

memleketim

Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı 3 aylık süreli yayındır • 2021 • Sayı 4



Dosya: Kimlik ve Aidiyet

Kimlik Bizim İçin Ne İfade Eder?

Kimlikle Gelen Göç, Göçle Gelen Kimlik: Vranofçalılar

Kamusal Yaşamın Yapı Bozumu

Bir Kulüpten Daha Fazlası: CD Palestino

memleketim

Yönetim

Abdullah Eren

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı
adına İmtiyaz Sahibi, Başkan

Abdulahdi Turus

YTB Başkan Yardımcısı

Yakup Halit Bulut

YTB Kurumsal İlişkiler ve İletişim Daire Başkanı

Yayın Yönetimi

Muhammet Sağlam

Genel Yayın Yönetmeni

Zülgaip Akkuş

Murat Arslan

Yazı İşleri

E. Elif Gönüllü

Düccane Demirtaş

Metin Editörü / Redaksiyon

Mehmet Can Üçgül

Grafik Tasarım

Taha Bilhan

Mehmet İpek

Dijital / Web

Ahmet Faruk Yılmaz

Çizim / İllüstrasyon

YTB Yayın Kurulu

Abdulahdi Turus

Yakup Halit Bulut

Muhammet Sağlam

Ali Işık

Yayın Türü

3 Aylık Süreli Yayın

ISSN

2717-7327

Basım Yeri

Esem Medya Prodüksiyon
Organizasyon ve Yayıncılık

Basım Tarihi

Nisan 2021

İletişim

Tel: +90 312 218 4000

Web: www.ytb.gov.tr

Mail: memleketim@ytb.gov.tr

- Dergide yer alan yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.
Yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek kullanılabilir.

Kimim Ben?

Enes Talha TÜFEKÇİ 7

Kimlik Bizim İçin Ne İfade Eder?

Hüseyin ARSLAN 11

Kamusal Yaşamın Yapı Bozumu

Ömer ERÇİN 14

Bir Kulüpten Daha Fazlası: CD Palestino

Guven ÇOLAK 21

Sanat ve İnsan

Dr. Mustafa Uğur KARADENİZ 25

Kimlikle Gelen Göç, Göçle Gelen Kimlik:

Vranofçalılar

Erkan ŞİMŞEK 30

Batı Müziğinin Kökeni ve Transformasyonu

Prof. Dr. Rıdvan ŞENTÜRK 38

Değişen, Dönüşen, Hatırlanan Ev ve Aidiyet

Zahide ERDOĞAN 60

Niçin Hatırlarız?

Düccane DEMİRTAŞ 64

İstanbul Türkçesi ve Konuşma Kültürü

Zülgaip AKKUŞ 70

İlmin Yoldaşı Gurbet

Selman KANTAR 76

Gagauzlar (Gökoğuz Türkleri)

Veysel GÜNDÜZ 82

Ömer Faruk Hocamın Ardından

Düccane DEMİRTAŞ 90

Osmanlı'da Ramazan-ı Şerif'in İdrâki

Zülgaip AKKUŞ 93

Yurt Dışında Ramazan

Röportaj 110

Gölge Oyunu

Muhammet Erkam AVCI 123



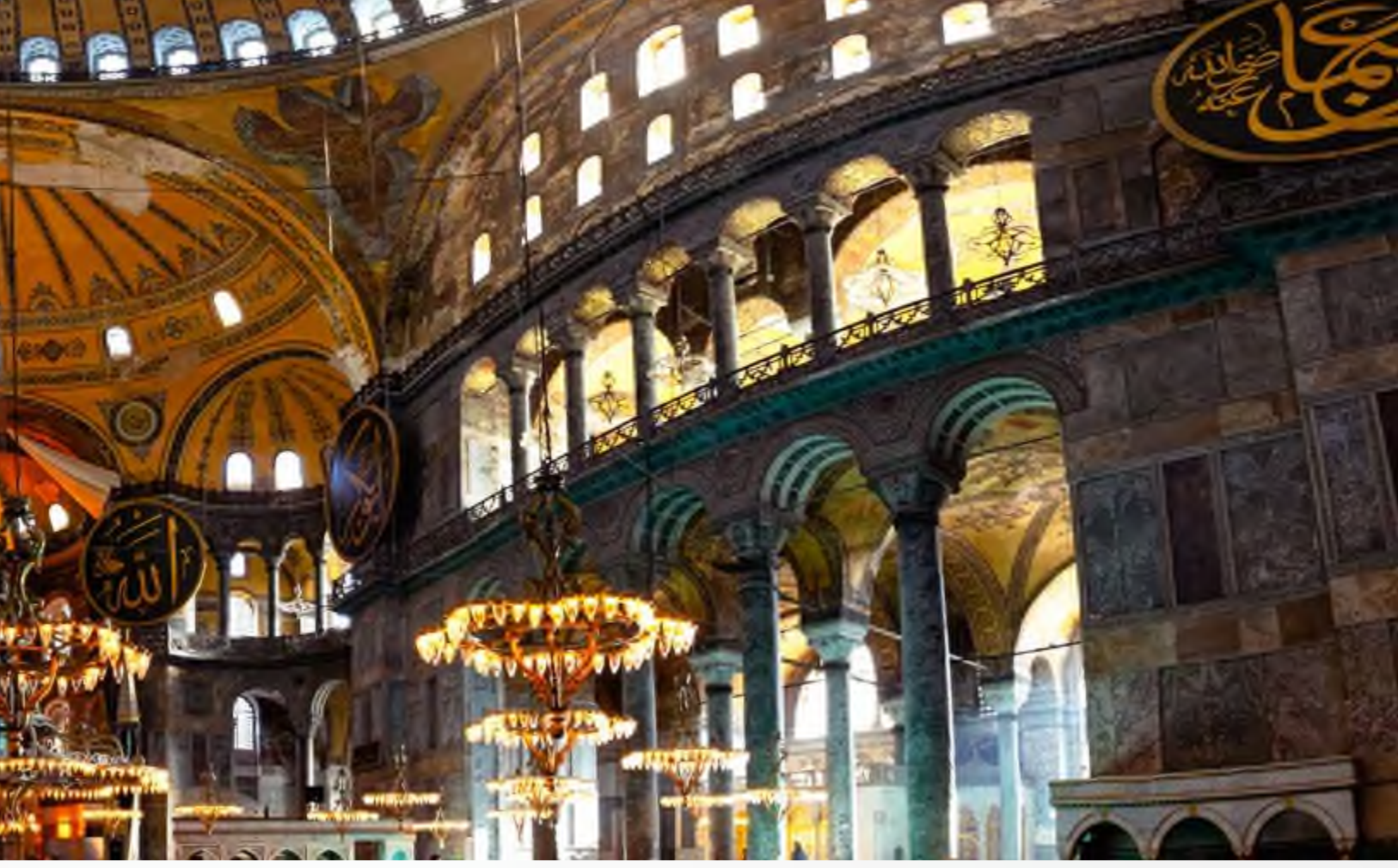


Ramazanı İdrak Ederken

Yine geldi Şehr-i Ramazan; huzuru, sükunu, mağfaret ve rahmeti ile bizi kuşattı. İnananlar ramazan ayının gölgesi üzerlerine düştüğü andan itibaren yaşadıkları mutluluk ve heyecanı her halleriyle dışarı aksettirirler. Onlar için manevi atmosferin en yoğun yaşandığı bu huzur iklimi; oruç ile sabrı, teravîh ile şükrü, sadaka ve fitreler ile paylaşmayı öğreten bir muallim vazifesi görür.

Kültürümüzde ramazan ayı, bir ibadet ayı olmasının yanında aynı zamanda kendine mahsus bir neşveye sahiptir. Gündüz okunan mukabeleler ile Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu bu mukaddes ay ihya edilirken iftar toplarının atılmasıyla tarifsiz bir heyecan yaşanır ve minarelerden yükselen segâh makamındaki akşam

ezanları ile bu heyecan zirveye çıkar. Akabinde iftar sofralarına davet edilen dostlarla beraber olmanın zevki herkesi kuşatır. İkrâm kültürünün nişanesi olan bu sofraların nihayetinde, hediyeleşmenin bu aya mahsus adı olan diş kiralari misafirlere takdim edilir. Daha sonra cami minarelerinde uyandırılan mahyaların ışılıtları altında teravîhler eda edilir, ardından tarif edilmez bir huzur ile evlere dönülür. Ramazan gecelerinin asudeliğinde Hakk'a yönelişin remzi sahurlar ile de bir sonraki iftara kadar ağızlar sızlanır. Bu ve buna benzer nice hasletlerle idrak edilen ramazanlar insanı tahir kılar, manevi açıdan doyurur.



Değerli Okurlar,

Maalesef alıştığımız ramazanları, COVID-19 salgınından dolayı yukarıda vasfedilen sevinç ve coşku ile yaşayamıyoruz. Geçen yıl olduğu gibi bu sene de Ramazan-ı Şerif'i buruk karşılıyoruz. Her ne kadar iftarlarda misafirlerimiz ile sofralarımızı paylaşıp teravihlerde omuz omuza saf tutamasak da dualarımızda beraber olacağız. İnşallah gelecek ramazanları pandemiden uzak, sağlıklı, bir ve beraber idrak edeceğiz.

YTB olarak bizler de dünyanın dört bir yanında yaptığımız ramazana özel faaliyetlerle sahada bulunmaya, soydaş ve akraba topluluklarımızın madden ve manen yanında olmaya devam ediyoruz.

Sevgili Kardeşlerim,

Memleketim dergimizin 4. sayısı ramazanın bereketiyle okuyucu ile buluştu. İçerisinde kimlik, aidiyet, diaspora ve ramazan ayı ile ilgili dolu dolu yazıların bulunduğu 4. sayımızın hayırlı olmasını diliyorum.

Ramazan ayının ülkemiz ve tüm inananlar için hayırlara vesile olmasını diliyor ve bu mübarek ayın nihayetinde kavuşacağımız Ramazan Bayramı'nızı en içten dileklerle kutluyorum.

Abdullah EREN

YTB Başkan



Kimim Ben?

Enes Talha TÜFEKÇİ

Herkes kendine bu soruyu sorar değil mi? Ara ara, dönem dönem hepimiz kendimize bu soruyu sorarız. Kimim ben? Kim-liğim-de ne yazar? Hangi benzerliklerin ve benzeşmezliklerin toplamıyım?

Bence kişilerin mahut soruyu sorduğu gibi toplumlar da bu soruyu kendine sorar. Bazı toplumlar sık sık, bazı toplumlar nadiren sorar. Her toplum bu sorulara bulduğu cevapları anlamlandırıp bir bütüne dönüştürdüğünde kimim ben sorusu bir kimliğe vasıl olur. Dünyaya üzerindeki milletlerin en medeni ve gelişmişleri ferdin kim olduğundan hareket ederek toplumun kim olduğuna ulaşan ve kendine cevaplar bulan milletlerdir.

Peki neden "ben neyim" sorusunu sormuyoruz? Nihayetinde insan bedensel (somatik) bir varlık değil midir? Evet insan bedensel bir varlıktır. Ama bedenine eklenen bir zihinle ve ruhla yaşar.

Ölüp gittiğinde ardında bir cesetle beraber bir zihnin ve ruhun yansımsı olan eserler bırakır. Aslında insan ölse de ölmez. İçindeki ölümsüzlük tutkusu, ruhunun ve zihninin kimliğini tanımlayan cevherinin sonucudur. İnsan kendisini kişi olmaya ve "kim" olmaya götüren bir cevherin taşıyıcısıdır. Bu sebeple insanlarda olduğu gibi toplumlarda da ne sorusu ve ne-lik meselesi eksik bir sorgulama olur. Toplumların ne-liği hususunda somut cevaplar bellidir aslında. Binalar, yollar, şehirler, bilimsel çalışmalar toplumun somut olarak ne olduğunu, bir insan topluluğunun bir araya gelince neler yapabileceğini gösterir.

Dolayısıyla diyebiliriz ki ruh ve zihin bütün ne'likleri meydana getiren ve bizi kimliğe götüren kaynaklardır.

İster ana vatanımızda olalım ister onun dışında, içinde yaşadığımız yer kadar, içinde yaşadığımız ruh ve zihin de kimliğimizi belirler. Bir toplumun kopup uzaklaştığı şey ruhu, zihni ve kültürü ise o kopuş gerçek bir kopuştur. Bir topluluk başka bir topluma ait topraklarda yaşasa bile kimliğini bilirse, içinde çatışan anlamları kavrayabilirse ne asimilasyon ne ötekilik onu yok edebilir. Bu bağlamda, yurt dışında bir diasporik kimliğin içinde yaşamak mühim bir meseledir.



Başka bir topluma ait bir ülkede kimliğin kültür, mimari, sanat, edebiyat, günlük dil, folklor eşit oranda varlık bulamaz. Diasporanın, bulunduğu ülkede özellikle somut kültürel/mimari yapı meydana getirme ihtimali yok denecek kadar az görünmektedir. Bu sebeple diasporik kimlik, somut olmayan kültürel miras olarak adlandırılan sözlü gelenekler, folklor, geleneksel kıyafetler, yemekler, aile ilişkileri gibi ortak geçmiş ve hafızanın yansımaları ile belirir. Fakat diasporayı teşkil edenler kimliklerini ve ana vatanla bağlarını sürdüren büyük bir kitle yarattıklarında sadece somut olmayan değil somut kültürel kimlik yaklaşımlarını da oluşturabilirler. Örnek olarak, Berlin Şehitlik Camii verilebilir. Türk diasporası, ana vatanı ile ortak olan mimari ve estetik belleğinin bir sonucu olarak böyle bir eser vücuda getirmiştir. Bu camiye baktığınızda onun, Berlin'deki diğer camilerden, evlerden, yapılardan farklı yanını görürsünüz.

Türk diasporası ana vatanı ile kurduğu bağları sürdürerek kim olduğunu mimari bir eser yolu ile göstermektedir. Fakat burada bir mesele daha temayüz etmektedir. İçinde yaşanan ülkenin kimliği ile nasıl bir etkileşim kurulacak? O kimliğin algı, değer ve anlam dünyası ile çatışmak mı yeğdir, yoksa kendi kimliğini korumak şartıyla iletişime geçmek mi? Elbette, yaşanan ülke ile kaynaşmak, onun her alanında varlık göstermek, dilini konuşmak, orada yapıcı bir unsura dönüşmek mühimdir. Bu ideali gerçekleştirirken kimliğin içinde kalacağına karar vermek ise hem kişilik hem de ruh buhranlarını sağaltacaktır. Bizi bekleyen en zor durum ise başka bir kimliğin ülkesinde kendi kimliği içinde yaşamının bir formülünün, oranının, terkinin olmamasıdır. Yani şu kadar Türk gibi yaşa, şu kadar Alman gibi, şu kadar Avrupalı gibi yaşa demek mümkün de değildir, kabule şayan da değildir. Yine de her şartta bir gerçek vardır: Kendini Türk ve Müslüman olarak tanımlamanın gerçeği.

Onun sınırları, uçları, varoluşsal gereklilikleri bizim diasporamızın emniyet kemerleridir. Avrupa'da karşılaştığı farklı yaşamlar, kimlikler, aşırılıkçı sosyal ve bedensel yaklaşımlar karşısında vatandaşlarımızı birbirlerine sıkı sıkıya bağlayacak şey dilleri, inançları, aile ilişkileri, insan görüşleridir.

Diasporanın yanı sıra yaşanan ülke insanının ve devletinin yaklaşımları da etkili olmaktadır. Göç edilen ülkedeki çoğunluğun dışlayıcı, ötekileştirici, asimile edici tavrı göçmenleri bir kimlik krizine sürükleme riski taşımaktadır. Anne babası Türk ama Türkçe konuşamayan, aile bağları zayıf, değer dünyası karmaşa içindeki kuşakların kimlik buhranı yaşaması oldukça olasıdır. Bu bir nevi anomi durumudur. Hem yaşanan ülkedekiler tarafından takınılan tavır hem de iki farklı kültürün arasında sıkışmışlık hali bir anomi yaratmaktadır. Anomide (kuralsızlık, normsuzluk) birey seçtiği hedefe ulaşırken normları bulma konusunda imkânsızlık yaşar.



Artık sadece iş gücü olan değil, aynı zamanda yaşadıkları ülkenin kültürel, sanatsal ve düşünsel atmosferinin parçası olan bir diasporamız var.

Neticesinde karma kimlik ve/veya çoklu kimlik, yabancılaşma, kültür şoku, sosyal dışlanma gibi sonuçlar meydana gelir. Bu konularla ilgili akademik literatür tarandığında çalışmaların genel olarak nitel ve nicel tespit çalışmaları olduğu görülmektedir. Farklı kimlik sorunları tespit edilmekte fakat bu sorunların çözümüne dair gerçek hayata dayanan öneriler sunulmamaktadır. Açıkçası, pek çok ögenin iç içe geçtiği bir sosyal vaka karşısında yüzde yüz çözüm vadetmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Öte yandan, diasporadaki her bir vatandaşımızın anlamlı, krizden uzak ve huzurlu bir kimlik tanımına kendini dahil etmesi bir hedeftir. Bu hedef için diaspora mensuplarımızın hem ana dillerini hem de yaşadıkları ülkenin dilini iyi bilmeleri gerekir. Fakat dil hususunda merkez noktanın ana dil olması, çift ana dil ve çift dillilik, krizi başlamadan bitirecek bir durumdur. Çünkü ana dil ilk kelimelerin, ilk anlamların ve ilk algıların cevherini taşır içinde.

Sonradan öğrenilen ikinci dil, o cevherin türevine sahiptir. Elbette o dil de kişinin anlam dünyasında yer tutar ama ana dilin birincilliğine ve ilkselliğine sahip değildir. Burada ikinci dilin bütün imkanlarından faydalanmanın, onun tadına varmanın, edebiyatının içine dalmanın önemini de vurgulamak isterim. İkinci bir dil ikinci bir dünya demektir nihayetinde. Diaspora mensupları için ana dilin sadece ev içi bir iletişim alanına hapsedilmesi de ana dilden hareket eden ve onu merkeze alan duyarlılığı zayıflatmaktadır. Bu bağlamda, ana dil ile konuşmanın ötesinde bir etkileşim desteklenmelidir. Ana dildeki edebiyat eserleri, müzik eserleri, düşünce çalışmaları ana dili evin gündelik Türkçesinin ötesine taşıyacaktır. Hatta diaspora mensuplarının ana dilde şiir, öykü, roman yazmaya teşvik edilmesi ve ikinci dilde yapacakları okumalarla kendilerini beslemesi kritik bir önem taşımaktadır. Türk diasporasının yeni nesillerle beraber eğitim düzeyinin artması, yaşadıkları ülkelerde sosyal anlamda saygın konumlara yükselmesi mahut öneriyi daha da mümkün kılmaktadır.

Hayatlarını sürdürdükleri ülkelere kendileri olarak, kendi değerlerini bilen ve onların anlamlarına erişmiş bireyler olarak katkı sunmaları için ana dilin hareket noktası olması, ana dille gelen kültürün ve kavrayışın doğal ve saygın görünmesi kaçınılmaz olan çift kültürlülüğü varoluşsal bir kriz olmaktan çıkaracaktır. Böylece, "kimim ben?" sorusu; ana dil ve ana vatanın temel kültürel değerleri, her kültürel-sosyal karşılaşma durumunda dikkate alındığında cevaplanmaya hazır olacaktır. Fakat ana dilin ve kültürün referans alınması ikincil dile ve kültüre kapalılığı vazetmez. Burada, diasporanın müşterek köken kültürü bütün kültürel karmaşa ve ihlallere yönelik bir emniyet kemeridir. Şunu da unutmamak gerekir ki; öteki'nin yurdunda öteki'ye tamamen kapalı bir hayat imkansız yakın olduğu kadar uzun vadede sürdürülemez ve diasporik kitleye zehirleyici bir farklılık yaratacak bir tercihtir. Neticede, bahse konu merkez ihtiyacı ana dil ve ortak kültür ile tahkim edildiğinde kaçınılmaz olan kültür şoku/karmaşası durumu hafif sıyrıklarla atlatılır. Yarasız/sıyrıksız olmamak da diasporanın makus kaderinin bir sonucu olsa gerek...



Kimlik Bizim İçin Ne İfade Eder?

Hüseyin ARSLAN

Kimlik, bir anlamda “ben”i yani bireyin kendisini tanımlama girişimidir. Kişinin kendisi tanımlanırken ötekiden farkını da belirtir. Bu nedenle kimlik, bünyesinde ben ve öteki tartışmasını da barındırır.

Kimliği formel anlamda ele alacak olursak, onun modern devletle olan ilişkisine değinmemiz gerekecektir. Modern devletlerin sınırlarının mutlak anlamda netleşmesi ve vatandaş profiline ortaya çıkmasıyla birlikte hem o vatandaşın hangi vatana/devlete bağlı olduğunu hem de hangi ailenin bir ferdi olduğunu gösteren bir kimlik belgesi (ID card) oluşturulmuştur. Böylece kimlik belgesi kişiyi diğer aile fertlerinden ayırmakla birlikte sahip ve mensup olduğu aile ve devlet hakkında da bilgi vermektedir. Eskiden Türkiye’de ve birçok ülkede bu bilgilerin yanında kimlik belgeleri, din ve cinsiyet gibi birçok ayırt edici özellikleri de göstermekteydi. Ancak yeni yapılan düzenlemelerle muğlâk/gri kimlik belgeleri oluşturularak söz konusu bilgiler kaldırılmıştır.

Kimliğin informel anlamda kullanımı, formel kullanımından tamamen bağımsız değildir. Ancak informel kullanımı, birçok teorik

tartışmayı muhtevasında barındırmaktadır. Bunlardan biri, kimliğin toplumsal bir düzen ve modern devletle olan bağıdır. Bu nokta, insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmektedir. Aslında siyaset teorisinde bu soru yüzyıllardır tartışılmaktadır.

Platon, Aristoteles, Cicero ve Farabi gibi düşünürler eserlerinde insanın zorunlu olarak toplumsal bir varlık olduğunu belirtmişlerdir. Ancak söz konusu zorunluluğunun neden kaynaklandığına değinmemişlerdir. Bu anlamda insanın “zoon politikon (insan politik bir canlıdır)” ve “hayvân-ı nâtık (düşünen/konuşan canlı)” oluşu toplumsal bir varlık oluşuyla da ilişkilidir.

İbn Haldûn, asabiyet, umrân ve mülk teorilerini ortaya atarak insanın neden zorunlu olarak toplumsal bir varlık olduğunu açıklamıştır.

Aslında bu teoriler birbiriyle ilişkilidir. Çocuk, bir anne ve babanın varlığıyla dünyaya gelir ve üçü bir aileyi oluşturur. Daha sonra çocuk, evlilik yoluyla kendi ailesini oluşturur ve böylece ikinci dereceden akrabalar meydana gelir. Aile sayısında yaşanan artış sonucunda aşiret ortaya çıkar. Aşiret mensubu olan fertler arasındaki kan bağına dayanan bir asabiyet söz konusudur. Asabiyet doğal olarak bünyesinde bir dayanışma ve birliktelik ruhunu barındırır. Göçebe halinde yaşayan aşiretler hadarî (yerleşik) bir düzene geçtikten sonra umrân ilmi ve mülk (devlet) ortaya çıkar. Hadarî toplumlarda nesep asabiyeti form değiştirerek sebep asabiyetine dönüşür. Burada da dayanışma ve birliktelik kaçınılmaz olur. Bu anlamda birçok düşünür, insanın “medeniyyûn bi’t-tab (tabiatı itibarıyla medeni)” olduğunu ifade etmişlerdir.

Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau ve John Locke insanın zorunlu olarak toplumsal bir varlık olmadığını açıklamışlardır. Doğal durumda yaşayan bireyler bazı etkenlerden dolayı toplum sözleşmesi imzalamışlardır. Söz konusu sözleşmeden dolayı toplumsal bir düzene geçilmiştir. Ancak bu üç düşünür bireyin doğal durumda nasıl yaşadığı ve hangi etkenler sonucunda toplum sözleşmesini oluşturduğu konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Hobbes'a göre doğal durumda bireyler Homo homini lupus (insan insanın kurdudur) anlayışına sahip olduklarından dolayı can ve mülkten kaynaklı bir güven problemi yaşamışlardır. Söz konusu problemi ortadan kaldırmak için toplumsal düzene geçiş yapmışlardır. Locke ise insanların doğal durumda, toplumsal durumuna göre daha fazla özgürlüğe sahip olduğu kanaatindeydi. Bu nedenle doğal durum, toplum durumuna göre daha cezbedici yönler barındırmaktadır. Toplum sözleşmesi teorisyenleri birey-toplum ilişkisini güvenlik-özgürlük bâbında ele almışlardır.

İbn Haldûn, Hobbes, Rousseau ve Locke'un¹ ortak yanlarından biri, insanın şu anda toplumsal bir hayat yaşadığıdır. Kimlik, kişinin söz konusu toplum durumunda diğer fertlerden ayrılmasını sağlayan ben-idrakidir. Bu noktada kimlik, kişinin anlam-değer dünyasıyla ilgili bir şeyler de ihtiva eder.

Kimlik, bir anlamda "ben"i, yani bireyin kendisini tanımlama girişimidir. Kişinin kendisi tanımlanırken öteki'den farkı da belirtilir. Bu nedenle kimlik, bünyesinde ben ve öteki tartışmasını da barındırır.

Çünkü "ben"den bahsedildiği noktada "öteki"den de bahsedilir. Burada ben ve öteki, birbiriyle çatışan iki unsur olarak değil ayırt edici özellik olarak ele alınmaktadır.

Kimlik, kişinin sahip olduğu aile ve devlet ile de ilgilidir. Bu anlamda, kişiyi gelenek ve görenek başta olmak üzere birçok özelliği bakımından ifşa etmesinin yanı sıra onun ait olduğu vatana da bir gönderme yapmaktadır. Kimlik, söz konusu özelliklerinden dolayı tartışmaların merkezinde yer almıştır. Çünkü bu noktada kimlik, bireyin elde ettiği bir şey olmayıp ona dışarıdan verilen tanımdır. Yani kişi kendi kimliğini kendi şekillendirmez. Doğrudan dışarıya kişiyi bir kimliğe dâhil eder. Bu durum da kişinin özgürlüğü ile ilgili bazı kısıtlamaların ortaya çıkmasına neden olur. Bununla birlikte kimlik, aidiyet ilişkisinin de oluşmasını sağlar.

Kimliğin bir aidiyet oluşturması önemli kazanımlarından biridir. Kişinin bir yere aitlik duyma hissi hem güven hem de özgürlük tartışmalarıyla ilgilidir. Aslında insanın aidiyet hissi kişinin toplumsal bir varlık oluşu veya toplum içinde hayatına devam etmesiyle de bağlantılıdır. Tahsin Görgün'e göre "aidiyet veya kimlik, kabaca bir veya birden fazla kişinin bir araya gelerek bir veya birçok konuda gerçekten veya fiktif (kurgusal) uzlaşması değil, fertlerin (kendilerini) fertleri aşan daha üst bir şey ile, müşterek bir cihetten irtibat kurmaları"dır (Görgün, 2016: 176-178). Aidiyet ilişkisi kişilerin birbiriyle olan ilişkisinin ötesinde kendilerini aşan daha üst bir şeyin varlığının kabul edilmesiyle irtibatlıdır.

Bu nedenle aidiyet ilişkisinin metafiziksel bir boyutu bulunmaktadır. Aidiyet bağının fiziksel yönden birçok faydasının yanı sıra ruhsal yönleri de bulunmaktadır. Misal olarak kişilerin kurumlarla kurduğu aidiyet ilişkisi verilebilir. Kişinin bir kurumla gönüllü olarak aidiyet bağı kurması geleceğe dair bazı ümitlerini o kuruma devretmesiyle ilişkilidir. Tek başına bir fert olarak yapamayacağı şeylerin kurum aracılığıyla yapılacağını düşünmesinin, kişinin aidiyet bağı ile önemli bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu nedenle aidiyet söz konusu olduğunda kimlik, kişinin gönüllü bir tercihi haline gelmiş olmaktadır.

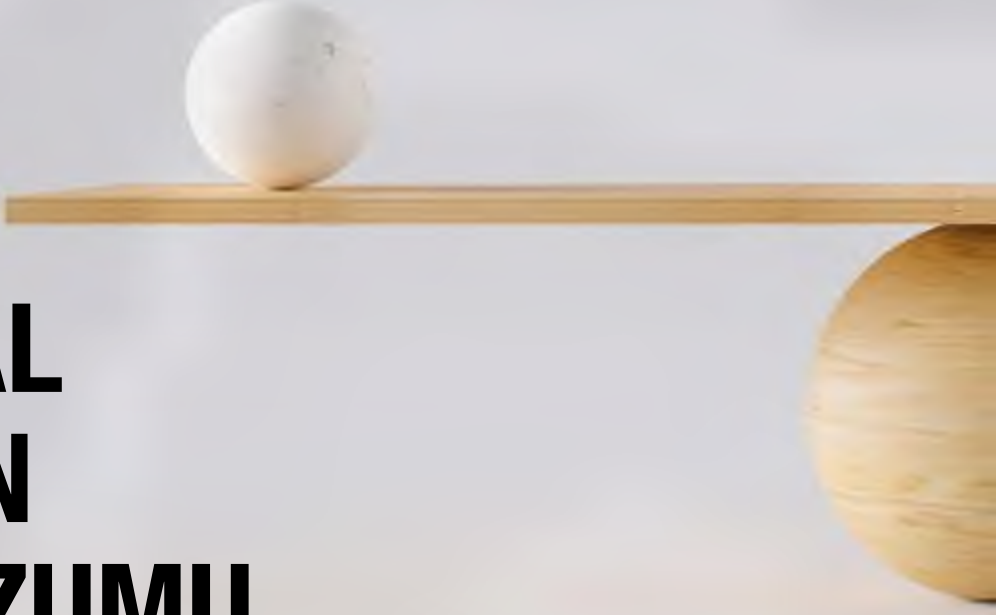
Kaynakça

Arslan, H. (2020). *İbn Haldûn ve Toplum Sözleşmesi Teorisyenlerinin Toplum Varlığına Dair Mülâhazalarının Mukâyesesi. Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi. C. 1. S. 1. 71-99.*

Görgün, T. (2016). *İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi. İslâm Araştırmaları Dergisi. S. 16. 169-203.*

¹Dört düşünürün toplum ile ilgili fikirlerinin daha detaylı karşılaştırması için bkz. Arslan, 2020.





KAMUSAL YAŞAMIN YAPI BOZUMU

Ömer ERÇİN

14
15

Türkiye'den Avrupa'ya yönelen göç serüveni günümüze değin farklı aşamalardan geçti. Göç edenlerin ana vatanlarıyla kurdukları yakınlık, dönemin siyasi iklimi ve yeni kuşakların içinde buldukları ortam, göçmenlerin değışen ihtiyaç ve sorunlarla karşı karşıya kalmalarına sebep oldu.

Böylece hem göçmenlere yönelik politikalar hem de göçmenlerin sahip oldukları haklar dönem dönem farklılık gösterdi.



Göçmenlerin, özellikle ikinci ve üçüncü kuşakların buldukları ülkelerde fırsat ve hakları itibarıyla eşit olmayan bir muameleyle karşılaşmaları bir marjinalite durumu ortaya çıkardı. Karşılaşılan eşitsizliklerin süreklilik arz etmesi yapısal bir sorun haline geldi ve bu durumun bir sonucu olarak yoğun göç alan toplumlarda bir takım gerginlik alanları ortaya çıktı.

Göçmenlerin uyumu konusu yakın döneme kadar daha çok sorun odaklı bir mesele olarak ele alınmıştır. Ancak göçmen çocuklarının toplumsal alanda daha görünür olmaya başlamasıyla birlikte kamusal alan ve kimliğin oluşumunda belirleyici koşullar da müstakil olarak değer kazanmıştır. Göçmenlerin çoğu zaman olumsuz bir çağrışıma

sahip dezavantajlı statüleri gerek istihdam gerek sosyal alanda yukarı yönde bir hareketlilik imkânına erişemeyip sürekli toplumun en alt tabakası içinde kalmalarına neden oldu. Göçlerin kesintisiz olması ve alt tabakadan farklı düzeylere erişilememesi durumu, alt tabakada geniş bir toplumsal kitlenin birikmesine neden olmakta ve bu birikim bir müddet sonra üst tabakalarla biriken alt tabaka arasındaki gerginliklerin ve çatışmaların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Göçmenler için en önemli güçlüklerden biri siyasi gündemin kendilerine karşı duruşundan kaynaklanmaktadır. Göç, bir sorun olarak politikacılar nezdinde kolaylıkla bir polemik aracına dönüşebilmektedir. Böylelikle göçe dair olan her meseleyle günün ko-

şullarına göre anlam yüklenince, göç herkesin sorunu haline dönüşüvermektedir. Göç meselesinin siyasiler tarafından kendi menfaatlerine uygun kullanılması özellikle son dönemde yaygınlık kazanmıştır. Göç politik nedenlerle manipüle edilmek yerine anlaşılmaya çalışılırsa göçmenler ve çocuklarına ilişkin süreçlerin daha sağlıklı değerlendirilmesi mümkün olacaktır. İşte bunun için göçmenlerin kamusal alandaki konumlarına odaklanmak, onlara dair meseleleri daha korunaklı bir zeminde tartışmaya imkân verir.

Kimlik ve Aidiyet Ayırır mı Birleştirir mi?

Bir ülkenin ulusal kimlik inşa etme veya koruma misyonuyla geliştirdiği politikalar, kimlik ve aidiyet konularına odaklandığı için kamusal yaşam tartışmaları kimlik ve aidiyet yaklaşımlarından hareketle ele alınmaktadır.

Kimlik ve aidiyet, kamusal alan tartışmaları için belirleyici olduğu için önemli ve birbiriyle iç içe geçmiş iki kavramdır denilebilir. Kimlik hakkında konuşulduğunda kişinin kim olduğu sorusuna cevaben sahiplendiği değerler, dinî inançlar, milliyeti, vatan algısı, içinde bulunduğu sosyal gruplar, fikir olarak etkilendiği kültürel çevre öne çıkıyor. Dolayısıyla bir kişinin neye ne kadar bağlı olduğu üzerinden aidiyet ilişkisi kurulurken, bir taraftan da o kişinin kim olduğunun yanıtı verilmiş oluyor. Bu doğrultuda “öteki” olan da, aidiyet atfedilen değer ve bağların dışında kalan kimse olarak karşımıza çıkıyor. Böylece kimlik aynı zamanda kişinin “kim olmadığı” üzerinden de kurgulanabiliyor. Bağ kurma, uyum, çatışma gibi zorlu süreçlerden dolayı kimi zaman parçalanmış aidiyetlerin ortaya çıktığı bu süreç, çözümlenmesi ve anlaşılması zor olan kimlikler yaratıyor. Üstelik göçmenlerin karşılaştıkları toplum tarafından tanımlanma ve “kimliklendirme” gayretleri de çoğu zaman olumsuz çağrışımlarla yüklü oluyor.

Küreselleşme sürecini “benzerlikler yüzyılı” olarak tanımlayan Alman toplumbilimci Ulrich Beck, ülkeler ve kültürlerin kendilerini diğerlerinden ayıran özgün karakterlerinin giderek silikleşeceğini, dünyanın farklı yerlerindeki aktif yurttaşların küresel ortamda birbirleriyle temas ederek varlıklarını ve ilişkilerini sürdüreceğini belirtse de “öteki”nin daha çok dikkate alındığı “kozmpolit küresel toplum” idealinin hala çok uzağında olduğumuzu düşündürecek pek çok sebep var. Küresel olanla yerel olan arasındaki farkı daha bariz kılan “kültür farklılığı” ise en çok göçmenler nezdinde karşılık buluyor. Çünkü göçmenler diaspora yaşamlarında, kaçınılmaz olarak ikili bir hüviyet taşımak durumunda kalıyorlar. Bu çelişki, ana vatana daha fazla bağlılık duyan birinci kuşaktansa onların çocukları ve torunlarının yaşamlarında daha belirgin hale geliyor. İşte bu nedenle göçmenler bir taraftan çok yönlü kimlikler taşıırken diğer taraftan kendilerince bir hayata tutunma stratejisi geliştiriyorlar.



Peki bu süreçte kimlik neden bir mücadele alanı haline geliyor? Kimliğin öne çıkardığı tanıma-tanınma süreçleri kendi içinde toplumsal kabulü, dışlamayı ya da ötekileştirmeyi beraberinde getirmekte. Son derece dinamik ve dönüşmeye açık olan kimliğin belirleyici unsurları günümüz dünyasında toplumsal hadiselerin devinimi göz önüne alındığında çok daha hızlı dönüşümlere uğramakta. İşte tüm bu devinim içinde kültür ve kimlik, merkezi politikalar karşısında göçmenler için bir direnç noktası olarak görülebilir. Kültürel farklılıklara, göç

süreçlerinde farklı topluluklar arasında hem bir sınır hem de bir bağlayıcı işlevi yüklenebilir. Bu anlamıyla kültür, kimliğin bir kaynağı olmanın yanı sıra, yeni karşılaşmalarda diğerleriyle etkileşim kurmayı da sağlayan önemli bir bağlantı hattı haline gelebilmektedir.

Göçmenler bir devletin vatandaşlığına sahip olsalar bile, kendileri ve aileleri birden fazla devletle ilişki içerisindedir. Ulus devletler için farklı toplumlarla ilişkisi olan göçmenler bölünmüş bir sadakat taşımakla ya da homojen millet

anlayışına aykırı olmakla itham edilebilirler. Bu nedenle tabiatı itibariyle zaten çok katmanlı ve çok yönlü olan kimlik konusunu açıklamak, göçmenler söz konusu olduğunda daha da zor hale gelmektedir. Zira göçmenlerin “hangi dünyaya ait oldukları” konusu ulus devletler için en fazla tartışılan gündemlerden birine kolaylıkla dönüşmektedir.

Kamusal Müzakere Alanı Gerçeküstü Bir İdeal mi?

Kamusal ve özel alan ayırımına gitmek suretiyle kültürel farklılıkların bir arada yaşatılabileceği fikri, bütünleşme meselesinde dikkat çeken önemli yaklaşımlardan biridir. Farklı kültürlerle daha az etkileşimde bulunan gruplar kendi içlerine kapanmakta ve kültürün kendisi diğer kuşaklar için durağan bir miras haline gelmektedir. Bu nedenle kamusal alanda yurttaşların medeni haklarının korunması esas alınarak farklı grupların kendilerine has dilleri, dinî bağlılıkları ve kültür pratikleri özel alanda yaşamalarının bütünleşme sürecini kolaylaştırdığı düşünülmüştür. Bu yaklaşımda kamusal alan kesin bir biçimde özel alandan ayrılmakta ve bu ayrım toplumsal düzenin olmazsa olmazı (sine qua non) olarak kabul edilmektedir.

Belirli bölgelerde ve kendi aralarında yoğunlaşmaları ve çoğunluk toplumunun kendileriyle kurduğu münasebetlerin zayıflığı, göçmen kimliklerinin hem nedeni hem de sonucu olarak kabul edilebilir. Göçmenler ile ev sahibi ülke toplumu arasında ortaya çıkan bu sosyal uzaklık göçmenlerin kamusal yaşama tam anlamıyla katılamamalarına, dolayısıyla sosyal yardım, konut yardımı, işsizlik sigortası gibi konularda ev sahibi toplumdan bir beklenti içine girmelerine yol

açar. Aslında bu durum göçmenlerin içine giremedikleri kamusal alanın imkânlarından faydalanamamanın bir sonucu olarak “alacaklarını” talep etme biçimi şeklinde anlaşılabilir. Göçmenlerin yoğunlaştıkları mahallelerde kendi aralarında geliştirdikleri dayanışma da bir başka açıdan, dış dünyanın kendilerine dayattığı yoksulluk ve ötelemeye karşı bir tepki olarak görülebilir.

Kamusal alanda farklı grupların yer alması, göçmen fertlerin toplumla dolaysız bir şekilde ilişkiye girmesine olanak sağlayabileceği için önemlidir. Bir başka deyişle kamusal alan, göçmenler ile ev sahibi toplumun kendi aralarında aracısız bir müzakere kültürü geliştirmelerine olanak sağlar. Bu tartışma kültürü idealleştirilerek politik söylemlerin üzerinde tutulabilir ve kurumsal yapılarla desteklenirse bu diyalektik müzakere başarılı bir bütünleşme sağlayabilir. Böylelikle çeşitli gruplar için sabitlenme tehlikesi ortadan kalkar ve yenilenmeleri mümkün olur. Bu grupların kamusal alanda yer almaları mevcudiyetlerini kaybetmeleri anlamına gelmez, bilakis varlıklarını sürdürmelerini sağlar. Farklı gruplar kamusal alan içerisinde tanınmadıkları sürece aralarında bir tabakalaşmanın oluşması ve eşitsizliklerin ön plana çıkmasını engelleyeme riski doğar. Nihayetinde farklı grupların kamusal alanda yer almalarını teşvik etme sürecinde bireylerin kültürel haklarının korunması önemlidir. Aksi takdirde etnik aidiyetlerin mutlaklaştırılması riski, bireysel özgürlükleri kısıtlayacaktır.

Göçmenler içinde bulunduğu muz çağın imkanlarıyla birlikte güçlü bir şekilde toplumsallaşmaktadır. Üstelik bu toplumsallaşma, -yoğunlukları değiştir-

mekle birlikte- hem buldukları ülkenin kamusal yaşamı içinde hem de kendi toplumları içerisinde gerçekleşmektedir. Yeni nesil gençlerin yaşadıkları ülkeye sadakat taşıyor olduklarını, bununla birlikte ebeveynlerinin geldiği ana vatanlarına ait değerlere gösterdikleri bağlılığın da çok güçlü olduğunu söylemek mümkündür. Yeni kuşak göçmenlerin içinde buldukları sosyal ortam, yaşadıkları toplumda ve ailelerinin geldiği ülke olan ana vatanlarında olmak üzere farklı kendini gerçekleştirme alanları sunar.



Bütünleşme Efsunu Tehdit Altında mı?

Bugüne geldiğimizde ırkçılık, ayrımcılık gibi kavramların önceki dönemlerden farklı olarak etnisite esaslı bir referansla değil; kültürel farklılıkların dışlanması, kamusal alanda ayrımcılığa maruz kalınması gibi şekillerde orta çıktığını ifade etmek mümkündür.

Dolayısıyla günümüzde giderek daha somut olaylarla kendini gösteren sosyal dışlamacı tavır, güvensizlik üzerine inşa edilmekte ve bu güvensizlik daha da ileri boyutta korkuya kadar dönüşebilmektedir. Böylesi bir durumda yabancı olarak görülen göçmenler ile ev sahibi toplumun kamusal

alanda yaşama biçimlerinin birbiriyle uyumlu hale gelememesi sonucunda farklı gerilimlerin açığa çıkması oldukça muhtemeldir. Bunun sonucu olarak bugün, bütünleşme konusunda ortaya konan pek çok uygulamaya rağmen göçmenler eşit haklara erişim konusunda istenilen düzeye erişememekte, elde ettikleri kimi tabii kazanımlar da ekonomik kriz dönemleri, popülist uygulamalar gibi nedenlerle tartışmaya açılmaktadır. Bu durum göçmenlerin, ana vatanlarıyla ilişkilerini kuvvetlendirdikleri ulusötesi bir yaklaşım ortaya koymalarına neden olmaktadır.





Tucuman'daki bir Arap-Arjantin yardım topluluğu fotoğrafı. Arjantin, 1932.
Kaynak: Moise A. Khayrallah Centre for Lebanese Diaspora Studies.

Fotoğraf - https://miro.medium.com/max/1000/1*BInzrMvh8-PzBR1dUoLonA.jpeg



Bir Kulüpten Daha Fazlası: CD Palestino

Güven ÇOLAK

Yolların Başlangıcı

1492 yılında İspanya'nın Huelva Limanından yola çıkan üç gemi, Niña, Pinta ve Santa Maria, Dünya'nın bir küre olduğundan hareketle sürekli batı istikametine gidilirse neticede Hindistan'a ve Doğu'nun diğer nimetlerine ulaşılacağını düşünen Kristof Kolomb isimli bir kaptana sahiptir.

Kolomb'a göre Hindistan'a gitmek için Ümit Burnu'nu aşmaktansa İspanya'nın Atlantik limanlarından yola çıkan bir geminin sürekli olarak batıya gitmesi daha mantıklıydı. Ancak yer küre Kolomb'un havsalasından daha büyüktü. 61 gün sonra maceracı denizciler Bahamalar'a ulaştı. Bu yolculuk Avrupa ve dünya siyasetini etkileyen bir dizi olaya sebep oldu. Avrupa'nın, Güney ve Kuzey Amerika'ya "medeniyet" getirmesi neticesinde yerlilerin binlerce yıllık kültürü kayboldu. Batı'nın yayılmacılığı ve tahakkümü neticesinde Latin Amerika, Katolik baskısının hâkim olduğu, tamamen latinleşmiş ve yerlilerin marjinalleştiği toplumlardan mürekkep bir müstemleke oldu.

Kolomb'un seyahatinden 400 yıl sonra, Latin Amerika'da biten bir başka göç hareketi bu sefer Orta Doğu'dan başladı. 19. ve 20. yüzyılın ekonomik ve siyasi olarak çalkantılı geçtiği "Mağrip ve Maşrik", Balkanlar'da ve Libya'da ağır yenilgiler almış Osmanlı Devleti'nin bir parçasıydı. Ancak stratejik olarak hayli öneme sahip bu topraklarda söz sahibi olmak isteyen diğer devletlerin müdahalesi gün geçtikçe arttı. 1917 yılında dönemin Birleşik Krallık Dışişleri Bakanı Arthur Balfour tarafından yayımlanan Balfour Deklarasyonu ile Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurulması için bir çağrı yapılmıştı. Bu çağrı, yüzyıl ortasında karşılığını bulacak ve 1948 yılında Filistin topraklarında İsrail devleti kurulacaktı. Siyaseten karmaşık olan Orta Doğu'da ekonomik hayat da yolunda değildi. 1915 ile 1918 yılları arasında Lübnan Dağı ve çevresini etkileyen kıtlık, nüfusun büyük çoğunluğunun tarımla uğraştığı bölgede yıkıcıydı. Osmanlı ekonomisinin zayıflığı, işsizlik ve enflasyon da bu denkleme eklendiğinde Orta Doğu halkları için yurt dışına, bilhassa Yeni Dünya'ya gidip çalışmak ve bir süre sonra geri dönmekten başka çare kalmamıştı. Yola düşen Arapların birincil hedefi Birleşik Amerika olmasına rağmen yaklaşık 300 bin göçmen soluğu Latin Amerika'da aldı.

“Çocuklarımız Arapça Konuşacak mı?”

Latin Amerika'ya gelen Arapların bir kısmı yeteri kadar para kazanıp ana vatanlarına tekrar dönmeyi düşünüyorlardı. Memleketlerinde bir iş kurmaya yetecek ya da bir ev alacak kadar para kazanma hedefiyle geldikleri yabancı bir toplumda durmaksızın çalışmaya başladılar. Kolombiya'nın Atlantik sahillerinden Arjantin'e; Brezilya'dan El Salvador'a kadar her yere yerleştiler ve daha çok ticaretle uğraştılar. Sahip oldukları Osmanlı pasaportu nedeniyle sadece yerel halk tarafından değil resmî belgelerde de “Turco” olarak adlandırıldılar. Bu göçün geçici olduğu fikri zamanla değişmeye başladı. Bazıları için Latin Amerika terk edilemeyecek kadar bağlanmış bir yer olmuş, kimileri için de geriye dönecek bir ülke kalmamıştı.

Göçe dair temel bakışın değişimi, göçmenlerin yaşadıkları topluma olan entegrasyon fikrini de değiştirir. Başlangıçta kendi kültür ve dili için herhangi bir kaygı duymayan Latin Amerika'daki Arap toplumu, kıtada uzun süre yaşayacağını anladığında kültürünün sonraki nesillere aktarılamamasından korktu; zira yaşadığı toplum bir değirmen gibi içine düşen her şeyi Latinleştiriyor ve üzerine Katolik bir tül örtüyordu.



Fotoğraf - <https://i1.wp.com>

Şili'deki Müslümanların kurduğu bir dernek olan Union Society, birincil amacının Müslümanların etnik ve dini aidiyetlerini korumak olduğunu yazmaktaydı. Böylelikle bölgenin en kuzeyinden güneyine kadar Müslümanlar için bir sosyalleşme alanı ve çocuklara dinî ve kültürel eğitimin verildiği bir okul sunabilme amacıyla diğer Müslüman STK'lar kuruldu.





Sağlam Kafa Sağlam Vücutta Bulunur

Müslümanların yerleştiği Latin Amerika, son derece katı bir Katolik hakimiyetinin altındaydı. Çoğunlukla ticaretle uğraşan Müslümanlar, toplumdan dışlanma korkusuyla uzun yıllar boyunca bir araya gelemediler. Öyle ki, Meksika'daki Müslümanlar cemaatle ilk namazlarını Pakistan Büyükelçiliği'nde eda edebildiler. Müslümanları da kapsayan bu yabancı düşmanlığı, Kolomb sonrası dönemde artık normalleşmişti. Bütün kıtayı saran emperyalizme göre yerli halk, Uzak Doğulular ya da Orta Doğu halkları toplumun içinde erimeliydi. Bu tahakküm, devletin yönetiminde de kendini gösteriyordu. 1994 yılında anayasada yapılan bir değişikliğe kadar Arjantin Devlet Başkanının Katolik olması bir zorunluluktuktu.

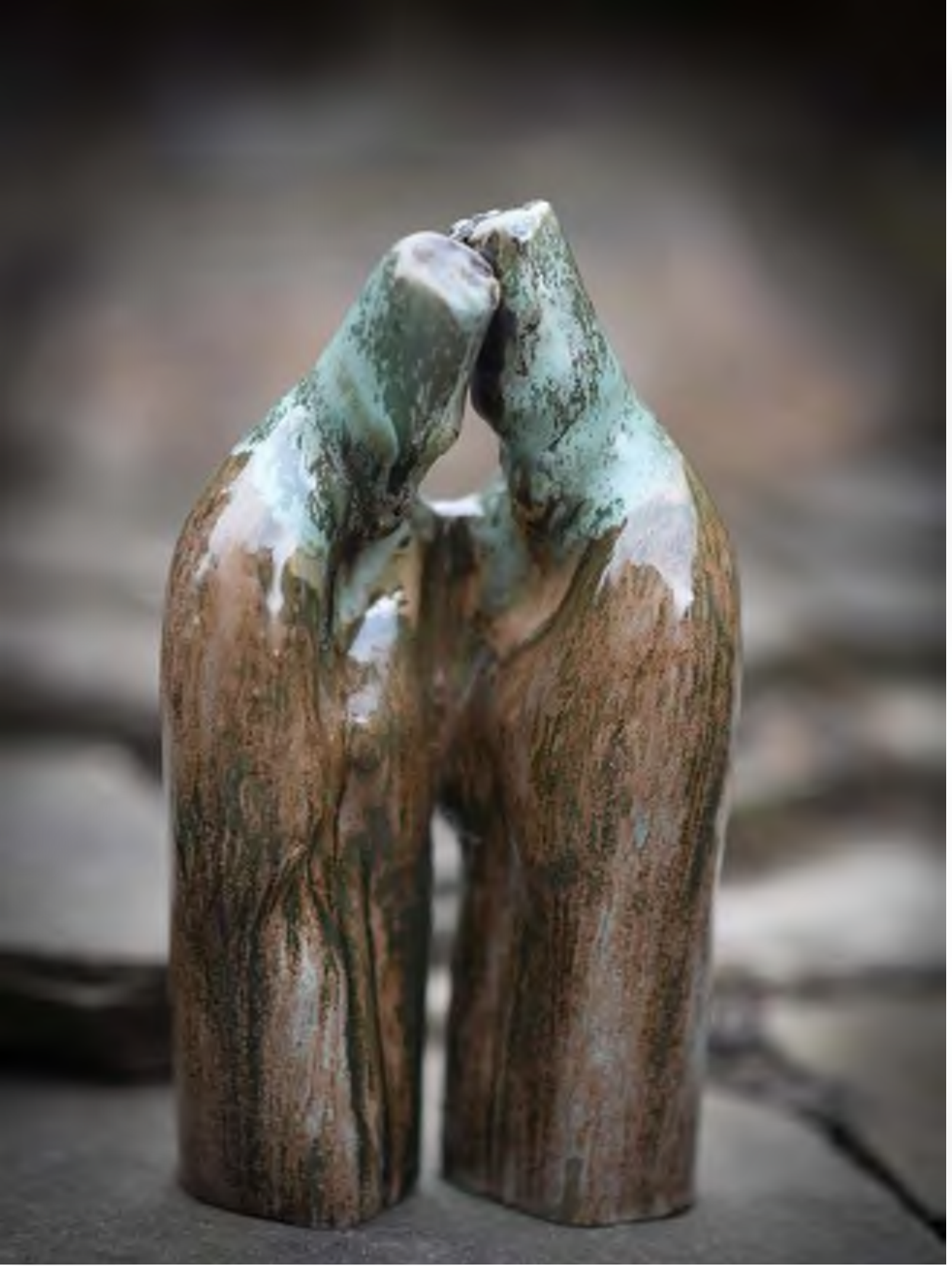
1920 yılında Club Deportivo Palestino kurulduğunda, Filistinli gençlerin fiziksel gelişimlerine katkıda bulunmak amaçlanmıştı. Ancak bir diğer amaç, beden terbiyesi yoluyla gençlere kimliklerini aşlamak ve onların atalarının kültürlerinden uzaklaşmalarını sağlamaktı. Aradan geçen yıllar, Filistin'in kaderini hayli değiştirdi ve bu değişim Atlantik Okyanusu'nun öte yakasını da etkiledi. Artık CD Palestino sadece Filistinli gençleri bir arada tutan bir futbol kulübü değil, tüm Şili'de Filistin'i gündeme getiren bir araç olmuştu. Yaklaşık 300 bin Filistin kökenli vatandaşıyla en fazla Filistinli göçmene ev sahipliği yapan Şili'de, Palestino gibi takımlarla Filistin gündemi her zaman yakından takip edildi.

2014 yılında takımın formasında kullandığı Filistin haritasının 1948 öncesi sınırları göstermesi, ülkedeki ve dahası kıtadaki Yahudi toplumunun tepkisini çekti ve neticede takıma 15 bin dolar ceza verildi. Takım oyuncuları ise bu duruma tepki olarak ceza almalarına neden olan haritayı yaptıkları dövmelerle kollarına ebediyen kazıdı. Kuruluşundan 94 yıl sonra bile Filistin davasına dünyanın öbür ucundan katılan CD Palestino, kurucularının Filistinli kimliğinin korunması ve kültürünün sahiplenilmesi gibi amaçlarını yerine getirmektedir.

CD Palestino, bize futbolun sadece meşin yuvarlağı üç direğin arasından geçirmekten ibaret olmadığını, aslında kendince bir çılgılık olduğunu anlatıyor. İspanya'nın Barcelona'sı ya da Athletic Bilbao'su kadar kimliği önde tutan, formalarında Filistin bayrağını yaşatan CD Palestino için Filistin davası hâlâ öne çıkarılması gereken en önemli maddelerin başında geliyor. 2020-2021 sezonunu Şili Premier Ligi'nde 5. sıradada bitiren takım, kurucularının kültürlerini hakkıyla temsil ederken, seyircilerine de iyi bir futbol armağan ediyor.



Fotoğraf - <https://io.wp.com/www.middleeastmonitor.com>



FOTOĞRAF AA / ŞEBNEM KANT

Sanat ve İnsan

Dr. Mustafa Uğur KARADENİZ
Samsun Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi

“Asıl güzellik gayb âleminde dir,
güzelliği o âlemde ara!”

Ferîdüddin ATTÂR

Bir temaşa etkinliği ve “dünyayı güzelleştirme” yürüyüşü olarak nitelendirilebilecek olan İslam sanatına bakıldığında, öncelikle “sanat” sözcüğünün kök ve anlam dünyasının iyi bilinmesi gerektiği ortaya çıkacaktır. Arapçada san’ (sun’) “yapmak, etmek”, sana’ “işinde mahir olmak”, san’at ise “yapılan iş, meslek” anlamında kullanılmaktadır. Sanat, “maddî veya zihnî bir iş ve çabada izlenen düzenli ve özel yol, yöntem” anlamında terim olarak da yer almaktadır. Sadece müze veya sergilerde görünen eserleri sanat mahsulü saymak modern bir algıdır. Bu algının bir sonucu olarak estetik ahlaktan koparılmış, güzellik iyilikten ayrılmıştır. Oysa İslam düşüncesinde “güzel” denince akla önce Allah (c.c.) yahut onun sıfatlarından biri gelir.

İslam filozofları “sanat”ta ilim ve amel kavramlarına özellikle dikkat çekmişlerdir. Filozoflara göre her ilim, teorik olarak tasavvur edilirse ilimdir, pratik bir fayda da içeriyorsa “sinaat”tır (sanat). Bu yüzden mantık sanatı, tıp sanatı, yazı sanatı gibi terkipler söz konusudur. Gazâlî de güzelliği iyi ile özdeşleştirerek “iyiyi; yararlı, lezzetli ve güzel olarak” açıklar. Gazâlî,

âlemin güzelliğinin herkes tarafından takdir edilebileceğini belirtir. Derece farkları bulunsa da herkes güzelliğin idrakine varabilir. Gazâlî estetik delili, sevilmeğe layık güzel (cemîl) bir yaratıcı fikriyle açıklar. Allah (c.c.) kemâl sahibi olduğu ve onda bir eksiklik bulunmadığı için cemîl’dir.

Güzel ve iyinin birlikteliği, estetiğin ahlakın içinde değerlendirme zarureti doğurmaktadır. Ahlâkın da kendine konu edindiği iyi, estetiğin temel ilgi alanı olan güzelin de kaynağı kabul edilir. “Allah’ın güzelliğinin akıl ve düşünceyle değil ilham ve keşifle kavranılabileceği”ni ifade eden İbn Arabî de “fânî güzellik” ve “bâkî güzellik” kavramlarına dikkat çeker. İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozofları ise güzellik için nizam, düzen/tertip ve oran/uyumluluk kavramlarını ararlar.

İslam’da güzelliğin Hakk’ın bir yönünü veya onun bir sıfatını temsil ettiğini düşünmenin önemli bir belirtisi sanat ve ilim arasındaki güçlü ilişkidir. Sanatın bir tür “bilgi” olarak görülmesi, sanatçıyı hakikatin aranması konusunda diri tutar.

Sanat ve hakikat ilişkisi böylece sembolik olarak değil tam bir karşılık olarak kendine yer bulur. Sanat ve hakikat arasında kurulan sıkı bağ, sanatçıyı kendi ile baş başa kalmaktan alıkoyar. Bu aynı zamanda sanatçının kendi psikolojisinin esaretinde kalarak “trajedi” ürünü eserler vermesine mâni bir hürriyet ortamı tesis eder. İnsanın çevresiyle kurduğu ilişkide metafiziğin ihlal edilmesi, bir özgürlük olarak ifade edilse de gerçekte onu kayıtsızlıklar içinde bırakarak potansiyel esaretlere müsait kılar.

Sanatta bilgi ve hakikat düzlemi, arayış bocalamalarına, kararsızlık çelişkilerine mahal bırakmaz. Çünkü insanda trajik hâl, seçme, karar verme anında ortaya çıkar. Oysa İslam sanatçısı, bu ikilemden uzaktır. O, arayış içinde bile değildir; seçenekler arasında sıkışmaz, kararsızlık yaşamaz. Sanatçı ve onun hitap ettiği muhatap, aşına bir evrende, menzili belli bir yolculukta birlikte yürüyüş halindedir. Ne sanatçı muhatabını etki altına girmeye zorlayacak kurgulara tenezzül eder ne de muhatap sanat eserinden kendisini ait olmadığı evrenlere çağırmasını bekler.



FOTOĞRAF AA / ELİF ÖZTÜRK



Yurtsuzluk kaygılarına, yabancılaşma korkularına meydan bırakmayan bu tanıdık ve dingin sıla hissi, dünya ile dengeli bir ilişki kurulmasının da yoludur.

İnsan, mükellef bir varlık olarak değerini hakikatle kurduğu derin ilişkiden alır. Bunun dışındaki bireysel kazanım ve yetenekler, onun kıymetini tayinde ancak sınırlı faktörler olarak kendine yer bulabilir. Sanat becerisi de buna dahildir. İslam sanat düşüncesinde müstakil bir varlık olarak sanatçı “özne”sinin öne çıktığı bilinir. Bütün hayır ve şerrin Allah’tan olduğu, güzelliğin de tümüyle yine ona ait yahut O’ndan neşet ettiği düşünülürken sanat becerisi sıra dışı bir değer görmeyecektir.

Belki küçük bir istisna olarak hattatın sanatçı sınıfı arasında öne çıktığı söylenebilir. Onun da bu göreceli değerini ilahî kelâmı kayda geçirmesinden aldığı görülecektir. O yüzden hattatın bir âlim gibi itibar görmesine karşılık ressama ücretli bir işçi muamelesi yapılmaktadır. Hat sanatı Müslüman dünyada ortak bir takdirle karşılanan ve hem tarihi hem de teknikleri bakımından araştırma konusu yapılan ender bir sanat dalıdır. Hatta öyle ki II. Bayezid’in Şeyhül-Hattâtın Hamdullah Efendi’ye alimlerden daha fazla kıymet vermesi, Sultan’a karşı bazı itirazların doğmasına neden olmuştur. Sultan da “Kur’an’ı Şeyh kadar ihya eden içinizde kimse yoktur.” diyerek itirazları ilzam etmiştir.



Tüm Orta Çağ Batı uygarlığında “sanatsal doruk noktası” olan katedral, “doğanın bir ikamesi, aslında doğaya tam olarak uygulanamayan yorum ilkeleri çerçevesinde düzenlenmiş gerçek bir kitap ve resim” (liber et picture) olarak kabul görür. Yani yeni bir kurgudur.

Katedral; “insana, insan tarihine, insanın her şeyle olan ilişkilerine dair sentezci bir görüş” ortaya koyar. “Kapılarındaki heykeller, vitraylarındaki desenler, çerçevelerdeki canavarlar ve çörtlenler” bu sentezci görüşün yansımasıdır. Ayrıca “simetri ve denklikler düzeni, sayılar yasası, bir tür simgeler müziği” gizli gizli bu “dev taştan ansiklopedi”yi oluşturan diğer unsurlardır.

Sanat ve ilim ilişkisini önemsemekle birlikte İslam sanatı, Batı Hıristiyan sanat anlayışında olduğu gibi “taştan bir ansiklopedi” kurmayı, bilgi yığını muhatabına boca etmeyi asla hedeflemez. Hikmet, herkesin yitik malıdır. Sanat da muhatabını bilinç halini koruyacak bir biçimde bu hakikate işaret eden uyarıcıdır.

Bu anlamda Turgut Cansever’in tabiriyle İslam sanatı, muhatabını edilgenleştiren ve şuurunu elinden alan “telkin”den kaçınır. Cansever’e göre gotik bir katedral, dışarıdan çeşitli açılardan gözlemleme imkânı sunarken içine girildiğinde insanın hareketlerini yönlendirir ve insanı tahakküm altına alır.

“Mimarın empoze ettiği bu ege men hareket, insanın seçme özgürlüğü”nü ve varoluş haysiyetini tanımaz ve onun “sorumluluk şuuruna” değer vermez. Bu, İslâm’ın “bilinçli insan ve sanat eseri telakkisi”ne aykırıdır.

İslam’da sanat, insanı kendi bireysel kavgaları içinde boğuşmaktan bireysel zaafının içinde bocalamaktan kurtarmak için hikmete yapılmış açık bir çağrıdır. Sanatı yüceleştiren “güzel”e yaklaşım bu çağrı, tüm değerini bu aşkın boyutundan alır.



FOTOĞRAF AA / MUSA ALCAN

Sanatkâr da beğenilmek, şöhrete ulaşmak için değil hakikatle ilişkisini diri tutmak için sanatı tercih eder. Onun bu tercihe yönelmesinde sanatın bir tür dua veya ibadet olarak kabul görmesi de etkili olmuştur. Aşağıdaki beyitte Nâbî, bir sanatkâr olarak şiire yönelmesini, şiirin hikmetin sırlarını açıklamada bir araç olmasıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla şair de şiire, hikmetin sırlarını açıklamada bir zemin olduğu için teveccüh etmiştir:

"

*Teveccüh etmez idim
şi're Nâbiyâ bu kadar*

*Beyân-ı sırr-ı hikem
olmayaydı mazmûnı*

*(Ey Nâbî, şiirin sahip olduğu
derin manalar, hikmetlerin
sırrını ifadeye yaramasaydı,
ben ona bu kadar
yönelmezdim.)*

İslam sanatı İslam kültüründen, onun inanç ve hayat görüşünden, evren tasavvurundan bağımsız değildir. İslamî gelenekte sanat, sadece kişinin icra ettiği zanaat şeklinde değil tüm yaşamı içine alan kapsamlı bir kavram olarak kullanılmakta ve bir hayat edimi olarak karşılık bulmaktadır. Anlaşılacağı üzere sanat, tek başına anlamlı bir edim değildir, o anlamını hikmete yaptığı vurgudan alır. İslam tasavvurundan yola çıkılacak olursa sanata, zıtlıklarla yoğrulmuş dünya hayatını daha tahammül edilebilir bir kıvama getirme çabasının sonucu olarak bakılabilir. Müslüman sanatçının görevi de "dünyayı güzelleştirme"dir. Bu yüzden İslam sanat mahsulleri muhatabında şehvet, hırs, arzu, kompleks gibi beşerî zaafırları tahrik edici bir etki uyandırmaz.



FOTOĞRAF AA / BURAK AKBULUT

Sanat, bireysel arzuların arınmış olarak insanın yüceliğine hizmet eden bir basamağa dönüşür. Bu sanatın ruhundaki dinginlik insanı sınırları zorlamanın, daha fazlasını istemenin esiri kılmaz; aksine kişiye bir sevmeye iştiağı verir. Daüssıla hissiyle daha önce lezzetleri tadıldığı düşünülen bir cennet hayalini taşır.

Sanatı hayata bağlayan bir diğer unsur da onun işlevsel bir nitelik arz etmesidir. Böylece bireyin heveslerine hapsolmayan estetik, toplumsal bir faydaya mebnî olarak meşruiyet kazanmıştır. İslam estetiğinde sanat ve zanaat birlikteliği o kadar güçlüdür ki bu estetiğin etkisinin kaybolmasında modern sanayinin İslam ülkelerini istilasının bir payı olduğu bile düşünülebilir.

İslam estetiğinde kurguya, telkinlere yer verilmez. Bireysel beğenilerin yerine kolektif bir tasav-

vurun, ortak bir muhayyilenin hakimiyeti söz konusudur. Bu yüzden İslam sanatında biçim ve anlamda tekrarın varlığı ile yenilik cazibesine, özgünlük heveslerine sırt dönüş, bilinçli bir tercihtir. Bu estetiğe getirilen hayal eksikliği, özgünlükten uzaklık gibi yaftalayıcı eleştiriler, onun bu ruhunu anlamaktan uzak, çabuk verilmiş hükümlerdir.

Bütün bunlardan sonra sanatçıdan beklenen ve onda bir kimlik vasfı olarak ortaya çıkan şey güzelliği keşfetme sürûrudur. Sanatçı eserini kendi ürünü görmemeli ve bununla övünmemelidir. O; sanatına, Allah'a şükürünün bir ifadesi olarak bakmalıdır. Oysa tabiattaki bir varlığın insan elinden çıkmadığı için sanat eseri muamelesi göremeyeceği iddiası, aslında önce bir kompleks doğurur ve sonra hesaplaşma saikiyle sanatkârın kendinde bir güç görme vehmine neden olur.



FOTOĞRAF AA / MUSA ALCAN

Bu sebepten İslâm sanatları estetiğinde sanatkâr güzelliği yaratma arayışına girmemeli Allah'ın yarattığı bu âlemde onu keşfetmeye çalışmalıdır. Müslüman sanatçı mütevazı olmak zorundadır, yaratamayacağı ancak mücehhez olduğu hakikatin penceresinden şahit olabileceği izleri, mahviyetkâr bir tutumla takip etmelidir. Nâbî de aşağıdaki beyitte, “Yaratılmış varlıklar adeta bir harf gibi kâinat kitabındaki hikmetleri dil-siz ağızsız söyler.” derken benzer bir durumu ifade etmektedir:

”

*Sevâd-ı mümkinât
âsâr-ı sun'î bî-sühan söyler*

*Kitâb-ı kâ'inât esrâr-ı
Hakk'î bî-dehen söyler*

Sanatta yaratma edimi yerine temaşa ve keşfetme edimlerinin öne çıkması, tabiatla kurulan bir tür eşitlik temelindeki ilişkide görülebilir. Allah'ın yarattığı güzelliği temaşa imkânı sunan tabiatı taklit etmek yerine onu temâşâ etmek ve ilkesel bir örneklik zemininde onunla uyum içinde olmak İslâm'da estetiğin temel düsturudur. Tabiatı taklit etmek, rekabet zemininde gelişmiş bir ilişkinin sonucudur ve onunla bir hesaplaşma aracıdır. Modern sanatın temel yaklaşımına kaynaklık eden Aristoteles'in estetik anlayışındaki taklit (mimesis) kavramı, anlam evrenine bakıldığında bir vehme dayanır. “Mimesis” kelimesinin kökü “aldatma, yanıltma, göz boyama” anlamlarına gelen Hintçe “maya” kelimesiyle ilişkilidir. Platon'un sanatı taklit kelimesinden hareketle bir tür hokkabazlık ve göz boyayıcılık olarak görmesi de sözcüğün bu kökeniyle ilgili olmalıdır.

İslam düşüncesinde insan eylemleri parçalara ayrılmadan bir bütün içinde ele alınır ve hayatın her alanında tevhid öncelenir. Hayata bütünlükçü bir biçimde tevhid nazarıyla bakılan İslam tasavvurunda, insan eylemleri “hüsün ve kubuh” (güzel ve çirkin) biçiminde nitelendirilir. Bu bakımdan sanatçı da imtiyazlı bir sınıfın temsilcisi olarak görülmez. Osmanlı toplumunda sanat genellikle sanatçısının adının bilinemediği “bir grup sanatı” hüviyetindedir. Bu yüzden pek çok sanat eserinde sanatçının imzası da bulunmaz. Bu, biraz da ehli hıref denen sanatçıların örgütlenme biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Sanatçının imtiyazlı bir sınıfın temsilcisi olarak muamele görmemesi “güzellik” anlayışıyla da ilgilidir. Eco, “modern insan”ın, Yeni-Platoncular ile Orta Çağlılara ait “akılla kavranabilen güzellik duygusu”nu kayb ettikleri için sanata aşırı bir değer yüklediklerini belirtir. Gadamer'in de belirttiği gibi 19. yy. ve sonrasında, sanatçıların ve aralarında yaşadığı, eserlerini onlar için yarattığı insanların arasında bir iletişim doğallığı kaybolmuştur.

Kaynakça

Cansever, Turgut (2002).

Kubbeyi Yere Koymamak, İstanbul: İz Yay.

Eco, Umberto (2016).

Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik (Çev. K. Atakay) İstanbul: Can Yay.

Bilkan, Ali Fuat (1997).

Nâbî Divanı I-II, İstanbul: MEB Yay.

KİMLİKLE GELEN GÖÇ, GÖÇLE GELEN KİMLİK: VRANOFÇALILAR

Erkan ŞİMŞEK

“

*Uzakta, Veles'tedir' Gorno Vranofça?
Orada Vardar Nehri ağır ağır akar
Oradadır bizim doğduğumuz topraklar
Oradadır bizim Makedonya'mız.*

*Kaderde varmış doğduğumuz toprakları geride bırakmak
Gözyaşlarıyla ayrıldık, acılarıyla gittik Makedonya'mızdan.*

*Türkiye'ye gittik ama Türkçe bilmiyorduk, konuşalım
Nereye geldiğimizden haberimiz yoktu,
kaybolmuş ciucivler gibiydik
Annelerini kaybetmiş ciucivler gibi.*

*Sonra yine kader... Bu sefer de uzağa,
Almanya'ya gittik*

*Ama Almanca bilmiyorduk
Almanca bilmiyorduk ve de kimsemiz yoktu
İlk iş Türkiye'de ev yapmak için para
kazanmaya başladık.*

*Şimdi bizim çocuklarımız üç dil konuşuyor
Almanca, Türkçe ve Makedonca
Onlar Makedoncayı,
Makedonya'da doğmuş annelerinden,
babalarından
Ninelerinden ve dedelerinden öğrendiler.*

”



Kuzey Makedonya'nın divası Vaska İlieva'nın, 2001 yılında öldüğünde ardında bıraktığı yüzlerce eserin arasında pek de popüler olmayan işte bu şarkı da vardı: Pesna za Gorno Vranovci. Türkçe söyleyecek olursak "Yukarı Vranofça İçin Şarkı".

Peki bu şarkıyı neden yazıp, bestelemiştii? Bu şarkının göçle, kimlikle ne ilgisi vardır? İşte bu yazı hem farklı coğrafyalara hem farklı kavramlara dağılmış küçük bir topluluğun hüznü serüveni hakkındadır. Çok dağınık ama sonunda tek bir cümleyle toplanabilecek bir serüven...

Makedonya'da ve Türkiye'de birçok sosyal bilimcinin hakkında akademik tezler yazdığı, birçok araştırmaya, makaleye konu olmuş, iki ülke medyasına da çeşitli vesilelerle haber veya belgesel konusu olmuş Vranofça'nın serüveni, bize kimliklerin nasıl da kurgusal bir şekilde dönüşebildiğini, bir süre sonra kurgunun nasıl hakikate dönüştüğünü, bu dönüşümlerin göçleri nasıl çağırıldığını gösteriyor. Büyük tarihimizin içinde

küçük ama yazılmayı hak eden bir hikaye bu. Kuvvetle muhtemel birkaç kuşak sonra yitip gidecek ve sadece bu makalelerde, kütüphanelerde, arşivlerde kalacak bir topluluk hakkında yazmak da bu açıdan epey hüznü verici...

* * *
Şimdi yine şarkıya dönelim. Vaska İlieva aynı zamanda bir Makedon diasporasının hasretle, diğer Yugoslav unsurların da severek takip ettiği bir şarkıcıydı. Bu şarkı da Vaska İlieva'nın muhtemelen 70'lerde konser için gittiği Almanya'da Vranofçalılarla karşılaşması ve onların hikayelerini öğrenmesiyle yaşadığı şaşkınlıktan doğmuştu. Ölümünden birkaç yıl önce bizzat kendisinden duyduğuma göre, dinleri başka olsa da Torbeşleri çok seviyor, onları "Makedon ulusal bütünlüğünün kayıp çocukları" olarak görüyordu.

İşte bu şarkının öznesi Vranofçalılar, büyük oranda 1955-1963 yılları arasında Türkiye'ye göç etmişler; zaten buraya uyum so-

runu yaşarken, Türk vatandaşlığına geçer geçmez Almanya'ya göç kervanına katılmışlardı.

1968'de bu kez Almanya kapıları Yugoslavyalılara açıldı. Vranofçalılar nihayet aynı ya da yakın dilleri konuşan Makedon/Boşnak/Sırplarla karşılaşmış fabrikalarda hemen kaynaştılar. Hatta özel bir durum olarak ailelerini Türkiye'ye gönderip kendileri direkt Yugoslavya kontenjanı ile Almanya'ya göç eden Müslümanlar da olmuştu. Bunlar yıllar sonra gelip Türk vatandaşlığına geçip geri döndüler. Bu ailelere ileride kısaca değineceğim.

Şarkıya bir kere daha dönecek olursak, sözlerinden de anlaşılacağı üzere, kaderleri göçlerle yazılmış bir köyün hikayesi, aynı zamanda göç ve kimlik kavramları üzerine bize küçük bir laboratuvar sunuyor: Üç dil konuşan, Türk vatandaşı olan, Almanya'da yaşayan (çoğunlukla Berlin ve Heppenheim'da) ama Makedonya'yı özleyen insanlar...



1-Üsküp'ün yaklaşık 50 km güneybatısında kalan Veles şehri Türkçede Köprülü olarak geçer. Sosyalist Yugoslavya döneminde ise Tito Veles olarak anılmıştır.

2-Tam transkripsiyonu Gorno Vranovtsi olan bu köye, Türkçe söylenişte Vranofça veya Yukarı Vranofça da denmektedir. Bundan sonra Vranofça olarak anılacaktır.



Osmanlı Devleti, Yugoslavya, Makedonya, Türkiye ve Almanya arasında gerili tarihin incecik ip-leri üstünde gezinen bir Torbeş* köyü olan Vranofça'nın bu küçük ama özel tarihi etnik, tarihî, dinî ve coğrafi referansların bir kimliği nasıl dönüştürdüğünü de anlatmaktadır.

Peki bu köyün hikayesi ne zaman, nerede başladı, nasıl devam etti ve hikayenin sonu nasıl? Bütün bu soruların cevaplarını verdikçe bu şarkının da analizini yapmış olacağız. Şimdi biraz zamanda geriye, mekanda Balkanlar'a gidelim.

Osmanlılar, İstanbul'un fethinden 100 yıl önce Balkanlar'a adım atmış; Vardar Nehri havzası 14. yüzyıl itibariyle İslam'la tanışmıştı. Bu fetih hareketleri ile birlikte iki gerçeklik ortaya çıktı: Anadolu'dan getirilen Müslümanlar, bu Müslümanların tesiriyle bireysel

ya da toplu olarak İslam'a geçen Hıristiyanlar... İşte, 14 ila 17. yüzyıl aralarında bu tercihi yapanlarla birlikte Balkanlar'da etkileri bugün de devam eden kalıcı kimlikler, kültürler doğdu.

Bu tercihler nedeniyle büyük değişimler yaşandı. Dini değişince etnisitesi de değişen toplumlar, dinini değiştirdiği için iskânını değiştirenler, Osmanlı bölgeden çekilince köylerini değiştirenler oldu. Balkanlar'da tarih, din, kültür iç içe geçti. İslam'ı seçen birey veya topluluklar için Müslüman oldular, İslamlaştırıldılar, Türkleştiriler gibi fiiller kullanılır oldu. Bazı sözlü folklorik anlatılarda "kelime-i şahâdet getirip Türk oldu" gibi kalıplara da denk gelmek mümkündür.

Bütün bunlar olurken Kuzey Makedonya'nın batısında yaşayan Hıristiyan Bulgar³ topluluklarından biri olan Miyakların (Ma-

kedoncada "Mijaci", İngilizcede "Mijaks" diye geçer kaynaklarda), bir kısmı Osmanlı tesiriyle 17. yüzyıl civarında İslam'ı seçti. Bu tercihle birlikte ilk kopuşlar yaşandı. Farklı dinlerdeki insanların arazi savaşları ve salgın hastalıklarla gelen toplu ölümler yüzünden bir grup, iç Makedonya'ya, Köprülü / Vardar hattına doğru harekete geçti.

Vranofça bağlamında söyleyecek olursak değişen kimliğin getirdiği ilk göç buydu. Bugün yaklaşık 1,500 kişinin yaşadığı Jirovnisa Köyü'nden⁴ o zamanlarda kopan bir grup Vardar kenarına geldi. Bu düzlük yerler mühtedi bir topluluk için güvenli olmadığından merkezden uzakta, izole bir dağlık bölgede Gorno Vranofça köyünü kurdular. İki cami, iki de tekkenin yer aldığı bu büyük köyün erkeklerinin yarısı inşaatçılık yarısı değirmencilik bildiği için

* Torbeşler ve Torbeşlik bugün Makedonya'da tartışmalı bir topluluk ve kavramdır. Kavram olarak aşağılama maksatlı kullanıldığını düşünenler olduğu gibi, topluluğun etnik kökenleri konusunda da bir uzlaşma yoktur. Yugoslavya'nın dağılması sonrası yaşanan liberal dönüşümler ve yeni kimlik tanımlamaları rüzgarında biraz da batılı entelektüel refleksleri ile "nigger / black" gibi bir ayırımın öznesi yapılmıştır. Kavram politik doğrucu bir refleksle "Makedon Müslümanları" tanımıyla ikame edildi. Torbeşleri kimi sosyal bilimciler Ortodoksluktan İslam'a geçmiş etnik Makedonlar olarak görürken kimileri de kadim bir Türk boyu olarak görmektedir. Şu bir gerçek ki Torbeşlerin ana dili Makedoncadır. Bu satırların yazarı bir Torbeştir ve nezuher tartışmalara kapılmadan kendini gönül rahatlığı ile Torbeş olarak tanımlamaktadır. Ayrıca ayrımcılık veya aşağılama gibi algılandığı iddiasıyla telaffuzu kriminalize edilen Torbeş kavramı böylece tarihten silinme tehlikesi yaşamaktadır. Çünkü son tahlilde Ortodokslukla ilintili olan Makedon kavramı benimsenmeyeceği için Torbeşler kamusal alandaki en kalabalık Müslüman toplum olan Arnavutlar arasında dönüşüp yiteceklerdir. Bu müstakbel tabloyu iyi veya kötü olarak değil bir sosyal bilimci olarak tarihin akışında doğal bir final olarak gördüğümü söylemeliyim

kadınlar, yaşlılar ve çocukları bırakıp gurbete dağıldılar. Üsküp'ten Zagreb'e kadar geniş bir alana para kazanmaya başladılar.⁵

Bu köyde Vranofçalılar birkaç yüzyıl boyunca huzur içinde yaşadılar, doğan çocukların ismini çoğunlukla Kur'an'dan ve Ehlibeyt'ten seçerek kimliklerini inşa ettiler. Köyde Melâmîlik, Rifâîlik ve Halvetîlik tarikatları eliyle gözlerden ırak, İslam eksenli bir sosyalizasyon yaşandı. Nişan, düğün, cenaze, kıyafet ve yeme alışkanlıkları İslam'a uygun olarak dönüşse de dinle çatışmayan bütün unsurlar aynen muhafaza edildi. Terk edilmeyen en büyük unsur ise

dil oldu. Bugün bile İzmir'de, İzmir doğumlu ama mükemmel bir Makedonca konuşabilen üçüncü kuşak göçmen gençlere tesadüf etmenin nedeni budur.

Balkan Savaşları sonrası, bölgede kalan Müslümanlar için hayat zorlaşırken, Yugoslavya'nın kurulmasından sonra sorunlar devam etse de kimlikler garanti altına alınmış, nüfus sayımlarında insanlara etnik kökenleri sorulmuştu. Bu bir fişlemeden ziyade çok kimlikli bir devlette eğitim, din işleri, askerlik ve bürokrasi gibi alanları organize etmek içindi. Bu noktada Yugoslavya Müslümanları (Boşnaklar,

Arnavutlar, Türkler, Torbeşler, Romanlar) organize bir şekilde hareket etmedikleri için parçalı kimlikler ortaya çıktı. Aynı köyde bile kendilerini farklı kaydettirenler oldu. Mesela Bosna-Hersek Federasyonu'nda çoğunluk kendini Müslüman olarak tanıtırken bazıları Boşnak olarak yazıldılar. Makedonya'da Torbeşler Makedon olarak yazıldılar ama bazıları da kendini Türk olarak kaydettirdi. Bu da Müslümanlar aleyhine hak kayıplarına neden oldu.



3-20. yüzyıldan önce Makedonya'da Makedon diye bir etnik gruptan bahsedilmezdi. Bunlar Bulgar olarak bilinirlerdi. 19. yüzyıl sonlarında bugünkü Makedonya devleti toprakları üzerindeki entelektüeller, Bulgarlardan ayrı bir Slav Ortodoks Makedon milleti olduklarını iddia ederek yeni bir tarih yazdılar. Büyük İskender'i sahiplenen bu tarih yazımı yüzünden Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Yunanistan ile uzun yıllar sonra çözülen coğrafi isim sorunu yaşamıştı. Bulgaristan ile etnik köken ve dil sorunu ise devam etmektedir. Bulgaristan'ın resmi tezi Makedonca diye bir dil olmadığı, bu dilin Bulgarca olduğu şeklindedir. Bugünün güncel Makedon kimliği, 2. Dünya Savaşı sonrası sosyalist Yugoslavya'nın resmi politikaları ile inşa edilmiştir.

4-Bir başka göç hikayesi daha var bu köyün. Bugün binlerce Jirounisalı İtalya'da göçmen olarak yaşıyor ve erkekleri inşaat ustalığı yapıyorlar. Oradaki lobi faaliyetleri sayesinde köyün yolunu ve altyapısını İtalya hükümetine yaptırmayı başarmışlardır. İtalya'da küçük bir diasporaya sahipler.

5-Gurbette para kazanmanın Torbeşler arasında özel bir terimi de vardır ve "peçalba" denir. Gurbette kazanılan para, gurbette kazanmak gibi anlamları vardır. Bu kavram 60'larda, 70'lerde Slav toplumları arasında Almancadaki "gastarbeiter" kavramının karşılığı olarak da kullanılmıştır.

Okullaşma ve bürokraside temsil meseleleri Yugoslavya sonrası yeni devletlerde bile sorun olma-ya devam ediyor.⁶ Kimlikler bu sefer de istatistiklerin soğuk gerçekleriyle şekillenmişti.

Bu nüfus sayımı konusu Vranofçalıların Türkiye'ye nasıl gelebildiklerini de anlatan ilginç bir durumdur. Yugoslavya kurulduktan sonra, köyde birkaç tane öğretmen, memur ve küçük belediye bürokratları bulunuyordu. Bunlar devlet içinde konuşulan konulara vakıftılar. 1953 yılında iki olay oldu: Birincisi, tüm Yugoslavya'da bir nüfus sayımı yapıldı. İkincisi, Yugoslavya ve Türkiye arasında serbest göç anlaşması imzalandı. Bu anlaşma resmi bir anlaşmadan ziyade bir tür centilmenlik sözleşmesi gibiydi ve iki taraf da kapılarını açıp, iradeyi göç etmek

isteyen bireylere bırakıyordu. Yani 1923 Lozan mübadelesi veya 1989 Bulgaristan zorunlu göçünden hukuken ayrılıyordu.

Bu iki olay arasında bağlantı olabileceğini hisseden öğretmenler, bütün köyü örgütlediler ve nüfus sayımında herkesin kendini Türk olarak beyan etmelerini sağladılar. Kimse Türkçe bilmiyordu ama memurlar bu beyanı kabul ettiler.⁷ Makedonya'nın farklı şehirlerinde, mevcut Türklerin yanında bir kısım Torbeşler ve bir kısım Arnavutlar da bu yöntemle kendilerini Türk saydırdılar. Makedonya'da 1948, 1953 ve 1961 nüfus sayımlarındaki olağan dışı oynamalar bize bu tercihi açıkça gösteriyor.



1948 nüfus sayımı

1953 nüfus sayımı

1961 nüfus sayımı

Makedonlar=789,603 (%68,5)	Makedonlar = 860,699 (% 66)	Makedonlar=900,685 (%71,2)
Arnavutlar = 197,603 (%17,1)	Arnavutlar = 162,000 (% 12.4)	Arnavutlar = 183,108 (%13)
Türkler = 95,940 (%8,3)	Türkler = 203.928 (% 15.6)	Türkler = 131,481 (%9,4)
Diğerleri = 69,840	Diğerleri = 167,887	Diğerleri = 192,729
Toplam: 1,152,986	Toplam: 1,394,514	Toplam: 1,406,003

6-Örneğin 2013 yılında Bosna-Hersek'te yapılan nüfus sayımında benzer bir sorun vardı. Boşnak siyasetçiler ve kanaat önderleri toplumu "etnik haneeye "Boşnak", din hanesine "Müslüman", dil hanesine "Boşnakça" yazdırmaları konusunda uyarılmışlardı. Çünkü eski alışkanlıklarla insanlar etnik kökene Müslüman veya Bosnalı diyebiliyorlar.

7-Yine Bosna-Hersek örneğine bakmak gerekiyor. Federal bölgeler arasında farklar da oldu. Bosna-Hersek'te 1953 seçiminde Müslüman Boşnaklara bu imkan sağlanmadı. Nüfus Sırlar, Hırvatlar ve Yugoslavlar olarak sayıldı. Buradaki Yugoslav oranı Müslümanların oranı olarak kabul edildi. Bu nüfus sayımları, sosyalist rejimin demografi mühendisliği olarak tarihe geçti.



1948'den 1953'e kadarki süreçte Makedon ve Arnavut nüfuslarında bir düşüş görülürken Türk nüfusu iki katına çıkıyor ve 1961'de tekrar azalıyor. İnsanların göç için yaptıkları kimlik değişimlerini de bize sayılar söylüyor.

Bu tablonun küçük bir köşesinde duran Torbeş köyü Vranofça, bir gecede Türk köyü olmuştu. Devletin resmi tablolarında, arşivlerde artık böyleydi. 1953 tarihli Serbest Göç Antlaşması gereği kabaca, "etnik veya kültürel olarak Türk olan, Türklüğü benimseyen veya kendisine Türkiye'de yardımcı olacak akrabaları olanlar" serbest göçmen olabilecekti. Öyle de oldu. Elllerinde etnik köken, hanesinde Türk yazan Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti nüfus cüzdanları ile Üsküp'teki Türkiye Cumhuriyeti Konsoloslukuna gelenler, Türkiye'ye girmelerini sağlayan ama ilk etapta vatandaşlık imkanı vermeyen bir tür seyahat ve ikamet tezkerelerini aldılar ve göç hakkını elde ettiler.

Türkiye'ye kitleler halinde göç başlayınca 1955 itibariyle Vranofçalılar da trenlerle Türkiye'ye geldiler. Bazıları gelmek istemedi ama kalan az sayıdaki aile civardan gelen tacizlerden dolayı göç kervanına katıldı. Böylece 1963'e gelindiğinde köy bütünüyle metruk bir hale geldi.

Vranofça'dan bir iki aile, bireysel olarak bir yolunu bulup 1928 civarında Türkiye'ye gelip İzmir'e yerleşmişlerdi. Onların yönlendirme ile köyün büyük bir çoğunluğu Karşıyaka ve Çiğli'deki mahallelere yerleştiler. Serbest göç olduğu için devlet herhangi bir yer göstermemişti. 5-10 yıllık bir süre içinde de Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına kabul edildiler. 60'ların ortasından itibaren artık bütün Vranofçalılar Türk olarak hayatlarına devam ettiler. Geldikleri günlerde devletin tüm mahalleye astığı "Vatandaş Türkçe Konuş" afişleri ve polisin sık sık yaptığı "Komünist faaliyet var mı" takibatları ise yaşlıların hafızalarında hoş birer anı olarak kaldı.

Hikaye tam burada bitecekken, yukarıda bahsettiğim Almanya parantezini açmak istiyorum. Çünkü Türkiye'deki Vranofçalılar ile Almanya'daki bazı Vranofçalılar arasında bu sefer başka bir farklılık doğdu. Ana dilleri Makedonca olduğu için, Türkçeyi öğrenmeden giden bazı ailelerin çocukları evde Makedonca, okulda ve hayatta Almanca öğrendiler, Türkçeleri ise birkaç kelimeyle sınırlı kaldı. Yugoslav tâbiyetinde kalanlar ise Türkçe konusunda çok da ısrarcı olmadılar. "Almanca konuşan Yugoslav kökenli Müslüman Türk" gibi epey eklektik bir kimlik tanımları oldu. Bu konu yıllar sonra Türkçe eğitim imkanları ve uydudaki Türk kanalları yoluyla bir nebze çözüldü. 2021 itibariyle, Almanya'da yaşayan, Almanlar tarafından Türk olarak görülen 40 yaş üstü bazı kuzenlerimle ancak Makedonca iletişim kurabildiğimi söylemek isterim. Hikayenin Almanya'daki bitişi de aşağı yukarı böyle oldu.

Bu küçük ama karmaşık topluluğun hikayesi ise bugün bütün bu mesafelere, ayrılıklara rağmen İzmir'de kesişiyor. İzmir, Makedonya ve Almanya arasında hâlâ süren bir yolculuk bu. Evet çok karışık bir hikaye bu ama aynı zamanda köyler, şehirler, etnisiteler, istatistikler, kavramlar ve kavgalar arasında gidip gelen bir realite.

Ben ise bütün bunların içinden dedemin yıllar önce söylediği bir cümleyle çıkabildim. Emekli öğretmen dedem sorduğum "biz neyiz?" sorusuna "kalben Türk'üz" demişti.

Lûgat

Köñül:

Kalp, gönül, anlayış. Bu sözden alınarak zeki kimseye “köñüllüğ er” denir. Şu savda dahi gelmiştir: “Közden yırasa köñülde yeme yırar” yani “gözden irak olan gönülden de irak olur.” “Köñlüñ netek” gönlün nasıl demektir.

Tağ:

Dağ. “Tağ tağka kavuşmas, kişi kişiğe kavuşur” yani dağ dağa kavuşmaz insan insana kavuşur demektir. Bu sav, uzun müddet sonra sevgilisini gören kimse için söylenir.

Yalñuk:

Tanrı esenliyesi Adem atamız. Şu savda dahi gelmiştir: “Yalñuk oğlu yokadhur edhgü atı kalır” yani “Adem oğlu yok olur; iyi adı kalır”. Bu sav, her zaman iyilik yapmakla emrolunan kimse için söylenir.

Kaynakça:

*Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi III. Cilt,
Çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu
Yayımları, 1985), 153, 366, 384.*



Divanü
Lugâti't-Türk



Sayfası

Köñül:

Köñülsüz kişiler kuruğ kep bolur
Köñül birle yalñuk kamuğ iş kılur
Gönülsüz kişiler kuru kalıp gibi
Gönülle yapar insan her işi
2472

Tağ:

Kayu tağ kazar körse toplur kayağ
Kayu yer kulaçlayu yügrür yadağ
Kimi dağ kazar bak dibini bulur
Kimi yeri kulaçlar, yaya yürür
1734

Yalñuk:

Kişi tuğdı öldi sözi kaldı kör
Özi bardı yalñuk atı kaldı kör
Kişi doğdu, öldü, sözü kaldı bak
Kendi gitti insanın, adı kaldı bak
182



Kutadgu
Bilig

Kaynakça:
Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, Çev. Muzaffer Tunçel
(Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019)



Batı Müziğinin Kökeni ve Transformasyonu

Prof. Dr. Rıdvan ŞENTÜRK
İstanbul Ticaret Üniversitesi, İletişim Fakültesi



Bütün kâinat gibi insan da, sınırlarına dayanmış belirsizlik, kendilik hakikatiyle bilmenin ve tanımlamanın ötesinde ancak tanımayla (dostlukla ve mahremiyet ilişkisiyle) yüzleşebileceği bir sırdır; bütün kâinat gibi, varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklık ilişkisine, bir başka ifadeyle, bölünüp parçalanamaz, tekrarlanamaz ve karşılaştırılmaz ferdiyet ilkesine nispetle gerçekleşen bir hadise; özgürlük imkânıdır.

Varlık ve oluş bütünlüğünün bu ferdiyet ilkesini ve hadise karakterini gözetmeksizin, ne insanı, ne sınırlarını, ne de düşüncenin ve sanatın sunduğu imkânı gereğince muhakeme edebilmemiz mümkündür. Zira bütün kâinat gibi, varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklık ilişkisini ifade eden ferdiyet ilkesini temsil eden insanın da, kesinlik ifade etmeyen sınırları, ne agonistik/refleksif aklın, ne psikolojinin, ne de pozitif bilimlerin yardımıyla açıklanabilir ve kavranabilir. Zira o, nedensellik ilişkisinin analitik muhakemesi yoluyla asla kavranamayacak ferdiyet ilkesinin açık bütünlük ifadesidir.

İnsanı ve kâinatı anlamının biricik yolu varlığa bizatihi iştiraktır. Bu birlik yolunu aydınlatan ışığın kaynağı ne yoga, ne Buda, ne her türlü oluş şevkine eşlik eden ölüm insiyakı, ne de kendinden geçmenin mistik öznellik tecrübesidir. Yalnızca peygamberlerin bildirdiği hakiki dindir.

İnsan, dünyada bulunuşunu, kendini çevreleyen bu açık bütünlüğe, sonsuzluğa muhatap biricik varlık ve aşkınlık niteliğini haiz ferdiyet olarak kavrar. İnsanın hayat şevkinin kaynağı, varlığına anlam ve değer kazandıran sonsuzluk ilişkisine muhatap ferdiyetinin aşkınlık ilkesidir. Ancak bu sayede insan, bulunduğu ve yaşadıkça bizatihi karıştığı dünya

hayatında, hiçlik ve yokluktan ziyade, varlık ve sonsuzlukla bütünleşir; varlığı/kendini, sonsuzluğa muhataplık ilişkisinin aşkınlık ilkesi olarak tanır.

İnsanı, varlığı ve kendini tanıma imkânına yönelten bu aşkınlık ilkesinin kaynağı dindir. Bu çerçevede din, insanın deneme ve yanılma yoluyla icat edebileceği farazi bir yön veya yörünge değil, ferdiyet ilkesine aşkınlık ve özgürlük imkânı sunan ontolojik bir zorunluluktur.



The Beatles,
Revolution 9 (1968)

Bu zorunluluk, aynı zamanda, dilin, düşüncenin ve sanatın da neşet ettiği kaynağa işaret eder. Bu çerçevede, hiçbir bilimsel ispat çabası veya arkeolojik araştırma, insanın ontolojik temelini ve varoluşsal gayesine işaret eden bu melekelerin, günlük ihtiyaç ve zorunlulukları nispetinde deneme-yanılma veya neden-sonuç zincirine bağlı tecrübelerin neticesinde değişip-dönüştüğüne işaret etse bile, sonradan edinildiğini ispat edemez ve açıklayamaz. Kaldı ki bu, değişken suretlere nispetle değişmeyen sabiti (varoluşsal ilkeyi) tespit/ispat ve tarife yeltenmek anlamına gelir ki, kendi içinde çelişkili ve imkânsızdır.

Zira bütün bu melekelerin hepsi, bilginin bir ürünü değil, bilakis her türlü bilgiye öncelikli ve kaynak teşkil eden ontolojik zorunluluktur; insanlık hakikatının ta hakkukudur.

Aksi takdirde insanın, kendi kendinin yaratıcısı olarak kabul edilmesi gerekirdi ki bu onun iyi veya kötü yöndeki tekâmülünü anlamsız kılar. Aynı şekilde, insanın tek hücreli canlılardan üremiş ilkelikten neşet eden biyolojik evrimi çerçevesinde husule geldiğini iddia etmek, onun tarihsel sürecin bir ürünü olmanın dışında anlam ifade etmediğini, hiçbir aşkınlık niteliği olmadığını, sonsuzluk arayışı ve özgürlüğünün, günlük hiçbir ihtiyaç ve zorunluluk ilişkisiyle açıklanamayacak olan din ve sanatın bir kıymet ifade etmediğini söylemektir.

Biyolojik evrim teorisi, insanın sürekli tekâmülünü önerse de, bir gaye belirleyemediği gibi, sona erişine ve özellikle ölüme bir anlam yükleyemez. Oysa insan ve hayatının sırrı başlangıçla kesişen sonunda gizlidir ve ancak ölüme yüklediği değere nispetle anlam kazanır. Bu çerçevede biyolojik evrim teorisi, tarih öncesinde kendine yer arasa bile, sonrası için bir iddiası olamaz; insan ve tarih sonrası dönemde anlamını ve geçerliğini yitirir. Zira bu, biyolojik evrim teorisinin öngördüğü sürekli tekâmülün nihai gayesinin kendi kendini yok etmekten başka bir yönelişinin olmadığı anlamına gelir. Bu durum ayrıca, biyolojik evrim teorisinin asıl işlevinin, tarihin başlangıç döneminden ziyade sonunun/kıyametin, ölümün sekülerleşerek ontolojik değerini ve anlamını yitirmesinden, nihayet dünyayı (dini ve sanatı) bir hiç uğruna koparılmış gürültüye dönüştürmekten başka bir şey olmadığını gösterir

Netice itibarıyla biyolojik evrim tarihi, ne insanı ne de onun aşkınlık niteliğinin zorunlu şartı olan din ve sanatla ilişkisini izah edebilir.



Din ve sanat, varlığın yalnızca belirli oluş düzeylerine tekabül eden bilme ve anlamının ötesine geçmek, açık bütünlük sırrıyla yüzleşmek ve tanışmak üzere, insanın bütün varlığı ile varlığın sonsuzluk ilişkisine iştirakini zorunlu kılan aşkınlık niteliğine ve özgürlük iştihakına imkân sunan kaynağa işaret eder. Bu çerçevede ne insan öznelliğe, ne de varlık nesnelliğe indirgenebilir. İnsanın sanatkârlığı, ancak varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklığına iştiraki ile mümkündür; özne ve nesne arasındaki ikiliğe, ayırtırmaya, dışlamaya, zıtlığa ve çatışmaya dayanan agonistik ve refleksif ilişkiler düzeyine indirgenemez.

Düşünen ve sezen bir ruha sahip insan, tek başına da olsa, yeryüzünde bulunuş anından itibaren, varlığını ve kendilik şuurunu içinde bulunduğu kâinatın sonsuz açık bütünlüğüne muhatap

aşkınlık olarak idrak eden ferttir. Hiçbir günlük ihtiyaç ve zorunluluğa dayalı tecrübe, sebep-sonuç zinciri, insanın bu ancak sonsuzluk ilişkisi içinde anlam kazanan kendilik şuuruna kaynaklık teşkil edemez. İnsanın sonsuzluk ilişkisi, her türlü tecrübi bilgiye öncelikli ontolojik bir aidiyet ilişkisidir; ruhaniyetine, ferdiyet şuurunun aşkın bütünlük ilkesine içkin hakikat ve özgürlük iradesinin zorunlu şartıdır. İnsanın ruhaniyeti ve aşkın kendilik şuurunu, sonsuzluk ilişkisinden kopuk bir bireysel oluşa indirgenemeyeceği gibi, dünya da, kâinatın bütünlüğünden bağımsız bir gezegen değildir. Bilakis dünya, içinde bulunduğu kâinatın, sınırları belirsiz açık bütünlüğün kendisidir. Hakikat iradesinin ve özgürlük iştihakının zorunlu şartına işaret eden bu sonsuz açıklık ilişkisiyle insan, sebep-sonuç ilişkilerine, zorunluluk ve ihtiyaç sınırlarına bağlı deneme-yanılma, tecrübe

süreçleri veya refleksif bir akıldan ziyade, ancak ruhaniyetinin aşkınlık ilkesiyle yüzleşebilir. Fakat bu yüzleşme ne özne-nesne arasında kurulan zıtlık ilişkisini, ne de insanın kendilik sınırlarını aşarak başkalaşma iradesini gerekli kılar. Bu yüzleşme ancak, varlığın kendilik hakikatini ifade eden sırriyetiyle kurulabilecek bir mahremiyet ilişkisi ile mümkündür.



Frank Zappa,
Montana (1974)



Mahremiyet, insanın başta kendisi, çevresi ve dünya ile ilişkisinde aradığı ontolojik aidiyet ve emniyet dairesinin zorunlu şartıdır. Hiçbir aidiyet, güven ve emniyet ilişkisi, mahremiyet ilkesi gözetilmeksizin vücut bulamaz ve gelişemez.

Mahremiyet ilkesi üzerine inşa edilen ontolojik aidiyet, güven ve emniyet ilişkisi kurulmaksızın, hakiki varlık sevgisi ve merhametin yeşermesi mümkün değildir. Mahremiyet aynı zamanda, her türlü ontolojik aidiyet, güven ve emniyet ilişkisinin evidir; varlığın kendilik hakikatiyle kurduğu sırriyet ilişkisinin örtüsüdür. Hayat gibi ölüm de ancak varlığın bu kendilik hakikatinin büründüğü sırriyet/mahremiyet örtüsü nispetinde anlam kazanabilir. Bu örtü kaldırılmadığı sürece ne hayat ne ölüm, ne aşk ne de intihar anlaşılabilir ve açıklanabilir.

Hiçbir canlı varlık, evsiz yaşayamaz. Zira her canlı varlık, kendi varlık hakikatiyle kurduğu ontolojik aidiyet ve mahremiyet ilişkisini teneffüs edebileceği yuvaya muhtaçtır. En vahşi hayvanlardan bitkilere kadar, her canlının ihtiyaç duyduğu ilk şey, nihayet kendine dönebileceği yuvadır.

Beslenmesi, yetişmesi ve nihayet erginleşmesi diğer canlı varlıklara nispetle oldukça uzun süren insan, evsiz yaşayamaz. İster yerleşik, ister göçebe olsun, insan için ev, korunma ve barınma ihtiyacını gideren işlevselliğin veya kendini dünyadan tecrit imkânının ötesinde, kendi varlık hakikatinin sırrı ile varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklık ilkesine nispetle yüzleşebileceği mahremiyetidir; ontolojik aidiyetinin ve kimliğinin teşekkül ettiği güvenlik, barış, sevgi ve merhamet alanına işaret eden sembolüdür, Kâbe'sidir.

Bu yüzdendir ki, insanın yeryüzünde imar ettiği ilk şey evidir. Ev, insanın ontolojik aidiyeti ve kimliğini ifade eden dil, düşünce, kültür ve sanat dairesidir. Varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklık ilişkisi içinde bulunduğu yer, varoluşsal duruşu ve tavrıdır; kendi varlık hakikatinin gerektirdiği norm, değer ve ilkelerin içkinliğidir, ahlakıdır.

Bu durum, insanın her türlü epistemolojik önermelerine, deneme ve yanılma süreçlerine öncelikli yaşama sanatına, kendi varlık hakikatine içkin norm, değer ve ilkelerin aşkınlık niteliğinin tezahürüne işaret eder. İnsanın kendilik hakikati ve aşkınlık niteliği ile yüzleşmesinin nihai durağı ölümdür. İnsan, hakikatini kendinde yaşar ve kendi sırrına gömülür.

Ölüm, hayatı sarmalayan beşik, aşkınlık niteliğinin nihai eşiğidir. İnsanı, diğer canlı yaratıklardan ayıran en önemli vasıflarından biri de, ölüm düşüncesidir. İnsanın ölümle ilişkisi, diğer yaratıklarda olduğu gibi, hayatta kalma mücadelesi değildir, bilakis hiçbir öznel epistemolojik, fenomenolojik ve tecrübi bilgi ile temellendirilemeyen ölüm sonrasına dair yargısı ve kaygısıdır. Zira ölüm, insanın kendilik hakikatini sonsuzluk ilişkisiyle buluşturan nihai mühürdür. Öyle ki, ölümün ötelenmesi, hayattan dışlanması ve nihayet yaşama iştiağının ölüme isyan iradesine dönüşmesi, insanın insanlık vasfının sonsuzluk ilişkisi ve aşkınlık niteliğini belirleyen din ve sanatla bağının koptuğunu gösterir. Ölüm düşüncesinin yok olduğu, hayatın ölüme isyan kültürüne dönüştüğü yerde, sanat da sonunu ilan eder ve ölür.

Hayatın ve ölümün sonsuzluk ilişkisi, her türlü öznel tecrübi bilgiyi aşan, inkâr edilemez dolaysız bir kesinliktir. Bu kesinlik, tıpkı basit bir duygu olmayan, açlık, susuzluk, seks gibi fizyolojik uyarılmalar çerçevesinde kavranamayan aşk gibi, insanın günlük ihtiyaç ve zorunlulukları çerçevesinde ele alınamaz ve biyolojik evrim teorisine nispetle açıklanamaz. Aynı şekilde sanatın kaynağı da, günlük ihtiyaç ve zorunluluklar muvacehesinde gerçekleşen tecrübe değildir. Bilakis sanat, her türlü öznel epistemolojik ve fe-



nomenolojik kavrayışın ötesinde, varlığın bizatihi varlığa iştirakini, kendilik hakikatinin sonsuzluk ilişkisi içinde teneffüsünü tecrübe ve anlama imkânı sunar. Fakat bu anlama, sadece zihni düzeyde gerçekleşen refleksiyonlar vasıtasıyla edinilen teorik veya teknik bilgiyle sınırlı kavrayış düzeyinden ziyade, din gibi, varlığın bizatihi ve bütün olarak sonsuzluk ilişkisine iştirakine imkân sunan maneviyatı zorunlu kılar. Özetle vurgulamak gerekirse: Formu ne şekilde olursa olsun tayin ve inşa/imar edilen ilk yuva gibi, kaynağı içten gelen yekpare bir ses olan ilk müziğin, varlık ve oluşun sonsuzluk ilişkisinde tezahür eden ruhaniyetin teneffüs edilen bütünlük fikrinin ifadesi olan ilk resmin, deneme yanılma ve taklit yoluyla teşekkül ettiği iddiası gülünçtür.

Bu kadim sanatlar, insanlık vasfının ve varlık hakikatine içkin sonsuzluk ilişkisinin tezahürüdür. Öznelliğin bireysel/tekil deneme-yanılma çabalarına indirgenemez.



Velvet Underground,
Venus in furs (1967)

Böyle bir iddia ancak, sanatı öz-nesne zıtlığına dayalı dramatik çatışma süreci olarak izah etmeye çalışan modernizmin insan tasavvuruna uygun düşer. Fakat bu iddia, zamanın akışını her türlü ruhani değerden yoksunlaştırmayı amaçlayan modern tarihsellik tasavvurunun ilk insanı homo sapiens (bilen insan) olarak adlandırması ve tasnif etmesi kadar saçmadır. Oysa apaçık ortadadır ki, köken araştırmalarının karşılacağı yegâne şey, ne kadar geriye gidilirse gidilsin, insanın bulunduğu her yerde din, dil/düşünce ve sanatın ontolojik bütünlüğünü ifadeye kavuşturan homo spriualisdir (ruhani insan).

İnsanlık tarihinin biyolojik evrim teorisine nispetle yeniden yazımı, insanı başlangıcı ve sonu belli olmayan tarihsel süreç içinde gerçekleşen, kendi içinde nispetli ve nispetsiz değişim ve dönüşüm evrelerine göre ele alınmasını ve kavranmasını gerekli kılmıştır.

İnsanın yeryüzünde bulunuşunu, gayesini ve nihai sonunu anlamasızlaştıran bu tarihselcilik tasavvuru, din dâhil, bütün felsefi ve politik söylemlerin (ideolojilerin) üstünde belirleyicilik rolü üstlenmiştir. Öyle ki, aynı anlayıştan türeyen, komünizm, sosyalizm, faşizm gibi ideolojik (teleolojik)

söylemler dahi iddialarını temellendirdikleri tarihselciliğin, hayatın değişim ve dönüşüm süreçlerini ve nispetlerini tespit ve yorumlama yetkisini üstlenen meta-söylemi karşısında geçerliliğini yitirmiştir.

Hayatın, hiçbir başlangıç (kaynak) ve nihai son (kıyamet) nispeti olmaksızın sonsuz dönüşümünü öngören tarihselcilik söylemi en çok, kudret iradesinden başka hiçbir tarihsel gaye gütmeyen materyalist kapitalizm ve liberalizmin ruhuna uygun düşmektedir.





Fakat içinde bulunduğumuz teknolojinin belirleyicilik rolünü üstlendiği, homo sapiens ve evrimci tarihinin sona ermek üzere olduğu günümüzde ve yakın gelecekte, kapitalizm ve onunla birlikte modern devlet/hukuk anlayışının sona ermesine bile başka bir forma dönüşeceği muhakkaktır.

Unutmamak gerekir ki, günümüzde bütün insanlığın kaderini belirleyecekmiş gibi görünen bu tarihselcilik anlayışının neşet ettiği ve neşvünema bulduğu yer Batı'dır. Bu elbette bir tesadüf değildir. Böyle bir hadise, dünyanın hiçbir yöresinde vuku bulamazdı. Böylesine bir gelişme batılılık ruhunun genetik kodlarına işaret etmektedir. Modernizmin biyolojik evrim teorisine nispetle öngördüğü homo sapiens tarihselliği, Batı dışında dünyanın hiçbir döneminde ve yöresinde yaşanmamıştır. Tarihin başlangıç döneminden itibaren geçen süre boyunca insan homo sapiens'tir ve tarihsel süreçlerinde hüküm süren ruh, dindir. Pagan olsun olmasın, Afrika'dan Amerika kıtasına, Asya'dan Mezopotamya bölgesine kadar, bütün insanlık tarihi boyunca, bütün iniş ve çı-

kışlarıyla yaşanan dindir. Pagan olsun olmasın, bütün bu dünya dinlerinin en bariz ortak özellikleri, geçmişten tevarüs edilen, varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuzluk ilişkisini gözeten, ritüellerden, ayinlerden, varoluş ilkelerinden, üstün bir varlığa işaret eden sembolik kavramlardan, pratiklerinden, norm ve değerlerden müteşekkil iman geleneğinin fert ve toplum hayatında içkinleştiği, henüz zihni teolojik bir kurguya dönüşmemiş varoluş ahlakını ve maneviyatı ifade eden ontolojik niteliğidir.

Bu çerçevede, insanlık tarihinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin, karşılaşılabileceğimiz biricik gerçek homo sapiens ve onun ontolojik din tarihidir. Homo sapiens, söz konusu tarihi akıştan bir sapmaya işaret eder ve yalnızca Batı'ya özgüdür. Günümüzde, teknoloji çerçevesinde gündeme taşınan insanın ve tarihin sonu tartışmaları, esasen homo sapiens ve adına uydurulmuş neşet ettiği kaynak ve gayesi belli olmayan sonsuz dönüşüm (mutasyon) tarihinin sonudur. Günümüzde bütün insanlık tarihine teşmil edilmiş bir anlayış olarak

kabul görse de, esasen Batı'ya özgü bir sapmadan ve uydurmadan başka bir şey olmayan bu Batı merkezci yanlış şuur tarihinin sona ermesi, yalnızca Batı'ya hasredilerek terk edilmesi ve yeni bir insanlık tarihinin yazılması gerekmektedir. Zira tarihi hiç uğruna koparılmış büyük bir kaba gürültüye dönüştürecek ve bütün insanlığı intihara sürükleyecek bu saçmalığın sona erdirilmesi elzemdir.

Homo sapiens neşet ettiği kaynak ve gayesi belli olmayan sonsuz dönüşüm tarihi, Batılılık kimliğinin kudret ve iktidar insiyakına bağlı sonsuz transformasyon ve mutasyon iradesiyle örtüşmektedir. Batılılık kimliğinin en karakteristik özelliği, kudret ve iktidar insiyakına bağlı sonsuz transformasyon ve mutasyon iradesine uygun biçimde değiştirip dönüştüremeyeceği hiçbir şeyi olduğu gibi, kendisine sunulduğu gibi kabul etmemesidir. Zira Batı ruhunun en bariz vasfı, hiçbir tarih üstü sabite tanımaksızın, hayatın sonsuz değişken nispetleri çerçevesinde kendi öznel iktidar iradesinden başka mutlak nispeti ve ölçüsü olmayan müstakil aklın transformasyonu ve mutasyonudur.

II

Batı'nın mutant ruh ve akıl kimliği, modernitenin kendisiyle özdeşleştirdiği, neşet ettiği kaynak olarak kabul ettiği Antik Yunan döneminde teşekkül etmiştir. Antik Yunan dönemini, öncesi her ne kadar M.Ö. 2.000 veya 3.000'li yıllara kadar uzatılsa da, 1000'li yahut daha gerçekçi bir tahminle 800-600'li yıllardan itibaren başlatmak mümkündür. Antik Yunan dönemini Ege Denizi'nin doğu ve batı yakasında birbirinden farklı gelişen ve zamanla kesişen tarihi süreçler olarak ele almak gerekir. M.Ö. 800-600'lü yıllara kadar geçen süreci, halkların göçler, savaşlar, istilalar dolayısıyla birbirine karıştığı dönemler şeklinde muhakeme etmek mümkündür. Bu süreçte Ege'nin batı yakasında, günümüzün Yunan ana karasında, Hint-Avrupa karışımı toplulukların, Akaların, Mikenlerin ve Dorların, Anadolu yakasında ise, Hititlerin, Frigyalıların, Likyalıların, Lidya, Mısya, Troyalıların iz bıraktıkları söylenebilir. M.Ö. 800-700'lü yıllar öncesinde yekpare bir Yunan kimliğinin oluşmadığını, ancak 600'lü yıllardan itibaren teşekkül etmeye başladığını vurgulamak gerekir.

Ege'nin batı yakasında, M.Ö. 1000'li yıllar öncesinde ontolojik din anlayışının yaşanıp yaşanmadığına veya ne türden bir din hayatının geçerli olduğuna dair ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Bu sebeple, muhtemelen Avrupa kıtasının yerel dinleri ile başta Mısır olmak üzere, Hint, Fars, Mezopotamya ve Anadolu'da kökleşen din geleneklerin birbirine karıştığı bu dönemin karanlıkta kaldığını, modern Batı kimliğine kaynak teşkil eden dönemin M.Ö. 800'lü yıllardan sonraki süreci kapsadığını vurgulamamız gerekir. Özellikle Mısır, Hint ve Mezopotamya etkisinin daha sonraki (Homer, Hesiod, Thales, Anaksimandros, Pytha-

goras ve hatta Platon) dönemlerinde sürse de, bu karışımın aynı süreç içinde Yunan mitolojisine, teogonyasına (teolojisine) ve felsefesine dönüştüğünü söyleyebiliriz. Neredeyse, her şehirde birbirine benzer ve farklı tanrıların gezindiği, adeta din pazarına dönüşen Antik Yunan dönemi coğrafyasında, herkesin keyfice istediği tanrıya inanmakta ve din anlayışını benimsemekte serbest olduğu bu dönemde, söz konusu keşmekeşlik, mitoloji temelli teolojik bir din anlayışına dönüşmüştür.



Scorpions, Rock You Like A Hurricane (1984)

Bu dönüşüm sürecinde özellikle Homer ve Hesiod'un teolojik tarih anlatımlarının (teogonyaların, mitolojilerin), ayrıca Babil (Mezopotamya) ve Mısır gezisinden sonra geri dönerek, gezi boyunca edindiği birikimle teozofik (teolojik) ve mistik bir akımın oluşumuna öncülük eden Pythagoras'ın yönlendirici bir rol üstlendiklerini, nihayet bu yönelişin Aristo ve Platonun yaşadığı dönemde teolojik din temelli sistematik bir felsefeye (metafizığe) dönüştüğünü söyleyebiliriz. Aynı dönemde M.Ö. 600'lü yıllarda başlayan ve 400'lü yıllarda sona eren Antik Yunan tiyatrosunun tragedya geleneğinin, oluşan teolojik dinin halk tarafından benimsenmesine katkı sunsa da, komedinin traged-

yanın yerine geçtiği Menandros (M.Ö. 342-290) döneminde, bütün tarihi boyunca düşünceden ziyade bakma ve dokunmanın plastik kültürüyle yoğrulan halk, teolojik hassasiyetlerini yitirmiş, bir tür sekülerleşme süreci yaşamış, söz konusu teolojik din geleneği tekrar dönüşerek Roma dönemine ve nihayet Hristiyanlığa devredilmiştir.

Özetle ifade etmek gerekirse: Antik Yunan dönemini inşa eden, Anadolu, Mezopotamya, Mısır ve Ege kıyılarındaki, büyük ölçüde, natüralist, antropomorfik, politeist, mistik düşünceden ve özellikle matematik, geometri ve astronomi bilimlerindeki birikiminden beslenerek dönüştüren bir oluş iradesi ve düşünce tavrıdır. Benzer şekilde, Antik Yunan döneminde, söz konusu coğrafyalardan intikal eden ontolojik din gelenekleri yerel birikimle sentezlenerek, aklın müstakillğine ve güç iradesine hizmet edecek teolojik din kurgusuna dönüştürülmüştür.

Antik Yunan dönemi tragedyasında, mitolojisinde, metafiziğinde ve nihayet teolojik din kurgusunda belirleyici olan, görünen ile görünmeyen, gösterilen ile gösteril(e)meyen, beden ile ruh, mevcut ile namevcut (metafizik, bilinen fizik ile bilin(e)meyen ötesi), özel ile genel, insan ile Tanrı arasında kurulan dini (religious) zihni bağlantıdır (refleksiyondur).

Batı'da din (religion), Atik Yunan döneminden modernleşme sürecine kadar geçen süre zarfında, mevcut geleneksel düzenin korunması amacıyla tanrılara atıfta bulunan bir teolojik refleksiyon biçimi olarak kullanılmıştır. Etimolojik kökeni itibarıyla religion, re- (tekrar) ve lego (öteye gitmek, geçmek) veya ligo, başka bir ifadeyle religare (yeniden bağlantı kurmak) anlamına gelir.



Teleolojik din anlayışında asıl kudret, otorite yetkisini görünmeyene, gösterilmeyene, namevcut bir güce (Tanrı'ya) atfederek (suiistimal ederek) meşruiyet kazanan, esasen müstakilleşme iradesiyle işleyen akıldır ve kendini bu söz konusu refleksiyon (religious) mantığı içinde geliştirmeye çalışır.

Metafizikğin fizik ötesine atıfta bulunması gibi, religion da vücut bulan ile mevcutta görünmeyen arasında refleksiyon kurmayı, mevcudun namevcuda işaret etmesini gerekli kılar. Fakat burada mevcudun işaret ettiği şey, Tanrı da olsa vücut bulana nispetle belirsiz bir ötedir, güç ve yetki, atıfta bulunan akıldadır. Tıpkı Kant'ın fenomen-nomen ayırımında olduğu gibi, varlık, zati kimliği bilinmeyen/tanınmayan bir X'dir. Bu X her şey olabilir, hatta keyfi olarak belirlenebilir bir öte, bir namevcuttur. Tanrı da olabilir, hiçlik de; bir fikir, ideoloji de olabilir, keyfîlik veya gayesizlik de. Önemli olan X'in mevcuda yönelen aklın iktidarına meşruiyet kazandıran bir otorite olması veya başka bir deyişle mevcudun ötelenecek belirlenmiş bir otoriteye (akla) işaret edebilmesine imkân sunmasıdır.

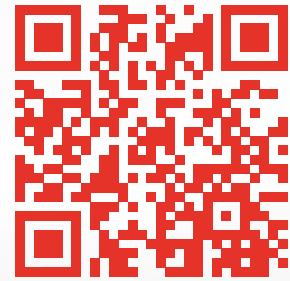
Fakat vurgulanması gereken söz konusu düalist yapıda işaret edi-

len ötenin/otoritenin namevcudiyeti dolayısıyla ifadeye kavuşan nihilizmdir. Bu düalist yapı, hem işaret edilenin namevcut herhangi bir X olması, hem de görünene meşruiyet kazandıran refleksiyon çerçevesinde ifadeye kavuşan temsil gücü sayesinde, mevcudun işaret edilen namevcudun yerine geçmesi, gösteril(e) meyenin gösterilene indirgenmesi dolayısıyla nihilist bir karaktere sahiptir. Görünenin görünmeyenine yerine geçmesi, X'in işaret yoluyla görünene indirgenmesi (Tanrı'nın görünen çıplak bir beden/et olarak çarmıha gerilmesi) teşhir, görünenin görünmeyene tecriden ve tedricen işaret etmesi (hakikatin tezahürünün tarihsel sürece indirgenmesi) ise striptiz mantığını gerekli kılmaktadır.

Bu çerçevede, Greko-Latin-Kilise diyarının müzik kimliğinin oluşumu ve mutasyonuna/transformationuna geçmeden önce, Hristiyanlığın ontolojik din bağlamını yitirerek teolojik bir kurguya dönüşmesi sürecine kısaca değinmek gerekir: Hristiyanlığın teolojik bir kurguya dönüşmesinin başlıca sebebi, Hz. İsa'nın peygamberlik vasfının inkâr edilerek tanrılaştırılması, insanın kendi dil ve düşünce sınırlarına ve değişkenliğine işaret eden öz-

nelliğinin, hiçbir sınırlılığı ve sureti kabul etmeyen Tanrı'ya (Mutlak Varlığ'a) doğrudan muhatap kılınmasıdır. Böyle bir şey, her ne kadar Tanrı olarak kabul edilen Hz. İsa'nın yeryüzündeki mevcudiyetinde bir nebze olsun gerçekleşmesi düşünülebilecek bir şey olsa da, gıyabında muhaldir.

Tanrıya doğrudan muhataplık ancak hakiki peygamberler için mümkündür. Paulus'un hayatı boyunca Tanrı dediği Hz. İsa'yı hiç görmemesine rağmen, kendini peygamber ilan etmesinin sebebi budur.



Deep Purple
Smoke On The Water (1972)



Bu bağlamda ele alınması gereken ikinci husus, Hristiyanlığın, Paulus tarafından Yahudilik ve kadim din geleneği ile ontolojik bağının koparılarak, (Kurban ve Sünnet gibi bazı emir ve yasakların kaldırılması) Tanrı'nın gıyabında Tanrı'ya atfen husule gelen öznel aklın teolojik bir din kurgusuna dönüştürülmesidir. Böylelikle Kilise (Ekklisia), Tanrı'nın gıyabında Tanrı'ya atfen hüküm verme (Konsilium) kudreti ve yetkisinin tecessüm etmiş bedenidir.

Doğuşundan itibaren esasen inanç ve ahlak dini olarak teşekkül eden Hristiyanlığın bulunduğu Doğu coğrafyasında baskılara rağmen yayıldığını ve çoğu Kilise dışında mistik bir yaşantıya yönelen toplulukların inandıkları dinin beraberinde getirdiği maneviyat iklimini soludukları ve bu toplulukların bilahare Ortodoksluğun ortaya çıkışında ve Kilise

olarak teşekkülünde pay sahibi olduklarını söyleyebiliriz. Ortodoksluk ruhunun sanat kimliğinin vücut bulduğu coğrafyanın diğer kadim din ve kültür kimlikleriyle karşılıklı etkileşim içinde teşekkül ettiğini ve dolayısıyla Batı Katolik Kilise geleneğinden ayrıştığını vurgulamamız gerekir. Bu durum ayrıca üzerinde durulması ve tartışılması gereken meselelere işaret etmektedir. Ancak, ele almaya çalıştığımız mevzu çerçevesinde sorgulamamız gereken asıl süreç, Paulus'un önderliğinde temelleri atılan teolojik din anlayışının Batı'ya yönelerek Roma'da devlet dini haline gelmesi ve tevarüs edilen Antik Yunan aklı ve teolojik din geleneği ile mezcedilmesidir.

Hristiyanlığın devlet dini haline dönüştüğü Roma döneminde yeniden mutasyona maruz kal-

dığını, bulunduğu coğrafyanın dil, düşünce ve tarihsel kimlik nispetleri çerçevesinde biçimlendiğini vurgulamamız gerekir. Antik Yunan ve Roma döneminin pagan din ve teolojik akıl geleneği dışında hiçbir hakiki din tecrübesi bulunmayan Avrupa kıtasında Hristiyanlık, Batı'ya yeni bir ruh ve maneviyat iklimi sunabilecek istidat ve salâhiyetten mahrum kalmış, daha çok iktidarını temin için, Batı'nın bütün gücünü özerklik iddiasından ve sonsuz dönüşüm iradesinden alan akıl geleneğine intibaka yönelmiştir. Kaldı ki bu yöneliş, Hristiyanlığın bu dönemde kurumsallaşan ve güç devşirmekten başka bir amaçla hizmet etmeyen teolojik din/akıl anlayışının kendini doğrudan (Peygamberlik hakikatinden mahrum olarak) inandığı Tanrı'ya (X'e) muhatap kılan mutlakiyetçi tavrıyla örtüşmektedir.

Daha sonraki dönemlerde, müstakil aklın modern bilimsellik ve devlet anlayışına evrilen bu tavır, Batı coğrafyasına hakiki bir ruh sunamadığı gibi, esasen kurumsal bir otoriteden (devletten) ziyade, halkın kendi tarihsel kimliğinden, içkinleştirilmiş ahlaki ilke, norm, değer ve pratiklerden tezahür etmesi gereken maneviyat ikliminin gelişimine engel olmuştur. Roma döneminde Kilise'nin ilk birkaç yüzyılda uygulamaya çalıştığı resim ve 16. yüzyıla kadar süren tiyatro yasağı, ayrıca folklorik müziği küçümseyen sınırlamaları, müziği sadece kiliseye hasretmesi, nihayet söz konusu mutlakiyetçi tavrın dayatmasından öteye bir anlam ifade etmemiş, bilakis halkın susadığı maneviyat ikliminde kendi iç sesini bulmasına zemin hazırlamamıştır.

Katolik Roma Kilisesinin meşruiyetini Tanrı'ya doğrudan muhatap olma iddiasından alan teolojik din anlayışının mutlakiyetçi tavrı, kendini öze dönüş hareketi olarak adlandırırsa da, aynı temel ilkeden hareket eden Protestanlık hareketi dönemlerinde değişmemiş, bilakis daha da pekişmiş, nihayet dışlamanın, ötekileştirmenin, Kıta dışındaki diğer coğrafyalara yayılan ırkçı emperyal sömürülerin ve katliamların vuku bulmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Netice itibarıyla Batı kıtasında, Antik Yunan döneminden günümüze kadar uzanan süreçte, Uzak Asya'dan (Hinduizm ve Budizm'den) Kuzey ve Latin Amerika'ya (Kızılderililere, Maya Kültürüne vs.), Afrika ve bütün İslam coğrafyasına varıncaya kadar, dünyanın her yerinde, bizdeki tasavvufi hayatla nispeten karşılaştırılabilecek ontolojik din geleneğinin halk tarafından içkinleştirilmiş varoluş iradesi ve tavrı (ahlakı ve sanatı) olarak ifadeye kavuşan maneviyat iklimi tecrübe edilmemiştir.

Bilakis Avrupa'da kök salan Greko-Latin-Kilise diyarının mutlakiyetçi güç iradesi, modernleşme sürecinde devam eden ırkçı emperyal istila ve sömürü iradesine dönüşmüş, kendi bölgesinde bir maneviyat iklimi sunamadığı gibi, başta Endülüs tecrübesi olmak üzere, istifa edebileceği bütün imkânları yok etmek üzere saldırganlaşan barbarlığa evrilmiştir. Belki de bu yüzden, bizdeki yüzlerce örnekle karşılaştırıldığında, Batı'da çoğu Platonculuk'tan/Neo-Platonculuk'tan ve kısmen İslami kaynaklardan beslenen Meister Eckhard gibi, halk hareketlerine sirayet edememiş birkaç mistik teolog dışında, bizdeki tasavvuf geleneğine benzer bir ruhiyat ve maneviyat tecrübesi yaşanmamıştır. Greko-Latin-Kilise diyarının totaliter kudret iradesine uygun biçimde tecessüm etmiş, halk nezdinde karşılık bulmuş en mistik hareketler, ancak Tapınak Şövalyeleri formunda ve misyonerlik düzeyinde tezahür etmiştir.

Tanrı'nın tecessüm etmiş bedenselliğini ifade eden Kilisenin, totaliterlik iddiasına meşruiyet kazandıran, Tanrı'ya doğrudan muhataplıktan, gıyabında ona atfen konuşabilme ve hüküm verebilme yetkisinden beslenen teolojik din anlayışı, Batının Antik Yunan döneminden itibaren gelişen ve kimlik kazanan kendinden başka ve üstünde nispet tanımayan müstakil aklın mutlakiyet iradesine eklenmiş ve nihayet gücünü, sonsuz dönüşümden alan mutasyon tarihine intibak etmiştir. Sonuçta, Kant'ın 'Aydınlanma Nedir' başlıklı yazısında ifade ettiği gibi, Batı'nın Hristiyanlık tecrübesi, aklın ergenleşme ve müstakilleşme sürecinde zorunlu olarak yaşadığı tarihin çocukluk tecrübesi olarak kıymet bulmuş ve böylece, Batı'da müstakil aklın kudret iradesini sonsuz dönüşüm istidadından kesp eden

transformasyon ve mutasyon süreçlerine (evrim tarihine) dâhil edilmiştir.

Bu çerçevede, ortaya çıkan bütün dinler, mezhepler, bilimsellik anlayışları, ideolojiler, politik söylemler, felsefe ve sanat akımları, her ne kadar büyük, her türlü zıtlık ve çelişkiyi içinde barındıran bir çeşitlilik sunan zenginliği ifade ediyormuş gibi gözükse de, esasen kendinden başka nispet ilişkisi olmayan Batı aklının kudret iradesinin sonsuz dönüşüm (transformasyon ve mutasyon) imkanından başka bir şey değildir. Bizim (en belirgin biçimde Tanzimat'tan sonra ve en köklü haliyle Cumhuriyet döneminden itibaren) ve neredeyse bütün dünyanın eklemlendiği bu mutasyon (başkalaşma) süreci, insanlığın yüzleşebileceği en büyük ve derin ontolojik tehdidin dehşetengiz boyutlarına işaret etmektedir: İnsanlık vasfını yitirmesine ve bireyselleştiği ölçüde bitkiselleşmesine.



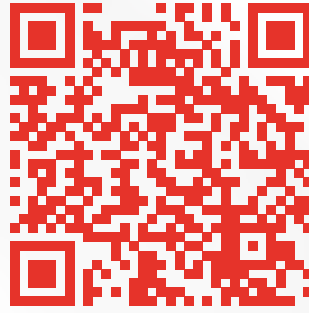
III

Batı'da akılı karakterize eden en bariz vasıf müstakilleşme iştıyakı ve kudret iradesidir. Söz konusu irade, geri dönüşü olmayan köklü bir kopuşa işaret eden modernleşme sürecinin de saik gücüdür. Demek oluyor ki, gelenekselden kopuş ve kendini daha çok öncesini reddeden veya karşıtlık ilişkisine nispetle bir yenilik (dönüşüm, başkalaşma) olarak sunan güncelleme, aklın müstakilleşme iştıyakına matuf kudret iradesinin karakteristik özelliğidir. Modernite ile ve daha sonraki dönemlerde değişen sadece değişim ve dönüşümün mantığıdır.

Aklın bu kendinden başka mutlak nispet ölçüsü kabul etmeyen müstakilleşme iştıyakına matuf kudret iradesi, Batı'ya (ve Yahudiliğe) özgüdür. Diğer bütün bölgelerde, özellikle İslam coğrafyasında ruh ve akıl, mutlak bir nispet ölçüsüne bağlıdır ve ancak bu çerçevede aslın muhafazası ilkesine göre değişir, bağlılık nispetini helezonik bir akış içinde dönemden döneme devrederek başkalaşmadan dönüşür, yenilenir. Buna mukabil, Batılılık ruhu, aklın müstakilleşme iştıyakına ve kudret iradesinin sonsuz dönüşüm mantığına bağlıdır.

Müstakil aklın bariz vasfı, kendinden başka mutlak nispet ölçüsü tanımamasıdır. Öte yandan aklın kendine nispeti, ancak kendini (sınırlarını) ve varlığı bilmesine bağlıdır. Her hâlükârda akıl, sınırlarını belirleyemediği, ayrıştıramadığı/dışlayamadığı, zıtlık, çatışma ve benzerlik nispetleri içerisinde karşılaştıramadığı (refleksiyon kuramadığı) bir şeyi kavrayamaz, bilgisini üretmez ve nihayet kudret iradesini temsil eden sistemini (söylemini) kuramaz. Kendini sürekli yenilemek ve dönüştürmek zorunda kalan müstakil aklın bilme iradesi, varlıktan ziyade oluş süreçlerine matuftur. Fakat kendi kuralları ve nispetleri içinde işlemeye

mecbur akıl, gerçeklik ve oluşun (aklın tayin edemediği, sınırlarını çizemediği ve tanımadığı) nispetsiz değişimleri ve asla nüfuz edemediği varlığın hakikati karşısında donmaya, pörsümeye, nihayet acziyetini idrake mahkûmdur. Akıl, mesele çözmekten ziyade sorun üreten bir mekanizmaya dönüşür. Aklın, ancak kendi inşa unsurlarına bölünebilir, nispeti kurulabilir yapı olarak kavradığı ve inşa ettiği bütünlük tasavvuru, her defasında varlık ve oluşun nispetsiz açık bütünlüğü karşısında yenik düşer, yıkılır.



Ludwig van Beethoven,
The Ruins of Athens Opus 113 (1811)

Bu durumda, müstakil aklın yeniden kudret iradesine dönüşmesi için, kendini kendi nispetleri içinde eleştirmesi ve muhakeme etmesi suretiyle yenilemesi, oluş süreçlerinin nispetsiz açık bütünlüğü karşısında yeniden rasyonel bir bütünlük inşa etmesi ve böylece mütemediyen edindiği bilgiyle birlikte dönüşmesi (transformasyonu ve mutasyonu) zorunludur.

Müstakil aklın öznelliğinin ve kendisiyle eleştiri yoluyla kurduğu özdönüşümsellik ilişkisinin, her defasında varlık ve oluşun nispetsiz açık bütünlüğü ile çelişmesi, bu asla aşılabilen çelişkiden beslenen kudret iradesinin trajik karakterine işaret eder. Bu tragedya, Batı ruhu ve aklının, düşünce

ve sanat tarihinin her döneminde tezahür eden en bariz nihilist vasıfıdır; kapanmayan yarasıdır.

Söz konusu nihilizmi, Apollon'un karşısına Dionysos'u koyarak aşılabilirliğini zanneden Nietzsche'nin müziğin ruhundan tragedyanın doğuşu tabiri, esasen Batı müziğinin doğduğu düalist ruh ve akıl nispetinin trajik karakterine işaret eder.

Kuşkusuz müzik ruhtan geldiği için doğrudan ruha etki eden sihirli bir kudrettir. Belki de bu yüzden, diğer sanat dalları arasında en fazla müzik, neşet ettiği ruh ve akıl nispetinin tarihsel değişim ve dönüşüm süreçlerine dair ipucu verir. Müziğin kendi tarihinde müşahade edebileceğimiz değişim ve dönüşümler, esasen aidiyet ilişkisi içinde bulunduğu ruh ve düşünce ikliminin maruz kaldığı değişim ve dönüşüm süreçlerinin tezahürüdür.

Hristiyanlığın kendisi gibi, müziği de transformasyon ve mutasyon tarihine tekabül eder. Hristiyanlık gibi müziğinin doğduğu ve teşekkül ettiği yer, Filistin bölgesinin içine alan Mezopotamya-Anadolu eksenidir. İlk doğuş yılları itibarıyla Hristiyanlığın kendisi gibi müziğinin de Yahudiliğin tesiri altında geliştiğini söyleyebiliriz. Fakat aynı zamanda hem Yahudi hem de Hristiyanlık müziğinin teşekkülünde, bölgede yaşayan kadim kültürlerin ve özellikle Antik Yunan kültürünün transformasyona uğramış bir biçimi olarak tezahür eden Roma'nın etkisi muhakkaktır. Örneğin, ayinlerde kadın sesine ve müzikal enstrümanlara yer verilmemesi Yahudi sinagog müziğine işaret ederken, koro ile rahibin karşıtlık ilişkisi içinde (antifoni ve responsoryum) karşılıklı ilahi okuması gelenegi hem Yahudi hem de Hristiyanlık müziği üzerindeki Antik Yunan-Roma etkisini gösterir.

Hristiyanlığın doğuş yıllarında teşekkül eden müziğin hususi özellikleri itibarıyla nasıl bir şey olduğuna, hangi tarihsel süreçlerin ve bölgede yaşayan kültürlerin ne düzeyde ve şekilde etkilediğine dair ancak makul tahminlerde bulunabiliyoruz. Fakat bu müziğin esas itibarıyla, hem bölgede gelişen müziğin daha sonraki evrelerine hem de Roma Katolik Kilisesi'nde ancak 5. ve 6. yüzyıllarda belirli bir yapıya kavuşan müzik formasyonuna bakıldığında, Mezopotamya-Anadolu ekseninin basit, henüz kıvamına kavuşmamış makam müziği özelliğini taşıdığı muhakkaktır. Papa Büyük Gregory'nin öncülüğünde oluşan Gregoryan Tilaveti olarak adlandırılan, müzik aletleri kullanılmaksızın tek ses veya koro yahut antifoni/ responsoryum halinde, aynı perdede monoton tekrarlardan oluşan bu form, 11 ve 12. yüzyıla kadar geçen sürede kilise müziğine temel teşkil etmiştir.

Kilise, Batı'nın Orta çağ döneminde, daha sonraki dönemlerde olduğu gibi, her ne kadar kendi müziğini süslemede ve zenginleştirmede figüratif özellikleri kullansa da, folklorik halk müziğini küçümsemiş, dışlamış, halkın içten gelen sesini kısmış, gelişmesini engellemiştir. Bu çerçevede, Arap müziği ve Endülüs etkisine maruz kalan Portekiz ve İspanya, İtalya'nın güneyi ile Osmanlı-Türk müziğinin etkisine maruz kalan Balkan ülkeleri dışında, özellikle orta Avrupa bölgesinde halk müziği kültürünün gelişmediğini ve günümüze kadar uzanan süreç boyunca tedricen zayıflayıp tükenmediğini söyleyebiliriz.

Batı'nın Orta çağ döneminde, Antik Yunan döneminden Süryani Kilisesine, oradan Rum ve Roma Kilisesine intikal eden basit makam müziği anlayışı ve öncelikle

Süryani Kilisesinde geliştirilen işaretlere dayalı notalama sistemleri, kilise müziğinin değişimine, özellikle makam müziği geleneğinden koparak dönüşümüne (transformasyon ve mutasyona) zemin hazırlamıştır. Bu sistemler, özellikle 12. yüzyıldan sonra, makam müziğinin tonalite sistemi içinde geliştirilen me-

lodik yapıların inşa unsurlarının teknik (matematik) organizasyonuna, değiştirilip dönüştürülmesine imkân sunmuştur.

Söz konusu çok sesli geçiş sürecinde belirleyici bir rol üstlenen kilisenin öncülüğünde ortaya çıkan yapıtlar, inşa unsurları arasındaki rasyonel nispetleri dikka-



Richard Wagner,
Tristan und Isolde (1857-1859)

te alınarak bölünebilir, ayrıştırılabilir, karşılaştırılabilir ve yeniden organize edilebilir zihni konstrüksiyonlara/ürünlere dönüşmüştür.

Ayrıca, tam, yarım ve çeyrek seslerin kesin matematik/teknik ölçülerine dayanan, böylece ara seslerden ziyade karşıtlık (kontrast) oluşturan, dizgesinde birbirine bağlı gözükmekle beraber esasen ayrılmaya ve karşıtlık ilişkisi içinde bağımsızlığa (müstakillige) meyleden ses birimlerini ihtiva eden Batılı notalama sisteminin, daha sonra gelişen, bütünlük kompozisyonunun gözetilmesine rağmen birbirinden bağımsız,



Söz konusu transformasyonun büyük ölçüde 17. yüzyılda başlayan ve 18. yüzyıl ortalarına kadar uzanan Batı müziğinin Barok döneminde, etkileri günümüzde Batı'nın popüler (enstrümental) müziğinde de görülen belirli, özellikle bas seslerin ve çalgı aletlerinin öne çıktığı çizgide harmonik müziğin geliştiğini, ses şiddetinin arttığını, inşa edilen kompozisyonun bünyesine adeta dövmelercesine figüratif süsleme unsurlarının eklendiğini, opera, konçerto, oratoryo gibi türlerin oluştuğunu vurgulamamız gerekir.

müstakil birçok melodiyi (ses dizgesi, sekans) dikey ve yatay yönlerde karşıtlık ilişkisi içinde irtibatlandırmak (counterpoint) suretiyle harmonize eden çok sesli müziğin gelişmesine zemin teşkil ettiğini vurgulamamız gerekir.

Kilisenin öncülüğünde ortaya çıkan çok sesli müziğin nihayet, Sophokles'in oyuncu sayısını üçe çıkarmasından sonra gelişen tragedyanın giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden müteşekkil üç perdeli anlatımlarının zıtlık, çatışma ve uzlaşmasız düalist çelişkiden beslenen metrik bü-

tünlük anlayışıyla örtüştüğünü; ses birimleri ve melodiler arasındaki farklılığa, ayrıma ve karşıtlığa dayalı metrik ilişki mantığının (counterpoint), çok sesli müziği trajik bir anlatıma ve dramatisasyon tekniğine dönüştürdüğünü söyleyebiliriz.

Bu iddiayı doğrulayacak en somut örnekleri, diğerleri arasında en soyut sanat dalı olarak öne çıkan müziği, resimli anlatımın arka fondaki yardımcı unsur düzeyine indirgeyerek ilkelleştiren operada görmek mümkündür.

Bu dönemde özellikle müziğin tragedya anlatım yapısıyla bağına güçlendirdiğini, dramtizasyon tekniklerinin daha çok öne çıktığını söyleyebiliriz. Her halükârda bu dönemde, Barok müziğin, her ne kadar dini içerikli örnekler verilse de gelişen hümanizm dalgasıyla birlikte, kozmik bütünlüğü yansıtmaya iddiasından uzaklaşarak bireyselleşme ve sekülerleşme sürecine katkı sunduğunu belirtmemiz gerekir.

Batı müziğinin transformasyon sürecinde Romantizm, 19. yüzyıla damgasını vuran ve 20. yüzyılın kaotik dönemine zemin hazırlayan bir şuur bunalımıdır. Romantizm her şeyden önce, varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklık ilişkisini, rasyonel nispetler çerçevesinde kendi içinde kapalı sistematik bir yapı olarak inşa edilebileceğine inanan Modernizme bir tepkidir. Bu bağlamda Romantizm, basit melankolik bir hissiyattan ziyade, aklın inkâr edilemez, ispata gerek olmaksızın dolaysız bir biçimde algıladığı ve kavramak istediği sonsuzluk (açık bütünlük) karşısında, bütün anlama ve kavrama iştihakına rağmen her defasında aczini idrak etmesi dolayısıyla duçar olduğu Batı'ya özgü, trajik (melodramatik) bir acıdır.



Richard Strauss,
Also Sprach Zarathustra (1896)

Başka kelimelerle ifade etmek gerekirse, aklı, bütün düşünce ve sanat alanlarında, sırf kendi iktidarını temin için kurguladığı refleksif ilişkiler ağına (mutlakiyetçi bütünlük anlayışına) hapseden agnostik yargılara, sınırlara, kurallara ve yöntemlere karşı teşekkül etmiş isyan hareketidir. Modern öznel aklın, anlamaya ve kavramaya çalıştığı sonsuzluk karşısında idrak ettiği asla aşılamayan düalist çelişkiden (nihilizmden) neşet eden tragedyaadır.



Romantik müzik hareketi, bütün düşünce ve sanat dallarında olduğu gibi, kilisenin ve Modernizmin teolojik aklının, müziğin ruhunu hapsedtiği rasyonel nispetler içinde belirlenen teknik organizasyon mantığından kurtarma iştihakıyla koparılmış patolojik bir çılgıktır. Bu çerçevede, romantik iradenin yıkıcı (destrüktif) bir iştihaktan beslendiğini, öncelikle klasik formların çözülmesini, geleneksel harmonik yapı sınırlarının genişletilmesi suretiyle ihlali ve aşılmasını, müziğin müzik dışı unsurlarla mezcedilmesini öngördüğünü söyleyebiliriz.

Bu minvalde romantikler, aradıkları yeni harmonik yapının, renk tonlarına ayrıştırılmış tınların figüratif hayal gücünü tetiklemesi ve böylece oluşacak yeni hallet-i ruhiyenin ihtiyaç duyacağı etkileşim alanının teşekkülü için akılla kavranamayan tabiat güçlerini, kaderi, mitolojik motifleri, masalsı geçmişin sembollerini, halk müziği unsurlarını ve uzak diyarların (özellikle İslam coğrafyasının ve Hint'in)¹ ruh esintilerini müziğe taşımayı denediler. Ve elbette, geçmişin müziğini yeniden keşfetmeyi ve dönüştürmeyi ihmal etmediler.

Romantikler, akılla kavranamayan ve sözle ifade edilemeyeceğine işaret edebilmek için türlerin ayrışık sınırlarının saydamlaşmasına, iç içe geçirilmesine meyletteler. Karmaşık, süslenmiş fakat kendi içinde kapalı bir bütünlük arz eden mimari/inşa anlayışından uzaklaşarak, rasyonel bir nispet düzeni içinde kavranamayan ilhamları vurgulamak, anlatılamayanı ifade etmek üzere, şiddetli efektif/afektif intibalara imkân sunmaya; müziğe, müziği aşan motifler ve içerikler katmaya çalıştılar.

Fakat bu ilk işaretleri Richard Wagner'de² görülen, tüm sanatları kendi içinde toplayan ateşlenmiş tutkuların ve fantastik motiflerin bütünlüğün kaçınması imkânsız mutlak gücüne (kadere) eşlik ettiği dramatik müzik anlayışı, her türlü yapı ve aydınlanmacı akıl karşıtlığına düşkünlüğü nispetinde şuurun akışının kırılma-şmasına, dünya ile kurulmak istenen özdeşliğinin öznelleşmesine ve nihayet patolojik bir şuur-dışına açılarak her türlü çelişkiyi içinde barındıran melodrama dönüşmüştür. Romantik özne, müziğin ruhunda, bilinmeyen, duyuların dünyasıyla hiçbir ortak yanı olmayan diyarlara



açılarak kendini evinde hissettirecek, görünüşlerin ve kavramların ötesinde, aşkın, varlığın kendilik hakikatının saf iradesiyle yüzleşmek isterken sonsuzluğa özlemle çözülen ve tükenen, acıya duyarlı melodramatik bir şuur-dışına; müzik ise, fantastik motiflerden, renkli tınılardan, zarif veya şiddetli melankolik-patetik ritimlerden ve melodilerden beslenen ruh hallerinin (sahne görüntülerinin) tezahür ettiği gölge oyununa dönüştürmüştür.

Batı müziğinin ancak 19. yüzyılda keşfettiği (trajik/melodramatik) acı yüklü melankolik hava, Türk klasik müziğinin yüzlerce yıllık geleneğinin en bariz vasfı olarak tezahür eden hüznü karşılaştırmaz elbette. Zira romantik müzikte ifadeye kavuşan melankoli, toprağa ve yerçekimine bağlanmış şuurun, sonsuzluk özlemiyle göklere ulaşmak isteyip de uzanamamanın trajik acısına işaret ederken, kökleri tasavvuf geleneğinde buluşan Türk müziği, nefeslerimize karışan asil bir ruhun, göklerden inip gelişinin vakur hüznüne tekabül eder.

IV

19. yüzyılın romantik düşüncesi ve müziği, Batılılık ruhunun sonsuz dönüşüm ve mutasyon tarihinde ontolojik kimliğini ve aidiyetini belirleyeceği, kendiyi mahremiyet ilişkisini teneffüs edebileceği hakikat evini (Kâbe'sini) inşa çabalarının neticesiz kaldığı, aklın kendi nispetleri içinde mahpus sonsuzluk iştiağının makûs iradi yönelişlerine ve ruhi hezeyanlarına işaret eden acıklı bir çığıktır.

Romantik ruhun en bariz vasfı, varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklık ilişkisinin rasyonel nispetler içinde kavranamazlığına ve anlatılamazlığına atıfta

bulunan platonik bir özlemdir. Bu özlem, Hristiyanlığın teolojik din anlayışının, Tanrı'nın yokluğunda Tanrı'ya atıfta bulunarak meşruiyet kazanmayı uman aklın totaliterlik iradesinden ziyade, gurbette kalmışlığın, susuzluğun, çölleşmenin ve göçebeliliğin kabulüne tekabül eder.

Romantik dönemde ifadeye kavuşan ev (hakikat, Kâbe) özlemine matuf düşünce ve kültür bunalımı, 20. yüzyılda evsizliğin küresel kimlik olarak benimsendiği bunalım kültürüne dönüşmüştür. Batı aklının sonsuz dönüşüm ve mutasyon iradesinin bir neticesi olarak ortaya çıkan, 20. yüzyılda hız kazanarak her şeyin üstünde bütün nitelik farklılıklarını nicel/nesnel/bedensel ölçülebilirlik düzeyine indirgemek suretiyle sonsuz işleme ve transformasyona/mutasyona tabi tutma iradesine malik müstakil bir güce erişen teknolojik mantığın da etkisiyle Batılılık ruhu, ontolojik aidiyet ve mahremiyet ilişkilerinden kopmuş; evsizlik, bütün düşünce ve sanat alanlarında tezahür eden kimliği niteleyen vasıf olarak tebarüz etmiştir.

Söz konusu tekâmülün saikleri arasında öncelikle Batılılık ruhunun/aklının sonsuz dönüşüm iştiağını/iradesini ve nihayet 19. yüzyılda gelinen evrede tecessüm eden romantik biçiminin, hakikati öznenin öznelliğinin iktidarsız özlemiyle ve dönüşüm iradesini şuur-dışıyla yüzleştiren tavrını görmek gerekir. Bu çerçevede, yapının üslubu belirlediği müzik anlayışından uzaklaşarak, daha çok harmoni ve melodiyi esas alan, öznel (empresyonist/ekspresyonist) ifadelerin yapının dışında ve üstünde belirleyici bir rol üstlenebileceğini gösteren romantik tavrın³, Batı müziğinin 20. yüzyılda atonal müzik anlayışına geçişine zemin hazırladığını söyleyebiliriz.

Bu minvalde, daha önce tabiatın seslerini ve tınılarını taklit esası üzerine oluşturulan nota sistemi içinde gelişen ve dönüşen Batı müziği, sonsuz dönüşüm iştiağı karşısında basit ve kendi genişleme sınırlarına dayanarak nispeten mekanikleşen yapının (kendi içinde nispetli inşa unsurlarına bölünebilir ve böylece yeni bir re-konstrüksiyon anlayışına uygun biçimde dönüştürülebilir bütünlüğün) dışına çıkmaya meyletmiştir. Bu temayül öncelikle Batı klasik müziği geleneği içinde tezahür etmiş; geleneksel ton sistemi içine atonal sesler eklenmiş; sesler arasında radikal fasılalar ve geçişler yapılarak kompozisyonun ahenkli bütünlüğünü dikkate almayan çok sesli, çok katmanlı ve çok ritimli bir modülasyon mantığı içinde akışın kırılmaşması benimsenmiştir. Romantik müzik anlayışının sunduğu imkânlar çerçevesinde Franz Liszt⁴, Johann Strauss⁵ Gustav Mahler⁶ gibi kompozitörler, yapıtlarında çan sesi, su sesi, kuş sesleri ve denizin dalgaları gibi efektlere yer vererek müzikal sesin modülasyon kabiliyetini gürültünün sınırlarına doğru genişleten atonal denemelere öncülük ettiler.





Atonal müzik yapısına geçiş sürecinin en önemli örneklerinden biri de Claude Debussy'dir.²

Modernlik ideallerine duyulan inancın sarsıldığı, her türlü hakikat ve gerçeklik referansının göreceleştirdiği, varlık ve oluş süreçleri karşısında müstakil işlem gücüne malik aklın yerine kendini insana karşı kurulmuş üstünlük olarak sergileyen teknolojinin merkezleşen müstakil tahakküm iradesinin ikame edilmeye başladığı 20. yüzyılda Batı, tecrübe edilen transformasyon/mutasyon süreçlerine anlam yüklemeye ve intibak etmeye çalışan avangart hareketlere şahitlik etmiştir. Özellikle sanat alanlarında ortaya çıkan avangart hareketler büyük ölçüde, modernizmin bireysellik ve nesnellik ilkesi dışında, hayatın bütün alanlarında zıtlığa dayalı çatışmayı ve ayırışmayı öngören agnostik/refleksif aklının yerine ikame edilmek üzere, farklılıklar arasındaki sınırların saydamlaşmasına ve kaynaşmasına (hibritleşmeye/travestiye) öncülük ettiler. Her sanat dalının kendine mahsus özellikleri dikkate alınmak suretiyle incelenmesi gereken söz konusu avangart hareketlerin ortak karakteristiğine işaret eden bu yıkıcı (destrüktif) tavır;

insan ile makina, ruh ile beden, varlık ile görüntü, gerçeklik ile gerçeklik-dışı ve şuurlu ile şuursuz arasındaki sınırların kaldırıldığı post-apokaliptik dönemde tecrübe edilen transformasyon/mutasyon sürecine, aşkınlıktan ziyade her şeyi fiziki gerçeklik/nesnellik/bedensellik düzeyinde eşitleyen ve dönüştüren şizofrenik bir boyut kattı.

Söz konusu avangart hareketler, genel karakteristik özellikleri itibarıyla modernliğin zıtlık ve çatışmaya dayalı bütünlük anlayışı yerine, parçayı bütünlüğe kurban etmekten ziyade müstakilliğini (aidiyetsizliğini, evsizliğini) ve (pagan) çoğulluğunu temin eden değişken nispetler arasındaki refleksif ilişkilere yöneldiler. Bu minvalde, 1900'lü yılların başında ortaya çıkan teknoloji ile birlikte gelen hızı, şiddeti, kaotik dinamizmi, hibritleşmeyi esas alan ve nihayet temel bir ifade formu olarak gürültünün müziğe entegrasyonunu talep eden Fütürizm hareketi, melodramatik bir sefalet olarak yaftaladığı Batı müzik geleneğinden tamamen kopuşa ve yeni bir transformasyon/mutasyon sürecine geçişe işaret eder.

Ressam Luigi Russolo öncülüğünde manifesto (L'art des bruit/Gürültü Sanatı) yayımlayan Fütüristler, kendi dönemlerinde tecrübe edilen makineleşme sürecini ile atonal yapılarla geçiş denemelerini gördüler ve dünyanın sadece doğal seslerinin değil, gürültüsünün de müziğe yansıtılması gerektiğini, ancak böylece hayatla müzik arasındaki mesafenin kapatılacağını, tabiatın can sıkıcı sessizliğinin aşılabileceğini iddia ettiler: Sesi kutsallaştıran geleneksel müzik, ondan saflığı, berraklığı ve güzelliği ile gerçeğin üstünde erişilmez bir dünya inşa etti. Fakat tecrübe ettiğimiz makineleşme süreci dünyayı ve dolayısıyla müziği daha karmaşık hale getiriyor.



Franz Liszt,
Bagatelle sans tonalité (1885)



Artık gerçek sese ancak uyumsuzluk ile yaklaşılabilir. Artık insan, geleneksel müziğin tınları ile tatmin edilemez. Gerçek hayatın karmaşasından gelen sese kulak vermeli ve nihayet saf tonların dar çemberinin dışına çıkarak, sonsuz bir çeşitlilik sunan gürültüye yönelmeliyiz.

Fütürist hareketin, saf seslerden ziyade gürültüyü kutsayan ve sesin şuurdan ziyade şuur-dışı ilişkisine yönelen müzisyen üyeleri, tesadüf ve kuralsızlığı esas alan zihni bir inşa düzeni içinde müziğe kalabalıkların, mağaza panjurlarının, çarpılan kapıların, tren istasyonlarının, metroların, iplikhanelerin, matbaaların ve elektrik santrallerinin gürültüsünü taşıyarak eğlenmeye başladılar.

Batı müziğinin kısır ses yelpazesindeki boşlukları doldurmak için ara tonlar/renkleri ararken gürültüyü keşfeden Fütüristler, kargaşanın sanatın baskın unsuru haline gelmesi gerektiğine işaret eden örnekler vermeye başladılar⁸. Hareketin müzik örnekleri,

önce şaşkınlıkla karşılanırsa da kısa sürede dikkatleri üzerine çekmeyi başardı ve nihayet 1920'li yıllarda, atonal müziği gürültünün sınırlarıyla yüzleştiren Maurice Ravel ve Igor Strawinsky gibi ünlü kompozitörlerin de katıldığı konserler vermeye başladılar. Ayrıca Luigi Russolo'nun, Eugène Deslaw'ın La Marche des machines/Makinelerin Yürüyüşü (1928)⁹ adlı filmine beste düzenleyerek yeni gürültü müziğinin ve ses efektlerinin, hareketli görüntülerin (video kliplerin, interaktif oyunların ve özellikle bilim-kurgu, korku ve aksiyon filmlerinin) dramatisasyonunda nasıl kullanılabileceğini gösteren bir örnek verdiğini vurgulamamız gerekir.

Fütüristlerin, Batı müziğinin transformasyonu sürecinde kendilerinden önce başlayan ve sonrasında devam eden zamanın ruhunun ne şekilde ve hangi yönde teşekkül ettiğini gördüklerini ve büyük bir gürültü kopararak kendilerini öne sürmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Batı müziğinin söz konusu geçiş sürecinde Fütü-

ristlerden ziyade, Arnold Schönberg'in 1903 ile 1921 yılları arasında zamanın kendini bildiren yeni ruhunu sistemleştirmek üzere gerçekleştirdiği çalışmaların etkisi muhakkaktır.

Zira Schönberg bu dönemde, tonun (ses biriminin) parçanın bütünlüğü ile özdeşleşmesini temin eden işlevselliğini iptal eden, tonların yalnızca kendi aralarındaki refleksif ilişkilerini dikkate alan, böylece müziğin esasını teşkil eden sesi (tonu, tınıyı) keyfice işlenebilecek, uzatıp kısaltılabilecek, bölünüp dönüştürülebilecek fiziki bir materyale (frekansa) indirgeyen on ikilik (a)tonal yapının teorik inşasına ve uygulamalarına öncülük etti¹⁰. Günümüzün aktüel Batı müziği anlayışında etkileri devam eden bu öncülüğün ve avangart hareketlerden etkilenen Igor Strawinsky¹¹, Maurice Ravel¹² ve Bela Bartok¹³ gibi kompozitörler zamanın yeni ruhuna uygun örnekler sundular.



Johann Strauss,
Frühlingsstimmen
op. 410 - Johann Strauss II (1882)

Söz konusu dönüşümün günümüz aktüel müzik anlayışına uzanan izlerini takip etmek bakımından, Schönberg'in yanında avangart hareketlerin de etkisini ifadeye kavuşturan yapıtlarıyla Rusya'da 1917 Ekim devrimi kutlamaları için parça besteleyen Arseni Awraamow¹⁴, Edgar Varèses¹⁵, Pierre Schaeffer¹⁶, Karlheinz Stockhausen¹⁷, Georg Antheil¹⁸, Luigi Nono¹⁹, György Ligeti²⁰, Steve Reich²¹ ve nihayet müzik alanında Happening, Fluxus ve Serbest Doğaçlama gibi bir çok akıma öncülük eden John Cage'i²² zikretmek gerekir.

Batı klasik müziğinde tecrübe edilen bu transformasyon/mutasyon süreci kendi elit zümresi ve etkinlik alanıyla sınırlı kalmamış aynı zamanda tedricen çeşitlenip ayrışarak yaygın biçimde benimsenen sektörel kitle müziğine evrilen popüler müzik türlerine de sirayet etmiş ve dönüştürmüştür. 1950 ve özellikle 1960'lı yıllardan günümüze kadar uzanan süreçte gelişen ve dönüşen Batı müziği kimliğini karakterize eden vasıflar, bütün çeşitlenen ve ayrışan türlerine rağmen ortak bir eksende buluşmuştur: Yapay gürültüde.

Nitekim 1960'lı yıllardan günümüze kadar gelen süreçte John Lennon (The Beatles)²³, Frank Zappa²⁴, Velvet Underground²⁵, Pink Floyd²⁶, Tangerine Dream²⁷, Kraftwerk²⁸, Laurie Anderson²⁹, Scorpions³⁰, Deep Purple³¹ ve milyonlarca dinleyici kitlesine ulaşan Björk³² gibi öne çıkan birçok müzik türü ve isim incelendiğinde, Batı müziğinin 20. yüzyıldan günümüze kadar uzanan süreçte geleneksel transformasyon mantığından uzaklaşarak yeni, hiçbir sabitesi olmayan mutasyon mantığına büründüğü görülür.

Tonların, tınların, türlerin iç içe geçtiği, doğal seslerle yapay seslerin birbirine kaynaştığı travestik bir karaktere bürünen günümüzün Batı müziği, varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklık ilişkisine matuf

aşkınlık özlemini yitirmiş, ontolojik aidiyetsizliği/evsizliği temsil eden şizofrenik bir ses tekeline dönüşmüştür. Günümüz Batı müziğinin bu, dünyanın ve kendi yüzlerce yıllık geleneğinin ses hazinesine sahip müzik tekelinin temel yapı unsuru gürültüdür.

Batı'nın homo sapiensi gelişim tarihi boyunca, nasıl müstakil aklın sonsuz dönüşüm ve kudret iradesine, bedensel özgürlüğe ulaşmak adına ruhu inkâra yönelmiş müziği de aynı şekilde kendilik hakikatiyle ve insanın ontolojik aidiyetiyle kurduğu mahremiyet ilişkisini soluyan ruhunu yitirmiş sese; her şeyi ölçülebilir veri/data düzeyine indirgenebilir, öte ve ölüm düşüncesinden soyutlanmış hareket ve fizik olarak kavrayan mutasyon mantığının sonsuzca işleme tabi tutabileceği tasarım nesnesine dönüşmüştür.

Bütün kimlik aidiyetlerinden soyutlanarak aidiyetsizliği nispetinde anonimleşen, tanımsız bir varoluşsal duruma indirgenen beden gibi, müzik de artık şiddete, kaosa, korku ve panik hallerine, şuur iptaline, aşk ve acının, cinsellik ve ölüm insiyakının paradoksal ilişkilerine yönelen bireysellik ruhunu, öznenin biyo-psikolojik etkileşim alanına hapseden ve metamorfik varoluş biçimlerine sürükleyen manyetik bir güce dönüşmüştür.

Bu çerçevede, Batı müziği ortak bir ruh iklimini yansıtan bütünlük iddiasından uzaklaşmış; dinin yerine geçen sanatın aşkınlık boyutu hiçbir bağlayıcı ilke, norm ve değer tanımayan öznelğin/bireyselliğin sözde özgürlüğüne işaret eden şuur-dışı narsist benlik tasarımlarına ve marjinal varoluş biçimlerine indirgenmiştir.

Bu minvalde, ortak bir ruh ikliminden ziyade, kısa zaman dilimleri içinde popülerleşen moda

akımlarına nispetle dönüşen Batı müziği, Pop, Caz, Blues, Rock, Tekno, Hip Hop, Rap, ve Elektro-Punk gibi türlere ayrılmış, ahenkli birlik ve bütünlük (ev) arayışından ziyade gittikçe şuur-dışının kural dışılığı, uyumsuzluğa, şiddete, şehvete ve kaosa meyleden döl yatağında küresel bir kimlik bunalımına, her türlü ontolojik aidiyet iddiasına karşı sonsuz dönüşümü temsil eden evsizliğe evrilmiştir.

Müzik artık kendilik hakikatiyle nispetini kaybetmiş, yüzlerce yıllık birikime sahip sektörel ses tekelinin, ontolojik ve etik aidiyet ilişkisinden kopmuş, ruhsuzca/özsüzce sonsuz dönüşüm iradesine matuf bireysel varoluş biçimlerini talep eden kodlanmış mesajları taşıyan bir iletişim aracıdır.

Müzik artık ancak toplumun ontolojik aidiyetine, hakikat idealine ve ahlaki birliğine nispetle ulaşabileceği özgürlükten ziyade kitleselliğin ve bireyselliğin bütün ruhi ve ahlaki değerlerden soyunmuş sonsuz dönüşüm inisiyatifine³³ hitap eden ritimlerin/mesajların çeşitliliği nispetinde toplumun polarizasyonuna hizmet eden nihilizmin³⁴ sektörel bir gücüdür.

Müzik artık, kendini kaotik düzen içinde mütemadiyen tahrip ve yeniden inşa eden, özü henüz tanımlanmamış biyo-psikolojik (animist/animalist) etkinlik alanı³⁵ ve çevre şartlarına uyum istidadına indirgenen öznenin, ruhun mutlak hakikat iradesinden ve ahlaki yücelik iştiağından ziyade bedenselliğin varoluş biçimlerinin sonsuz göreceliğine³⁶ intibakına matuf nesneleşmeyi/tekillleşmeyi³⁷ bireysel özgürlük ilkesi olarak dayatan teknolojik bir laboratuvar³⁸.

Müzik artık kendisi için dinlenen/söylenen bir ses değil; klipler, videolar, sinema- dizi filmleri,

reklamlarda, belgesellerde, sahne şovlarında ve oyun tasarımlarında³⁹ ruhun nesneleşmesi süreçlerine ve gürültüye eşlik eden, drammatizasyon tekniği çerçevesinde kullanılan bir ses efektidir.

Müzik artık, tekno-kültürel dönüşüm süreçlerinin kaotik tecrübe alanı içinde tekillleşmiş öznellik algısını sürekli süreksiz bir şimdide vücut bulan nesnellığe/bedenselliğe ve şuurunu meditatif siber-punk estetiğine muhatap kılan somutluk fetişizmidir⁴⁰.

Kuşkusuz müziğin niteliğini belirleyen karmaşık yapısı, teknik işlem ve etki gücü değil; çıkıp geldiği yerin, ruhun kendilik hakikatiyle, varlık ve oluş bütünlüğünün sonsuz açıklık ilkesiyle kurduğu mahremiyet/maneviyat ve aşkınlık ilişkisidir. Bu çerçevede, Batı müziğinin transformasyon/mutasyon sürecinde geldiği son aşamada, dünyanın kapitalist-teknolojizme henüz kurban gitmemiş bölgelerinde bir köylünün içten gelen bir sesle ifadeye kavuşturduğu otantik müzik örnekleriyle karşılaştırılmayacak düzeyde müziğin ruhundan uzaklaştığını ve yapaylaştığını söyleyebiliriz. Belki de bu yüzden, geçmişte olduğu gibi günümüzde de, Batı'nın gürültüye doğru evrilen transformik müzik geleneğinden ümidini kesen birçok müzisyen, etnik veya otantik müzik araştırmalarına yönelmektedir.

Öte yandan özellikle vurgulamamız gerekir ki, beslendiği kökler itibarıyla Batı müziği ile hiçbir ortak yanı olmayan Türk müziğinin, malum transformasyon ve mutasyon süreçlerine intibak çabalarıyla geçen son birkaç yüzyılda, Tanzimat ve özellikle Cumhuriyet döneminde hangi düzeyde ve ne şekilde etkilenecek dönüştüğü ve kendi ruh köküne yabancılaştığı sorusunun itina ile araştırılması, sorgulanması ve muhakemesi elzemdir.

Zira tarihsel kimliklerin inşasında olduğu gibi, toplumsal değişim-dönüşümlerin ve nihayet yıkımların gerçekleşebilmesi için gerekli en etkin kudretlerden biri de müziktir.

Anlaşılan o ki, günümüzün tarih sonrası başlığı altında yürütülen tartışmaları, esasen Batı'nın biyolojik evrim (homo sapiensin) tarihinin nispetsiz transformasyon ve mutasyon sürecinin sonuna işaret etmektedir⁴¹. Belli ki bu, zaten yanlış yazılmış uydurma bir tarihin sonudur. Kaldı ki bu baştan yanlış istikamette kurgulanmış tarihsel sürecin sona ermesi gerektiği aşıkârdır. Üzerimize düşen vazife, kadim insanın (homo spiritüalisin) tarihini yazmak, homo sapiensi ve tarihini Batı'ya bırakmaktır.



Gustav Mahler,
7. Symphonie (1905)

Belli ki ruhumuzu, homo sapiens'in bu ilkel, indirgemeci, dışlayıcı, çatışmacı egoist portrelerine ve agnostik çerçevelerine hapsolmaktan kurtarmamız; düşünce-sanat kimliğimizi, varlığın, homo spritüalis'in kendilik hakikatinden neşet eden ve ferdiyet ilkesinin aşkınlığına matuf oluş iştihakını/iradesini, bütünlüğün sonsuz açıklık ilişkisi içinde sarmalanmış özgürlük imkânına yeniden kavuşturmamız gerekiyor.

1. [Ludwig van Beethoven.](#)
[The Ruins of Athens Opus 113 \(1811\)](#)
2. [Richard Wagner.](#)
[Tristan und Isolde \(1857-1859\)](#)
3. [Richard Strauss.](#)
[Also Sprach Zarathustra \(1896\)](#)
4. [Franz Liszt.](#)
[Bagatelle sans tonalité \(1885\)](#)
5. [Johann Strauss.](#)
[Frühlingsstimmen op. 410](#)
[Johann Strauss II \(1882\)](#)
6. [Gustav Mahler.](#)
[7. Symphonie \(1905\)](#)
7. [Claude Debussy.](#)
[Images \(1903-1907\)](#)
8. [Luigi Russolo.](#)
[Risveglio di una città \(1914\)](#)
9. [Eugène Deslaw.](#)
[La Marche des machines \(1928\)](#)
10. [Arnold Schönberg.](#)
[Fünf Klavierstücke op. 23 \(1920-1923\)](#)
11. [Igor Strawinsky.](#)
[Le Sacre du printemps \(1913\)](#)
12. [Maurice Ravel.](#)
[L'enfant et les sortilèges \(1925\)](#)
13. [Bela Bartok, Eight Improvisations on](#)
[Hungarian Peasant Songs. op. 20 \(1920\)](#)
14. [Arseni Awraamow.](#)
[Symphony of factory sirens \(1918-1921\)](#)
15. [Edgar Varèses.](#)
[Ionisation \(1931\)](#)
16. [Pierre Schaeffer.](#)
[Concert de bruits \(1948\)](#)
17. [Karlheinz Stockhausen.](#)
[Elektronische Studie I \(1953\)](#)
18. [Georg Antheil.](#)
[Ballett Mechanique \(1953\)](#)
19. [Luigi Nono.](#)
[La fabbrica illuminata \(1964\)](#)
20. [György Ligeti.](#)
[Articulation \(1958\)](#)
21. [Steve Reich.](#)
[Come Out \(1966\)](#)
22. [John Cage.](#)
[4'33 \(1952\)](#)
23. [The Beatles.](#)
[Revolution 9 \(1968\)](#)
24. [Frank Zappa.](#)
[Montana \(1974\)](#)
25. [Velvet Underground.](#)
[Venus in furs \(1967\)](#)
26. [Pink Floyd.](#)
[Careful With That Axe, Eugene \(1972\)](#)
27. [Tangerine Dream.](#)
[Live at Coventry Cathedral \(1975\)](#)
28. [Kraftwerk.](#)
[Radioactivity \(1975\)](#)
29. [Laurie Anderson .](#)
[Language Is A Virus \(1986\)](#)
30. [Scorpions.](#)
[Rock You Like A Hurricane \(1984\)](#)
31. [Deep Purple.](#)
[Smoke On The Water \(1972\)](#)
32. [Björk.](#)
[Army of Me \(1995\)](#)
33. [Ariana Grande.](#)
[Positions \(2020\)](#)
34. [Ghostmane.](#)
[Mercury \(2017\)](#)
35. [Juice WRLD.](#)
[Lucid Dreams \(2018\)](#)
36. [BTS.](#)
[Dynamite \(2020\)](#)
37. [Xxxtentacion.](#)
[Moonlight \(2018\)](#)
38. [Billie Eilish.](#)
[Therefore I am \(2020\)](#)
39. [Cyberpunk 2077.](#)
[Resist and disorder \(2020\)](#)
40. [Kevin Goldsmith.](#)
[Intonarumori \(2001\)](#)
41. [Robot Band Plays \(2013\)](#)

DEĞİŞEN, DÖNÜŞEN, HATIRLANAN EV VE AİDİYET

Zahide ERDOĞAN

Nereye aitsin? Türkiye'ye aitim. Suriye'ye aitim. Almanya'ya aitim. Beyrut'a aitim ben. Londra'ya aitim. Hepimiz kendimizi bir yerlere ait hissetmek isteriz. Aidiyet, ait olmak nedir? Bir ulusa ya da etnik kimliğe bağlılık dışında ele aldığımızda "aidiyet", bağlanma ve evde olma hissidir.

Küreselleşmenin beraberinde göçün artması göçmenlerin entegrasyonu ile birlikte, göçmenin köken ülke ile ilişkilerini sürdürmesi, kimlik ve aidiyet sorularını da beraberinde getirmiştir. Göçmenin göç ettiği ülke ile ilişkileri, ülke toplumuna dahil olması ve oraya ait hissetmesi acaba mümkün mü? Yoksa aidiyet sadece köken ülkeye bağlı mı olmalı? Avrupa'ya göç eden birinci nesil göçmenler hala Türkiye'ye ait hissedebilir; peki ikinci ve üçüncü nesil diye adlandırdığımız, o ülkelerde doğan göçmenler nereye ait?

Göçmenseniz, doğduğunuz ülkenin dışında bir yerde yaşıyorsanız "Nereye aitsin?" sorusunun cevabı zordur. Doğduğunuz yer mi, dilini bildiğiniz ülke mi, etnik

veya kültürel bağlar mı belirler aidiyeti? Peki zorunlu olarak göç ettiyseniz, o zaman cevap daha zor olacaktır. Çünkü evinize, kendinizi ait hissettiğiniz o ülkeye dönmeniz mümkün değildir ve evinizi zorunlu olarak başka bir yerde yeniden kurmanız ve ait olmanız gerekir. Ait olmak güvende hissetmektir, sosyal bağlara sahip olmaktır. Yaşadığınız toplumun sizi kabul etmesidir.

Mülteciyseniz, hayat sizi başka bir ülkeye aniden savurduysa ve tüm imkanlarınızla birlikte ailenizi, arkadaşlarınızı bırakıp gittiyseniz, ait olmak o an "güvende olmak" ve "korunmak"tır belki de. Bu bir şehirdir bazen, bazen ülke ve bazen de evinizdir. Eviniz aslında ait olduğunuz yerdir belki de. Aidiyet nostaljik bile olsa günlük hayatta





karşılaşılan güçlüklerle başa çıkmanın bir yoludur. Göçmenler ve mülteciler yerleştikleri ülkelerde evlerini yeniden inşa etmekte ve aidiyet ise bir tür geri dönüş hayali olarak tam orada durmaktadır.

“Buraya aitim” ifadesi bir ulusa ait olmayı gösterebildiği gibi kişisel duygulardan hareket edildiğinde aidiyet hissi bir bağlanma olup, “evde olma” hissidir.

Dolayısıyla aidiyet, göçle birlikte biçim değiştirerek mekânsal aidiyete dönüşmüştür ve artık birden fazla yere ait olmak mümkündür. Artık, aidiyet güvende hissedilen, sosyal bağlara sahip olduğumuz mekanlara aidiyettir, parçası olarak kabul edildiğimiz topluma aidiyettir.

Göçmenlerin başlangıçta yeni yerleştikleri ülkelere aidiyet geliştirmedeği ancak zaman içinde köken ülkeye olan aidiyetin dönüştüğü ve yeni yerleşilen ülkeye aidiyetin geliştiği varsayılmaktadır. Aslında dönüşen, köken ülkeye duyulan aidiyet hissi değil, gelişen yeni bir aidiyettir. Köken ülke hala orda durmaktadır; aile ve akrabalar ordadır.

Göçmenler uzakta yaşasalar bile sınırlar ötesinde evleri ve köken ülke ile bağlarını sürdürmektedir. Yeni ulus ötesi yaşamlarında hem köken ülkede hem de yerleştikleri ülkede ailevi, ekonomik, kültürel, siyasi bağlarını ve kimliklerini korumaktadırlar. Dolayısıyla, her iki ülkeye ya da topluma ait hissetmek ve birden çok gerekçeyle birden çok aidiyet geliştirmek mümkündür.



Suriye'den savaş nedeniyle kaçan, Türkiye'de yaşadıkten sonra İngiltere'ye yerleşen bir sığınmacı acaba nereye aittir? İngiltere'de evinde hissederken acaba hala Suriye'ye ait olabilir mi? Onu İngiltere'ye ait hissettiren şey güvenlik hissi mi yoksa yakınlık mı? Ya da bu aidiyet hissini sağlayan şey ülkelerin sağladığı imkanlar mı? Elbette Suriye o kişinin ana vatanıdır. Ama Türkiye'de de yaşamıştır, Türkiye onun bir parçası olmuştur artık. Dil öğrenmiş, arkadaşlıklar kurmuştur. Aslında üç ülkeye de aidiyet gelişmiş, aidiyet bölünerek çoklu aidiyet ortaya çıkmıştır.

Göçmen yerleştiği ülkede olumsuz tecrübelerle sahipse, gizli ya da açık ayrımcılıkla karşılaştı ise o zaman bu aidiyet hissi zedeledir. Ayrımcılıkla karşılaştığında yabancı hissedersin; ama bazen de normal hissedersin, o topluma ait gibi.

“Toplumda kabul edilmiş olma hissi”, aidiyeti destekleyen en önemli hislerden biridir. Bazen göçmen olmak ya da mülteci olmak gibi etiketler bizim toplumun parçası olarak hissetmemizi başka bir ifade ile ait olmamızı engeller. Göçmenin yerleştiği ülkede kalma süresi arttıkça o ülkeye aidiyetin artması beklenir. Ancak, bazen üzerinden yıllar geçse bile arkadaşlıklar, günlük hayattaki konuşmalar, sevdiğiniz bir yemeğin kokusu “yakınlık ve evde olma hissi” doğurabilir ve böylece evi, ait olduğunuz ülkeyi ya da bazen o bölgeyi veya şehri yeniden hatırlarsınız. O zaman artık Türkiye veya Almanya'ya, Konya veya Berlin'e, Emirdağ veya Belçika'ya ya da "diaspora"ya ait olabilirsiniz. Çalışmak için gidenler, yurtdışında eğitim görenler, orada yaşayanlar ve tabii nesiller boyu orada olanlar da dahil diasporaya. Sadece ait hissetmek yeterli belki.

Nereye aitsin sorusunun cevabı çoğu zaman ulus aidiyetinden çok "Brüksel'e, Hamburg'a, Londra'ya aitim", "İstanbul'a, Kayseri'ye, İzmir'e, Mardin'e aitim" gibi mekan aidiyeti olabilir. Diaspora aidiyeti de kendi içinde etnik, dini alt kimlikleri barındırabilir. Ancak, söz konusu bu alt diaspora kimlikleri korunmakla birlikte, etnik ve dini farklılaşmaların ötesinde “dayanışma ağı olarak diaspora” aidiyetleri öne çıkabilir.

Ait olduğunuz yer aslında evinizdir. Ev, yalnızca bir barınak değildir. Güvende ve özgür hissetmenin, yaşanılan toplumla bağ kurmanın, ait hissetmenin bir aracıdır. Ev, “aile ve hatıraların olduğu yerdir”, “yaşanılan yerdir”, “arkadaşların, işin olduğu yerdir”, “güvende veya yakınlık hissettiğin yerdir”. Dolayısıyla ev, tüm bu ilişkilerin düğümlendiği, güvenlik ve bağlanma gibi daha çok sembolik



bağlarla ifade edilen, göçmenler için yeniden inşa edilen yerdir. Gerçek ev; yaşanan, doğduğun, güvende veya yakın hissettiğin, bağlandığın ve ait olduğun yerdir. Dolayısıyla ev veya ait olunan yer, hâlihazırda yaşanan ülke veya şehir ile gelecekte yaşamak istenilen, özlem duyulan, zamanı geldiğinde geri dönmenin umut edildiği çeşitli ülkeler, şehirler, mekânlar arasında gidip gelmektedir.

Belki de kahvenin kokusu, lokumun tadı ile bir şekilde ait olunan ülke yeniden hatırlanabilmektedir. Diaspora olmak belki de böyle bir aidiyettir sadece.

Yerleşilen ülkede hissedilen “diğeri” olma, göçmenlerin ve mültecilerin iki mekan arasında kalmalarına ve belki de evsiz hissetmelerine yol açarken, dünyaya yayılmış aynı dilden, dinden, ülkeden, şehirden, köyden, etnik kökenden diğer kişilerle kurulan bağlar kaybedilen evin yeniden inşasını kolaylaştırarak aidiyeti güçlendirmektedir. Göçmen olmak, burada ve orada, evden uzakta ama evde, birden fazla şehre veya ülkeye ait olmaktır. Göçmen olmak, Türkiye kökenli ve İngiliz, Türkiye kökenli ve Alman ya da başka bir şey olmaktır. Göçmen olmak köken ülkeye, yaşadığın ülkeye ya da daha önce yaşadığın başka bir ülkeye ait olmaktır. Hatırlamaktır, değişmektir, dönüşmektir ve ne olursa olsun bağlanmaktır, tıpkı “aidiyet” ve “ev” gibi.



Niçin Hatırlarız?

Düçane DEMİRTAŞ

Hatırlamanın birçok biçimi vardır; fakat bunların arasından olayların nesnel gerçekliğine itibar göstermek genellikle sadece tarihçilerin işidir. Tarihçiler için geçmiş, kendisinden hiçbir ders çıkarılamayacak ve asla kendini tekrar etmeyen bir gelişim ve ilerleme sürecinin izlerini sürmek ve olayların muhtelif faillerini saptamaktan ibarettir. Tarihten ders çıkarılamaz, zira tarih kendi içerisinde ne bir öz barındırır ne de gelecekte yaşanacak bir olayda geçmişten bir paralellik ve ortaklığa sahiptir. Bir olaya tarihsel demek, tarihçiler için tam da bu manaya gelir.

Bir diğer ifadeyle, bu olay sadece belirli bir zaman ve mekan kıskacında tekrar etmesi imkansız vaziyette kendi failleri arasında tecrübe edilmiştir. Tarihçi için bu x olayı anlamak, daha önce denildiği üzere, onun insan ilerlemesi içerisindeki rolünü görebilmek ve bunu yaparken de tüm yaşanmışlıklara ve faillere aynı nesnel değeri saptamaktır. Bu yüzden insan dünü nasıl anımsarsa anımsasın tarihte anlam, hafızamızın olay ve kişilere yönelik seçiciliğinden ve unutkanlığından bağımsız şekilde var olur; tarihçilere sadece ilerlemenin başka bir hikayesini sunar.





Çizim: Ahmet Faruk Yılmaz



Bu hikayenin kıymeti, onun belirli bir zamana, belirli bir mekana ve belirli muhataplara sahip olmasıdır. Zaman, mekan ve diğer tarihsel koşullar anonim olamaz ve eğer geçmişte bir öz saklıysa bu, sadece kendisini bir başka olaydan ayırt etmemize yarayacak tarihsel koşullardan ibarettir. Zira onu ayırt eden şey, bir kez daha asla tecrübe edilemeyecek olması veya bir kez daha asla bir araya getirilemeyecek faktörlerden oluşmasıdır.

Değeri, tıpkı tarih içerisindeki başka bir olayın değeri nispetindedir. Bu yüzden bir dönüm nok-

tasına, bir ilke, başlangıca ya da her şeyin sebebi olacak bir itkiye itibar etmek mümkün değildir. Söz gelimi, bir coğrafyadaki sıradagların milyonlarca yıl içerisindeki oluşumu ile Fransız kralı XIV. Lois'nin 1793 yılındaki idamı arasında hatırlamaya değecek bir değer farkı yoktur; geçmiş, onlara nispet edilen yargılardan bağımsız olarak her iki olay için de aynı nispette nesnel gerçekliğe sahiptir. Bu sebeple tarihçi için bir vakıayı kıymetli yapan, onu ve onun ilerleme içerisindeki yerini daha kusursuz şekilde tasvir ve tespit etmesini sağlayacak tarihsel faktörlerin çeşitliliğidir.

Bu, tarihçilerin geçmişi hatırlama biçimidir ya da en azından olması gerekendir. Her ne kadar tarih için bu iddiaya sahip olmak, adaletin terazisini gözleri kapalı şekilde nesnel gerçeklik adına tutmak gibi algılansa da elbette tarihçilerin yargıları bir insan olarak kendi yaşanmışlıklarından bağımsız değildir. Fakat yine de böyle bir yaklaşımın kısmen mümkün olduğunu düşünebiliriz. Peki doğru ya da yanlış gibi bir değer atfetmeksizin tarihçilerden farklı olarak bir hatırlama biçimine sahibiz denilebilir mi?

Bu sorunun cevabının her zaman müspet olduğu kanaatindeyim. Sadece geçmişten örneklerle değil aynı zamanda kendimizden tecrübelerle de. Zira hatırlamak, an içerisinde karşı karşıya kaldığımız her şeye yönelik alınacak aksiyonun en meşru temelini inşa eder. Bu uzun cümleyi belki şöyle kısaltabiliriz: İnsan, nasıl davranacağını ve nasıl tavır alacağını her zaman bir ilk tecrübeden öğrenir. Başka bir yönden ise bugün içerisinde sahip olduğu duygu ve tutumların tamamı her zaman bir dönüm noktasının, bir başlangıcın veya bir ilkin sonucudur. Hatırlamak, dün tecrübe edilen ve sürekli tekrar eden bu örneği/arketipi bulmaktır.

Dünün ne kadar bugüne benzediğini, geçmişte yaşananların nasıl sürekli bugün de tekrar ettiğini dillendiririz. Geçmiş, ancak bugünü anlamlı kılacak olaylar dizisi gibidir. Bizim ya da başkaları için olayların veya düşüncelerin seyri ni değiştiren dönüm noktalarına ve bugüne ait ortaklıklara sahiptir. Fakat bu hatırlama biçimi içerisinde bir tarihinin asla kabul etmeyeceği bazı hususlar vardır. Örneğin zaman ve mekanın veya şahısların anonimliği gibi. Geçmişin karanlığında bir olayı veya bir kişiyi diğerlerinden farklı şekilde bizler için hatırlanmaya değer kılan bir şeyler vardır. Bu şey, bu olay ya da kişinin dün olduğu gibi bugün de tecrübe edildiği; dünün aslında şu an tekrar icra edildiği düşüncesidir. Bu yüzden dün yaşananlarla, bugün ve yarın yaşanacaklar arasında mutlak bir fark ve benzersizlik gözetilen bir ilerleme yerine her zaman geçmişin/ilk tecrübenin/ ilk kişinin tekrarı vardır.

Hafızamızda geçmişe dair bu anlatının otantik kıymeti, onun kendi koşullarımızla bir ortaklığa sahip olup olmadığı ya da ne kadar olduğundan ibarettir. O halde yalnızca bugünü hatırlarız; anim-



sadığımız olay ve kişiler tecrübe ettiğimiz canlı anın birer yansıması hatta kendisidirler.

Söz gelimi, Ertuğrul Gazi'nin sadece Türkiye'de değil Müslüman coğrafyada birçok farklı vasıtalarla (filimler, tiyatrolar, popüler kitaplar, romanlar, hikayeler vs.) hatırlanmasını, hepimizin takdir edeceği üzere, tarihsel verilere, belge ve bulgulara borçlu değiliz. Aynı zamanda çokları için dönemin koşullarını şekillendiren harici faktörler dahi ilgi çekici değildir; zaman, mekan ve veri yoksunluğundan sebep saptanması güç tarihsel kişilikler bu anlatı içerisinde çoğu kez anonimdir. Peki Ertuğrul Gazi'yi bir şekilde diğerleri arasından sıyrıp hatırlamaya değer kılan şey nedir? Bu sorunun cevabı, bugündür. Ertuğrul Gazi, kendisinden birkaç yüzyıl sonrasında bilinen dünyanın çok büyük bir kısmına hükmedecek Osmanlı hanedanının ve devletinin kurucu figürleri arasındadır.





Osmanlı'nın yeryüzünde hak, adalet, hukuk ve nizam emelinin kurucu ve ilk örneğini ortaya koyan kişidir. O halde bugün bir şekilde kendisini hatırlanmaya değer kılan şey de ekseriyetten çağdaş Müslüman dünyanın, taklit edilmesi gereken yeniden bir ilk düşüncesine fazlasıyla ihtiyaç duymasıdır denilebilir. Popüler bir dizideki temsili bir karakterin düşünce ve davranışlarına yakınlık ya da bu karakterin içinde olduğu bir dizi senaryosunun gerçekliğine yönelik kuşku götürmez gerçeklik hissiyatı, bugünün anlamının bütünüyle dün saklı olduğu düşüncesini ortaya koyar. Hafızamız böylece bu an içerisinde yaşananları anlamlandırmak için sürekli geçmiş; herhangi bir zaman, mekan veya tarihsel bir koşul olmaksızın dün yaşanan ilk tecrübeyi anımsar.

Hafıza, muhtemelen tarihçilerin önemsemeyeceği üzere, geçmişte hep bir öz olduğu kanısına sahiptir. Dün yaşananlar arasında bir an, diğerlerinden farklı ve bir dönüm noktasıdır; dün yaşayanlar içerisinde de bir kişi farklı bir değere sahip ve çağ açıp, çağ kapatandır. Fakat esasında dünü nasıl hatırladığımız, bugünü ve an içerisinde tecrübe ettiklerimizi nasıl inşa ettiğimizle çok fazla ilişkilidir. Çünkü dün, bizlerin taklit ederek bugünü anlamlandıracağımız yegane bilgi kaynağımızdır. Bu yüzden zaman ve mekan, tarihçilerin ifade ettiği üzere bir kez bile kendinden önceki rakamı tekrar etmeyecek sayılarla değil, hep dün yaşanmış tecrübelerle anımsanır. 28 Şubat dendiğinde aklımızda canlanan hiçbir zaman 28 Şubat 1997 tarihi değildir veya eski Türkiye, bugünden farklı bir coğrafyanın sınırlarını ifade etmez. Her iki ifadede de hafızamız bugün içerisinde anlamlı bir yeri olacak anonim bir olaylar zincirini veya olumlu/ olumsuz tecrübeleri hatırlar.

Bir diğer ifadeyle hafızamız hiçbir zaman bir tarihçinin olaylar ve kişiler üzerindeki nesnellik kaygısını paylaşmaz. Bu yüzden Rudolf Bultmann'ın dile getirdiği gibi bizler için "tarihte anlam her zaman bugüne ulaşır." Bugün, yani bizim gerçekliğimizi oluşturan tüm tecrübeler dün dair seçiciliğimizin, hatırlamamızın veya unutmamızın sebebidir. O halde kendi hafızamız içerisinde hatırlamak, tarihi bilmek ve keşfetmek, kendimizi bilmek ve aktüel tecrübelerimize tayin edebileceğimiz manaları saptamaktır.

Bu aktüel tecrübelerimizin, günlük kaygılarımızın ve geleceğe dair düşüncelerimizin ortasında, hatırlamadan veya unutmadan hayatımızı sürdürmek mümkün değildir. Çünkü tarihçilerin yargılarının aksine, ilk sebep ve ilk amel insanın nasıl davranması ve düşünmesi gerektiğinin bir taklidini ortaya koyar. Taklit vasıtasıyla ilk örnekte kusursuzca ortaya konan davranışın veya düşüncenin bir benzerini icra eder; aynı sonucu umarız; ve böylece tarih bizler için hep tekerrür eder. Hafızamız için bu an, taklit ettiğimiz zaman; biz, taklit ettiğimiz kişi; yaşananlar ise dün yaşananlara nispetle benzer kategorilere ayrılacak dönemlerdir. Tarihteki öz, hatırlama vasıtasıyla kendisinden daha az kıymetli olan yaşanmışlıkları ve düşünceleri bastırarak ortaya çıkar ve bizler için dünün taklidi olacak bugünü anlamlandırır. Böylece her şey beklenen seyirde ve varması gereken yere doğrudur. İnsanların çoğunun yarın neyin vaki olacağına dair su götürmez inançları, geçmişin bugün tekrar edecek bir anlama sahip olduğu kanaatinin bir neticesidir.





70
71

İSTANBUL TÜRKÇESİ VE KONUŞMA KÜLTÜRÜ

Zülgaip AKKUŞ





1950'lerde İstanbul şehrinin sokaklarından geçen bir tramvay



Dil, insanının ifade gücü, onu diğer varlıklardan ayıran alâmet-i fârikasıdır. Her dilin kendine mahsus özelliği, kendini yansıtan belli başlı nüansları ve adabı bulunur.

Türk milleti olarak kendisine aidiyet duygusu ile bağlı olduğumuz; ses bayrağımız, ana sütü gibi saf ve temiz olan Türkçemizi, onun edebî açıdan zirvesini teşkil eden İstanbul Türkçesini ve konuşma kültürümüzü korumaya gayret ediyoruz. Fakat üzülerek müşahede ediyoruz ki İstanbul Türkçesi ve onun kullanım adabı gün geçtikçe yozlaşıyor, kimi zaman yabancı ve uydurma kelimelerin tasallutu altında eziliyor, kimi zaman teknolojinin kötü taraflarından etkileniyor. Biz bu yazımızda İstanbul Türkçesinin ve ona bağlı olarak gelişen İstanbul konuşma adabının özelliklerini kısa bir şekilde ve örneklerle anlatmaya çalışacağız.

İstanbul dünya tarihi içerisinde müstesna bir yere sahip kadim bir şehirdir. Roma ve Osmanlı İmparatorluğu gibi tarihin gördüğü iki büyük devlete asırlarca başkentlik yapan İstanbul, bu durumun bir getirisi olarak yüksek bir kültüre ve medeni bir birikime sahip olmuştur. Fatih Sultan Mehmed Han'ın 1453'te İstanbul'u fethiyle beraber şehir Türk-İslâm medeniyetinin ilim ve sanat merkezi haline gelmiş, her alanda olduğu gibi Türkçe'nin de en iyi konuşulduğu ve kendine mahsus konuşma adabının teşekkül ettiği mühim bir yer olmuştur.

*Gecesi sünbül kokan
Türkçesi bülbül kokan,
İstanbul,
İstanbul...*

Necip Fazıl Kısakürek

İstanbul beyfendisi yahut hanımefendisi kesinlikle kendisinden bahsederken “ben” demezdi. Bu kelime enaniyete, egoya delâlet edeceğinden onu kullanmak ayıp kabul edilirdi. Onlar daha çok “bendeniz (köleniz), abd-i âciziniz (aciz kulunuz), fakir, fakir-i pürtaksir” gibi alçak gönüllülük ifadesi olan kalıplar kullanırlardı. Yine karşıdaki muhataba “sen” diye hitap etmezler, onun yerine bir incelik göstergesi olarak “zât-ı âlîniz, zât-ı pâkiniz” diye hitap ederlerdi.

“Efendim bendenize karşı zât-ı âlînizin gösterdiği alakadan dolayı çok mesrurum.”

İstanbul insanı kendi evini tarif edeceği vakit “bu benim ev” demez onun yerine evini ifade etmek için “fakirhâne” kelimesini kullanırdı. Muhatabının evini ifade edeceği zaman “senin ev” diye nitelendirmez, onun yerine “devlethâne” tabirini kullanırdı.

"Efendim cuma günü fakirhâneyi teşrif etmez misiniz?" sorusuna cevap olarak: "Devlethânenize davet edilmek fakir için bir şereftir efendim" karşılığı verilirdi.

Büyük ile küçük arasında hitap konusunda şu hususlar vardı: Öncelikle iki İstanbullu bir araya geldiği vakit “evvel selam sonra kelam” kaidesine söze Allah’ın selamı ile başlardı. Çünkü selamlaşma karşılıklı esenlik, rahmet, bereket dilenmesi, bir nevi birbirine dua etmek manasına geliyordu. İstanbul kültüründe edeb gereği öncelikli selam verme hakkı büyüğe aitti. Büyük selam verir küçük selamı alırdı. Selamdan sonra en sık kullanılan kalıp cümleler ise sabahları “Sabah-ı şerifleriniz hayrolsun efendim”, akşamları da “Akşam-ı şerifleriniz hayrolsun efendim” şeklindeydi.

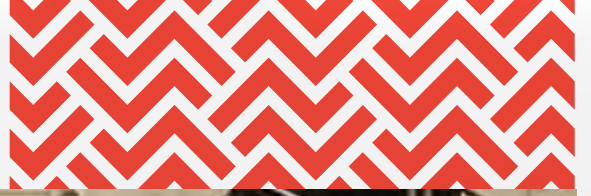
Yine bu edebe bağlı olarak hâl hatır sorma önceliği de büyüğe ait idi. Büyük: “Nasılsınız, afiyet-tesinizdir inşallah efendim” diye küçüğe halini sorar, küçük ise: “Sağlığınıza duacıyız efendim” diye karşılık verirdi. Küçük büyüğe hitap ederken “aziz efendim-muhterem efendim” sıfatlarını kullanırken, büyüğün küçüğe hitabı “sevgili oğlum veya kızım” tarzındaydı. Teşekkür, rica ve istiham etmek büyüğe, arz-ı hürmet etmek küçüğe mahsustu.

Konuşmada her zaman öncelik edep gereği büyüğe aitti. Söz kesmek, lafı uzatmak, ilgisiz konulara atlamak hürmetsizlik kabul edilirdi. Konuşmaktan ziyade dinlemek en büyük erdem kabul edilirdi. Mükâleme sırasında mutlaka arz edilecek bir konu varsa: “Efendim lafınızı bal ile kestim, yüksek müsaadeniz ile şu hususu arz edebilir miyim” diyerek söz hakkı talep edilirdi. Birisinden bir şey talep edileceği vakit: “Eğer lütfederseniz” diye başlayan bir kalıp kullanılırdı. Büyük küçüğe bir iş ismarladı ise küçük: “Buyduğunuz üzere işi yaptım, sonuç şudur efendim” diye bilgi verirdi. Bir işin sonucu büyük sormadan bildirilirdi. Aksi durumda büyük işin sonucunu sorarsa o işin bir kıymeti harbiyesi kalmazdı. Yine bu kültüre sahip olan şahsiyetler yiyip içtiklerini muhataplarına söylemezlerdi. Eğer karşı taraf sorarsa “Efendim ayıptır söylemesi” denilerek istenilen cevap verilirdi. İstanbullu hastalığını söylerken “üzerinize afiyet” diye konuşurdu. Konuşmanın sonunda büyük “baki selam ve sevgisini” ifade eder, küçük “hürmetini arz ederdi”.

Veda sırasında hanımefendi beyefendiye hitaben: "devletle kalınız efendim" der, beyefendi ise

hanımefendiye “saadetle kalınız efendim” şeklinde mukabelede bulunurdu. Son olarak da "hayra karşı efendim" denilerek ayrılırdı. İki İstanbullu yolda karşılaşıncaya birbirlerine "nereye gidiyorsunuz" diye sormazlardı. Bu kişinin özeline müdahale olarak kabul edildiğinden bu soru ayıp kabul edilirdi.





1900'lerde İstiklal Caddesi, İstanbul'un Beyoğlu ilçesindeki Tünel Meydanı ile Taksim Meydanı arasında yer alan popüler bir caddedir. 19. yüzyılın sonlarından günümüze dek Türkiye'nin en popüler caddesi olma ünvanını koruyan caddedir.

İstanbul konuşma kültürü içeriğinde anneye valide, babaya peder, kız kardeşe hemşire, erkek kardeşe birader denirdi. Hanımefendi eşine “refikim, halilim, zevcim” tarzında hitap ederken Beyefendi ise eşini “refikam, halilem, zevcem” şeklinde anardı.

İstanbulullular konak hayatı içeriğinde herhangi bir durumu ifade etmek için zarafet içeren tabirler kullanılırdı. Işıkları (kandil- çerağ) yak denilmez, ışıkları uyandır; ışıkları kapat denilmez, ışıkları sırıla denilirdi. Aynı şekilde kapıyı sırıla, ocağı uyandır vb. bu tabirler diğer bazı işler için de kullanılırdı.

Hakiki İstanbulullular biri vefat ettiğinde “öldü” gibi soğuk bir tabir kullanmaz, vefat eden Müslüman ise; hakikat âlemine göçtü, dâr-ı bekaya irtihal eyledi, âlem-i cemale doğdu, Rahmet-i Rahman’a kavuştu gibi insanın maneviyyatının yüksekliğini gösterecek tabirler kullanırlardı. Vefat haberi işitildiğinde “İnnâ lillahi ve innâ ileyhi raciün (Biz Allah’a aidiz ve yine O’na döneceğiz) ayetini okur, Allah rahmet eylesin, ruhu şâd u handan olsun inşallah diye dua da bulunurlardı. Gayrimüslimler vefat ettiğinde ise “toprağı bol olsun, dinince dinlensin” gibi onlara özel tabirler kullanırlardı.

Ehl-i tasavvuf olan İstanbulullular da konuşmalarına selamdan sonra “aşk olsun efendim” cümlesiyle başlar “aşkımız daim olsun azizim” diye devam ederlerdi. Sohbetleri birbirlerine “aşk u niyaz” ederek nihayet bulurdu. Bu tarz konuşmalar onların kendi neşvelerini göstermesi açısından önemlidir.

İstanbulunun hayır duası da incelik ve zarafet göstergesiydi. “Ev-lâdım Allah ömrünüzü bereketli kılsın, umurunuzu hayra tebdil eylesin, Allah sizi mürüvvet sahibi kılsın, iki cihanda da aziz olun” şeklinde dua edilirdi.

İstanbul kültürünün künhüne vâkıf olanlar şu kelimeleri dillerine pelesenk etmişlerdi: maşallah, eyvallah, fesübhanallah, lâhavle velakuvvete illabillah, sohbet, muhabbet, mürüvvet, meveddet... Bir şeyi beğendikleri zaman maşallah, bir hususu tasdik ettiklerinde eyvallah, ilginç bir durumla karşılaştıklarında hayret ifadesi olarak fesübhanallah, öfkelendiklerinde lahavle velakuvvete illabillah derlerdi. Bir şahıs karşı tarafça övüldüğü zaman estağfirullah (o fazilet ve meziyetler ben de yok anlamında) derdi. Şimdi neredeyse beni övsünler diye insanların gözünün içine bakıyoruz.

İstanbulullular herkes ile sohbet yahut muhabbet etmezlerdi. Sohbet ve muhabbet dostluğun nişaneleliydi. Dostlar şimdiki manada en ufak anlaşmazlıkta aralarındaki muhabbeti bitirmezler birbirlerine “ahretlik” gözüyle bakarlardı. Sohbet ve muhabbetin zevkine vardıklarından ve bu iki kelimenin “hub” yani sevgi kökünden geldiğini bildiklerinden aralarındaki bağı kuvvetli tutarlardı. Hâsılı herkes ile değil sadece ehli ile muhabbet edilirdi. Hemhal olmanın en üst derecesi ise meveddet etmek idi. Bu gönül adamlarının kullandığı usul idi.

Konuşmalardaki usul, üslûp ve nezakete azami derecede dikkat edilirdi. Şu kelâm-ı kibâr eski İstanbul’da çok sık kullanılırdı: “Üslûb-ı beyân aynıyle insan” yani insanın konuşma tarzı kelimelere hâkimiyetini, görgü ve bilgisini, kalite, ahlak ve kendi iç dünyasını yansıtır. Görüldüğü gibi İstanbul’da konuşmak âdâb-ı muâşeret kurulları içerisinde kendine mahsus kibar ve zarif özellikleri olan bir sanattır.





Peki, bu şekilde konuşmak için ne yapılmalıdır? Diksiyonumuzu sanatlı hale nasıl getirmelidir? Bunun en önemli yolu bu kültür ve dile sahip insanların yanında bulunmak, onlarla hemhal olmak ve hasbihal etmektir.

Bugün Türkçenin özünü teşkil eden İstanbul Türkçesini hakiki manada konuşan zevât çok azaldı. Ama arayan bulur, eğer gönüllü olursak, bu işi önemsersek karşımıza mutlaka ehil insanlar çıkacaktır, zira İstanbul bir bahr-i ummandır.

Bugün hâlihazırda yaşayan İstanbullular mevcut, mutlaka onlarla beraber olunmalı, takip edilmelidir. Fakat hiç olmazsa İstanbul Türkçesini ve konuşma adabının

izlerini ehli tarafından vücuda getirilen kitaplarda da bulabiliriz. Baki, Nabi, Nedim, Şeyh Galib, Mehmed Akif Ersoy ve Yahya Kemal Beyatlı'nın beyitleri; Samiha Ayverdi, Münevver Ayaşlı, Nihat Sami Banarlı, Reşat Ekrem Koçu, Abdülhak Şinasi Hisar, Prof. Dr. Ahmed Yüksel Özemre, Prof. Dr. Haluk Dursun gibi büyüklerin eserleri bizi Türkçesi bülbül kokan İstanbul'a götürür.

Üstad Yahya Kemal'in dediği gibi: "Türkçe ağzımda annemin ak sütü gibidir". Dilimiz aidiyetimizdir; tarihimiz, kültürümüz, dinimiz ve tüm birikimlerimiz ile bağımızı sağlayan en önemli ve en güçlü köprümüzdür. Ne mutlu İstanbul Türkçesine ve konuşma kültürüne sahip olanlara.



Osmanlı mimarisinde kuş evleri. Ayazma Camii fotoğrafları. Kuşları barındırmak için binalara kuş evleri yapılırdı.

İLMİN YOLDAŞI

GURBET

Selman KANTAR

Sözlükte "yabancı memleket, yâd el" olarak tanımlanan gurbet kelimesi, coğrafyayı müş'ir anlamının yanı sıra "memleketinden uzak olma, vatanından ayrı yaşama hâlinin verdiği duygu, gariplik, yabancılık" gibi bir duygu-duruma da işaret eder. Ana vatandan ayrı olma hali ana vatanın nasıl telakki edildiğine göre değişmektedir elbette.

Bu manada insanın topraktan geldiği ve toprağa gideceği söylenir; cennetten geldiği ve cennete gideceği ümit edilir; Allah'tan geldiği ve Allah'a döneceğine de inanılır. Böylece gurbeti tarif etmek için insanı tarif etmeye gerek duyulduğu açıkça ortaya çıkar. "Bilemem insan nerenin yerlisidir" diye söyler şair İsmet Özel. Neşet Ertaş "Hep yolcuyuz böyle geldik böyle gideriz/Dünya senin vatanın mı yurdun mu" derken aynı

anlamı imler. Milletlerin vatanları vardır, ya insanların? İnsanın vatan-ı aslîsi neresidir veya nedir?

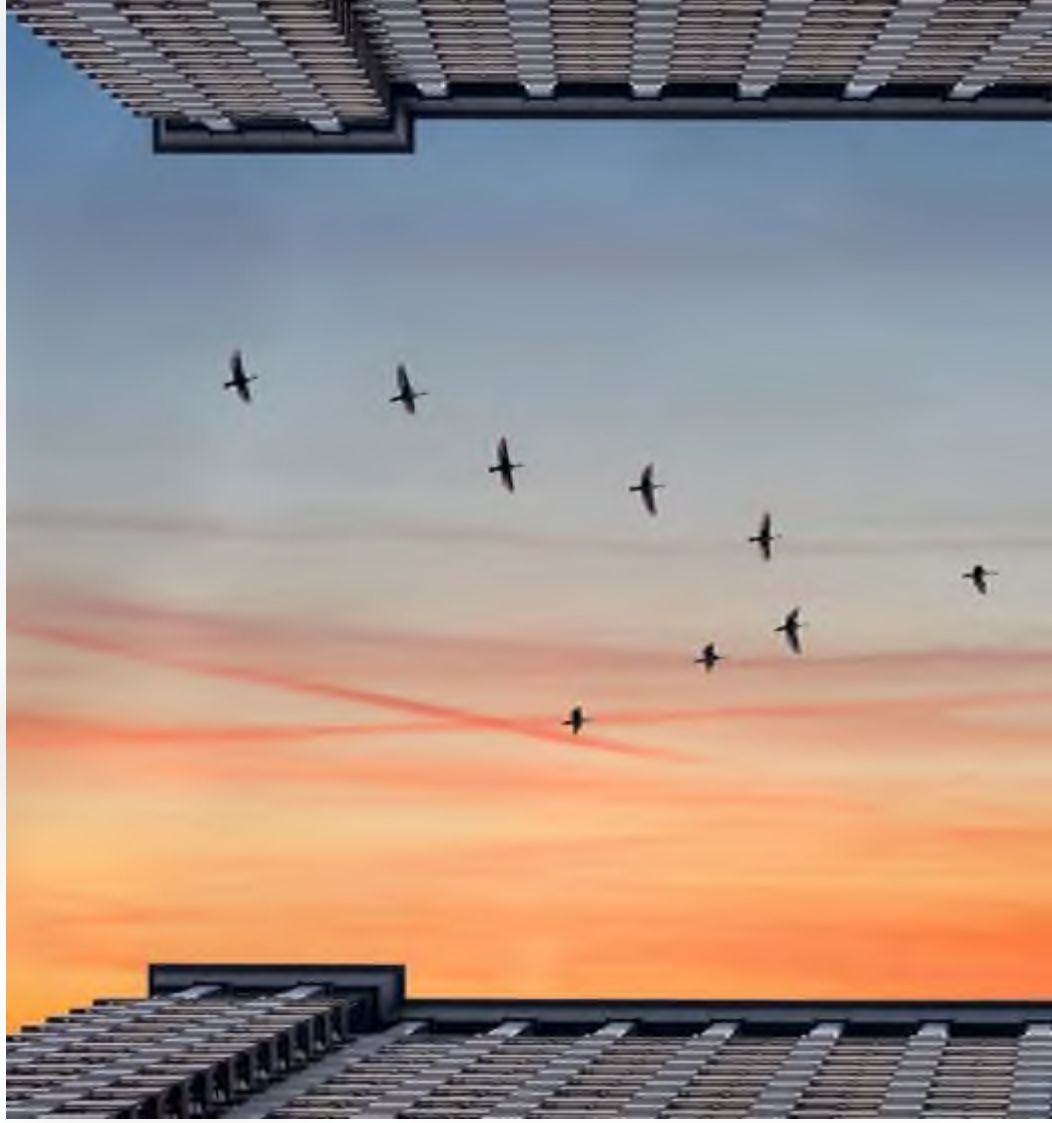
İnsan, asırlardır bu soruya cevap arıyor. Bu soruya cevap arayan en meşhur simalar, filozoflar, ilim ve irfan erleri arasından çıkmıştır desek çok da yanılmayız. Gariptir ki hicret ve gurbet, ilim ve hikmet peşinde mezkûr soruya cevap arayan bu isimlerin sıklıkla yolu ve azığı olmuştur. Hakikat peşinde ömür tüketen bu insanların belki göç hikayeleri birbirinden farklı. Kimi Buda gibi yola bizatihi aramak için çıktı; kimi Sokrat gibi cemiyetini rahatsız ettiği için ebedî göçe icbar edildi; kimi Gazali gibi hakikat buhranı ile kendini yolda buldu; kimi de "Arayı arayı bulsam izini" diyen Yunus gibi maşukunun peşine düştü. Kimi hoca aradı, kimi ilim yurdu, kimi güvenli bir şehir, kimi de sevgili... Daha dünyanın meçhul bir güzergahta deveran eden ve ilerleyen bir seyyare olduğu bilinmezken alemin seyrine düşen bu garipler, çoğu zaman göçmen kuşlar gibi hikmet iklimine kanat çırpıyorlar.

İlim tarihi, ilmin coğrafi merkezlerinin zamandan zamana değiştiğini, ilim ışığının farklı zamanlarda farklı milletler uhdesine geçtiğini göstermektedir. Bu merkezler her zaman ilim taliplilerini cezbetmekte ve bir yıldızın etrafındaki gezginleri çektiği gibi kendine çekmektedir. Bir zamanlar Babil, Atina, İskenderiye, Cündişâpûr, sonra Bağdat, Buhara, Semerkant, Merv, Belh, Konya ve Kordoba, ayrıca İstanbul, Bologna, Paris ve Londra... İlim aleminde parlayıp sönen ve bunlarla birlikte ismini sayamadığımız bütün yıldızlar, yönünü aydınlığa çevirmek isteyen simalara istikamet olmuştur. İşte bu yüzden dünyaya merakla doğan, merakını ve hayret duygusunu yitirmeden yaşayan birçok ilim talibi bu merkezlere göç etmiş ve "hikmet sevgisi" üzere yaşam sürmüşlerdir.



İlk Yunan filozofu olarak maruf Thales, astronomi, matematik ve geometri gibi alanlarda yaptığı keşifleri ile de bilinmektedir. Aristoteles'in öğrencisi Eudemos'un verdiği haber ile onun bu alanlarda edindiği bilgiyi Mısır'a ve belki de Babil'e yaptığı ziyaretlere borçlu olduğunu tahmin edebiliyoruz. Yunan dünyasına aritmetiği getiren ilk kişi olarak tanınan Pisagor'un Sisam adasında doğduğu ve doğduğu yerin siyasal düzeyine muhalif olduğu için güney İtalya'ya göçtüğü bilinmektedir. Ayrıca onun ruh göçü ile alakalı öğretisini Mısır'dan veya görüştüğü Zerdüşt rahiplerden aldığına dair rivayetler de mevcuttur. Antik Yunan'ın çok tanrılı ve insan biçimci Tanrı tasavvuruna en sert eleştiriyi getiren ve bu Tanrı tasavvurunun yerine felsefi-ahlakî bir Tanrı tasavvurunu ikame etmek isteyen ilk filozoflardan olan Ksenophanes, belki ömrünün büyük bir kısmını bir gezgin olarak geçirmişti. Urla yakınlarında antik Klazomenai şehrinde doğan Anaksagoras'ın ise hayatını ilme vakfetmiş bir filozof olarak Atina'ya göç ettiği bilinmektedir. Atomcu öğretinin ilk temsilcilerinden Leukippos'un da Milet'te doğduğu ve 40'lı yaşlarında Anadolu'yu terk edip güney İtalya'ya yerleştiği bilinmektedir. Aynı ekolden diğer bir filozof olan Demokritos'un geometri öğrenmek için Mısır'a gittiği, ayrıca İran'a hatta Hindistan'a uzanan bir seyahat gerçekleştirdiğine dair rivayetler söz konusudur.

Alfred Whitehead'in, felsefe tarihini onun felsefesine düşülen dipnotlar olarak tarif ettiği Platon, sadece ilmî saiklerle değil ama büyük oranda siyasî saiklerle Megara, Kirene, (rivayete göre) Mısır, Sicilya gibi birçok yere müteaddit kez göç etmiş ve nihayet yine Atina'ya dönmüştür. İslam dünyasında "Muallim-i Evvel" olarak isimlendirilen, mantık ilminin



kurucusu ve bugünün bile düşünme biçiminde ürettiği felsefenin halen belirleyici olduğu söylenebilecek olan büyük filozof Aristoteles ise bir İonia kolonisi olan Stageira kentinde doğmuş ve ilim öğrenebilmek için Atina'da Platon tarafından kurulan akademiye başvurmuştur. Mantık ilmindeki başarısından dolayı "Muallim-i Sani" olarak tanınan ve aynı zamanda İslam dünyasında felsefenin özümsemesinde bir köşe taşı mesabesinde olan Farabi'nin ise Farab'da başlayan yolculuğu Buhara ve Semerkant'ta devam etmiş ve Bağdat'a ve Şam'a kadar ulaşmıştır. İslam tasavvufunun

en önemli simalarından İbnü'l-Arabi'nin ise Endülüs'te başlayan seyahati önce Mağrip sonra Mısır ve Hicaz, devamında Bağdat, Konya, Sivas, Malatya ve Şam'a kadar uzanmıştır. Yine İslam dünyasında felsefenin yenilenmesinde bir dönüm noktası olarak görülebilecek ilim adamı Fahrettin Râzî'nin ise uğrakları sayılmayacak kadar fazla, yolculuğu ise hesaba gelmeyecek kadar uzundur. Tarih ve toplumbilimin kurucusu olarak hatırlanan ve ilim tarihinin en parlak zekalarından İbn Haldun, doğuda Şam, Kudüs ve Kahire, batıda ise Sevilla, Granada ve Rabat şehirleri arasını, seyahatleri ile bir kilim dokur gibi dokumuştur.



İlim dünyasında burada adını sayamayacağımız birçok filozof, ilim ve irfan adamının hayatları göç hikayeleri ile doludur. Moğol istilası ve Haçlı seferlerinden tutun da Hitler mezalimine kadar ilim adamları ilmî saiklerle olduğu kadar, güvenlik ve siyasî endişeleri sebebiyle de göç etmişlerdir. Bu tasvir, geçerliliğini antik çağlardan modern çağlara kadar korumuştur. Ali Kuşçu'dan Bruno'ya; Descartes'tan Einstein'a kadar birçok filozof göçü doğal ya da zorunlu olarak tecrübe etmiştir. Son yüzyılın en gayretli ve azimkar ilim adamlarından Fuat Sezgin, 27 Mayıs darbesi







sonrasında üniversiteden uzaklaştırılan ve 147'likler diye bilinen akademisyenler arasında yer almıştır. Bu sebeple ilim hayatının büyük bir bölümünü Almanya'da tamamlamış ve İslam Bilim Tarihi çalışmalarına adını altın harflerle yazdırmıştır.

Buraya kadar sürekli olarak üç kavramı yan yana ve art arda anıdık: ilim, göç ve gurbet... Bunu ilim, göç ve gurbet arasındaki münasebeti çok hayretamiz bulduğumuz için yapmadık. Asırlara sârî şekilde gerçekleşen bu hadise yani ilim-göç ilişkisi oldukça tabii ve yaygın bir fenomendir elbette. Buna rağmen hayatta tabii ve yaygın olduğu için yadsınan birçok önemli hadise gibi bu konunun da tekraren hatırlanmaya değer bir yönü bulunmaktadır.

Diğer birçok diasporada gözlemlenebilecek bir hadisenin, Türk diasporası üzerinde de geçerli olduğu söylenebilir. Göç ve gurbet olumsuz çağrışımları ve yoksulukları ile anılmaya oldukça müsait beşerî vakialardır. Böyle anılmasındaki yaygınlık da tabiidir çünkü beraberinde hayatı oldukça zora sokacak mahrumiyetler ve gerilimler getirmektedir. İnsan doğumla yabancı olduğu bir varlık alemine gelmektedir ama bu yabancılığın verdiği zorluğu, içine doğduğu toplumdan kesp ettiği aşinalık ve benzeri tanışıklık süreçleri ile giderebilmektedir. İşte diaspora toplumlarını ve onların nesillerini bekleyen çetin yol esas olarak bu dönemeçte başlamaktadır. İçine doğacakları toplumlar da onlar için dünya gibi yabancı ve yabanda hissettirmeye mütemayildir. Bu sebeple gurbet yolcularının ve onların çocuklarının çektikleri ekonomik, toplumsal veya kültürel sıkıntının azımsanacak bir tarafı bulunmaktadır.

Bununla birlikte zahmet ve meşakkatin beraberinde getirdiği, getireceği kolaylıklar ve imkanlar olduğunu da görmezden gelmek gerekir.

Bugün Türk diasporası öncelikle Avrupa olmak üzere dünyanın birçok yerinde yarım asırdan daha fazla süren bir hayatı tecrübe etmiş bulunuyor. Türk diasporasının dördüncü neslinin ise doğdukları çok dilli ve çok kültürlü bağlamın bütün gözelelerinden beslenip geniş bir ufukla dünyaya bakacak ve ilim üretecek gençlerle dolu olduğu müşahede edilmektedir. Yukarıda ismini zikrettiğimiz birçok filozof, ilim ve irfan adamı gibi bu gençler de göçün ve gurbetin ilmin yoldaşı olduğunu görebilmekte ve bu durumdan istifade etmeyi bilmektedirler. Yurt dışında yaşayan Türk gençleri tıp, hukuk, mühendislik, edebiyat gibi alanlarda yüksek tahsil yapıp başarıya erişmekte; Türk diasporasının yazgısını yeniden şekillendirmektedir. Bu duruma verilebilecek en güzel örneklerden bir tanesi, 2020 yılında diaspora edebiyatına yeni bir soluk getiren Telve Dergisi'dir. Bu sebeple artık göçün ve gurbetin olumsuz çağrışımlarına onların sunduğu imkanlara dikkat çekerek cevap vermek gerekmektedir. Üstelik fark etmek ve hatırlamak gerekir ki, belki milletler için olmayabilir ama insan için ve her bir insan ferdi için ayrılık ve gurbet kaçınılmaz bir yazgıdır. Yazgımızdan şikayet etmek belki bir seçenektir. Daha güzeli ise yazgımızı anlamaya çalışmaktır.

Veysel GÜNDÜZ

GAGAUZLAR (GÖKOĞUZ TÜRKLERİ)

82
83

Kültür, medeniyet kodlarımızın bütününe teşkil eden değerler manzumesidir. Toplumun da aslında “şahsiyet” diye göstereceği şeyin adı kültürdür. Yani insanda müktesebatın, birikimin ete kemiğe bürünmesi şahsiyet; toplumda, toplumun inandığı, düşündüğü, bulduğu, savunduğu, inşa etmeye gayret ettiği, kurtardığı, kurduğu ne varsa, orada kendisini ifade etme şeklinin adı kültürdür.

Kültür, bu yönüyle dünyamızda düşünme, mukavemet etme, mukabele etme, bir arada yaşama, tahammül etme, teenni gösterme, hoşgörülü davranma; bütün bu koordinatlar içerisinde toplumun küresel ölçekte var olma iddiası ve şeklidir.

Millî kültür ise bir millete kimlik kazandıran, başka uluslarla arasındaki farkı belirleyen, o millete ait maddî ve manevî değerlerin ahenkle bir araya gelmiş halidir.

Bir toplumu bütün unsurlarıyla bir arada tutan bütünlüğünü sağlayan şey millî kültürdür.

Millî Kültür içerisinde dil ve tarih çok önemli iki unsurdur. Tarih, milletin geçmiş varlığı, mirası ve bugüne kalan yegâne hatırasıdır. Türk milletinin bugün üzerinde yaşadığı topraklar, onu vatan yapmak için şehit olan, koruyan, işleyen atalarımızın, yani tarihindedir.

Dil ise, bir milletin kültürel değerlerinin başında gelir ve bir milletin temelini oluşturur. Dil, duygu ve düşünceyi insana aktaran bir vasıta olduğu için, duygu ve düşünce birliği dil ile gelişir. Kendi milletinin tarih ve kültürünü öğrenmek ve incelemek isteyen her insan, dilini bilmek gayretinde olmalıdır.

Bu kültür ve kimlik mücadelesi yüzyılın başında Türk milleti için yeniden başlamıştır. Kurtuluş mücadelesinin içinden çıkan onurlu ve genç bir çocuk silüetinin

de yükselen Türkiye Cumhuriyeti, organik bağlarından koparılsın ve küçük bir elbiseye sığabilme çabasının bocalamasıyla meşguldür. Ancak kararlı ve gerçekçi adımlarla yürüme arzusunda milenyum milletinin genç çocuğu, eski bölgesel bağlarını, ağlarını, kültürel kodlarını ve kendi kimliğinden olanı koruma çabasıdadır. İşte bu bağlardan biri de bugün yoğun olarak Moldova'nın güneyinde yaşayan Gagauzlar ya da eşsiz Türk kimlikleriyle Gökoğuz Türkleridir.

Önceleri Basarabya diye bilinen bu bölgede bugün Moldovanlar, Ukraynalılar, Ruslar, Gagauzlar, Bulgarlar ve başka birçok millet ya da etnik grubun temsilcileri yaşamaktadır. Bu zikredilen grupların hepsi Hristiyan'dır. Ancak Ortodoks kilisesi mensup olan Gagauzlar, günlük hayatlarında kültürleri, âdetleri ve millî kimlikleriyle diğer Ortodoks gruplardan ayrılmaktadırlar.





FOTOĞRAF AA / ERÇİN TOP

Gagauzların üzerinde yaşadıkları tarihsel Bucak bölgesi bugün iki ülke arasında kalmıştır. 1994'te özerk bölge hâline gelen ve Moldova sınırları içerisinde yer alan Gagauz Yeri Özerk Bölgesi ile Ukrayna'nın Odesa bölgesi Gagauzların yaygın olarak yaşadıkları bölgelerdir. Günümüzde Bucak bölgesinde yaşayan Gagauz nüfus 200 bin civarındadır.

Ayrıca, Bulgaristan'da 20-50 bin arasında Gagauz yaşamakta ve kendi dillerini konuşmaktadırlar. Bunun dışında Yunanistan'da, Orta Asya'da Aktubinsk, Semipalatinsk, Taşkent ve Fergana ile Kafkaslar'da ve hatta Güney Amerika'da Gagauzlar mevcuttur.

Bunların sayıları 20-40 bin olarak tahmin edilmektedir. Böylece dünyada mevcut Gagauz sayısı yaklaşık 300 bine ulaşmaktadır.

Çuvaşlar bir yana bırakılırsa Gagauzlar, Hristiyan olan tek büyük Oğuz boyudur. Tarihte çeşitli Türk kollarının Katolikliği ve Ortodoks Hristiyanlığı kabul ettiği bilinmektedir. Hatta bu topluluklar bir süre sonra dillerini ve etnik aidiyetlerini de kaybetmişlerdir. Ancak Gagauzlar ilk yerleşim bölgeleri olan Karadeniz kıyılarında ve Dobruca'da 19. yüzyılın başına kadar neredeyse 40 yıl Osmanlı idaresinde Türkçe konuşarak Müslüman gruplar arasında yaşamışlar ve Hristiyan olarak kalabildikleri gibi Slavlaşmadan da günümüze kadar gelmişlerdir.



Bununla birlikte, Gagauzların din anlayışları önemli özellikler göstermektedir. Türk Diyanet Vakfı'nın İslam Ansiklopedisi'nde Gagauzlarla ilgili önemli bilgilere yer verilmiştir. Gökoğuzların ayin ve duaları genellikle Türkçedir. Ancak temel düzeyde dinî terimlerde ağırlıklı olarak Arapça köklere rastlanmaktadır. Allah, ahiret, cennet ve cehennem, mâbed, arefe, haram, oruç, hacı, sevap ve ruh gibi kelimeler bunlar arasında sıralanabilir. Gagauzların Araplarla teması olmadığı düşünüldüğünde bu kavramların Müslüman Türklere alındığı kuvvetle muhtemeldir.

Dinî âdetleri Müslümanlara benzeyen Gagauzlar arasında kurban kesmek yaygın bir âdettir.



FOTOĞRAF AA

Sığır, koyun, hatta horoz kurban olarak kesilir. Bu hayvanların içinde kurbanlık seçilen, kırlarda serbest dolaşan "Allahlık" denen boğanın da ayrı bir önemi mevcuttur. Gagauz kiliselerinde kısmen kadın ve erkek ayrımı gözetilmektedir. Gagauz halkının dünya görüşü, felsefesi ve aile hayatıyla ilgili âdetlerinin Müslümanlara yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Gagauzların yakın zamanlara kadar ayrı etnik bir topluluk olarak tanınmamış olmalarının yanı sıra içinde yaşadıkları Bulgar, Romen, Rüs, Ukrain ve Yunan milletlerle aynı dini paylaşımları onlar hakkındaki bilgi ve tarihsel derinlikleri noktasında belirsizlikleri beraberinde getirmiştir.

Gagauzların kökeni üzerine bugüne kadar birçok tartışma yapılmıştır. Bir kısım araştırmacılar, Gagauz isminin Gök Oğuz'dan geldiğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca "gaga" ve "uz" eki bir araya getirilerek bundan "Gagauz" kelimesinin çıktığı iddia edilmektedir.



FOTOĞRAF AA / CEM ÖZDEL

Öte yandan bu adın Keykâvus isminden kaynaklandığı da belirtilmektedir. Diğerlerine göre daha mâkul olan bu sonuncu görüşü ilk defa 1917’de yayınladığı “Oğuzların Dobruca Devleti” adlı makalesinde Bizantolog Bulgar tarihçisi Georgi Balasçev ileri sürmüştür.

Büyük itirazlarla karşılaşan bu görüş, daha sonra Paul Wittek tarafından 1952’de ispat edilmiştir. “K” harfinin, Gagauzlar’ın çıktığı Konya-Karaman bölgesi dahil Anadolu’nun bazı yörelerinde “g” şeklinde telaffuz edildiği düşünülürse Keykâvus ve Gagauz kelimelerinin birbirine yakın olduğu anlaşılır. Ayrıca Gagauz’un Keykâvus’tan çıktığını tarihî olaylar da doğrulamaktadır.

Dr. Emel Kılıç, “Gagauz Tarih Çalışmalarına Genel Bir Bakış” adlı makalesinde Balasçev’in Bizans İmparatoru Mihail Paleologos ile ilgili başka bir eserinde belirttiği şu ifadelerle yer vermiştir.

“Gagauzların Türk olduklarına ve Oğuz veya Uzsoyundan Kara-kalpak denilenlerin bakiyesi olduklarına şüphe yoktur. Adlarının Gagauz olması da bunu destekler. “Auz” Oğuz’un kısaltılmış şeklidir. “Gag”, herhalde “Gök”e eşittir, kabilenin seçkin vasfını ifade etmektedir.”

Bununla birlikte yine Halil İnalçık, Osman Turan, Faruk Sümer, Kemal Karpat, Polonyalı Türkolog W. Zajaczkowski ve Ahmet Cebeci gibi tarihçiler de Gagauzların Selçuklular ile irtibatına dair Balasçev’in görüşlerini benimsemişlerdir.

Gagauzların Kuzey Karadeniz toprakları üzerinde batıya doğru göç etmiş Uzlar’dan geldiğini ilk defa, Gagauz lehçesi ve folkloru üzerinde ilmî araştırmalar yapan V. A. Moşkov ileri sürmüştür. Gagauzlar’ın: kuzeyden gelen Uz veya Gök Oğuzlar olduğunu esaslı bir delil getirmeden savunanlar arasında A. Sokalski ve hatta R W. Radloff da bulunmaktadır.

Tarihçi Kemal Karpat’a göre ise Dobruca bölgesinde yerleşen Türkmenler ve Keykâvus’un adamlarından bir kısmı Hristiyanlığı kabul etmiş olmalıdır. Nitekim İstanbul’da kalan İzzeddin Keykâvus’un oğlunun (Melik Konstantin) ve kızının Hristiyan oldukları bilinmektedir. Bizans idaresi altındaki bu topraklarda yaşayanların da çeşitli baskılar karşısında Hristiyanlığı kabul etmek zorunda kaldıkları düşünülebilir. Hatta bunların bir kısmının Dobruca’dan ayrılıp Balıkesir yöresine yerleşmeleri bu dinî baskının bir sonucu olmuştur.

Son olarak ve belki de en önemlileri, Gagauz çalışmalarına büyük emeği geçen Araştırmacı-Tarihçi Atanas Manov’un “Gagauzlar” ve Gagauzların sembol şahsiyeti Mihail Çakır’ın “Basarabyalı Gagauzları İstoriyası (Tarihi)” eserlerinde Gagauzların Rum, Rus, Bulgar veya Romen olduklarına dair tezler boşa çıkarılmış; Gagauzların Türk kimliği, tarihi gerçeklikler, dil, sosyo-kültürel unsurlar ve örf ve adetlerle detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur.





FOTOĞRAF AA



FOTOĞRAF AA / ERÇİN TOP

Gagauzların bugün ağırlıklı olarak yaşadıkları Bucak'a tam olarak hangi tarihte geldikleri konusu ise modern tarihçilikte tartışılmaktadır. Mihail Çakır, Bucak'taki bazı Gagauz köylerinin kuruluş tarihlerinin 19. yüzyıla ait olduğunu ifade etmektedir. Ancak ortak kanaate göre 18. yüzyılın ikinci yarısı Gagauzların ve Bulgarların Bulgaristan'dan Basarabya'ya göçünün başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Gagauzların tarihsel süreç içerisinde Türkiye ile ilişkileri de önemli bir yere sahiptir. Özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında bu nadide toplulukla yakın ilişkiler kurulmaya çalışılmıştır. Gagauzlarla münasebetlerin iyileştirilmesine büyük önem atfeden Atatürk, Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi'yi elçimiz olarak Romanya'ya göndermiştir. Hamdullah Suphi 10 yıl boyunca bu bölgede görev yapmış ve Türk kimliği ve dilinin yok olmaması için önemli faaliyetler yürütmüştür. Bu dönemde ülkemizden resmi görevle öğretmenler gönderilmiş, Romence yanına Türkçe dersler eklenmiş, Türkçe kitaplar öğrencilere dağıtılmış ve mevcut dil korunmaya çalışılmıştır.

Aynı dönemde Gagauz Yeri'nden öğrenciler Türkiye'ye getirilmiş ve burada aldıkları eğitimle değerli meslekler edinmişlerdir. Hamdullah Suphi bölgeye ilk gittiğinde, Gagauz halkla diyalogunda, kendisini ilk etkileyen şey anlaşılır ve duru Türkçe'nin halk arasında yaygınlığı olmuştur. Hamdullah Suphi ilk yorumunu bu tespitin ışığında yapmış ve Ankara'ya, Türkçeye bu bölgede yeterli değer ve önem verilmezse Türkçe konuşan bu milletin dilini bir asır içerisinde kaybedebileceğini bildirmiştir. Hamdullah Suphi'nin bu yorumu 1928 tarihli ve üzerinden 92 yıl geçmiştir.

İkinci Dünya Savaşı ile Türkiye'den kopan ve Sovyet etkisinde doğal renkleri solan Gagauzlar bugün Rusça etkisinde kalmış kırık bir Balkan Türkçesi konuşmaktadır. Genç Gagauzlar arasında ise bu durum kendisini daha belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Hamdullah Suphi'nin bahsini ettiği bir asırlık yozlaşmanın bitimine 8 yıl kalmıştır.

Bugün Gagauz Türkçesi, UNESCO'nun belirlediği "Tehlikedeki Dünya Dilleri" ailesine mensuptur. Yani, Hamdullah Suphi'nin işaret ettiği kritik döneme girilmiş görünmektedir. Bu haliyle büyük Türk dünyası Gagauz Türkçesinin mevcudiyetine ve mukavemetinin artırılmasına yönelik atılacak her adıma ekme gibi, su gibi muhtaç durumdadır.

Türkiye'nin 2023 yılına yatırım yaptığı bir konjonktürün içinde ele alınması gereken kardeş toplulukları 2023 yılında göz ardı edilmiş olarak değil, aksine dili ve kimliği ile eski renklerine kavuşmuş halde görmekse hiç şüphe yoktur ki Türkiye'nin ve Türk dünyasının arzuladığı bir hedeftir.



FOTOĞRAF AA

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi millî kimlik, dil ve tarih temelinde şekillenmekte ve kendi çevresini bezeyen kültür, edebiyat, sanat ve inançla şahsiyet kazanmaktadır. Soydaşımız olan Gagauz Türklerinin kimliği ile ilgili bugüne kadar birçok tez ortaya atılmış, Bulgar, Romen ve Grek olmak üzere birçok kimlik yakıştırılmaya çalışılmıştır. Ancak Türk kimliklerine ilişkin güçlü tarih tezleri bir tarafta, bugün konuştukları Balkan Türkçesi, uzun, keleş, topal, terzi gibi Türkçe soyadları, Türk İslam terimleriyle süsledikleri Ortodoks inançları, Orta Asya'ya kadar uzanan halk edebiyatını koruyuşlarıyla ve en önemlisi yaktıkları türkülerle kendi kimliklerine dair en güçlü işaretleri bize vermektedirler.

Gagauz Şair Dionis Tanasoğlu'nun ifadesiyle Gagauzlar, hamur yoğururken hamur türküsü, gelini evden çıkarırken gelin türküsü veya gelin ağlatma türküsü, damat tıraş olurken ise tıraş türküsü söylerler.

Bütün Türk dünyasında'dan, bireysel olsun toplumsal olsun birçok hadisenin işlendiği bir ağıt kültürü vardır. Bunlar içerisinde tarihsel olaylara ilişkin ağıtlar en önde gelenleridir. Özellikle savaşlar önemli bir yer tutar. Bu ağıtlardan Yemen ile ilgili olanlar ise ayrı bir yere sahiptir.

Gagauz Türklerinden belki de hiçbiri Yemen'e gitmemiştir ancak onlar da Türk dünyasının bir parçası olarak Osmanlı Türkünün ıstırabını ve çilesini en derinlerde hissetmiş ve bunu paylaşmak istemişlerdir.

Türk asıllı Polonyalı Türkolog Zajaczkowski, Gagauz Folkloru adlı eserinde bir Gagauz Türkünün sesinden Yemen Türküsü'nü şöyle kayda geçmiştir:

*"Havada bulut yok, bu ne duman,
Onu Yemen'dir bir gülü çimendir.
Kışlanın önünde geliyor sesi,
Elim koluma yüreğim sızlar,
Onu Yemen'dir bir gülü çimendir.
Bir giden gelmiyor, aceb nedendir?"*

Sadece Yemen türküsü değil birçok türkümüz ortaktır ve bu sözlü kültür bugün hâlâ devam etmektedir. Gagauz Türkleri sadece türküler değil Kerem ile Aslı, Köroğlu gibi destanları da bilmekte ve kendi söyleyişleriyle okumaktadır.

Bahsettiğimiz bu örneklerle bile Gagauzların büyük Türk dünyası ile hala bağlarını devam ettirdiğinin ve derin bir kültürel kimliğe sahip olduğunun açık göstergeleridir.

Prof. Dr. Nevzat Özkan'ın ifadesiyle "Gagauzlar sadece ana dillerine yaslanarak ayakta kalabilmiş, var olmanın ancak dil ve kültürle mümkün olduğunun farkında olan bir Türk topluluğudur."

İşte bu bilinçle, Gagauz Yeri'nde yaşayan 200 bine yakın Gagauz, Mihail Çakır'ın 20. yüzyılın başlarında açtığı yoldan ilerleyerek hem diğer ülke ve bölgelerde yaşayan Gagauzlar hem de kendi yeni nesilleri için bir kimlik ve kültür ortaya koymaya çalışmaktadır. Türkiye ve Türk Dünyası olarak, Gagauz Türkçesinin ve edebiyatının yok olacağına inananların aksine, Gagauz millî kimliği ve kültürünü daha da güçlendirecek çalışmaları, araştırmaları ve gayreti her zamankinden daha fazla desteklemeliyiz.



FOTOĞRAF AA

Ömer Faruk Hocamın Ardından

Düçane DEMİRTAŞ

"Mevtü'l-âlim ke-mevti'l-âlem"

"Âlimin ölümü âlemin ölümü gibidir"

Hadis-i Şerif

*Geçtiğimiz ay içerisinde,
4 Mart 2021 tarihinde,
Prof. Dr. Ömer Faruk
Harman hocamız ahirete
irtihal eyledi. Cenazesinde
her yaştan öğrencilerinin
yüzlerinden okunan
hüzün ve gözyaşları gibi
kendisinin bir talebesi
olmam hasebiyle kaleme
aldığım bu yazının da
değerli hocamın hakkında
bir hüsn-ü şahadet
olmasını diledim.*

1950 yılında Bilecik Söğüt'te dünyaya gelen Ömer Faruk Harman hocamız, sırasıyla İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olur. Mezuniyetinin akabinde, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde bir müddet kütüphane memuru olarak çalışır; 1982 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne dönüşecek enstitüde doçent ve nihayetinde profesör olur. Derslerinde sıklıkla farklı din mensuplarıyla anekdotlarını anlattığı dönem ise 2005-2009 yılları arasında Paris'te Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Müşavirliği yaptığı periyottur. 2017 yılında Marmara Üniversitesi'nden emekliliğinin ardından vefatına değin hocamız, İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde dinler tarihi öğretim üyesi olarak çalışacaktır.

Ömer Faruk Harman hocamız, Türkiye'de dinler tarihi kürsüsünün kurumsallaşmasında ve popüler hale gelmesinde önemli rolü olan nadir akademisyenlerden biridir. Kuşkusuz bu rol en çok ona yakışırdı zaten. Bu durumun gerekçelerinden biri, nere-

deyse her yaş grubundan sayısız öğrenciye ve her öğrencisiyle özel bir ilişkiye sahip olmasıdır. Kulağa abartı gelebilir; fakat Ömer hocamız, nezaket, saygı ve tevazünün bilgi ve birikimine eşlik ettiği nadir insanlardan biriydi. Öğrencilerinin herhangi bir konu hakkındaki görüşlerini dikkatle dinler; muhatabının sözünü ıstıyak ve heyecanla tasdik eder; ekşiği var ise tevazu ile tamamlardı.

Kendisine “Kitab-ı Mukaddes hafızı” denir ve Türkiye'de Yahudilik üzerine yapılan çalışmalarda otorite olarak kabul edilirdi. Bu hususta, eser ortaya koyduğu alanlara değinmekte fayda var. Yahudiliğin kutsal metin ve dini literatürü, inanç esasları, mezhep ve dini grupları ve İslami kaynaklarda Yahudiliğe dair yorumlar Ömer hocanın başlıca ilgi alanlarıydı. Bu alanlarda ortaya koyduğu muhtelif eserlerin yanı sıra TDV İslam Ansiklopedisi'nde bahsi geçen konular hakkındaki maddelerin müellifi de bizatihi kendisidir.

Hocamızın profesörlük tezinden de (Metin Muhteva ve Kaynak Açısından Barnaba İncili) anlaşılacağı üzere, çalışma konularından bir bölümünü Hıristiyan akaidi oluşturmaktaydı. Bu hususta Türkiye'deki din çalışmaları için örnek teşkil edecek akademik bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Paris'te bulunduğu süre zarfında başta Hıristiyan din adamları olmak üzere muhtelif teoloji müntesipleriyle girdiği polemiklerde misyonerlik gayesinin, ele alınan dini inancın otantik şekilde anlaşılmasında engel teşkil ettiğini dile getirirdi. Benzer şekilde ilim sahası dışında inanç tebliği hususunda teolojinin değil tasavvuf ve musikinin önemli bir yer edindiğini ifade ederdi. Din Bilimleri ve Dinler Tarihi alanla-

rında herhangi bir kompleks yahut misyon taşımaksızın özgün yorumlarda bulunabilmesini hadim olmayarak hocamızın bu özgüven ve yaklaşımına yordum hep. Zira teoloji alanında bilgi; tebliğ sahasında ise temsiliyet esastır. Ömer Faruk Harman hocamız her iki hususta da kemalat sahibi bir alimdi.

Hocamız aynı zamanda Türkiye'deki ilmi çalışmalarda çok önemli bir yer tutan TDV İslam Ansiklopedisi için 96 madde bölümü telif etmiş ve kuruluşundan itibaren her aşamasında önemli sorumluluklar üstlenmiştir. Bu hizmetleri sebebiyle 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın “Yüzyılın İslam Kültür Hizmeti Onur ve Hizmet Ödülleri” kapsamında hizmet ödülüne lâyık görülmüştür.

Lisans tarih derslerimden hatırladığım kadarıyla yakın döneme değin ilmi çalışmalarında ansiklopedik bir hafızaya ve çalışma usulüne sahip olan çok az alim ve akademisyen mevcuttur. Hocamız bu son nesilden bir akademisyendi; derslerinde kaynak olarak birden fazla ansiklopedi kullanılmasını tavsiye eder; ele alınacak konunun içeriğinin tartışılmadan önce tanımının netleşmesine önem verirdi. Bu hususta kendisi, birçokları tarafından Fuat Aydın, Halil İnalçık, Şerif Mardin, Kemal Karpat gibi yakın zamanın sayılı ilim adamları arasında zikredilirdi.

Miras olarak sadece eserlerini ve öğrencilerini değil aynı zamanda güzel ahlakının hatırasını ve bilgisinin asaletini bırakan Ömer Faruk Harman hocamıza Allah'tan rahmet niyaz ediyor; hatırasının ömürler boyunca talebeleri tarafından hüsn-ü şahadet ile yad edileceğinden hiçbir şüphe duymuyorum.



OSMANLI'DA RAMAZAN-I ŐERIF'İN İDRÂKİ

Zülgaip AKKUŞ

On bir ayın sultanı Ramazan-ı Şerif, teŐrifini bütün inananların canıgönülden bekleedikleri bir iklim-i manevidir. Müminler işin bu mübarek ay hem maddi hem de manevi bir arınma mevsimi; affa, maŐfirete, ibadete, sehvete, sabra, hoŐgörüye gark oldukları eşsiz bir zaman dilimidir.



Ramazan kelimesinin etimolojik kökenine bakıldığında Arapların kamerî ayların eski adlarını değiştiren her aya, tesadüf ettiği zamanın veya mevsimin özelliğine göre isim verdikleri bilinmektedir. Ramazan isminin konulmasının da bu ayın şiddetli sıcaklığın hüküm sürdüğü yaz mevsimine denk gelmesi ve bundan dolayı "sıcak gün" anlamındaki ramad mastarından türetildiği kabul edilmektedir.

İslam'ın beş şartından biri olan Ramazan-ı Şerif orucu, hicretin 2. yılında (624) farz kılınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de adı "Şehru Ramazan" olarak zikredilen ve önemine vurgu yapılan yegâne ay ramazan ayıdır. Türk-İslam Medeniyetinde ve hususiyile Osmanlı kültüründe bu rahmet ayı "muazzam, mübarek, mükerrerem, şerif" takılarıyla beraber anılmış, bunlar içerisinde en çok Ramazan-ı Şerif terkibi kullanılmıştır.

Osmanlı kültürü içerisinde gelişen heyecan ile beklenen, bu aya mahsus özel hazırlıkların yapıldığı ve idraki noktasında onlarca geleneğin ortaya çıktığı ramazan ayı, muhtevası itibarıyla geniş ve zengin ritüelleri bünyesinde barındırır. Başta ramazan ayında uyulması gereken kuralları içeren tenbihnâmeler olmak üzere saray ve konaklardaki ramazan hazırlıkları, ramazan hilalinin görülmesi, sarayda icra edilen huzur dersleri, Enderun Teravihleri, Hırka-i Saâdet Merâsimleri, Baklava Alayları, saray iftarları, Kadir alayı ile iftar vaktinde top atma, minareler arasına mahya germe, ramazan davulcuları, zimem defterleri, mukabele okunulması gibi hususlar Osmanlı ramazanlarının olmazsa olmazları arasında yer almaktadır.





Tenbihnâmeler

Osmanlılar devrinde Ramazan-ı Şerif yaklaştığı zaman muntazam hazırlıklar yapılmaya başlanır, bu hazırlıklar öncesinde de nelerin yapılması gerektiği devletin merkezinden (Topkapı-Dolmabahçe-Yıldız Sarayları) pâyitahtın her köşesine yayılan tenbihnâmeler ile halka duyurulurdu. Bu tenbihnâmelerde; Ramazan-ı Şerif'in manevi atmosferini zedeleyecek gayri-ahlâki davranışlardan kaçınılması, adâb-ı muaşerete riayet edilmesi, ibadetlerin bihakkin yerine getirilmesi (namazların cemaatle kılınması- mazereti olanlar haricinde oruç tutulması vb.), devlet dâireleri başta olmak üzere esnafın dükkânını, hane sahibinin evini ve sokağını, vazifelilerin camii, tekke, türbe, han, hamam vb. sosyal alanların temizliğini itina ile yapması gerektiği vurgulanırdı. Esnafın, Ramazan-ı Şerif'i fırsat bilerek fiyatları artırmasına kesinlikle izin verilmeyeceği de tenbihnâmelerde yer alan hususlar arasında bulunmaktaydı.

Ramazan Hazırlıkları

Ramazan-ı Şerif; bir ikram, ihsan ve sehâvet (cömertlik) ayı olduğu için saray mutfağı olan Matbah-ı Âmire kileri ile paşa konakları ve halka ait hanelerin kilerleri de iftar ve sahur sofralarını süsleyecek malzemelerle doldurulurdu. Başta genel temizlikler olmak üzere hanenin eksikleri giderilir, iftar ve sahur davet edilecekler için mekân uygun hale getirilirdi. Konaklarda mukabele okunması ve teravih namazlarının eda edilmesi için güzel sesli hafızlar ile önceden haberleşilirdi. Diş kiraları da önceden hazırlanırdı.



Sultanahmet Camii'nin avlusu



Rü'yet-i Hilâl

Diğer kamerî aylar gibi Ramazan-ı Şerif'in de gelişi, bu ayın hilalinin görülmesine bağlı olduğundan, başta İstanbul Kadısı olmak üzere diğer Osmanlı şehirlerinin kadıları da buldukları şehrin en yüksek yerlerine ramazan hilalini gözetlemek için uzmanlar gönderir, şaban ayının son günlerinde gece nöbetleriyle hilal beklenirdi. Şaban-ı Şerif'in yirmi dokuzundan sonra gelen güne eğer hava bulutlu ise yevm-i şek denirdi. Çünkü bugünün şâbân ayının otuzuncu günü mü, yoksa Ramazan-ı Şerif'in ilk günü mü olduğu bilinmezdi.

Hilalin görülmesiyle birlikte büyük bir sevinç yaşanır ve bu sevinç payitaht olan İstanbul'a üç şekilde duyurulurdu. İlk olarak camilerde mahyalar uyanırılır (Mahyaların içeriğini; Hoş Geldin Ey Şehr-i Ramazan - On bir ayın sultanı -Mâşallah - Tebârekellâh - Bismillâh gibi yazılar oluştururdu), ikincisi top atılır, üçüncüsü ise tellallar çıkarılmak suretiyle davullar çaldırılırdı. Bu yöntemlerle ramazan ayına girildiği ilan edilir, ilk teravîh ve ilk sahur ile ramazan heyecanı yaşanmaya başlanırdı.



RAMAZAN-I ŞERİF'TE SARAYA MAHSUS ADETLER



Osmanlı sarayının, devletin idare edildiği merkez olmasının yanında aynı zamanda “padişahın evi” olması burada çeşitli adetlerin oluşmasına vesile olmuştur. Sarayda başta Huzur Dersleri olmak üzere; Enderûn Terâvihleri, Hırka-i Saâdet Ziyaretleri, Baklava Alayları, iftar davetleri” gibi ananeler yapılagelmiştir.



Huzur Dersleri

Osmanlılar'da 1759'dan 1924 yılında hilâfetin kaldırılmasına kadar ramazan ayında padişahın iştiraki ile yapılan tefsir sohbetlerine "Huzur Dersleri" adı verilirdi. Daha önceden yapıldığı bilinen fakat Sultan III. Mustafa (1757-1774) döneminde mutad hale gelen Huzur Dersleri, Ramazan-ı Şerif'e mahsus olmak üzere cuma hariç her gün padişahın uygun gördüğü yer ve zamanda icra edilirdi. Dersler genellikle Topkapı Sarayı'nda bulunan; Sofa Köşkü, Sarık Odası, Sepetçiler Kasrı, Divanhâne gibi çeşitli mekânlarda gerçekleştirilirdi. Huzur derslerinde Kur'an-ı Kerim'in tefsirini yapacak âlime (müfessir) "mukarrir", müzakereci olan âlimlere ise "muhatap" denilirdi. Huzur dersi padişahın iştirakiyle başlar, derslere müzakereci olarak beş altı kadar âlim katılır, öğle ile ikinci arasında ders icra edilirdi.

Bu derslerde tefsir edilmek üzere belirlenen ayetler mukarrir tarafından açıklanır, muhataplar da bu ayetler üzerindeki ilmî görüşlerini beyan ederlerdi. Dersler genellikle ikinci namazından sonra nihayete erer ve padişah Harem'e çekilirdi. Huzur Dersleri çoğunlukla Kadı Beydavi Tefsiri üzerinden yapılır, dersin sonunda iştirak eden alimlere "İhsan-ı Hümayun" olarak kese ile altın takdim edilirdi. 19.yy. itibariyle bu dersler Dolmabahçe Sarayı'nın Muayede ve Zülvecheyn Salonları ile Yıldız Sarayı'nda Çit Kasrında yapılmıştır. Huzur Derslerinin sonuncusu Dolmabahçe Sarayı'nda Son Halife Abdülmecid Efendi'nin katılımıyla 1923 yılının Mayıs ayında yapılmıştır. 4 Mart 1924 tarihinde hilâfetin ilgası ile bu dersler saraya mahsus bir Ramazan-ı Şerif âdeti olarak tarihe karışmıştır

Enderûn Teravihi

Osmanlı sarayında Ramazan-ı Şerif'e mahsus olmak üzere yerine getirilen mühim bir diğer adet ise Enderûn Teravihi idi. Enderun, Topkapı Sarayı'nın III. Avlusu'nun tamamını ifade eden, hem padişah tarafından devletin idare edildiği hem de devletin en seçkin eğitim kurumuna ev sahipliği yapan, "en içteki yer" anlamına gelen mekânlar silsilesinin adıdır. Ramazan-ı Şerif'in gelişiyile beraber Enderun içerisinde bulunan manevi hava ziyadeleşirdi. Özellikle Fatih Sultan Mehmed Han tarafından Enderun'un içerisinde yaptırılan Ağalar Camii bu manevi atmosferin en yoğun yaşandığı yerler arasındaydı.

Enderûn Ağalar Camii'nde padişahın da iştirakiyle saray neşe ve

zevkini yansıtan bir tarzda teravih namazları eda edilirdi. Enderun, Türk mûsikisinin merkezi olduğu, buradaki hocalar da aynı zamanda mûsiki üstadları olduğundan namazlar makam geçkileri uygulanılarak kılınırdı. Şöyle ki; teravihin her dört rekâtlık aralarında cumhur müezzinleri farklı makamlarda ilahiler okurlar, her okunan ilahiden sonra Hz. Peygambere salat ve selam edilir ve namaza başlanılırdı. İmam efendinin müezzinler tarafından okunan eserlerin (ilahilerin) makamlarını namaz içine tatbik etmesi enfes bir armoni meydana getirirdi. Her dört rekâta uygulanan ayrı ayrı makamlar ve okunan ilahiler bu namazın en belirgin özelliği idi. Enderûn Teravihinde tatbik edilen makamlar arasında; İsfahan,

Hüseynî, Saba, Evc, Acemaşiran gibi makamlar daha çok tercih edilirdi. Buhurîzâde İtrî, Ebubekir Ağa, Hacı Sadullah Ağa, Hammâmîzâde İsmail Dede, Şakir Ağa, Dellâlzade İsmail Efendi, Hâşim Bey gibi Enderunlu olan musiki hocaları aynı zamanda burada müezzinlik vazifesi ifa etmişler ve Enderun teravihlerini sesleriyle tezyin etmişlerdi. Enderun teravihi daha sonra İstanbul'daki selâtin camileri ile konaklarda da hoş sesli ve makamlara vakıf hafızlar eşliğinde eda edilmiştir.

Enderun teravihi geleneği bugün İstanbul'da ramazan ayında çeşitli selatin camilerinde eda edilmektedir.



Edirne Selimiye Camii'nde Enderun Teravihi



Hırka-i Saâdet Ziyareti

Hırka-i Saâdet merasimine geçmeden önce şunu özellikle ifade etmek gerekir ki, Osmanlılar döneminde İstanbul'a getirilen Hz. Peygambere ait iki mübarek hırka bulunmaktadır. İlki Hırka-i Şerif'tir ki bu hırka Hz. Peygamber tarafından Veysel Karânî Hazretlerine hediye edilmiştir. Hırka-i Şerif Hz. Veysel Karânî'nin vefatından sonra ailesi tarafından muhafaza edilmiş ve neticede ailenin muhafazasında İstanbul'a getirilmiştir. Hırka-i Şerif günümüzde İstanbul Fatih'teki Hırka-i Şerif Camii'nde bulunmakta ve sadece Ramazan ayında bütün vatandaşlara ziyarete açılmaktadır.

Asıl mevzumuz olan Hırka-i Saâdet ise Resul-i Ekrem tarafından sahabeden Şair Kâ'b b. Zühre'ye okuduğu bir kaside üzerine hediye edilmiş ve bu kaside daha sonra Kaside-i Bürde (hırka kasidesi) olarak adlandırılmıştır. Daha sonra bu hırka Emeviler tarafından satın alınmış, onlardan Abbasilere ve nihayetinde Yavuz Sultan Selim Han'ın Mısır seferiyle ber-

ber Osmanlılara intikal etmiştir. Hilâfet alâmeti olan Hırka-i Saâdet, Topkapı Sarayı'nda bulunan Has Oda'da diğer Emânât-ı Mukaddese ile beraber muhafaza edilmektedir. Topkapı Sarayı'nda Ramazan-ı Şerif ayında icra edilen önemli adetlerden biri de Ramazan-ı Şerif'in on beşinci günü yapılan Hırka-i Saâdet ziyaretidir.

Ramazan ayının on ikinci günü padişah ile Has Oda görevlileri Kutsal Emanetleri Revan Köşkü'ne taşır, ardından emanetlerin bulunduğu mekân süpürülür, gül suyu ile yıkanır, buhur yakılır ve yapılan bu kapsamlı temizliğe "Pars" adı verilir. Böylelikle tüm hazırlıklar bittiğinde Ramazan-ı Şerif'in on dördüncü günü Hırka-i Saâdet ziyaret törenine iştirak edecek devlet adamlarına davetiyeler (davet tezkireleri) gönderilir.

On beşinci gün öğle namazından sonra padişah, şeyhülislâm, sadrazam ve diğer erkân, imâm-ı evvel, imâm-ı sâni, Has Oda imâmı ve pek çok müezzinin tilavet ettiği

Kur'an Kerim, salat-u selamlar eşliğinde hırkayı ziyaret ederlerdi. Önceleri ziyarete katılanlara Hırka-i Saâdet'in uçlarına batırılmış sular hediye edilirken daha sonra bu uygulamadan vazgeçilmiştir. II. Mahmud döneminde özel olarak tasarlanmış, üzerine Hırka-i Saâdet için yazılmış bir şiirin bulunduğu ve "Destimâl" (el mendili) adı verilen tülbindin Hırka-i Saâdet'e sürülmesi ve bunların ziyaretçilere dağıtılması âdeti imparatorluğun son yıllarına kadar devam etmiştir. Resul-i Ekrem'in Hırka-i Saâdet'ine sürülmüş olan destimale sahip olmak büyük ayrıcalık kabul edilirdi. Buna malik olanlar vefat ettiklerinde destimalin göğüslerine örtülmesini vasiyet ederek bir nevi Allah'ın izniyle şefaathane niyaz ederlerdi.

Hırka-i Saâdet ziyaret geleneği geçmişte olduğu gibi günümüzde de ramazan ayında Topkapı Sarayı'nda devlet adamlarına yönelik yapılmaktadır.



Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından Topkapı Sarayı'nda bulunan Hırka-i Saâdet'in ziyareti.

Hırka-i Saâdet ziyareti tarihte olduğu gibi günümüzde de sadece devlet erkânı tarafından yapılmaktadır.

FOTOĞRAF AA / TCCB / MURAT ÇETİNMÜHÜR DAR



Hz. Peygamber'in Veysel Karânî'ye hediye ettiği hırka olan Hırka-i Şerif'in İstanbul Fatih'te bulunan Hırka-i Şerif Camii'nde ziyarete açılışı

Hırka-i Şerif her ramazan ayı bu camide halka ziyarete açılmaktadır.

FOTOĞRAF AA / İSA TERLİ

Baklava Alayı

Ramazan-ı Şerif'in on beşinci günü Topkapı Sarayı'nda icra edilen Hırka-i Saâdet merasiminden hemen sonra padişah tarafından Yeniçeri Ocağı'na bir iltifat ve ih-san olmak üzere Matbâh-ı Âmi-re'de (saray mutfağı) hazırlatılan baklavaların sinilerle törensel bir tarzda yeniçerilere verilmesi ve onların da kışlarına kadar bu tepsileri taşıması âdetine "Baklava Alayı" denirdi.

17.yüzyılın sonu yahut 18.asrın başlangıcından itibaren uygulan-

dığını bilinen Baklava Alayı gele-neği padişah ve asker arasında gerçekleşen bir itibar tasdiki ve akitleşme manasını taşırdı. Alay, Topkapı Sarayı'nın ikinci avlu-sunda bulunan Matbâh-ı Âmi-re'nin önüne her on askere bir tepsi hesabıyla dizilen sinilerin yeniçeriler tarafından alınması ile başlardı. Baklava tepsilerini alan yeniçeriler nizamî olarak hareket ederek saraydan çıkar ve meraklı İstanbul halkının oluş-turduğu kalabalıklar arasından Divanyolu'nu takip ederek Aksa-

ray'daki yeniçeri kışlasına gelir ve Baklava Alayı burada nihaye-te ererdi. Gönderilen tepsilerin saraya tekrar iadesi adettendi. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasına giden süreçte bu adette de bozulmalar görülmüş, gönderilen tepsilerin saraya iade edilmediği hatta: "Pa-dişahımızın ömrü devletine ve saltanatına duacıyız, baklavalar o kadar nefis idi ki sini ve tepsileri de yedik" denildiği dönemin ka-lem erbabı tarafından yazılmıştır.

FOTOĞRAF AA / KERİM GÜLBETEKİN

Saray İftarları

Osmanlı sarayında Ramazan-ı Şerif'in idraki içeri-sinde mükellef sofraların kurulduğu saray iftarları hiç şüphesiz mühim bir yere sahiptir. Başta padişah olmak üzere Harem ve Enderûn sakinleri bu önem-li adetin heyecanını ziyadesiyle yaşardı. Ramazan-ı Şerif'in yaklaşmasıyla beraber Matbah-ı Âmire'de bulunan tencerelerin kalaylanması, yiyeceklerin ha-zırlanması, Kiler-i Âmire'nin itina ile doldurulması gibi işler bir nevi iftarlara hazırlık faaliyetiydi.

Fatih Kanunnamesine göre padişah yemeği tek ba-şına yediğinden iftar sofrasında sadece kendisi bu-lunurdu (Bu adet sonra terkedilmiştir). Padişahın iftar sofrası eğer Ramazan-ı Şerif yaza denk gelecek olursa Topkapı Sarayı'ndaki Sünnet Odası ile Bağ-dat Köşkü arasında bulunan "İftariye Kameriye-si'nde kurulur ve sultan burada hem gurub vaktini izler hem de Galata, Haliç ve İstanbul'u seyrederek

iftarını yapardı. Bununla beraber dönemin önemli vükelâ ve ulemâsı da saraya iftara davet edilirdi. Sa-rayda padişahın yemeklerinin hazırlandığı mekâna da "Kuşhane Mutfağı" denirdi.

Padişahlar istisnalar hariç (I. Abdülhamid'in kız kar-deşi Esmâ Sultan'ın sarayına, Sultan Abdülaziz'in Yûsuf Kâmil Paşa'nın Beyazıt'taki konağına, II. Mah-mud'un zenginliğiyle tanınan Dürrîzâde Mehmed Efendi'nin Üsküdar'da Paşakapısı'ndaki konağına habersiz olarak iftara gitmesi gibi) genellikle iftarla-rını sarayda yaparlardı. İmparatorluğun son dö-ne-minde özellikle II. Abdülhamid devrinde Yıldız Sa-rayı'nın kapısı davetli olsun olmasın herkese açılmıştı. Yıldız Sarayı'na iftara davet edilen devlet adamlarına mükellef iftar sofraları kurulduğu ve keseler içinde "diş kirası" verildiği bilinmektedir.



Topkapı Sarayı'nın ikinci bahçesi olan Divan Avlusu'nda geleneksel Baklava Alayının Merhum Bakan Yardımcımız Prof. Dr. Haluk Dursun tarafından canlandırılması.



İftar sofrası

Konaklarda Ramazan-ı Şerif'in İdrâki

Ramazan-ı Şerif'in teşrifine yakın başta sadrazam konağı olmak üzere vezirler, şeyhülislam ve yeniçeri Ağası ve birçok makam sahibinin devlethâneleri ile bürokraside görevli diğer devlet adamlarının konaklarında hazırlıklara başlanırdı. Evvela temizlik ve iaşe temini işleri halledilir; konaklarda teravih, mukabele ve vakit namazları için makamâta vâkif hafızlar bulundurulurdu. Devlet adamlarının ve toplumun müreffeh, zengin kesiminin iftar vaktinde sofralarını herkese açık tutmaları adettendi. Ramazanda konak sahibi otuz gün boyunca kapılarını herkese açık tutar, davetli ya da davetsiz herkes iftara gelirdi.

İstanbul'da Ramazan-ı Şerif kışa denk gelirse şehrin içindeki konaklarda, yaz aylarına denk gelirse Boğaziçi'nde bulunan yalılarda idrak edilirdi. 19. yüzyılın en meşhur sadrazamlarından biri olan Yûsuf Kâmil Paşa'nın kışın Beyazıt'taki konağının ve yazları Bebek'teki yalısının dış kapıları önünde bekleyen görevli ağalar vaktin darlığı sebebiyle evlerine koşarak gidenleri ve fakirlerin önüne geçip paşanın kendilerini iftara davet ettiğini söyleyerek onları sofraya buyur ederler, daha sonra adet olduğu üzere dış kirası vererek yolcu ederlerdi.

Osmanlı konaklarında iftar iki kısma ayrılırdı. İlk kısım İftariyelik olarak adlandırılırdı.

Akşam ezanının okumasıyla birlikte zembek suyu ve hurma ile oruç açılır daha sonra peynir, zeytin, reçel vb. kahvaltılık tarzı atıştırmalıklar yendikten sonra akşam namazına geçilirdi. Namaz eda edildikten sonra iftarın ikinci kısmı başlar, asıl yemekler o zaman yenirdi. Daha çok et ve sebze yemekleri, pilav, şerbet, tatlı çeşitleri tüketilirdi. İftar bittikten sonra teravihe kadar sohbet edilir, yatsı ezanıyla beraber konakta cemaatle Enderûn teravihi eda edilirdi. Teravih namazından sonra konak terk edilmez sahura kadar muhabbet devam ederdi. Ekseriyetle bu sohbetlerde din, tarih, edebiyat, mûsiki konularında görüş teatisinde bulunulurdu.

FOTOĞRAF AA / HİKMET FARUK BAŞER



Tunuslu Hayreddin Paşa Konağı
Sultanahmet-İstanbul

Tekne Orucu

Osmanlı'dan günümüze kadar gelen önemli ramazan geleneklerinden biri de çocuklara mahsus tekne orucu adettir. Orucun mühim bir ibadet olarak çocukların zihinlerde yer etmesi ve onları bu ibadete hazırlaması noktasında geliştirilen bir yöntem olan tekne orucuna çocukların heyecan ile sahura kaldırılmasıyla başlanırdı. Sahurunu yapan çocuklar öğleye kadar oruçlu olur, iftarını öğle vakti açardı. Böylelikle yarım gün oruçlu olan çocuklar tekne orucu tutmuş olurdu. Tekne orucu ile çocuklar ramazanın manevi atmosferinden yararlanır bunun yanında da gelenekten kopmamaları sağlanırdı. Tekne orucu çocuklar için bir merasime dönüşür, ebeveynleri tarafından kendilerine alınan oruç hediyesi ile mutlulukları daha da artardı. *FOTOĞRAF AA*



İftar ve İmsak Topu

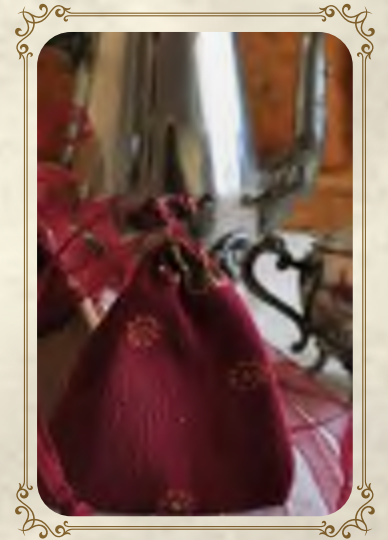
Osmanlı'da ramazan ayına mahsus geleneklerin başında gelen top atma adeti iftar vaktinin girdiğini halka haber vermek maksadıyla uyarıcı bir yöntem olarak günümüze kadar gelmiştir. İlk iftar topu 1821'de Sultan II.Mahmud döneminde Anadoluhisarı'nda atılmıştır. Daha sonra İstanbul'da Rumelihisarı, Kız Kulesi ve Yedikule Hisarı iftar topu atılan yerlere dahil olmuş bir müddet sonra iftarın yanında imsak vaktinin girdiğini belirtmek için de toplar atılmaya başlanmıştır. İftar vaktinde atılan toplarla oruç açılır imsak vakitlerinde atılan toplarla yemek bırakılır ve oruca niyet edilirdi. Oruçlular heyecan ile topun atılmasını beklerken topun başındaki görevli besmele ile topu ateşlerdi. Payitaht İstanbul'dan Osmanlı coğrafyasının diğer şehirlerine yayılan iftar topu geleneği günümüzde etkinliğini kaybetmekle beraber bu kültürün yaşadığı şehirlerde devam etmektedir. *FOTOĞRAF AA / SAMİR YORDAMOVIÇ*



İftar topu

Diş Kirası

Osmanlı döneminde ramazan ayına mahsus gelenekler arasında yer alan diş kirası adeti başta saray olmak üzere vezir ve alimlerin konaklarında görülen mühim bir ananeydi. Özellikle padişah ve devlet adamları ramazanda iftara davet ettikleri zevata yemekten sonra diş kirası adı altında çeşitli hediyeler vermekteydiler. Davet sahibi: "Efendim davetimize icabet edip fakirhanemizi teşrif ettiniz, safalar getirdiniz. Zât-ı âlinize layık değil fakat bugün dişinizi bize kiraya verdiğinizden dolayı naçizane diş kiranızı kabul buyurunuz efendim." diyerek hediyeyi takdim ederdi. Misafirlere verilen diş kiralaları arasında buldukları konuma göre özel keseler içerisinde paralar, altın ve gümüş tabakalar, saatler, tesbihler ve el yazması kitaplar bulunmaktaydı. Özellikle 19.yüzyılda resmi bir hal alan diş kirası verme geleneği Osmanlı'nın yıkılışıyla beraber unutulmuştur.



Diş kirası kesesi

Zimem Defteri

Osmanlı insanı ramazan ayını manevi bir arınma, yardımlaşma, hayırda yarışma olarak görmüştür. Bugünkü manada esnafın tuttuğu veresiye defteri olarak adlandırılan zimem defterleri ramazan ayında Osmanlı insanın yardımlaşma ahlakının sembol örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ramazan ayında zenginler tebdili kıyafet ile bakkal, kasap, fırın vb. esnafı gezerek tanımadıkları fukaranın zimem defterlerinde yazılı borçlarını öderlerdi. Fukara ise bu borcu kimin ödediğini bilmez böylelikle sağ elin verdiğini sol elin bilmemesi düsturu kendini gösterirdi. Allah rızası için yapılan bu yardımlarla toplum içerisinde karşılıksız verme hasleti yayılırdı.



Mukabele

Ramazan ayı hem Kur'an-ı Kerim'in inzal olmaya başladığı ay olması hem de bu ayda takip edilen mukabele geleneği açısından Kur'an ayı olarak adlandırılmıştır. Adını "İki şeyi birbiriyle karşılaştırmak" anlamına gelen mukabele kelimesinden alan mukabele geleneği Hz. Peygamber ile Hz. Cebrail arasında ramazan ayında her gece o vakte kadar inen âyet ve sûreleri karşılıklı okuyup kontrol etmelerine dayanmaktadır. Aynı zamanda bu ayda yapılan amellerin diğer aylara göre daha faziletli olması mukabele geleneğinin yaygınlaşmasına vesile olmuştur.

Osmanlı kültüründe ramazan ayının teşriyiyle beraber güzel sesli hafızlar tarafından cami ve mescidlerde mukabeleler okunmaya başlanırdı. Mukabeleye katılanlar ise hafız efendiyi takip ederlerdi. Çoğunlukla sabah, öğle, ikindi namazları öncesinde okunan mukabeleler Kadir gecesini hitama erer, hatim duası duahanlar tarafından o gün yapılırdı. Mukabele geleneği günümüzde de devam etmektedir. FOTOĞRAF AA / ALİ TEPE



Mukabele geleneği

Mahya Geleneği

Ramazan ayında çift minareli camilerde iki minare arasına germe usulüyle asılan kandiller vasıtasıyla yazı yazma ve şekil yapma sanatına mahyacılık denmektedir. Farsçada ay anlamına gelen mah kelimesinin sonuna Arapça -iyye eki getirilerek oluşturulan mahiyye terkibi “aya mahsus, aylık” anlamına gelmektedir. Sadece ramazan ayında geçici olarak kurulduğundan ötürü bu şekilde (ramazan ayına mahsus) adlandırılmıştır. Mahiyye halkın dilinde

zamanla mahya şekline dönüşmüş ve günümüzde de bu şekilde kullanılmaktadır. Mahya geleneğinin İstanbul kültüründeki yeri 16.yüzyılın ikinci yarısına kadar gitmekle beraber Sultan I.Ahmed (1603-1617) döneminde resmîyet kazandığı kaynaklarda zikredilmektedir.

Mahyalardaki yazıların içeriği ramazanın ilk on beş gününde “Hoş geldin Ey Şehr-i Ramazan”, “Merhaba Ey Şehr-i Gufran”, “Yâ Allah”, “Maşallah” gibi ramazanı

karşılıyıcı yazılardan oluşmaktaydı. Ramazanın on beşinden sonra “el-Firak”, “Elveda”, “Elveda Ey Şehr-i Rahmet” gibi ramazanı hüznle uğurlayıcı yazılar asılırdı. Bazen de çift minareli cami, lale, köprü, karanfil gibi resimler şekil olarak mahyalarda yer alırdı. Özel bir meslek olan mahyacılık ustalar tarafından yapılırdı. Günümüzde yok olmaya yüz tutmuş bu mesleğin az sayıda ustası bulunmaktadır.



Süleymaniye Camii'nden bir mahya örneği

Kadir Alayı

Kur'an-ı Kerim'in nazil olma-ya başladığı ramazan ayının 27. gecesini olan Kadir Gecesi Müslümanlar açısından ibadet yoğunluğunun en belirgin olduğu zaman dilimidir. Osmanlılar Kadir Gecesi'ne büyük önem vermişler onun hakkıyla idrak edilmesi için azami gayret etmişlerdir. Bu noktada Cuma selamlığı, bayram alayı ve diğer kandil alayları gibi Kadir Gecesi'nde de padişahın saraydan

belirlenen camiye gidişi ve dönüşü sırasında tertip edilen merasime Kadir Alayı denmiştir.

Osmanlı padişahları Kadir Gecesi'ni idrak etmek ve teravih namazını eda etmek için başta Ayasofya Camii olmak üzere Sultanahmed, Süleymaniye ve diğer selâtin camilere gitmekteydi. Saraydan gidilecek camiye kadar olan yollar önceden temizlenip, güvenliği sağlanır daha sonra da kandiller ile ay-

dınlatılırdı. Alay sırasında padişah alkışlar (sözle dua etme, iltifat etme) eşliğinde geceyi idrak edeceği camiye giderdi. Camide güzel sesli hafızlar tarafından kıraat edilen Kurân, mevlid ve yapılan zikirler ile eda edilen teravih namazı sonrası padişah aynı güzergâhtan saraya dönerdi. Kadir Alayı İstanbul halkının heyecan ile beklediği önemli bir ramazan geleneği idi.

Cerre Çıkmak

Osmanlı döneminde medrese talebelerinin üç aylarda ve özellikle ramazan ayında şehir, kasaba ve köylere giderek buradaki halkı, verdikleri vaazlarla dini konularda aydınlatmak, iyiliği emredip kötülükten uzaklaştırmak (emir bi'l ma'rûf nehiyi

ani'l- münker) için çıktıkları sefere cerre çıkmak denilmektedir. Celbetmek anlamına gelen cer kelimesinden ortaya çıkan cerre çıkmak tabiri Osmanlıların başından beri uyguladıkları bir gelenektir. Bu uygulama ile talebeler hem med-

resede öğrendikleri bilgileri halka öğretmekte hem de şehir kültürünü yaymaktaydılar. Halk cerre çıkan talebelere cer akçesi olarak küçük hediyeler vermektedir.

Ramazan Davulcuları

Ramazanın alamet-i fârikalarından biri de halkı çeşit çeşit maniler ve ahenkli davul sesiyle sahura kaldıran ramazan davulcularıydı. Ramazan ayının müjdecisi olarak bilenen davulcular adeta bu mübarek ayın gecelerine renk katardı. Özellikle çocuklar sahura kalkmak ve davul-

cuyu izlemek için can atardı. Her mahallenin kendi davulcusu bulunur, bu davulcular kendilerine mahsus özellikler ile davul çalarlardı. Davulun yanı sıra söyledikleri manilerle de ön plana çıkan davulcular Osmanlı ramazanlarının vazgeçilmeziydi.

*“Besmeleyle çıktım yola
Selam verdim sağa sola
A benim şevketli efendim
Ramazan-ı şerifin mübarek ola.”*



Topkapı Sarayı Babüsselâm'da bir alay örneği



Medrese öğrencileri özellikle Ramazan ayında cerre çıkardı



YURT DIŞINDA Ramazan

? | **Ramazanı yurt dışında yaşamak nasıl, anlatır mısınız?
Yurt dışında ramazan nasıl geçiriliyor?**

Yaşadığımız ülkede ramazan davulcusu, iftar topu, iftar adını, sokak süslemeleri gibi gelenekler yaŐatılamasa da coşku ve heyecan eksik olmaz ve birçok iŐletmeci ramazana özel hizmetler sunar. Ramazan pidesi, hurma eŐitleri, glla gibi ürünlerle raflar doldurulur. Sokakta mahya göremeyiz ama evlerimizi ramazan dekorasyonlarıyla ssleriz. Aile ve dost ziyaretleriyle sofralar Őenlenir ve birlikte iftar yapılır. Bütün camilerde istisnasız her akşam halka açık iftar sofrası kurulur ve gelen herkese yemek ikram edilir. Irk ve kültür ayırmaksızın Müslümanlar bir çatı altında birleŐir. Bir gün bir camide diğer gün başka bir camide hem gezmek hem de farklı insanlarla tanışmak mümkün olur. Camilerde ve arkadaŐ ortamında mukabeleler düzenlenir ve bu gelenek ihya edilir.

? | **Yaşadığınız lkede Müslümanlar arasında ramazana özel gelenekler var mı ya da zamanla oluŐtu mu?**

Yıl boyunca çeşitli faaliyetlerle gençleri bir araya getiren "Müslüman Gençlik Avusturya" (Muslimische Jugend Österreich) ramazan ayında da ülke genelinde birçok proje düzenler. Örneğin Müslüman mezarlıklarında temizlik, evre temizliği, huzurevi ziyaretleri ve oradaki insanları yürüyüŐe çıkarmak, onlarla oyun eşliğinde sohbet edip keyifli vakit geçirmek, mülteci yurtlarını ziyaret etmek ve çocuklara aktivite düzenlemek, evsiz insanların kaldığı yurtlarda yemek yapmak ve daha birçok benzer etkinlikle gençler bir araya toplanır, hem topluma hem de gençlere faydalı işler yapılır.

? | **Ramazanda zlediğiniz Şeyler var mı?**

Belki de ezanın okunmadığı bu Şehirde, eksikliğini en çok hissettiğim zaman ramazan ayıdır. Camilerin yürüme mesafesinde olmaması ve bu sebeple kaçırılan teravih namazları da bu özlemi büyütüyor. Türkiye'de sevinç ve coşku sokaklara taŐarken burada hanelerin içinde kalır. Kimi zaman içimde bir burukluk hissetsem de birlikte açılan iftarlar ve cemaatle kılınan namazlarda ramazanla beraber gelen huzur ve bereketi en derinden hissederim.

Sena Çeker
27 yaşında, Avustralya



YURT DIŞINDA Ramazan

? | **Ramazanı yurt dışında yaşamak nasıl, anlatır mısınız?
Yurt dışında ramazan nasıl geçiriliyor?**

Rabbim mübarek Ramazan ayına ulaŐtırdıĐı zaman; Şüphesiz aile halkı ve dostlarla muhabbetin lezzetini artırıyor. Yurt dışında yaŐamanın en büyük avantajlarından birisi de farklı milletlerle yaknen tanışmak. Bu sayede iftar vakti farklı ülkelerden Müslüman kardeŐlerimizle aynı sofrada toplanabiliyoruz. Yeri geliyor gayrimüslim tanıŐlarımız da bize katılmak istiyor ve İslam'ın birleŐtirici yönü zahir oluyor.

Her ne kadar dedelerimizin ve babalarımızın memleket hasretini artıran bir dönem olsa da yurt dışında doğmuş genç nesil Ramazan ayını yaşadıkları ülkede tanidikları için aynı hasretten bahsetmek pek mümkün değil. nc kuŐaĐın bahtına daha çok "eski ramazanları" dinlemek düŐüyor.

? | **Yaşadığınız lkede Müslümanlar arasında ramazana özel gelenekler var mı ya da zamanla oluŐtu mu?**

Mekn, lke Şehir farklı olsa da ramazan ayının her yerde benzer coŐkuyla karŐılandıĐına inanıyorum. Mukabelelerle, teravihlerle selamladığımız on bir ayın sultanının bereketinden kendi aramızda hediyeleŐerek nasibimizi almaya çalıŐıyoruz.

? | **İlk geldiğiniz yıllarda ramazanlar nasıldı, Şimdi nasıl?**

Ramazan ayının bir yarısı misafir ağırlamakla, diğer yarısı davetlere katılmakla geçiyor. Babama sorduğumda ilk zamanların bugünden pek farklı olmadığını söyledi. Ramazan ayından ziyade ailenin yokluğunun en ağır Şekilde bayramlarda hissedildiğinden bahsetti. Fakat zaman geçtikçe buradaki aileler büyüdü ve dostlar ailenin yerini, fırınlarda da ramazan pidesi raflardaki yerini aldı.

? | **Ramazanda zlediğiniz Şeyler var mı?**

Ezan-ı Muhammedi'yi duymadan orularımızı açmak elbette buruk bir his bırakıyor. Telefondan gelen ezan sesiyle, camiden gelen ezan sesi asla bir olmuyor. Aynı Şekilde mescitte namaz kılmakla göÇü minareleriyle süsleyen camilerde namaz kılmak bir değil. En büyük hasretim her zaman ezana ve kutsal meknlara. Fakat ramazan uğradığı yeri güzelleŐtiriyor. Güzel, güzeli cezbediyor.

ZiŐan zkan

22 yaşında, Avusturya, Viyana



YURT DIŞINDA Ramazan

? | **Ramazanı yurt dışında yaşamak nasıl, anlatır mısınız? Yurt dışında ramazan nasıl geçiriliyor?**

Öncelikle ramazanın dinî boyutunun yanında bir de kültürel boyutunun olduğunu düşünüyorum. Belçika'da Müslümanların birbirlerine düşkünlüğü Türkiye'ye nazaran daha fazla. Bu düşkünlüğün, yabancı bir ülkede birbirine benzeyenler olarak bir kitle oluşturmaktan ziyade, İslam'ın sevme ve sevmeye sebepler arama ruhunu aşılmasından da kaynaklandığını düşünüyorum.

Kültürel olarak, özellikle Türklerin pandemi sürecinden önce, iftar çadırları ve hayır çarşıları gibi ramazan geleneklerini yaşatmaya çalıştıklarını ifade edebilirim. Gerek camilerin bahçelerinde gerek Türk derneklerinin salonlarında birlikte ramazan ruhuyla iftar açmak, Avrupa'da yaşayanlar olarak bize kültürel kodlarımızda olan kardeŐliĐi, birlik ve beraberliği idrak ettiriyor.

Belçika'da yaşamama rağmen sahur ve iftarın hep ayrı bir yeri oldu bende. Bizde geceleri ezan okunmaz, iftar vaktinde ise çok kısık sesle okunur. Ancak anne ve babalarımız bizleri bu iki güzel vakitten asla mahrum etmedi. Ancak elbette bir eksiklik hissettiğim zamanlar oldu, özellikle eğitim için Türkiye'de yaşadığım süreçte ezanı doya doya dinleyip tekrar Belçika'ya döndüğümde bunun eksikliğini çok yaşadım.

Bizler dinimize olduğu kadar meşru örf ve âdetlerimize de tutunmaya çalıştık. Her ne kadar çift kimlik sahibi olsak da Müslüman kimliği altında birlik olmanın tadına vardık. Gerek Faslı gerek Arap Müslümanlarla, birçok dil ve ırktan insanlarla bir arada bulunup iftar yapmak nasip oldu.

Buradaki Türklerin ramazan ruhunu diri tutmak için yaptığı ve pandemi sürecine kadar gelenekselleŐmiş davetler vardı. Yaşadığım mahallede çok sayıda Türk ve Faslı var, her Ramazan muhakkak bütün mahalle birbirini iftara davet ederdi.

Ramazanın en çok özlediğim bir yanı da yine pandeminin ortaya çıkmasından önce, camilerde teravih namazlarında mahallede ne kadar çok Müslümanın yaşadığına şahit olmamdır. Her ramazan, göremediğimiz ve özlediğimiz kardeŐlerimizle camide buluşurduk.

Bir geleneğimiz daha var, haftada bir defa mutlaka başka mahalledeki camiye namaz kılmaya gitmek. Avrupa'nın göbeği Belçika'da, yaşadığım Limburg bölgesinde, Genk'te birçok cami var ve biz her ramazan cami cami gezerdik... İnşallah bu geleneğe yeniden kavuşmak nasip olur!

Zeynep Zuhul Kılınç
29 yaşında, Belçika



YURT DIŞINDA Ramazan

? | **Ramazanı yurt dışında yaşamak nasıl, anlatır mısınız?
Yurt dışında ramazan nasıl geçiriliyor?**

Ramazan dendiğinde akla gelen sıcak sofralar, taze pideler, teravihler ve mukabelelerdir. Camilerimizle haŐır neŐir olmaktır. Camilerimizde her sene dzenli bir Şekilde, Ramazan'a özel ramazan çadırları, toplu sohbet halkaları kurulur. Ramazan adırlarında kimseyi ayırmaksızın sofralar paylaŐılır. Onun haricinde, yaşanılan Şehirde yardıma muhtaç olan kişilere ynelik mutlaka yardım faaliyetleri yapılır.

? | **Yaşadığınız ũlkede Mũslũmanlar arasında ramazana özel gelenekler var mı ya da zamanla oluŐtu mu?**

Sokaklar ve çarŐılar ramazan ayını hatırlatmasa da sıcak evlerimizde hep o huzur hissedilir. İftara yakın zamanlarda aile ortamında Tũrkiye'de dzenlenen iftar programları heyecanla takip edilir. Camilerimizi doldurur, kalplerimizi ısıtırız. Mũbarek Ramazan ayında İslam ile, huzur ile, dost ile, aile ile en çok da ruhumuz doyar.





YURT DIŞINDA Ramazan

? | **Ramazanı yurt dışında yaşamak nasıl, anlatır mısınız? Yurt dışında ramazan nasıl geçiriliyor?**

Ramazan, Müslümanların gündelik rutin yaşamın kalıplardan sıyrılıp bu mübarek ayın gölgesinde soluklandıkları ve ibadete, tefekküre, birlik beraberliğe daha Şuurlu daha özverili yaklaŐtıkları özel bir zamandır. Bana göre ‘‘Yurt dışında Ramazan’’ demek, bir yandan Müslüman olarak farzları anlamak ve yaşamak, diğer yandan da yeri geldiğinde Müslüman olmayanlara bir nebze de olsa onu yaŐatarak anlatmak demektir. Bunun güzel olduğu kadar zor yanları da var. Sürekli tuttuğumuz orucu anlatmak, izah etmek ve savunmak sorunda olmanın yanı sıra her sene sorulan ve değişmeyen sorular insanı zaman zaman yorabiliyor.

? | **Yaşadığınız lkede Müslümanlar arasında ramazana özel gelenekler var mı ya da zamanla oldu mu?**

Almanya’da Müslümanlar arasında ramazana özel birbirinden farklı faaliyetler düzenleniyor. Camilerde ve bunların dışında düzenlenen sahur programları, iftar yemekleri, kermesler ve baĐıŐ kampanyaları bunlardan yalnızca bazıları. Örneğin, Ğrenciler tarafından niversite yemekhanelerinde Almanca içerikli programlar eşliğinde iftar yemekleri organize ediliyor; cami dernekleri ve hayırseverler yemekler hazırlayarak mülteci yurtlarına ve huzurevlerine götürüyor; özellikle belediye baŐkanlarının, yerel siyasetçilerin, akademisyenlerin, diğer dinî toplulukların, basın mensuplarının ve daha birçok insanın davet edildiği ve Müslümanların misafirperverliklerini sergiledikleri organizasyonlar yapılıyor.

Yaşadığım Şehirden güzel bir örnek vermek gerekirse; 1998 yılından beri Bremen Belediye Başkanı ramazan sonrasında Bremenli Müslümanlara Belediye Sarayı’nda özel bir resepsiyon veriyor. Bugün Almanya’nın birçok eyaletinde ve Şehrinde gerçekleŐtirilen bu davetlerin öncülüğünü ülke çapında Bremen yaptı.

Tüm bunların yanı sıra ramazanı oruç tutup gün boyu a susuz kalmaktan ibaret görmemek ve bu ayın maneviyatını ocuk ve gençlere de aktarabilmek için her yıl birbirinden renkli, yaratıcı ve yenilikçi fikirler, çalışmalar ve projeler ortaya çıkıyor.

Velhasıl, ‘‘Yurt dışında Ramazan’’ bir yandan bir gelenek olmaya devam ederken diğer yandan yeni nesillerin getirdiği yeniliklerle dinamik bir Şekilde geliŐiyor, renkleniyor.



YURT DIŞINDA Ramazan

? | İlk geldiğiniz yıllarda ramazanlar nasıldı, Şimdi nasıl?

Çocukluğumda yaşadığım Ramazan'larla Őimdilerde yaşadığım Ramazan'lar arasında pek fark yok aslında. Büyüyüp ramazanın anlam ve önemini daha iyi kavradıkça ona daha bilinçli yaklaşıp daha bilinçli yaklaşıp değerlendirmeye çalıŐıyorum.

? | Ramazanda özlediğiniz Şeyler var mı?

Ramazana dair özlediğim birtakım Şeyler var. İlk olarak ramazan ayında yaşanan maneviyatın bu ayın dışına taŐınmasını özlüyorum. Sanki bayramın gelmesiyle yaşadığımız maneviyat ne yazık ki aniden bozuluyor. Onun dışında hakiki ve mütevazı iftar sofralarını özlüyorum. Günümüzdeki sofralar maalesef iftar sofrasından çok israf sofrası. Kurulan sofraların sosyal medya platformlarında değil de misafirlerle paylaŐılmasını özlüyorum. Tüketim alışkanlıklarımızı gözden geçirdiğimiz ve ölçülü yaŐamayı unutmadığımız hallerimizi özlüyorum. Ramazan ayına özel evlere asılan süsler, dekorasyonlar ve yapılan hazırlıklar çok güzel ve bana göre önemli, ama insanı ramazanın yüzeyinde tutan Şeyler. Yüzeysel ve görsel Őeylere daha az önem vererek maneviyatımızı güçlendirmeye gayret göstermeliyiz. Aksi takdirde dışı süslü, içi boş, maneviyatı eksik bir ramazan geçirmiş oluruz.

Son olarak babaannemi çok özledim. Dört kuşak ailemizi bir araya getirdiği, bizi etrafında topladığı iftar sofralarını, ramazan ayını Őuurla yaŐayıŐını ve bizlere örnek oluŐunu... Ruhu Şâd, mekânı cennet olsun!

Seda Karabacak
29 yaşında, Almanya



YURT DIŞINDA Ramazan

? | **Ramazanı yurt dışında yaşamak nasıl, anlatır mısınız?
Yurt dışında ramazan nasıl geçiriliyor?**

Ramazanı lkemizden uzakta yaşamak her ne kadar üzücü olsa da bir yönüyle sevinç ve-rici ve huzurlu. Çünkü ne kadar uzakta olsak da dünyanın dört bir yanındaki Müslüman- larla aynı huŐu içinde olduğunu bilmek beni çok mutlu ediyor. Ailem ve sevdiklerimle camide bir arada olmak, birlikte iftarımızı yapmak, bu güzellikleri unutmadan devam ettirmek, mübarek günleri daha anlamlı kılıyor. Bir nebze de olsa ülkemizin özlemini gidermemizde yardımcı oluyor. Yurt dışında geçen ramazan günlerini anlatmakla bitiremeyeceğimi söyleyebilirim. Camilerde iftarlar, sohbetler, Kur'an tilavetleri ve mukabe- lelerle geçiriyoruz. Ramazan'da camilerimiz çok kalabalık oluyor ve bu beni çok mutlu ediyor. Akşamları camiye gitmeyi iple çektiğimi söyleyebilirim. Nasıl ramazanda birlikte orucumuzu açıp omuz omuza teravih namazlarımızı kıldığımızda mutluluk hissediyorsak, ramazan dışında da birlik olmalı, bu güzel değerleri uzakta bile olsak devam ettir- meli ve yaŐamalıyız.

? | **Yaşadığınız lkede Müslümanlar arasında ramazana özel gelenekler
var mı ya da zamanla oluŐtu mu?**

Gelenek mi bilmiyorum ama pandemi öncesi burada da kalabalık iftar sofraları kuru- lur, misafirler ağırlanır, güzel sohbetler eşliğinde orular açılıp yemekler yenir, sonra- sında da teravih namazları kılınırdı.

? | **İlk geldiğiniz yıllarda ramazanlar nasıldı, Şimdi nasıl?**

2013 yılında ailemle Amerika'ya geldiğimizde yaşadığımız ilk ramazanı hatırladığımda biraz hznleniyorum. O zamanlar fazla kimseyi tanımadığımızdan Şimdiki yaŐadı- ğım heyecanı yaŐayamadığımızı söyleyebilirim. Camimiz de o yıllarda fazla kalabalık olmuyordu, ama zamanla kalabalık artmaya başladı. Yurt dışında ailecek geçirdiğimiz ilk ramazanla ilgili hatırladığım en güzel anılardan biri Kur'an-ı Kerim'e geçmem ve sonraki ramazanda camide mukabele okumamdır.

? | **Ramazanda zlediğiniz Şeyler var mı?**

Ramazanda zlediklerim; ülkemizde olan ama maalesef yurt dışında olmayan Rama- zan çadırları, dıŐarıda cami önlerinde açılan iftarlar ve pide kuyukları. Bir de ezanı özlüyorum, her ne kadar yurt dışında camilerimizde ezan okunsa da bunlar dışarı sesli okunamıyor. Ramazan ayında camilerin ıŐıklandırılmasını, minarelere asılan bu ayın değerini anlatan hadis ve ayetlerin yazıldığı mahyaları da görmeyi özlüyorum.

Ülkemizden binlerce kilometre uzakta olan Amerika, ramazanı yaşamak ve gelenekleri devam ettirmek anlamında Türkiye ile kıyaslandığında birçok farklılık ve benzerlik göze çarpar.



YURT DIŞINDA Ramazan

Amerika'da yaşayan Türkler olarak ramazan ayı gelmeden maddi ve manevi olarak kendimizi hazırlıyoruz. Aile, cami ve dernek gibi her bir kurumun veya birey olarak kişilerin üstlendiği sorumluluklara göre hummalı hazırlıklar yapılır. Gönüllülük esasıyla cemaat yeleri camiye temizler, tamir ve bakım gerektiren işler yapılır ve camide verilecek iftar yemekleri için gerekli alışveriş toptan yapılır. Derneğimiz yemek yapacak aşçıyı önceden tespit eder ve anlaşmasını yapar. Eskiden Ramazan'larda gönüllü olanlar tarafından yemekler yapılırdı. Őimdilerde ise cemaat üyelerinden bazıları erken gelerek iftar sofralarının hazırlanmasına yardımcı oluyor. Böylelikle sorumluluklar da paylaşılarak mihnet sevince dönüşüyor. Aileler evlerinde genel temizlik yaparlar ve ramazan ayı için hurmanın mutlaka yer aldığı bir alışveriş listesi hazırlanır. Hatta akrabalardan, yakınlardan kimlerin iftar yemeğine davet edileceği belirlenmeye çalışılır. Evlerde Türkiye'den yayın yapan kanalların izlenme oranı artar.

Camimiz ramazan imsakiyesi hazırlar ve bunu toplumumuza ilan edererek dağıtır. Ramazan süresince yapılması planlanan programlar açıklanır. Camilerde mutlaka mukabele yapılır. Teravih namazlarını kılar, aralarda Sevgili Peygamberimize hep birlikte salavatlar okuruz. Dualar tamamlandıktan sonra camiden ayrılmadan önce cemaat kendi arasında musfaha eder çıkışta hayır sahipleri ikramda bulunur.

Milletimiz Allah'ın rızasını kazanmak için ramazanda yapılan iyiliklere daha çok sevap verildiğine inanarak daha da cömert olur. Mesela halka açık yapılan her iftar yemeğinin bedelini hatta fazlasını bir aile üstlenir. Kadir gecesini iftarına ise bütün cemaat maddi katkıda bulunur. Derneğimiz sosyal yardımlaşma ve kaynaşma için hayır ve yardımlaşma etkinlikleri ve iftar yemekleri organize eder. Maddi durumu iyi olmayanlara ve ülkeye eğitim amacıyla gelmiş öğrencilere erzak kolisi hazırlanır. Bazen yapılan iftar yemekleri fazla olduğunda iftar davetine katılan bekarlara ve yalnız yaşayanlara evlerine götürmeleri için yemek verilir. Ramazan paylaşmak demektir. İftara gelenler yemekten sonra vaaz başlayana kadar kendi aralarında sohbet ederler. Bazen Müslüman olmayanların da iftar yemeğine katıldığı olur. Bütün bu anlattıklarım Korona virüsü ortaya çıkmadan önce doya doya yaşattığımız geleneklerdi. Őimdilerde bunların birçoğunu gerekleştirememekten hepimiz çok mteessiriz. Bütün bu güzellikleri en kısa zamanda yeniden hayata geçirmeyi iple çekiyoruz. Ramazan diğer milletlerden Müslüman kardeşlerimiz için de aynı mny ifade ediyor ve onlar da benzer faaliyetler yapıyor.

Amerika'da neredeyse hiç yaşayamadığımız ve burada doğup büyüyen neslin bilmediği Türkiye'de yaşatılan gelenek ve nimetler de var. Örneğin, camilerde ışıl ışıl yanan mahyalara hasretim, hele yatsı ezanından önce okunan salaları ve ramazan ilahilerini dinlerken yaşadığım duyguları zlyorum. Geceleri sahura kaldıran davullar eşliğinde söylenen manileri duymuyorum ancak hayal edebiliyorum. Zaman geçtikçe de sesler ve hayaller uzaklaşıyor.

Beyza Nur Taştan
19 yaşında, Amerika Birleşik Devletleri



YURT DIŞINDA *Ramazan*



118
119



YURT DIŞINDA *Ramazan*





Evliya Çelebi

İç kalede toplam 2.000 güzel evler ve kat kat yüksek saraylar vardır. Ancak bağı ve bahçeleri olmayan dar evlerdir. Yedi mahallesi, yedi cami ve mescidi ve bir hamamı vardır. Çarşı pazarında 20 adet dükkânları vardır. Sultan Orhan Camii buradadır. Uzunluğuna ve genişliğine 110 ayak camidir. Bu camii'nin tek şerefeli bir minaresi vardır. Orhan Gazi burada gömülü olup Orhan Davulu dedikleri kırmızı kılıflı büyük davul bu camii'nin bir kemerinde asılıdır. Osmanoğlu devletinde ilk bu davul çalınmıştır.

Bu İç kalenin bütün caddeleri büyük taşlar ile yapılmış tertemiz kaldırımlar döşelidir. Bütün evleri eski tarzdır. Bazısı kâfirden kalmış evlerin taş ve tuğla duvarlarında yapı ustaları, birer san'at ile tarihler yazmışlar ki sanki birer kıt'a güzel yazılardır. O evlerin ne kadar zaman önce yapıldığı tarihlerinden bellidir. Bütün evleri kârgir süslü yapılardır ve baştan başa al renkli kiremit ile çatıları örtülmüştür. Bu evlerin birer çeşit servi ağacı gibi sanath ocakları var ki, biri birinden ölçülü altıgen ve yuvarlak duman bacaları vardır. Yer yer kale içinde servi ve ceviz ağaçları ile üzüm asmaları vardır. Havası ve suyu tatlı, yüksek bir yer olduğundan kale halkı sağlıklıdır...

Durağımız Bursa

Bu aşağı şehir, bir düz yerde kurulmuştur. Kale eteğine kurulan evler, imaretler ve Ulu Cami semtleri yüksek bir yere kurulduğundan bir saat uzaklıktaki kuzey tarafında bulunan Filedar sahrasından bu şehre bakıldığında Keşiş Dağı eteklerinde gök renkli kurşunlar ile süslenmiş, ateş saçan güneşin parlıtısı bu şehre düşünce han, hamam, mescit, selâtin camileri, diğer hayrat ve hasenatların ve yine kurşun örtülü çarşıların kat kat süslendiğini insan görünce hayran kalır. Zira bu şehir, Filedar sahrasından acayip ihtişamlı bir şekilde bellidir ki seyrettiğimiz büyük şehirlerin hiçbirine benzerliği yoktur, üzerinde ışık dalgalarını rûhaniyetli büyük eski bir şehirdir. Zira burada olan büyük ermişler, tefsirciler, hadis bilginleri, edebiyatçılar ve yazarlar başka diyarlarda yoktur, ancak cennet benzeri Bağdat'ta ola.

Kaynakça:

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa, Bolu, Trabzon, Erzurum, Azerbaycan, Kafkasya, Kırım, Girit, Haz. Yücel Dağlı; Seyit Ali Kahraman, 2. Cilt, 1. Kitap (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 11-12.



İbn Battuta

Sonra Bursa şehrine vardık. Burası muazzam bir şehir; çarşıları güzel, caddeleri geniş. Bahçeler ve gür çayırlar çeviriyor şehri. Şehir dışında sıcak akan bir memba var; büyük bir göle dökülüyor. Onun üzerine iki hamam yapılmış; biri erkeklere, diğeri kadınlara ait. Hastalar uzak diyarlardan gelip bu kaplıcada şifa bulurlar. Burada yolcuların konaklayacağı bir zaviye vardır; gelen üç gün kalır ve doyurulur. Orayı Türkmen hükümdarlarından biri yaptırmış.

Bu şehirde, yiğitlerin büyüklerinden Ahı Şemseddin'in zaviyesinde konakladık. Orada misafirken Aşure günü gelip çattı. [Zaviye sahibi] akşamleyin büyük bir ziyafet düzenledi, ordunun kurmaylarını ve halkı şölene davet etti. Beraberce iftar edildi. Güzel sesli hafızlar Kur'an okudular. Vaiz Mecdüddin Kunevi halka etkili bir vaaz verdi; sonra sema ve raksa kalktılar. O gece müthişti!

Bursa'nın sultanı İhtiyaruddin Urhan Bek'tir. Urhan, Sultan Osmançuk'un oğludur. "Cuk", Türkçede küçük anlamına gelir. Bu sultan, Türkmen hükümdarlarının mal, ülke ve askerce en büyüğüdür. Onun kaleleri yüze yakındır. Vaktinin büyük bir kısmını buraları dolaşmakla geçirir. Her kalede bir müddet kalarak etrafı kolaçan etmek, eksikleri tamamlamakla uğraşır. Anlatılanlara göre hiçbir şehirde bir aydan fazla oturmaz, devalı kafirlerle savaşır, onları kuşatmış! Zaten onun babası aldı Bursa'yı Rumların elinden. Onun kabri şehir mescidinin kenarındadır. Burası eskiden Hıristiyanların kilisesiymiş. Anlatılanlara göre baba Osmançuk, Yeznik [İznik] şehrini yirmi sene kuşatmış, fethedemeden vefat etmiş. Sonra oğlu kuşatmaya devam etmiş ve oniki yıl sonra fethetmiş. Ben onunla burada karşılaştım. Bana, kese kese dirhem gönderdi.

Kaynakça:

Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci, İbn Battuta Seyahatnamesi, Çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 428, 430.



Gölge

Muhammet Erkam AVCI

Oyunu



Karagöz ve Hacivat iki insan, iki dost birbiriyle sürekli didişen ama birbirlerini seven iki kişi. 2009 yılından beri UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras listesinde yer alan, kültürümüzün önemli öğelerinden biri olan Karagöz Gölge Oyunu'nu gelin birlikte tanıyalım.

Konumuz çok derin ve içerdiği anlam, verdiği mesajlar çok geniş. Bu sebeplerle konuyu bölümler halinde açıklamak daha faydalı olacaktır. Bir gölge oyunu olarak karşımıza çıkan Karagöz ve Hacivat'ı detaylı bir şekilde anlamak için ilk olarak gölge oyunlarının tarihine bakmak gerekli.

Temel olarak gölge oyunu, hayvan derileri, plastik, kâğıt benzeri çeşitli nesnelere kesilerek hazırlanmış insan, hayvan, eşya, hayali varlık vb. figürlerin bir ışık kaynağı önünde oynatılıp gölgelerinin bir perdede yansıtılmasıyla oluşan bir gösteri sanatıdır.

Elektrikler kesildiğinde mum ışığının önünde yaptığımız el figürlerinin duvara yansmasıyla oluşan mutluluğumuz veya eskiden sobanın üst kapağının aralık olması sonucu odamızın tavanında oluşan ve onları çeşitli figürlere benzetmeye çalıştığımız gölgelerdeki heyecanımız gölge oyunlarının hepimizde bir anısı olduğunu göstermektedir. Günümüzde teknolojideki değişiklikler bu kadim gösteriye de etki etmiş ve gölge oyunları malzemelerinden gösterilen içeriklere kadar yeni çağa ayak uydurmaya çalışmıştır. Her ne kadar bu çağdaki farklı eğlence anlayışları ve gösteri sanatlarındaki çeşitlilik gölge oyununa olan ilgiyi azaltmış olsa da gölge oyunları çok eski ve kadim bir tarihe sahiptir.

Gölge oyunlarının tarihte ilk ortaya çıkışları ile ilgili çeşitli rivayetler vardır. Diğer kadim sanatlarda olduğu gibi bu sanatın da çıkış yerinin Asya uygarlıkları olduğu bilinmektedir. Doğunun mistik ve zengin kültürlerinin kökeni olan Çin'de gölge oyununun ortaya çıkışı ile ilgili iki farklı görüş benimsenmiştir. İlk görüşe göre gölge oyununun 2000 yıllık bir hikâyesi vardır. Bir rivayete göre gölge oyunu Han Hanedanlığı döneminde (M.Ö. 206 - M.S. 220) icat edilip Tang Hanedanlığı döneminde yaygınlaştı ve Song Hanedanlığı döneminde (M.S. 960-1279) zirveye ulaştı. İkinci görüş ise korunan tarihi kayıtları dikkate alarak gölge oyununun 1000 yıl önceki Song Hanedanlığı döneminde icat edildiği görüşüdür.

Bazı rivayetler gölge oyununun çıkış yeri olarak Endonezya ve Hindistan bölgelerini gösterse de kâğıdın, gölge kullanımının, deri üstüne yazı yazma işlemlerinin yani kısacası gölge oyununun temelini teşkil eden malzemelerin ilk defa Çin'de bulunması'ndan, bu oyunun kökeninin Çin'de olacağına dair önemli delillerdendir.

Tang Hanedanlığı döneminde Çin, kültürel, sosyal, ekonomik vb. her alanda zirve noktaya ulaşmıştır. Tarihi kayıtlara göre, Tang Hanedanlığı döneminde Budist rahipler geceleri dinî metinleri okurken, aynı zamanda bir perde de kurulur, burada insan figürleri oynatılmış. Bugün Çin'in kuzey kesimindeki Tangshan ve Luanxi-an gibi yörelerde bulunan yaşlı gölge oyunu sanatçıları bu gösterileri hâlâ "tel çekme" anlamına gelen "Qian Xian" veya "Zhang Xian" olarak adlandırır.

Çin'de gölge oyunun ortaya çıkışı ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. En eski rivayet, Merhamet Tanrıçası Guanying'in dünyaya gelip Budist metinleri anlatmasına dayanıyor. Rivayete göre, eski zamanlarda insanlara sade anlatım tarzı artık sıkıcı gelmeye başlamıştı. Bu duruma üzülen Guanying, bambu yaprakları toplayıp insan figürleri yaratmış ve bu insan figürlerini hareket ettirmiş. Bu durumu ilginç bulan Guanying'e aniden bir ilham gelmiş ve Budizm felsefesini insanlara bu şekilde anlatmanın canlılık katacağını düşünmüş. Bundan sonra Guanying, Budist öğretileri anlatırken bambu çerçeveli bir perde asıp, perdenin arkasında bambu yapraklarından yapılmış insan figürlerini hareket ettirerek Budist hikâyeleri canlandırmaya başlamış ve bu birçok insanın ilgisini çekmiş; insanların Budizm'e girmesine sebep olmuştur.



Diğer bir rivayete göre, Batı Han hanedanlığının Wendi döneminde (M.Ö 206 ile M.S 8) saraydaki cariyeler prensle pencere önünde oynarken ağaç yapraklarını insan figürlerine göre keser, güneş ışığının etkisiyle pencere üzerinde gölge oluşturmak suretiyle eğlenirlermiş.

Başka bir rivayette ise, yine Batı Han hanedanlığının imparatoru Wu'nun çok sevdiği bir cariyesi varmış. Genç yaşında Li'yi kaybeden imparator bu duruma çok üzülmüş. İmparatorun bu üzüntüsüne dayanamayan bir saray yetkilisi kaybettiği cariyesinin ruhunu çağırabileceğini hanedana söylemiş. Gerdirilen bir perde ve arkasında mum ışığı ile birlikte yetkili, ölen cariyenin silüetine

benzeyen şekilde bir figürle bir gösteri sunmuş. Bu şekilde imparatorun üzüntüsü bir nebze olsun azalmış.

Bu rivayetler Çin'de gölge oyunun önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Gölge oyunu, hem malzemesinin az olması hem de sahnelenmesi için az kişi gerektirmesinden dolayı pratik bir sanat olarak görülmüştür. Bu sebeple hanedanlığın çeşitli şehirlerinde düzenlenen kutlamalarda gölge oyunu hep var olmuş ve sahnelenmiş; halk bu yüzden gölge oyununu çok sevmiştir. Ayrıca gölge oyunu o kadar önemli bir yerdedir ki sarayda sadece gölge oyunları ile ilgilenmesi için tutulmuş maaşlı görevliler bile bulunmaktadır.



Gölge Oyununun Yayılışı

Taşınması ve oynanması kolay olan gölge oyunu savaşlar, ticaret gibi çeşitli yollarla Çin sınırlarını aşmış dünyaya yayılmıştır. Bu sanat Çin haricinde ilk olarak Acem diyarında görülmüştür. Müslümanlar ile Çinliler arasında gerçekleşen Talas Savaşı'ndan sonra birçok gölge oyunu sanatçısı İran'a yerleşmiş, ayrıca bu savaştan sonra Müslümanlar kâğıt yapımını öğrenmiş ve İran topraklarında kâğıt imalathaneleri kurulmuştur. İran'ın eski ünlü bilginlerinden Reşideddin, "Cengiz Han'ın oğlu tahta geçtikten sonra Çin'den gelen tiyatro

oyuncuları İran'a gidip, perdenin arkasında hikâye anlatma şeklinde bir tür gösteri yaptı" diye yazmıştı. M.S. 13. yüzyılda gölge oyunu önce Güney Asya'ya girdi; Hindistan, Tayland ve Java'da hemen yayıldı. Ünlü gezgin İbn Battuta'nın yazılarında 1345 yılında Java'da (Endonezya) oynanan gölge oyunlarından bahsedilmiş; bu oyunlarda ışık kaynağı olarak yağ kandilleri kullanıldığı aktarılmıştır. Gölge oyunu 15. yüzyılda Mısır'a girmiş. 17. yüzyılda Türkiye'ye, 18. yüzyılın ortalarında ise Avrupa ülkelerine ulaşmıştır.





Gölge oyununun Avrupa'da yayılması da hızlı olmuştur. Çeşitli kaynaklarda ünlü masalcı Andersen'in gölge oyununa ilgisi olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Andersen masallarının çıkış kaynağı olarak gölge oyunu gösterilmektedir. Andersen, masallarındaki karakterlerin kâğıttan resimlerini çizer bunları oynatırken çevresinde toplanan çocuklara da masallar anlatırmış. 1767 yılında Çin'de misyonerlik faaliyetleri için bulunan De Holde, gölge oyununu çok sevmiş ve ülkesine giderken yanında gölge oyunu malzemelerini götürmüştür. Getirdiği malzemeler ile Fransa'nın çeşitli kentlerinde gölge oyununu Fransızca sergilemiştir. Fransızlar bu oyunu çok sevmiş ve bu oyuna yerel, kültürel özelliklerini, folklorunu, şarkılarını katmışlardır. Bu şekilde Fransız gölge oyununun temeli oluşturulmuştur. Çok kısa bir sürenin ardından 1776 yılında gölge oyunu İngiltere'de görülmeye başlamıştır. Londra'da çeşitli gölge oyunu sanatçıları, gösterilerini sunmaya başlamıştır. Yine aynı yıllarda 1774'te gölge oyunu, Almanya'da ünlü edebiyatçı Johann Wolfgang Von Goethe tarafından bir fuarda halka tanıtılmıştır.

Çin'den çıkan bu sanat, Avrupa'da hızla yayılmış ve büyük bir ilgi görmüştür. Avrupa'daki teknolojik gelişmeler gölge oyununu zenginleştirmiştir. Fotoğraf ve video teknolojisi ile birlikte gölge oyunu modernleşmiş ve yerini sinemanın kökeni gölge oyunudur, diyebiliriz.

Japonya'da bu sanatı icra eden çokça topluluk vardır. Bu topluluklar Japonya'daki okulların çoğunda gösteriler yaparak yeni neslin de bu sanatı öğrenmelerine vesile olmuşlardır. Başkent Tokyo'daki bir gölge oyunu topluluğu Çin'in başkenti Beijing ve diğer kentlerdeki topluluklarla işbirliği yapıp dört klasik romandan biri olan Batıya Seyahat'i perdeye taşımıştır. Son yıllarda birçok ülkede gölge oyunu toplulukları kurulmuş, gölge oyununa olan ilgi giderek artmıştır. Özellikle Almanlar gölge oyununda oynanan figürlerin koleksiyonunu yapmaktadırlar. Almanya'da çeşitli müzelerde gölge oyunu koleksiyonları sergilenmektedir. Birçok Çinli gölge oyunu sanatçısının Almanya'da yaptığı gösteriler büyük bir ilgi ile izlenmektedir.

Görüldüğü üzere Çin'de 2000 yıl önce ilk kez sahnelenmeye başlanan bu sanat, günümüzde dünyanın tüm ülkelerinde bilinmektedir. Her ülke kendi folklorunu bu sanata katarak gölge oyununa katkı sağlamıştır.



YÜCELÇİLER

73. Yıl Anısına

Yücelciler Hareketi'nin kurulduğu yıllarda iki grup Makedonya'da söz sahibi olmaya çalışmaktaydı. Stalin'in desteklediği "Titocular" ve İngilizlerin desteklediği "Mihaylovistler". Türkler için ikisinin de çıktığı sonuç aynıydı: Türkleri ve Müslümanları Balkanlardan silmek.

Yücelciler Hareketi, İkinci Dünya Savaşı sırasında önce Bulgarlara daha sonra baskıcı Tito yönetimine karşı kurulan Türklerin mevcudiyeti, kimlikleri ve inançları için mücadele eden bir "Türk mukavemet teşkilatı" olarak örgütlenmişti.

Yücelciler Hareketi'nin 1941 yılında Üsküp'te kuruldu. Şuayip İshak Aziz Efendi'nin önderliğinde kurulan bu teşkilata toplum önderleri dâhil edildi. Şuayip Aziz Efendi, Üsküp Ataullah Efendi Medresesi sonrasında Mısır El Ezher Üniversitesi'nde fıkıh, kelam ve tasavvuf konularında eğitim almıştı.

23 Aralık 1944 yılında Birlik Gazetesi'ni Türk harfleri ile bastılar. Bu işin başında matbaacı ve öğretmen Ali Abdurrahman vardı. Başlığın yanında cami resmi koymuşlardı. Üsküp Radyosundaki ilk Türkçe yayın da Yücelciler Hareketi'nin eseri idi. Öğretmen yetiştirecek kurslar açıldı. Türk Tiyatrosu kuruldu. En önemli işlerinden biri de Bulgar işgali sırasında Üsküp Türk Konsolosluğu'nun güvenliğini sağlamaktı.

19 Eylül 1947 yılında Yücelciler Hareketi üyelerine yönelik ilk tutuklamalar başlamıştı. Kısa sürede cadı avına dönüştürülen süreç sonucunda 17 kişi hakkında dava açılmış, bu kişilerden 4'ü idam, 13'ü çeşitli hapis cezalarına çarptırılmıştı. 27 Şubat 1948 tarihinde bu infazlar gerçekleştirilmişti.



• Türklerin avukat tutmalarına izin verilmedi, yönetimin uygun gördüğü avukatlar da savunma yapamıyordu.

• İkinci tutuklamalar Mayıs 1948 de başlamış ve kısa süren muhakemeler sonucunda 30 kişi hüküm giymişti. Üçüncü tutuklama sürecinde de 20 kişi hüküm giymişti.

• Mahkeme heyetinde hakim Panta Marina ile Türk asıllı Mehmet Şakir ve Remzi İsmail vardı. Bugün birçok bilinmeyen olan Yücelciler Hareketi'nde şehitlerin yeri dahi bilinmemektedir.

• İdamla cezalandırılanlardan birisi de Nazmi Ömer'dir. Nazmi Ömer, Belgrat Üniversitesinde Hukuk Fakültesi mezundu. Üsküp İdare Mahkemesi Genel Sekreterliği yaptı. Tutuklandığında dokuz aylık evli olan Nazmi Ömer idam edildiğinde kızı dört aylıktı. Son sözleri "ağlamayın sizi Türkiyeli kardeşlerimize emanet ediyorum, yaşasın Türkiye Cumhuriyeti".



Kudüs'te Ramazan

“Ramazan, biz Müslümanların kimlik hamurumuza bir güneş ışığı gibi sızmıştır. Kişiliğimizi mayalamıştır o. Kişiliğimiz onunla; o, kişiliğimizle yoğrulmuştur. İnsan ruhuna tabiatüstü pencereler açan odur.”

(Sezai Karakoç, Samanyolunda Ziyafet)

memleketim