

Tercih usulü ve şartlarının ele alındığı üçüncü bahiste sened, metin ve dış nedenlerin dikkate alınmasıyla yapılan tercihe çeşitli örneklerle yer verilmiştir. Yazar, İslâm bilginlerinin tercih konusuna bakışlarını ele alırken, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) fikirlerinden çokça istifade etmektedir. Tercihin şartları ve niteliği ise üç bahis halinde ele alınmaktadır.

Araştırmacı "Sonuç" kısmında vardığı neticeleri ve kanaatlerini bildirmek yerine, muhtelifü'l-hadîs ilminin özeti sayılabilecek bir hülâsıyla yetinmiştir. Kitabın sonunda âyet, hadis ve konu indeksleri yer almaktadır (s. 280-416).

Fahreddin Yıldız

(Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yeni Oryantalistler: Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslam'ın Postmodern Temsilleri

Ian Almond

çev. Bahar Çetiner – Talha Can İşsevenler

İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, 272 sayfa.

Ian Almond'ın *Yeni Oryantalistler*¹ adlı çalışması oryantalizmin büyüünün halen yaşadığına ve onunla ilgili tartışmanın gündemimizi daha uzun bir süre meşgul edeceğine tanıklıkta bulunması açısından önemi inkâr edilemeyecek bir eserdir. Kitabın zihnimde doğurduğu oryantalizm meselesiyle ilgili soruları özellikle yaşadığım bir anekdot üzerinden ortaya koymak istiyorum. Bir dersimde Hint dinleri bağlamında oryantalizm sorununa değinmiş ve dinî duyarlılığı yüksek olan muhafazakârların Edward Said'in *Oryantalizm* adlı kitabında ortaya koyduğu Batı eleştirisinin seküler bir eleştiri tarzı olduğunu yeterince kavrayamadıklarını ve bu bakımdan Batılı okullarda ve hümanist kültürle yetişen Said'in fikrî geri planında yer alan yazar ve düşünürlerin hemen hemen tamamının Batılı olduğu gerçeğinin onları hiç ilgilendirmediğini belirtmiştim. Doğal olarak sınıfta bu söylediklerime karşı bazı itirazlar yükselmişti. Talebelerin bir kısmı sözlerim karşısında Said'e haksızlık yaptığımı hissini dillendirmişlerdi. İlginç olan hiçbirinin Said'in "kült" kitabını okumamış olmasıydı. Ama yine de Said onların dünyasında çok anlamlı bir yerde duruyordu ve sanki bir tür İslâm evliyası gibiydi. Öğrencilerim, oryantalizm konusunda hiçbir epistemolojik ve teorik ilgiye sahip olmasalar da,

1 Kitapın İngilizce orijinali için bk. Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I. B. Tauris, 2007).

bana yönelik itirazlarında acaba haklı mıydılar? Tamamen haksız olduklarını iddia edemem; ancak Batılı söylemlerin “correctness” (doğruluk) anlamında doğru ya da yanlış bir okunması zorunluluk değil. Ne var ki, bunları okumanın her zaman için “iyi” ya da “kötü” biçimleri vardır. Nitekim derste, İslâmî ya da muhafazakâr kesime ve benim de dahil olduğum mahalleye yönelik eleştirim, Batı’yla ilgili doğru okuma ya da yanlış okuma sorunundan ziyade, iyi okuma ya da kötü okuma sorunuyla ilgiliydi.

Muhafazakârların modern söylemler karşısında modernliği eleştiren bazı yazar, akım ve söylemlere, onların mahiyetine tam anlamıyla vâkıf olmadan kendi hermenötik durumlarına yönelik olarak yoğun biçimde atıf yapmaları mutad bir durumdur. Genel anlamda Doğulular, özellikle ezeli hikmet ve post-modernizm gibi Batılı söylemleri, ister İslâmî ister ulusal olsun, kendi yerel kimlik ve iddialarını savunmada birer enstrüman olarak kullanırken, bu söylemlerin kendi bağlamları içinde ne anlam ifade ettiklerini kendilerine dert edinmeden, onları özel stratejileri doğrultusunda temellük edebilmektedirler. Zaten Said’in başlattığı tartışmaya yeni soluklar kazandıran, Richard King, Sharada Sugirtharajah gibi yazarlar, oryantalizmin tek taraflı olarak Doğulu kültür dünyalarına empoze edilen bir dayatmadan çok, ulusal bir kimlik inşa etme gibi kendi stratejileri doğrultusunda Batılı söylemlerin Doğulularca sahiplenilmesiyle oluşan yönüne de dikkat çekmektedirler.² Bu anlamda oryantalizmin inşası, Said’in ortaya koyduğundan daha diyalektik ya da daha interaktif bir süreçtir. Buna paralel olarak biz Doğulular, tıpkı geçmişte modern söylemler ve eski oryantalizm karşısında yaptığımız gibi, bugünün Batılı hâkim söylemlerini, örneğin postyapısalcılık, postmodernizm gibi yaklaşımları, kendi muhafazakâr ya da ulusal ilgilerimiz çerçevesinde yeni hermenötik okumalara tâbi tutabilmekteyiz. Burada söz konusu olan sadece Batılı metinleri kendi ontolojik ihtiyaçlarımıza göre, o metinlerin kendi bağlamlarında ne anlama geldiklerinin epistemolojik ve teorik yönlerini incelemekten, onları kendi dünyamıza tatbik ettiğimiz gerçeğidir. Bu belki de kaçınılmaz bir durumdur.

Ian Almond’ın *Yeni Oryantalistler* adlı çalışmasını, bu mesele açısından düşünürsek, acaba önümüzde nasıl bir anlam perdesi aralanır? Almond, kitabında günümüz postmodern ya da postyapısal düşünürlerinin eserlerindeki İslâm konusundaki söylemlerini irdeleyerek, onların İslâm hakkında sempatik ifadelerle başvurduklarında bile, kendi kültürlerindeki oryantalist ön yargıları sürdürdüklerini ileri sürmektedir. Yazar her şeyden önce, İslâm hakkındaki postmodern söylemsel pratiği, jeneolojik bir eleştiriye tâbi tutarak onu Nietzsche’nin söylemlerine dayandırmaktadır.

2 Sharada Sugirtharajah, *Imagining Hinduism* (London: Routledge, 2003); Richard King, *Orientalism and Religion* (Boston: Ebooks Corp., 1999).

Kitabın “Giriş” kısmından anlaşıldığına göre yazar, Müslüman entelijensiyanın modernizmin gelenekler karşısındaki olumsuz tavrından dolayı postmodernizme sığınmasını eleştirmek amacıyla bu kitabı yazmıştır. Kitabın “Giriş”indeki bu polemiksel tona, kitap boyunca ve kitabın sonuç kısmında bir daha rastlamamaktayız. Ancak Hilmi Yavuz, kitabın özellikle Türkiye’de Foucault ve Zizek gibi yazarlara atıf yaparken, onları olduğu gibi alıntılamanın yazarlara dönük bir eleştiri olarak da okunabileceğini düşünmektedir.³ Bu anlamda Almond, yeni ya da postmodern oryantalistlerin söylemlerinin kendi bağlamlarında nasıl bir anlam ifade ettiğinin ve İslâm hakkındaki temsillerinin içerdiği Batılı ön yargıların eleştirel bir şekilde incelenmesini önermektedir. Belki de Batı’yla yoğun bir ilişki içindeyken, İslâmî kültürü tamamıyla boşlama problemi, *Yeni Oryantalistler* adlı kitabın mütercimleri için de geçerlidir. Burada İslâmî kültür derken ilmihal bilgisinden ziyade, terminolojik bir alâkayı kastediyoruz. Zira eserin çevirisinde bazı İslâmî tabirlerin İngilizce’deki şekliyle yazılmış olması (örneğin hadis derleyicisi Buhârî, “Bukhari” olarak yazılmış; bk. s. 166), çok değerli kitaplar ve çevirilerle dikkat çeken Pinhan Yayınevi’nin sorumlularının İslâm hakkındaki çevirilerde en azından İslâmî terminolojiyi bilen birilerinin danışmanlığına başvurmalarını elzem kılmaktadır.

Sadece postmodernizmle sınırlı olarak değil, Batı’nın kendi kültürümüze tercümesi konusunda genel olarak şu soruları anlamlı buluyorum: Batılı söylemleri kendi kültürümüzü oluşturma ve biçimlendirmede kullanırken, onların seküler ve teorik yönünü epistemolojik bir biçimde derinlemesine analiz etmek durumunda mıyız, yoksa o söylemleri kendi hermenötik maksatlarımız doğrultusunda kendi ontolojik beklentilerimize uygun olarak kendi dünyamıza tatbik etmemiz yeterli midir? Eğer bu yeterliyse, onlar aynı zamanda Batılılar için kastettiği veya ifade ettiği anlamların ötesinde bizim için başka anlamlar ifade etmiyor mu? Almond, İslâm entelijensiyasının yeni oryantalistizmin oluşmasındaki katkılarını hemen hemen yok sayarak sadece basit bir yanlış anlama, epistemolojik anlamda hatalı bir çözümleme veya maslahatçı bir okumayı vurgulayarak, *Oryantalizm* adlı kitabında Said’in düştüğü hataya, yani oryantalist söylemin inşasında Doğulu unsurların katkısını görmeme ön yargısına düşüyor mu? Geçmiş oryantalist söylemler karşısında olduğu gibi, bugünün yeni oryantalist söylemleri karşısında da Doğulular’ın onları alımlama biçimleri, salt bir entelektüel ya da epistemolojik hata olarak mı, yoksa kendi hermenötik dünyalarında kendi yerli kimliklerine dönük bir istikrar veya anlam üretme arayışı açısından mı anlaşılmalı?

Bu soruları Almond’a yöneltmiyorum ya da bu soruların cevaplarının Almond’ın kitabında doğrudan verilmiş olması gerektiğini de düşünmüyorum.

3 Hilmi Yavuz, “Yeni Oryantalizm ve Türkiye”, *Zaman* (15 Aralık 2013).

Ancak bu çalışma, bir kere daha bizi bu soruların anlamını düşünmeye sevk etmesi yönünden oldukça önemlidir. Yazının geri kalan kısmında genelde bu sorun çerçevesinde eserle ilgili bazı eleştirel değerlendirmelerde bulunmak istiyorum.

Yazar yeni oryantalistlerin İslâm hakkındaki temsillerini sorgularken, İslâm'ın gizli ve kendisinin önceden bildiği bir anlamı olduğunu açıkça iddia etmemiş olsa da, metin boyunca sanki böyle gizli bir anlamın varlığını bize hissettirmektedir. Burada sorun böyle bir anlamın varlığına inanması değil, daha çok bu mesele hakkında hemen hemen hiç konuşmaması ve Batı'yla İslâm arasında belki de bizâtihi oryantalist olan mutlak bir ayırımı inancısıdır. Oysa “İslâm, kimin İslâm'ı”dır, ya da “Müslümanlık derken hangi Müslümanları esas alacağız?” gibi sorular oldukça anlamlıdır. Bugün “ötekileştirildiklerini” söyleyen ve bir mağduriyet dili olarak “ötekileştirme” kavramını kullanan Müslümanlar, kendi mağduriyetlerini tanımlamak için sadece postmodern bir sıfatı nötr anlamda kullanan insanlar değillerdir. Ayrıca onlar, “ötekileştirme” kavramını kullanarak aslında “ötekilik” denen şeyin salt bir manipülasyon olduğunu ifade eden postmodern söylemi temellük etmiş ve bizzat bu postmodern söylemin üretiminde rol almış olmaktadırlar. Bu tür bir söylem, postmodernizmin ya da Batılı oryantalizmin dili olduğu kadar, bugünün Müslümanlığının da dilidir. Aksi takdirde İslâm'ı salt Ortaçağ'a ait bir kurgu içinde nesneleştirirsek, bugün icat edilmiş bir kategori olarak öteki ya da ötekileştirme tabirini kullanan, anlam ve hakikatin manipülatif doğasını aşırı biçimde vurgulayan XXI. yüzyıl Müslümanlarını, İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ındaki “dinler tasnifinde” yer alan ve gerçeklik diye bir şey tanımayan nihilist sofistlerin kategorisine sokmak gibi garip işlerin peşine düşeriz. Oysa İslâm aynı zamanda “Müslümanların İslâm'ı”ysa, doğası gereği dönüşümsel ve dinamik olmak durumundadır. Yani günümüz Müslümanları, bir taraftan taktiksel ve ontolojik olarak postmodern söylemleri kendi durumlarına uyarladıklarında hem postmodern söylemin üretimine katkıda bulunmuş hem de buna rağmen İslâm geleneğine bağlı kalmaya devam etmiş olurlar. Bugünün Müslümanları, aynı anda hem postmodern söylemi hem de kendi geleneklerini dönüştürmektedirler. Dolayısıyla sadece yeni oryantalistlerin İslâm hakkındaki postmodern imajları değil, ayrıca bu imajların postmodern dünyadaki Müslümanlarca nasıl temellük edildiği ya da hangi stratejik amaçlar doğrultusunda hermenötik tatbikata uğratıldığı büyük önem arz etmektedir. Oysa kitapta bu husus, neredeyse doğrudan hiç tartışılmamaktadır. Yani eserde sanki postmodern Müslümanların, yeni oryantalizmle olan karşılıklı ilişkileri içinde gelişen diyalojik süreçlerin ötesinde değişmeyen bir postmodern oryantalizm ve değişmeyen bir İslâm fotoğrafı bize sunulmaktadır.

Bu bağlamda bizim için Richard King'in *Oryantalizm ve Din*⁴ adlı kitabında Said'e yönelttiği eleştirilerin aynısını Almond'a yöneltme imkânı doğmaktadır. Almond'ın kendi kitabında Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* adlı romanındaki İslâm'a dönük temsilleri konu edinmesine rağmen, bu iddiayı dile getirmekteyiz. Zira Almond için Pamuk, Doğulu bir yazar olmaktan çok Batılı bir yazardır ve onun İslâm'la olan ilgisi yeni oryantalist söylemin bir parçasıdır. Zira Pamuk, doğrudan İslâm'ı ötekileştirmeye çalışmaktadır (s. 168). Bu bakımdan Almond'ın Pamuk hakkında yazdıkları, oryantalist söyleme Doğulu ilgililerle Doğulu katılımın bir örneği olarak görülmez; daha ziyade doğrudan oryantalist söylemin Batılı ilgileri çerçevesine yerleştirilmektedir.

Bir diğer önemli sorun, Almond'ın postmodern söylemin ideolojik doğasıyla ilgili olarak mı, yoksa onun metin-yorum sürecindeki mümkün anlamlarıyla ilgili olarak mı itirazlar yönelttiği sorusudur. Zira yazar, Derrida'nın İslâm karşındaki yeni oryantalizmini, Derrida'nın yapıbozumunun içerdiği özselcilik karşıtlığıyla ilişkilendirmektedir (s. 90-91). Buna göre yazar, Derrida'nın özselcilik karşıtı söyleminin zorunlu olarak ve doğası gereği oryantalist olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia, yazarın postmodernizmin, yani özselcilik karşıtlığının kendisiyle hesaplaşma içine girmesi gerektiği gibi bir beklenti uyandırmaktadır. Ancak yazar, postmodernizmin eleştirisinde postmodernizmin kendisine sığınarak beklentileri boşa çıkartmaktadır. Zira çalışmasında yeni oryantalistleri eleştirirken, temsil ve kurgu gibi postmodern terminolojiyi ve bir bakıma onların eleştirisinde yine onların yaklaşım biçimini kullanmaktadır (zira yazar kitabın altbaşlığında "İslâmın Postmodern Temsilleri" tabirine yer verirken, eserde "İslâm ve Postmodern Kurgu" adında bir bölüm başlığı vardır). Nietzsche ve Foucault gibi yazarların İslâm'ı araçsallaştırdıklarını ima ettiğinde, onların İslâm'ı icat ettiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Said ve Derrida gibi yazarların postmodern terminolojisini aynen kullanmakta bir beis görmeyen yazar, Derridacı yapıbozumun doğası hakkında bir eleştiri yapmak yerine, özde Derrida genelde postmodern söyleme daha taktiksel ve daha az iddialı bir eleştiri yöneltseydi, kitapta sahiplendiği pozisyon açısından daha tutarlı olabilirdi.

Postmodern yazarların ya da yazarın ifadesiyle yeni oryantalistlerin, kendi metinlerinden hareketle veya sadece oryantalist söylemin oluşumundaki rolleri bakımından okunması, onların söylemlerinin ürettiği daha genel bir etki tarihi açısından okunmasıyla oluşabilecek daha çoğulcu yorumların önünü peşinen kesmiş olmaz mı? Örneğin Nietzsche'nin yazılarını daha geniş etkileri bağlamında düşünelim. Elbette onun Protestanlık eleştirisinde İslâm'ı vasat olarak kullanması, oryantalizmi aştığı anlamına gelmez. Nitekim Bryan

4 King, *Orientalism*, s. 156-58.

Turner da bu gerçeği teslim etmektedir.⁵ Yani Nietzsche, İslâm'ı Protestanlığın bir eleştirisi vasatı olarak kullanmıştır. Bu, elbette Hıristiyan evharistiya ritüelinin rasyonel eleştirisi zemini olarak David Hume'un İslâm'ın tevhit söylemini kullanması ya da XIX. asırdaki Batılı düşünürlerin, evrim teorisince yanlışlandığına inandıkları Yahudi-Hıristiyan yaratılış teorisinin eleştirisinde Budist ateizme sığınmaları gibi oryantalist bir hermenötiktir. Ancak Nietzsche'nin durumunu, verdiğimiz diğer örneklerden ayırt etmeliyiz. Nietzsche'nin bu konudaki görüşlerini, Protestanlık eleştirisinin yarattığı etki tarihi bakımından okuyabiliriz. Özellikle çağdaş din bilimleri söyleminde dünya dinleri paradigmasının özündeki Protestan merkezli ön yargıların yapıbozumunda Nietzsche'nin yazdıkları büyük bir rol oynamıştır. Buradan bambaşka bir dinler tarihi söyleminin ortaya çıkmasını tetikleyen yeni bir zemin oluşmuştur.

Richard King, ilgili çalışmasında Hint dinleri konusunda metodolojik anlamda kendilerinden yola çıktığı Gadamer ve Foucault'nun oryantalizmiyle hesaplaştığında Almond'a nazaran esas sorunun daha çok farkındadır. Zira King, Gadamer'in "Protestan yönelimli hermenötiği" ve Foucault'nun jeneolojisinin ötesinde yerli bir hermenötikle diyalog kurmaya çalışırken, Hint dinlerinin yerli "hakikat" kavramlarına dönmesi, postmodern çevrelerce kripto-teoloji (gizli-ilâhiyatçılık) olarak yaftalansa da, posmodernizmin bir tür hakikat iksirine dönüştürüldüğü bir dünyaya diyalojik bir oryantalizm üzerinden bir meydan okuma anlamı taşımaktadır. Aynı zamanda King'in yaklaşımı, Almond'ın kitabında hiç söz konusu edilmeyen bir hususa sahiptir. King'in çalışması, Batılı'nın Doğu'yu anlamada diyalojik bir tavır içinde olmasına dair alternatif bir söylem olma özelliği taşımaktadır. Böylece Almond, Said'den arta kalan en büyük sorun karşısında, yani Batılı İslâm (Doğu) temsillerinin ötesinde bir İslâm var mıdır, sorusu karşısında neredeyse sessizliğini bozmazken, King bu meseleye dair bir alternatif sunma gayreti içindedir. Nietzsche'nin *Deccal* adlı eserinden bir alıntı yapan Almond, Nietzsche'nin İslâm'ı "kendilerinden (Batılılar'dan) biri" olarak görmesinden rahatsız olur. Buradaki temel sorun, diyalojik bir oryantalizm imkânının devre dışı bırakılmasıdır. Bir Batılı'nın İslâm hakkında konuşurken, oryantalizme düşmemesi mümkün müdür? Sonuçta İslâm hakkında yazarken, bir İslâm ilâhiyatçısı gibi yazmalarını bekleyemeyiz. King de Hegel de oryantalisttir. Ancak ilki (King) yerli kültür ile Batılı kültür arasındaki kolonyal ilişkinin farkındalığını öz-eleştirel bir dille ifade etme, koloninin dünyasındaki gerçekliği onların gözünden anlama ve Doğu hakkındaki Batı merkezci söylemleri eleştirme gayreti içinde iken, diğeri (Hegelci söylem) Doğu'yla ilgili sempati içeren ifadeler kullandığında bile, metropolün koloni üzerindeki hâkimiyetini ve Doğu hakkındaki Batı

5 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), s. 85.

merkezciliği pekiştirme arayışındadır. Nietzsche'nin sadece *Şen Bilim* adlı eserinde tercüme faaliyetini bir tür "fetih" olarak okuması ya da nitelenmesi⁶ bile, Almond'ın da dahil olduğu oryantalizm eleştirisine yol vermek, Max Müller gibi Doğubilimcilerin eserlerinin kolonyalizmle olan bağlantılarının farkındalığına ermek için uygun zemini kusursuza yakın biçimde sağlamıyor mu? Nietzsche, tercüme faaliyetini fetih olgusuyla açıkladığında, her tercümenin aslında tercüme yapanın kendi dünyasıyla ilgili hermenötik ya da ideolojik imaları açısından anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Said, *Oryantalizm* adlı kitabında Nietzsche'nin bu önerisine uygun olarak hareket etmektedir. Ancak Said, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde "Her fatihın zaferine mağlûp olduğunu" ilân etmesine yeterince kulak vermemiş olmalıdır. Zira Batılı oryantalizm, Doğu'yu tercüme etmeye ya da fethetmeye çalıştığı anda, Doğu'yla yaşadığı karşılaşmanın, abartılı bir zafer duygusu olarak dışa yansımaları, orada yaşadıklarının eziklik duygusunun ötesine uzanmasındandır. İstikrar kaybı, sinir yokluğu, şizofreniye varan bir meydan okunmuşluk hissi. Batı'nın Doğulu dünyalarla karşılaştığında yaşadıklarını ifade etmede bu kavramlar yeterli olmayabilir. Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru dinler tarihi disiplininin doğuşuna yön veren, Doğu'nun zenginliklerini fethetmek için yola çıkan Batı'nın bu zenginlik tarafından fethedilmek gibi ironik bir tecrübe yaşamasıdır.⁷ Kısacası Batılılar Doğu'yla karşılaşmanın yol açtığı denge yitimini, dinler tarihi çalışmaları üzerinden telafi ederek yeniden kendi dünyalarında bir tür istikrar yaratmak istemişlerdir.

Bu yazının hacim ve içerik itibarıyla bir kitap tanıtımının ötesinde bir tür makaleye (Review-Article) dönüştüğünü söylemek zorundayız. Burada *Yeni Oryantalistler*'i özellikle *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı* adlı son çalışmamızdaki bazı sorular açısından da tartışmaya çalıştık. Sonuçta Almond'ın zihin açan bu eseri hakkında bazı olumsuz görüşler ortaya koymamız, onun çalışmasının değersiz olmasından değil, zihnimizdeki sorular açısından eserin söylediklerini okumaya çalışmamızdandır. Her şeyin ötesinde, çalışmayı okuduğumuzda eserde mevzubahis olan şahısların metinlerini yeniden okuma konusunda yoğun olarak bir kamçılanma hissiyle dolduğumuzu itiraf edebiliriz. Bu ise çok az kitaba has bir özelliktir.

Emir Kuşçu*

(Yrd. Doç. Dr., Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

6 Friedrich Nietzsche, *Gay Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 83.

7 Emir Kuşçu, *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı: Jeneoloji, Yapıbozum ve Post-Kolonyal Eleştiri* (Malatya 2013), s. 348.

* 10 Nisan 2014 Perşembe günü elim bir kaza sonucu kaybettiğimiz kıymetli meslektaşımız Emir Kuşçu'yu rahmetle anıyoruz (ed.n.).