi? Bunlarla birlikte, Tuğal'ın bu araştırması hiç kuşkusuz önerdiği teorik çerçeve ve ampirik zenginliğiyle İslâmıcılık çalışmalarına eleştirel ve sorgulayıcı bir katkı özelliği taşımaktadır.

* Örneğin şu ifade: "Mevcut sistemlere meydan okumaya çalışan hareketler günlük yaşamdaki, uzam kullanımlarındaki, ekonomik ilişkilerdeki ve otorite ilişkilerindeki muhalif eğilimleri eklemlmek için parti ya da parti türünde örgütler kurmak zorundadır." S.268

- Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire (İslâmî Kurtuluş Teolojisi: İmparatorluğa Direnmek)*, Routledge, 2010., 303 s.

Değerlendiren: Mehmet Murat Şahin*

Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk (Metis)*, *İran Sineması (Agora Kitaplığı)*, *İslâm'da Otorite (İnsan)* kitapları ile Türkiye'de bilinen bir yazar. Amerika'nın Columbia Üniversitesi'nde İran Çalışmaları ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü olan Dabashi, son dönem İngilizce konuşan dünyada postkolonyal çalışmalar olarak tâbir edilen alanda adından bahsettirmeye başlayan bir isim. Gazete yazılarından akademik araştırmalarına, polemiklerinden eylemciliğine kendine has üslûbuyla kimilerinin tehlikeli bir demagog, kimilerinin ise ufuk açıcı bir düşünür olarak görebileceği bir isim. Değerlendireceğimiz kitabı, *İslâmî Kurtuluş Teolojisi* de tam olarak Dabashi'nin deneme ile makale arasında gerilimli bir şekilde salınan tarzının tecessüm ettiğini gördüğümüz bir kitap. Kitabın aslında farklı zamanlarda ve farklı bağlamlarda yazılmış çalışmaların tematik olarak bir kurtuluş teolojisine dibace olarak yeniden düzenlenmesi ile ortaya çıktığını ve bunun biçimsel özelliklerine yansıdığını baştan belirtmemiz gerekir.

İslâm'a soldan bakmak ya da İslâmî sol gibi başlıklar atılan tartışmaların bir kısım entelektüel çevrelerde tartışıldığı bir dönemde Dabashi'nin kitabını değerlendirmek son derece anlamlı olacaktır. Dabashi'nin temel tezi, "İslâm ve Batı" merkezli medeniyetçi düşünme biçiminin, küreselleşmiş sermayenin yeryüzündeki işleyişini kolaylaştırıcı kullanımları sonunda kendini tükettiği ve çok zamandır bizim küresel çatışmada bir medeniyet-sonrası döneme girmiş olduğumuzdur. Dolayısıyla Dünya Ticaret Merkezi'nin ikiz kulelerinin yıkılmasıyla sonunu ilan eden bu eski "Batı karşısında İslâm" anlatısına dayalı İslâmcı siyasetin de kendini tükettiği, bunun yerine bizim küresel sermayenin doğasını ve buna karşı direnmenin ortaya çıkmakta olan devrimci biçimlerini yeni baştan düşünmemiz gerektiği savunulur. Artık bu eskimiş İslâm vs Batı karşıtlığına ihtiyacı olmayan yeni küresel iktidar dağılımının eşliğinde, bir Tarık Ramazan ya da Abdülkerim Sürüş gibi hiçbir kategorik meşruiyeti kalmamış Batı'yı muhatap alarak söylem üretmenin de anlamı kalmamıştır. Bizim asıl yapmamız gereken, miâdını doldurmuş bu epistemik kabule dayalı eski tarz "İslâmî İdeoloji"nin sonunu ilan etmeli ve "Yeni ortaya çıkan jeopolitiği ve küreselleşmiş bir İslâm'ın bütün olarak yeni bir toplumsal tarihinin değişen parametrelerine bağlı bir kurtuluş teolojisini" (s. 2) dile getirmeliyiz.

Dabashi'ye göre, "Kolonyal modernliğe karşı siyasî direnişi örgütleyici ilke olarak İslâmî ideoloji"nin sonu paradoksal şekilde İran Devrimi'nin başarısı ile gelmiştir aslında. Buna göre, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin tahaddisi karşısında ortaya İslâmcılık, peyderpey dinî "bir ortaçağ inancından kolonyal modernliğe ideolojik direnişin münzevi alanına" dönüştürürken, İran Devrimi'nin başarısı ve sonrasında başarısızlığı ile sonuna gelmişti. İran Devrimi ve sonrasında yaşananlar, aynı

* Doktora Öğrencisi, ODTÜ Sosyoloji & Araştırma Görevlisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

anda hem birbirinin aynadaki aksi olan “İslâm” ile “Batı”nın yerinden edilmesini hem de yeni bir emperyal tahakküm ve buna karşı devrimci direniş biçiminin doğuşunu gösterdi. Dabashi’nin bir Amerikalı okur kitlesine hitap ettiği düşünülürse, kitabının temel vurgularından biri olan İsrail ve ABD propogandası ile İslâmcılık olarak simule edilmeye çalışılan El-Kâide tarzı hiper-reel örgütlenmeleri, kendisinin İslâmî ideoloji olarak tâbir ettiği meşrû devrimci siyaset biçimlerini özellikle ayırmaya çalışması anlamlı gelecektir.

Benim bu kitaptaki öncelikli teklifim tamamen genel kabule aykırı ve ABD’nin Afganistan ve Irak’ta sürdürdüğü savaşın –ve bunun uzantısı olarak ABD’nin kukla devlet İsrail’in Filistinliler ve Lübnanlılara karşı giriştiği savaşın- radikal İslâmcılığın yükselişinin ve bu nedenle “İslâm ile Batı” arasındaki medeniyet çatışmasının bir göstergesi olduğu şeklindeki ABD’de üretilmiş ve bütün dünyaya kusulan yaygın propogandaya karşı kurulmuştur. Ben bu okumayı kabul etmiyorum ve buna karşı çıkıyorum. Böyle olduğunu düşünmüyorum. Benim bu kitaptaki tezim, 11 Eylül olaylarının ve sonrasında Afganistan ve Irak’ta yaşananların, radikal İslâmcılığın yükselişinin ya da başlangıcının değil aslında sonunun işaretleri olduğudur (s. 11).

Dünya medyasının ürettiği ve yansıttığı şekliyle Usâme bin Ladin ve ortaklarının herhangi bir meşrû ya da ciddi siyasî projesi, halk desteği ve kadrosu olmadan giriştiği “militan maceracılık”ları 200 yıllık devrimci İslâmî hareketlere bağlamaya çalışmak “ya politik amaçlar için üretilmiş bir bilgi biçimi ya da baştan aşağı bir tarihsel cehâlet”ten başka bir deşildir (s. 12). İslâmî kurtuluş teolojisini de bu bağlamda İslâmcılığın kendi deyişiyile “mutlakçı, puriten ve totalistik” tuzaklarına düşmeyecek bir mirasçısı olarak gördüğünü vurgulamalıyız.

Dabashi’nin bu argümanına bağlı olarak geliştirdiği temel tezi bir medeniyet kategorisi olarak “Batı”nın kendisini çoktan bitirdiği ve bu nedenle de “İslâm ve Batı” arasındaki süregelen eşitsiz diyalogun epistemik olarak çöküşüyle dünyanın bir “Batı-sonrası” konum, konuşma ve konumlanmaya ihtiyacı olduğudur (bu argüman için Dabashi’nin değerlendirmesinden farklı bir okuma için önemli bir kaynak B. Salman Sayyid’in *Fundamentalizm Korkusu* (Vadi, 2000) kitabıdır). Avrupa Aydınlanması’nın ikonik göndergesi olarak “Batı” postmodernlik olarak nâm salan tartışmalarda kendisini yok ettiği ve dahası sermayenin yeni jeopolitiği bir kurgusal üretim olarak “Batı”nın göreceği hiçbir işlev bırakmadığı için “İslâm” da muhatabını kaybetmiş ve Müslüman entelektüeller, aktivistler ve liderler artık kiminle konuşmakta olduklarını bilmemektedirler (Dabashi’nin buradaki örnekleri özellikle Abdülkerim Sürüş ve Tark Ramazan’dır). Bu yeni Batı-sonrası dünyada epistemik imkanlarını tüketmiş “Batı karşısında İslâm” kurgusuna dayalı İslâmcılık yerine kendisinin ötekiliğini teslim edecek ve ötekilerini kucaklayacak yeni bir İslâmî kurtuluş teolojisine ihtiyaç vardır (s. 15–16, 22, 106, 114, 168, 214). Amerikan İmparatorluğuna karşı küresel direnişe taraf olacak bir kurtuluş teolojisinin “ötekiliğin, uyuşmazlığın ve seçimin varlığını rasyonel-

leştirerek reddetmek" yerine "ideolojik muhâliflerini ve teolojik alternatiflerini kucaklayarak", "tevhid inancını daha heterojen, çok boyutlu ve senkretik bir teodise içinde koruyarak" (s. 16-17) küresel bir söyleşinin parçası olması gerektiğini düşünen Dabashi, buna örnek olarak Malcolm X'i gösterir ve Lübnan'da Hizbullah, Filistin'de Hamas, ve Irak'ta Şiiilerin devrimci hareketlerinde saklı olan siyasî imkânlarla bakar. Aslında kitap boyunca teolojik olarak yorumlanabilecek tek İslâmî referansını kadîm ihtiyar-cebr tartışmasında Mutezile'ye (s. 15-16, 41, 208 dipnot 77) yapar (buradaki kaynağı ise Nasr Hamid Ebu Zeyd'dir). Kendisine örnek aldığı Gustavo Gutierrez gibi Latin Amerikalı Kurtuluş Teologlarının aksine Dabashi'nin İslâmî kaynakları tarihsel ya da siyasî olarak kendi teodisesi için ne kadar seferber edebildiğinin sınırlarını burada görebiliriz (her ne kadar kurtuluş "teoloji"sinden bahsetse de aslında geliştirmek istediği bir "teodise"dir).

İslâmî Kurtuluş Teolojisi yedi bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü olan "İmparatorluğa Direnmek"te Dabashi, Müslümanların on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca "ortaçağ uykuları"ndan uyandıkları ve çok boyutlu dinlerini Avrupa sömürgeciliğine karşı ideolojik bir direnişin biricik alanı haline getirdiklerini savunur. Müslümanların bu kolonyal modernlik içindeki paradoksu, sömürgeciliğe direnmek için kendi entelektüel miraslarını kurban etmek zorunda kalmış olmalarıdır. Küresel bir imparatorluk olarak ABD'nin ortaya çıkmasıyla sömürgeciliğe karşı meşrû direnişin gecikmiş bir biçimi olarak "Batı'ya karşı İslâm" karşıtlığının yeni şartlar içinde nasıl yetersiz kaldığını göstermeye çalışır. Kitabın ikinci bölümü olan "İslâmî İdeolojinin Sonu"nda ise, İslâmcılığın 200 yıllık gelişiminin en görkemli başarısı olan İran Devrimi ile nasıl sonlandığını, temelinde İslâm'ın bir muhâlefet dini olarak paradoksu ile açıklamaya girişir. Dabashi'ye göre, en saf haliyle İslâm'ın paradoksu, "siyasî başarısı durumunda ahlâken iflâs etmesi"dir (s. 126). Bu paradoksu aşmanın, bu paradokstan kurtulmanın yolu ise "radikal şekilde ideolojikleşmiş İslâm'dan uzaklaşmak ve kendisinin ahlâkî ve normatif gölgelerinin varlığını sadece kabul eden değil aynı zamanda bunları kucaklayan bir tür İslâmî kurtuluş teolojisi olarak bir İslâmî teodise geliştirmek" için çalışmaktan geçmektedir (s. 61).

"Körük ve İçgörü" başlıklı üçüncü bölümde, Abdülkerim Süruş'un yazılarını Üsâme bin Ladin, Ebu Musab el-Zarkavi ve Eymen el-Zevahirî gibi neo-Vahhâbi olarak tabir ettiği isimlerle karşılaştırarak, halen sömürgeci modernlikle en ciddi epistemik seviyesinde aşına olan bu tür İslâmcılığın nasıl çıkmaza girdiğini tartışır. Süruş, bu kadar entelektüel birikimine rağmen bugün yeryüzünde yaşayan Müslümanların çıkmazı hakkında neredeyse hiçbir şey söylememektedir. Dabashi'nin bu tartışmadan çıkaracağı sonuç ise oldukça sarsıcı gelebilir kimilerine: "Abdülkerim Süruş'un entelektüel boşluğu ile Bin Ladin ve ortaklarının militan maceracılığı aslında aynı paranın iki yüzüdür" –Ölü bir muhatapla farklı biçimlerde konuşmaya çalışmaktadırlar. Bununla birlikte, kitapta Cemaleddin Afgânî'den Seyyid Kutub'a, Muhammed İkbâl'den Ali Şeriâtî'ye Müslüman yenilikçilerin radikal teori ile devrimci praksis arasında sağlıklı bir birleşim oluşturdukları, bunun ise yirminci yüzyılın eşliğinde Bin Ladin ve ortakları

elinde anlamsız, işlevsiz, gösterişsel şiddet eylemleriyle ya da Süruş ve Tarık Ramazan gibilerin elinde aslında artık var olmayan ancak kendilerinin donmuş hayal güçlerinin ürünü olan “Batılı modernlik”le yersiz ve anlamsız bir diyalogla tüketilmiştir. Kitabın dördüncü bölümü olan “İslâm ve Küreselleşme” militan İslâmcılığın toplumsal zemininin küreselleşmenin şartları içinde siyasî olarak parçalandığını tarihsel olarak göstermeye, buna bağlı olarak da küreselleşmekte olan imparatorluğa devrimci direnişin yeni biçimlerini araştırmaya çalışır. “Protesto Tiyatrosu Olarak Tâziye” başlıklı beşinci bölümde ise doktrinal olarak Şiiliğin “tâziye” geleneğinin Aristocu-olmayan taklit biçimi ve bunun ortaya çıkmakta olan kurtuluş teolojisi için anlamı yorumlanır. Buna göre, “Tâziye’de işleyen asinkretik mimesis” bir tür sonuca varmayan ama sürekli bir devrimin amorf imparatorluğa karşı hep taarruzda olup hiç iktidarda kalmadığı bir kurtuluş teolojisi biçimine karşılık gelir.

Kitabın altıncı bölümü “Kurtuluş Teodisesi”, kitabın başlığındaki “teoloji”nin kitabın içinde neden “teodise”ye dönüştüğünü anlamamıza yardımcı olur. Dabashi’ye göre İslâm büyük ölçüde tanımadığı toplumların bünyesine çekildikçe yeni bir direniş stratejisine ihtiyaç doğmuştur. Nedenini tuhaf bir şekilde Bin Ladin ve Saddam Hüseyin’in yaptıklarının İslâmcılığı son haddine kadar sakatlamasına bağlı bu yeni şartlarda İslâm’ın yeniden –ama bu sefer “küresel sermayeye siyasî direnişin lokal bir sahne” olarak- doğduğunu savunur. Müslümanların ulus-üstü küresel coğrafyası artık ne Doğu-Batı, Güney-Kuzey eksenlerini ne geleneksel Dârü’l- İslâm-Dârü’l-Harb ayrımlarını kabul etmektedir. Bu şekilde dünyayı Doğu-Batı, Müslim-Gayri Müslim, inanan-inanmayan gibi ayırmaya çalışan bir İslâmî kurtuluş teolojisinin bize fazla bir şey söyleyemeyeceğini, bunun yerine karşı koyduğu küreselleşen sermaye gibi kültürler-arası ve küresel düşünen bir kurtuluş teolojisi anlamlı ve harekete geçirici olacaktır. Bu sebeple de, İslâmî-dışının içerilmesini kaldıracak –bu nedenle de teoloji değil- bir teodiseye ihtiyaç vardır. Bilinen anlamı ile dünyadaki kötülüğün Allah’ın kâdir-i mutlaklığı ile uzlaştırmaya çalışıldığı bir teodiseden bahsetmiyoruz burada. Söz konusu olan, “çeşitliliği, ötekiliği ve hakikatin tayf ve gölgelerinin, kolektif olarak dünyanın mucizesine şaşırmasını sağlayacak farklılıkların varlığını” kabul eden bir “teodise”dir. “İslâm”ı Dabashi’nin kurtuluş teodisesi bu şekilde “İslâm felsefesi ve tasavvufunun söz-merkezli ve insan-merkezli alanlarını zalimce bastırmış olan kanun-merkezli fıkıhçılıktan” kurtaracaktır. Kendisine göre “İslâm”ın siyasî kültürünün kalbinde bir paradoks vardır: “İslâm sadece iktidarda olmadığı zaman iktidardadır ve iktidarda olduğunda meşrûyetini kaybeder” (s. 214). Kendisinin reçetesine göre ise “İslâm” üstün değil hoşgörülül olması, kendi çok-odaklılığının farkında olarak sadece gücün su-i istimâline değil iğvasına da karşı direnmelidir.

Yedinci ve son bölüm olan “Müslüman Bir Devrimci Olarak Malcolm X”de ise Dabashi, imparatorluğun merkezinde siyahî bir Müslüman devrimci olarak Malcolm X’in mirasını yeniden kurmaya çalışır. Türkiye’de Malcolm X ve mirası üzerine derinlikli analizlerin pek olmayışı göz önüne alınırsa beklentinin yüksek olması gereken bu bölümde, Malcolm X’in biyografisi üzerinden “İslâm ile Batı” arasındaki diyalogda yaşanan radi-

kal epistemik değişimin modelini görürüz. Deneyimi ile Malcolm X, kapitalist modernliğin merkezindeki mahrum kitleler ile çeperdeki halklar arasındaki râbitayı sağlamıştır. Bir tahakküm söyleminden ziyade yabancılaşma söylemi olarak Oryantalizmin medeniyetlerarası ayrımlar biçiminde ürettiği yanlış bilincin bu râbitayı köreltliğini iddia eden Dabashi, merkez ve sömürge emeği arasında yaratılan bu ayrımın küreselleşmenin yeni şartları içinde fiili olarak anlamsızlaşması ile Malcolm X'in devrimci geleneğini yeniden düşünmek daha bir anlamlı olmaktadır (bu bağlamda Talal Asad'ın (2007, s.174) "insan hakları" bağlamında Malcolm X'in haklar ile savaş ve devrim arasındaki bağı ortaya koyduğu bir konuşmasına göndermeyle yaptığı yoruma bakılabilir).

Dabashi'nin kitabının bu kısa özetinden sonra, bir İslâmî kurtuluş teolojisi için dîbâce olarak görülebilecek tezlerinin genel bir eleştirisini yaparak değerlendirme yazımızı tamamlayalım. Kitabı şöyle yüzeysel olarak gözden geçiren biri, Dabashi'nin özgül şartlarının (İranlı başıbozuk bir Marksist olarak 11 Eylül sonrasında İmparatorluğun göbeğinde ve onun akademisinin merkezi aygıtlarından birinde oluşunun) projesini nasıl şekillendirdiğini kolayca anlayacaktır. Türkiye'den bu kitabı değerlendirdiğimizde ise, İngilizce okur kitesine vaâd ettiğinden daha azını bize vermektedir. Bin Ladin ile Seyyid Kutub ya da Zevahirî ile Muhammed İkbâl arasında bir fark göremeyen Amerikalı kitle için Dabashi'nin İslâmcılık yorumları ve kurtuluş teodisesi teklifleri son derece ufuk açıcı olabilir. Ancak sermaye ve buna direnmek odaklı din yorumlarının bizim için son derece işlevselci olduğunu; "İslâm'a (tırnak içinde İslâm'a) kendisinin kullandığı kelimelerle söylersek, yeniden isimlendirilmeyi, temellük edilmeyi, anlamlandırılmayı ve gayri meşru bir emperyal projeye karşı direnişin hizmetine koşulmayı bekleyen bir yüzergezer boş gösteren muâmelesi yaptığını söylemeliyiz (bakınız özellikle s. 234-5). Ayrıca bazı Müslüman düşünürlerle (bilhassa Seyyid Kutub'a) ilgili yaptığı yüzeysel ve aşağılayıcı yorumlar (Malcolm X ile karşılaştırdığı Kutub için kullandığı ifadeler kendisinin bazı konularda ne kadar körleşebileceğinin kanıtıdır: "Kutub körce ne kadar ABD'yi kötülediye ... kendisini de o kadar hoşgörüsüz, kavgacı ve saldırgan bir İslâm'ın gözleri bağlı bir şekilde kutlanmasına hapsetti [s. 243]). Dabashi'nin İslâmcılık ile ilgili yaptığı yorumların çoğunda eleştirdiği Oryantalistlerden çok da farklı düşünmediğini yaptığı bazı yorumlar ya da verdiği referanslar gösterir. İslâm'ın iktidarda olmadığı iktidar olduğu ama iktidarı aldığı anda ahlâken iflâs ettiğini söylemek ise ancak kendisinin Marksist kökenli Şiliğine verilebilir.

Diğer taraftan "demokrasi", "hoşgörü", "çok-kültürlülük" ve "melezlik" ya da "çeşitlilik" gibi son dönemin yeni Batılı kavramlarını hiçbir çekince duymadan kullanması ayrıca sorgulanmaya açıktır. Bu konuda premodern İslâm ile bu yeni Batılı değerler arasında doğrudan alâka kurmaya çalışması, İslâm hukuku ve fıkıh merkezli İslâmî gelenek hakkında yaptığı yorumlar kanun-merkezcilik veya İslâm felsefe ve tasavvufunun insan-merkezciliği gibi tezleri hem yeterince teorileştirilmemiş hem de çok rahat Oryantalizmin izlerini taşıyor olarak görülebilir. Müslümanların ihtiyacı olarak, Avrupa'nın kolonyal modernliğine karşı mücadele etmek için bastırıldığını söylediği "dünyevî dinlerinin klasik çok-odaklılığı"nın kurtarılmasından tam olarak ne

anladığı ya da bunu tarihsel-dinsel olarak nasıl temellendirdiği ise belirsizdir. Bunun için Müslümanlara “dünyevî ve kozmopolit kültürlerine tarihi bir yeniden dönüşü”, Malcolm X’in bize bıraktığı “evrensel bir İslâm” yorumunun eşliğinde Levinascı bir fenomenolojiyi Malcolm X’in tamamlanmamış devrimci projesine yedirmeyi önermek (s. 243-44) ancak *dilettantizm* olabilir. Doktorasında Max Weber çalışmış Dabashi’nin kolayca anlayacağı gibi, dilettanlar “seyir için sinemaya, vaâz için kiliseye” gidebilirler. İslâm’a soldan bakmayı öneren ya da daha kötüsü sol İslâm okuması yapmaya çalışanlara önerimiz bu anlamda Hamid Dabashi’nin bilhassa zayıf taraflarına daha dikkatli bakmalarıdır.

Kaynakça

Sayyid, B. S. (2000). *Fundamentalizm Korkusu*. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz (Çev.). Ankara: Vadi.

Asad, T. (2007). *Sekülerliğin Biçimleri*. Ferit Burak Aydar (Çev.). İstanbul: Metis.

- Ergun Özbudun & William Hale, *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, Doğan Kitap, 2010, 289 s. Değerlendiren: Ahmet Köroğlu*

Ergun Özbudun Türkiye’de hukuk ve siyaset alanında yaptığı çalışmalarla adından söz ettirmiş akademisyenlerden bir tanesidir. Özellikle yurt dışında yaptığı ve Türkiye’de modern siyasete dair çalışmaları önemle takip edilmekte olan Özbudun, son zamanlarda Türkiye’de yapılması planlanan yeni anayasa çalışmalarına da öncülük eden isimlerdendir. Çalışmayı beraber kaleme aldığı bir diğer akademisyen William Hale ise özellikle Türkiye’de ordu konusunda yapılan çalışmalarda öncü konumda olan bir isimdir. Özbudun ve Hale’in, son zamanlarda Türk siyasal hayatının en önemli partilerinden biri olan Adalet ve Kalkınma Partisi’ni ele alan çalışmaları da bu bağlamda adından söz ettiren bir çalışma olmuştur. Kitap, genel manada, 2002 yılından sonra AKP’yi ve icraatlarını ele almakta, bahsedilen tarihler arası AKP’nin tek başına iktidar olmasından dolayı da dolaylı olarak o yıllar arası Türkiye’nin siyasî hayatına ışık tutmaktadır. Kitabın dili oldukça akıcı ve açıklayıcı olmakla beraber bir miktar hukukî bir dili de çağrıştırmaktadır. Mezkûr yıllar arasındaki bazı olaylar ise sadece isimleri verilerek değil, içerikleri ile anlatılması bakımıyla okuyucu için fazlasıyla bilgilendirici ve öğreticidir. Bu aşamada 2000’li yıllarda Türkiye’de neler olup bittiğini anlamak için bir kaynak kitap işlevi görebilecek bir yönü de içinde barındırmaktadır.

Özbudun ve Hale, kitabı iki ana bölümde tasarlamışlar ve ilgili bölümleri kendi aralarında paylaşarak yazmışlardır. Kitabın ilk bölümünde öncelikle İslâmiyet, İslâmıcılık, demokrasi, muhafazakârlık gibi daha teorik tartışmalar yapılmakta ve Türkiye’de İslâmıcı partilerin tarihsel bir arka planı sunulmaktadır. İkinci ana bölüm ise tamamen AKP’ye ayrılmıştır ve AKP’nin çeşitli sahalardaki icraatları ele alınmıştır. Kitapta en çok dikkat çeken konuların başında AKP’nin sürekli olarak geçmişteki İslâmıcı partiler olarak adlandırılan Millî Görüş partileri ile kıyaslanmasıdır. Buradan hareketle de kitabın ilk bölümünün ciddi bir kısmı Millî Görüş partileri ile AKP arasındaki benzerlikler ile farklılıklara ayrılmıştır. Hemen bu noktada peşinen söylemek gerekir ki; kitaba göre farklılıklar benzerliklerden çok daha fazladır. Özbudun bu kısımda AKP’nin öncülleri olarak gördüğü için İslâmıcı partiler diye nitelendirdiği Millî Nizâm, Millî Selâmet, Refah ve Fazilet Partisini ele almıştır. Yazara göre, bu bağlamda en çok dikkat çeken nokta, Prof. Dr. Necmettin Erbakan önderliğinde başlayan bu hareketin kademe kademe ve o ana kadar uygulanmayan bir takım yöntemlerle tüm engellemelere rağmen iktidara kadar uzanan öyküsüdür. Diğer bir nokta ise zincirin son halkası olan Fazilet Partisi (FP) ile beraber hareketin söyleminde bir değişim vurgusu olduğu gerçeğidir. Bu değişim, konjonktürel olarak okunabileceği gibi parti içinde ortaya çıkan ve daha sonradan ayrılmayla sonuçlanan, yenilikçi ve gelenekçi ayrılığına bir engel oluşturma düşüncesiyle ortaya çıkmış olması da mümkündür. Kitaba göre “Millî Görüş” yukarıdaki mezkûr

* Araştırma Görevlisi, Kırklareli Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler

partilerin ideolojisine verilen isimdir. Millî Görüş'ün temel çıkış noktalarından biri İslâm Medeniyeti ile Batı Medeniyeti arasında bir çatışma olduğu varsayımdır. Bu çatışma ise hak-batıl mücadelesi ile temellendirilmiştir (s. 34-35). Batı Medeniyeti'ne karşı muhalif duruş Millî Görüş'ün birçok politikasında etkili olan bir husustur. Bu etkinlik en fazla da dış politikada görülmüştür. Millî Görüş, İslâm Birliği'ni her zaman ön planda tutmuş, bunu destekleyecek bazı alt projeler de üretmiştir. Yazara göre ise Millî Görüş'ün demokrasi ve laikliğe karşı görüşleri, en iyi ihtimalle, çift anlamlıdır (s. 36). Burada kastedilen ise şudur; bazı İslâmcı grupların demokrasiyi İslâmiyet'e aykırı ve küfür olarak görmelerine rağmen Millî Görüş bunu yapmamış ve demokrasi yoluyla iktidara talip olmuştur. Bu madalyonun bir yüzünü oluştururken, diğer taraftan Millî Görüş, tüm toplumu İslâmileştirme çabasıyla da çoğulcu toplum anlayışının karşısında görülmüştür. Nitekim, Refah Partisi'nin (RP) ne şeriatçı ne de demokrat olduğunu söylemek suretiyle Ruşen Çakır da bu çift anlamlılığa işaret etmiştir (Çakır, 1994). 1990'lı yıllarda Refah Partisi'nin iktidara gelmesi ile beraber ona karşı yürütülen kampanyalar şiddetini arttırmış, sonra da sırasıyla iktidardan uzaklaştırılıp parti kapatılmıştır. RP'nin kapatılması aslında AKP için yeni bir dönemin başlangıcıdır. Daha o günlerde parti içinde bir eleştiri söylemi geliştirilmiş, her ne kadar RP'den sonra kurulacak olan FP bu eleştirileri de göz önüne alarak bir takım ılımlı politikalar üretmiş, lakin tüm bu süreç AKP'nin kurulmasını önleyememiştir (s.54-55).

Kitapta sık sık vurgulandığı gibi AKP ile öncülleri olan Millî Görüş partileri arasında çok büyük farklar mevcuttur. Nitekim AKP, Millî Görüş partileri ile arasındaki mesafeyi ifade etmek için kendisini İslâmî değil, muhafazakâr demokrat olarak isimlendirmektedir. Hatta bu aşamada kendisini Müslüman Demokrat olarak bile isimlendirmekten çekinmektedir (s. 57). Özbudun, kitabın birinci bölümünde, AKP'nin öncülleri olan Millî Görüş partileri ile olan AKP'nin farklarını sadece zikretmemiş, bunların hangi hususlarda ortaya çıktığını da kitap boyunca çeşitli yerlerde zikretmiştir. Bunlardan bazılarına değinmek gerekirse; yazara göre, AKP demokrasi konusunda çoğulcu bir anlayışa sahiptir, demokrasi sık sık vurgulanmaktadır; öncülleri olan partiler ise çoğulcu değil çoğunlukçudur (s. 58). Lâiklik konusunda ise AKP, kendinden önceki İslâmcı partilere nazaran çok daha farklı bir konumdadır. Lâiklik çok açık bir şekilde desteklenmekte, bununla beraber din, insanlığın en önemli kurumlarından biri olarak görülmektedir. AKP 2007 Seçim Beyannamesine göre: "Lâiklik, her türlü din ve inanç mensuplarının ibadetlerini rahatça ifa etmelerini, dinî kanaatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını, ancak inançsız insanların da hayatlarını bu doğrultuda yaşamalarını, ancak inançsız insanların da hayatlarını bu doğrultuda tanzim etmelerini sağlar" (s. 59). Yine aynı beyannamenin ekonomiye ilişkin bölümü, partinin bütün kurum ve kurullarıyla işleyen bir serbest piyasa ekonomisine bağlılığını belirtmekte ve devletin ekonomideki rolünü sadece düzenleyici ve denetleyici bir fonksiyonla sınırlandırmaktadır. Bu anlamda AKP'nin ekonomik politikasının, RP'nin "Âdil Düzen" anlayışından çok farklı olduğu aşikârdır (s. 62). AKP'nin kendini temellendirdiği bir düşünce biçimi olarak "Muhafazakâr Demokrasi"ye karşı tutumu ise tam belirgin değildir. Bununla beraber,

AKP'nin muhafazakârlık anlayışı, değişime karşı değildir; değişimi "Gelişim ve İlerleme" anlamında savunmaktadır. Buna ilâveten AKP, muhafazakâr demokrasi manifestosunda, sınırlı devlet, hukuk devleti bireyin merkezde olması, serbest piyasa ekonomisi, güçlü sivil toplum, evrensel insan hakları, diyalog ve hoşgörünün önemi gibi demokratik ve liberal değerler sürekli olarak vurgulamaktadır (s. 64).

Yukarıda aktarılan AKP ile öncülleri olan partiler arasındaki farklılaşmalar, bu partilerin sosyal tabanlarını araştıran bir takım anket çalışmaları ile ortaya konmuştur. Bu bulgular ışığında, RP, desteğinin önemli bir kesiminin gerçekten de dinî nedenlere dayandığını düşündürmektedir. Ama aynı bulgular, RP seçmenlerinin üçte biri ile yarısı arasındaki oranının, partiye ideolojik olmayan sebeplerden dolayı oy verdiğini de göstermektedir. Özellikle "Âdil Düzen" çağrısıyla beraber, yüksek enflasyonun, işsizliğin, hızlı kentsel gücün, bozulan gelir dağılımının ve yaygın yolsuzlukların hâkim olduğu bir ekonomik çevrede, bu gruplar ciddi bir seçmen kitlesini oluşturmuşlardır. Dinî cemaatler de bu aşamada unutulmaması gereken bir diğer önemli faktördür (s. 49-50). Yine benzer amaçlarla yapılan farklı anket çalışmalarına göre AKP'nin sosyal tabanı, eski İslâmcı partilerin seçmenlerinin yarısından fazlasına ek olarak, iki merkez sağ partisinin (ANAP ve DYP) ve aşırı milliyetçi MHP'nin eski seçmenlerinden oluşmaktadır. Diğer bir açıdan, Ahmet İnsel, AKP'yi taşra esnaf ve zanaatkarlarını, küçük ve orta boyutlu müteşebbisleri ve genç işletme yöneticilerini içine alan "yeni orta sınıfın siyasal temsilcisi" olarak tasvir etmekte, ancak AKP'nin işçi sınıfının önemli bir kesiminden de oy aldığını vurgulamaktadır (s. 84).

Sonuç olarak kitabın birinci bölümünün temel amacı AKP'nin nasıl bir ortamda, hangi şartlar altında doğduğu ve nasıl bir parti olduğunun incelenmesi yönündedir. Uzun uzun aktarılan bilgilerden sonra ulaşılan sonuç ise; AKP'nin merkez sağ partilerden herhangi bir farkının olmadığı gerçeğidir (s. 57). Eski partiler ile olan bağlantısı da bu bağlamda ele alınmakta ve özellikle sağ siyasette Millî Görüş'le beraber ortaya çıkan İslâmîleşmenin veya yazarın ifadesiyle muhafazakârlığın, İslâmcı bir ideolojiye dönüşme serüveni AKP ile tekrardan eski anlayışına dönmüş ve AKP, eski merkez sağda boşalan yeri tekrardan doldurmuştur (s.66). Burada en fazla zikredilebilecek farklılık ise geçmiş ve bugünkü merkez sağ partilere oranla, AKP'nin liberal ve çoğulcu değerlere bağlılığının daha güçlü, dinî değerlere duyarlılığının da daha derin olduğudur. Bu durum ise 1990'lı yılların siyasetinde, İslâmcı ve liberal söylemin kazanmış olduğu ivmenin getirmiş olduğu bir durum olsa gerektir.

Peki, AKP iktidarda bulunduğu yıllar açısından politikalarında nasıl bir tutum sergilemektedir. Kendisini muhafazakâr demokrat olarak nitelendiren ve siyasî yelpazede merkez sağda konumlanan AKP'nin politikalarının tümünü nasıl bir arka planla temellendirmek gerekmektedir? Bilindiği gibi Türkiye'de merkez sağ geleneğini teşkil eden; DP, AP ve ANAP çizgisinde de olduğu gibi tüm alanlarda tek bir politika biçiminden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Merkez sağ partiler bu açıdan kimi zaman liberal, kimi zaman milliyetçi kimi zaman muhafazakâr veya pragmatist olabilmektedir.

Hemen hemen aynı tonlamalarda bu gelenek AKP için de devam etmektedir. Her ne kadar kitapta buna dair kesin yargılar bulunmasa da ara ara bu hususu parçalı da olsa ifade eden satırlara rastlamak mümkündür. Bununla beraber, AKP'nin çeşitli alanlarda uyguladığı politikalara tümünden bakıldığı zaman ise bu hususu görmek mümkündür.

Bu bağlamda öncelikle, hukukî alandaki AKP icraatlarına baktığımız zaman, AKP'nin tamamen liberal bir tutum içinde hareket ettiğini görmekteyiz. Bu aşamada AKP bir takım anayasa değişiklikleri ve Avrupa Birliği uyum paketleri ile liberallerin önemsedikleri ve şiddetle arzuladığı birçok alanda değişiklikler yapmıştır. Bunları kısaca aktarmak gerekirse; 2004 yılında idam tamamen kaldırılmış, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve diğer milletlerarası sözleşmeler Türk mahkemelerince çok daha etkili bir şekilde uygulanmaya başlanmıştır (s. 106). Ayrıca DGM'ler kaldırılmış ve Milli Güvenlik Kurulu'nu düzenleyen bir takım kararlar alınmıştır. Bu kararlara göre MGK Sayıştay'ın denetimine açılmış, ayrıca YÖK'te silahlı kuvvetlerin temsilci bulundurma hakkı iptal edilmiştir (s. 107). AKP döneminde, AB sürecinin bir sonucu olarak kabul edilen uyum paketleri ile de pek çok değişiklik yapılmıştır. Bunlardan bazıları; Anayasa'daki 159. ve 312. maddelerde ifade hürriyetini genişletmeye matuf bir takım değişiklikler yapılmıştır. Ayrıca 2004 yılında kabul edilen yeni bir kanuna göre dernek kurma ve idare etme kolaylaştırılmıştır. Yedinci Uyum Paketi ile beraber toplanma hürriyetine dair bir takım kolaylıklar sağlanmıştır. Üçüncü Uyum Paketi ile beraber ise, yine liberallerin çok önemsedikleri azınlık hakları ve özellikle azınlıklara dinî alanda serbestlikler getirilmiştir. Yine son olarak işkence ve kötü muamelenin önüne geçmek için bir takım kararlar da bu dönemlerde alınmıştır. Tüm bunlarla beraber liberal kanat 2005 yılından sonra yapılan bu reform ve demokratikleştirme adımlarının yavaşladığını dillendirmeye başlamıştır.

AKP'nin, kültürel ve siyasî olarak adlandırabileceğimiz bir takım icraatlarına baktığımız zaman ise, AKP'nin liberal argümanlardan çok muhafazakâr ve hatta biraz da pragmatik politikalar ürettiğini görmekteyiz. Bunların başında başörtüsü sorunu ve İmam-Hatip okullarına uygulanan katsayı sorunu gelmektedir. Her ne kadar bu sorunları çözmek için birtakım girişimlerde bulunulsa da şartların müsait olmadığına hükmedilmiş ve çözümleri daha sonraya bırakılmıştır. Zinayı suç haline getirme yolundaki sonuçsuz girişim (bu konuda özellikle liberallerin çok büyük tepkisi olmuştur) de bu minvalde değerlendirilebilir. AKP hükümetinin bu sorunlara ilişkin tutumu, onun bir yandan seçmenlerinin çoğunluğunun din kaynaklı muhafazakâr taleplerine karşı duyarlılığını, öte yandan güçlü iç ve milletlerarası tepkiler karşısındaki esnekliğini ve pragmatizmini yansıtmaktadır (s. 121-126). Aleviler ve Kürtler ile ilgili AKP'nin icraatları da yine aynı tür pragmatik politikaların uygulandığının görüldüğü bir diğer alandır. Her iki konuda da belli bir takım girişimler yapılmıştır. Fakat girişimler hem yetersiz kalmış hem de muhatap kitleler tarafından çokça tasvip edilmemiştir. Ayrıca ordunun özellikle Kürtler ile ilgili konularda ciddi tepkileri olmuş, AKP hükümeti de bu konuda tıpkı Alevî meselesinde olduğu gibi "kaçınma politikası"nı tercih etmiştir (s. 137). Ordunun, AKP icraatlarına etkisi sadece bu konularla sınırlı kalmamış, aksine birçok farklı konuda da doğrudan veya dolaylı olarak etkisi olmuştur. Kitapta AKP ile ordu ilişkileri de ele

alınmış ve bu ilişkiler William Hale tarafından 3 başlıkta toplanmıştır. Bunlardan birincisi; 2002-2006 yılını kapsayan “Kontrollü Anlaşmazlık” dönemi, ikincisi; 2007 yılını kapsayan “Meydan Okuma ve Kriz Dönemi”, son bölümü ise 2007-2008 yıllarını kapsayan “Ordunun Geri Çekilmesi” dönemleri olarak belirtilmiştir (s. 138-164). Tüm bu başlıklar içerikleri ile beraber göz önüne alındığında AKP’nin ordu ile ilişkilerinin de pragmatist ve popülist bir düzlemde işlediğini söylemek çok da yanıltıcı olmayacaktır.

AKP, ekonominin seçmen üzerindeki etkisini kavramış ve ekonomi konusundaki iyileşmelerin kendisini iktidarda tutacak en önemli faktör olacağını farkına varmıştır (s. 165). Bununla beraber hükümet, ilk zamanlarda ve daha sonra ara ara, seçmen tabanının acil isteklerini karşılayabilecek popülist politikalar yerine dezenfasyonist kemer sıkma stratejisi uygulamıştır. AKP, ekonomik program olarak liberal bir program benimsemiş ama bu arada sosyal adaleti de ihmal etmemiştir. Sosyal adaleti daha iyi gerçekleştirmek için işsizliği ve gelir dağılımındaki ciddi dengesizliği azaltmayı taahhüt etmiştir. İşsizliğin azaltılması temel hedeflerden biri olmuş ama bu konuda çok büyük bir başarı da sağlanamamıştır. IMF ile ilk zamanlarda ciddi ilişkiler kurulmasına rağmen sonraki yıllarda IMF ile ilişkiler eskiye nazaran daha soğuk olmuştur. Buradan hareketle, AKP’nin ekonomik politikalarında ve uygulamalarında “İslâmî” olarak tanımlanabilecek bir özellik olmadığını söylemek de mümkündür. Bunun yerine, AKP politikaları ve uygulamaları daha çok 1980’lerde Turgut Özal’ın liderliğindeki Anavatan Partisi’nin ve merkez sağ partilerinin politikaları ve uygulamalarına benzemektedir (s. 187-188). Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, aslında AKP hükümetinin ekonomik stratejisi, bir yandan IMF’ye verdiği sözleri yerine getirme ve AB’ye üyelik talebini güçlendirme ihtiyacından, bir yandan da daha büyük ölçüde sosyal adaletle birleştirilmiş liberal ekonomik ilkelere bağlılığından kaynaklanmaktadır.

Kitap, Türk siyasal hayatında, belli bir döneme dair İslamcılık ve demokrasi bağlamındaki gelişmeleri ele almakla beraber, 2008 sonrası bu bağlamda yaşanan olayların gidişatı hakkında bazı ipuçlarını içinde barındırması bakımından da önemli bir çalışmadır. Lakin kitabın sonunda sorulan ve AKP’nin önünde duran yol ayrımında, AKP halen tam bir tercih yapamamış gibi durmaktadır. Bu ayrımın hangi yönde olacağını, belki de önümüzdeki günler daha net gösterecektir. Bununla beraber AKP’nin farklı sahalarda uyguladığı farklı tarz politikaların halen devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan AKP politikalarının kendi içinde bir tutarlılık gösterdiğini söylemek de mümkündür.

Kaynakça

Çakır, R. (1994). *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*. İstanbul: Metis Yayınları

- Thorsten Gerald Schneiders (Ed.), *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik Verschwimmen (İslam Düşmanlığı: Eleştirinin Sınırlarının Muğlaklaştığı An)*, Wiesbaden: VS Verlag, 2009, 483 s.
Değerlendiren: Cüneyd Dinç*

11 Eylül'den sonra dünyada ve özellikle Almanya'da Müslümanlara karşı söylem ciddi bir şekilde değişti ve Müslümanlar hakkındaki görüşler daha olumsuz olmaya başladı. İlk önceleri Müslümanlar bütün yabancı kökenliler gibi kamusal alanda fark edilmeden ve göze çarpmayan "misafir işçiler"di (Gastarbeiter) ki bu değişti. Artık Alman toplumunda Müslümanlar, özellikle Türkler ve onlar kadar olmasa da Araplar, Müslüman olmayan diğer yabancı kökenlilerden ayırt edilerek, toplumsal sorun yaratan ve Alman toplumuna bir türlü uyum sağlamayan farklı bir alt grup olarak adlandırılmaya başlandı. Önceleri Türklerin içinde var olan toplumsal sorunları eleştirmeye yönelik olan bu yeni söylem zaman ilerledikçe "İslam eleştirisi" adı altında, daha çok Müslümanları ve İslam dinini topluca hedef alan bir İslam düşmanlığına dönüştü. Özellikle bu yeni negatif söylem artık bir uç ırkçı alt sınıf grubun söyleminden çıkıp, daha çok orta sınıfın benimsediği bir söyleme dönüşmeye başladı. Bunun kanıtı Müslümanları hedef alan farklı internet sitelerin açılması, İslam dinini sert bir dilde eleştiren kitapların en çok satılan kitaplar listesinde olması, Spiegel, Focus ve Stern gibi birtakım saygın haftalık dergilerin haber başlıklarında ve içeriklerinde İslam'a karşı negatif bir tutum sergilenmesidir. İşte bu gelişmeler karşısında Thorsten Gerald Schneiders'in hazırladığı eser önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Thorsten Gerald Schneiders'in editörlüğünü yaptığı "Islamfeindlichkeit" (İslam Düşmanlığı) adlı eserde sosyoloji, siyaset bilimi, psikoloji ve İslam bilimleri gibi 21 farklı akademik alanda yapılan araştırmayla yazarlar, Almanya'daki güncel İslam düşmanlığının farklı boyutlarını inceleyerek resmini çizmektedirler. Kitapta iki temel fikirden hareket edilmektedir: Birincisi, Almanya'daki Müslümanlara karşı tavrın belki haklı bir eleştiriden çıkıp artık daha ırkçı bir boyuta ulaştığı varsayımdır. İkinci unsur olarak ise Almanya'daki İslam karşıtlığının Yahudi karşıtlığı ile eş değer olarak kabul edilebileceği fikridir. Zaten eserin giriş kısmında Schneiders, günlük bir Alman gazetesinin Müslümanlara karşı kullandığı güncel söylemi Yahudiler için kullansa -örneğin, (Ortodoks) Yahudilerin bir kısmının Almanca öğrenmek istemediklerini, Yahudi kadınların ve erkeklerin eşit olmadıklarını ve özellikle Rusya kökenli Yahudilerin gettolarında yaşadıklarını ve bundan dolayı Almanya ve Alman toplumu için bir sorun olduklarını savunsa- bunun Almanya'da büyük bir skandala neden olacağı ve bundan dolayı o gazetenin başyazarının özür dileyeceği ve yazıyı yazan yazarın da kovulacağı iddiası ile başlamaktadır (s. 9). Yine Schneiders, bu fikrinin Alman toplumu için çok radikal olduğunu da kabul etmektedir. Her ne kadar İslam ve Yahudi karşıtlığının aynı kefeye konulması, en azından söylem bazında ve eserin en temel ana fikri olsa da bu çoğu

* Yard. Doç. Dr., T.C. Süleyman Şah Üniversitesi.

Alman için Yahudi soykırımının tarihsel tekilliğinin hiçe sayılması anlamına geleceğinden dolayı Alman toplumunun büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmez ve edilmemektedir (s. 14).

Ama yine de eserin yazarları İslam karşıtlığının bir toplumsal inşa (social construct) olmadığını ve güncel ve artık neredeyse olağan bir durum olduğu fikrini ileri sürmektedirler. Güncel İslam düşmanlığının gözlemlenebilecek üç tane farklı alanı vardır. Birincisi ve belki de en saldırgan olanları olarak göze çarpanlar, bazı internet siteleri ve bloglarıdır (*Politically Incorrect* gibi). Bu ortamlarda çoğunlukla hem yazıların içeriği hem de kullanıcıların kullandığı yorumlarda ırkçılığa ve İslam'a karşı nefrete varan söylemler ile karşılaşılabilir. Bunun dışında belli yazarların yazdığı bazı siyasi kitaplar bulunmaktadır. Çoğu zaman bu eserlerde İslam düşmanlığı İslam eleştirisi olarak sunulmakta ve böylece İslam'a karşı kullanılan söylem meşru kılınmak istenmektedir. Burada anılması gereken başlıca yazarlar Necla Kelek, Seyran Ateş, Henryk Broder, Ralph Giordano, Leon de Winter, Alice Schwarzer, Hans Peter Radatz'dir ve bu yazarların çoğunun kendilerini seküler sol cemahta konumlandıklarını belki de en ilgi çekici olgudur. İslam düşmanlığı ile karşılaştığımız üçüncü alan ise güncel haber ağırlıklı haftalık ve günlük gazeteler ve dergilerdir. Burada *Spiegel* ve *Focus* dergilerinin haftalık ana konuları ve başlıkları öne çıkıyor. Mesela *Spiegel* dergisi "Papa Muhammed'e Karşı" (38/2006), "Almanya'nın Gizli İslamlaşması" (13/2007) ya da *Focus* dergisi "Ürkütücü Misafirler: Müslümanların Entegrasyonu Başarısızlık ile mi Sonuçlandı?" (48/2004) gibi başlıklar ile İslam düşmanlığı için medyatik bir zemin hazırlamaktadırlar (s. 11).

Bu gözlemlerden hareketle kitabın temel hedefi, Almanya'daki bu farklı İslam karşıtı akımları bilimsel olarak araştırmak ve sonuçlarını belli bir okuyucu kitlesine sunmaktır. Bunu yaparken yazarlar İslam karşıtlığının, tarihsel ve güncel iç dinamiklerini araştırmayı da amaçlamaktadırlar. Böylece "temel hedef" bazı Müslümanları ve İslam'ın daha radikal yorumunu meşru bir şekilde eleştirebilmektir. Yazarlar gözünde Almanya'daki Müslümanların toplumsal sorunlarının doğru bir biçimde dillendirilmesi ve aynı anda bu "eleştirinin" ırkçı bir söylemden arındırılması, Almanya'daki Müslümanların entegrasyon sorununun daha sağlıklı bir zemine oturtulması ve tartışılması anlamına gelmektedir (s. 14).

Kitap dört tematik bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslam karşıtlığının tarihsel ve güncel nedenleri araştırılmaktadır. Thomas Nauman (s. 19-36), Claudio Lange (s. 37-59), Gerdien Jonker (s. 60-83) ve Hamid Tafazoli'nin (s. 84-98) yazıları, Batı'daki ve Almanya'daki İslam düşmanlığının tarihi boyutunu ele almaktadır. Tarihsel boyutun dışında Werner Ruf (s. 118-126) küreselleşen bir İslam düşmanlığının resmini çizmektedir. Dieter Oberndörfer ise Almanya'nın göç politikasını ve tarihsel sürecini masaya yatırmaktadır (s. 127-142). Burada belki de en göze çarpan yazı, Kai Hafez'in Alman medyasındaki İslam anlayışını ve onun tarihsel temellerini ele aldığı yazıdır (s. 99-117). Hafez bir söylem analizinden hareket ederek Alman medyasının İslam tasavvurunun farklı kaynaklardan beslendiğini savunmaktadır. Mesela, her ne kadar bazı gaze-

teciler İslam hakkındaki haberlerde kendi ön yargılarından hareket etseler de aslında medya, toplumun ve siyasetin İslam hakkındaki algısını sunmaktadır. Yani Alman medyası, toplumun kendi İslam algısını tercüme etmektedir. Bunun dışında kendisini İslam veya göç uzman diye sunan ve medyada da demec vererek kişilerin konumunun da Alman medyasındaki İslam anlayışının oluşumunda etkisi vardır. Bunlardan hareketle Almanya'da farklı kaynaklardan beslenen bir İslam söyleminin var olduğundan söz edebiliriz (s. 115).

İkinci bölümde ise Almanya'daki İslam düşmanlığının güncel durumu ele alınmaktadır. Jürgen Leibold (s. 145-154), Mario Pucker (s. 155-165) ve Heiner Bielefeld (s. 166-200) Alman toplumunun İslam'a karşı duyduğu hisleri ve özellikle korkuları çeşitli ampirik çalışmalarla tartışmaktadırlar. Ünlü Alman oryantalist ve Alman devletinin Müslümanların sorunlarını çözmek için düzenlediği Alman İslam Konferansı üyesi Navid Kermani ise yazısında İslam hakkında yapılan tartışmalarda kullanılan Kur'an-ı Kerim ayetlerinin nasıl yanlış yorumlandığını ele almaktadır (s. 201-207). Michael Bodeman ve Gökçe Yurdakul ise İslam karşıtı söylemin, antisemitik söylemin kullanıldığı resimlerden ve dilden nasıl beslendiğini göstermektedirler (s. 209-237). Stefan Mukel ise bazı Alman aydınlarının ve siyasetçilerinin İslam dininin Alman anayasası ve kanunları ile bağdaşmadığını varsaydıklarını anlatmaya çalışmaktadır. Bu aydınlar Batı'nın (Yahudi) Hristiyan değerlerinin Alman hukuk kültürünün temelini oluşturduğunu ve İslam dininin bu hukuksal temellerinden farklı olduğunu savunmaktadırlar. Mukel'e göre bu hukuksal varsayımın hiçbir temeli yoktur (s. 239-257). Siegfried Jäger ise Danimarka'daki patlak veren "karikatür krizi" ile Almanya'da alevlenen tartışmanın Alman medyasında ele alınışının söylem analizini yapmaktadır (s. 305-322). Aynı şekilde Franz Wagner Müslümanların Alman medyasında okurlara nasıl bir dil ile sunulduklarını (s. 323-329), Markus Gerhold ise internet forum ve bloglarının yorum bölümlerinin nasıl İslam'a ve Müslümanlara karşı bir araca dönüştürüldüğünü anlatmaktadırlar (s. 331-338).

İslam düşmanlığının toplumsal kurumsallaşması ise eserin üçüncü bölümünde ele alınmaktadır. Sabine Schiffer internetteki İslam düşmanlığını ele alan yazısında (s. 341-362), İslam karşıtlığı ile bilinen iki sayfalık bir internet adres listesi sunuyor ki bu durumun ne kadar vahim olduğunu gözler önüne sermektedir. Muhammed Shakush ise Hristiyan Demokrat Partisinin İslam söylemini ve parti siyasetindeki İslam ile çetrefilli ilişkisini sorgulamaktadır. Burada en önemli konu Hristiyan Demokrat Partinin muhafazakâr bir parti olarak Almanya'nın Hristiyan ve Batı değerlerine dayanan toplumsal bir öncü değerini (Leitwert) savunması, ama onun yanında muhafazakâr Müslüman seçmeni çekmek istemesidir (s. 363-376). Wolf Dieter Just ise İslam'ın Protestan kilisesi ile ilişkisini ele alıyor (s. 377-388). Jobst Paul ise özellikle Papa 16. Benedikt'in 2006 senesindeki ünlü konuşmasının ardından İslam'ın Katolik kiliseleri ile ilişkilerini ele almaktadır (s. 389-400).

Dördüncü ve son bölümde ise "İslam eleştirisiyle" ünlenmiş bazı yazarlar ele alınıyor alınmakta ve "İslam eleştirisi"nin İslam düşmanlığına nasıl dönüştüğü anlatılmaktadır.

Thorsten Gerald Schneider, Henryk Broyer, Necla Kelek gibi “İslam eleştirmenleri”nin söylem stratejilerini analiz etmektedir (s. 403-432). Birgit Rommelsbacher ise “İslam Batı Demokrasisi ile Bağdaşır mı?” tartışmasında Müslüman Türk kökenli Necla Kelek ve Seyran Ateş gibi “eleştirmenler”in rolünü tartışmaktadır (s. 433-455). İslamofobik “İslam eleştirmenleri”nin söylemleri ile fanatik İslamcıların söylemleri arasında ne kadar benzerlik olduğunu Martin Riexinger, yazar Hans Peter Radatz örneği ile göstermeye çalışmaktadır (s. 456-467). Son olarak Yahudi soykırımını yaşamış olan Ralph Giordano Bruno'nun nasıl yabancı düşmanı olduğu sorusunu Micha Bumlik kısa makalesinde ele almaktadır (469-475). Özellikle Bruno örneği, yanlış yorumlanan laik sol hümanist bir anlayışın nasıl yabancı düşmanlığına ve ırkçılığa dönüştüğünün iyi bir örneğini teşkil etmektedir. Zaten dördüncü bölümdeki bütün ele alınan “İslam eleştirmenleri” -belki Radatz hariç- kendilerini sol hümanist bir çizgide konumlandırmaktadırlar. Bu da zaten Almanya ve Avrupa'daki İslam düşmanlığının belki yeni bir niteliğidir, çünkü 11 Eylül'den sonraki İslam düşmanlığı özellikle sol hümanist çizgiden gelmektedir. Bu çizgi Türkiye'de benzer bir kesimin söylemine benzetilebilir. Çünkü, her ikisi de Batı aydınlanmasının kazanımlarını “İslam ve fundamentalizmin tehlikesi”nden korumak için bir çağrıda bulunmakta ve kendileri de bu kazanımların korunması için bir misyon yüklenmiş durumdadır. İslam karşıtı bu söylem bu toplumlardaki orta sınıflar tarafından da kabul edilebiliyor. Hollanda'da İslam karşıtı Gert Wildersen'in başarısı, İsviçre'de minare yasağının halk oylaması ile kabul görmesi, bu durumun bir kanıtıdır. Bu yüzden de son bölüm, kitabın bizim için en ilgi çekici ve en aydınlatıcı bölümüdür.

Kitabın eleştirilebilir taraflarından biri, eserin dilidir. Her ne kadar kitap Almanya'daki gelişmeleri ele alsın ve Alman okuyucu kitlesine hitap etse de, İngilizce yayımlanması uluslararası tartışmalar için daha faydalı olabilirdi. Eserin en kısa zamanda başka dillere çevrilmesi İslamofobi tartışmaları için önemli bir kazanım olacaktır. Bunun dışında kitapta eksik bırakılan bir konu olarak Almanya'daki İslam karşıtı gelişmelerin Avrupa'daki gelişmelerle karşılaştırılmaması olduğu söylenebilir. Mesela bir bölümde Almanya ile İslam karşıtlığının siyasi arenada daha çok etkili olduğu Hollanda ya da Avusturya gibi ülkeler karşılaştırılabilirdi. Kitaba yönelteceğimiz en kritik eleştiri ise bütün yazarların İslam karşıtlığını güncel bir bağlamda resmetmekle yetinmeleri; bu karşıtlığın nedenini tarihsel derinliği ile birlikte bir ele almayı şarlarıdır. İslam karşıtlığının Batı geleneğinde bir mazisi olduğuna sadece değinmişler, ayrıntılı tartışmamışlardır. Bir iki yazıyla İslam karşıtlığı, tarihsel boyutu da hesaba katılarak kuşatıcı bir perspektiften incelense daha iyi olabilirdi. Bu eleştiriler dışında eser, Almanya'da İslam hakkında oluşan yeni söylemi anlamak için çok iyi ve önemli bir kaynaktır. Her ne kadar yabancılar hakkında Alman toplumunda her zaman belli başlı tartışmalar alevlense de, bunlar bir müddet sonra gündem değiştiği zaman unutulmaktadır. Almanya'daki İslam ile ilgili son tartışmalar bağlamında bu eser farklı bir kulvarda kendisini konumlandırmaktadır. Kitap alandaki önemli bir boşluğu doldurmakta ve Almanya'daki İslam karşıtlığı için önemli bir referans eseri değeri taşımaktadır. Kitabın takdir edilmesi gereken en önemli yönü ise Alman toplumunun belki kendisinin de kabul etmediği bir gerçeği - İslam “eleştirisinin” ırkçılığa doğru nasıl dönüştüğünü- ifade etme cüretinde bulunmasıdır.

- T. Scaltsas, D. Charles and M. L. Gill (ed.), *Unity, Identity and Explanation In Aristotle's Metaphysics (Aristoteles Metafiziğinde Birlik, Özdeşlik ve Açıklama)* Oxford (Clarendon Press, 1994, i-ix+381 s.
Değerlendiren: İbrahim Halil Üçer*

T. Scaltsas, D. Charles ve M. L. Gill gibi önde gelen Aristoteles uzmanları tarafından hazırlanan *Unity, Identity and Explanation In Aristotle's Metaphysics (Aristoteles Metafiziğinde Birlik, Özdeşlik ve Açıklama)* başlıklı eserde yer alan çalışmalar, aslında ilk olarak, 1989 senesinde Oxford, Oriel College'de düzenlenen "Aristoteles Metafiziği" başlıklı bir konferansta sunulmuştur. Daha sonra 1994 yılında yukarıdaki isim altında neşredilen makaleler şu beş başlık altında tasnif edilmiştir: 1. Bileşik Cevherin Özdeşliği, 2. Bileşik Cevherin Birliği, 3. Kuvve ve Fiil, 4. Madde ve Suret, 5. Aristoteles Metafiziğinin İlkeleri.

Çağdaş dönem Aristoteles çalışmalarının öncü ve muhtelif eğilimleri temsil kabiliyeti yüksek isimlerinin kaleme aldığı bu makaleler, daha çok, *Metafizik*'in temel kitapları, Zeta, Eta ve Theta (Z-H-Θ), üzerine yoğunlaşmıştır. Bu durum Aristoteles metafiziğinin cevher, mevzu, mahiyet, tanım, tümeler, platonik formların eleştirisi, suret-madde ilişkisi ve birliği, tikel ve tümel suretler, bilkuvvelik ve hareket, bilkuvvelik ve bilfiillik, bireyleşim ve nihayet bileşik cevherin birliği ve tikelin zaman içerisinde özdeşliği gibi konuları üzerinde durulduğunu gösterir. Genel olarak bu konuların ilgili olduğu temel alanlar, bilgiye dayanak teşkil edecek bir temel arayış çerçevesinde epistemoloji, mahiyet ve zorunluluk ilişkisi etrafında kipler mantığı ve duyulur cevherlerin metafizik yapısını söz konusu etmesi cihetinden metafiziktir. Aristoteles metafiziğindeki bu meselelere yönelik yakın zamanlarda artan ilginin önemli sebeplerinden biri, W. V. O. Quine, Saul Kripke ve Hilary Putnam gibi filozofların kipler mantığı, tanım teorisi, mahiyet gibi konular etrafında özcülüğe (*essentialism*) dair, farklı açılardan da olsa, getirdikleri etkili yorumlardır. Özellikle Quine'nin Aristotelesçi özcülük göz ardı edildiği sürece kipler mantığından bahsetmenin anlamsız olacağı şeklindeki düşüncesi, bu eserde olduğu gibi, bazı filozofları, temelinde mahiyet meselesinin bulunduğu geniş bir Aristotelesçi tartışma alanına sevk etmiştir.

Aristoteles bileşik cevherin mahiyetini oluşturan iki temel unsurun cins ve fasıl olduğunu söyler. Cins ve fasıl arasındaki ilişkiyi anlamaya çalıştığımızda karşımıza yeni bir ayırım çıkar: Madde ve suret. Madde ve suretin nasıl olup da bileşik cevheri oluşturduğu ve aralarında ne tür bir ilişki bulunduğu soruları ise kuvve-fiil ayırımına müracaat edilerek cevaplanır. Bu bağlamda bileşik cevherlerde mahiyetin oluşumu, birliği ve özdeşliği meselesini ele almanın en iyi yolu, suret ve maddenin, dolayısıyla kuvve ve fiilin ne tür bir münasebete sahip olduğunu soruşturmaktan geçer. İşte eser en genel olarak bu probleme dair soruşturmalardan teşekkül etmektedir.

* Araştırma Görevlisi, Doktora/İslam Felsefesi, Sakarya Üniversitesi

Madde-suret, kuvve-fiil ilişkisi sorunuyla ilgili olarak, eserde yer alan makalelerin temsil ettiği iki ana eğilim mevcuttur. Bazı araştırmacılar madde ve suretin birliğini bir olgu olarak alıp, bu birliğin herhangi bir açıklamaya ihtiyaç göstermediğini düşünür. Öte yandan diğer bazıları, duyulur cevherde madde ve suretin birliğini sağlayan bir unsurun bulunduğunu düşünerek, bu birliğin açıklanmaya ihtiyaç gösterdiğini kabul eder. Birinci düşünce çizgisi *açıklayıcı olmayan* (non-explanatory) ikincisi ise *açıklayıcı* (explanatory) yaklaşım olarak adlandırılmaktadır. Bu türden iki farklı yaklaşımın teşekkül etmesinin ardında, madde-suret ayrımının hakiki mi yoksa analitik bir ayrım mı olduğu noktasındaki tartışmalar yatar. Bir başka deyişle, soru şu şekilde formüle edilebilir: Duyusal bir cevherin maddesinden ve suretinden bahsettiğimizde birbirinden ayrı parçalardan mı yoksa aynı cevherin iki farklı itibarla ele alınmasından doğan bir ayrımdan mı bahsetmekteyiz?

Açıklayıcı-olmayan yaklaşıma göre madde ve suret birbirinden gerçekte ayrı değildir. Bu düşünce geniş bir çizgi dahilinde W. S. Sellars, E. Hartmann, R. Rorty, E. C. Halper, A. Kosman, J. L. Ackrill, M. Burnyeat ve T. Scaltsas gibi Aristoteles uzmanlarınca savunulmaktadır. Aralarındaki farklı görüşlere rağmen bu araştırmacılara göre madde ve suret arasında bir tür özdeşlik bulunur. Bu yaklaşım iki ayrı çizgiye ayrılır. Bunlardan birine göre tikel cevher basittir; yani gerçek parçalara sahip değildir. Madde ve suret tek bir basit tikel cevhere iki farklı itibarla baktığımızda elde ettiğimiz yönlerdir. Bu görüş Ackrill, Sellars ve Hartmann'ın yaklaşımını ifade eder. Scaltsas'ın görüşünün bir kısmını da bu yaklaşım oluşturur. İkinci düşünce çizgisini savunanlara göre madde kendi özdeşliğini surete borçludur, bu nedenle suretten bağımsız bir unsur olarak ele alınamaz. Eserde yer alan *Matter and Form: Unity, Persistence and Identity (Madde ve Suret: Birlik, Sübut ve Özdeşlik)* başlıklı makalenin yazarı olan David Charles bu yaklaşımın temel özelliklerini şu şekilde sıralar: i. Bizatihi tikel cevherin birliğini açıklamak için madde-suret ilişkisine müracaat etmemiz gerekmez. ii. Madde ve suret özdeşliğini belirleyen şey, tikel cevherin birliği ve özdeşliğidir, aksi değil. iii. Tikel bileşik cevherin maddesi ve sureti ancak şu şekilde doğru tasvir edilebilir: "Bu tikel cevherin maddesi ve sureti". Charles bu görüşü tasvir etmek için dikkat çekici bir benzetmeye yer verir (s. 79). *Açıklayıcı-olmayan* yaklaşımda bileşik cevher, Frege'nin semantik teorisinde yer alan atomik temel cümle birimlerine benzer. Bu durumda madde ve suret, Frege'nin tanımındaki özne ve yüklem gibi olacaktır: "Bir yüklem, özneyle birlikte cümleyi sonuç veren şeydir." Bu tanımda önemli olan şey, özne ve yüklem cümleye nispetle tanımlanmış olmasıdır. Frege'ye göre bir cümleyi, cümleden bağımsız bir şekilde yapılanan özne-yüklem ilişkisiyle açıklamaya çalışmak yanlıştır. Çünkü cümle o ilişki sayesinde değil, o ilişki cümle sayesinde var olur. Cümlenin dışında herhangi bir yüklem bulunmaz, cümle dışındaki yüklem ölü yüklemlerdir. Bu çerçevede denilebilir ki, *açıklayıcı-olmayan* yoruma göre de, tikel cevher dışında herhangi bir suret yahut madde bulunmaz, tikel cevher dışındaki herhangi bir suret yahut madde ölü bir suret ve maddedir. Eserde yer alan, Theodore Scaltsas'ın *Substantial Holism (Cevherî Bütünlük, s. 107-129)* ve Aryeh Kosman'ın *The Activity of Being In Aristotle's Metaphysics (Aristoteles*

Metafiziğinde Var-Oluş Fiili, 195-215) başlıklı makaleleri bu yaklaşımın en etkili savunucuları olarak karşımıza çıkarlar. Aryeh Kosman madde-suret özdeşliğini açıklarken, *dunamis* (kuvve) ve *energeia* (fiil) ilişkisini yeniden yorumlar. Kosman'a göre *energeia*-nın iki anlamı vardır: i. Kabiliyete ve güce nispetle *hareket*, ii. Bir *maddeye nispetle cevher*. Bu iki anlamdan biri değişim ve hareket, diğeri ise bir cevherin oluşumu bağlamında anlam kazanır. Hareketin ilkesi olarak *energeia*, kuvvesi olduğu şeye ulaşmak üzere o kuvvenin faaliyete geçmesidir. Bu faaliyet, tamamlanmış bir tahakkukun öncesinde bulunur ve tahakkuk gerçekleştiğinde tükenerek sona erer. Ancak bunun aksine bazı durumlarda faaliyet, tahakkuku önceleyen harekete değil bizatihi tahakkukun kendisine tekabül eder. Burada kuvve ile fiil özdeştir. Bu çerçevede Kosman *Metafizik Theta*'da ele alınan *dunamis* ve *energeia* mefhumlarının bizatihi hareketle ilgili olmadığını söyler. Çünkü Aristoteles *Theta*'da hareketle değil, varlığın daha derin bir anlamda yapısal bağlamıyla ilgilidir. Bu bağlamda *dunamis* "Faal Olmayan Mevcudiyet", *energeia* ise "Faal Mevcudiyet" anlamına gelir. Varoluşun *dunamis* ve *energeia* ile tasrih edilmek istenen bu özelliği, onun şimdi gizli ve kâmin ancak biraz sonra zâhir ve aktif olma anlamındaki yapısal eğilimini anlatmak için kullanılır. İşte bu anlamıyla *dunamis* ve *energeia* değişim ve hareketle değil, var-oluşla ilgilidir (s. 203). Bu seviyede *dunamis* ve *energeia* özdeşliğinin nasıl açıklanacağı sorusunu Kosman şu şekilde cevaplar: Kabiliyetin var-oluş seviyesindeki tahakkuku, aynı zamanda kabiliyeti muhafaza anlamına gelir. Örneğin görme sırasında bir kişi, aynı zamanda görme kabiliyetine hâlâ sahiptir. Oysa hareketle ilişkilendirilen *dunamis* ve *energeia*da, hareket, kendisini tüketen bir süreç olarak düşünülmüştür. Buna mukabil var-oluşla ilgili anlamında tahakkuk ve bilfiillik, kuvvenin yerine geçmez. Bizatihi tahakkuk, kabiliyetin kendisi olur. Kosman maddenin *dunamis/kuvve* suretin ise *energeia/fiil* olmasını bu anlama gelecek şekilde yorumlar. Sonuç olarak cevherin meydana gelişinde kuvve ve fiilin özdeşliği temelinde, suret ve maddenin özdeşliğini ispat eder.

Açıklayıcı-olmayan yaklaşıma karşılık *açıklayıcı* yaklaşımda madde ve suret, bileşik cevherden bağımsız ve onu önceleyen ve açıklayan kurucu unsurlar olarak ele alınır. Burada bileşik cevherin değil de özellikle suretin kendinde özdeşliği teslim edilir. Kuvve-fiil özdeşliğini gündeme getirerek "Fiilden ayrı bir şekilde *kuvve olmak* ne demektir?" sorusunun beraberinde getirdiği zorluklardan kaçınabilen ilk teorinin aksine, *açıklayıcı* teori karşısındaki en önemli meydana okuma, fiilden ayrı bir kuvve düşüncesinin ne anlama geldiğini tespit etmektir. Geniş bir yelpaze dahilinde bu görüş J. Kung, M. J. Loux, F. Lewis, D. Charles ve S. Haslanger gibi araştırmacılar tarafından savunulmuştur. F. Lewis'in bir şey ile onun *yakın maddesi* arasındaki ilişkiyi incelediği *Aristotle On The Relation Between A Thing and Its Matter (Aristoteles'e Göre Şey ve Maddesi Arasındaki İlişki)* makalesiyle (s. 247-279) katkıda bulunduğu eserde, *açıklayıcı* görüşü tartışan makalelerden biri David Charles'a (*Matter and Form: Unity, Persistence and Identity*, s. 75-107) diğeri ise Sally Haslanger'a (*Parts, Compounds and Substantial Unity, [Parçalar, Bileşikler ve Cevherî Birlik]*, s. 129-171) aittir. *Açıklayıcı* teorinin göstermesi gereken şeyin, iki bağımsız unsurun nasıl olup da birlikli tikel bileşik bir cevher-

ri meydana getirdiği sorusu olduğunu ifade eden Charles, bu soruya özellikle *gayelik* düşüncesi etrafında cevap verir. Ona göre suret ve madde, bileşik cevherin kurucu unsurları olmakla birlikte, gaye neden temelinde birlik kazanırlar. Bu fikir temelinde Charles, teleolojinin açıklamacı teori için merkezî bir rol ifa ettiğini ispat etmeye çalışır. Ayrıca Charles'a göre örneğin bir evin maddesini oluşturan ahşabın bilkuvve ev olduğunu söylemek, ahşabın evin yakın maddesi olan kalaslıkla yahut evlikle dolu olduğunu, sanki kalaslığa yahut evliğe hamileymiş ve onları içinde taşıyormuş gibi değerlendirmesini gerektirmez. Ahşabın bilkuvveliliğinin nispeten basit bir anlamı dışında muhtevası yoktur. Bu anlam şudur: "Ahşap bir üst düzlemdeki varlığı (kalas, ev) tanımlayan hedefleri gerçekleştirmek için kullanılabilir. Bu anlamıyla ahşap, kalaslar yahut evlerden bağımsız bir madde olarak tanımlanabilir bir şeydir." Böylece madde, tıpkı suret gibi, bağımsız bir Aristotelesçi ilke şeklinde karşımıza çıkar. *Açıklayıcı* teoriyi tartışan Sally Haslanger da Charles'a benzer şekilde, kuvve-fiil özdeşliğini savunan yaklaşımı eleştirir. Ancak Haslanger bileşik cevherin ayrı parçaları olan madde ve sureti gaye neden temelinde değil, "*Entegrasyon İlkesi*" çerçevesinde "*Ayrıcalıklı Unsur*" dediği cevheri suret üzerinden açıklar. Haslanger'a göre duyulur cevher madde ve suretin toplamıdır. Yani madde ve suret cevherin uygun parçalarıdır ve cevhere dair bir açıklama ancak madde ve surete referansla yapılabilir. Fakat madde ve suret duyulur cevherden bağımsız şeyler değildir. Duyulur cevher ancak türsel cevheri suretin ayrıcalıklı için entegrasyon ilkesi rolü görmesiyle birlik kazanır. Demek ki madde ve suret, duyulur cevheri oluşturan birliğin üyesi olan suretle (yani bir cevherle) ilişkili olmaları bakımından bir olur. Daha özel olarak, madde bilkuvve suret iken, bu bileşik cevherin sureti bilfiil cevheri surettir. Bu nedenle Socrates gibi tikel bir bileşiğin birliği, uygun cevheri suretin onu önceleyen birliğinde temellenir. İnsanın maddesi ve sureti ancak bu bir olan cevheri surete nispetle bir insanı ortaya çıkarır (s. 169). Haslanger'ın türsel surete atıfla yaptığı açıklamalar bazı soruları gündeme getirmektedir. Her şeyden önce kendisinin de oldukça metaforik ve kapalı bir şey olarak nitelediği, maddenin bilkuvve surete sahip olmasından ne kastedildiği açıklığa kavuşturulmadığı müddetçe bu açıklamalar eksik kalacaktır. Ayrıca Haslanger'ın açıklamaya çalıştığı şey, bileşik cevherin parçaları olan x maddesi ve y suretinin türsel Z suretiyle münasebetleri içerisinde birlik kazandıkları görüşüdür. Cevheri suretin birliğine dair kabul nedeniyle Z cevheri suretinin bir olduğunu teslim etmiş olalım; ancak bu türsel cevheri suret ile x maddesi arasındaki ilişki ne olacaktır? Bu, türün ortaya çıkışıyla ilgili sorudur. Bilfiil Z olan y suretinin bireyin sureti olarak meydana geldiğini, ancak bu soruya cevap verdikten sonra açıklayabiliriz. Sonuç olarak *açıklayıcı* teori bakımından önemli olan şey, x maddesinin Z türsel suretine yönelik maksimum pasif potansiyaliteye sahip olmasının ne demek olduğuna dair açıklamadır. Eserde bu soruya en geniş bir biçimde cevap arayan çalışma Michael Frede'nin *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ* (*Metafizik Θ 'ya Göre Aristoteles'te Bilkuvvelik Mefhumu*), s. 173-193) başlıklı makalesidir. Frede'ye göre *Theta'*da Aristoteles'in açıklamaya çalıştığı temel fikir şudur: " A , F 'dir" derken A 'nın ve F 'nin sadece bilfiil olduğunu yahut A 'nın sadece bilfiil F olmak bakımından F olduğunu

söylemeyiz. Aynı zamanda “A, bilkuvve F’dir” şeklinde bir önerme de kurabiliriz. Yani Aristoteles fizik dünyada, bir şeyin bilfiilliliğine indirgenemeyecek başka bir yüklem türünün daha bulunduğunu düşünür ki, “A’nın F olması mümkündür” şeklinde önermeler kurabilmemiz bu sayede mümkün olur. İşte bu türden önermeler “A bilfiil F’dir” şeklindeki önermelere indirgenemez. Bu durumda, bilfiil bir varlık derecesinin yanında, bir de bilkuvve varlık derecesinin bulunduğu söylenebilir. Peki duyulur dünya ontolojisinin temel unsurlarından biri olan bu bilkuvve varlık derecesi nasıl açıklanacaktır? Frede bilkuvveligi açıklamak için öncelikle şu soruya müracaat eder: “Hangi şartlar altında bir A’nın bilkuvve F olduğu söylenebilir?” Müellife göre Aristoteles bir şeye bilkuvve F’dir denilebilmesi için, o şeyin F olmasının önünde hiçbir engelin bulunmamasını ve gerekli fail etkide bulunduğu F olabilmesini kastetmektedir (s. 190). Frede bu açıklamayla, bir şeyin bilkuvve başka bir şey olmasının o şeyi bilkuvve olarak içermesi anlamına gelmediğini vurgular. Yani A’nın bilkuvve F olması, biraz da mistik ve kapalı bir tarzda, A’nın F’yi içermesi anlamına gelmez. Bunun yerine, uygun şartlar altında ve uygun bir failin etkisiyle A’nın F olabileceği anlamına gelir.

Açıklayıcı yaklaşımın en önemli sorunu genel olarak Yunan düşüncesinin, özel olarak da Aristoteles felsefesinin genel bazı ilkeleri karşısında zaafı taşımasıdır. Çünkü ikinci yaklaşımda olduğu gibi, suret ve madde birbirinden ayrılarak, bileşik cevheri önceleyen kurucu ve açıklayıcı gerçek parçalar olarak görüldüğünde değişim ve dönüşüm sorularının ötesinde *varlıkla* ilgili bir soruya kapı açılmış olur. Böyle olunca, maddeye bilfiillik kazandıran suretin bilfiilliliğinin yani sırf suret olarak mevcudiyetinin ilkesine dair bir soru gündeme gelir. Bilfiilliliğin ilkesinin, kuvve olarak şeyde bulunduğunu ifade eden bakış açısına göre, bu bilfiillik şu an mevcut olmasa da Kosman’ın deyişiyle şimdi kâmin fakat birazdan zâhir olacak türden bir mevcudiyete sahipti. Ancak bilfiilliliği bilkuvvelikten sureti de maddeden ayırdığımızda, maddede şu an bulunmayan ve daha sonra gelen suretin bilfiilliliğinin yani mevcudiyetinin ilkesine dair bir soru sormak durumunda kalırız. Bu soru çerçevesinde Aristoteles duyulur cevherin suretine, maddeden ayrı sürekli bilfiil bir varlık verdiğinde Platoncu idealara yönelttiği eleştiriler anlamsızlaşmış ve bu ideaları kabul etmiş olur. İdeaları reddedip, suretin maddeden, fiilin kuvveden ayrı olduğunu ve suretin bilfiil yani var olmak için bir ilkeye ihtiyaç duyduğunu söylediğinde ise suretin kendi bilfiilliliğini yani varlığını dışarıdan almış olduğu fikrine kapı aralanır. Bu ise Yunan felsefesinin “Yoktan ancak yok çıkar (*ex nihilo nihil fit*).” ilkesini ihlâl eder. Oysa diğer Yunan filozofları gibi Aristoteles’e göre de şeylerin mevcudiyeti *huparchein* (zatenburada-oluş) fiili etrafında anlam kazanır. Bu nedenle, değişim ve dönüşümleri için bir neden aranılır, fakat onların varlıkları için bir neden aranmaz. Hal böyle olunca gerçeklik planında maddeden ayrılmış suretle kuvveden ayrılmış fiilin, sonrasında aralarında nasıl bir ilişki bulunursa bulunsun, mevcudiyet tarzları Aristoteles felsefesi için müphem kalacaktır. Ayrı bir suretin bulunuş tarzıyla ilgili sorunların, Aristotelesçi kuvve-fiil ilişkisi bağlamını aşan yeni bir çerçeve dahilinde çözüme kavuşturulması Yeni-Eflatuncu şarihlerden geçerek İbn Sînâ’da zirvesine ulaşan *vücûd-mâhiyye* ayrımı ve bu çerçevede teşekkül eden İbn Sînâcı *imkân* teorisiyle olanaklı hâle gelmiştir.

Yukarıda bahsedilen iki yaklaşımdan ayrı olarak, esere, *Individuals and Individuation In Aristotle* ([*Aristoteles'te Bireyler ve Bireyleşim*], s. 55-73) başlıklı bir makaleyle katkıda bulunan Mary Louise Gill'in yaklaşımı mevcuttur. Gill'e göre Aristoteles *Metafizik*'in temel kitaplarında başlangıçta *açıklayıcı* yaklaşıma destek sunacak argümanlar sunmaktayken, daha sonra madde ve suretin bir tikel cevherde ayrı şeyler olarak bulunmadığını ifadelendiren diğer yaklaşıma geçiş yapmıştır. Gill'in eserde yer alan makalesi, Aristoteles'te metafiziğinde bireyleşim ilkesinin madde olduğunu söyleyen görüşe karşı bir eleştiridir.

Eserde yer alan bir diğer önemli makale Charlotte Witt'e aittir. *The Priority of Actuality In Aristotle* ([*Aristoteles'te Bilfiiliğin Önceliği*], s.215-229) başlıklı makalesinde Witt, tekaddüm-teahhür problemi etrafında kuvve-fiil ilişkisini ele alır. Bu çerçevede fiilin kuvveyi zaman, tanım ve cevher bakımından öncelediği şeklindeki Aristotelesçi düşüncüyü merkeze alan Witt, üçüncü tür öncelik üzerinde durur. Ona göre cevher bakımından öncelik asimetrik bir tarzda düşünülmemelidir. Yani fiilin önce bir şeyde kuvve olarak bulunduğunu, bu kuvvenin de fiilin ilkesini teşkil ettiği şeklindeki geleneksel yorum eksiktir. Witt, kuvvenin fiile dayandığını ama fiilin kuvveye dayanmadığını söyler. Ancak bu durumda daha önce bilfiilliği kuvve olarak içermiyorsa, bilkuvveliliğin nasıl olup da gelecekteki bilfiilliğe dayandığı sorusu gündeme gelir. Bu soruya Witt bilkuvveliliğin, gelecekteki kendi bilfiilliğine değil, türün yetkinliğini ifade eden bilfiilliğine dayandığını ifade ederek cevap verir. Buna göre bir çocuğun bilkuvveliliği yetişkin olmaya değil, bir insan olmaya dayanır.

Eser genel olarak değerlendirilen makalelerden ayrı olarak Kit Fine'nın *A Puzzle Concerning Matter and Form* ([*Madde ve Suretle İlgili Bir Sorun*], s. 13-41), William Charlton'un *Aristotle On Identity* ([*Aristoteles'e Göre Özdeşlik*], s.41-55), Julius Moravcsik'in *Essences, Powers and Generic Propositions* ([*Mahiyetler, Güçler ve Cinsle İlgili Önermeler*], s. 229-245), Michael Woods'un *The Essence of A Human Being and the Individual Soul In Metaphysics Z and H* ([*Metafizik Z ve H'de İnsanın Mahiyeti ve Bireysel Nefs*], 279-291), Michael Frejohn'un *The Definition of Generated Composites In Aristotle's Metaphysics* ([*Aristoteles Metafiziğine Göre Oluşmuş Bileşiklerin Tanımı*], s. 291-319) ve nihayet Robert Bolton'un *Aristotle's Conception of Metaphysics As A Science* ([*Aristoteles'in Bir Bilim Olarak Metafizik Tasavvuru*], s. 321-355) başlıklı makalelerini içerir.

Sonuç olarak eser bizatihi Aristoteles felsefesi çalışmalarına önemli bir katkı değeri taşıdığı kadar, duyulur cevherlerin metafizik yapısıyla ilgili olarak, temelinde özcülüğün bulunduğu çağdaş felsefe ve mantık tartışmalarını yönlendirecek metinler de ihtiva etmektedir. Ayrıca suret-madde, kuvve-fiil ve mahiyet problemleriyle ilgili sorular bağlamında Aristoteles'in klasik ve modern şarihlerini yönlendiren sorular arasında eser üzerinden yapılacak bir karşılaştırma, felsefe tarihçileri için dikkat çekici sonuçlar barındıracaktır.

- Sedat Şensoy, *Abdülkahir Cürcani’de Anlam Problemi*, (Doktora Tezi), İstanbul, 2001, 280 s.

Değerlendiren: M. Taha Boyalık*

Abdülkahir Cürcani (ö. 471/1078) *Kitâbu’l-muktesid*, *Delailu’l-icâz*, *Esrârü’l-belâga* gibi eserleriyle İslâm dilbilim geleneğine önemli katkılar sağlamış, özellikle meâni ilmine sağladığı katkılarla kurucu bir düşünür olarak değerlendirilmeyi hak etmiştir. Onun vaz, gramer, belagat ve edebiyat eleştirisi alanındaki teorileri çağdaş araştırmacıların entelektüel ilgisine konu olmuştur. Çağdaş yazarlar Cürcani’nin projesini farklı yönleriyle incelemişler, onun metinlerinde klasik dilbilimin sorunlarıyla yüzleşmekle birlikte günümüz dilbilim ve edebiyat eleştirisi problemlerine de cevaplar bulmuşlardır. Bu çalışmalar arasında değerlendireceğimiz eser, Cürcani düşüncesinin kapsamlı bir tasvirini vermeyi hedeflemektedir. Her ne kadar başlıktaki “anlam problemi” kaydı bir sınırlandırma ifade etse de, “anlam” kavramından hareketle dilbilimin hemen her meselesiyle irtibat kurulabildiğinden, bu çalışmada da bu kavramla ilişkilendirilebilir konulara yer verilmiş, neticede Cürcani düşüncesinin çok kapsamlı ancak ana hatlarıyla ele alındığı bir eser ortaya çıkmıştır. Tez; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Bu yazıda ilk olarak tezin içeriği verilecek, ikinci olarak bu içerik değerlendirilecek, son olarak ise genel bir değerlendirme yapılacaktır.

İki kısımdan oluşan girişin ilk kısmında Abdülkahir Cürcani’nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, ikinci kısmında ise dilin kaynağı ve delâletin mahiyeti meselesi tartışılmıştır.

İlk bölümde Cürcani’nin eserleri bağlamında anlam-isnat ilişkisi; “lügat ve kelam”, “kelimelerin türleri ve birbiriyle irtibatlandırılması”, “anlam ve irap”, “isnat ve haber”, “ispat ve nefy”, “isnadın ciheti”, “isimle ve fiille yapılan isbat”, “teşbih, istiare ve mecazda isnat”, “haber ve hal” ve “haber ve sıfat” alt başlıkları altında incelenmiştir.

Cürcani’de lafız-anlam ilişkisinin ele alındığı ikinci bölümde “mânâ”, “suret”, “lafız”, “fesahat” gibi kavramlar Cürcani’nin eserlerinden hareketle tanımlanmış, ardından bu kavramsal çerçeve esas alınarak “anlamın nefiste bulunması”, “anlamın anlamı meselesi”, “zahiri anlamı kastedilmeksizin kullanılan lafızlar”, “edebî sanatlarda anlamın rolü” ve “akli anlamlar ve hayali anlamlar” başlıkları ele alınmıştır.

Cürcani’de anlam-nazım ilişkisinin incelendiği son bölümde ise “Kuran’ın icazı”, “nahvin anlamları”, “ifadelerin değeri” gibi meseleler nazım teorisi bağlamında tartışılmış, ardından “takdim-tehir”, “hazif”, “marife-nekre”, “fasıl-vasıl”, “inne’nin kullanımı”, “kasr ve ihtisas” gibi nazım teorisinin önemli konuları *Delailu’l-icaz*’daki tasnif ve içeriğe bağlı kalınarak ele alınmıştır. Çalışmanın sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme verilmiştir.

* Araştırma Görevlisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Girişin Cürcani'nin hayatı ve eserlerine tahsis edilen ilk kısmı düşünsel bir biyografi olarak düşünülmemiş, bu kısımın çalışmanın ilerleyen bölümlerine düşünsel anlamda katkı sağlama gayesi güdülmemiştir. Burada Cürcani düşüncesinin öncesi ve sonrası ile ilişkisi tartışılmaksızın alimin hayatı ve eserlerine ilişkin ansiklopedik bilgi birincil kaynaklara referansla aktarılmıştır.

Girişin ikinci kısmında va'z ve delâlet sorunu felsefi bir düzlemde tartışılmıştır. Va'z meselesi ele alınırken dilin kaynağı, va'zedenin kimliği, va'zın kapsamı ve va'za konu olan anlamların niteliği sorunları İslâm düşüncesindeki tarihsel serüveni içerisinde kısaca ele alınmıştır. Bu kısımda görülen önemli bir sorun, sözü edilen meselelerin Cürcani düşüncesiyle irtibat kurulmaksızın mutlak anlamda incelenmiş olmasıdır. Cürcani'nin gramer, sözdizimi, edebiyat eleştirisi ve dil felsefesi bağlamındaki düşünceleri onun va'z meselesine yaklaşımıyla irtibatlı olduğundan, burada Cürcani'nin va'zla ilgili görüşlerinin bir tahlili diğer bölümlerdeki tartışmalara felsefi bir zemin oluşturabilirdi. Bu kısımda ele alındığı şekliyle dilin kaynağı, va'z eden iradenin kimliği ve va'za konu olan anlamların niteliği meselelerinin ise Cürcani düşüncesini doğrudan beslediğini söylemek güçtür. Girişte vaz meselesi anlatılırken Cürcani'nin görüşlerine değini ve atfın bulunmaması da bu söylediğimizi destekler mahiyettedir.

Girişteki delâlet tartışması için de benzer şeyler söylenebilir. Bu kısımda lafzi-va'zi delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam kısımları özellikle Taftazani'nin *Mutavvel'i* esas alınarak mantıkçıların istihlalarıyla anlatılmıştır. Düşüncenin kavramlar üzerinden gerçekleştiği dikkate alındığında bu kısımdaki delâlet tartışmasının, konu birliğinden kaynaklanan tabii örtüşmeler bir yana bırakılırsa, Cürcani düşüncesiyle ve Cürcani'nin anlam teorisiyle doğrudan irtibatlı olduğunu söylemek güçtür. En azından bu çalışmada böyle bir irtibatın bulunduğu dair tatmin edici açıklama bulunmamaktadır.

Va'z ve delâlet meselesinin mantıkçıların ve geç dönem dilcilerin kavram ve yaklaşımlarıyla ele alınmasının bir mazereti, meselelerin geriye dönük takibi olabilirdi. Bu durumda tartışılan düşünceler, Cürcani'nin dilbilim alanındaki görüşlerinin felsefi neticeleri olarak takdim edilmiş ve bu takdimi haklı çıkardığı düşünülen gerekçeler de ortaya konmuş olurdu. Ancak ne girişte ne de diğer bölümlerde bu yapılmadığından, girişle çalışmanın diğer bölümleri arasında bir kopukluk ortaya çıkmıştır.

Birinci bölüm anlam ve isnat ilişkisine ayrılmıştır. Nahivcilerin istihlâhında "isnat", iki kelimededen birinin diğerine tam bir istifade sağlayacak şekilde katılmasıdır. Cürcani bu kavramı haber ve inşa kategorilerini kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Ancak bu bölümde inşaî ifadeler tartışılmamış, Cürcani'nin eserlerinden hareketle sadece isnad-ı haberi meselesi incelenmiştir. Sözün aslının haber olduğunu düşünen Cürcani'nin isnat ve sözdizimi tartışmalarını genellikle ihbarî ifadeler üzerinden yürüttüğüne bakıldığında, bu kısımda inşaî ifadelerin ele alınmamış olması da anlaşılır hale gelmektedir.

Haber cümlelerinde isnat sorunu, bir nahiv meselesi olarak görüldüğü takdirde, nahvin, felsefenin bilgi ve varlık tartışmasıyla buluştuğu noktada durur. Felsefede öne

çıkan kavramlar varlık, bilgi ve bunlarla ilişkili kavramlarken, nahiv ya da dil felsefesinde lafız, anlam, delâlet ve referans gibi kavramlar öne çıkar. Dolayısıyla Cürcani düşüncesinde isnad-ı haberi probleminin tartışması, bize, onun bilgi ve varlık görüşünü dil tartışmaları zemininde vermeliydi. Bu bölümde genel hatlarıyla yapılmak istenen de budur. Ancak mesele sorunlardan ziyade Cürcani'nin görüş ve açıklamaları öne çıkarılarak ele alındığından, Cürcani'nin düşünceleri yeterince tahlile tâbî tutulmamıştır. Mesela Cürcani ve mutezili düşünür Kadı Abdülcebbar arasındaki temel ayrılık noktalarına kısaca değinilmiştir. Halbuki takip eden iki bölümde de sıklıkla ancak yine işaret kabiline değinilen Eş'arî-Mutezile ayrılığının dilci düşünürlerdeki felsefi ve teorik zemini burada daha derinlemesine incelenebilirdi. Yazar bunun yerine tasvirî bir yazım metodu takip etmiştir.

İkinci bölümde lafız-anlam kavramları incelenmiştir. Cürcani'de lafız-anlam tartışması müfretler seviyesinde başlayarak doğal bir düşünce seyri içinde sözdizimi tartışmasına evrilir. Özünde sentaktik bir mesele olan söz dizimi tartışması da felsefi ve semantik düzlemde "ispat" tartışmasına, pragmatik seviyede ise kullanım, kasıt, mecaz, istiare, temsil ve kinaye tartışmalarına dönüşür. Cürcani edebiyat eleştirisi alanındaki düşüncelerini de sözdizim tartışmalarıyla irtibatlı olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla lafız-anlam kavramlarının analiziyle Cürcani düşüncesinin bütün kıvrımlarına ulaşmak mümkündür. Bu bölümün bu amaç doğrultusunda kurgulandığı söylenebilse de, meseleler incelenirken analitik bir dil kullanılmadığından, bu hususta tam bir başarı sağlandığını söylemek güçtür.

Lafız-anlam tartışmalarının isnatla ilgili meselelere zemin olduğu düşünüldüğünde, bu bölümün ispat meselesinin incelendiği bölümden sonraya bırakılması yapısal bir sorun olarak gözükmemektedir. Lafız-anlam meselesi öncelenecek isnat ve sözdizimiyle ilgili tartışmaların bu kavramsal çerçeve üzerine yapılması daha uygun olabilirdi. Bu durumda ilk bölümde ele alınan isnat meselesiyle son bölümde ele alınan nazım meseleleri birbirinden bağımsız olarak incelenmemiş olurdu.

Mecaz ve kinaye tartışmalarının düşünsel bir zeminde ele alınmamış olması bu bölüm için getirilebilecek diğer bir eleştiri konusudur. Burada Cürcani'nin modern metafor teorilerinin bir çoğunu önceleyen istiare teorisi yeterince tahlil edilmemiş, mecaz ve daha özeldede aklı mecaz tartışmalarının felsefi neticeleri takip edilmemiştir. Bu bağlamda edebiyat eleştirisi, mecaz ve kinayeye ilişkin konular işlenirken ikincil kaynaklardan daha fazla istifade edilebilirdi.

Anlam ve nazım başlıklı son bölümde, ilk iki bölümde örtük bir şekilde ele alınmış olan sözdizim teorisi Kuran'ın icazı ile irtibatlandırılmış ve örnekler üzerinden tafsil edilmiştir. Bu bölümde "nazım ve Kur'an'ın icazı", "nahvin anlamları" ve "ifadelerin değeri" gibi kavramsal çerçevenin verildiği başlıkların ardından sözdizimle ilgili meseleler *Delâil*'deki tasnif ve içerik esas alınarak anlatılmıştır. Bu meselelerin herhangi bir yorum ve tahlil katılmaksızın *Delâil*'den özetlendiği söylenebilir.

Sonuç bölümünde çalışmada ulaşılan önemli sonuçlar sade ve açık bir dille sıralanmıştır. Burada Cürcani düşüncesinin ana başlıklarını görmek mümkündür.

Mutlak olarak düşünülduğünde anlam kavramı bizi dilbilimin önemli meseleleriyle yüze getirmektedir. Cürcani üzerine yapılan bir çalışmada mutlak olarak bu kavramın öne çıkarılması, yazarın, Cürcani düşüncesini kapsamlı bir analize tâbi tutma iddiasında olduğunu gösterir. Nitekim çalışmada dilin kaynağı, lafızların va'zı, delâlet, isnat ve hüküm meseleleri, mecaz ve kinaye ile ilgili tartışmalar, sözdizimiyle ilgili felsefi meseleler ve kasıt ve kullanımla birlikte beliren sorunlara yer verilmiştir. Bütün bu hususları bir üst başlık altında sistematik olarak incelemenin bir yolu, analitik bir yazım tekniğiyle meseleleri birbiriyle irtibatlandırmak ve böylelikle temel bazı iddiaların izini sürmek olabilirdi. Bu bağlamda eserin en büyük eksikliği, ele alınan meseleleri bir düşünce zincirinin birbirini izleyen halkaları şeklinde takdim etmemiş olmasıdır. Eserin en büyük meziyeti ise Cürcani düşüncesinin kapsamlı bir tasvirini ortaya koymuş olmasıdır.

Cürcani düşüncesi bir insicam ve bütünlük arz eder. Eser bu bütünü kavramaya yönelik atılmış önemli adımlardan biridir. Cürcani düşüncesinin geniş bir yelpazede işlendiği bir çalışma olması hasebiyle eser, bu düşüncenin soru ve sorunlarının görülmesi noktasında istifadeye açıktır.

- Erol Göka, *Türkün Göçebe Ruhü*, Timaş Yay., 2010, 240 s.

Değerlendiren: Latif Karagöz*

Psikiyatrist Erol Göka psikiyatrinin sosyal bilimler ve felsefeyle ilişkisine dair çalışmaları ile tanınan bir yazardır. Göka, uzun süredir büyük grupların davranışlarına ve bu davranışların tarihsel kökenlerine dair yaptığı araştırmalarıyla Türkiye'deki tarihsel psikoloji çalışmalarına önemli katkılar yapmaktadır. Bu yazıda değerlendirilen *Türkün Göçebe Ruhü* isimli kitabında yazar Türklerin uzun tarihsel dönemlerde değişmediğini ileri sürdüğü bazı davranışları göçebelik olgusu etrafında ele almaktadır. Kavramsal ve kuramsal olarak yazarın daha önceki çalışmalarına dayanan eserin bu bağlamda daha önce yayımlanan iki kitabı tamamladığı söylenebilir.

Göka, tarihsel okuma ve Anadolu'daki güncel yaşam pratiklerine dayanarak Türklerin tarihsel süreç içinde değişime direnç gösteren davranışlarının ve psikolojik özelliklerinin bulunduğunu düşünmektedir. Göka'ya göre her Türk bireysel özelliklerinden bağımsız olarak Türk olması münasebetiyle ortak bazı psikolojik özellik ve davranış örüntülerine sahiptir. Göka'nın "Türk Grup Davranışı" kavramsallaştırması çerçevesinde ele aldığı bu davranışlar üzerinde eski Şaman dinî inançlar, göçebe-hayvancısavaşı toplumsal özellikler, söze dayanan kültürel yapılar, soy-sop tarzı örgütlenmeler gibi unsurların etkisi olduğunu düşünmektedir. Ona göre bütün bu unsurlar birbirileri ile bağlantılı olarak tarihsel süreç içerisinde varlıklarını günümüze kadar devam ettirmişlerdir.

Göka'nın grup psikolojisi kavramını kullanışı psikoloji literatüründekinden çeşitli farklılıklar arz etmektedir. Psikoloji literatüründe grup psikolojisi kavramı insanların gruplar halinde yaşarlarken muhtelif nedenlerden ötürü gruba uyum sağlamalarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Burada gruba uyma tarihsel bir süreklilik göstermekten ziyade grubun o anki varlığına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Göka ise tarihsel olarak aktarılan ve tekrarlanan bazı ortak davranış biçimlerinden bahsetmektedir.

Göka (2007) başka bir çalışmasında Türklerin davranış örüntülerindeki devamlılığını koruyan ortak grup davranışı ve psikolojik özellikleri tarif etmek için Jung'un "Kolektif Bilinçdışı" kavramına başvurmuştur. Ancak, Göka kavramı Jung'un kullandığı anlam ve sınırlara sadık kalarak kullanmamaktadır. Jung'un kolektif bilinçdışı kavramı evrimsel bir temellendirme ile hayvan atalar da dâhil olmak üzere daha önceki tüm nesillerin biriktirmiş oldukları deneyimleri ihtiva etmektedir ve bu özelliği ile evrensel bir yapı arz etmektedir. Aynı zamanda Jung, kolektif bilinçdışındaki bu evrenselliği yine evrim teorisi çerçevesinde tüm insan ırklarının beyin yapılarının ortak olmasıyla açıklamaktadır. Göka ise dil yapıları, yaşam biçimi ve gelenekler aracılığıyla aktarılan bir grup davranışından bahsetmektedir.

* Yüksek Lisans, Sosyal Psikoloji, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak.

Göka, Türklüğün tanımında önemli bir ayırt edici işlev biçtiği* anadilin, grup davranışlarının tarihsel süreç içerisinde nesiller arasında aktarılmasında en önemli unsur olduğunu düşünmektedir. Göka, dile yaptığı bu vurguyu desteklemek üzere Wittgeinstein'in dilin toplumsal pratikleri üreten en temel unsur olduğu şeklindeki ikinci dönem felsefi tartışmalarına ve Türkiyatçı Jean Paul Roux'un Türk dilinin yapısı ile o dili konuşanların davranışsal ve zihinsel yapıları arasındaki geçişe dair düşüncelerine başvurmaktadır. Böylece Göka temelde, aynı dili konuşmanın insanların toplumsal davranışlarında ortak bir örüntüyü şekillendireceğini ileri sürmektedir.

Bu teorik zemin dâhilinde yazar, *Türk'ün Göçebe Ruhu*'nda Türklerin göçebelik yaşantılarının bugünkü yaşam pratikleri ve psikolojik özellikleri üzerindeki etkilerini incelemektedir. Ona göre tarihsel süreç içerisinde farklı biçimlerde yerleşik yaşama geçiş söz konusu olsa da Türklerin göçbeliğinin değişik biçimler altında sürdürülmesi söz konusudur. Böylece göçebelik tarihte kalmış bir olgu değil halen daha varlığını sürdüren bir durumdur. Bu bağlamda yazarın temel tezi, yerleşik yaşama geçiş, kentleşme, İslamlaşma ve modernleşme süreçlerindeki gelişmelere rağmen, göçebe ruh halinin halen Türk grup psikolojisinin belirleyicilerinden birisi olduğudur (s.39).

Yazar hem bu kitabında hem de Türk grup davranışını konu edinen diğer çalışmalarında (2006, 2007, 2008) Türklere dair yargılarını yalnızca Anadolu Türklerinin yaşam biçimleri üzerine yaptığı incelemelerden çıkarmaktadır. Ona göre Anadolu Türklerinin incelenmesinden elde edilen neticeler tüm Türklere genellenebilir(s.19). Yazar bu iddialarını destekleyecek türden argümanlar sun(a)masa da ortak bir dilin mensubu olmanın bu genelleme için yeterli olacağı iddiası, çalışmaları boyunca kendini göstermektedir. Anadolu Türklerinin İslamla, farklı kültürel gruplarla, siyasal sistemlerle, coğrafi yapılarla etkileşim içerisinde bugünlere taşıdıkları pratiklerini, sadece dil ortaklığı üzerinden çok farklı siyasî, dinî, coğrafi sistemlerle etkileşen diğer Türk gruplarının pratiklerine teşmil etmek metodolojik açıdan eseri zayıflatmaktadır. Bu genellemeci tavır yazarın zaman zaman kültürel belirlemeciliğe (cultural determinism) düşmesine yol açabilmektedir. Çalışmalarında bilimsel tavrı önemseyen Göka'nın bu tür genellemeleri haklı kılacak incelemeleri zamanla gerçekleştirmesi gerekmektedir.

Göka'ya göre göç ile göçebelik arasında temel bir ayırım söz konusudur. Yazar, psikiyatri ve psikoloji literatüründe çokça ele alınan göç olgusunun, modern zamanlarda ekonomik, siyasal ve toplumsal nedenlerle ortaya çıkmış olan zorunlu bir yer değiştirme eylemi olması hasebiyle "Zorunlu Travmatik Göç" olarak adlandırır. Göçbeliği ise her ne kadar dönem dönem benzer zorunlu travmatik unsurları barındırsa da, tercihen yapılan bir göç eylemi olması nedeniyle 'yaşama tarzı' olarak değerlendirmektedir. Literatürde üzerinde durulmamış bir konu olan göçebelik olgusu ile ilgi yapılacak çalışmalara bir zemin hazırlaması bakımından bu ayırım önemlidir.

* "Anadili çeşitli lehçeleri ile Türkçe olana Türk denir." (Göka,2008: 46)

Göka, Türklerin göçebe olduklarını, göçün Türk'ün yaşamının ayrılmaz bir parçası olduğunu, en yerleşik halinde bile göçün dinamizmini yansıtacak unsurların yerleşik hayatta mevcut olduğunu düşünmektedir. Yazara göre göçebenin ruh halini belirleyen temel faktör mekânla iğreti bir ilişki kurmasıdır. Bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan varoluşsal belirsizliği bertaraf etmek için göçebe toplum muhtelif psikolojik savunma mekanizmaları geliştirmektedir. Göçebeler mekânda sabitliği sağlayamayınca onun yerine başka sabiteler geçirmektedirler. Bu bağlamda Göka, Türklerin "Devlet-i Ebed Müddet" veya "Kutsal Vatan" anlayışlarında bu tür savunma mekanizmalarının izlerini görmektedir.

Göka, Türk'ün mekanla kurduğu iğretiden kurtulmak için başvurduğu diğer bir önemli yolun ise içinde bulunduğu sözlü kültüre sığınmak olduğunu belirtir. Göçebe, mekânda bulamadığı aidiyet hissini söze sığınarak, sözü muhkem kılarak gerçekleştirilmektedir. Yazar, göçebe yaşam tarzı dolayısıyla sözlü kültürün mensubu olan Türklerin, ortak davranışlarının, psikolojilerinin de sözlü kültüre göre şekillendiğini ve bugün de bu durumun izlerini görebildiğimizi söyler. Geçmişten günümüze uzanan sohbet halkaları, aşıklık ve türkü geleneği, kahvehane ve eğlence kültürünün bir sembolü olan Karagöz ve Hacivat, Meddahlık vb. uygulamalar ona göre sözlü kültürün birer yansımasıdır.

Göka'ya göre göçebelikten kaynaklanan sözlü kültürel yapı sebebiyle Türklerde yerleşik-yazılı kent kültürü ile alakalı olan felsefi ve bilimsel düşünce ortaya çıkmamıştır (s.219). Türk yöneticilerinin bilim sanattaki hamiliklerine dair Türkiyatçı Roux'un görüşlerini değerlendiren yazar, bu hamiliğin Türklüğün değil devlet ve imparatorluk geleneğinin bir sonucu olduğunu iddia eder. Yazar devamla Türklerin devlet örgütlenmelerinde, mimarî, musikî, şiir gibi alanlarda başarılı ürünler verdiklerini ancak bilim ve felsefe alanında ileri gidemediklerini söyler. Ayrıca özellikle Hilmi Ziya Ülken'i referans göstererek Türklerin bilim ve felsefe alanında tam bir kapalılık gösterdiklerini, yerleşik yaşama geçtiklerinde dahi Ortaçağ İslam filozoflarının eserlerini şerh etmekle yetindiklerini ileri sürer (s.219). Düşünce hayatının yerleşik yazılı kent kültürü ile alakalı olduğu kabulünden yola çıkan yazar, göçebe Türklerin zaten felsefi ve bilimsel düşünce üretemeyeceklerini kabul etmektedir. Ancak yerleşikliğin ve yazılı yaşamın neticesi olan bu tür olguların bin yıllık yerleşik yaşam sonrasında dahi neden ortaya çıkmadığını açıklayamamaktadır. Diğer taraftan Göka Türklerin müzik, mimarî, şiir alanlarında başarılı ürünler verdiğini düşünmektedir. Ancak bu alanlarda başarılı ürünlerin verilebilmesinin bilim ve felsefe alanında gerçekleşen ilerlemelerle ilişkili olduğu fikrini ihmal etmektedir. Yazarın Ülken'den aldığı fikirler esasen belirli bir dönemden sonra İslam düşüncesinin üretkenliğini ve canlılığını kaybettiğini ileri süren şarkiyatçıların şerh ve haşiye literatürüne dair düşüncelerine dayanmaktadır. Bu sebeple sorgulanmaksızın alınamayacak bu fikirlere dayanmak Göka'yı hiç de istenmeyen bir konuma götürmektedir.

Göka'nın grup davranışı konusu çerçevesindeki çalışmalarının devamı olan *Türk'ün Göçebe Ruhu* Türkiye'de yeni gelişen Tarihsel Psikoloji alanına katkıları dolayısıyla okunmayı hak etmektedir. Ancak yazarın genellemelerle ulaştığı temel tezlerini desteklemek üzere yeni çalışmalar yapması gerekmektedir.

Kaynakça:

Göka, E.(2006). *Türk Grup Davranışı*, Ankara: Aşina Kitaplar

Göka, E.(2007). *Türklerin Ruhu Göçebe mi?*, *Avrasya Dosyası*, 13(2), 183-219

Göka, E.(2008). *Türklerin Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları

■ *Le Corbusier'i Bilir Misiniz?**

Değerlendiren: Mustafa Kömürçüoğlu**

Modern mimarlık denilince akla gelen ilk isimlerden biri şüphesiz Charles-Edouard Jeanneret ya da bilinen mahlasıyla Le Corbusier'dir. 1887 doğumlu İsviçreli-Fransız mimar, tasarımcı, şehirci, yazar ve ressam olan Charles-Edouard Jeanneret ya da bilinen mahlasıyla Le Corbusier mimarlık okullarının en çok atıf yaptığı mimarlardan birisidir. Modern mimarlığın en önemli isimlerinden biri olan Le Corbusier henüz şöhrete kavuşmadan, 1911 yılında, daha 24 yaşında iken o dönemde çok moda olan bir şark seyahati gerçekleştirmiştir. Arkadaşı Auguste Klipstein ile birlikte genç bir desinatör olarak yola çıkan Le Corbusier üzerinde bu seyahat esnasında gördükleri büyük bir etki yaptı ve onun mimarlığı keşfetmesine neden oldu.

Şark seyahati esnasında Le Corbusier notlar çıkardı, bu notları makaleler halinde derledi, gördüklerini hem anlattı hem de çizimler halinde aktardı. Onun mimarlığı keşfetmesine neden olan bu seyahatindeki notlarının ve çizimlerinin bir kısmı hemen o yıllarda yerel bir gazetede tefrika edildi. Ancak seyahatnamenin bir kitap halinde yayımlanması 1965'te, ölümünden ancak bir hafta önce mümkün oldu.

1911 yılında kariyerinin başında olan Le Corbusier bu yüzden eserini son derece kesin ön yargılar, sübjektif değerlendirmeler, romantik ifadeler, fazla cesur genellemeler, bazen de aşağılamalar ve küçümsemeler yer almaktadır. Yani meşhur bir mimarın ileri yaşlarda gösterdiği ağır başlılıkla değil, yeni yetme bir tasarımcının gençlik heyecanıyla söylediği sözler bu eserde hâkimdir. Fakat eserin değerlendirilmesi bakımından bu durum bir handikaptan ziyade, bir fırsattır. Zira gösterdiği açıklık ve dürüstlük metne doğrudan nüfuz etmeyi sağladığı gibi, aklında olanı dile getirmesiyle niyeti ve görüşlerini çok daha rahat bir biçimde görmeyi sağlar. Böylece bir batılının doğu hakkındaki görüşü başka her hangi bir analize gerek kalmadan çıplak bir şekilde ortada durmaktadır. Le Corbusier bu yargılarını 1965 yılındaki baskıda değiştirmede, fakat hakaretin dozunu arttırdığı yerleri yumuşatmayı da ihmal etmedi.

Le Corbusier'in bir şark hayali tatmak üzere çıktığı, yaklaşık yedi ay süren bu seyahati ve yazdığı seyahatnamesi en genel anlamıyla doğu ve batı medeniyetlerinin karşılaştırmalı bir panoramasıydı. Doğru ile batının farklılığını ve özgünlüğünü merkeze alan bu yaklaşımı değerlendirmek için şu soruyu sormak gerekir: Bir batılı için doğu nerede başlar? Bu sorunun cevabı doğruya doğru atılan ilk adımla başlar olmalıdır. Çünkü Le Corbusier doğuyu anlatmaya İstanbul'dan başlamaz. Tam tersine İstanbul'da bitirir, böylece İstanbul'la ilgili satırlarını bitirdiğinde doğu ile ilgili her şeyi anlatmış gibi-

* Bir grup mimarlık öğrencisi hasbıhal etmek üzere Mimar Turgut Cansever'i ziyaret ettiğinde, Cansever Le Corbusier'den bahsederken sıklıkla bu bahislerin başına "Le Corbusier'i bilir misiniz?" diye bir ifade eklemiştir. Bu yazı merhum Turgut Cansever'e ithaf olunur.

** Araş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü.

dir. Belki de tam bu yüzden gittiği halde Bursa'dan pek bahsetmez, ismini sadece birkaç yerde kullanır. Bu noktada meşhur Orient Express hatırlatılabilir, bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bir fenomen olan Orient Express'in son durağı İstanbul'du.

Le Corbusier'in Şark'ı daha Macaristan'dayken başlıyordu. Bir tasarımcı olarak Le Corbusier'in aradığı şey sanatçı ruhlu köylülerin çömleriydi. Le Corbusier bu çömleri küçümsemez, tam tersine neredeyse sanatın zirvesi kabul eder. Fakat bu saygı bir çeşit yabancılaştırma ve folklorikleştirmeden kaynaklanır. Bu folklorik sanat kimi zaman modern insanın saygı duyduğu bir şeydir, aynı saygı farklı bir formda post-modern insanda da vardır. O çömler ancak kendi yaşam alanlarında değerlidir, modern insanın ilgisi de onun otantik oluşunadır. Diğer taraftan bu çömleri ararken baktığı kapıları "Ali baba'nın mağaralarına" benzetir ya da en yüksek medeniyetlerden bile üstün gördüğü bu sanatın ölçütünün "vahşi insan" olduğunu söyler. Bu sanat aslında ne âli ne de ince ve nezihtir, tam tersine çömlükçilik sanatı basit bir sanattır, Le Corbusier'e göre bir manavin zekasından daha ileri bir zekayı gerektirmez. Basittir, ancak zenginliğini de bu basitlikten alır. Le Corbusier bir taraftan modern desinatörlere sırf bir önceki günden farklı çizmek için yeni tasarımlar deneyen alıklar diyerek yüklenirken, diğer taraftan Macar köylü çömlükçisini yüzlerce yıllık geleneğe bilinçsiz bir şekilde boyun eğiyor diyerek över. Burada övgü ile küçümseme iç içe geçmiştir.

Le Corbusier'in nefret ettiği şey ise Macar topraklarında gördüğü Avrupalılaşmadır. Ona göre Macaristan'da Avrupalılaşma her yanı istila etmiştir, Le Corbusier bu Avrupalılaşma'dan nefretle kaçır ve halk geleneğinin sürdüğü köylere sığınır. Evet, burada Le Corbusier'in Avrupa ile Macaristan olgularını ayırttığı net bir şekilde görülür. Macaristan Avrupa içinde bir şarktır. Şark Avrupa'ya benzemek istediği ölçüde ise kötüdür. Çünkü böylelikle otantikliğini ve anlamını yitirir. Dolayısıyla en güzeli şarkın şark, köylünün köylü kalmasıdır. Zaten o bu görüşünü "olduğu gibi kalmış bir ülke" aradığını söyleyerek daha açık bir şekilde ifade eder. Kısacası Le Corbusier şarkta şarkı arar. Şarkta gördüğü her garb onun için bir hayal kırıklığıdır.

Le Corbusier'in garba bakışı bir garp köşesi olan Viyana'da özel bir hal alır. Viyana ona göre kül rengi, heyecansız bir şehirdir, mimarisi de zevksiz ve kötüdür. Burada iki hususa dikkat çekmek gerekir: Birincisi Viyana Le Corbusier'in anlam standartlarında bir şehirdir. Dolayısıyla Viyana'nın anlamını kavrayabilir, sağlıklı olarak değerlendirilir. Şark şehirleri ise Le Corbusier'in anlamına varamayacağı şehirlerdir. Bir batılının şark şehirlerini değerlendirmek için elinde anlamlı ve tutarlı bir ölçü aleti yokken, Le Corbusier'in Viyana'ya ilişkin bakış açısı bu yüzden bir özeleştirinin acımasızlığını taşır. İkincisi Viyana şark heyecanı tatmak isteyen birinin karşısına çıkan garp şehridir.

Le Corbusier Tuna kıyısındaki Budapeşte'den fazla bahsetmez. Zira sevmemiştir Budapeşte'yi, ona göre Budapeşte ilahenin bedenini bozan cüzzam yarası gibidir. Macar köylerini, köylülerini ve onların sanatlarını öven Le Corbusier Macarlar için bir gurur kaynağı olan Budapeşte şehrini üstün körü. Budapeşte'den sonra eleştirme

sırası bu sefer Belgrad'a gelmiştir. Fakat burada Le Corbusier eleştirinin dozunu kaçırır. Belgrad için "Alay edilesi bir başkent; daha da kötüsü, dürüstlükten uzak, pis, nizamsız bir kent." diyecek fakat yaşlılığıyla düştüğü dipnotta bu sözlerin gençliğine verilmesi gerektiğini söyleyecektir, dahası Le Corbusier bu sözleri için özür dilemiştir.

Belgrad'dan sonra sıra Bükreş'e gelen Le Corbusier Bükreş'i de beğenmez. Bükreş'teki kraliçenin sarayını tek kelimeyle çirkin diye özetler. Fakat hızını alamaz, duvardaki tabloların birer "pislik" olduğunu söyler, müzik salonunun ise inanılmayacak kadar "berbat" olduğundan dem vurur. Neden bu kadar kızgındır? Çünkü Bükreş'in her tarafı Paris kokmaktadır. Yani Le Corbusier aynı noktaya çıkmıştır: Doğuda gördüğü batı. Ona göre Bükreş'in sadece kadınları güzel, sadece kadınları bakmaya değerdir!

Bükreş ile ilgili şu sözleri özellikle ilginçtir: "Mimari de buradaki hayat gibi hafif ve değersiz: Paris Güzel Sanatlar Okulu tarzı kaplamış her yanı; bir tek Paris'ten diploma-lı mimarlara iş veriyorlar burada." Bu sözleriyle Le Corbusier son derece ağır bir doğulu hastalığı olan sadece batıda eğitim almış meslek sahiplerine itibar verilmesi durumu güzel bir şekilde özetlemiştir. Bu noktada Le Corbusier'in bağlamının dışına çıkıp bu hastalığın daha da ağır bir durumunun, batıda eğitim almış yerlinin de itibar görmeyip, sadece batılı olanın itibar görmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum Cumhuriyet Türkiye'sinde ülkenin en önemli üç kentinin ilk planlarının yabancılar tarafından yapılmasında kendisini gösterir. Gerçekten de Ankara Hermann Jansen, İstanbul Henri Prost, İzmir Raymond ve Rene Danger kardeşler tarafından planlanmıştır. İlginçtir, Le Corbusier'in kendisi de 1940'lı yılların sonunda İzmir için bir taslak plan yapacaktır; bu plan taslak olarak kalmış, uygulamaya geçmemiştir.

Le Corbusier'in Bulgar topraklarındaki durağı Orta Çağ Bulgar İmparatorluğu'na da başkentlik yapmış, tarihi Tırnovo şehridir. Küçük, fakat otantikliğini korumuş bir şehir olarak Tırnovo Le Corbusier'in hoşuna gitmiştir. Bir taraftan Orta Çağ başkenti olması hasebiyle güçlü surları; öte yandan Osmanlı egemenliğinden çıkalı çok olmadığı için hala bir Müslüman şehri havası katan cumbalı evleri, temiz ve çiçekli sokaklarıyla iki güzel mirasa sahip pitoresk bir şehirdir Tırnovo.

Bulgaristan'dan sonra Türk topraklarına yani şarkın kalbine gelir Le Corbusier. Burada artık şark anlatısı daha kristal bir hal alır. Tabi ki yavaş yavaş şarkın büyüüne kapılacaktır. Edirne'deki üç caminin misli olmadığını söyleyen Le Corbusier, bu camileri "*Gloria Deo*" (ilahi ihtişam) ifadesiyle yüceltecektir. Edirne şehrine hayran kalan, Selimiye Camii'ni de bu şehre takılmış bir taç olarak tanımlayan yazar Türklerin sıcaklığından da hoşnut kalmıştır. Zira herkes ona selam vermekte, kibar davranmakta, onu el üstünde tutmakta ve hep bir şeyler ismarlamaktadır.

Nefis, küçük bir liman şehri dediği Tekirdağ'dan deniz yoluyla İstanbul'a gelen yazar, gördüğü manzara karşısında şunu söyleyecektir: "...ne kadar güzel olduklarını bildiğim için tapmaya geldiğim bu şeyler karşısında şiddetli bir şaşkınlık yaşıyordum." Le Corbusier İstanbul'a tapmaya gelmiştir, ama başta tapamamıştır da. İstanbul hayalini

yaşayabilmek için üç hafta kendi kendisiyle mücadele etmiştir. Üç hafta bu şehri sevmemiş, hatta nefret etmiştir. İşte bu üç haftadan sonra İstanbul'u anladığı kadarıyla sevmiş ve bu şehri yaşamak için kendisini İstanbul'un kollarına (sokaklarına) bırakmıştır.

İlk tespiti İstanbul (suriçi) Beyoğlu ve Üsküdar'ın ayrıklığı üzerinedir: "Birbirlerinden vazgeçemeyecekleri düşüncesindeyim, kimlikleri hiç mi hiç benzemiyor birbirlerine, ama gene de birbirlerini tamamlıyorlar. Pera, İstanbul, Üsküdar, bir teslis!" Bunlardan Pera Levanten semtidir. Burada Levantenler sonsuz bir keyfe dalmış olan Türkleri, suriçini seyredeler. Pera acımasız ışıktaki zehirli bir havanın doldurduğu bir semttir, birbirinin üstüne çıkar gibi duran taş evler domino taşı gibi dizilmiştir. Burası yer kaplamasın diye tek bir ağacın bile olmadığı, taş yığını bir semttir. Soğuk, kuru ve kuraktır Pera ve tabii ki kalpsiz, insanlar kâr peşinde soluk soluğa koşar bu tepelik semtte. Pera yüzyıllardır yaşadığı Türklüğü inkar eden, sokakların "fahişleş[tigi]" bir yerdir; burada yazar Pera'da fuhuşun serbest olmasına da atıfta bulunmuştur. Pera, İstanbul'u izler, ama sadece izler, oraya ait değildir, belli ölçüde ondan korkar, ona yabancıdır. Le Corbusier de hem de bir yabancı olduğu için hem de İstanbul'u izlemek istediği için İstanbul günlerinde Pera'da kalmıştır.

"Büyük, iyice büyük birer cami olan bu tepeler." der İstanbul'un tepelerini tarif ederken Le Corbusier, evet, İstanbul'da tepe ile cami bütünleşmiş; camiler tepe, tepeler cami olmuştur; bu, topografya ile mimarinin muhteşem harmonisidir. İstanbul'da evler Pera'ya tezat teşkil edecek şekilde ahşaptır ve İstanbul derin kuytulara sahip yemyeşil bir şehirdir. Burada insan geniş avlulu evlerinde "hayal mahsulü hayatlar" yaşarlar, daha doğrusu bir garplı bu hayatı ancak yarım yamalak hayal edebilir. Zira Türk ruhu üstüne bir şeyler söylemek isteyen yazar, bunu beceremeyeceğini itiraf eder. Türk'ün sonsuz sükunetini anlamaya çalıştığını söyler, buna aşğılamak için kadercilik denebileceğini ama iman denmesinin daha doğru olduğunu belirtir. Bu noktada kendi dini olan hristiyanlığı "insana işkence eden bir iman" olarak tarif ederken İslam'ı tanımamış olmasına hayıflanır.

Le Corbusier Türk'ün sükunetine ve mistisizmine en çok bir yangın vakasında şahit olur. 1911 yılında vuku bulan meşhur Aksaray yangını Le Corbusier İstanbul'da iken şehrin önemli bir kısmını küle çevirmiştir. Yangın esnasında insanların en büyük silahının tevekkül olduğundan dem vurur. Yemyeşil ve ahşap İstanbul'un en büyük handikapı yangındır. Bu muhteşem şehrin, yangını da muhteşemdir ve kaçırılmaması gereken bir seyirliktir. Yangın İstanbul'un ölümü ya da can çekişmesidir, bir canlı bütün kudretini can çekerken gösterir ve bir canlı ne kadar büyükse can çekişmesi de o kadar trajik olur. Yangın aynı zamanda İstanbul'un içkin tezadını da gözler önüne serer: bir tarafta İstanbul kül olurken öbür tarafta karşı tepede meşrutiyet kutlamaları, şenlikler, vardır. Bir tarafta İstanbul ağlıyor iken öbür tarafta Peralı Rum bıyık altından gülüyordur.

İstanbul'da fanilerin evleri ahşaptan, Allah'ın evleri ise taştan der Le Corbusier. İnsanın faniliğine, Allah'ın ebediliğine basit bir göndermedir bu. Le Corbusier İstanbul'un camilerini sevmek için çok çalıştığını söyler, onlara alışmak kolay değildir. Bir camide

en çok dikkatini çeken, onun gökyüzüne nazire olan kubbesidir, kubbeyi “bildiğim en şiirsel mimari yaratımlardan biridir” diye över. Ahşap Türk evi olan konağın ise mimari bir şaheser olduğunu söyler.

Camilerden sonra Le Corbusier’in durağı mezarlardır. Mezarlar sadece ölülerin gömüldüğü bir yer değil, etrafında hayatın aktığı canlı bir yerdir, İstanbul’un yaşayan ve ondan ayrılmaz bir parçasıdır. Yazar Türk’ün hayatının Cami-Kahve-Mezar çizgisinde ilerlediğini kaydeder.

Le Corbusier tıpkı İstanbul ve camiler gibi İstanbul kadınlarından da ilk üç hafta nefret etmiştir. Sonra ne hikmetse onlardaki ışığı fark etmiş ve sevmeye başlamıştır. “Gizli hazine” olarak gördüğü Türk kadının örtünmesini “zorbaca (belki de bilgece) bir adet” diye tanımlayarak anlamaya çalışır. Kadınlarla konuşmayı içinden geçirmiştir, ancak bir yabancı olarak bunun tehlikeli olabileceğini söyler, Türk’ün namus konusunda baştan beri uzun uzun anlattığı o sükûnetini terk edip bir canavara dönüşeceğiinden dem vurur.

Le Corbusier kahveleri de ziyaret eder. Huzur dolu, sessiz, sakin ve serin bir dinlenme mekânı olan kahvelerdeki yaşlıların nasıl neşeli, parlak yüzlü ve sevimli olduğundan bahseder, sağlıklarının ise ibadetlerine borçlu olduğunu belirtir. Le Corbusier kimse-nin konuşmadığı bu sessiz kahve ortamına ve kahvenin önündeki ağacın serin gölgesine hayran kalmıştır.

Le Corbusier çarşıya da gider. Fakat çarşı farklıdır. Bir kere hızlı, hareketli ve gürültüdür. Le Corbusier sürekli sükûnetinden dem vurduğu insanların burada bu kadar hızlı ve yüksek sesle konuşmasına şaşırmıştır. Dahası Türk tüccarını üç kağıtçı bulur, zira sıradan fabrikasyon ürünleri, İran’dan geldi, otantik, el yapımı diye pahalı satmaya çalışmışlardır. Bir satıcıdan duyduğu şu sözler yoruma gerek bırakmaz: “Mösyö, bu el yazması var ya, şerefim üzerine yemin ederim ki baştan aşağı elde yazılmıştır!” Turiste gösterilen bu üç kağıtçılığı bir tarafa bırakırsak yazarın hem Türklerin sükûnetini hem de çalışırken gösterdiği enerjiyi anlatırken abarttığını söyleyebiliriz. Bir şark insanı olarak Türk’ün bu ikisi arasında kurduğu dengeyi anlayamamıştır.

Le Corbusier İstanbul’daki modern mimariyi ise İstanbul’a bir hakaret kabul eder. Beşiktaş’taki sarayları iğrenç bulur. “... ey Jön Türklerin ülkesi, ilk eserlerin bunlar mı?” diye küçümsemesine devam eder. Yazar bu noktada ne padişah ismine ne de yönetimde kimin olduğuna dikkat çeker, modern mimariye Jön Türk mimarisi deyip tek kalemde üstünü çizer. Eserin II. Abdülhamit döneminde ya da İttihat ve Terakki döneminde yapılmış olması bir şeyi değiştirmez. Sonuçta Jön Türkleşmeyi (modernleşmeyi) İstanbul’un felaketi olarak görür, ona göre 1911 yılı İstanbul’un alacakaranlığıdır. Bu noktada şu tespiti alıntılanmaya değerdir: “Kanlarına hala dokunulmamış olanlar neden bizim en kötü yanlarımızı almakta bu kadar acele ediyorlar.”

“Şarkın tamamı da simgelerden yapılmış gibi geldi” der Le Corbusier, bu noktada haklıdır. Fakat mesele bu simgelerin neyi simgelediğini anlayabilmektir ki bu da oldukça

çetrefilli bir konudur. Zira dışarıdan olan yaşamadıkça tam olarak bu simgeleri anlayamaz, yaşayan ise kesin olarak tarif edemez. Böylece şark Le Corbusier'in de tespiti üzere hep gizem olarak kalır. Hâlbuki modern olan böyle değildir. Zira modern olan, simgesel boyuta da şüphesiz sahip olarak, daha ziyade fonksiyondur. Bir şeyin fonksiyonu ise kendini açıkça belli eden bir olgudur. Fonksiyon kendini geliştirmeye açık bir olgudur. Diğer taraftan simgesel olan derinleşmeye açıktır. Fakat 19. yüzyıldan bu yana şarkın kendisi dahi bu simgelere vakıf olamadı ya da vakıf olduğu kadarıyla bunları inkâr etti. Sonuçta bir taraftan devlet eliyle, bir taraftan müteahhit eliyle, başka bir taraftan fakir halkın eliyle İstanbul bu simgeselliğini kaybetti. Simgesel dünya derinleşmedi, tersine yüzeyselleşti. Şehrin bütün anlamı ve değeri olan bu simgesel dünya önce görkemini, sonra önemini, sonra da hayatlara akseden özelliğini kaybetti. Dahası bu dünya acımasızca yıkıldı, elde tutulduğu kadarıyla da müzeleşti, donuklaştı. Kısaca şarka en büyük kötülüğü şarklının kendisi yaptı.

Şüphesiz bir batılının şark hayali, şarkta gördüğü ya da görmek istediği şeyler ile onun şark anlatısı şarkın kendisi için referans teşkil edecek değildir. Ancak bu noktada şu soru sorulmalıdır: Şarkın kendisi, yani şarklılar şarkı ne kadar bilmektedir, bir İstanbullunun şehir algısı ne derece şarka, İstanbul'a özgün bir şehir algısıdır ya da bugünün İstanbullusu 1911 İstanbul'unu ne derece bilmekte, hissetmekte, yaşamakta ve o kimliğe sahip çıkmaktadır? Kısaca şark garbı referans almasa da, kendisini unuttuğu noktalarda bir batılının öğrettiklerine de ihtiyaç duyar.

- İskender Oymak, *Metot ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları., 2010, 368 s.

Değerlendiren: Mehmet Ali Doğan*

Ortadoğu’da misyonerlik faaliyetleri, son yıllarda hem akademisyenlerin ilgisinin arttığı ve hakkında yayınlar yaptığı, hem de bilhassa yurtiçinde yeterli araştırma yapılmadan üzerinde kalem oynatılan konulardan biri olmuştur. Misyonerlik faaliyetleri gibi çetrefilli bir konuyu uluslararası ilişkiler, tarih, ilahiyat, ekonomi, sosyoloji, antropoloji, siyaset bilimi ve benzeri boyutlarıyla ele alan akademisyenlerin sayısı artmakta ve kullanılan kaynaklar ve arşiv materyalleri gittikçe çeşitlilik arz etmektedir. Aynı zamanda manipüle edilmeye çok müsait bir mevzu olduğu için, son yıllarda konu hakkında yeterli bilgisi ve araştırması olmayan kişilerin bilerek ya da bilmeyerek doğruları yanlış bilgilerle harmanlayıp alana ilgi duyan okuyucuları yönlendirmeye çalıştıkları da gözlemlenmektedir.

Metot ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri başlıklı, giriş ve üç bölümden oluşan bu eserde yazar kitabın önsözünde bu çalışmayı “imkânlar ölçüsünde” hazırladığını belirtmiştir. Giriş kısmında misyon, tebliğ ve misyonerlik kavramlarını ve “misyoner özellikleri taşıyan” dinlerde misyon anlayışını inceleyen yazar, kitabının ilk bölümünde misyonerliğin teolojik temellerinden ve tarihi açıdan misyonerlik faaliyetlerinden bahsetmektedir. İkinci bölümde misyonerlik faaliyetlerinde takip edilen metotları inceleyen yazar, üçüncü bölümde de Anadolu’da misyonerlik faaliyetlerinin yürütüldüğü alanları ele almaya çalışmıştır.

Kitapta birçok yerde konu bütünlüğünü bozan alakasız paragraflar ve cümleler mevcuttur ve kitap kendi içinde tutarsız ifadeler içermektedir. Bir örnek vermek gerekirse; 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu’na gelen Katolik misyonerlerden (s. 52, 53 ve 55) kısaca bahseden yazar, “Müslüman Türk toplumuna yönelik ilk misyon faaliyeti 17. yüzyılda İstanbul’daki Fransız elçiliğinin himayesi altında misyon çalışmalarında bulunan Cizvit ve Fransiskan misyonerler tarafından başlatılmıştır” (s.55) demiş, ama daha sonra “[m]isyon faaliyetleri on sekizinci asırda Moravya kilisesinin çalışmalarıyla başlar” (s.59) dedikten ve Henry Martyn isimli misyonerin 1812’de Tokat’ta öldüğünden (s.69) bahsettikten sonra, kitabın sonuç bölümüne “Osmanlı topraklarında 1819 yılında başlayan ve Kurtuluş Savaşı sonuna kadar aktif bir şekilde sergilenen misyonerlik faaliyetleri çok tahribat yapmıştır. Söz konusu faaliyetler Katolik, Ortodoks ve Protestan misyoner gruplar tarafından yürütülmüştür” (s.333) cümleleriyle başlamıştır. *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* başlıklı bir kitapta en azından Türkiye’de misyonerlik faaliyetlerinin ne zaman başladığı hakkında tutarlı bir fikrin olması beklenir.

Yine kitaba göre “Türkiye’ye gelen ilk Protestan misyonerler 1804’te kurulmuş olan British and Foreign Bible Society’nin üyeleridir” (s.62) ve ilk Amerikan misyonerle-

* Dr., Öğretim Görevlisi, İTÜ

ri 1810'da kurulmuş olan ABCFM (American Board of Commissioners for Foreign Missions) adlı teşkilatın misyonerleridir ama hemen aynı sayfada şu ifade kullanılabilmektedir: "Başta Orta Doğu olmak üzere 18 ve 19. yüzyıllarda İslam ülkelerinde İngiliz ve Amerikan misyoner teşkilatlarının yoğun faaliyetleri dikkat çekicidir." Kısacası, ABD dışına ilk kez misyoner yollayan Amerikan misyoner teşkilatı ABCFM'dir ve 1810 yılında kurulmuştur ama kitaba göre 18. yüzyılda Ortadoğu ve İslam ülkelerinde Amerikalı misyonerlerin faaliyetleri yoğunudur.

Bu tür hataların kitap boyunca devam ettiği gözlemlenmektedir. Mesela, yazara göre Antep'teki Merkezi Türkiye Koleji'nin kuruluş tarihi 1875'tir (s.102), 1878'dir (s.102) ve bir sonraki sayfada da 1874'tür. Kitapta zikredilen bu üç ayrı tarih de yanlıştır ve Merkezi Türkiye Koleji (Central Turkey College) 1876 yılında kurulmuştur. Başka bir örnek olarak, mesela ABCFM teşkilatı sayfa 59'da "Congregationalistlerce kurulmuş bir misyon örgütü"dür, ama birkaç sayfa sonra (s.63) "üç kilisenin temsilcileri tarafından" kurulan bir teşkilattir. Teşkilatın ismi dahi kitapta çeşitlilik arz etmektedir: "American Board of Foreign Mission" (s.62), "American Board Of Commissioners For Foreign Mission" (s.65), Amerikan Yabancı Misyon Teşkilatı (s.345), American Board for Foreign Mission (s.345). İsmi çeşitlilik arzeden sadece ABCFM teşkilatı değildir ve çeşitli isim ve terimler kitap boyunca tutarlı bir şekilde değil değişik yazılışlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Mesela: Fransisken, Fransiscan, Franciskan, Fransiskan, Franciscan; Presbiteryan, Presbiteryan, Presbyterian; Parsons, Persons, Person, Parson; Hülfsgebund, Hülfsbund, Hülfsbud, Hülfsfand, Hulsbund, Hulfsbund. Cinsiyet ve ünvanları gösteren kısaltmaların (mesela L.L.D.-F.R.G.S., M.A., D.D., Mrs., M.D., Hon, Miss, Messrs) hem metinde hem de dipnotlarda gereksiz yere ve sıklıkla alması kitapta kimin kim olduğunu daha da anlaşılabilir hale getirmiştir (örneğin "Miss Benjamin Schneider" ve "Hon S. S. Cox").

Kitapta yazıldığına aksine ABD'de New England isminde bir eyalet, Ambarst adında misyonerlerin mezun olduğu bir kolej yoktur (s.135); zaten başka yerlerden kaynak gösterilmeden alınan ve araştırılmadan kes yapıştır usulü ile kitaba eklenen bu tür bilgilerde hataların olması mümkündür.

Belli bir konuyu ele alırken daldan dala atlamaların, paragraf içi ve paragraflar arası kopuklukların ve anlamsız tekrarların yanı sıra kitap tekrar ettiği hususlarda bile bazen tutarlı değildir: Yazar bir yerde "[m]isyonerlik faaliyetine yönelik olarak 1646 yılında İngiliz parlamentosu Hıristiyanlığın yayılması için bir teşkilat kurmuş," (s.58) derken hemen birkaç sayfa sonra "1649'da İngiltere parlamentosu, Hıristiyanlığın yayılması için bir cemiyet kurmuştur" (s.61) diyebilmektedir. Başka bir örnek olarak, yazar ilk Protestan kilisesinin 1846'da İstanbul'da kurulduğunu çeşitli sayfalarda tekrar tekrar dile getirirken sayfa 83'te de Osmanlı topraklarında ilk Protestan kilisesinin 1842'de Kudüs'te açıldığını belirtebilmektedir. Kitapta çoğunlukla Amerikan misyonerlerinden bahseden yazarın ilk Amerikan misyonerlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na ne zaman geldiği konusunda da çelişkili ifadeleri vardır. Kitaptaki bir çok cümle konu hakkında bilgisi dahi olmayanların anlayacağı şekilde hatalıdır. Mesela; "1893 Yılından önce 550

misyoner Türkiye topraklarında görev yapmış ancak 1.893 yılına gelindiğinde 1.317 Amerikan misyoneri görev yapmaktaydı ve bunların 223'ü Amerikan, 1.094'ü yerli Ermeniler arasından seçilip yerleştirilmiş yardımcılardı." (s.91)

Kitapta burada hepsinden bahsedilemeyecek kadar isim, tarih, terim, bilgi ve yorum-hatası mevcuttur. Mesela "[m]isyonerlik tarihine baktığımız zaman misyonierlerin en yoğun faaliyeti Türkler üzerinde yoğunlaştırdıklarını görmek mümkündür" (s.15); "[i]lk dönem Türkiye misyonierlerinin büyük çoğunluğunu eğitimli tıp doktorları oluşturuyordu" (s.276); "Amerikan Board misyonierleri 1851 yılına kadar İzmir'de oturduktan sonra Anadolu'nun iç kısımlarına yönelmişlerdir" (s.94); "I. Dünya Savaşı sırasında İran, Arabistan ve Türkiye'de misyonier faaliyetleri doruk noktasına ulaşmıştır" (s.151); "Doğu Türkiye misyonu, Anadolu'daki Ermeniler için çalışan bir Amerikan misyon teşkilatıdır" (s.94) gibi yanlış bilgiler içeren cümlelerin yanı sıra, 1831 yılında Antep'e Amerikan misyonierlerinin matbaa kurduğunu ifade etmesi (s.314) ve 1893'te Antep'te "dolaşan" Amerikan misyonierlerinin sayısını 3.772 olarak vermesi (s.92), yazarın konu hakkındaki bilgi seviyesini göstermesi açısından önemlidir.

İçinde çoğunu konunun uzmanı olmayan kişilerin bile rahatlıkla görebileceği bu kadar hatayı barındıran bir kitabın yayınevi tarafından nasıl olup da basıldığı konusu bir taraftan, kitabın önsözünde "bu kadar hassas ve önemli bir konuda" yaptığı çalışmanın bir boşluğu dolduracağını ümit eden yazarın, yazdığı kitabın "bu kadar hassas ve önemli bir konuda" sapla samanı birbirine karıştırmaması beklenir. Kısacası kitap, içinde barındırdığı yanlışların yanı sıra, herhangi bir konunun kes yapıştır metodu kullanılarak nasıl yazılmaması gerektiğinin güzel bir örneğidir.

