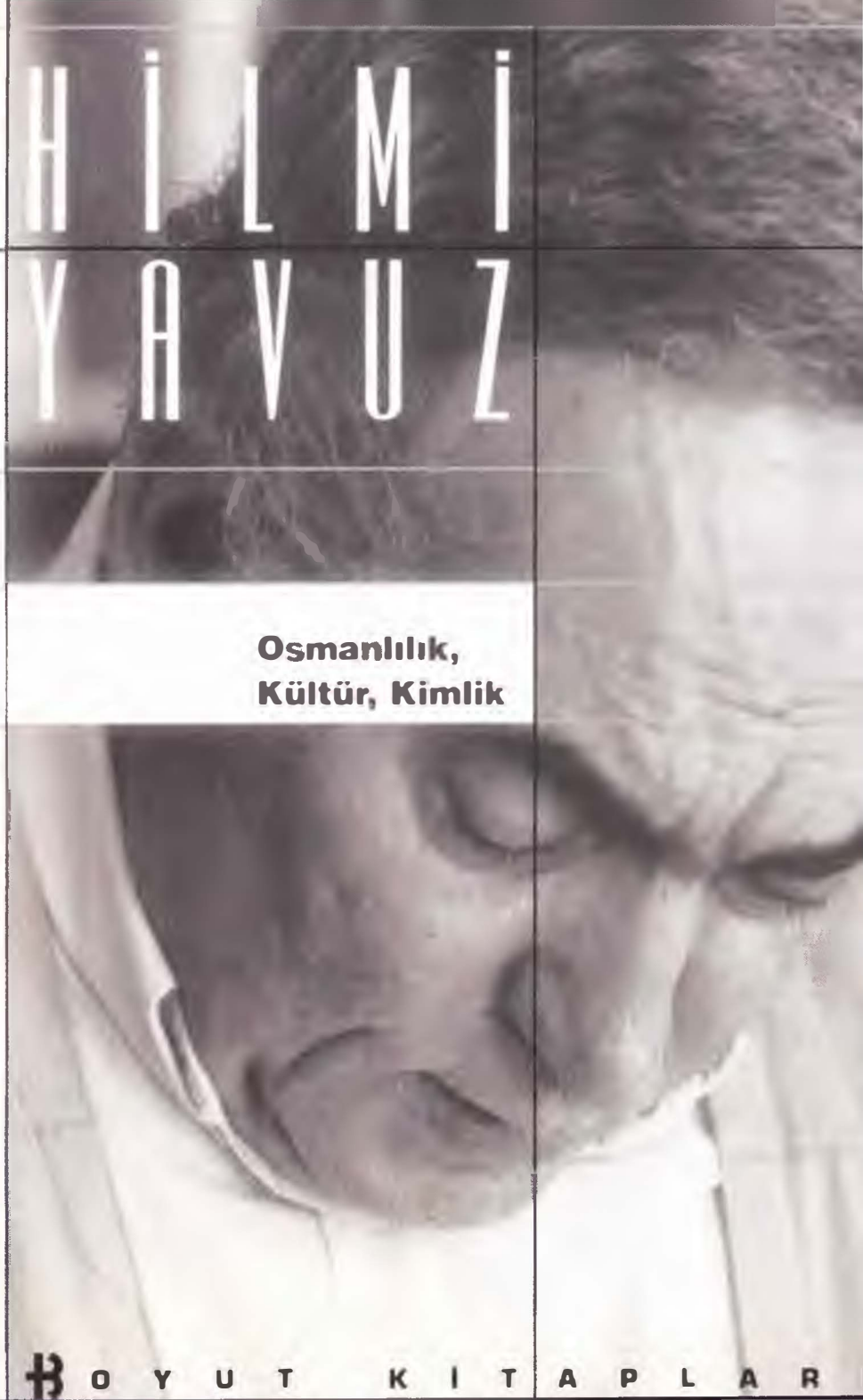
HİLMİ YAVUZ

Osmanlılık, Kültür, Kimlik



HİLMİ YAVUZ

Osmanlılık, Kültür, Kimlik

BOYUT KİTAPLAR

Osmanlılık, Kültür, Kimlik

BOYUT KİTAPLARI / DÜŞÜN YAZILARI DİZİSİ 2

HİLMİ YAVUZ II
Osmanlılık, Kültür, Kimlik

Sanat Yönetmeni
Murat Öneş

Tasarım
Tamer Kayaş

Düzelti
Aslı Ulusoy

Kapak Fotoğrafı
Kamil Fırat

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu gereğince
Boyut Yayıncılık A.Ş.'ye aittir.
Tanıtım amacıyla yapılacak kısa alıntılar dışında,
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

1. Basım *Kasım 1996*
2. Basım *Kasım 1998*
Baskı
Boyut *Matbaacılık* A.Ş.

Yazışma Adresi: Boyut Yayıncılık A.Ş. Cumhuriyet Cad. Nur Han No. 317. 80230 Harbiye - İSTANBUL
Tel.: (0 212) 231 40 80 (5 hat) - 225 85 41 (6 hat) Faks.: (0 212) 246 62 66

Osmanlılık, Kültür, Kimlik

Hilmi Yavuz

BOYUT KITAPLARI
BOYUT YAYIN GRUBU

İçindekiler

Osmanlılık, Kültür, Kimlik

Türk Kültürü Üzerine *13*
'Ulusal' Felsefe Üzerine *19*
'Ulusal' Tefekkür Üzerine *23*
Türk Kültürünün Sistemleştirilmesinde Yöntem Sorunu *31*
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: I *37*
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: II *47*
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Kültürde Bütünlük Üzerine *51*
Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Estetiği Üzerine *55*
'Aydın' Kavramı ve Tanrıpınar 'Huzur'u Üzerine *61*
Kemal Tahir ve Marksizm *65*
Kemal Tahir Üzerine *71*
Kemal Tahir ve 'Batılaşma' Üzerine *77*
Sivil Toplum Üzerine *81*
İslam'da Bilim ve Felsefe Üzerine *87*
Çağdaşlaşma ve Eurotarih *91*
'Osmanlı Kimliği' Üzerine *101*
Osmanlı Kültürü Üzerine *105*
Oryantalistleşme *115*
Oryantalizm ve Antropoloji *121*
Theseus'un Gemisi *125*
Lumpen Kültürü Üzerine 'Ne o, Ne öteki' *129*
Musiki ve Kültür *133*
Burjuva Kültürü Üzerine *137*
Kültür, Gelenek ve Tasavvuf Üzerine Konuşma *141*
Aydın, Entellektüel ve Münevver Üzerine Konuşma *147*
Fikir Adamları ve Düşünce Üretimi Üzerine Konuşma *151*
Bilim, Bilim Tarihi, Türkiye'de Bilim Üzerine Konuşma *159*
Hilmi Yavuz'la Üçlü Konuşma *183*

Yeni Basıma Sunuş

Bu kitabın ilk basımı '*Kültür Üzerine*' adıyla, 1987 yılında yapılmıştı. O günden bu yana geçen 9 yıl içerisinde yazdığım yazılara bakıyorum da, bunların özellikle '*Kimlik*' ve '*Osmanlılık*' sorunları üzerinde yoğunlaştığını görüyorum. Hiç kuşku yok: Türkiye insanı bugün, belki her zamankinden daha şiddetli bir kimlik sarsıntısı yaşıyor; –ve, kimlik sorunlarına ilişkin bir entellektüel gündemden yoksunuz!

Sevgili dostum Uğur Büke'nin '*Kültür Üzerine*'nin yeni basımını yapma önerisini, biraz da böyle bir gündemin oluşmasına katkıda bulunabilir umuduyla kabul ettiğimi söylemeliyim. Bu kitaba aldığım eski yazılarımın, bu bağlamda güncelliklerini koruduklarını görmek de, hiç şaşırtmadı beni...

Hilmi Yavuz
Bodrum, Yahşi Yalısı, 14 Eylül, 1996

Osmanlılık, Kültür, Kimlik

HILMI YAVUZ

Türk Kültürü Üzerine

Cumhuriyetten sonra Türk fikir alanı, uzun bir süre, 'çağdaş uygarlık düzeyi' olarak nitelenen, Batılılaşma ve Batıcı dünya görüşünün egemenliği altında kaldı. Cumhuriyet ideolojisi, fikir alanında, kültürün laikleştirilmesi diye tanımlanabilecek pozitivist düşüncenin bir varyantı sayılabilir. Bu yüzden de, Cumhuriyet ideolojisinin karşı karşıya kaldığı önemli sorun, Türk kültüründe 'dinsel' olanla 'ulusal' olanı, bu aşırı pozitivist görüşe uygun olarak birbirinden ayırmak olmuştur. Ziya Gökalp'in 'Türk harsı' diye nitelediği geleneksel imajlar, tasarımlar ve mitoslarla oluşan halk kültüründe 'ulusal' olanla 'dinsel' olan, Türk toplumunun uzun geçmişinde birbirini karşılıklı etkileyerek, değişik bir yapı oluşturmuştu. Bunlar, kesin ve radikal bir yaklaşımla bile olsa, kolay kolay ayrılabilecek gibi değildi. Prof. Niyazi Berkes'in de belirttiği gibi, bu kavramların Osmanlı Türkçesi'ndeki tarihsel evrimine bakılırsa, Meşrutiyet dönemine kadar, 'milli' kavramı, 'dini' anlamında kullanılmış; bu iki kavram, yani 'ulusal' ile 'dinsel', neredeyse eşanlamlı sayılmıştı. Cumhuriyetten sonraki uygulamalar, bu doğrultuda bir farklılaşmayı getirmiş görünse de, temeldeki bütünlük süregitmiştir. Cumhuriyetin ilk aydın kadrosu, daha sonraları, bu ayrıştırmanın (yani, halk kültüründe 'dinsel' olanla 'ulusal' olanı birbirinden ayırma girişiminin) yapay ve zorlama olacağını, bunun kuramsal ve pratik düzlemde geçerli olamayacağını farketmiş olmalıdır ki, bu kez bir yeni-ulusçuluk anlayışı (dinsel olmaktan çok, 'etnik' bir ulusçuluk düşüncesi) temellendirilmek istenmiştir. Bu yeni-ulusçuluk nos-

yonunun ilk sunumuna, 1932 yılında toplanan Birinci Türk Tarih Kongresi'nde tanık oluyoruz: Kongrede, Maarif Vekili Esat Bey, Orta Asya'da ilk uygarlıkların Türkler tarafından oluşturulduğunu, daha sonra Orta Asya'dan göç eden Türk kavimlerinin, 'Anadolu'da Eti; Mezopotamya'da Sümer, Elam ve nihayet Mısır, Akdeniz ve Roma uygarlıklarını' kurduklarını ve Avrupa'yı mağara hayatından kurtardıklarını öne sürüyor, resmi tarih görüşünü şöyle özetliyordu: 'Orta Asya'nın otokton halkı, Türk'tür.' Birinci Türk Tarih Kongresi'ne katılanlardan İhsan Şerif Bey'in sözlerine bakılırsa, 'Bütün dünyaya şâmil olan medeniyetin mebde' ve menşei, Orta Asya Yaylası'dır.' Orta Asya'nın otokton halkı da Türkler olduğuna göre 'O medeniyetin nâşir ve nâkilleri de Türkler olacaktır!..'

Laik ideoloji gereği 'ulusal' olanı 'dinsel' olandan ayırmak, ya da dinsel belirlenimler taşımayan etnik bir yeni-ulusçuluk nosyonunu temellendirmek doğrultusundaki aşırı pozitivist yaklaşım, Cumhuriyetin ilk onbeş yılının ayırdedici özelliğidir. Bunu, özellikle 1940'larda 'ulusçuluk' ilkesinin yerine, 'halkçılık' ilkesinin konulduğu; ulusçuluğun, yerini halkçılık ilkesine bıraktığı yaklaşım izler. Halkevleri, bu yaklaşımın temel birimleri olmuşlardır. Halkevlerine yön veren bürokratlar halk sanatlarına, halk yazınına, halk danslarına, halk oyunlarına, folklora, bu kez aşırı bir romantizmle yöneldiler. Bu dönemde de bir önceki dönemin laik, ya da dindışı tavrı ağır basar.

Hasan Ali Yücel'in Milli Eğitim Bakanı oluşuna kadarki dönemde Batıcılık, ister aşırı pozitivizm, ister aşırı romantizm biçiminde görünsün, bir tek anlam taşıyordu: Batılı dünyagörüşünden, Osmanlı dünyagörüşünün karşıtı anlaşılıyor, yani kültür alanında Batıcılık, Osmanlılığı imleyen ne varsa, onun karşıtını anlamak biçiminde düşünülüyordu. Başka bir deyişle, Batıcılık, eski deyimle, mefhum-u muhalifi ile tanımlanmaktaydı.

Batıcılığı ilk kez, tarihsel düzlemde tanımlama, hümanizmacı girişimlerle başlamıştır. Hümanizmanın, Türk düşünce yaşamına egemen olmasıyla kültür alanında yeniden, ama bu kez farklı bir yaklaşımla, Batılılaşmaya yönelindi. Dikkate değer olan, Batı kültürünün

klasik yapıtlarının çevrilmesi işi tutkuyla yürütülürken, Türk-Osmanlı kültürünün irdelenmesi konusunda herhangi bir yaklaşımın görülmemesidir. Bu durum, 1950'lere kadar süregitti. Ancak 1950'lerden sonra Batıcılığa karşı bir Doğu/Batı sentezinden (Resmi İdeoloji dışında) sözedilir olmuştur (Peyami Safa'yı analım burada). Ama, fikir alanında, gene de resmi ideoloji egemendi.

Bu alanda en 'Batılı' düşünürümüz, hiç kuşkusuz, Nurullah Ataç olmuştur. Ancak Ataç'ın tutumunun bir çelişkiyi içerdiği gözardı edilmemelidir. Batı uygarlığının temelini Orta Asya'nın otokton halkı olan Türkler'in hazırladığı konusundaki aşırı yeni-ulusçu tez, bilimsel doğrulardan uzak bir duygusallığa dayandığı için bir yana bırakılmıştı; Ataç, bu tezi (buna 'aşırı partikülarist tez' diyorum) olumsuzluyor, ama Batı kültürü varken ulusal bir senteze gitmenin gereksizliğini savunarak, bu kez ,aşırı üniversalist bir tezi kesinlemiş oluyordu. Ataç'ın kültür anlayışı, Batı kültürünün evrenselliği düşüncesine dayanmaktaydı; evrensel bir kültürün temellendirilmesi sözkonusu olunca, ulusal bir senteze, Türk kültürü açısından özgün, *sui generis* yapılara gitmek, Ataç'ın görüşüne göre gereksizdi. Asıl yapılması gereken, Batı kültürünün temellendirilmesi işini üstlenmek, giderek eski Yunanca ve Latince öğrenmekti.

Görülüyor ki, Birinci Türk Tarih Kongresi'nin, 'Batı kültürünün temelini oluşturan, Orta Asya'nın otokton Türk halklarıdır' tezi gibi aşırı duygusal ulusçuluk ideolojisinin yerini, 'Türk kültürünü temellendirmek diye birşey sözkonusu olamaz. Batı kültürünü benimsemek gerekir.' gibi ters doğrultuda, ama o ölçüde aşırı duygusal bir evrenselci ideoloji almaktaydı.

Kuşkusuz, aşırı Batıcılık ya da Evrenselcilik tezinin geçerlik kazanmasında tek parti yönetimi siyasasının büyük payı olduğu kadar, 1930'ların aydınlarının, kültür sorunlarını 'yazın'ın ötesinde bir yapı sorunu olarak ele almayı düşünmemiş olmalarının da payı vardır. Ataç bir yazın adamıydı, bir kültür adamı değil! Onun 'bölmeli kafalılığı', kültür sorunlarına bir yazın adamı olarak yaklaşmasındadır.

Tek parti yönetiminin aşırı Batıcı siyasasından çıkarak, Türk kültürünün kökenleri üzerine düşünen aydınlarımızın başında Sa-

bahattin Eyüboğlu geliyor. Kültür sorunlarına, 'yazın'ın ötesinde bir yapı olarak yaklaşan Eyüboğlu, bir başka tezle çıkar karşımıza: Türk kültürünün kökenini, Orta Asya'da ya da Batıda değil, Anadolu'da aramak gerekir! Türk kültürü, Anadolu toprakları üzerinde uygarlıklar kurmuş halkların, Anadolu halklarının oluşturdukları kültürlerin özümsenmesidir. Böylece, Anadolu insanının geçmiş yüzyıllarda geliştirdiği kültür birikimlerini temellendiren hümanizmacı bir kültür anlayışına varılmak istenir. Kültürler arasındaki yapı farkları önemsenmeyerek, Yunus'la Homeros, Anadolu hümanizmasının birer büyük yolaçıcısı sayılır. Giderek, Anadolu hümanizmasının, 'bütün insan'ı ortaya koyan bir kültürle biçimlendiği öne sürülür. 1960 sonrasına kadar, hümanizmacı tezin aydınlar kesiminde benimsendiğini görüyoruz. Bu ilgi, bugün de süregitmektedir, ama eskisi kadar saygınlık görmemektedir. (Hümanizmacı tezin karşısına bir başka tezle, Osmanlılık tezi ile çıkılmıştır. Kemal Tahir'in tarih ve uygarlık görüşü bu tezin temellendirilmesi doğrultusundadır.)

Oysa, gerçekte sorun bu değildir. Türk kültürünün kökenleri Orta Asya'da mıdır, Osmanlı'da mıdır, Anadolu'da mıdır?... Sorun, bu bağlamda ele alındığı sürece bir temellendirme olanağı yoktur. Belirli bir temellendirme yöntemiyle yola çıkılmadan kültürün kökenleri üzerinde varsayımlar önesürmenin bir anlamı da olamaz.

Görülen şudur: 1960'lara gelinceye kadarki değişimler bütünüyle bürokratlar ya da Cumhuriyet seçkinlerinin tercihleriyle gerçekleşmiştir. Kültür alanında bürokratların girişimleri, toplumsal formasyonları bütünüyle gözardı eden, kuramsal temellerden yoksun, seçmeci girişimlerdir.

Öyleyse ne yapılmalı?

Yapılması gereken, sorunu tutarlı bir yöntemle ele almaktır. Türk kültürünün kökenlerinin araştırılması, ancak bir dünyagörüşü içeren bir temellendirmeye varılması amacını taşıdığı sürece, anlam kazanır. Bu yapılmadıkça, kökenlerin Osmanlı ya da Anadolu kültürü yapılarına dayandırılmasının kurucu bir işlevi olamaz. Demek ki sorun, Türk kültürünün kökenlerinin saptanması gibi, bir başına ele alınacak basit ve tarihsel bir sorun olmaktan çok, bir temellen-

dirme sorunu olarak çıkıyor karşımıza. Bir temellendirme ise, geçmişte varolan kültürün bulgulanması, aydınlığa çıkarılması anlamında edilgin değil, geçmişte varolan kültürlerden yararlanarak ortaya bir yapı çıkarmak anlamında etkin bir uğraştır. Bunun için de, önce, içinde yaşadığımız toplumu, bu toplumun yapısal özelliklerini dikkate almak, bunların geçmiş kültürlerle olan köklü ve derin yapıdaki bağıntılarını ortaya koymak gerekir: Ulusal kültürü temellendirmek için tutulacak yol, dünden bugüne gelmek değil, tam tersine, bugünden düne gitmektir. Kuşkusuz, burada bilineni yinelediğimi biliyorum: Althusser, *Lire le Capital*'de, Marx'ı alıntılayarak sistemli, sıradüzenli ve eklemlenmiş bir kombinasyon ('*Gliederung*') olarak çağdaş toplumun bilgisinin, daha önceki yapıları anlayabilmek için gerekli olduğunu bildirir. Toplumun erken biçimlerini, giderek en ilkel biçimlerini, ancak çağdaş toplumun bir *Gliederung* olarak bilgisinden yola çıkılarak anlayabiliriz.[1] Daha da şaşırtıcı olanı, Gadamer'in de farklı bir düzlemden bakarken, aynı sonuca varmasıdır: 'Geçmişin yorumu, zorunlu olarak, şimdinin bakış açısından yapılan bir yorumdur'.[2]

(1) L. Althusser ve E. Balibar, *Lire le Capital*, Editions Sociales, Paris, 1969, s. 78

(2) Gadamer'in *Wahrheit und Methode*'sinden aktaran J. Wolff, *Hermeneutic Philosophy and the Sociology of Art*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1975, s. 103

Hilmi Yavuz

'Ulusal' Felsefe Üzerine

Ulusal felsefe'den ilk kez sözeden, Ziya Gökalp'tir. Gökalp, *Küçük Mecmua*'da yayımlanan bir makalesinde[1], 'milli edebiyat', 'milli musiki', vb.nin yanısıra, bir de 'milli felsefe'nin sözkonusu edilebileceğini belirtiyordu. Gökalp'i bir 'ulusal' felsefe üzerinde durmaya götüren temel düşünce şuydu: Uygarlık, uluslar arasındaki biçim birliğidir; ulusal kültür ise, bu biçim birliği'ndeki içerik ayrılığı'dır. Örneğin, ulusal kültürün bir öğesi olan müzik, tekniğini (biçimini) uygarlıktan, içeriğini ise kendi halkının motiflerinden alarak ulusallaşıyorsa, bir felsefe de yöntem ve sorunlarını uygarlıktan, anlam ve içeriğini de doğduğu ülkeden alarak ulusallaşır. Böylece ulusal sanat ve ulusal kültür arasında yapısal olarak bir ayrım sözkonusu olmaz.

Gökalp'in 'ulusal' felsefe tezine karşı, bazı çıkışlar da olmuştur. Örneğin Hilmi Ziya Ülken, biçimle içeriği birbirinden soyutlamanın olanaksızlığını önesürer; bu yüzden de uygarlıkla kültürün birbirinden ayrılamayacağını belirtir. Ülken, bu konudaki düşüncelerini *Millet ve Tarih Şuuru*'nda[2] da yineler: 'Ağaoğlu Ahmed 1923'te *Üç Medeniyet* adlı makaleleri ile, Ziya'nın *Medeniyet* ve *Hars* telakkisine şiddetle hücum etti: 'Medeniyet tarz-ı hayat demektir. Hayatın kaffe-i tecelliyâtını maddî ve mânevî bütün şuurunu o mefhum

(1) Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1948, s. 46

(2) Michel Foucault, *Les Mots et Les Choses*, Gallimard, Paris, 1966, s. 44

içine ithal etmelidir.' Bu tarife göre medeniyeti harsten ayırmak doğru değildir. Garp medeniyeti, Rönesans'tan sonra dünya medeniyeti olmuştur. (...) Hakikaten medeniyetle hars arasındaki bu ayrılış çok sun'i oluyor. Garp medeniyeti dediğimizden, hiçbir zaman onun yalnız tekniği ve ilmi anlaşılmaz: Musiki, edebiyat, mimari, resim, felsefe bu medeniyetin unsurlarıdır. Beethoven, Almanlar'ın olduğu kadar bütün Garp'ın, Descartes Fransızlar'ın olduğu kadar dünyanındır.' Dolayısıyla, bir ulusal felsefeden değil, ama bir ulusal tefekkürden sözedilebilir Ülken'e göre, Felsefe *evrensel*, tefekkür ise *ulusal*dır. Ulusal tefekkür, bir ulusun düşünüş yollarıdır; bu anlamda da 'beşeri ve objektif felsefeden büsbütün başkadır.' Ülken şöyle diyor: 'Amprizim karşısında Rasyonalizm, şüphe yok ki, umumi ve zamanlar üstü bir meseledir. Fakat Fransız tefekkürünün (ulusal tefekkürünün, H.Y.) mantıki ve akılcı karakteri bu umumi yollarda birleştiği halde, artık mana ve ruh itibarile büsbütün başka bir şahsiyettir'. Ülken'in burada Leibniz'i örnek göstermesi önemli: 'Kartezyen olduğu halde onda monade fikri asli bir nevi mistisizmin hâkim olduğunu gösterir' Ülken şöyle sürdürüyor yazısını 'İngiliz sanatındaki zengin müşahede kabiliyeti ile İngiltere'de tabiat ilimlerinin büyük inkişafı ve İngiliz ampirizmi, elbette aynı kökten, yani İngiliz (ulusal H. Y.) tefekküründen gelmektedirler. Nitekim Luther'den beri ferdin iç hayatı üzerine dikkatini çevirmiş olan mistik Alman dini ile Alman ilminin mütebahhirane ve derinleşici vasfı da, Alman felsefesinin açıkça sübjektivizmi ve idealizmi de gene aynı kaynaktan, Alman (ulusal) tefekküründen doğmaktadır. Bundan dolayı objektif ve beşeri bir felsefe karşısında, ondan ayrı olarak düşünülmesi lazım gelen bir Alman, Fransız, İngiliz tefekkürlerini, hasılı bir 'ulusal tefekkürü' hesaba katmak gerektir. Ülken'in vardığı sonuç şöyle: 'Felsefe mücerred olduğu halde, ulusal tefekkür müşahhas; felsefe objektif olduğu halde, ulusal tefekkür sübjektiftir'.[3]

[3] Hilmi Ziya Ülken, Felsefi ve Ulusal Tefekkür, *Ülkü* Halkevleri Mecmuası, sayı 23, 1935.

Lucien Goldmann da, Batı düşüncesinin İngiltere, Fransa ve özellikle de Almanya'da aldığı özgül biçimler üzerinde durur. Bu üç ülkede burjuva sınıfının iktisadi ve toplumsal dönüşümünün birbirinden çok değişik olduğunu vurgulayarak bu değişikliğin ulusal kültürün bütünü, 'özellikle de felsefi düşünce üzerinde ağırlığını duyurduğunu' belirtir.[4] Giderek, İngiltere'de Empirisizm, Fransa'da Rasyonalizm gibi iki farklı sistemin ulusal birer kimlikle ortaya çıkışını, burjuva sınıfını değişik sınıfsal dengelere dayanarak kurduğu egemenliğin doğasına bağlar. Söylemek bile fazla: Goldmann'a göre, Empirisizm ve Rasyonalizm, *ulusal* (üretildikleri toplumların özgül tarihsel koşullarına bağımlı) oldukları kadar, soyut ve nesnel sistemler olarak *evrensel*dirler de... Ne olursa olsun, bizi ilgilendiren asıl sorun, yanıtlanmadan öylece duruyor: Bir Osmanlı-Türk felsefesi niye yok? Ulusal tefekkürümüz, niçin bir *felsefe* üretemedi?

Osmanlı-Türk toplumuna özgü, sistemleştirilmiş bir felsefeden niçin sözedilemeyeceğini *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı kitabında ele alan Prof. Niyazi Berkes, geleneksel düşünce biçiminden yana olanlarla, bu düşünce biçimine karşı çıkanlardan hiçbirinin 'tutarlı bir biçimde eskiye karşı yeni ya da yeniye karşı eski' olmadıklarını belirttikten sonra şöyle diyor: 'İster kişi olarak, ister düşün akımı olarak düşün alanında tüm tutarlı, çelişkisiz olanına rastlayamayacağız. Osmanlı-Türk düşün alanında toplumsal varlığın ulaşacağı ileri durumları görebilen, onları kavramlarla anlatabilen, yüksek ölçüde düşünürlerin gelmemesi bundandır. Bu, ancak, geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulunduğu ölçüde mümkün olur. Bu da düşün özgürlüğünün varlığı derecesine bağlıdır. Osmanlı gelenekselliği, düşünce alanındaki kişilere bu yönde çok dar bir olanak bırakmıştır'.[5]

'Geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulma' ya da bunları aşma olgusuna ilişkin olarak Berkes'in bu önerisinde-

(4) Lucien Goldmann, *La Communauté Humaine et L'Univers Chez Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, s. 7-10

(5) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınları, Ankara 1974, s. 30

ki döngüselliği belirtmekte yarar var. Prof. Berkes 'yüksek ölçüde düşünürlerin' ortaya çıkmayışını, geleneksel fikirlerden ve kavramlardan kurtulamamakla, bu kurtulamayışı da Osmanlı-Türk toplumunda fikir (düşün) özgürlüğünün bulunmayışıyla açıklıyor. Oysa, bir açıklama ancak, yeni yeni açıklamalar yapılmasını gerektirecek sorulara olanak vermediği ölçüde bütünsel ve eksiksiz olabilir. Prof. Berkes'in açıklaması Osmanlı-Türk toplumunda niçin fikir özgürlüğünün bulunmadığı sorusunu, dolayısıyla da, ikinci bir açıklamayı gerektirdiği için döngüsel kalıyor.[6]

[6] İslam toplumlarında bilim ve felsefenin konumuna ilişkin bir yaklaşım için, bu kitapta 'İslam'da Bilim ve Felsefe Üzerine' başlıklı yazımıza bakılabilir.

'Ulusal' Tefekkür Üzerine

Türk felsefecileri arasında Hilmi Ziya Ülken'in özgül bir konumu var. (Kuşkusuz, burada 'felsefeci' derken felsefe sistemleri üreten 'filozoflar' değil, Üniversitede felsefe öğretimi yapan felsefeciler anlatılmak isteniyor.) Bu konum, Darülfünun'dan Üniversite'ye geçişte belirginleşen bir konum. Geçiş sorunsalı, Resmi İdeoloji doğrultusunda iki alanda, özellikle somutlanıyor: Türkoloji ve İslam Felsefesi alanında... Darülfünun'dan Üniversite'ye geçişte, bu iki bilgi alanının resmi ideolojiye ters düşen Cumhuriyet-öncesi akımlarla ('Türkçülük' ve 'İslamcılık') örtüşebileceği düşünülmüş olmalı. Resmi İdeolojinin Batılılaşmacı ve laik kesimlerinin, açık ideolojik içermelerinden dolayı, Türkoloji ve İslam felsefesi'ni, deyim yerindeyse, görmezlikten geldiklerini biliyoruz. Kuşkusuz, derinlemesine bir irdeleme konusu bu. Ama şu kadarı, sanırım söylenebilir: Yükseköğretimin, 1930'larda yeniden örgütlenişinde Türkoloji ve İslam felsefesi, bilimsel statülerini yitirmiş, ikincil alanlar olarak görünüyor.Bir tür 'kopma'nın gerçekleştirilmek istendiğine tanık oluyoruz burada. Cumhuriyet'in Resmi İdeolojisinin akademik taşıyıcılarının gözünde Türkoloji ve İslam felsefesi'nin statüsü yok!.. Öğretimi yapılmakla birlikte, yeni yetişen cumhuriyet kuşağının bilim ve fikir adamlarının görmezlikten geldikleri alanlar: Türkoloji ve İslam felsefesi...

Kuşkusuz, *horror vacui* burada da geçerli: Doğa boşluk sevmiyorsa, ideoloji de boşluk sevmiyor! Resmi ideolojinin boş bıraktığı bu alanlar, belirtik ya da örtük, bu ideolojinin karşısında olan katmanlarca

dolduruluyor. Bugün, Darülfünun'un Üniversite'ye çevrilmesinden bu yana elli yıl geçmiş olmasına karşın, görünen şu: Üniversitelerimizde Türkoloji ve İslam felsefesi ile uğraşanların büyük çoğunluğu, 'milliyetçi' ve 'muhafazakâr' diye nitelendirilen gruplara bağlı kişiler. Bu, raslantı değil. Milliyetçiliğin Türkçülük'le, muhafazakârlığın da İslamcılık'la olan bağıntıları, Türkoloji ile İslam felsefesinin, Resmi İdeoloji tarafından niçin *sürgün edildiğini* açıklamaya yetiyor.

Kuşkusuz, Resmi İdeoloji'nin Batıcı ve laik tavrını olumsuzlamamakla birlikte, dinin ve 'yazın'ın, toplumun entellektüel yenidenüretiminde birincil bir ideolojik işlevi olduğunu farketmiş fikir adamlarımız da var. İlginç bir raslantı: Bunlardan biri, Ahmet Hamdi Tanpınar, bir Türkolog; ötekiyse Hilmi Ziya Ülken, bir İslam felsefecisi! Türk toplumunun entellektüel yeniden-üretiminin Doğu/Batı sorunsalı bağlamında gerçekleşebileceğini düşünen aydınlar bunlar...

Tanpınar üzerine çok yazıldı, düşünüldü. Kuşkusuz, daha da düşünülecek. Gelgelelim, Hilmi Ziya Ülken için bu kadarını söylemek olanaksız; –düşünceleri yeterince çözümlenmiş değil! Ülken'in entellektüel formasyonun bir bölümünün Cumhuriyet-öncesinde, bir bölümününse 1925'lerden sonra, yani Cumhuriyet-sonrasında tamamlandığını biliyoruz. Ama bunun, Doğu/Batı sorunsalını yaşayan bir aydın olarak Ülken'in formasyonunu nasıl belirlediğini bilmiyoruz. Ülken'in bu sorunsalın moral ağırlığını '*yaşayan*' bir aydın olması ne demeye geliyor? Bu sorunun yanıtını vermeden, Ülken'in bilimsel ve düşünsel yapısını çözümlemenin olanağı yok.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, ne 'sathi garpçılığın müfrit reaksiyonları'na ne de dinsel düşüncenin 'içe kapanmış âlemi'ne kapılmalıdır! Kozmopolit ya da içe kapanmış tiple 'kendimizi bulma'mız olanaksız... Ülken'in *İnsani Vatanperverlik*'te, özellikle de *Millet ve Tarih Şuuru*'nda[1] 'kendimizi bulma' konusundaki önerisi şudur: Batılılaşma yolunda 'Latin-Yunan mihverine doğru ne derecede gidilebi-

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1948, s. 46

leceğini tayin etmeli', ama aynı zamanda, 'gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak, mazimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkike' girmeliyiz. Burada Ülken'in düşüncelerinin çözümlenmesi açısından belirleyici olan, geçmişin, İslam din ve uygarlığının 'modern dünya zaviyesi'nden incelenmesi önerisidir. Hemen belirteyim: Ülken'in bu sorunu kavrayış kipi, tipik Rönesans *episteme*'si kipidir: Benzeşim. *Foucault, Les Mots et Les Choses*'da Rönesans *episteme*'sinin, benzeşim nosyonu[2] üzerinde temellendiğini belirtmişti. Ülken'in Türk Rönesansı'nı (deyim, kendisinindir) temellendirme yöntemi de bu: Doğuyla Batı arasında benzeşim bağıntıları aramak ve kurmak...[3] 'Gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak mazimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkik' etmenin Ülken'e göre anlamı budur...

Ülken'e göre, felsefi düşüncede de benzeşim bağıntıları kurmak, geçmişi, İslam din ve uygarlığını 'gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak' irdeleme yöntemidir. Yapıtlarının çoğunda bu tür bağıntıları vurgulamaya aşırı özen göstermesini başka nasıl yorumlamalı? Örnekler verelim. Ülken, Gazali'yi incelerken, 'Ortaçağ Hıristiyan volontariste'leri ve modern felsefede Malebranche'ın Occasionalisme'i ile Gazali'nin fikirleri arasında münasebet görmemek kabil değildir' der.[4] Ülken Gazali ile Pascal arasında;[5] Gazali ile

(2) Michel Foucault, *Les Mots et Les Choses*, Gallimard, Paris, 1966, s. 44

(3) Benzeşim (analoji) bağıntısının, Tanzimat 'münevveri' ile Cumhuriyet 'aydını'nın, Batı uygarlığının ediniminde (appropriation; temellük) başat *episteme*'si olduğunu söyleyebiliriz sanıyorum. Hilmi Ziya Ülken'in Doğulu ve Batılı felsefeciler arasında; Sabahattin Eyüboğlu'nun ise, örneğin, Yunus Emre ile Gerçeküstücüler arasında (bkz. H. Yavuz, *Yazın, Dil ve Sanat*'ta 'Edebiyat ve Yapısalcılık' adlı yazı, Boyut Yayıncılık, İstanbul, 1996) kurdukları benzeşim bağıntılarını, Genç Osmanlılar, islami kavramlarla batılı siyasal fikirler arasında kurmuşlardı. (Bu konuda bu kitaptaki 'Osmanlı Kimliği Üzerine' adlı yazımızın 3 no'lu dipnotuna bakılabilir.)

(4) Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 125

(5) *a.g.y.*, s. 124

Kant ve özellikle de Hume arasında[6] 'benzerlikler' (deyim Ülken'indir) bulur. gene Gazali ile Spinoza arasında;[7] Gazali ile Bergson arasında;[8] Gazali ile Kierkegaard arasında;[9] Gazali ile Condillac arasında[10] benzeşim ve anımsatmalardan sözeder. Rıfkı Melül Meriç'in rübailerini çözümlediği küçük, ama değerli yapıtında Ülken, Müceddidiye ile Varoluşçuluk,[11] Bayezid-i Bistami ile Malebranche arasında da[12] benzerlikten sözedecektir. Spinoza, Ülken'in özellikle önem verdiği bir filozof. Nitekim, daha önce belirttiğimiz gibi Gazali ile Spinoza arasında gördüğü benzerliği, bir başka yerde de, bu kez Şeyh Bedreddin'le Spinoza arasında[13] görür. Şahabeddin ile Fenomenoloji arasında,[14] giderek Kınalızade ile Descartes arasında da[15] benzerlikler aramaktan vazgeçmez Ülken. Örnekler çoğaltılabilir. Ama belirleyici olduğunu sandığım bir örnek daha vermek istiyorum. Ülken, 1944-45 ders yılında İstanbul Üniversitesi'nde Tasavvuf Psikolojisi üzerine[16] bir dizi konferans vermiştir. Bu konferanslarda, 'mutasavvıfın, ruh terbiyesi yolunda kullandığı metod'un, 'Freud'un psikanalizde kullandığı metoda benzediğini' önesürer. Şöyle sürdürür bu kanısını: 'Mutasavvıfın Nefs-i Emmâre'den kasettiği şeye Libido, Nefs-i Levvâme'den kastettiği şeye de Benlik Hissi denir'. Prof. Ülken'in psikanaliz ile tasavvuf arasında öngürdüğü benzerli-

(6) *a.g.y.*, s. 125
(7) *a.g.y.*, s. 130
(8) *a.g.y.*, s. 130
(9) *a.g.y.*, s. 130
(10) *a.g.y.*, s. 131
(11) Hilmi Ziya Ülken, *Rubaiyyât-ı Melûl*, Milli Mecmua Basımevi, İstanbul, 1951, s. 23
(12) *a.g.y.*, s. 30
(13) Hilmi Ziya Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi*, Yeni Kitapçı, Ankara, 1935, s. 121
(14) *a.g.y.*, s. 63
(15) *a.g.y.*, s. 83
(16) Hilmi Ziya Ülken, *Tasavvuf Psikolojisi*, İÜ Serbest Konferansları, İstanbul, 1946, s. 194

ğin, 'gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak mazimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkik etme' zorunluğundan doğduğunu belirtelim. Bu çok önemli. Nitekim, İslamcı kesimden ağır eleştiriler gelmiştir Ülken'e. Bu eleştirilerde de dikkat çekici olan, İslamcıların, Ülken'in yapmak istediğini çok iyi kavramış olmalarıdır. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan bir eleştiri bunu örnekler;[17] 'Muhterem profesör (H. Z. Ülken), Freud'u ve onun (...) nazariyelerini tasavvuf üzerine muasır ve mütekamil ilmin ışığını tutma gayretine *mesned ittihaz eylemesi* şaşılacak şeydir.' (abç, H. Y.)

Ülken'in felsefe sorunlarını alımlamada benzeşim bağıntılarını vurgulaması, onun bir *ulusal felsefe*'den değil de, olsa olsa bir *ulusal tefekkür*'den sözedilebileceği konusundaki görüşlerinden kaynaklanıyor. Ülken'e göre, 'devirler üstünde her zaman için konulması mümkün esaslı sorgularla işe girerek kendine mahsus usulleriyle onları çözmeye çalışan felsefe, hatta geniş manasiyle kültürler üzerinde birşey dir.[18] Bilim gibi 'şu ya da bu toplumun içinde, onun emekleriyle doğmuş olsa bile, gene de doğduktan sonra artık o, objektif ve evrensel olma karakterini' kazanır. 'Öyleyse', diyor Ülken, 'felsefeyi de bilim gibi ulusal saymamak gerekir.' Bir başka deyişle 'ulusal bir ilimden değil, ancak bir ulusun ilme yaptığı hizmetlerden; ulu-

[17] Kemal Edip Kürkçüoğlu, 'Tasavvufa Dair', *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 1953, s. 26

[18] Ülken, felsefe ile tefekkür'ü birbirinden ayırdığı gibi (Bu konuda, bkz. bu kitaptaki 'Ulusal' Felsefe Sorunu' adlı yazı), bir başka yapıtında da felsefe ile *hikemiyat*'ı ve *tefelsüf*'ü de birbirinden ayırır. Hikemiyat, örneğin, Sadi'nin *Gülistan ve Bostan*'ı, Aşık Paşa'nın *Garibname*'si, ya da Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si gibi yapıtlarda dilegelen 'derin' düşüncelerdir. Ülken'e göre, hikemiyat'ı felsefe sayanlar, 'felsefe eserlerinin ruhu olan sistemlilik, açıklık; bilgi, varlık ve değerlere ait bütün halinde bir açıklama olma vasıflarını inkara gidenler'dir. Tefelsüf ise, Ülken'in deyişiyle 'fikir kırıntıları ihtiva eden ilim eserlerinin', ya da 'muhakeme ve akıl yürütme mahareti gösteren bazı hukuk ve ahlak eserlerinin' yaptığıdır. Bunları da felsefe ile karıştırmamak gerekir. (H. Z. Ülken, *Felsefeye Giriş*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, Ankara, 1957, s. 34-35)

sal bir felsefeden değil, fakat bir ulusun felsefi araştırmalara yaptığı ve objektif kıymeti noktasından devam eden şeylerden bahsedilebilir. Çünkü şayet böyle olmasa, herşeyi bir cemaat sübjektivizmine[19] bağlamış, ilim ve felsefeye dayanabilir hiçbir sağlam temel bırakmamış oluruz.' Gerçekte, ayrı ayrı uygarlıklarda birbirinden habersiz olarak aynı problemler üzerinde düşünülmüş ve aynı felsefe usulleri ile çalışılmış olduğuna da dikkati çekiyor Ülken.

Bu, Ülken'in felsefe sorunlarını alımlama kipi bağlamında önemli. Çünkü, felsefe alanında birbirinden habersiz olarak aynı problemler üzerinde düşünülmüş olabileceği varsayıldığı sürece-ve ancak o koşullarda, örneğin Spinoza ile Bedreddin ya da Gazali arasında benzerlik bağıntıları kurulabilir. Felsefenin ulusal değil, evrensel oluşunu da, anlaşılabildiği kadarıyla, bu benzerlik bağıntıları kesinler.

Öte yandan ulusal tefekkür, Ülken'in tanımlamasıyla 'bir buduna göre düşünüş yolları' ise, evrensel ve nesnel felsefeden büsbütün farklıdır. Ülken, aynı felsefe sorunları üzerinde düşünmeyi, felsefenin evrenselliği temeline yerleştirirken, ulusal tefekkürün ulusların (ya da 'budunların') 'zaman zaman birbirine karşıt etkilerin terkibinden' doğduğunu belirtir. Şöyle de söylenebilir: Örneğin, psikanaliz kuramı ile tasavvuf arasındaki benzerlik, Freud ile mutasavvıfların aynı evrensel sorular üzerinde düşündüklerini gösterir; dolayısıyla, aralarındaki benzerlik, *rastlantısal*'dır. Yeri gelmişken yineleyelim. Ülken, tasavvufu psikanaliz kuramının kavramlarıyla temellendirirken, gerçekte asal programına bağlı kalıyor: 'Gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak mazimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkik etme' programına... Ama öte yandan, örneğin, Bektaşi 'giriş' âyinleri ile ilkçağdaki *Eleusis mystere*'leri ya da

[19] Ülken'in 'cemaat sübjektivizmi' diye adlandırdığı düşünsel konumun, daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Hilmi Yavuz, *Felsefe Yazıları* ('Felsefe Geleneği Üzerine Notlar' adlı yazı), Boyut Yayıncılık, İstanbul, 1996.

şamanlık arasındaki benzerlik[20] ise, Ülken'e göre, *rastlantısal* olmayan bir bağıntıyı gösterir. Bunu da, ulusal tefekkürün henüz oluşmadığı dönemlerde 'birçok yabancı tesirle karşılaştığı, zıt kuvvetler arasındaki çarpışmalara sahne olduğu zamanlardaki tarihi tecrübelerde' aramalıdır. Öyleyse, Bektaşi ayinlerini Eleusis mystere'lerine ya da şamanlığa dayandırmak sözkonusu değildir burada, Demek ki farklı sorunsalların içinden (Tasavvuf ve Psikanaliz kuramında olduğu gibi) aynı soruları sormak başka, bir kültür olgusunun tarihsel dönüşümlerini vurgulamaksa başkadır. Birincisi felsefenin ve bilimin, ikincisiyse ulusal tefekkürün alanıdır Ülken'e göre. Felsefede değilse bile, özellikle bilimsel düşünce alanında Ülken, açık bir tavır alır. Ülken'in 'bilim' tanımı bu tavrı, dolaylı olarak, içerir: 'Kat'ilik dereceleri ne olursa olsun, metafizik ve ilahi endişeler dışında insanların,. tabiata ve kendilerine dair araştırmaları'.Öyleyse şu yargıyı kesinleyebiliriz: Hilmi Ziya Ülken felsefe ve bilim alanda *evrensel*; ulusal tefekkür alanında ise *yerel* kalmayı önerir. Onun için Doğu/Batı sorunsalının anlamı budur: Doğu'yla Batı, ancak böyle *telif* edilebilir.

[20] Hilmi Ziya Ülken, Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri, Ankara Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVII., Ankara, 1969, s. 1-28

Hilmi Yavuz

Türk Kültürünün Sistemleştirilmesinde Yöntem Sorunu

1. Son 60 yıldan beri Türk fikir hayatında egemen olan temel bir yanlışlık, bugün de, bu yanlışlığın kısır döngüsünden kurtulma doğrultusundaki cılız girişimlere karşın, gene olanca ağırlığıyla süregidiyor. Bu yanlışlık, Türk kültürünün sistemleştirilmesine ilişkin yaklaşımlarda Türk gerçekliklerinin Batılı kuramsal modellere uydurulmasıdır. Ziya Gökalp'ten beri bu böyle: Nasıl ki Gökalp 'hars' ve 'medeniyet' kavramlarını temellendirirken Durkheim'in kuramsal modelini kullanıyor, bu modelin bir yerli varyant'ını geliştiriyor idiyse, bugün de Batıda üretilmiş yeni kuramsal modellerin Türk gerçekliklerini temellendirmede ölçüt (kriter) olarak alındığı söylenebilir. Ziya Gökalp'in Durkheim'ciliği benimsediği 1915 yılından, bugüne örneğin Murat Belge'ye kadar Türk düşüncesinin tarihi, gerçekte, Durkheim'den Althusser'e bağlanan Batılı kuramsal düşünce geleneğinin Türk gerçekliklerine uyarlanmasının tarihidir.

Yukarda da belirttik. Bu alandaki yanlışlık Türk kültürüne ilişkin sistemleştirme sorununun önceden belirlenmiş kuramsal modellerden yola çıkılarak, bize özgü gerçekliklerin de bu modellere uyarlanmak istenmesinden doğuyor. Doğallıkla, bu yaklaşım temellendirme ölçütü seçilen kuramsal modelin, bu gerçeklikleri *bütünüyle* kapsayıp kapsamadığı sorununu da birlikte getirir. Çünkü bu tür şematik bir tümdengelim yöntemi, ya birtakım gerçekliklerin seçilen kuramsal modelin dışında kalması ya da, gene birtakım gerçekliklerin kuramsal modele yapay olarak uyarlanması sonucunu

verir. Sorunu basitleştirerek şöyle de diyebiliriz: Son 60 yıllık fikir hayatımızda, Türk kültürünün sistemleştirilmesi doğrultusundaki yaklaşımlar (bir ölçüde Tanpınar ve Kemal Tahir dışında) önceden seçilen modellere uygun gerçeklikler arama biçiminde olmuştur. Oysa, doğru yöntem modele uygun gereç arama değil, tam tersine, gerece uygun model aranması biçiminde olmalıdır. Bu da şematik bir tümdengelim yöntemini değil, tümevarımla tümdengelimin 'karşılıklı etkileşimi' (interaction) ile belirlenen bir yöntemi gerektirir. Doğallıkla, modelle yöntemi birbirine karıştırmamak gerekir. Yöntem tek ve değişmez, model ise her ülkenin özgül koşullarına göre değişkendir. Türk kültürünün sistemleştirilmesi doğrultusundaki bir kuramlaştırmanın hangi 'indirgenemez kavramlar'la temellendirileceğini saptamak da, ancak kendi gerçekliklerimizden yola çıkmakla mümkün olabilir.

Marx'çı bilim sistemi '*emek*', '*mülkiyet*', '*üretim ilişkileri*' gibi kuramsal kavramlardan yola çıkıp 'somutun zihinsel (soyut) olarak yeniden üretimi' ile temellenmiş bir sistem. Bunu hep biliyoruz. Marx'çı sistemin tarihselliği, 'emek', 'mülkiyet', 'üretim ilişkileri' kavramlarının karşılıklı bağıntılarının diyakronik olarak ortaya konduğu şemada belirir. Bu tarihsel dönüşüm şemasının belirlediği ideolojik üstyapıların özgül (spesifik) görünüşlerini (örneğin, burjuva mülkiyet ilişkilerinin İngiltere'de Empirisist; Fransa'da ise Rasyonalist bir felsefe üretmesini) temellendirme, ancak, her ülkenin özgül koşullarının bağlamı içinde mümkündür. Başka bir deyişle, Fransız burjuva düşüncesinin Rasyonalist sorunsalı (problematik'i), Fransa'da sınıf mücadelesinin aldığı özgül durumla belirlenmişse, bu sorunsalı sistemleştirmede yola çıkılacak kuramsal kavramlar, elbette, örneğin, İngiliz burjuva düşüncesinin Empirisist sorunsalını sistemleştirecek kuramsal kavramlardan farklı olacaktı. Lucien Goldmann, bunu önemle işaretler.

Bu yöntem, kuşkusuz, Türk kültürünün sorunsalını temellendirme alanında da geçerlidir. Bizim kendimize özgü, kendimiz için yapabileceğimiz bir sistemleştirme, böyle ortaya konabilir. Yani, Türkiye'de maddi hayat pratiğinin ideoloji alanında son kertede belir-

lediği sorunsalı bütünüyle kavrayacak bir sistemleştirme, mutlaka kendi gerçekliklerimizden yola çıkılarak temellendirilmelidir.

2. İşte Ahmet Tanpınar'ın bir düşünür olarak önemi, bu noktada ortaya çıkıyor. Türk kültüründe görülen Doğu/Batı ikiliğinin temelindeki sorunsalı (Doğu/Batı ikiliği Türk kültürünün 'sorunsal'ı değil; 'sorunsal', yüzeye çıkan ikiliklerin altındaki birliktir çünkü; bunu ilerde göreceğiz)sistemleştirmek için, kendi gerçekliklerimizden yola çıkılmasından yana Tanpınar. Ona göre, 'bizim için asıl yapılması lazım gelen, memlekette yeni hayat şekilleri yaratmaktır' Tanpınar. 'Biz, Şark'a ve Garb'a ancak birbirinden ayrı iki kaynağımız gibi bakabiliriz.' diyor ve şöyle sürdürüyor: 'Her ikisi de bizde ve geniş şekilde vardır; yani *realitelerimizin içindedirler*.' (altını ben çizdim H. Y.) Fakat, onların mevcudiyeti kendi başlarına bir değer olamaz ve sadece böyle olması, bizi kendi hayatımızda, kendimiz için, kendimize mahsus bir hayatı, geniş ve şumullü bir terkibi yaratmaya davet eder. İçimizdeki kaynaşma ve karşılaşmanın verimli olması için bu hayatı, bu terkibi doğurması şarttır. Bu da, asıl üçüncü kaynağa, *memleketin realitesine* (altını ben çizdim H. Y.) varmakla kabildir' Demek ki Tanpınar, kendimiz için, kendimize özgü ve bileşimin (kendi deyimiyle, 'terkib'in), ancak, kendi gerçeklerimizden (gene kendi deyimiyle, 'memleket realiteleri'nden) yola çıkılarak temellendirileceği görüşünde. Türk kültürünün sistemleştirilmesine kendi gerçekliklerimizi belirli kuramsal modellere uydurmaya çalışmakla varılamayacağını vurgulamak istiyor Tanpınar; kendi gerçekliklerimizin, onlara uygun bir kuramsal modelle temellendirilebileceğini düşünüyor. Kısaca, Tanpınar, modele uygun gereç arayanlardan değil; o, gerece uygun bir model arıyor.

Doğu/Batı ikiliği, Tanpınar'ı sürekli olarak düşündüren bir sorun. Örneğin '*Mektuplar*'ındaki şu satırlar: 'Şimdi bir realite var: Mazi, maalesef bir sistem! Sen ve ben, onun zihniyetini değil, haklarını ve şiirini, bugünkü hayata manevi destek olabilecek taraflarını ayıklayabiliyoruz. Ve diyoruz ki, şu hadlerde kalmak şartıyla maziyi bugünle birleştirelim, devamı kuralım! Bir inkarda yaşamayalım.'

Acaba Tanpınar, 'maziyi bugünle birleştirecek' bu 'geniş ve şumullü terkibe' varabilmiş, başka bir deyişle Türk kültürünün dışsal ikiliklerinin (Doğu/Batı; Eski/Yeni v.b.) temellerindeki kuramsal oluşumun özgül birliğini (yani, sorunsalını) sistemleştirebilmiş mi? Bu soruya bizim vereceğim yanıt, olumsuz olacak. Tanpınar, yukarda da belirttik, bu sistemleştirmenin modele ilişkin tavrını doğru olarak koymuş; ama bu tavıra dayalı bir sistemleştirmeyi gerçekleştirememiştir. Bu da onun Türk kültürünün yapısına, bir bilim adamı gibi değil, deyim yerindeyse bir 'estet' gibi yaklaşmış olmasından ileri geliyor. Onun için, soruna nesnel bir temellendirme biçiminde yaklaşamıyor Tanpınar; 'bugünkü manevi hayata destek olabilecek' pratik ve öznel bir çözüm yolu arıyor. Oysa, pratik değil kuramsal, öznel değil nesnel bir yaklaşım gerekli. Tanpınar'ın özelliği şurada: Doğu/Batı ikiliğini aşarak temeldeki sorunsalı bütünüyle kavrayabilecek (*Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Mektupları*, Mehmet Kaplan'a Mektup; s. 266) bir sisteme (yani bir Türk modeline) varmak yerine, öznel bir bileşim öneriyor. Bu bileşimi de 'ruh medeniyeti', 'iç alem medeniyeti' gibi öznelleştirilmiş kavramlara[1] dayanarak üretiyor. 'Doğu uygarlığı' ve 'Batı uygarlığı' gibi tarihsellik ve nesnellik taşıyan kavramların üzerinde ve dışında varsaydığı 'ruh medeniyeti'ni, kendi gerçekliklerimizi 'yeniden üretmek' için kullanılabilecek, *kuramsal bir araç* değil, çok özel bir duygusal coşkunlukla varılabilecek *pratik bir sonuç* sayıyor. Tanpınar'ın getirdiği, bir anlamda, Platon'cu bir teleoloji: O, 'ruh medeniyeti' düzeyine varılınca bütün ikiliklerin ortadan kalkacağı görüşünde. Nesnel bir sistem yerine, öznel bir bileşim getiriyor. Özellikle '*Huzur*' romanında Tanpınar'ın temellendirmek istediği düşünce bu! '*Huzur*' romanının öne-

[1] Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 'ruh medeniyeti', ya da 'iç âlem medeniyeti' olarak tanımladığı öznel bileşimin, bir tür Nietzsche'cilik olduğu da söylenebilir. Gerçekten de, '*Huzur*' romanında bütün ikilikleri ve çelişkileri 'ilga eden' bu kategoriye, bir '*diyonizyak coşku*' ile varılabileceğini belirtir. Nietzsche'deki Dionysos/Apollon ikiliğinin Tanpınar'ın bileşimindeki yeri konusu, başka bir yazımızda işlenmiştir. (Bkz. 'Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Estetiği'.)

mi de burada. Tanpınar'ın getirdiği öznel bileşim, nesnel ve bilimsel bir sistem olarak geçerli değilse de, bir roman tipinin temellendirilmesinde, yani bir roman gereci olarak geçerlilik kazanıyor.

Murat Belge, 'Birikim' dergisinin ikinci sayısında yayımlanan 'Türkiye'nin Doğu/Batı Sorunsalı ve Kültür' adlı yazısında, Althusser'in '*Pour Marx*"ındaki bir tanıma dayanarak 'sorunsal' (problematik') kavramını, Doğu/Batı ikiliği için kullanıyor. Zaten yazısının adı da böyle: 'Türkiye'nin Doğu/Batı Sorunsalı'. Doğu/Batı (ya da, Belge'nin daha sonra kullandığı Eski/Yeni; Doğa/Teknoloji) gibi ikiliklerin, Althusser'in anladığı anlamda 'sorunsal' kavramıyla bir ilişkisi olduğunu sanmıyorum. Althusser 'sorunsal' kavramını '*Pour Marx*'ın birçok yerinde 'kuramsal bir oluşumun özgül birliği' olarak tanımlar. Gene '*Pour Marx*"ın bir başka yerinde de bu tanımı açıklığa kavuşturmak için, sorunsal'ı 'bir düşüncenin içsel birliği'[2] olarak niteler. Althusser'de (ve öteki bazı yapısalcılarda, örneğin Claude Lévi-Strauss'ta) bir sistemin sorunsalı, (yani, Althusser'in deyişiyle, 'teorik oluşumu'), empirik olarak algılanamayan, ama o sistemin yapısını belirleyen içsel bağıntıların temellendirilmesi ile ortaya konur. Kısaca, 'sorunsal', empirik olarak algılanan dışsal görünümlerdeki ikilik ya da çelişkilerde temellenemez. Althusser, tam tersine, 'sorunsal'ın, dışsal ve yüzeysel ikiliklerin altındaki '*özgül birlik*' (L'unité spécifique) olduğunu belirtir.

Dolayısıyla, empirik bir olgu niteliği taşıyan Doğu/Batı, Eski/Yeni, Doğa/Teknoloji gibi ikilikler, Althusser'in kullandığı anlamda bir 'sorunsal' olamazlar. Bir kez daha belirtelim: Althusser'e göre 'sorunsal', bu tür dışsal ikiliklerin temelindeki 'kuramsal oluşumun özgül birliği' dir; yani ikilik'lere değil, birlik'e dayanır.

(2) 'Pour Marx'ta, 'sorunsal' tanımı şöyle: 'J'ai cru pouvoir, a cette fin, emprunter â Jacques Martin le concept problématique pour désigner l'unité specifique d'une formation théorique...' (sayfa: 24, '*Pour Marx*', François Maspero, Paris, 1965). Aynı cümle, Ben Brewster tarafından yapılan İngilizce çevirisinde ise şöyle: 'I thought it possible to borrow for this purpose the concept of a problematic from Jacques Martin to designate the particular unity of a theoretical formation' (sayfa: 32, '*For Marx*', Penguin Books, Londra, 1969).

Murat Belge'yle tartışmak istediğim bir sorun da 'teorik' kavramıyla ilgili. Belge, bütün yazısı boyunca 'teorik' kavramını 'bilimsel' kavramıyla eşanlamda kullanıyor. Oysa, Althusser 'teorik' kavramını, hem 'bilimsel sorunsal', hem de 'ideolojik sorunsal' için kullanır. Yani 'teorik' kavramı, 'ideolojik'in karşıtı değildir Althusser'de... Althusser'de karşıtlık 'bilimsel' ile 'ideolojik'in oluşumları arasındadır ve gene Althusser'e göre, gerek 'bilimsel', gerek 'ideolojik' oluşumlar 'teorik' oluşumlardır. Belge'ye göre 19. yüzyılda Batı'nın sorunsalı Doğa/Teknoloji ikiliğine indirgenebilir. Belge, '19. yüzyılın hemen hemen bütün fikri ve edebi ürünlerinde bulunabilen bir ikilik bu' diyor. Öte yandan yazısının bu bölümünde Kant'ın sistemindeki Numen/Fenomen ikiliğinin Doğa/Teknoloji sorunsalı'nın bir yanı olduğunu söylüyor. Oysa, Kant'ta 'Fenomen' duyarlıkla algılanabilen empirik; 'Numen' ise salt anlıkla erişilebilen aşkın (trascendent) birer gerçekliktir. Duyuların nesnesi olarak düşünülecek 'şey'le (fenomen) salt anlıkla kavranan kendinde 'şey'i (numen) birbirinden ayıran, bunların, ayrı felsefi evrenlere ait olduklarıdır. Murat Belge Fenomen/Numen ikiliğini, Doğa/Teknoloji ikiliğine indirgemekle kanımca doğru birşey yapmıyor. Bilmem yanılıyor muyum, Kant'ın sisteminde Doğanın ya da Teknolojinin aşkın bir gerçeklik sayılabileceği konusunda en küçük bir işaret yoktur. Tam tersine, bu iki kavramın da empirik gerçeklikleri karşıladıklarına ilişkin birçok örnek bulunabilir. Belge, bir empirik, öteki aşkın iki kavramı (Fenomen/Numen kavramlarını), ikisi de empirik olan iki kavrama (Doğa/Teknoloji kavramlarına) indirgemiş oluyor.

Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: I

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın '*Huzur*' romanının yeni basımı dolayısıyla yayımlanan bir yazıda,[1] Tanpınar'ın 'belirli bir dünyagörüşüne yaklaştığı' öne sürülüyor. Bu dünyagörüşü, toplumculuktur.

Yeni Ortam gazetesinde yayımlanan bu yazısında Selâhattin Hilav şöyle demekte: 'Üretim, emek ve iktisadi şartlar Tanpınar'ın gözünde, manevi dünyanın yaratıcı ve aşıcı bir şekilde yenilenmesinin, senteze ulaşmasının temelinde olan gerçeklerdir' Hilav, Althusser'in yeniden formüllendirdiği bir yapısal karşıtlığa, İdeoloji/Bilim karşıtlığına dayanarak Tanpınar'ı bu ikili alan içinde bir yere oturtmaya çalışıyor. Bu incelemeyi okumamış olanlar için Althusser'in bilim düşüncesi ile ideolojik düşünceden neyi amaçladığını kısaca belirtmekte yarar var. Althusser'e göre ideoloji, 'bir toplumda yaşayan imajlar, mitoslar, idealar ya da (yerine göre) kavramlardan oluşan bir tasarımlar (*représentations*) sistemidir.' Bu sistem, maddi yaşamı din, ahlâk ve bir anlamda da felsefe düşüncesiyle açıklayan tasarımlara ilişkindir. Kısaca ideoloji, bilim-öncesi düşüncedir. Bilim düşüncesi ise, tarihi ve toplumu, maddi yaşamın temel koşullarına dayalı bir sorunsalla açıklamaktır. Althusser, ideolojik düşünceden bilim düşüncesine geçişin epistemolojik bir kesikle ('*coupure episté-*

(1) Selâhattin Hilav, Tanpınar Üzerine Notlar, *Yeni Ortam* Gazetesi, 31 Mart 1973-9 Nisan 1973.

mologique') gerçekleşeceğini; bu kesik sonucunda soyut, temel ve kuramsal kavramlara dayanan bir yöntem aracılığı ile somut olanın, yani Tarihin ve Toplumun açıklanabileceğini söylemektedir.

Althusser'in görüşlerini özetledikten sonra Hilav'ın söylediklerine geçebiliriz. Yazısının başında İdeoloji/Bilim karşıtlığını koyan ve yazısı boyunca okurdan bu karşıtlığın 'önemle gözönünde tutulmasını' isteyen Hilav, başta söylediklerine kesinlikle ters düşen sonuçlara varıyor. Hilav'dan yaşamın maddi koşullarına ağırlık verdiğini söylediği Tanpınar'ın ideolojik düşünceden, epistemolojik bir kesikle, bilim düşüncesine nasıl geçtiğini göstermesini bekleyen okur, sonunda düş kırıklığına uğruyor. Çünkü Hilav'ın bütün söylediği, Tanpınar'ın, 'Resmi İdeoloji'den koptuğudur! Burada, Cumhuriyetin Resmi İdeolojisi'nden 'kopma' ('ideolojik kopma') ile Althusser'in 'epistemolojik kesik' adını verdiği kopma birbirine karıştırılıyor. Oysa 'Resmi İdeoloji'den kopma, ya da 'Resmi İdeoloji'yi aşma (*dépassement*), Althusser'in kullandığı anlamda 'Bilim' düşüncesine geçilmesini içermez. Başka bir deyişle, kültür tarihimizin irdelenmesi konusunda 'Resmi İdeoloji'den kopmuş olsa bile Tanpınar, Toplum'u ve Tarih'i bilim-öncesi tasarımlar sistemiyle kavramak anlamında 'İdeoloji'den kopmuş değildir. (Bu arada, bir ayraç açarak, Hilav'ın 'aşma' kavramı konusunda söylediklerine de değinelim. Althusser'e göre, tarihsel olarak belirlenmiş eski bir durumdan tarihsel olarak belirlenmiş yeni bir duruma geçiş anlamında 'aşma', Hegel'den kalan 'ideolojik' bir kavramdır. Althusser, bu yüzden '*aşma*' yerine, '*epistemolojik kesik*' kavramını kullanmayı yeğlediğini belirtir.)

Tanpınar'ın 'İdeoloji'nin sınırları içinde kalışını şöyle açıklayabiliriz. '*Huzur*'un kişilerinden İhsan'ın dilegetirdiği 'üretim' ve 'emek', hiç kuşku yok, Marksist ekonomi politiğin temel ve kuramsal kavramları ('*theoretical concepts*') değildir. Marksist sorunsal soyuttan somuta giden yöntemiyle, 'somutun soyutta yeniden-üretilmesi'yle temellenir. Tanpınar'da ise, 'emek' ve üretim', maddi yaşamı bir bütün olarak kavrayıp açıklayan *kuramsal kavramlar* değil (ki 'Bilimsel Sorunsal' bunu gerektirir), ahlaksal bir durumu temellendirmeye yarayan ideolojik *nosyon*lardır.

Şimdi, *Huzur* romanının ideologu olan İhsan'dan sözedelim. Unutmayalım ki Hilav'ın '*emek, üretim ve iktisadi şartları, manevi dünyanın yaratıcı ve aşıcı bir şekilde yenilenmesinin*' (abç) temelinde gördüğü düşünceleri dile getiren, İhsan'dır. İhsan, romanın başkişisi Mümtaz'ın büyük saygı duyduğu bir ağabeyi, akrabası ve Galatasaray'dan öğretmenidir. Romandaki ipuçları bize İhsan'ın kimliği konusunda bir fikir verir: 'Mümtaz o zaman ona (Nuran'a) İhsan ağabeyi anlattı. Gençliğinde Paris'te Jores'in (Jean Jaurès'in) peşinden bir zamanlar nasıl ayrılmadığını, sonra Balkan Harbi içinde İstanbul'a dönüşünde birdenbire nasıl değiştiğini, nasıl kendi hayatımızın kaynakları etrafında dolaştığını, onları şahsî bir tecrübe gibi yaşamaktan nasıl bıkmadığını söyledi.

–Bende İhsan'ın tesiri büyüktür, asıl hocam odur, dedi'.[2] İhsan, Tanpınar'ın 'şiirde ve fikirde ilk ve galiba yüzünü gördüğüm son hocam' dediği[3] Yahya Kemal'dir. Yahya Kemal de 'fikirlerinin teşekkülünde bir zaman hayran olduğu Jaurès'den' sözetmiş[4] ve 'bir sosyalist devir geçirdikten sonra evvelâ aşırı Turancı olduğunu ve nihayet Fransız milliyetçiliğinin fikirleriyle milletimizin hakiki çerçevesini bulduğunu sık sık tekrarlamış'tır.[5] *Huzur*'da ayrıca, İhsan'dan 'Sorel'in öğrencisi' diye sözedilir.[6] Yahya Kemal de Paris'te Albert Sorel'in öğrencisiydi: 'Paris'te yaşadığı, sırasına göre çalışkan ve derbeder sanatkâr hayatının, Ecole des Sciences Politiques'te Albert Sorel ve Camille Julian gibi hocalardan aldığı tarih disiplininin tesirleri olacaktı'.[7]

(2) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul (?), s. 169.
(3) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, MEB yayını, İstanbul, 1969, s. 572
(4) *a.g.y.*, s. 11
(5) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, s. 39
(6) *a.g.y.*, s. 233
(7) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, Yahya Kemali Sevneler Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1972, s. 154

Yahya Kemal, sadece kimlik olarak değil, kişilik olarak da İhsan'a modellik eder. İhsan, İstanbul'un bir tüketim kenti olmaktan çıkıp bir küçük üreticiler kenti olmaya başlaması olgusunu şöyle belirtir: 'İşte İstanbul. Daha dün bir yüksek müstehlikler şehriydi. Bütün Yakın Şark buraya akardı (...) Yanya'nın çiftliği, Yenice'nin tütünü, Mısır'ın pamuğu, hulâsa İslam dünyasının yarısının istihsali bu şehirde harcanırdı. Şimdi nüfusun onda sekizi küçük müstahsilden ibaret'.[8] Bir de Yahya Kemal'in 1935 yılında, *'İstanbul'un İmarı'* dolayısıyla düzenlenen bir toplantıda yaptığı konuşmadan şu bölüme bakalım: 'Şimdi milli şuur, yeni İstanbul nedir? Bunu anlamak lâzımdır. Evvelâ imarı bu şehrin halkı yapacak ve şehrin istihlak kabiliyeti ne kadarsa imar o derece olacaktır. Bunu anlamak lâzımdır. Bilirsiniz ki Osmanlı İmparatorluğu'nun hududu Avrupa'da Avusturya'ya varıyor, Rusya tarafında da Kaminiçe'ye kadar gidiyordu. İstanbul'a cenuptan şimale doğru azim ve para akıyordu. İstanbul'da imparatorluk dahilindeki halk, istihlak ile paranın kısm-ı âzâmını açıktan harice akıtıyordu. İstanbul bir *istihlâk şehri* idi (...) İstanbul bütün bu iktisadi şeraiti kaybetti. İstanbul şimdi *istihsal şehri* olarak yaşayacaktır'.[9]

Hilavın 'emek' ve 'üretim' sözcüklerini kullandı diye somut, maddi yaşamın çelişkilerini 'derinden' kavradığını öne sürdüğü Tanpınar, aslında, İhsan'ın ağzından Yahya Kemal'in düşüncelerini dile getirmektedir. Bu düşünceler ise Yahya Kemal'in onlar aracılığı ile 'milletimizin hakiki çerçevesini bulduğunu' söylediği Fransız milliyetçilerinin düşünceleridir. Fransız milliyetçileri de, XX.yüzyılın başlarında *Action Française* çevresinde birleşen aşırı muhafazakâr ve sağcı Fransız yazarları, özellikle de Charles Maurras ve Maurice Barrès'tir. 'Halka dayalı bir üretim, büyük ve planlı bir iş hayatı açılması' konusunda İhsan'ın dile getirdiği düşünceler, Charles Maurras'ın *Action Française*'de savunduğu düşüncelere tastamam

[8] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, s. 225

[9] Yahya Kemal Beyatlı, *Aziz İstanbul*, Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1964, s. 164-165

uyar. Maurras'a göre, devlet yönetiminde merkezi hükümetin yetkileri iyice kısıtlanmalı, ve 'yeni bir yönetici sınıfın ortaya çıkmasını sağlamak için büyük toprak işletmeleri ve sanayi korporasyonları kurulmalıdır'.[10] Onun, özellikle, korporasyonlar üzerinde ısrar etmesinin Tanpınar'ca nasıl formüle edildiğini ilerde göreceğiz. Maurras'ın, daha çok, Fustel de Coulanges'ın *La Cité Antique*'inden yararlanarak oluşturduğu ve aile, köy, vb., gibi 'adem-i merkezileşmiş cemaatler'den meydana gelen orta sınıf ideali, tam tersine, sanayi burjuvazisini içinde yaşadığı çelişkilerden arındırma amacına yönelmişti. Maurras'ın Fransa'da sanayileşmenin getirdiği derin toplumsal sarsıntılar karşısında, bu sarsıntılardan sorumlu tuttuğu burjuva sınıfının yerini alacak bir 'cemaat ideali' ardında olduğunu unutmamak gerek. Tanpınar'a göre ise, Türk toplumu, Maurras'ın Fransa'da ardına düştüğü bu cemaat idealini gerçekleştirebilecek bir yapıya sahipti. '*Huzur*' romanında İhsan'ın sınıf mücadelelerinden sözetmesini bu bağlam içinde ele almak gerekir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Batı ülkelerindeki tarihsel ve toplumsal dönüşümler, kaçınılmaz olarak, burjuva sınıfının egemenliğini ortaya çıkarmıştır; bu yüzden de Batıda, Maurras'ın özlediği 'cemaat ideali'nin gerçekleşmesi olanaksızdır. Oysa geleneksel Türk toplumu, Batıdaki sınıf mücadelelerinden geçmediği için, daha başından beri özgürdür. İhsan, bu özgürlüğü 'başıbozukluk' olarak niteleyen Suat'a verdiği yanıtta şöyle diyecektir: 'Hayır, evvelâ hür. Sitede esirin bulunmamasına rağmen dahi hür. Fıkıh, insanın hürriyeti üzerinde ısrar ediyor' (...) 'Ben asıl temelden bahsediyorum. Şarkta, bilhassa Müslüman şarkta cemiyet bu hürriyet fikri üzerinde kurulur'.[11] Tanpınar, ayrıca Yahya Kemal üzerine yaptığı incelemede, Yahya Kemal'in Paris'ten dönüşünü izleyen yıllarda yazdığı yazılardan sözederken de şöyle diyor: 'Bu yazılarda *tıpkı Maurras'ta olduğu gibi*, fonksiyonları sık sık değişmek şartıyla Medine, site ve barbar kelimesinin tuttuğu yer, ol-

[10] Alfred Cobban, A *History of Modern France*, cilt: 3, Pelican Books, Londra, 1965, s. 88-90

[11] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, s. 257

dukça düşünülecek bir meseledir. Vakıâ bu devir Fustel de Coulanges'ın *La Cité Antique*'inin garbda da çok okunduğu bir devirdir ve bu kitap bizde de *Medine-i Ulâ* diye tercüme edilmiştir' (abç)[12]

'*Huzur*'da İhsan'ın, 'bizde orta sınıfın teşekkül edememiş' olmasından sözedişi de,[13] soruna böyle bakıldığında, bunu (orta sınıfın 'teşekkül edememiş' olmasını) olumsuz değil, tam tersine, olumlu bir gelişme saydığını gösterir. Şöyle de denebilir: Tanpınar, bizde orta sınıfın (burjuvazinin) egemen bir sınıf olarak ortaya çıkmayışını, Maurras'ın özlediği cemaat idealinin temellendirilmesi için uygun bir ortam kabul eder. Ortaçağ Türk toplumunun esnaf loncaları, Tanpınar'ın gözünde, bu cemaat ideali'nin tipik bir örneği olur. Ama gene Tanpınar'a göre, ortaçağ esnaf loncalarından Maurras'çı cemaat ideali'ne (sanayi korporasyonlarına) geçilememesinin başlıca nedeni, tasavvuf düşüncesinin gösterdiği dönüşümlerdir. El emeğinin yüceliğine ve ruh eğitimi alanındaki değerine dayanan lonca ahlakı, yerini, yavaş yavaş tembelliğe ve dünyadan elini eteğini çekmeyi öğütleyen aşırı bir zühdiliğe (ascétisme'e) bırakmıştır. Yahya Kemal'in lonca ahlâkının yıkılışında büyük payı olduğunu düşündüğü bu tür tasavvuf düşüncesini Tanpınar şöyle anlatır: 'Kaç defa bana '*eğer tasavvuf ve melamilik araya girmese idi, tıpkı İngilizler gibi, işinde ve ibadetinde, çalışkan insanların cemaatı olurduk*' demişti. Kendi kendine zanaatkâr ve sünni, elinin işiyle geçinen bir halk tipi, bir nalıncı Ahmet Efendi tahayyül etmişti. Ona (Yahya Kemal'e) göre bu, çalışkan, namuslu, işinde gücünde insandı'. (abç)[14] Buradaki 'çalışkan insanların cemaati' deyişi Yahya Kemal'in, dolayısıyla da Tanpınar'ın ideal toplum anlayışını açıklıkla ortaya koyuyor: Onlara göre, Ortaçağ Türk-İslâm loncaları düzeni, Maurras ve öteki muhafazakâr Fransız milliyetçilerinin amaçladıkları ideal cemaatin ta kendisidir.

[12] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 53
[13] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, s. 228
[14] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 44

Şimdi de bu bağlamda Tanpınar'da 'emek'in ne anlama geldiğini görelim. Kuşku yok. 'Emek' kavramının Marx'çı ekonomi-politikteki anlamı başka, klasik ekonomipolitikteki anlamı başka, sözgelimi ortaçağ esnaf ahlâkı bağlamı içindeki anlamı ise büsbütün başkadır. Daha önce Tanpınar'ın, emeği ruh eğitimi aracı sayarak bir ahlaksal temellendirmede kullandığını söylemiştik. Nitekim Tanpınar'a göre 'emek', belirli bir çalışma disiplininin getirdiği iş eğitimine bağlanır. Bu eğitimse, insan ruhunun kötülüklerden (eski deyimle, 'nefs-i emmare'den) arınması ile sabır ve sebata dayanan bir ahlak sorumluluğunu da birlikte getirir. '*Beş Şehir*'de Tanpınar, Erzurum ahilerini anlatırken, 'emek'ten neyi anladığını, kuşkuya yer bırakmayacak bir açıklıkla belirtir ve ahileri '*iş terbiyesi almış*, eli işlediği, yarattığı için *nefsine saygı* duygusu yerleşmiş, şahsiyetli ve kendine güvenir' (abç) insanlardan oluşan bir topluluk olarak niteler.[15] *Huzur*'da Mümtaz, Sümbül Sinan'dan sözederken 'bunların hepsi manevi vazifelerine inanmış, muayyen bir ruh nizamından geçmiş, nefislerini terbiye etmiş insanlardı' diyecektir.[16] Demek ki Tanpınar' için 'emek' 'ruh saltanatı' ya da 'iç âlem medeniyetine gönderme yapan ahlâksal, dolayısıyla da ideolojik bir nosyon. Tanpınar'da emeğin, üretim tarzının temel öğesi, ya da toplumsal üretim sürecinde değer yaratan etkinliği sözkonusu değildir; o sadece emeği, insan ruhunu eğiterek (nefsini terbiye ederek) belirli bir ahlakı oluşturan bir araç olarak görür. Dolayısıyla, Tanpınar, emeğin ahlâksal değeri üzerinde durduğu için, Ortaçağ esnaf loncalarının amaçladığı idealleri benimsemekle yetinir. Prof. Sabri Ülgener, Ortaçağ esnaf ahlakından sözederken, sanki, Tanpınar'ın düşüncelerini dilegetiriyormuş gibidir: 'Aslında şehir medeniyetinin bir parçası olan ortaçağ ahlakı, yine yüzde yüz bir şehir müessesesi olan esnaf teşkilatına öz malı gibi gururla bakmakta, aslı ve nesebi belli olma-

[15] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul, 1972, s. 36

[16] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, s. 171

yan gezginci tüccar ve sermayeciye karşı sanatkârı el üstünde tutmakta elbette haksız değildi. Bütün bu sebeplerle el işçiliği, ani kazançların çok üstünde bir değere sahipti, hattâ sahibini aza kanaate, sabır ve tevekküle zorlamakta bir nevi *terbiye edici, nefis körletici* fonksiyonu vardı. Mevlânâ Camî, bü düşünce ile olacak ki, 'Kisb-i akvat-ı yevmiye için cehd ve sây ile taabdan elde hâsıl olan nasırlar nefs-i emmareyi terbiye ve islah için gûya bir törpüdür' demişti. El işçiliğinin *terbiyevî değerini* yükselten başka sebepler de vardır. (...) El işçiliği, Kınalızâde'nin dediği gibi, sahibini soygun ve vurgun peşinde koşturmayan, dilencilikle yüzünü yere getirmeyen, ifrattan da tefritten de uzak olduğu için vasat ve itidâl ölçüsüne en fazla yaklaşan ve o yüzden de en çok *övülmeye hak kazanan* geçinme tarzıdır' (abç).[17] '*Huzur*'da İhsan ise, bu lonca ahlakının bir başka yönünü şöyle dilegetirecektir: 'Ben ıstırabımla insanlıkla barışıyorum. Onu muztarip olduğum zaman daha iyi anlıyorum. Aramıza o kadar sıcak birşey giriyor ki... O zaman mesuliyet duygumu daha iyi idrak ediyorum. Istırap günlük ekmeğimizdir. Ondan kaçan, insanlığı en zayıf tarafından vurmuş olur; ona en büyük ihanetin ıstıraptan kaçmaktır. Bir çırpıda insanlığın taliini değiştirebilir misin? Sefaleti kaldırsan, bir yığın hürriyet versen yine ölüm, hastalık, imkânsızlıklar, ruh didişmeleri kalır. O halde ıstıraptan kaçmak kaleyi içerden yıkmaktır.(...) İnsan talihinin mahpusudur. Ve bu talihin karşısında imandan ve bilhassa ıstıraba katlanmaktan başka silahı yoktur'.[18]

Tanpınar, kültürümüzü temellendirirken de, soruna bu perspektiften yaklaşır. Ona göre 'insan medeniyetinin felsefe devri diyeceğimiz devirden çıkar çıkmaz bu medeniyet *sanatın yerine zenaatı* koyacak kadar folklorlaşmış'tır. (abç)[19] Ortaçağ İslâm loncaları kültürünün, *sanatın yerine zenaatı* koyarak 'muayyen bir mükemmelliğe' ulaştığını belirten Tanpınar'ın kanısınca, geçmiş kültürümüzün yet-

[17] Sabri Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, İÜ İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1952, s. 72

[18] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, s. 264

[19] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 19

kinliğini, 'iç âlem medeniyeti'[20] adını verdiği ruh eğitimini sağlayan lonca ahlakında; zenaatçıyı, yarattığı yapıtta kendi kişiliğini yadsımaya götüren inceliklerde aramalıdır: 'Bir Beethoven, bir Wagner, bir Debussy, bir Liszt, bir Borodine bu gördüğü ebediyet yıldızından (Emin Dede'den) ne kadar ayrı insanlardı. Onların çılgın hiddet ve kinleri, bütün hayatı kendisi için hazırlanmış bir sofra zanneden iştihaları, ve bunları tek başına yüklenebilmek için imkânsız bir Atlas gayretiyle gerilmiş gururları, hiç olmazsa şahsiyetlerini değişik planda gözönüne koyan bir yığın nazariyeleri, garabetleri, yumuşaklığı bile etrafındaki her şeye bir arslan pençesi gibi geçen mizaçları vardı. Halbuki bu şöhretsiz dervişin (Emin Dede'nin) hayatı, üstü üste *kendi şahsını inkârdan* ibaretti. Bu inkârlar, mutlak'a karşı beslenen bir aşkta ve hayatın umumî gürültüsü içinde bu çifte kaybolma kararı, sadece Emin Bey'e ait birşey değildi. Bu kendi iradesiyle, yahut *medeniyetinin terbiyesiyle* silinmiş çehreyi sonsuz itişlerle geriye doğru götürerek ondan bir Aziz Dede, bir Zekai Dede, bir İsmail Dede, bir Hafız Post, bir Itrî, bir Sadullah Ağa, bir Basmacızâde, bir Kömürcü Hafız, bir Murat Ağa, hattâ bir Abdülkadirî Müragî, hulâsa bizim bir tarafımızı, belki en zengin his tarafımızı yapan insanların hepsini çıkarmak mümkündü'. (abç)[21] Zenaatı bir sanat düzeyine yükselten Ortaçağ ahlâkı karşısında Tanpınar'ın tavrını Ülgener'in şu sözleri de kesinler: 'Buraya kadarki izahların ve misâllerin ışığı altında Ortaçağ ahlâkının sanat anlayışını ve sanata verdiği kıymeti daha yakından görebiliriz. Gözetilen gaye kısaca şudur: Kendine uygun bir sanat seçmek, fakat bir kere oraya ayak bastıktan sonra sabır ve teenni ile tam bir olgunluğa, kelimenin hakikî mânasıyla sanatkârlığa ermek! (...) Gerçekten mazisi ve gelenekleri dinî-hamasî kıymetlerle hâlelenen bir sanat topluluğuna mensup olmanın tattıracağı şeref ve itibar (meslek gururu), müstahsili sanatında en yüksek olgunluk seviyesine teşvik eden âmillerin başında

[20] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, s. 136
[21] *a.g.y.*, s. 235-236

gelir. Sanatkâr, maddî ve manevî varlığı ile katıldığı, adetâ *ferdiyetini içinde erittiği* sanatın şerefini her şeyden üstün tutmakla mükelleftir. O sebeple meydana koyduğu eser her bakımdan mesleğinin yüzünü ağartacak bir mükemmelikte olmalıdır'. (abç)[22] '*Huzur*'da Mümtaz'ın, Sümbül Sinan'dan sözederken söylediklerini anımsayalım: 'Bunların hepsi manevî vazifelerine inanmış, muayyen bir *ruh nizamından* geçmiş, *nefislerini terbiye etmiş* insanlardı. Onun için şahsiyetlerini ölümden ötede bile kabul ettirdiler' (abç)[23]

Öyleyse şunu kesinleyebiliriz: Tanpınar'ın '*Huzur*'da 'üretim', 'emek', ve 'iktisadi şartlar'dan sözetmesi, 'manevi dünyanın yaratıcı ve aşıcı bir şekilde yenilenmesi' anlamına gelmiyor. Çünkü bunları (bilimsel) Marksist ekonomipolitiğin kuramsal kavramları olarak kullanmıyor Tanpınar; ideolojik (ahlâksal) bir sorunsalı temellendirmek için kullanıyor.

[22] Sabri Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, s. 78
[23] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, s. 171

Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: II

Yeni a dergisi'nde Ahmet Hamdi Tanpınar üzerine bir yazı yayımlamış,[1] S. Hilav'ın Tanpınar'la ilgili yorumlarını eleştirmiştim. *Yeni Dergi*'nin Temmuz 1973 sayısında S. Hilav, bu yazımı yanıtlıyor. Burada, onun söyledikleri tartışılmaya çalışılacak.

1. S. Hilav, önce, benim Althusser'den yaptığım alıntıyı ele alarak ideoloji'nin tanımında bir çeviri yanlışlığının bulunduğunu öne sürüyor. Ama benim yanlışımı bulmaya çalışırken, kendisinin yanlışlığa düştüğünün farkında görünmüyor. Bakınız nasıl: Althusser'in elimdeki İngilizce metne göre verdiği 'ideoloji' tanımı: 'It will suffice to know very schematically that an ideology is a system (with its own logic and rigour) of representations (images, myths, ideas or concepts, depending on the case) endowed with historical existence and role within a given society' dir.[2] Benim ilk yazımda verdiğim çeviri ise, sözcüğü sözcüğüne yapılmış bir çeviri değildi. Amacım, sadece İdeoloji'nin bir toplumdaki 'imgeler, mit'ler, fikirler ya da kavramlardan oluşan bir tasavvurlar sistemi' olduğunu vurgulamaktı, yoksa bu tanımı sözcüğü sözcüğüne çevirmek değil! Buna karşılık S. Hilav benim 'bir toplumdaki' yerine,

(1) Bkz: 'Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: I'.
(2) Louis Althusser, *For Marx*, Penguin University Books, Londra, 1969, s. 231

'bir toplumda yaşayan' demiş olmama takılarak şöyle diyor: 'H. Yavuz, çevirisindeki 'yaşayan' sıfatıyla imajları, mitosları ve kavramları belirlemiş; oysa Alhusser'in metninde bu sıfat sistemi belirtiyor. Üstelik 'yaşayan' sıfatı da tamamen yanlış.' Burada şunu anımsatmakta yarar var: Althusser'in metninde sistemi, (yani, bir 'tasavvurlar sistemi' olarak 'İdeoloji'yi) belirleyen, 'yaşayan' sıfatı değil,'yaşanan' sözcüğüdür. Althusser'e göre ideoloji,'yaşayan' değil, 'yaşanan' ('lived') bir ilişkidir. İngilizce metinden örnekler vereyim: 'so ideology is a matter of the *lived* relation between men and their world';[3] 'Men *live* their ideologies'[4] vb. Görülüyor ki S. Hilav'ın "yaşayan' sıfatı, sistemi belirtiyor' sözü temelden yanlış. Benim kullandığım bu sıfat ('yaşayan' sıfatı), elbette, sistemi değil, tek tek imajları, mitleri, kavramları, fikirleri belirtiyor. 'Yaşayan': mit'ler, imajlar, fikirler ve kavramlar; 'yaşanan' ise: bir ilişkiler sistemi olarak ideoloji'dir; ikisi ayrı ayrı şeylerdir. S. Hilav, Althusser'in sistemindeki bu inceliği gözardı ederek, doğru çeviriyi yanlış sanmış... (İlginç bir rastlantı: sayın Cemil Meriç'in *Hareket* dergisinde[5] Althusser'in 'İdeoloji' tanımını bütünüyle çevirdiğini gördük. Sayın Meriç'in çevirisi şöyledir: 'Althusser için ideoloji kendine göre bir mantığı ve tutarlılığı olan, belli bir toplum içinde tarihî bir görevi bulunan bir tasavvurlar [imajlar, mitler, fikir veya mefhumlar...] bütünüdür.' S. Hilav, sayın Meriç'in çevirisi ile kendi çevirisini karşılaştırırsa 'tarihi bir varlığı ve tarihî bir görevi bulunan' deyişinin, *tasavvurlara* mı, yoksa *sisteme* mi ait olduğunu kolayca görebilir.)

2. S. Hilav, 'H. Yavuz Althusser'deki İdeoloji/Bilim ayrılığı görüşü ile benim Tanpınar'daki Resmi İdeoloji'den kopma ve bilimsel düşünceye yaklaşma tezlerim arasında paralellik kurarak herşeyi birbirine karıştırıyor' demektedir. Acaba herşeyi birbirine karıştıran kim? Bir bakalım. S. Hilav, bana verdiği yanıtta, Althusser'e dayan-

(3) *a.g.y.*, s. 233
(4) *a.g.y.*, s. 233
(5) Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Neşriyat (üçüncü baskı), İstanbul, 1979, s. 238

madığını, 'maddeci bilimsel felsefenin çok daha sağlam olan kaynaklarına dayandığını' belirtiyor. S. Hilav, Resmi İdeoloji'den kopmak ve bilimsel düşünceye yaklaşmak konusundaki tezini maddeci bilimsel felsefenin kaynaklarından çıkarsadığını söylemek istiyor. Oysa, 'Maddeci Bilimsel Felsefe'nin çok daha sağlam olan kaynakları' (bu arada, özellikle, S. Hilav'ın bir bölümünü dilimize çevirdiği '*Alman İdeolojisi*', Hegel'ci idealizme karşı çıkarak bu ideolojiden kopan (daha doğrusu, koptuğunu sanan) genç-Hegelci'leri eleştirir. Tanpınar da, bir bakıma, genç-Hegelci'lerin konumundadır: Nasıl ki genç-Hegelci'ler, 'metafizik, politik, hukuki ve ahlakî tasavvurları, dini ve teolojik tasavvurlara' bağlıymış gibi gösteriyor idiyseler, Tanpınar da *Huzur*'da ekonomik 'tasavvurları' (burada 'emek', 'üretim' vb. gibi kavramları) 'ruh terbiyesi', 'iç alem medeniyeti' gibi ahlaksal 'tasavvurlara' bağlıymış gibi gösterir. Benim belirtmek istediğim de buydu.

3. Tanpınar'ın 'emek', 'üretim' vb. gibi sözcükleri maddi yaşamı bir *bütün* olarak kavrayıp açıklayan temel, kuramsal kavramlar olarak değil, tam tersine, ahlâksal bir ülküyü (ideali) temellendirmeye yarayan ideolojik nosyonlar olarak kullandığı konusundaki görüşümü burada, bir kez daha yineleyeyim. S. Hilav, bilimsel görüşe 'iyice' yaklaşmış olduğunu önesürdüğü Tanpınar'ın bu kavramları hangi sistemin bağlamı içinde kullandığı gibi çok önemli bir noktaya hiç değinmiyor. Oysaki Tanpınar'ın 'bilimsel düşünce'ye iyice yaklaşıp yaklaşmadığı, onun 'emek', 'üretim' vb. gibi sözcükleri salt kullanıp kullanmadığı ile değil, bunları Bilimsel Maddeci sistemin özel anlamlarıyla kullanıp kullanmadığı ölçü alınarak belirlenir. Hilav, bunu dikkate almaksızın, yazılarında ya da romanlarında salt 'üretim' ya da 'emek' sözcükleri geçti diye, Tanpınar'ı Bilimsel Maddeci dünya görüşüne iyice yaklaşmış sayıyor!

İlk yazımda da belirttim: 'emek' kavramı Tanpınar için, toplumsal üretim sürecinde değer yaratan bir kuramsal kavram değil, insan ruhunu 'terbiye' etmeye yarayan ahlaksal bir nosyondur; bu anlamda 'emek', lonca ahlâkı sistemiyle bütünleşir. *Saatleri Ayarlama Ensititüsü*'nde, Hayri İrdal'ın şu sözleri bu bağlamda yeniden düşünül-

melidir: 'Zenaatkârın yerini tüccarın alması acınacak şeydir hakikaten, dedim';[6] 'Eskiden, dedim, bu cins işler sadece sermaye meselesi değildi. Sevenler ve işin içinde yetişenler yaparlardı'.[7]

(6) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1961, s. 195
(7) *a.g.y.*, s. 196

Ahmet Hamdi Tanpınar ve Kültürde Bütünlük Üzerine

Bir fikir adamı olarak Ahmet Hamdi Tanpınar'ın önemi, Türk kültürünün tarihselliği konusunda öne sürdüğü tezlerin özgünlüğüne bağlı olduğu kadar, bu tezlerin açıklandıkları dönemin politik koşullarında çok şaşırtıcı olmalarından da ileri gelir. Kültürümüzün tarihsel gelişiminden kesin bir 'kopma'nın ('ideolojik kopma'nın) yürürlüğe konulduğu, Türk toplumunun geleceğini belirleyecek yaşam biçimlerinin ancak bu 'kopma'yla gerçekleşeceği düşüncesinin egemen olduğu ideolojik-politik ortamda Tanpınar, 'kopma'nın ortaya çıkardığı temelli sorunlara yaklaşma cesaretini gösterir. Tanpınar'a göre, 'bir medeniyet, herşeyden evvel derin bir maziden gelen bir kültür yığılması, bir kültür toplanmasıdır' [1] Tanpınar, kültürümüzün tarihselliğinin bir 'devam ve bütünlük fikrine' dayandığını,[2] Tanzimat'tan sonra bu 'devam ve bütünlüğü' yitirdiğimizi saptayarak işe başlar. Batılılaşmanın Türk toplumuna özgü 'hayat şekilleri' nde meydana getirdiği 'kopma', işte bu 'devam ve bütünlük fikri' nin kaybolmasında kendini belli etmektedir ona göre. Tanpınar şöyle söyler:

'Selçuklular devrinde Anadolu kapılarını zorlayan insanlar, yeni vatanı benimseyen ilk kurucu nesiller, Osmanlı fatihleri bütün siyasî düzensizliklerine rağmen bize Itri'nin dehasını ve Nailî'nin dilini

(1) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1970, s. 181

(2) *a.g.y.*, s. 27

veren, zevkimizin o tam inkişâf ve istikrar devri onyedinci asır sonunun insanı elbette birbirlerinden çok farklıydılar. Fakat aynı zamanda birbirlerinin devamıdırlar da. Vâni Efendi'de Zembilli Ali Efendi, Zembilli Ali Efendi'de ilk İstanbul Kadısı Hızır Bey, Bursalı İsmail Hakkı'da Aziz Mahmud Hüdai, Hüdai'de Üftade, Üftade'de Hacı Bayram, onda Yunus Emre, Yunusta Mevlânâ aynı ocağın ateşiyle devam ediyordu'.[3]

Batılılaşma ile gerçekleşen dönüşüm, bir '*medeniyet değişmesi*' sorunu ortaya çıkarır. 'Bir medeniyetten öbürüne geçmemizin getirdiği' bu ikilik, Tanpınar'a göre, 'evvelâ umumî hayatta başlamış, sonra cemiyetimizi zihniyet itibariyle ikiye ayırmış, nihayet ameliyesini derinleştirerek ve değiştirerek fert olarak da içimize yerleşmiştir' Tanpınar, bu ikiliği, bir mektubunda da 'çift maksatlı yaşamak' diye adlandırır; bu anlamda da, kültür sorunumuzu daha sonraki yıllarda benzer bir yaklaşımla ele alan Kemal Tahir'le tanıda (teşhiste) birleşir. (Kemal Tahir'in, Batılılaşmadan sonraki Türk toplumunu 'çift gerçekli toplum' diye adlandırdığını anımsayalım burada.)[4]

Tanpınar, önce 'umumî hayatta' başlayan, daha sonra da insanda bir iç bölünmesi biçiminde kendini gösteren bu ikiliği, Türk toplumunun 'aklîleşememesine' bağlar. Galiba Tanpınar'ın özgün yanı da burada: '*Aklîleştirme*', yani 'rasyonalizasyon', Max Weber'in Batı toplumlarına özgü dönüşümü temellendirmekte kullandığı kuramsal bir kavram. Rasyonalizasyon, insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini gözönünde tutarak yaşamın, 'işbölümü ve pratiklerin eşgüdümü yoluyla üretimin arttırılması doğrultusunda örgütlenmesi' demek.[5] Weber'in, 'Rasyonalizasyon' kavramını tanımlarken, insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini vurgulayarak insan pratiklerini daha etkin kılan bir üretimin gerçekleşmesinden sözetmesi, Tanpınar düşüncesinin açıklanması bakımından önemli. Çünkü Tanpınar, 'istihsal' kavramını, tamamı tamamı-

(3) *a.g.y.*, s. 26

(4) Bu konuda 'Kemal Tahir ve Batılaşma Üzerine' adlı yazımıza bakılabilir.

(5) Julien Freund, *The Sociology of Max Weber*, Vintage Books, New York, 1969, s. 18

na, Weber'in kullandığı anlamda kullanır. Weber'de, 'yaşamın, daha üst düzeyde bir üretimi sağlayacak biçimde örgütlenmesi' anlamına gelen 'Rasyonalizasyon' kavramı Tanpınar'da da bu anlama gelir Tanpınar şöyle der: 'Hülâsa biz, Comte'un tasnifinde dinî devreden çıkmış değiliz. Ben bu meselelerde kendime göre bir hal çaresine vardığım için, o kadar şaşmıyorum. Bizi, ancak çalışma şeklimiz değiştirebilir. Türkiye sanayileşecek ve aklîleşecek. Yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli, yeni insan'.[6]

Tanpınar'ın bir yandan, kültür bütünlüğünün ve devamlılığının birbirinden farklı 'hayat şekilleri' nde somutlaştığını belirtirken, öte yandan bir '*yeni insan*'dan sözetmesi, ilk bakışta, çelişkili görünebilir. Oysa, Tanpınar düşüncesinde bu bir çelişki değil. Şöyle: Ona göre, birbirinden farklı olmasına karşın bu 'hayat şekilleri' aynı zamanda 'birbirinin devamıdır da'. Demek ki, gerçek kopma Batılılaşmadan sonra ortaya çıkan farklı 'hayat şekilleri'nde, bunların iç insana yansımasında değildir; asıl *kopma*, bu farklı 'hayat şekilleri'nin, kendisinden öncekilerin bir *devamı* olmamasındadır.

Tanpınar, bu kopukluk karşısında çözüm yolunu (yani, Batıdan alınan 'hayat şekilleri'ni, Türk kültürünün tarihselliğine eklemlemenin yolunu), 'Aklîleşme'de bulur. Onun 'hayat şekilleri' dediği ideolojik yapı, ancak Aklîleşmenin getireceği 'yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli'nde bu devamlılığa ve bütünlüğe kavuşabilir. Tanpınar'ın burada sanayileşme ile Aklîleşme arasında kurduğu karşılıklı bağıntı önemli. Sanayileşmeyi, ancak, Türk toplumuna özgü 'hayat şekilleri' içinde gerçekleştiği ölçüde, 'Aklî' (rasyonel) bulur Tanpınar. Başka bir deyişle, sanayileşme, Tanpınar'da ancak Türk toplumunun yapısına uygun bir tarzda gerçekleştiği ölçüde, Aklî (rasyonel) olacaktır. Yani Tanpınar, kültürde ve tarihte bütünlük ve devamlılığı, kopukluğun ortadan kalkmasını sanayileşmeye bağlarken, bunun Türk toplumunun kültür yapısına ters düşmeyecek bir sanayi-

[6] *Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Mektupları* (Hazırlayan: Zeynep Kerman), Kültür Bakanlığı-Kültür Yayınları, Ankara, 1974, s. 274

leşme olması gerektiğini savunur. Bu da ancak bir tür sanayi korporasyonu ideali'dir. Dolayısıyla Tanpınar'a göre, Türk toplumuna özgü 'Aklî' (rasyonel) bir sanayileşme, ancak, Ortaçağ Türk-İslam esnaf loncalarını yeniden-üreten koşullarda 'devamlılık ve bütünlük'ü gerçekleştirebilir. Maurras'ın sanayi korporasyonları projesi, Tanpınar için bu yüzden, ideal bir sanayileşme biçimi'dir.[7]

Görülüyor ki Tanpınar, kültürün devamlılığı ve bütünlüğü ile Aklîleşme ve sanayileşme arasında, temelli karşılıklı bağıntılar bulunduğunu göstermeye çalışıyor. Ona göre 'yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli, yeni insan', işte bu bağlamda gerçekleşebilir. 'Aklîleşme' ile devamlılık ve bütünlük arasındaki karşıtlık, ancak bize özgü bir sanayileşme, bir tür lonca ideali dolayımında ortadan kaldırılabilir.

[7] Bu konuda 'Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: I' adlı yazımıza bakılabilir.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Estetiği Üzerine

'*Huzur*' romanının düşünsel yapısı, Tanpınar'ın Nietzsche'den esinlendiğini gösteriyor. Tanpınar'ın estetiği, özellikle onun müzik ve plastik sanatlar karşısındaki tavrı, doğrudan doğruya, Nietzsche'nin sistemine bağlanıyor.

Eski Yunan kültürünü temellendirirken Nietzsche, bu kültürün tragedyaya dayandığını belirtir ve tragedyayı mitlerden yararlanarak çözümler. Nietzcshe'ye göre, sanat sürekli evrimini, Yunan mitolojisinin iki tanrısına, *Apollon ile Dionysos* karşıtlığına borçludur. Tragedyanın ilk tanrısı, 'değişmelerin ve ışığa kavuşmak isteyen ölülerin tanrısı' olan Dionysos'tur: 'Bu tanrı şerefine tertiplenen törenlerde şehvetli vecd, sevinç, ama aynı zamanda korku birbirine karışmıştır (...) [Bu törenlerde] ruh, kendine çizilmiş olan sınırları aşarak tabiatın bütünü içinde eriyor. Nietzsche'nin dediği gibi, böylece, 'var-olanın Analarına, şeylerin gizli yüreğine' götüren yol açılmış oluyor. Dionysos'u ve kült'ünü karakterlendiren hal, taşkınlığın adeta sembolü olmuş olan sarhoşluktur, ona en uygun olan sanat dalı da, rasyonel unsuru en az, heyecan unsuru en çok olan Müzik'tir. Demek ki gerçek sanat bir bakıma, Dionysos'luk (*dionysisich*) olacaktır.

Fakat Dionysos tarafından temsil edilen bu taşkın iç-güdünün yanında, bir de güzel şekilleri yoğurmada temel olan, güzel deyince bundan denge ile ölçüyü anlayan, bir ikinci iç-güdü vardır ki, insanı taşkınlıklardan kurtarır (...) ferdi, kendi sınırları içinde tutar. Bu ikinci iç-güdüyü karakterlendiren hal rüyalar âlemidir, ona tekabül

eden sanat dalı da Plastik sanatlardır. Bu iç-güdüyü Nietzsche güneş, güzellik, ölçü ve denge tanrısı Apollon'un adına bağlayarak (*apollinish*) diye vasıflandırmaktadır'.[1]

Tanpınar'ın estetiğinde de, genel anlamda müzik, büyük bir yer tutar. Ona göre, özellikle eski musikimiz, 'o kadar sıkı nizamlar içinde kıvranan, fırtına ve gül yağmurları boşaltan *diyonizyak* cümbüşü ile',[2] sözgelimi Seyit Nuh'un nühüft bestesinde olduğu gibi, 'ruhumuzdaki sonsuzluk iştiyâkını, *güneşe, aydınlatıcı ve yakıcı şeylere doğru kanatlanmayı*' (abç) simgeler. Bu kanatlanma da 'asıl hamlesi herşeyi ilga eden aydınlığa doğru uçuş olan iç âlem medeniyetinin özüdür'[3] Tanpınar'ın müziğin getirdiği duygusal coşkuyu nitelemek için *diyonizyak* cümbüş deyişini kullanması raslantı değil. Seyit Nuh'un nühüft bestesini anlatırken de şöyle diyor: 'Orada yalnız bir kamaşma, kendini tüketme isteniyordu. İnsanoğlunun sonsuzluğu da bir çırpıda soyunup katıksız bir ruh olmaktaydı. Onu dinlerken maddemizden ayrılıyor ve bu yüzden ölüm, kendini bir uçta, bütün kâinatla mutabakat halinde, idraktan ibaret bir hayatın önünde, onun tılsımlı aynası, güler yüzlü kardeşiyle sarmaş dolaş yaşayan mahzun kardeşi oluyordu'.[4] Bu sözler Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu*'ndaki Dionysos'çu coşkuyla 'kendi kendini ilga' ederek Doğayla birleşen insanın[5] 'şeylerin yüreğinin sesini'[6] duymaya başladığı bölümleri anımsatır.

Mehmet Kaplan, '*Huzur*' romanı üzerine yaptığı incelemede, romanın başkişisi Mümtaz'ın 'bütün ruhu ile özlediği' şeyin 'topyekûn varlığı içine alan bir bütünlüğe kavuşmak' olduğunu belirtir ve şöy-

(1) Prof. Nusret Hızır, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çevirenin önsözü), İş Bankası Kültür Cep Kitapları, Ankara, 1956, s. XII-XIV
(2) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, s. 188
(3) *a.g.y.*, s. 136
(4) *a.g.y.*, s. 136
(5) F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Doubleday Anchor Books, New York 1956, s. 24-25
(6) *a.g.y.*, s. 126

le der: 'Saadet anlarında ve eski Türk musikisini dinlerken bu birliğe yaklaştığını hisseder'.[7] *Huzur*'da Mümtaz'ın Nuran'la Sabih'lerin evinde buluştukları gece 'asıl ruh iklimleri'ni kuran klasik besteleri dinlerken kapıldıkları büyük coşkunun, bir içki şöleninde yaşanması da rastlantı değil: Kuşkusuz, burada, Dionysos taşkınlığını imleyen sarhoşluk durumu vurgulanmak isteniyor.

Tanpınar müziği, Nietzsche'nin taşkın içgüdüyle betimlediği Dionysos'çuluk olarak görürken, plastik sanatları, özellikle de, denge kavramının somut biçimde öneçıktığı mimariyi (Osmanlı mimarisini) yine Nietzsche'nin tasarladığı anlamda Apollon'culuk olarak görür. İnsanı Doğa'nın bütünü içinde erimeye götüren müzik zamanın anlamını veriyorsa, mimari de mekânın anlamını verir. Böylece Tanpınar musiki ile Zaman, mimari ile Mekân arasında bağıntı kurar; Nietzche'nin eski Yunan kültürünün temelinde gördüğü Dionysos/Apollon karşıtlığını, eski Osmanlı kültürünün de temeline yerleştirir. Eski Osmanlı yüksek tabaka kültürü (kent kültürü), coşkunun ölçüsüzlüğünü dile getiren musiki ile bu coşkuyu dengeli bir ölçülülükle sınırlayan mimari arasındaki uyumla belirlenir. Başka bir deyişle, Osmanlı yüksek kültürü, Tanpınar'a göre, müziğin taşkın duygululuğunu ölçülülükle dengeleyen mimari ile, zaman ve mekân içindeki uyumlu bütünlüğünü kazanır; tıpkı eski Yunan kültüründe olduğu gibi, Osmanlı kültüründe de Dionysos'la Apollon birleşir.

Mehmet Kaplan, sözünü ettiğimiz incelemesinde 'şu muhakkak ki, '*Huzur*' romanının temel unsurlarından birincisi zaman ise, ikincisi mekândır.' diyor ve 'Tanpınar *Huzur*'da hayatı hem zaman, hem de mekân içinde kavramaya çalışır.' diye ekliyor. Romanın kahramanları Mümtaz ve İhsan, 'eski İslâm mutasavvıflarının Vâhdet-i Vücût felsefelerine benzeyen bir görüşü' savunurlar. Bu görüş, İslam tasavvufuna olduğu kadar, Nietzsche'nin, Dionysos'çu bir coşkuyla

[7] Prof. Mehmet Kaplan, Bir şairin romanı: Huzur, *İÜ Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt: XII (1963)

'ruhun kendine çizmiş olduğu sınırları aşarak' Doğa'nın bütünü içinde erime anlamındaki Panteizmine de yaklaşır. (Burada bir ayraç açarak şunu belirtmeliyim: Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*'de, 1932 yıllarında Schopenhauer ve Nietzsche'yi çok okuduğunu belirtir;[8] yine bu kitapta 'Nietzsche'den sonra herkes biliyor ki, her sanat eseri mevcudiyetini bu iki Tanrıya [Dionysos'la Apollon'a] aynı derecede borçludur'[9] der. Dahası, Tanpınar'ın Yahya Kemal'in şiirlerini [özellikle *Şerefâbâd*'ı ve *Kadri'ye Gazel*'ini] yorumlarken, Dionysos/Apollon karşıtlığından yararlanmış olmasıdır. *Yahya Kemal* adlı kitabında Tanpınar'ın, Nietzsche'yi gerçekten özümsemiş olduğunu gösteren yerler çoktur: 'Burada Nietzsche'nin büyük buluşu Dionysos-Apollo karşılaşması–yahut birleşmesi–tekrar kendiliğinden ortaya çıkar. Dionizyen espri, içgüdülerimize, ihtiraslarımıza veya onlara yakın ruh hallerimize teslim olmayı ister. O, hilkatin âhengine rağmen azan tabiattır. Apolloniyen espri ise, bu âhengin kendisidir, yahut bizdeki çehresi ile akıl'dır. Düşüncenin hâkimiyetini ister'.[10] Tanpınar'ın, giderek Cemşit ile Dionysos arasında koşutluklar kurduğunu da biliyoruz.)

Panteizmden sözederken bir noktaya değinmek gerekiyor. Yukarıda da belirttim: Tanpınar'ın konumu Nietzsche'nin, dolayısıyla da Spinoza'nın Panteizmine yakındır. Selahattin Hilav, yazısının bir yerinde, 'Tanpınar, Spinoza'da olduğu gibi maddeci bir felsefe şeklinde yorumlanması mümkün olan tabiatçı (yani, tanrı fikrinden yoksun) bir varlık görüşünü benimsemiş.' diyor. Bu durumda Spinoza 'tanrı fikrinden yoksun' bir panteizmi savunmuş oluyor! Spinoza, *Etika*'sında tekil Töz'e, *Deus sive Natura* (Tanrı ya da Doğa) adını verir. Dolayısıyla, Tanrı'nın Doğa'ya indirgendiği bir Vahdet-i Mevcut, yani bir Panteizm düşüncesinin, Spinoza'nın felsefesini kuşat-

[8] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, MEB Yayını, İstanbul, 1969, s. 572

[9] *a.g.y.*, s. 332

[10] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, Yahya Kemal'i Sevenler Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1972, s. 154

tığı söylenebilir. Hilmi Ziya Ülken de Tasavvufun Vahdet-i Vücut kavrayışı ile 'Spinoza'nın çığırı arasında esaslı bir ayrılık'tan sözediyor.[11] Lucien Goldmann'ın ise, bu ölçütlerden kalkarak, Spinoza'yı 'tanrıtanımaz' saydığını biliyoruz.[12] Spinoza'da *Deus*, yani Tanrı, Doğa'ya içkin (immanent) olduğu, bu yüzden aşkın (transcendent) bir Tanrı düşüncesini içermediği için, İslam düşünürlerinin çoğunca tanrıtanımaz (muattıla) sayılmıştır. Ferid Kam, Vahdet-i Vücut'ta şöyle diyor: 'Garp müelliflerinin bazılarına göre Panteizmin esası: Nâmütenâhinin mütenâhide, Cenâb-ı Hakkın tabiatta indimâcından ibarettir. Bazıları da bu fikrin takayyuzunu iltizam ederek Panteizmin esası mütenahinin nâmütenahide, tabiatın Cenâb-ı Hak'da fâni ve müstehlek olmasıdır, diyorlar. Bu fikirlerin ikisi de yanlıştır.' Kam şöyle sürdürür sözlerini: 'Birinci itikada zahif olanlar Panteizm'i 'ateizm' denilen 'Muattıla' mezhebi ile karıştırıyorlar. Hatta meşhur Spinoza'nın muarızları onun mezhebinin de böyle olduğuna kail olmuşlar idi. Bazı kimselerin Spinoza mezhebi hakkındaki itikadları el'an bu merkezdedir. Birtakım müntakidler Panteizm'i Muattıla'nın gâye-i kemâli olmak üzere telakki ediyorlar.

Bu meslek hakkındaki ikinci itikad yani Mütenahinin nâmütenahide fenâsı itikadı nazar-ı itibare alınırsa, işin içine Tasavvuf gi-

(11) H. Z. Ülken, *Etika*, Spinoza ve Etika çevrisi üzerine birkaç söz, Ülken Yayınları, 1984, s. 6: 'İsmail Fenni Efendi bu esaslı farkı belirtmiş, İbn Arabi çığırını Batı'nın Panthéisme'inden ayırmak için ona Panenthéisme demişti. İsmail Hakkı İzmirli'ye göre Vahdet-i Vücut'ta Tabiat Tanrı'da olduğu halde, Panthéisme'de Tanrı Tabiat'tadır. İki çığır arasındaki bu temelli ayrılık, birincisinin Tanrı'yı Tabiat'la açıklayan bir sistem olduğu halde, ikincisinin tersine, Tabiat'ı Tanrı ile, Tanrı'nın görünmez güçlerine, akıl erdirilmez sırlarına göre açıklayan 'gaybi' bir felsefe olmasına sebep olur'

(12) Lucien Goldmann, *The Hidden God*. Routledge Kegan and Paul, Londra, 1977, s. 29. Goldman şöyle diyor: 'The great seventeenth century rationalists, Descartes, Malebranche and Leibnitz, certainly still talk about morality, with the possible exception of Spinoza; they still believe in God'. (17. yüzyılın büyük rasyonalistleri: Descartes, Malebranche ve Leibniz, kuşkusuz hâlâ ahlaktan söz ediyorlar ve olasılıkla Spinoza dışta tutulursa hâlâ Tanrı'ya inanıyorlardı.)

rer, meslek de tamamiyle 'Muattıla' mezhebinden teberrî eder. bu mezheb erbabına 'Muattıla' denemez; çünkü Giordano Bruno, Spinoza gibi feylesofların münkir'ül-Vahdet olmaları şöyle dursun, bilakis bunlar tasdik'ül-Vahdette ifrata maglub olmuşlardır'.[13]

Kam'ın söylediklerinden de açıkca anlaşıldığı gibi, Spinoza'nın sisteminin 'Tanrı fikrinden yoksun' olması sözkonusu değildir. *Stricti sensu*, Spinoza'nın *Deus Sive Natura*'sı, Tanrı'yı ama aşkın (transcendent) olmayan bir Tanrı'yı imleıniler çünkü...

[13] Müderris Ferid (Kam. *Vahdet-i Vücut*, İstanbul, h. 1331/m. 1913, s. 3-4

'Aydın' Kavramı ve Tanpınar 'Huzur'u Üzerine

'Aydın'ın tanımını yapmak güç. Bu sözcük 'entellektüel' karşılığında kullanılıyor. Osmanlıcası, 'münevver'di. Yanılıyor olabilirim, ama 'münevver' sözcüğünün kökeni doğrudan, Aydınlanma geleneğine bağlanıyor. 'Entellektüel' (Intellectuel) sözcüğüyse, ilk kez, Fransa'da Dreyfus davası dolayısıyla, 1898'de yayımlanan bir bildirinin adında ('*Manifeste des Intellectuels*') geçiyor. Bir olasılık da bu sözcüğün, Devrim-öncesi Rusya'sındaki 'intelligentsia' ile bağıntılı olması. Tarihsel bağlamı ne olursa olsun, entellektüel' sözcüğünün belirli bir işbölümüne tekabül ettiğini unutmamak gerek. Eski Yunan'da radikal biçimde dilegelen bir işbölümü bu: Zihinsel (intellectuel) emek/Kol emeği işbölümü... Entellektüel, yani kafa emekçisi. Antik köleci üretim tarzının Eski Yunan'a özgü zorunlu bir belirlenimi olan –ve pratikte son kertesine vardırılan– bu işbölümünün, daha sonra, XVIII. yüzyılda Kant'la birlikte felsefi ve soyut düzlemde temellendirildiğini söyleyelim. (Bu konuda Alfred Sohn-Rethel'in öğretici kitabına[1] bakmak yararlı olur: Kant, matematiği ve bilimi Tarih dışında temellendirmiş, böylelikle de bu iki alanı insan praksisi'nin dışına çıkararak, salt zihinsel etkinliğe indirgemiştir. Sohn-Rethel böyle düşünüyor.)

[1] Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und Körperliche Arbeit*: Zur Theorie der Gesellschaftlichen Synthesis. Suhrkamp Verlag , Frankfurt, 1970.

Kol emeği ile zihinsel emek arasında kesin ve belirgin bir sınır var mı? Bu soru önemli; ama burada bizi doğrudan ilgilendirmiyor. bizi ilgilendiren, kime 'aydın' denilebileceği; yoksa –kime 'entellektüel' denilebileceği değil... Burada, 'aydın'la entellektüel'i ayırdığımı, bir tutmadığımı belirtmek istiyorum. Bunun için de Umberto Campagnolo'yu[2] izleyerek, 'entellektüel' ile 'kültür adamı'nın farklı konumları olduğu savından yola çıkacağım. Campagnolo, *Société Européenne de Culture*'ün yönetiminde bulunmuş önemli bir düşünürdür. Ona göre entellektüel, bilgi ve yetilerini belli bir amacın gerçekleşmesi için kullanıyor; oysa kültür adamı, yeni insanlık değerleri üretmek durumunda. Jean Lacroix gibi söylersek, insansal değerler açısından entellektüeli tüketici, kültür adamınıysa üretici saymak gerekiyor.

'Entellektüel' ve 'kültür adamı' ayrımı, Batı toplumlarının düşünce tarihinin dönüşümüne tekabül eden bir işbölümünü imliyor. Oysa, nasıl zihinsel emek'le kol emeği arasında, pratikte, kesin ve belirgin bir sınır yoksa, insansal değerler üretme ve tüketme arasında da, kuramsal olmanın ötesinde, kesin ve belirgin bir sınır yok. Kant, zihinsel emekle kol emeği arasındaki ayırımın soyut, kavramsal ve felsefi bir temellendirmesini yapmıştı; Campagnolo da bu ayırımı, yine soyut, kavramsal düzlemde yeniden üretiyor.

Yukarıda da belirttim: Bu soyutlamalar, Batı toplumlarının tarihsel dönüşümlerini imliyor. Zihinsel işbölümünün bu kerteye varmadığı toplumlarda ise, Campagnolo'nun 'entellektüel' ve 'kültür adamı' arasında öngördüğü ayırımın, kavramsal bir soyutlama olarak bile, bir karşılığı yok... Öyleyse, hem üretici hem tüketici olan (pratikte bunların ayrılmadığını biliyoruz) bir üçüncü kategoriyi öne sürebiliriz: 'Aydın'ı... 'Aydın' bu bağlamda, hem insanlık için yeni değerler *üreten*, hem de var olan değerleri belli amaçlar için kullanarak *tüketen* biri olarak tanımlanabiliyor. Şöyle de diyebiliriz:

[2] Jean Lacroix, L'Intellectuel et L'homme de Culture, *Le Monde*, 30 Novembre 1972.

Geçmişte üretilen bilgi ve düşünceleri temellük ettiği ölçüde (yani, bir 'entellektüel' olarak), gelecek için yeni insansal değerler üreten (yani bir 'kültür adamı' olarak) karşımıza çıkıyor 'Aydın'. Yahya Kemal'in deyişiyle, 'kökü mazide âti' olanlar!... Campagnolo'nun ayırımının yerine, bu iki işlevi birleştiren aydın çıkıyor ortaya. Aydın hem etkin, hem edilgin bir kimliği kesinliyor böylece. Bu bağlamda yeniden tanımladığımız aydının kimliği belirginleşiyor. Hemen belirtelim: *Bu kimliğin Türk toplumunda bir tarihi yok!* Batının kültür değerlerini sorgulamadan kesinleyen (ve tüketen) *Batıcı entellektüellerle*, Osmanlı-İslam değerlerini sorgulamadan kesinleyen (ve tüketen) *Osmanlı entellektüellerinin* tarihi var sadece. Bu tarih, olsa olsa, Türk aydınının tarihöncesi olabilir. Bu tarihöncesini ise, Türk romanında, sadece Tanpınar'ın '*Huzur*' romanında buluyoruz.

'*Huzur*', Türk romanında büyük bir 'kopma'. Şundan: '*Huzur*'a gelinceye kadarki Türk romanı (buna, 'Türk romanının tarihöncesi' de diyebiliriz sanıyorum), verili söylemler üzerine kuruluyor. Roman karakterlerinin, sorunsal (problematik) kahramanlara dönüşmesine olanak vermeyen söylemler bunlar. Türk roman geleneğinde ilk kez, '*Huzur*'la birlikte bir sorunsaldan söz edilebiliyor. Bu sorunsal, roman metninin bütününe yayılan bir üst-söylem düzleminde beliriyor. Tanpınar, Mümtaz bağlamında şöyle koyuyor bu sorunsalı: 'Benim diyebileceği ve kendi başına bir hayatı yoktu. Hep tezad halinde ve birbirini kovalayan çehreleri ikliminde yaşıyor, onlarla düşünüyor, onlarla görüp duyuyordu. İkiz bir ömrü yaşıyordu. Cennet ve cehennemi beraberinde gezdiriyordu. 'Bu iki haddin' arasında uçurum kenarlarında şiddetli uyanışlarla dolu bir somnanbül hayatı vardı. Zaman olurdu ki, bütün hayatı sadece kaçışlardan ibaret kalırdı'. Mümtaz'ı bu iki haddin arasındaki uçurumda konumlayan, Türk aydınının sorunsalı: Doğu/Batı...

Yukarıda da söyledim: '*Huzur*'dan önce Türk romanı verili söylemler üzerine kurulmuştur: ya Doğulu ya da Batılı olmayı sorgulamadan kesinleyen ideolojik söylemler üzerine... 'Verili' olmaları da bu yüzden. Oysa Mümtaz 'bu iki haddi' de sorguluyor: Birini ya da ötekini olumsuzlamak, birini ya da ötekini kesinlemek değil onun

konumu. Bir başka deyişle, Doğu'yu ya da Batı'yı verili bir ideoloji olarak yaşamıyor Mümtaz. İdeoloji, sorgulamaksızın kesinlemeyi gerektirir çünkü. Mümtaz, sorguluyor oysa. (Unutmamak gerek: Alafranga züppe ile Batılı entellektüel arasında nitel bir ayrım yok: İkisi de Batılılığı *sorgulamaksızın* kesinler çünkü. Bu durum, Osmanlı münevveri için de geçerli: Doğululuğu sorgulamaksızın kesinleyen Osmanlı münevveriyle alaturka softa arasında da bu anlamda bir nitel ayrım yok.) *'Huzur'*u, Türk roman geleneğinde 'kopma'yı imleyen bir roman kılan da bu: Doğu'yla Batı, 'verili' söylemler olarak değil, bir sorunsal olarak, bir üst-söylem olarak konumlanıyor. O kadar ki, 'cennetle cehennemi (hangisi cennet, hangisi cehennem?, H. Y.) beraberinde gezdiren' bu tedirgin ve kuşatıcı bilinçler (Mümtaz gibi), Doğu/Batı sorunsalının bir *'terkip'le aşılabileceğinden* de kuşkuludurlar: 'Şark'la Garp birbirinden ayrı. Biz ikisini birleştirmek istedik. Hatta bundan yeni bir fikir bulduğumuzu sandık. Halbuki tecrübe daima yapılmış, daima iki çehreli insanlar vermiştir' Romanın bitimine doğru doktor böyle diyor.

Mümtaz'ı Osmanlı münevverinden (ya da alaturka softadan) olduğu kadar, Batılı entellektüelden (ya da alafranga züppeden) ayıran ve onu bir Türk aydını kılan da bu! Ama Türk aydınının tarihöncesinde (Türk romanın tarihöncesiyle, Türk aydınının tarihöncesi örtüşüyor burada) trajik bir durum gizli: Türkiye'nin tarihi, Türk aydınına bir yandan hem Doğu'nun hem de Batı'nın ürettiği bilgi ve düşünceleri 'temellük ederek' bir 'terkip'te birleştirmeyi, ama öte yandan da böyle bir 'terkib'in olanaksız olduğunu empoze ediyor. *'Huzur'*da Mümtaz'ın açmazı (üst-söylemin yapısını belirleyen açmaz) budur: Kendi tarihöncesini aşma, bir zorunluluk olarak hem bir 'terkib'i, hem de bir 'terkib'in olanaksızlığını birlikte getiriyor! Türk aydını, Doğu'yla Batı arasında bir 'terkib'e ulaşma ardındaki sorunsal arayışından vazgeçecek, ama Doğu'yu ve Batı'yı sorgulamadan kesinlemeyi de kabul etmeyecektir. *'Huzur'*u, bir tragedya, ya da Lukacs'ı izleyerek söylersek, bir tür *Bildungsroman* kılan da budur.

Kemal Tahir ve Marksizm

Kemal Tahir'in Tarih görüşüne bir yaklaşım denemesi sayılabilecek bu yazıda, önce, önemli bir noktayı vurgulamam gerekiyor. Bu da, Kemal Tahir'in, Tarihe özellikle Osmanlı-Türk toplumunun tarihine hem kuramsal ve soyut, hem de pratik ve somut düzeylerden baktığıdır. Kemal Tahir, Tarihi ne somut gerçeklikler-den bağımsız 'saf' bir kuram olarak, ne de tarihsel olguları kuramdan bağımsız empirik gerçeklikler olarak kavrar. Onun Osmanlı-Türk tarihine bakışı, bu bakımdan, hem temellendirici, hem de bütünseldir. Kemal Tahir'de kuramla olgu birlikte ve karşılıklı-etkileşim (interaction) içindedir. Şöyle de denebilir: Tarihsel olguların kurama uydurulmasından yana değil Kemal Tahir. Bu anlamda onun, kuram ile şema arasında önemli bir ayırım gözettiğini görüyoruz. Kemal Tahir'e göre şema, kurama olgulardan bağımsız bir geçerlilik edindirmek demek. Kemal Tahir için şemalara indirgemek, kuramı olumsuzlamaktır. Ona göre, 'şemalarla yetinmek, bir anlamda kendi gerçekliklerinden kaçmak, teoriden kaçmak' demektir.

Burada, Marx'çılığa anlamlı bir yorum getiriyor Kemal Tahir: Olgu ile kuram arasındaki bağıntı, tek yönlü bir belirleme bağıntısı değil... Kemal Tahir'e göre, kuram somutu belirlediği (ya da dönüşüme uğrattığı) ölçüde, gerçeklikler de kuramı dönüşüme uğratır. Kemal Tahir bu konuda şöyle der: 'Bir toplumu, dış görünüşüyle bir başka topluma benzeterek bundan sosyo-ekonomik sonuçlar çıkarmak, kolaya kaçmaktır. Hele bunu, bir iki köksüz benzerlikten yola çıkarak yapmak, düpedüz sahteciliktir'

Kemal Tahir'in Kuramla Olgu arasındaki bağıntıyı bir karşılıklı etkileşim olarak koyması, onun özgüllük (specifité) sorunu üzerinde, niçin bu kadar önlemle durduğunu da açıklar sanıyorum. Bir toplumun gerçeklikleri, onun özgül tarihsel ve toplumsal koşullarının belirlediği bir durumdur. Öyleyse Kuramı, o topluma özgü somut gerçekliklerin ışığı altında dönüşüme uğratmak gerekir. Kemal Tahir'in özgüllük üzerinde ısrarla durması, bundan dolayıdır. Onun şu sözlerini, bu bağlamda okumak gerekir: 'Marksizm, toplumumuz gerçekliklerine uydurulacak yerde, toplumumuzu kafamızdaki yarım yırtık, yani aptallığımızın Marksizmine uydurmak istemişizdir. Bunun için gerçekleri kendimize göre değiştirmeye, yanlış görmeye, hiçbir şey görmediğimiz halde uydurmaya kalkışmışızdır. Memleketimizde 50 yıllık Marksizm çabalamalarının içine düşürüldüğü (...) durum Marksizmi tersine çevirdiğimizden ileri gelir'.[1]

Kemal Tahir, yine bir başka notunda bu konuda şöyle diyor: 'Değişen şartlara göre, değişen tedbirler ister. Dogmatizm, değişen durumların karşısına, eski gerçeklere göre alınmış eski tedbirlerle çıkmaktır. Dünyada değişmez gerçek yoktur. Bir vakitler yapılmış araştırmaların vardıkları kesin sonuçlar değişiyorsa, temel gerçekleri o toplumlara benzemeyen Doğulu toplumlarda durum daha da çapraşık sayılmalı, kesinliklerden, genellemelerden büsbütün kaçınılmalıdır. Bir durumun değiştirilebilmesi için onun genel gerçeklerini bilmek hiçbir işe yaramaz; özelliklerinden yola çıkılmadıkça hiçbir durum değiştirilemez'.

(1) 'Kuram'ın, Gerçekliği dönüştürmesine karşılık, 'Gerçekliğin de 'Kuramı dönüşüme uğrattığı'nın öne sürülmesi (ki, Asya Üretim Tarzı, Marx'çı 'kuram'ın bu dönüşümünü imler), Popper'ci sorunsalda, yanlışlanabilirliğe karşı konvansiyonalist strateji'nin bir örneği sayılabilir. Ne var ki, asyatik Doğu toplumlarının, dolayısıyla, Osmanlı-Türk toplumunun somut ve özgül gerçekliklerine göre Kuramın yeniden üretilebileceğini (kavramların eklemleniş kipini değiştirerek) söylemekle bu gerçekliklerin Kuramı yanlışladığını söylemek arasında önemli bir fark olduğunu düşünüyorum.

Kemal Tahir Osmanlı-Türk toplumunun tarihine böyle bakıyor. Ona göre, kuramı, (burada Marx'çı Kuramı) Osmanlı-Türk toplumunun kendine özgü tarihsel ve toplumsal koşullarının belirlediği somut gerçeklikler, bize özgü somut gerçeklikler bağlamında yeniden üretmek gerekir. Kemal Tahir'in getirdiği yorum budur.

Kemal Tahir'in bu yorumunun temelinde, Doğulu toplumların, batılı toplumlardan farklı bir gelişme gösterdiği gerçeği var. Doğulu asyatik devletlerin tarihsel ve toplumsal gelişmesi, Batı'dan köklü bir biçimde yapısal farklılıklar gösterdiğine göre, kuramın da bu yapısal farklılıkları gözönünde tutarak dönüşüme uğratılması kaçınılmaz olur. Bu yüzden Doğulu toplumların yapısal özgüllüğünü bütünüyle açıklayabilecek bir yaklaşım gereklidir. Bu yaklaşım da, Marx'çı Kuramın kuramsal kavramlarının eklemlenmesinde bir değişiklikle gerçekleştirilebilir. Kemal Tahir'in yaptığı budur.

Şimdi kısaca da olsa Kemal Tahir'in kuramsal kavramlar arasındaki eklemlenmede yaptığı değişiklik üzerinde duralım. Burada ilk göze çarpan, Kemal Tahir'in '*talan*' kavramına tanıdığı kuramsal öncelik oluyor. '*Talan*' kavramı, Marx'çı Kuramın özellikle Asyatik Doğu toplumlarının tarihinin açıklanmasında kullanılan kuramsal araçlardan biri. Marx, özellikle Hindistan'daki İngiliz yönetimini incelediği makalelerinde, genel olarak Asya'da hükümetlerin üç bölümden oluştuğunu belirtir ve bunları *iç talan* (maliye) *dış talan* (savaş) ve kamu işleri olarak sınıflandırır.[2] Demek ki 'Marx'a göre talan, devletin artık-ürüne el koyma yöntemidir. İç talan yani Maliye, yağma biçiminde ganimet olacağı gibi, aslen vergi biçimindedir'

Kemal Tahir, Asya toplumlarının tarihinde '*talan*' kavramının, kuramsal bir kavram olarak önemini öne çıkarır. Ona göre, 'merkezi bürokrat despotik Doğulu devletle, kişilerde biriken zenginlikler arasında sürekli bir çelişki vardır. Bu çelişki tehlikeli bir duruma ge-

(2) K. Marx, *The First Indian War of Independence* 1857-1858, The British Rule in India, Foreign Language Publishing House, Moskova, 1953.

lince devlet güçleri ağır basar. Bu ağır basmayla da halkın bir kısmı despotluktan yana olur. Buna karşılık, talana heveslendirilen öteki yarısı da devletin karşısına dikilir.' Kemal Tahir bu durumu böylece belirttikten sonra diyor ki: 'Burada görülen çelişme, üretim güçleriyle mülkiyet ilintisinden gelmez, *talan biçiminden* gelir' (abç) Demek ki, Kemal Tahir asyatik Doğulu toplumlardaki sınıf mücadelesinin temelinde talan'ı görmektedir. Aslında bu varsayım, Marx'çı tarih kuramında içsel olarak vardır. Her ne kadar Marx,[3] genel olarak talan'ın nasıl olacağının üretim tarzı ile belirlendiğini söylerse de, Hindistan'da toprağı tasarruf biçimlerinden sözederken bunların, temelde, iç talanın değişik biçimleri olduğunu da önemle vurgular.[4] Kemal Tahir, burada Marx'ın Hindistan için getirdiği kuramsal çözümü kullanmakta, sınıf mücadelesi ile üretim tarzı arasındaki eklemlenmeyi, '*talan*' kavramı dolayımında gerçekleştirmektedir. Bu eklemlenme Asya toplumlarının, temelde, talan ekonomisine bağlı olduğu düşüncesine[5] kuramsal bir açıklık kazandırmaktadır.

Aslında, bir kuramsal kavram olarak '*talan*'ın Doğulu asyatik toplumlar (özellikle de Osmanlı-Türk toplumu) için temellendirici oluşumunu, Kemal Tahir'in *sömürü* ve *yabancılaşma* olgularının Doğu ülkelerindeki görünümlerine ilişkin olarak söylediklerinden de çıkar-

(3) K. Marx, *Introduction générale â la Critique de l'Economie Politique*, Pléade, cilt: 1, s. 252

(4) Miklos Molnar, *Marx, Engels et la Politique Internationale*, Gallimard, s. 206. 'İngiliz parlamentosunda yapılan tartışmaya değinen Marx, bu tartışmada Sir Charles Wood'un Hindistan'da toprak üzerinde üç tasarruf biçiminden (*tenure of lands*) söz ettiğini bildirir: Zamindarlık, Riyotvarlık ve Köy-Sistemi. Ama bunlar, Marx'a göre iç talanın (exploitation fiscale) değişik biçimlerinden başka bir şey değildir.'

(5) Sencer Divitçioğlu, Marx'ın *The British Rule in India*'da iç ve dış talan'ı vurguladığını belirterek, 'Asya devletinin tamamen talan ekonomisine bağlı olduğu zannedilmemelidir', demektedir. Oysa Kemal Tahir, talan kavramının kuramsal bir araç olarak, Asya toplumları için taşıdığı önemin *daha çok farkında* görünüyor. (Bkz: Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Köz Yayınları. İstanbul, 1971, s. 31

mak mümkündür. Kemal Tahir, sömürüyü talan'ın biçimiyle açıkladığı bir notunda şöyle diyor: 'Bir toplumda sömürülenlerle sömürenlerin bulunması, o toplumun mutlaka Batı'daki toplum *şemasına* uymasına yetmez. Burada önemli olan, sömürü değil, sömürünün özellikleridir' (abç). Kemal Tahir, yabancılaşma konusunda da şöyle diyor. 'Genelleştirilmiş kölelik, aslında üretimin sonucu değil, artı-ürünün paylaşılması alanındaki özelliğinin sonucudur. Bu açıdan buradaki, yani Doğu'daki yabancılaşma, *başka karakter* taşır' (abç).

Kemal Tahir'in gerek sömürüden, gerekse genelleştirilmiş kölelikten sözederken, bunların özelliklerini vurgulaması boşuna değil. Sömürü de, yabancılaşma da Asya toplumlarını kuramsal bağlamda Batı'dan ayırdeden *'talan'* kavramıyla açıklanmaktadır. Asya toplumlarında, dolayısıyla Osmanlı-Türk toplumunda birey, toprağın tasarruf hakkına sahip olduğundan sömürünün kollektif olduğu öne sürülmüş,[6] genelleştirilmiş kölelik buna bağlanmıştır. Oysa Kemal Tahir, sömürünün kollektif oluşunu, emekçinin (bireyin) toprak üzerindeki tasarruf hakkına değil, artık-ürünün çekilip alınmasındaki özelliğe, yani (iç) 'talan'a bağlıyor.Ona göre, sömürünün kollektifliği sonucunda ortaya çıkan genelleştirilmiş kölelik, Osmanlı-Türk toplumunda bireyin toprak üzerindeki tasarruf hakkından değil, doğrudan iç talandan, yani devletin artık-ürüne el koyuşundaki özellikten kaynaklanmaktadır.

Sözü bağlayalım: Bir notunda Kemal Tahir şöyle diyor: 'Bizdeki doktrin düşmanlığı gerçek doktrine karşı değil, kendimiz için doktrin meydana getirecek bilimsel yeterlikten yoksun oluşumuzdan gelir'.[7]

[6] S. Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Köz Yayınları, İstanbul 1971, s. 73

[7] K. Tahir'le ilgili bütün alıntılar (basılmamış) *'Tarih Notları'*ndan alınmıştır. Bu notlardan yararlanmamıza izin verdiği için, Sayın Semiha Tahir Demir'in anısı önünde saygıyla eğiliyoruz.

Hilmi Yavuz

Kemal Tahir Üzerine

1. Kemal Tahir'in *'Devlet Ana'sı* Türk toplumunun tarihselliğine ilişkin temelli savlar getiriyor. Kemal Tahir'in çıkış noktası, Türk toplumunun ve insanının somut gerçekleridir. Bu somut gerçeklikler, önce, eşzamanlı olarak kavranmakta, sonra bu gerçekliklerin tarihsellikleri, yani ardzamanlılıkları irdelenmektedir.

Somut gerçekliğin tarihselliğinin belirlenmesi, Kemal Tahir'de bilim düşüncesini öne çıkarır. Kemal Tahir'e göre, Türk toplumu (ve insanının) somut gerçekliğinin geçmişi ve bugünüyle kavranabilmesi, belli bir kuram dolayımında gerçekleşebilir. Kemal Tahir 'böyle tarihin belli bir döneminden hareket ederek, o dönemdeki köklerden bugünün insanını belirlemeye çalışan ve gelecekteki insanın nasıl davranabilir olduğunu araştırmaya çalışan bir yazar için'[1] kuramsal temellendirmenin kaçınılmaz olduğunu belirtir. Kemal Tahir şuraya varır: Kuramsal temellendirmeler, Türk toplumuna ve insanına ilişkin somut gerçekliklerin Batı'dakinden çok daha farklı koşullarda tarihsellik kazandığını göstermiştir. Yani, Batı toplumu ve insanında 'tarihsel' olanla, Türk toplumunda ve insanında 'tarihsel' olan, birbirinden çok farklıdır. Kemal Tahir, bu düşüncesini Din'i örnek vererek şöyle özetler: 'Din anlayışı ki Batı'da insanı yapan, ferdi yapan, ferdi büyük problemlere düşüren meseledir, bizde tamamen

(1) M. Seyda, *Türk Romanı*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 38

ayrı yasalara dayanır, aramızda büyük ayrılıklar vardır. Ayrıca onların fert ve toplum anlayışıyla bizimki, tarihsel gelenek bakımından, toplumla kişi ilintisi bakımından ayrı kanunlar gösteriyor'.[2]

Kemal Tahir bundan sonra, tarihselliği olan somut gerçeklikle-rin nasıl temellendirileceği üzerinde düşünmeye başlar. Bilim düşüncesi bize somutun, kuram yoluyla yeniden-üretilerek temellendirileceğini gösteriyor. Bununla da yetinmiyor Kemal Tahir: Kuramın da somut gerçekliklerle yeniden-üretilmesi gerektiğini öneriyor. Kemal Tahir'in bir düşünür olarak önemi burada işte: Somutu Kuramda yeniden-üretmeyi, Kuramı da somutta yeniden-üretmekle bütünleştirmek...

Marx, Batı toplumlarına özgü somut gerçeklikleri Kuramda yeniden-üretip temellendirmiş, ama Doğu toplumlarının somut tarihsel gerçekliklerinin, Kuramının içinde (soyutta), ya da kendi deyişiyle, düşünce-somutu (*Gedankenkonkretum*) olarak yeniden-üretilmelerinin mümkün olmadığını görmüştür. Asya Üretim Tarzı, bu yüzden, Kuramın somut yoluyla yeniden-üretilmesini içerir. Kemal Tahir'in Marx'çı düşüncenin bu yanı üzerinde durması, onun bu sorunsalı kavradığını gösteriyor. Nitekim, Marx'çı düşüncede Kuramla somut arasındaki ilişkinin, Kuramın somutu belirlemesi doğrultusunda tek yönlü bir belirleme ilişkisi olmadığını, bunun 'karşılıklı belirleme' ilişkisi olduğunu bizde önemle vurgulayanlardan biri Kemal Tahir'dir. Kuramla somut arasındaki ilişkiyi tek yönlü bir belirleme diye kavramak, yani kuramın da somutta yeniden-üretilebileceğini gözardı etmek, Kuramın Batılı varyantını Türk gerçekliğine uyarlamak anlamına gelir. Şurası kesin: Kuramla somut arasındaki ilişkinin bir *karşılıklı belirleme* ilişkisi olduğunu biliyor Kemal Tahir.

2. Kemal Tahir'in romana ilişkin kuramsal düşünceleri de, bu dünyagörüşünün bir belirlenimidir. Kemal Tahir'e göre, roman onun deyişi ile, 'çok derinlere giden, bilim, felsefe ve tekniğe daya-

[2] *a.g.y.*, s. 43

lı; dünyadaki bütün meseleleri içine alabilen ve kullanabilen geniş bir edebiyat türü'dür. Gerçekçi roman ise, 'kendi yasaları içinde, salt tarihte, sosyolojide, felsefede, ruhbiliminde değil fizik, kimya gibi deneye dayanan bilimlerde bile bilimin vardığı son çizgileri, gene bu bilimlerin gelişme kanunlarının imkânlarıyla aşmaya çalışmak zorundadır. Yoksa, Zola'nın Natüralizmi gibi, bilimin ardı sıra sürünür, onun bulup ispatladıklarını, yeniden aynı sınırlar içinde ispatlamak zorunda kalır'.[3] Kemal Tahir, insana ve topluma ilişkin somut gerçekliklerin, bilimin verilerinden yararlanılarak temellendirilmesi gerektiğini söylüyor burada. Ama, Türk romancısının önünde önemli bir güçlük vardır: Bir kere, Türk toplumunun tarihi, ekonomik ve toplumsal koşulları 'derinlemesine ve genişlemesine' incelenmiş değildir. Oysa Batı toplumlarında, romancı bu alanlarda temelli ve geniş kapsamlı araştırmaları kolayca bulabilir. Buna karşılık, 'bizim gibi tarihine, ekonomisindeki özel koşullarına ve sosyal hayatına pek az eğilinmiş, hatta tersine, gerçekleri altüst edilmiş, gözden saklanmak istenmiş toplumlarda[4] (romancı), bilim adamı gibi araştırmak zorunda'dır. Türk gerçekçi romancısına ikili işlev yüklüyor Kemal Tahir: Toplumumuza ve insanımıza ilişkin tarihsel gerçeklikleri bilimsel olarak temellendirme zorunluluğu ve bu gerçeklikleri roman gereci olarak kullanma zorunluluğu...

Kemal Tahir'in somut tarihsel gerçeklikleri nasıl temellendirdiğini gördük. Şimdi de somut tarihsel gerçeklikleri, roman gereci olarak nasıl kullanmak istediğine bakalım.

3. Mehmet Sayda, Kemal Tahir'in *'Devlet Ana*'sı dolayısıyla düzenlenen açık oturum tutanaklarını yayımlarken yazdığı Önsöz'de, çok dikkate değer bir konuşmayı aktarıyor: Seyda diyor ki: 'Bu açık oturumu düzenlemeden önce Kemal Tahir'le görüşüyorduk. Dedi ki: 'Roman sanatı eski olan Fransa'da bugün toplumsal sorunları işlemiş bir yığın roman daha önce yazılmış olduğundan bunun Fransız

(3) *a.g.y.*, s. 39
(4) *Ibid.*

edebiyatında geniş bir birikimi olduğu için, roman başka alanlara dökülebilir. *Roman Pure* yazılabilir. Biz yazamayız. Daha o birikim yok bizde, o aşamaya gelmedik".[5]

'Sordum', diyor, Mehmet Seyda: 'Yani hâlâ bir çeşit Ahmet Mithat Efendi mi olmak gerekiyor?' Seyda'nın bu sorusu üzerine Kemal Tahir şu yanıtı vermiştir: 'Ee ne yapalım, biraz öyle!'

Kemal Tahir, şuraya getiriyor sözü: Gerçekçi Türk romancısının önünde ne Türk toplumuna ilişkin somut tarihsel gerçeklikleri işlemiş bir **roman geleneği**, ne de tarihe, ekonominin özel koşullarına eğilmiş, toplumsal yaşamı derinlemesine ve genişlemesine incelemiş bir *bilim geleneği* vardır. Gerçekçi Türk romancısı bu iki işi birden üstlenmek durumunda kalınca, ortaya nasıl bir roman çıkacaktır? Seyda'nın dediği gibi, 'bir tür Ahmet Mithat Efendi' romanı mı?

Kemal Tahir'in bu soruya olumlu yanıt vermesi, çok düşündürücü. Ahmet Mithat Efendi romanı, ama nasıl bir Ahmet Mithat Efendi romanı? Ahmet Mithat Efendi romanında bilgi'nin kullanılışı, raslantısal ve ilinekseldir. Sözgelimi, roman kahramanı gemiye bindiyse, Ahmet Mithat Efendi, geminin buhar kazanının nasıl çalıştığını anlatır. Bu bilgi aktarımının rastlantısal oluşu, roman kahramanın gemiye binmesinden dolayıdır. Şöyle de diyebiliriz: Ahmet Mithat Efendi, romanı, bir tür *öykülenmiş ansiklopedi* olarak kavrar.

Kemal Tahir'de ise, romanla bilgi arasındaki bağıntı, rastlantısal ve ilineksel bir aktarım değil, topluma ve insana ilişkin somut tarihsel gerçekliklerin roman gerçekliğine dönüştürülmesine ilişkin bir bağıntıdır; somut gerçekliğin tiplerde, durum ve edimlerde içselleşmiş olmasıdır. Kemal Tahir'de bilgi aktarılmaz; bilgi, tiplerde ve durumlarda içselleşir. Tıp ve karakterlerde, durum ve edimlerde bilgi, Kemal Tahir romanında bir tür, deyim yerindeyse *gizlenmiş betimleme*'ye dönüşür. Nasıl ki, Tolstoy ya da Balzac romanında, eşya ve çevre betimlemeleri, romanın insansal ve toplumsal bağlamıyla 'or-

(5) *a.g.y.*, s. 4

ganik' bir bütünlük gösteriyor, tiplerin insansal konumlarının kavranmasına katkıda bulunuyorsa, Kemal Tahir romanında da bilginin tastamam böyle bir işlevi vardır.

Kemal Tahir, roman gerçekliği ile tarih ve toplum gerçekliğini, bu yolla bütünler. Tarih ve toplum gerçekliğinin tiplerde, durum ve edimlerde *kendiliğinden* ortaya çıkmasını, bilgiyi durum ve edimlerde içselleştirerek gerçekleştirir. Kemal Tahir'in bilgiyi, bir tür gizlenmiş betimleme olarak kullanması, onun Türk romanında henüz *roman pure* birikimine ulaşılamadığını düşünmesinden ileri geliyor. Batılı roman yazarı için, roman tiplerinin ve durumlarının insansal ve toplumsal bağlamını, bilimsel bilgiyle belirlemek zorunluluğu yoktur. Çünkü, bu bilimsel bilgi, deyim yerindeyse *romanın tarihöncesi* olarak vardır. Batı'da bilimsel bilgi romandan önce geldiğinden Batılı romancı romanın insansal ve toplumsal bağlamını belirleyebilmek için bilimsel bilgiyi içselleştirmez; o bilgi zaten içkin olarak verilmiştir. Bu yüzden de Batı'da, (bilimsel) bilgiyi roman dışında tutarak, salt edebi metin ya da *roman pure* yazılabilir. Kemal Tahir'in 'bizde biraz da Ahmet Mithat Efendi olmak gerekir' sözünün eğer yanılmıyorsam, anlamı budur.

Hilmi Yavuz

Kemal Tahir ve 'Batılaşma' Üzerine

Kemal Tahir, zihinsel işbölümünün gelişmediği ya da tarihsel koşullar gereği, gelişemediği bir toplumun aydını. Bunu öncelikle belirtmekte yarar var. Kemal Tahir romanlar yazmıştır; Kemal Tahir Türk toplumunun yapısına ilişkin gözlem ve irdelemelere girişmiştir; Kemal Tahir kültür ve uygarlık sorunlarımıza ilişkin araştırmalar yapmıştır. Kısaca, Kemal Tahir yazından toplumbilime, ekonomiden felsefeye kadar değişik, ama bir bağlamda birbirini bütünleyen bilgi alanlarına eğilme gereğini duymuştur. Bu yazı, onun, Batılaşmanın getirdiği sorunlar üzerindeki düşüncelerini irdelemeyi amaçlıyor.[1]

Kemal Tahir'e göre, Türk toplumu Batılılaşmadan (ya da, onun deyimiyle *Batılaşma*'dan) bu yana, *'çift gerçekli'* bir toplumudur; ulusal kültürümüzün *bütünsel* olarak belirlenmesi ise, ancak, Türk gerçekliğin yeniden kavranmasıyla, yani somut gerçekliğin zihinsel olarak yeniden üretilmesi'yle sağlanır. Kemal Tahir, 'ulusal' felsefelerin tarihini, üretim ilişkilerinden bağımsız olarak koyma olanağının bulunmadığını biliyor. Batı'da ulusal bilincini doğrudan doğruya burjuva devrimlerinin ortaya çıkardığını da... Ulusal kültürler, burjuva devrimlerinin gerçeklemesinden, burjuvazinin egemen bir sınıf olarak belirlenmesinden sonra oluşumlarını tamamlamışlardır.

(1) 'Türk Hikayeciliği Üstüne', *Yansıma*, Haziran, 1972.

İngiliz ulusal kültürünün ingiliz toplumuna özgü olan felsefi düşünce bağlamında (*Empirisizm*), Fransız ulusal kültürünün fransız toplumuna özgü olan felsefi düşünce bağlamında (*Rasyonalizm*) yeniden-üretilmesi, bu ülkelerde burjuvazinin iktidarına yolaçan sınıf mücadelelerinin doğasına bağlı olmuştur.[2] Oysa, Türk toplumunun tarihinde burjuvazinin egemenliğine yolaçacak bir savaşım yok... Öyleyse 'ulusal' tefekkürü, Doğu toplumlarına özgü, Batı'dakinden farklı gelişmelerden çıkarıp temellendirme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Kemal Tahir'in 'Batılılaşma'ya karşı çıkması, Resmi İdeoloji'nin Türk gerçekliğini Batı'ya özgü kavram ve kategorilere göre yeniden üretmeye kalkışmasını yanlış bulmasındandır. Oysa, Türk gerçekliğini, Türk toplumuna özgü dönüşümlerin belirlediği kavram ve kategorilere göre yeniden üretmek gerekirdi; bu yapılmadığı için de 'ulusal' bir felsefeden, daha doğru bir deyişle 'tefekkürden' yoksunuz, Kemal Tahir'e göre.

Batı ile Doğu arasındaki dönüşüm farklılıklarının, Kemal Tahir'i sürekli olarak düşündürdüğünü biliyoruz. Sözgelimi, Batıda 'bireysel özgürlük' tıpkı 'ulusçuluk' ve 'yasal eşitlik' gibi, burjuva devrimlerinden sonra, bu devrimlerle belirlenerek ortaya çıkmış olan bir kavram. Oysa Doğu toplumlarında 'bireysel özgürlük', toprakla insan arasındaki, özgül ilişkilerden dolayı, Doğu insanının özünde var oluyor. Bu olgu, Doğu toplumlarının bireysel özgürlüğü gerçekleştirmek için, Batı'dakinden farklı bir tarihsel süreçten geçtiklerini gösteriyor. Kemal Tahir bunu şöyle belirtiyor: 'Şimdi meseleyi böyle koyduğumuz zaman Türk romanının aradığı kişisel davranış meselelerinde, ferdin hürriyeti meselelerinde Batı'dan ayrı bir tiple karşılaşıyoruz. Köle gibi Batılılar'a karşı boyun eğiyor görünen, fakat aslında, gerçekte, Batılı insanın kendi kendini bağladığı bütün bağların dışında, Batılı'nın idrak edemeyeceği kadar hür insanlar topluluğudur, bence, Doğu toplumları. Bu hürriyetin devam edebilme-

[2] Lucien Goldmann, *La Communauté Humaine et L'Univers chez Kant*, Paris, 1948, s. 7-10

si için birçok da müdafaa vasıtaları koymuştur. Devletin, servetlerin belli ellerde birikmesini önlemesi, devlet sisteminin, devlet güçlerinin belli kümelerin eline geçip, onların imtiyazı haline gelmesini, onlara mahsus kapalı bir düzen olmasını önlemesi, bu kişi özgürlüğü güveninin başında gelir. İkincisi, kapalı köy düzeninin hür köylülüğü savunmasıdır. Bu iki durum, zaten, Batı toplumlarıyla Doğu toplumları arasında ferdin hürriyet anlayışını belirler'.[3] Görülüyor ki, Doğu toplumlarında 'bireysel özgürlük' sorunu Batıda kapitalist üretim tarzının başat üretim tarzı olmasından çok önce, çok daha değişik yapısal koşullarda çözümlenmiştir. Bundan, bireysel özgürlüğün burjuvazinin egemenliğine bağımlı bir kavram sayılamayacağı sonucu çıkıyor. Doğu toplumlarında bireysel özgürlük sorunu, değişik bir biçimde gerçeklik kazanmışken ve bu kavramdan yola çıkmak gerekirken, sözgelimi, XIX. yüzyılda Genç Osmanlılar'ın özgül somut tarihsel gerçekliği batı kökenli 'siyasal özgürlük' kavramıyla yeniden üretmek istemelerinin tarihsel yanlışlığına[4] Kemal Tahir, işte bu yüzden dikkati çekmek gereğini duymuş olmalıdır.

[3] *Türk Romanı*, (Açık Oturum), Tekin Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 47

[4] Genç Osmanlılar'ın bu yanlışlığa nasıl düştükler konusunda, bu kitapta 'Osmanlı Kimliği Üzerine' adlı yazının 3. dipnotuna bakınız.

Hilmi Yavuz

Sivil Toplum Üzerine

Osmanlı-Türk toplumunda 'sivil toplum' sorunu nasıl temellendirilecek? Kuşkusuz sivil toplum/siyasal toplum sorunsalı bağlamında irdelenmesi gereken bir soru bu. Osmanlı-Türk toplumunun kültür yapısına ilişkin bir kuramsal çözümleme için, sivil toplum/siyasal toplum sorunsalından yola çıkılacaksa, bunun Gramsci'gil bir sorunsal olması zorunlu. Norberto Bobbio'nun dediği gibi, Gramsci'de sivil toplum, siyasal toplum gibi 'üstyapısal bir moment'e (uğrağa) ait'tir'[1] çünkü.

Gramsci, 'üstyapının iki büyük düzeyi (tabanı)' diye adlandırdığı sivil toplum/siyasal toplum sorunsalını, şöyle ortaya koyuyor: 'Bu anda yapabileceğimiz, üstyapısal iki büyük *düzeyi* ayırmaktır. Bunlardan birisi, 'sivil toplum', yani genellikle 'özel' diye anılan organizmalar bütünü, diğeri de; 'siyasal toplum', ya da 'devlet' diye adlandırılabilir. Bu iki düzey bir yanda yönetici grubun toplumsal yapının tümü üzerinde uyguladığı 'hegemonya' işlevine, öte yanda da, devlet ve hukuksal iktidar yoluyla uygulanan 'doğrudan egemenlik' ya da 'komuta' işlevine tekabül eder'.[2] Demek ki, egemenlik bu iki düzeyde, ama farklı biçimlerde sürdürülüyor Gramsci'ye göre: Sivil toplumda kandırma ya da onaşma (*consent*); siyasal toplumdaysa zorlama (*coercion*) biçiminde...

(1) N. Bobbio-J. Texier, *Gramsci ve Sivil Toplum*, Savaş Yayınları, Ankara, 1982, s. 18
(2) *Ibid.*

Önce bir ayraç açarak şunu belirtmek gerekiyor: Sivil toplum ve siyasal toplum kavramları, Gramsci'ye özgü kavramlar değil. Hegel'den bu yana, bu kavramların değişik bağlamda kullanıldığını biliyoruz. Bunlardan Gramsci'ninkine en yakın olanı, Max Weber'inkidir. Weber sivil toplum'u oluşturan özerk tüzel kuruluşlar için '*Rechtsgemeinschaften*' kavramını kullanmakta, ama egemenliğin *Rechtsgemeinschaften* aracılığıyla nasıl gerçekleştirilebileceği sorusuna bir açıklık getirmemektedir. Oysa Gramsci, sivil toplum aracılığı ile egemenliğin, kandırma ya da onaşma (consent) biçiminde gerçekleştiğini belirtiyor. Gerçi Weber, siyasal yetke'nin (otorite) kullanışında egemenlikten ('*Herrschaft*') sözetmekte, bu egemenliğin siyasal kuruluşlar aracılığı ile bir maddi zorlama (*physical coercion*) ya da dinsel kuruluşlar aracılığı ile bir ruhsal zorlama (*psychic coercion*) biçiminde kullanılabileceğini göstermekteyse de, siyasal toplumun egemenliğinin yaygınlaştırılması sorunu üzerinde ilk kez duran, Gramsci olmuştur. Dolayısıyla Gramsci'nin yaklaşımı, Weber'inkine göre, daha kuşatıcıdır.

Osmanlı toplumunda Gramsci'nin kullandığı anlamda bir sivil toplum yok. Weber'ci çözümlemeye dayanan toplumbilimciler,[3] sivil toplumun yokluğunu Osmanlı *Herrschaft*'ına bağlamışlardır. Oysa, Osmanlı yapısında sivil toplum'un yokluğu, son çözümlemede, bu yapının Asya Üretim Tarzı içinde yeralıyor olmasındadır. Asya Üretim Tarzı'nda kamu işlerinin yürütülmesini sağlayan yüksek yetke, bu alanda bir çatışmaya girmemek için, başlangıçta, toprak mülkiyetine dayanan bir özel yetkenin oluşmasına olanak vermemiştir.[4] Devlet, biricik toprak sahibi olarak despotik ('ceberrut') bir yapı gösterir; despot, egemenliği altında bulunan toplulukların 'baba'sı gibi davranır ve bu topluluklar arasındaki birliği sağlar. Asya Üretim Tarzı'nın despotik devleti, Weber'in üçlü siyasal yetke (geleneksel yetke; hukuksal yetke; karizmatik yetke) bölümlenmesinde,

[3] Weber tipolojisinin Osmanlı toplumuna uygulanması konusunda bakınız: Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, SBF yayınları, Ankara, 1969, s. 92-95

[4] *a.g.y.*, s. 84-114

geleneksel yetke'yle bir yakınlık gösterir: Asya Üretim Tarzı'nın 'baba' despotu ile, geleneksel yetkenin 'patrimonyal' yöneticisi, 'kerim devlet' kavramında birleşir.[5]

Despot devlet, egemenliğini, siyasal toplum'un aracı olan 'zorlama' yoluyla yürürlüğe koyarken, 'baba'ca bir tavrı da birlikte getirmektedir. Türk toplumunda devlete, 'devlet baba' denilmesi, salt rastlantısal bir olgu olmasa gerek. Devlet, bir yönüyle 'ceberrut', bir yönüyle de 'kerim' devlettir; tıpkı bir baba gibi![6] Demek ki yönetilenlerin, siyasal topluma karşı ikili bir yönelimi oluyor. Eric A. Nordlinger, İngiliz toplumunda böyle bir ikili-yönelimden (*dual ori-*

(5) Asya Üretim Tarzı dolayısıyla Weber'ci ve Marx'çı görüş arasında bir bağdaştırma denemesi için bakınız: K. Marx, *Pre- Capitalist Economic Formations*'a önsöz. E. J. Hobsbawm, Lawrence and Wishart, Londra, 1964, s. 17

(6) Burada, siyasal yetke ile dinsel yetke'nin örtüşmesinin tipik bir örneğini görüyoruz. Dinin aldığı 'biçim'le siyasanın 'biçim'i arasındaki bağıntılara, daha önce, Robertson Smith de değinmişti (*The Religion of the Semites*, 1889). Robertson Smith, klasik antikitedeki (Yunan, Roma) çoktanrıcılığı, Asya tektanrıcılığı ile karşıtlaştırıyor; klasik antikite çoktanrıcılığını, siyasal yetkenin bir *sınıfta* (aristokrasi), Asya tektanrıcılığını ise, siyasal yetkenin bir *monark*'ta toplanmasına bağlıyordu. Osmanlı toplumunda bu iki yetkenin tekelde toplanması, siyasal yetkeyi imleyen sözcüklerin dinsel yetke için de kullanılmasına yol açıyor; 'baba' hem devleti ('Devlet baba'), hem de Tanrıyı ('Allah baba') imliyor: Tanrı da, tıpkı devlet gibi, hem bir *mysterium tremens* (korkutucu gizem) hem de *mysterium fascinans*'dır (hayran bırakan gizem). (Rudolf Otto'nun bu ayrımı için bakınız: Prof Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955, s. 3.).

Osmanlı toplumundaki (belki de, genelde, İslam toplumlarındaki, bu bağıntıya karşılık, feodal Hıristiyan toplumlarında Allah ile feodal senyör arasında bir işlevdeşlik söz konusudur: 'Aziz Anselmus, insanın Tanrı'yla ilişkisini senyörün isyankâr kiracıları arasındaki ilişkiyle örnekler. Meleklerin, keşişlerin ve cemaatin Tanrıya olan hizmet borçlarından sözederken onları, sırasıyla, sürekli hizmet karşılığı fief sahibi olanlarla, bir fief sahibi olma umuduyla hizmet edenlerle ve hizmetlerinin bedeli ödenen, ancak böyle bir süreklilik umudu vaadedilmemiş olanlarla karşılaştırır. Burada bir norm oluşturmak için feodal terminolojiye sığınmak zorunda kalan Hıristiyanlığın, böylelikle feodaliteye özgü toplumsal ilişkileri eleştirme olanağından vazgeçtiğini belirtmemiz gerekir.' Alasdair Mac Intyre, A *Short History of Ethics*, The MacMillan Company, New York, 1966, s. 116-117

entation) sözedilebileceğini belirtir. Ancak Nordlinger'in İngiliz toplumunda gördüğü ikili-yönelim Osmanlı toplumundaki ceberrut devlet/kerim devlet sorunsalından farklıdır. Nordlinger'e göre, İngiliz toplumu bir yandan 'devletin görevi bizi yönetmektir' diye *edilgin* (pasif) bir tavır alırken, öte yandan 'devlet bizim özlem ve isteklerimizi dikkate almalıdır' diye *etkin* (aktif) bir tavrı da benimsiyor.[7] Osmanlı toplumunun ceberrut devlet/kerim devlet sorunsalındaysa, bir *etkinlik* sözkonusu değildir; yönelim her iki durumda da edilgindir; başka bir deyişle, Osmanlı toplumu 'devlet, bizim istek ve özlemlerimizi dikkate almak durumundadır' gibi etkin bir tavır benimsemiyor. Bunun nedeni, Osmanlı toplum yapısında siyasal toplumun dışında,bağımsız ve özerk bir 'sivil toplum'un bulunmayışıdır. İngiltere'de ise yönetilenlerin etkin tavır-alışı, doğrudan doğruya sivil toplumun siyasal topluma karşı, toplumun öteki sınıflarının (egemen olmayan sınıfların) dünyagörüşlerini de içeren bir denge kurmasından ileri gelmektedir.

Öyleyse, şimdi, Osmanlı toplumuna ilişkin bir kuramsal yaklaşımı, varsayımsal olarak öne sürebiliriz: *Osmanlı toplumunda siyasal toplum, sivil toplumun da işlevini üstlenmiştir.*[8] Asya Üretim Tarzı siyasal toplum'la sivil toplumun, üst yapının iki büyük düzeyi olarak ayrışmasına izin vermiyor. Siyasal toplum egemenliği, ceberrut devlet olarak zorlama (coercion) ile, kerim devlet olarak da kandırma ve onaşma (consent) ile gerçekleştiriyor. Bir başka deyişle, siyasal toplum *'kerim devlet'* yanıyla sivil toplumun işlevlerinin yerini alıyor. Kuşkusuz, kerim devletin, Osmanlı toplumunda Gramsci'gil bağlamda bir 'sivil toplum' oluşturduğu söylenemez. Ama, sanırım, şu kadarı söylenebilir: Siyasal toplum, Osmanlı'da ceberrut devlet olarak ne

(7) Eric A. Nordlinger, *The Working Class Tories*, Mac Gibbon and Kee, Londra, 1967. Nordlinger, ikili-yönelim'de (*dual orientation*), edilgin tavır-alma için '*acquiescent set of attitudes*', etkin tavır-alma için de '*directive set of attitudes*' terimlerini kullanmaktadır.

(8) Ankara'nın ünlü Valisi Nevzat Tandoğan'ın, sanık solcu gençlere söylediği şu sözü anmak gerekir burada: 'Bu ülkeye komünizm gerekliyse, onu da biz getiririz'.

kertede zorlamaya (*coercion*) başvuruyorsa, kerim devlet olarak da o kertede olmasa bile, yine de bir kandırma ve onaşma'ya (*consent*) başvurmak durumundadır. Siyasal toplumun 'kerim devlet' imajı bir yandan özerk bir sivil toplumun işlevlerini, yani aşağıdan yukarı doğru etkin bir tavır-alışı önlerken, öte yandan da yine aşağıdan yukarı doğru edilgin bir tavır-alışı desteklemekte, pekiştirmektedir. Kandırma ve onaşma'nın Osmanlı toplumunda farklı işlevi buradadır.

Hilmi Yavuz

İslam'da Bilim ve Felsefe Üzerine

İslam'da bilim ve felsefe düşüncesinin konumunu sorgulamak istiyorum. Sorgulamak, diyorum; çünkü İslam konusunda sorular soran, ama yanıtlarını soruları ölçüsünde önemli bulmayan bir yazı olacak bu...

Genellikle İslam toplumlarında bilim ve felsefenin (kuşkusuz burada sistemleştirilmiş ve tümel felsefi düşünce üretiminden sözediliyor) ortaya çıkmayışı, bu toplumlarda politik düzeyin başat (hakim) düzey olmasına bağlanır. Bu durum, İslam toplumlarında politik örgütlenmenin varoluş tarzı (dilerseniz,buna 'Doğu despotizmi' deyiniz) ile bağıntılı olabilir; olmayabilir de... İslam toplumlarında XIII. yüzyılın sonlarından başlayarak bütün entellektüel etkinliğin (özellikle ideolojik üretime ağırlık veren bir kuramsal pratiğin), cemaatin bütünlüğünü koruma ve sürdürme üzerinde yoğunlaşmış olduğu da, kuşkusuz doğrudur. Şeriat hukukunun yanısıra, özellikle Osmanlı toplumunda bir Örf ve Adet Hukuku'nun (İnalcık'ın deyişiyle, bir 'Örfî– Sultanî hukuk'un) temellendirilmesi, politik düzeyin başat oluşuyla da açıklanabilir belki.[1] Grunebaum'un belirttiği gibi, bütün entellektüel etkinliklerin cemaatin bütünlüğünün sağlanması bağlamında yararlı (gerekli) ya da yararsız (gereksiz) di-

(1) Halil İnalcık, Osmanlı Hukukuna Giriş, *SBF Dergisi*, cilt: XII, no: 2 (Haziran 1958), s. 102-127

ye sınıflandırılması da,[2] bu dönemden sonraya rastlıyor olabilir.Ama, şurası kuşkusuz: Bilgi üretiminin nesnel koşullarını, politik toplum belirliyor İslam toplumlarında...

Buraya kadar, galiba, bilinenleri yineledim. Gelgelelim, politik toplumun başat oluşu kadar, dinin (burada İslam'ın) görece özerk bir düzey olduğunu da düşünmek gerekiyor. Yanılmıyorsam, İslamda bilgi üretiminin koşulları, salt politik toplumun gereksinimleri ile belirlenmiyor. İslam'ın kendi içinden gelen bazı özel koşulları da, bu belirlenim bağıntıları içinde yer alıyor. Bence İslam'ın irdelenmeyen yanı, bu...

Grunebaum, İslam'ın insanı 'yasaklar ve uyarılarla bir çit gibi' çepeçevre kuşatan bir hukuk dini (*gezetzereligion*) olduğunu belirtir.[3] Dahası, insanın varoluşunu bir yasaklar ve uyarılar çitiyle kuşatsa bile, İslam bu yasaklar ve uyarılar çitinin arasından geçen bir 'doğru yol' metaforunu da içerir... Bu içermenin İslam'da nerelere kadar uzandığını kavrayabilmek için, Allah'la insan arasındaki bağıntıları çözümlemiz gerekiyor. Hıristiyan ahlakını belirleyen, 'aslî günah' (*original sin*) düşüncesidir. Asli günah, insanın günaha bulanmış bir varlık olarak dünyaya 'düşüşü', daha metafizik bir ifadeyle söylersek, 'dünyaya fırlatılması'dır. Hıristiyanlıkta bu 'düşmüş' insanın yolgöstericisi yoktur. İçindeki kötülüklerle, 'içindeki şeytan'la yapayalnızdır dünyada. 'İçindeki şeytan' deyimi, burada rastlantısal değil: Hıristiyanlıkta kötülük, Grunebaum'un deyişiyle,[4] 'içselleşmiş kötülük'tür (*interiorisation of evil*). Nietzsche haklı: Hıristiyanlık, dünyayı bir acılar dünyasına dönüştürür. Bir yandan acı çekmeyi kesinleyen, öte yandan da acı çektirdiği için suçlanan bir dünya-

(2) Gustave E. Von Grunebaum, Relations of Philosophy and Science: A General View; *Essays on Islamic Philosophy and Science*'da, State University of New York Press, Albany, 1975, s. 1-4

(3) Gustave E. Von Grunebaum, *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*'de, İslam: Experience of the Holy XI, S. M., Variorum Reprints, Londra, 1976.

(4) *a.g.y.*, s. 12-13

dır bu! Grunebaum, Hıristiyanlığın kötülüğü içselleştirdiğini söylüyordu; Nietzsche daha da ileri gidiyor: hıristiyanlığın 'acıyı içselleştirdiğini' (*İnteriorisation of pain*) söylüyor.[5]

Bu bağlamda Pascal'ın ve dolayısıyla Jansenistler'in 'Gizlenmiş Tanrı' (*Deus Absconditus*) fikrinin, Hıristiyanlığın özünü ortaya koyduğunu söylemek istiyorum: Gizlenmiş Tanrı, bir Jansenist yorum değil, Hıristiyanlığın tanrısıdır; yolgösterici değildir, Gizlenmiş Tanrı'dır o. İnsanı, deyim yerindeyse arkadan izler. Hıristiyan insanının önünde Tanrı'nın ayak izleri yoktur; Doğru Yol'un ne olduğunu, acı çekerek bulacaktır! Kendi başına... Oysa İslam'ın Allah'ı yolgöstericidir. Önden gitmiş, yolaçmıştır. Yasaklar ve uyarılar çitinin arasındaki 'yol', O'nun ayak izleridir.

Bu durum Hıristiyanlıkta Kilisenin varlığının üzerinde durulmasını gerektiriyor –Kilisenin işlevi üzerinde! Gizlenmiş Tanrı, *sanıldığı gibi*, insanı kaçınılmaz bir alınyazısına bağlamıyor, tersine özgür bırakıyor; önüne düşüp yol göstermiyor. Oysa bu, ideolojik düzey olarak Din'in doğasıyla bağdaşmıyor: Dolayısıyla, Hıristiyanlıkta Tanrı değil, ama onun bıraktığı boşluğu, yani yolgöstericilik işini Kilise, bir başka deyişle Kurumlaşmış Din üstleniyor: Kilise, Dini kodluyor böylece, Gizlenmiş Tanrı'nın yerini alıyor. İslam'da ise Allah zaten öndedir; Doğru Yol'u göstermiştir. (İslam'da Kilise benzeri bir kurumlaşmaya, bir ruhban sınıfına, belki de bu yüzden gerek kalmadı, İslam bu yüzden kurumlaşmadı, diye düşünüyorum.)

Şu da önemli: Hıristiyan tanrısının Gizlenmiş Tanrı olması neyi içeriyor? Gizlenmiş Tanrı, insanı acıları ve kötülükleri ile yapayalnız ve özgür bırakıyordu. Öyleyse sormalı: Bu özgürlük, Hıristiyan düşüncesinde çizgiselliğin yerine, yayılımcı, yani farklı düzeyleri biraraya getiren bir yaklaşımı belirlemiş olamaz mı? İslam'la karşılaştırıldığında ne demek istendiği daha iyi anlaşılabilir. Yol gösterici bir Allah'ın yasaklar ve uyarılarla çevrili 'Doğru Yol'u gösterdiği İs-

[5] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, The Athelone Press, Londra, 1983; s. 15

lam'da düşüncenin çizgiselleşmesi, belli yasak ve uyarı sınırları ('çiti') arasında sıkışıp kalması bundan dolayı olabilir mi? Lévi-Strauss'un mitik düşüncenin bile, çizgisel değil, farklı düzeylerde yapılan bir düşünce olduğu konusundaki[6] görüşlerini kuşkusuz unutmadan, şunu söyleyebilir miyiz: İslam, bir hukuk dini, görece özerk bir (ideolojik) düzey olarak, düşüncenin çizgiselliğini belirlemiş olamaz mı? Ya da şöyle: İslam'ın bilimsel düşünce ve felsefe karşısındaki tavrını bu çizgiselliğe bağlayamaz mıyız?

(6) Luc de Heusch, Situation et Positions de L'Antropologie Structurale, L'Arc 26, s. 15

Çağdaşlaşma ve Eurotarih

Sonunda söyleyeceğimi baştan söylemeliyim: Çağdaşlaşma'dan kuşkusuz Türkiye bağlamında, sivilleşmeyi, demokratlaşmayı ve elbette çoğulculuğu anlıyorum.

Sivilleşme, sivil toplum'la ilişkilendirilecek, sivil toplumun tarihine eklemlenerek açıklanabilecek bir kavram. Felsefe tarihinin sivil toplum sicili Rousseau'dan Locke'dan, Hegel'e, Marx'a, Weber'e, Gramsci'ye uzanan tuhaf bir soykütüğü oluşturuyor. Kuşakların birbirine benzemediği bir soykütüğü... Türkiye'de, Gibb ve benzeri müsteşriklerin Osmanlı'da sivil topluma karşılık olabilecek *ikincil yapılar* arayışına karşın, bir sivil toplumlaşma yoktur. Bırakınız, sivil toplumlaşma pratiğini, –ve elbette kuramını, sivil toplumlaşma *duyarlığı*'ndan bile söz edilemez.

Demokratlaşma'dan ise, kuşkusuz verilmiş (burada kazanılmadan edinilmiş) hakları doğru olarak kullanmayı değil, bu haklara sahip çıkma bilinci'ni anlamak gerek. Burada hemen görülebilen bir çelişki var: Bir hakka sahip çıkma bilinci, o hakkın kazanılarak edinilmiş olmasını içerir. Öyleyse, kazanılmadan edinilmiş bir hakka sahip çıkma bilinci nasıl kazanılacaktır? Sivilleşmenin yasal güvencelerinin bile kolayca ortadan kaldırılabildiği ve verilmiş haklar geri alındığında herkesin suspus olduğu nasıl görmezlikten gelinebilir? Özellikle sivil topluma ilişkin haklar ve özgürlükler konusunda... Çağlar Keyder ne kadar haklı: '1971 müdahalesi sivil toplumun hukuk sistemindeki formel temellerinin her an ortadan kaldırılabileceğini de gösterdi. Askeri rejim, 1961 Anayasasına göre kurulmuş

olan yasal sosyalist partinin, solcu sendikaların ve demokrat derneklerin üyelerini mahkemelere çıkarıp mahkum ettirerek vatandaşların kullanmasına *izin verilen* (vurgulama benim, H. Y.) özgürlüklerin sınırlarını yeniden tanımlamış oldu'.[1] Keyder, 'askeri müdahalelerin hukuki çerçeveyi geriye doğru yeniden tanımlayabileceği ortaya çıkınca, sivil toplumun maddi temeli daha da zayıfladı. Hukuki çerçevenin geçerli kalacağı varsayılamazsa, sivil toplumun özerk kurumlarına özgü işlere *bulaşmak* (vurgulama benim, H. Y.) sonradan, geriye dönük olarak uygulanabilecek yaptırımlarla cezalandırılma rizikosunu hep taşıyan bir lükstü' diyor ki, doğrudur. Dolayısıyla, verilmiş haklar ve özgürlükler, *izin verilmiş haklar* ve özgürlükler biçiminde alımlanıp zihinsel olarak temellük edildiği sürece (ki şimdilik başka bir alımlama kipi yoktur!), *sahip çıkma* bilinci nasıl temellenecek sorusu, Türkiye'ye özgü demokratlaşmanın antinomilerinden biri olarak kalacaktır.

Çoğulculuk, bana ancak demokratlaşma ve sivilleşme ile birlikte ele alındığında anlamlı görünüyor. Gene de, formel yanıyla bile kuşatıcı olabiliyor. Başka türlü söylersek: Çoğulculuk formel, yani niceliksel olarak alımlandığında bile, sanki niteliksel olarak da gerçekleşmiş gibi görünebiliyor. Çoğu kuramcılar aynı şeyi demokratikleşme için de söylerler –demokrasiyi, niceliksel olarak, çoğunluk yönetimi biçiminde tanımladıklarında, kuşatıcı bir tanım getirdiklerini düşünürler...

Buraya kadar çağdaşlaşmanın üç asal dayanağını dile getirdim. Genelde çağdaşlaşma, modernleşme ile karıştırıldığından, burada Türk çağdaşlaşmasından ayrı tuttuğum Türk modernleşmesi üzerine, çağdaşlık ve modernliğin kuramsal sınırlarını belirleyebilmek bakımından, bazı şeyler söylemek istiyorum.

Türkiye'de çağdaşlaşmanın değilse bile, modernleşmenin özgül bir tarihi var. Hemen söyleyeyim: Mustafa Kemal ideolojisi, bilindi-

[1] Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 162

ği gibi Türkiye'yi modernleştirme ideolojisidir. Ama genè de 'resmi' Türk modernizmi, bütünün parçalandığı, segmanter tanımlarla yüklenmiştir. Modernizmi Laisizme bağlamak! Batılılaşma'dan anlaşılan budur... Resmi Türk modernleşmesinin ideologları için Batılılaşma, Kapitalizmi bile önce Devletçilik (devlet kapitalizmi) biçiminde kavramıştır. Aydınlanmadan edinilmiş, segmanter bir modernizmin temeli Laisizm gibi görünmüş 'resmi' ideologlara... Ne kentleşmeden, ne de liberal değerlerden söz ediliyor! O yüzden parçalı, segmanter bir Modernizm. 'Resmi' İnkılap söyleminin dışından konuşan bir Tanpınar, Weber'i okuduğundan pek emin olmasak da, Modernizmin 'Rasyonelleşme'[2] ile olan ilişkisinden söz edebiliyor! Büyük cesaret!

Berkes'in, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adıyla giriştiği o görkemli çalışma, belki de bu nedenle temelsiz ve parça bohçası olarak kalıyor. Ona göre çağdaşlaşma, geniş anlamda Laisizmdir. Bunu der demez de, Berkes'in söylemi resmileşiveriyor: 'Çünkü' diyor Berkes, 'gerçekten sorun bir din-devlet ayırımı davası olmaktan daha geniş bir davadır, ki buna en uygun terim olarak *Çağdaşlaşma* terimini daha yerinde buluyoruz. Batı'nın bir kesiminde Fransızca'dan gelen Laicisme'e eş olarak kullanılıp (...) ve Türkçe'ye girmemiş olan başka bir sözcük, secularism sözcüğü, bu çağdaşlaşma sözcüğüne hem anlam hem köken açısından daha yakındır; hatta, onun tam karşılığıdır'.[3]

Ama asıl önemlisi, Berkes'in *çağdaşlaşma*'yı, 'kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulmak' biçiminde tanımlamasıdır. Berkes, 'çağdaşlaşma' yerine, asrîlik'in de kullanıldığını da belirtip, söylemini daha koyu bir resmiyete büründüren şu eklemeyi yapıyor: 'Bu sözcük (asrîlik), *secularism* sözcüğünün kapsadığı anlamı taşısa da, cumhuriyet döneminden önceki dönemde 'çağa uymak', ya da 'onun gereklerine uyacak biçimde değişmek' anlamı, dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna getirildi'.[4]

(2) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, Türkiye Kültür Ensitüsü Yayınları, İstanbul, 1970, s. 28

(3) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, s. 15-16

(4) *a.g.y.*, s. 16

Sorunun yüreğine, özüne geliyoruz: Modernlik çağdaşlaşma ile karıştırılmış; bir kavram kargaşasının ortasında bulmuşuz kendimizi... Modernlikle Gelenek arasındaki ilişki, ya da Modernizm/Gelenek sorunsalı Berkes'te, Çağdaşlık/Geleneksellik karşıtlığına dönüşmüş... Tipik bir kavram kargaşası! Berkes'in 'çağdaşlaşma' bağlamında söyledikleri, ama daha incelmiş ve nerdeyse psikanalitik bir dille, Şayegan'da da söylemleşiyor: 'Modernlik, hep geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılırak değerlendirilmiştir'. Sanki Berkes'in 'Asrîleşme'yi bir travma olarak yaşayan 'dincileri'nden söz edilmektedir! Aman yarabbi! Dahası, şunları da söylüyor Şayegan: '*Nahda* (İran'da Yenilenme, H. Y.) döneminin ilk düşünürlerinin, Avrupa'daki siyasal ve hukuksal sistemlere özel bir dikkat gösterme onuruna sahip oldukları doğrudur. Hukuk ve bireysel özgürlükler kavramlarını çekici bulmuşlardı. Ne var ki, bu ilk düşünürler de tıpkı bugünküler gibi temel birşeyi gözden kaçırdılar: Faziletleri övülen bu temel kavramlar mucizevi bir reçetenin ürünü değildiler; istisnai bir tarihsel sürecin –neredeyse bir paradigmanın değişiminin– nihayetine erdirilmesininin ürünüydüler ve aşırı derece bağlı olduğumuz, kamu alanımızı bütünüyle dolduran geleneksel değerleri *tahliye etmeden* (vurgulama benim H. Y.), dolayısıyla marjinalleştirmeden bizim dünyamıza yerleştirilemezlerdi'.[5]

Modernizmi, kaba bir tasfiyeciliğe, 'kamu alanını bütünüyle dolduran geleneksel değerlerin 'tahliyesine' indirgemek! Hadi, kamu alanını dolduran özgürlükleri ve hakları marjinalleştirelim yaşamımızda, –ya da,en iyisi, bu gereksiz 'hamule'yi ilk limanda boşaltalım, peki, ya özel yaşam alanı? Ya onu kuşatan geleneksel değerler? Onların marjinalleştirilmesi ya da tasfiye edilmesi, bir 'Code Civil'i Medeni Hukuk diye kabul edip yürürlüğe koymakla mümkün olabilir miydi? Bence asıl soru (Şayegan'ın sormadığı, Berkes'in ise kesinlikle soramayacağı) soru budur...

[5] Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 11

Modernizm, 'formel'dir: Biçimsel gereklerini yerine getirirseniz, olur. Ama Çağdaşlaşma öyle değil. Onun özel yaşamda yer etmesi, hadi Marx gibi söyleyeyim, bir tür 'zihinsel somut'a (*gedankenkonkretum*) dönüşmesi, bilinçte temellük edilmesi gerekiyor. Sivilleşme, bir formel sistem değil, 'bir bilinç kodu'dur. Demokratikleşme de, çoğulculuk da öyle... İşte ancak o zaman şeyler dışsal olarak değişmekteyken, kafalardaki yansımaları hâlâ eski tasavvur biçimleriyle kurulmaktan kurtulacak –ve elbet, işte o zaman zihin şeylerle imgelerini, olguların değişimleriyle temellerini, kavramlarla onların bilgi sicilindeki somut karşılığını ayrı, yabancı, karşıt ve özerk süreçler olarak değil, bütünsel ve birbirini tamamlayan süreçler olarak kavrayacaktır. Dil, bu zihne bir yandan gerçekliği örten, bir yandan da bu örtüyü açmaya yeltenen ikili bir oyun oynamaya kalkmayacaktır artık...

Çağdaşlaşmanın, geleneğin bütünüyle tasfiyesi dolayımında gerçekleşeceğini savunan aklıevvel entelijansiya, elmalarla armutları, Modernleşmeyle Çağdaşlaşmayı iyice birbirine karıştırıyor olabilir. Ama bunun nelere malolduğunu da bilmek gerekiyor. Modernleşmenin, Çağdaşlaşmayı da getireceği, onu da içerdiğini varsaydıran bir kavram kargaşasının sonuçları ne oldu? Bu tasfiyecilik kamusal yaşamda geleneği tasfiye etmenin ya da onu marjinalleştirmenin, özel yaşamda da aynı tasfiyenin kendiliğinden gerçekleşeceğini varsayan bir çokbilmişliği içeriyor. Fes'in yerini şapkanın almasının kafanın içini değiştirmeye yetmemesi bundandır![6] Monist ve buyurgan bir Modernleşme projesi, (Büyük) geleneği gözardı ettiği ölçüde (özel) yaşamı dönüştürebilmek şöyle dursun, uygulanma olanağını bile bulamadı. Bu, biliniyor. (Büyük) geleneğin yeniden üretilmesine olanak vermeyen buyurgan ve monist bir Modernleşmenin krizlerini yaşadı Türkiye. Şerif Mardin açıkça söyledi bunu: 'Kemalizm, *kültürün kişilik yaratıcı katında* (vurgular Şerif Mardin'in, H. Y.)

[6] Her ne kadar Nuray Mert ('*Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 13) 'Bizce aslında toplumda şekille ilgili şeyleri değiştirmek, bazen düşünceleri değiştirmekten daha zor olabilir,' dese de...

yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizmin Türkiye'de ailelerin çocukluklarına intikal ettirdikleri değerleri (gelenekleri H. Y.) değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur'.[7] Dahası, Mardin Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'nda (dinsel) ümmet strüktüründen bir ideoloji olarak yararlanmasının da gözardı edilemeyeceğini bildiriyor –ki bu, bir Modernleşme projesi olarak Kemalizmin sicilinin, gelenek karşısında en azından, başlangıçta esnek ve pragmatik bir tavrı içerdiğini gösterir. Her neyse, bu tavrı daha sonra katı, monist ve buyurgan bir formalizme dönüşmüştür. Bütün katı ideolojiler gibi Kemalizmin de, Modernleşmenin, form'u öne çıkarmaya ilişkin özünden yararlandığı açıktır.

Üstelik Kemalist Modernleşmenin, Mardin'in deyişiyle 'kültürün kişilik 'yaratıcı katı'nda, yani özel yaşamı çağdaşlaştırmanın zihinsel temellerini atmada yeni bir fonksiyon görmemesi, sadece kentlerde bir krize yolaçmış değildir. Yani, entellektüel bir kriz ,bir kentli bilinci sorunu değil!..Bu krizin kırda da yaşandığına ilişkin tanıklıklar var. Gene Mardin'e başvuralım: 'Köysel çevreler bu boşluğu islamın volk şekilleriyle kapatırken, şehirsel çevrelerde seçkinler arasında Kemalizmin bu eksiklikleri cumhuriyetin karakteristik kültür krizlerini yaratmıştır'.[8]

Bu krizlerin geleneğin yeniden üretilmesini ya da geleneğin Hobsbawm'un deyişiyle 'yeniden icadı'nı kaale almayan bir tavırdan kaynaklandığı söylenebilir. Modernleşme, Osmanlı Büyük geleneğine karşın, sanki gelenekten yoksun bir toplumda imişiz gibi ele alınmıştır. Bunun böylesi olmadığı sorgulandığında, sorgulamanın Kemalizmin demokratik, sivil ve çoğulcu bir çağdaşlaşmadaki 'ideolojik' işlevinin ne olduğunun, ne olabildiğinin irdelenerek yapılması gerekir...

[7] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, A Ü SBF Yayınları, Ankara, 1969, s. 120
[8] *a.g.y.*, s. 121

İlginç bir saptama: İlhan Selçuk, 8 Ağustos 1991 günü, Cumhuriyet'teki sütununda, aynen şunları yazdı: '21. yüzyıla yaklaşırken Türkiye'de felsefe ve mantık liselerden neden dışlandı? İnsanın bilinçlenmesinden kimi yönetici pek korkuyor ki, bu yüzden cumhuriyet kuruluncaya kadar Türkiye tarihsizdi'. Burada Türkiye'nin 'tarihsizliği', Tarih'i, Aydınlanma ve Aydınlanma'nın Türkiye kolu olan Kemalizmle başlatma anlamına geliyor. Geleneğin inkârı, Tarih'in inkârına dönüşüyor! Burada, erken-Kemalizm'in bile o kertede bir inkârı göze alamadığı gelenek tasfiyeciliğinin, Türk Çağdaşlaşmasına bir zihinsel arkaplan (*background*) olarak düşünüldüğü o kadar açık ki!.. Oysa bu düşüncenin içerdiği entellektüel sorunların pek farkında görünülmüyor.

Bu sorunların başında da çoğulcu, demokratik ve sivil bazda bir çağdaşlaşmayı, geleneği tasfiye (tahliye?) ederek ya da onu marjinalleştirerek temellendirmeye, Türkiye'yi Avrupa kültürel formasyonuna eklemlemenin bir önkoşulu olarak bakılması geliyor. Yani, işe önce, Türk insanının geleneksel zihin yükünü boşaltarak başlanacak! Kısaca, Çağdaşlaşma, ancak, 'evrensel değerlere' göre yeniden yazılacak bir Tarih'le temellük edilecek! Tabii, bunun, özel hayatı nasıl kuşatacağı, bir *gedankenkonktretum*'a nasıl dönüşeceği üzerinde, asla durulmadan! Herhalde, bunun kendiliğinden (!) olacağı düşünülüyor... Ya da, tarih yazımı ile zihinsel somut arasında, bizim kavrayamadığımız (!) derin bir nedensellik bağıntısı, bir *causal nexus* var herhalde!.. Her ne hal ise, bu yeni tarih çoğulcu, demokrat ve sivil Türkiye'yi Avrupa'ya eklemleyecek... Öyle söyleniyor! Aman ne güzel! Ne âlâ!

Görülüyor: Burada örtük bir biçimde söz konusu edilmek istenen, bir Eurotarih konseptidir. Bir Eurotarih, evet! Türkiye, kendi tikel ya da özgül tarihini, zihinsel envanterinden düşecek (sanki kolaymış gibi!) –ve, tıpkı, örneğin para biriminden vazgeçer gibi, Tarih'inden de vazgeçecek!

Türk Fukuyama'sı Taner Tımur böyle bir program sonuyor. Buyurun: 'Çağdaş değerlerle uyum kurmanın (...) koşulu (..), tarihimizin bu değerlere göre yeniden yazılması olacaktır. Bu ise, şimdiye

kadar, 'geleneksel' olarak kabul edilen değerlerimizin bir kısmının reddine, bir kısmının da modernleştirilmesine yolaçacaktır'.[9] Hadi, tarihin yeniden yazılması ile bir kısım geleneğimizin modernleşmesi arasındaki bu yol açıcı (?) nedensellik bağıntısını anladık diyelim, hemen ardından şunları eklemesine ne demeli: 'Böyle bir yaklaşım, herşeyden önce, 'evrensel gerçekler'i diye birşeyin olamıyacağını kabul etmemize bağlıdır (...) Nitekim, bugün Türkiye Batılı savunma sistemiyle, Batılı diplomasiyle, ve Batılı iktisat siyaseti ile bütünleşmiştir. Fakat Batılı değerlerle bütünleşmemiştir'.[10] İnanılır gibi değil! Timur kişilik yaratan bireysel değerlerin temellük edilişini, bir iktisat ya da diplomasi siyaseti ile bütünleşmekle aynı zihinsel kefeye koyabiliyor –ve bunu en küçük bir bilimsel kuşku duymaksızın ifade edebiliyor! Türkiye'de kaba pozitivizmin bizi nerelere getirdiğini göstermek için arzediyorum... Aman yarabbi!..

Bir *Eurotarih* ve şıpınişi verilmiş bir *Eurokimlik*!.. İngiltere'de *Home Office* bile, yabancılar için sürekli oturma hakkını bu kadar çabuk vermez! Kemalist tarih yazımının Osmanlı'yı olumsuzlayan Resmi Tarih'i, bu kez bir Eurotarih yazımının geriye ne kaldıysa onu da olumsuzlayan 'Resmi' tarihiyle yer değiştirecek! Çağdaşlık adına yazılacak 'Resmi' tarih, bu kez Modernleşme adına yazılmış olan öteki 'Resmi' tarihle bütünleşecek... Ve bu *Eurotarih*, bize özgü olup da sivillik, demokratlık ve çoğulculukla bağdaşmayan ne varsa, topunu Türk insanının entellektüel demirbaşından şıp diye düşürecek!

Görüyorsunuz değil mi ne kadar kolay: Bir yeni tarih yazıyorsunuz, gelenekleri tasfiye ediyorsunuz ve hemencecik 'çağdaş' oluyorsunuz!.. Bu kadarını Tanzimat kafası bile düşünmedi...

Şaka bir tarafa: İlkin şunları sormak gerekiyor: Geleneğin evrensel değerlerle bağdaşmayan kısımlarını kim tasfiye edecek? Buyurgun, monist ve evrensel değerlere inanmış bir Modernleşme proje-

(9) Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayınları, İstanbul, 1986, s. 23
(10) *a.g.y.*, s. 23

sinin ideolojik taşıyıcıları olan seçkin özneler mi? Bunlar kimler acaba? Ayrıca, monist ve buyurgan bir donanımla yola çıkarak çoğulcu, sivil ve demokrat bir evrensel değerler manzumesine nasıl varılacak? Profesör Timur bu soruları sormuyor –aklına gelmesi bile olanaksız çünkü... Taner Timur rahat: Cumhuriyetin Kemalist elitinin yerini, bu kez Eurotarih'çi bir elit alıyor, –ve bu elit, çoğulculuğu, demokratlığı ve sivilliği, yine buyurgan ve yine tepeden inme bir biçimde empoze ediyor ya, bu kadarı yetiyor ona...

Çelişki burada: Bir yanda çoğulluk, sivillik ve demokratlık idealleri ('liberal idealler': Fukuyama); öte yandan bu programın çoğulculuk, demokratlık ve sivillikle ilgisi olmayan bir buyurganlıkla yaşama geçirilmeye yeltenilmesi!.. Peki burada çağdaşlaşmayı Modernleşme gibi salt kamusal yaşamın düzenlenmesine ilişkin bir sorun olarak görme yanlışlığı yatmıyor mu? Üstelik, bu kez özel yaşam alanına, bireyin zihinsel ve affektif yaşamına ait bir değerler manzumesi, sanki kamusal alana ilişkin bir formel değişiklikmiş gibi empoze edildiğinde, Kemalizmin karşılaştığı türden krizlerle, ama bu kez daha şedit bir biçimde, karşı karşıya kalmayacağımızı da kim temin edebilir?

Çağdaşlaşmayı, geleneğin içinde nasıl temellendirebiliriz? Bu yazı, sadece bu soruyu sormak için yazıldı.

Hilmi Yavuz

'Osmanlı Kimliği' Üzerine

Taner Timur'un *Osmanlı Kimliği*,[1] Osmanlı tarihinin yeniden-yazılmasına ilişkin bir öneri üzerine temelleniyor. Timur'a göre 'tarihle ilgili ilk gözlemimiz, bugünle geçmişimiz arasındaki rahatsız edici kopukluk'tur. Timur bu 'kopukluk'un nedenleri üzerinde duruyor ('Düşünce tarzımız itibariyle geçmişle kopuş halindeyiz'; 'Osmanlılar inanç insanlarıydı'; 'Bugünse dünyaya rasyonel bakıyoruz'), ama 'kopukluk'un nasıl ortadan kaldırılacağı üzerinde dururken vurguyu değiştiriyor. Timur'un sorunsalında geçmişle bütünleşmek, Batı uygarlığıyla bütünleşmekle eş anlama geliyor. Dolayısıyla, *Osmanlı Kimliği*'nin sorusu, 'Batı uygarlığı ile bütünleşebilmek için ne yapmalıyız?' sorusudur. Bu yüzden de, Timur'u 'rahatsız eden' geçmişimizle bugün arasındaki kopukluk, gerçekte, Batı'nın rasyonel değerleri ile bizim geleneksel değerlerimiz arasındaki kopukluktan başka birşey değil. Nitekim 'çağdaş değerler ile bizim değerlerimizin birbirinden kopuşunun son ikiyüz yılın ürünü olduğunu' söylüyor Timur ve ekliyor: 'Yani, egemen tarih anlayışımı-

[1] Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Hil yayınları, İstanbul, 1986.

zın 'Batılılaşma' olarak ele aldığı dönem, aslında tam tersine bizim evrensel değerlerden ve Batı'dan uzaklaştığımız dönemidir'.[2]

Batı'nın 'çağdaş', 'rasyonel' değerleriyle bütünleşmenin ya da çağdaş değerlerle 'uyum sağlama'nın yolu,[3] Timur'a göre, tarihimizin özgüllüğünü *olumsuzlamaktan* geçiyor. Bunun için de, tarihimizin yeniden-yazılması gerekiyor. Çünkü Batı'nın 'çağdaş' değerlerine göre yeniden yazılacak bir tarih, Timur'un kendi deyişiyle, 'herşeyden önce, evrensel gerçekleri aramamıza ve 'bizim açımızdan tarihi gerçekler' diye birşeyin olamayacağını kabul etmemize bağlıdır'

Söylemek bile fazla: Timur'un önerdiği bu yeni historiografi, Osmanlı-Türk toplumuna özgü bir tarihsel gerçekliğin olamayacağı te-

(2) Üstelik bu görüş, yeni de değildir. Timur'dan çok önce, bir oryantalist, G. E. von Grunebaum, 1789 Büyük Fransız Devrimi'ne kadar, Akıl'ı insanın en soylu ve en ayırdedici özeliği saymak bakımından İslam'la Batı dünyası arasında hiçbir fark olmadığını belirtmiştir. Buna karşılık, von Grunebaum, klasik İslam'la Avrupa Aydınlanması arasında ise 'dağlar kadar' fark olduğu düşüncesindedir. (Bkz. G. E. von Grunebaum, Concept and Function of Reason in Islamic Ethics. *Oriens*, Milletlerarası Şark Tetkikleri Mecmuası, Vol. 15, 31.12.1962, E. J. Brill, Leiden 1962. Özellikle s. 15-16).

(3) Burada ilginç bir karşıtlık sözkonusu: XIX. yüzyıl Osmanlı aydını, Batılı çağdaş ve rasyonel değerleri, İslamî söylem içerisinde yeniden-üretirken hangi konumda idiyse, bugün kendi değerlerini Batılı pozitivist-analitik söylem içerisinde yeniden-üreten Türk aydını, tastamam o konumda olacaktır. Taner Timur, daha önce yayımladığı kitabında Batılı değerleri, İslamî bağlamda yeniden-üreten Osmanlı aydınlarını eleştiriyor, ('Gerçekten Genç Osmanlılar bir taraftan fikirlerini İslami bir temele dayandırılıyorlardı, diğer taraftan da [...] Batı ülkelerindeki demokratik gelişmelerle bu fikirleri uzlaştırmaya çalışıyorlardı. Bu yüzden 'biat', 'meşveret', 'icmâ' gibi islami kavramlar, Genç Osmanlılar'da yeni bir anlamda kullanılmaktadır. Namık Kemal [...] 'icmâ-i ümmet' fikrinden hareketle İslamî bir cumhuriyetin mümkün olabileceği fikrini savunur. 'Meşveret usulü' ise temsili hükümetin temelini teşkil etmektedir [...] İslam'la Batı'nın hürriyetçi fikirlerini bağdaştırmaya çalışan Genç Osmanlılar tutarlı bir fikri sistem ortaya koymamışlardır' T. Timur, *Türk Devrimi*. AÜ SBF yayınları, Ankara 1968, s. 83 ve 116) ama, Osmanlı-İslam toplumunun değerlerini Batılı söylem içinde yeniden- üretmeyi öneren bir historiografiden yana oluyor. Timur bu çelişkiyi görmüyor; oryantalist söylemin içinden yazıyor çünkü...

zi üzerine temelleniyor. Timur, açıkça söylüyor bunu: '(...) tarihimize yeni bir bakışın son derece güncel olduğu kanısındayım. Bu bakış, bizlere, Batı'dan ayrı, *Batı'nın dışında bir tarihimiz olmadığını* (...) anlatmalıdır' (s. 33-34, abç). Burada apaçık bir çelişki var, o da şu: Timur, 'bize özgü tarihsel gerçeklikler'in olamayacağı varsayımından yola çıkıyor, ama, bütün kitap boyunca, bize özgü tarihsel gerçeklikler'in altını çiziyor. Dolayısıyla, *Osmanlı Kimliği*'nde 'Batı'nın çağdaş değerleriyle bütünleşebilecek' olan değerlerimiz değil, farklılıklarımız ve özgüllüklerimiz öne çıkıyor. Timur'un bastırmak istediği bize özgü tarihsel gerçeklik semptomal bir okumaya bile gerek kalmaksızın, üste çıkmış oluyor böylece. Örnekler verelim: (kopukluklar) 'Her ulusun tarihinde vardır ve bunlar tek başına kriz unsuru olamazlar. Elbette doğrudur. Fakat öyle sanıyorum ki *bizim tarihimizdeki kopukluk farklı niteliktedir*' (s. 12, abç) 'Osmanlı uygarlığını eski tip ve *kendine özgü nitelikleri* olan bir uygarlık olarak ele alırsak, onun en yüksek değerlerine XVI. ve XVII. yüzyılarda ulaştığını (...) unutabilir miyiz?' (s. 64, abç) Timur, Batı'nın 'çağdaş değerleri' ile olan farkları silen, 'kendimize özgü tarihsel gerçeklikler'i gözardı eden bir historiografi önerirken, ister istemez (ve, bence, çok doğru olarak) farkları ve özgüllükleri vurgulayan, oların altını çizen bir historiografiyi olumlamış oluyor. Özgül tarihsel gerçeklikler, tarihçinin niyetine karşın, kendini kabul ettirmiş oluyor böyece...

Osmanlı Kimliği'nin, 'Batı Düşüncesi, Despotizm, Kimlik Sorunumuz' bölümünde Timur, Batı'da 'Türk imajı' üzerinde duruyor ve 'seyahatname söylemi', 'filozofların söylemi' ve 'oryantalist söylem' gibi birtakım söylemleri ayırdediyor. Buna benzer bir analizin Maxime Rodinson tarafından yapıldığını anımsayalım burada.[4] Kuşkusuz okur, Timur'un Osmanlı tarihini hangi söylemin içinde yeniden-kurduğunu merak edecektir. Timur, historiografi yöntemi konusunda da bir açıklama yapıyor bize: 'İnsanlık tarihinin evrensel eğilim-

[4] Maxime Rodinson, The Western Image and Western Studies of Islam, *The Legacy of Islam*'da (ed. J. Schacht ve C. E. Bosworth), Oxford University Press, 1979, s. 9-62

lerini üretim biçimlerinin ve üretim ilişkilerinin tayin ettiğine inanıyoruz'. (s. 32) Öyleyse, sorun tarihin çağdaş, rasyonel Batılı değerlere göre yeniden-yazımı değil, Osmanlı toplumunun üretim tarzının Batı'nın üretim tarzları tarihine eklemlenip eklemlenemeyeceği sorunudur. Dünya-sistemini bir toplumsal formasyon kabul etsek bile, Osmanlı (feodal?) üretim tarzının bu formasyona eklemlenmesinin görece özerk bir tarihi olacaktır. Taner Timur'un, böyle bir historiografinin, Osmanlı tarihinin özgüllüğünü gözardı ederek gerçekleşebileceğini düşündüğünü sanmıyorum. Dolayısıyla, çağdaş değerlere göre tarihin yeniden-yazımı, bu özgüllüğü silen rasyonalist-pozitivist bir söylem olarak, oryantalist söylemin bir türevi olmaktan öteye gitmeyecektir.

Osmanlı Kültürü Üzerine

Osmanlı kültürü üzerine kuşatıcı bir söylevin sınırlarını belirlemek kolay olmasa gerek. Gene de altıyüz yıllık bir kültürü devamlılık koşullarını belirleyebilirsek, bu sınırı saptamaya yardımcı olabilir; Osmanlı kültürünün teorik temellendirmesini de, belki, bu doğrultuda yapabiliriz. Kestirmeden söylemekte yarar var: Osmanlı kültürü, bu dünyayı, kullanılabilir bir dünya kılmayı amaçlayan bir kültür değildir. Dünya'yı kullanılabilir kılmak, bu dünyayı Enstrümantal aklın (yani, doğa bilimlerinin ve teknolojinin) bir nesnesi durumuna getirmeyi içeriyor. Doğa'yı bütünüyle temellük etmek, onu insanî (amaçlar için ehlî ve kullanılabilir kılmak, Osmanlı kültürü'nun değil, batı (Avrupa) kültürünün ayırdedici özelliğidir. Bilim ve teknolojinin gelişmesi ile Doğa'nın temellük edilmesi veya Dünya'nın kullanılabilir bir dünya haline getirilmesi arasındaki bağıntı Osmanlı kültüründe kurulamaz. Osmanlı'da bilim ve teknolojinin, kendine özgü bir doğrultusu olmuştur ve bu Dünya'yı, kullanılabilir kılmakla ilgili değildir.

Osmanlı kültürü Doğa'yı, kullanılabilir bir Dünya olarak temellük edilecek birşey olarak görmüyor; onun için (Osmanlı insanı için) Doğa, bir temâşâ (*contemplation*) nesnesidir.. Nâilî'nin

Mestâne nukûş-ı sûver-ı âleme baktık
Her birini bir özge temâşâ ile geçtik

beyti, bize Osmanlı insanının Doğa karşısındaki tavrını kuşatıcı bir biçimde verir. Burada Doğa, bir temâşâ (*contemplation*) nesnesidir;

ama temâşâ edilen, Doğa'nın kendisi değil, onun yüzündeki nakışlardır. Doğa, doğrudan değil, dolayımlı (*mediated*) verildiğinde ancak, bir temâşâ nesnesi olabilir. Temâşâ nesnesi nesnenin kendisi değil, nesnelerin işaretleridir. Burada, seyretmekle temâşâ etmek arasında, belirtilmemiş bir fark öngörülüyor. Seyretmek, Doğayı, eşyayı dışından ve yüzeyden tanımaktır. Eşya, göründüğü biçimi ve göründüğü kadarıyla kendi hakikatini sunmaz bize. Önce onu görünüşünden soyutlamamız; geçici, fâni ve ilineksel olanı tasfiye etmemiz gerekir. Nakış, burada üsluplaştırmaya (*stilizasyona*) tekabül eder. Bir Doğa nesnesi, örneğin bir çiçek, görünen (havass-ı hamse ile idrak edilen) Doğa'nın bir reddiyesi, olumsuzlanması'dır (negation).

Nâilî'yi tekrar hatırlayalım:

Mestâne nûkuş-ı sûver-i âleme baktık
Her birini bir özge temâşâ ile geçtik

diyor. Bu beyitte anahtar-kavramlar, 'temâşâ ' ve mestâne'dir. 'Temâşâ', eşyanın anlamına (hakikate) nüfûz etmeyi; 'mestane' ise, bu anlama nüfuz etme hazzını dile getirir. Öyleyse temâşâ (*contemplation*), kendinden geçme'yle ('mestane'), hazdan mest olmakla gerçekleşiyor. İşte Osmanlı şiiri bu 'temâşâ' ve 'haz' sorunsalı üzerine kurulmuştur denebilir. Yahya Kemal '*Erenköyünde Bahar*' şiirinde,

Hazzıyla harâb idim edânın
Hâlâ mütehayyilim sedânın
Gönlümde kalan akislerinden

derken de işte tastamam bunu anlatmak istiyor. 'Sedâ'nın kendisi değil, ama, şairin 'gönlünde kalan akisleri'dir onu haz'dan harâb eden... Ses'in kendisinden değil, gönülde kalan akisler'inden sözetmek ise, sesin bir temâşâ *nesnesi* olarak idrâk edildiği anlamına gelir. Yahya Kemal, bu mısralarda tıpkı bir çiçeği stilize eden bir minyatürcü, bir nakkaş gibi bakıyor Doğa'ya...

Bununla birlikte Osmanlı düşüncesinin temâşâ ile Doğa'dan ya da kullanılabilir Dünya'dan bütünüyle kopmuş olduğu da sanılmamalıdır. Dikkat edilirse, Osmanlı şiiri ile Osmanlı kültürünün bu

bağlamda birbirlerinden kopmak şöyle dursun, tersine, birbirlerini bütünledikleri görülür: Şiir ve kültür aynı zihinsel envantere sahiptir. Şair Doğa'ya, Dış Gerçeklik'e başvuruyor, bir ölçüde Doğa'nın kendisini de betimliyorsa, bu Doğa'yı soyut, metafizik ideaları kavratma aracı olarak kullanıyor olmasındandır. Somut olanın, soyut olanı anlatmak için kullanılması Osmanlı Şiirinde istiârenin (eğretilemenin) temelini oluşturur. Burada Doğa dolayımlanır.

Şu halde Doğa ya da Dış Gerçeklik'in Osmanlı kültüründe iki işlevi var: 1) Doğa'yı temâşâ objesi olarak kavrayabilmek için kullanmak: Minyatürde stilizasyon, şiirde istiare, bir anlamda birbirlerine tekabül eder ve resimde ve şiirde homolog (işlevdeş) bir görev ifâ ederler; 2) gündelik yaşamda haz duyabilmek için kullanmak. Bu ikincisine örnek, Evliya Çelebi'den verilebilir. Cami'in içinin çiçeklerle donatılmasına, namazda saflar arasına çiçekler konulmasına ilişkin açıklaması Osmanlı'nın haz ve fonksiyonu birlikte düşündüğünü gösterir.

Temâşa'nın ereği Doğa'nın nesnel bilgisine ulaşmak değildir. Osmanlı, temâşâ yoluyla bir tür yorumsama (hermeneutic) yapıyor; Doğa'nın anlamını onun bilgisinde ya da Doğa'nın zihnen temellük edilmesinde değil, onun öznel yorumunda arıyordu. Osmanlı'da anlam, bilgiden önce gelir, demek yanlış olmaz.

Osmanlı kültürünün bu özelliği, Heidegger'in, girift ve heybetli yapıtında, *Sein und Zeit*'ta objelerin iki idrak tarzı arasındaki öngördüğü farkla da temellendirilebilir: Bu idrak tarzlarından (modes) birinde, *vorhanden*'de obje, bir bilgi objesi olarak kavranır. İkincisi *Zuhanden*'dır ve obje, bir gereksemeyi karşılama aracı olarak kavranır. Heidegger, ontolojik olarak *zuhandenheit*'in önceliğini vurgular. Yani insan objeleri önce, ne işe yarar, hangi gereksemeyi karşılar diye kavramış, onun bilgi objesi olarak idraki, yani onun bilgisine varma ise sonradan gelmiştir. Osmanlı kültüründe eşyanın, objelerin *zuhandenheit* durumunun, yani bir gereksemeyi karşılama işlevinin ontolojik önceliği olduğunu sanmıyorum.. Osmanlı'da obje, sanki gereksenmeden arınmış, gereksemeyle kavrama (idrâk) arasına sanki bir cam duvar girmiş gibidir. Burada şunu söyleyebiliriz sanırım: Osmanlı zihni, fenomenolojik bir zihindir; yani gereksemeyi

paranteze alır, eşyayı onun özüne, haydi Husserl gibi söyleyeyim, *eidos*'una varmak için temâşâ eder. İçinde yaşadığımız hergünkü dünyamızı (*Lebenswelt*), bütün şeyleriyle hem nitelik, hem nicelik olarak paranteze almak ve onları bağlı göründükleri bu türden ilineksel bağlarından sıyırtmak! Empirik ve işlevsel bir *zuhandenheit*, Osmanlı'da maddi kültürü belirleyici düzeylerden biri değildir –ya da bana öyle görünüyor! Evliya'nın Cami'de saflar arasına konulan çiçekleri ise, Osmanlı'nın, 'işlev'i ancak 'haz'la birlikte, *hazzın öteki yüzü* olarak kavradığını gösterir –yoksa kendi başına bir erek olduğunu, yâni *zuhandenheit*'in ontolojik önceliğini değil!..

Bu yüzden de Osmanlı kültürü, eşyanın niteliği ile ilgilenmemiştir. Bu fenomenolojik zihin, niceliği de ilineksel olduğu için paranteze alır. Nicelik, ancak bir simge olarak Osmanlı insanının söyleminde yer tutar.

Benim bildiğim kadarıyla, buna bizde ilk dikkati çeken Doğan Kuban olmuştur.[1] Kuban, Osmanlı kültüründe maddi dünyanın nesnel betimlemesine karşı bir kayıtsızlık, daha doğrusu bir ilgisizliğin mevcut olduğunu belirtir ve Evliya Çelebi'yi örnek verir. Evliya Çelebi, '*Seyahatname*'sinin onda birini (eski baskıda 10 ciltten birini) İstanbul'a ayırmıştır. Ele aldığı öteki şehirlerde olduğu gibi İstanbul'da da camilerin betimlenmesine özel bir yer verir. En uygun betimlenen cami de, Süleymaniye Camii'dir ve burada Evliya'nın deyişiyle 'Sultan Süleyman Camii'nin evsafı'na uzun uzadıya yer verilir. Kuban diyor ki: 'Süleymaniye'nin tanımını yapan bu bölüm iyice incelendiği zaman bu bilgilerle (Evliya'nın Cami'e dair verdiği bilgilerle H. Y.), Süleymaniye'nin rekonstrüksiyonunun yapılamayacağını kabul etmek zorunda kalırsınız '. Peki nedir Evliya'nın verdiği bilgiler? Cami 'denize bakan bir yüksek dağ üzerinde' kurulmuştur. 'Mavi kubbesinin taa en üst tepesi Ayasofya kubbesinden yuvarlak (?) ve yedi mekke zira'ı yüksekliğinde cihan kubbesidir' 'Bu

[1] Doğan Kuban: 'Geleneksel Türk Kültüründe Nesneler Dünyasına Bakış'; *Boyut* Dergisi, 3/21 (Mart 1984), s. 28 vd.

emsalsiz kubbenin dört ayağından başka, Cami'nin sağ ve solunda dört adet somaki mermer sütunlar, öyle kırmızı renkli somakidir ki, dünyanın dört köşesinde benzeri olmayan ellişer zirâ yüksekliğinde birer direktir. Büyük kubbesi, mihrab üzerinde yarım kubbe ve kıble kapısı üzerinde yine yarım kubbe ile yapılmıştır. Fakat adı geçen sütunlar üzerinde yarım kubbeler yoktur. Sütunlara ağır yük olmasın diye Mimar Sinan billur ve necef camlar yaptırmıştır. Avlusu beyaz mermerle döşenmiş ak bir yayladır ki, her bir mermeri bir halı büyüklüğünde parlak ve cilalı, düzgün, aydınlık billura benzer bir meydandır. Bu avlunun dört tarafında kırkar ayaklı enli, yan sofalar vardır. Camiin çevresinde bin kubbe sayılmıştır'

Doğan Kuban şöyle diyor: 'Biz Evliya'nın anlatımından caminin heybetli, güzel, eşsiz, zengin, sanat dolu, İstanbul'un gözbebeği bir yapı olduğunu anlarız. Ancak bu heyecan dolu dile karşın, ne cami-'nin şeması, ne büyüklüğü, ne değişik öğelerinin birbirleriyle ilişkisi bakımından yeterli bir bilgi edinip bundan Süleymaniye'nin nasıl bir yapı olduğunu çıkarmak olanağı yoktur'. Sayısal bilgiler: kırk, elli, bin gibi gerçeğe uymayan ve sayısal bilgi vermekten çok, büyüklük hissi vermek için kullanılmış simgesel rakamlardır: Evliya'da Minareler 'göklere ulaşır!.. Evliya'nın gözlemlerinde, nesnel gözlemin yapısından doğan ve objeyi mekan içinde yerli yerine oturma isteği yoktur'. Kuban şu değerlendirmesini de belirtiyor: 'Sosyal yaşama ilişkin gözlemleri o kadar ilginç olan Evliya'yı güvenilir bir mimari tarih kaynağı olarak kullanmak olanaksızdır'

Kuşkusuz, sadece mimari alanında değil. Nakkaş Osman'ın *Hünernâme*'sinde Sultan Bayezid, atının üzerinde Niğbolu kalesinden daha yüksek görünüyor; koca Tuna nehri ince bir gümüş iz gibi çiziliyor olabilir. Renkler, realiteyi dilegetirmek için değil, yüzeyde arzu edilen armoninin gereklerini yerine getirmek için seçilmişlerdir. Bir Macar askerinin bir ayağı sarı, bir ayağı da mavi olarak çizilebilmektedir. Minyatür, eşyaları ve insanlarıyla bir istiâre, bir sembol olarak kendini öne çıkarır.

Burada, Ortaçağ kültürünü *'The Waning of The Middle Ages'* adlı kitabında, ölüm/hayat problematiğinden yola çıkarak kuşatıcı bir

biçimde temellendirmeye girişen Huizinga'yı izleyerek Osmanlı insanının ölüm ve hayat karşısındaki tavrını genelleştirme imkânı olup olmadığını araştıralım. Hemen belirteyim ki, bu Dünya'ya (objeler ve edimler dünyasına, empirik dünyaya) ait hayat, Osmanlı kültüründe pek fazla bir anlam ifade etmez. Hayat, daha önce de ifade ettiğim gibi, Dünya'nın temâşasından ibarettir.

Muallim Naci'nin,

İhtilâfâtıyla dehrin uğraşmada zevk yok
Zevk, anın mirsâd-ı ibretten temâşasındadır

beytinden de anlaşılacağı gibi, bu temâşada Dünya zihnin doğrudan objesi, dolayısıyla da bir haz objesi olamaz! Dünya ihtilafattır; ancak, bir dolayımdan geçirildiğinde, mirsâd-ı ibretten temâşâ edildiğinde, haz objesi olur. Bu ne nefsin dünya hazlarından mahrum edilmesi anlamında bir zühd, ne de nefse devamlı olarak hayırlı ve makbul işler (Kınalızadenin deyişiyle, *âmâl-i hasene*) yüklemek anlamında bir riyazet (*ascetisme*) sayılabilir. Hiç kuşku yok: Osmanlı'nın hayat karşısındaki tavrı, Dünya'yı sadece pasif bir temâşa (*contemplation*) ile kavramaya çalışmaya da (galiba rindane tavır budur) indirgenemez. Yine kuşkusuz, zühd ve riyazet de rindmeşreblikle birlikte var idiler. Ama Hayat karşısında Osmanlı insanının tavrını belirleyen, *bu Dünya* ile olan ilişkisidir. Hayat, işaretlerden hakikate doğru, zevk-i temâşa'dan geçerek ilerler. Osmanlı Şiirinde 'zevk' ve 'temâşa', daima birliktedir:

Cûlar gibi gülzârı gezib yâd-ı rûhinle
Her gûşesini zevk-i temâşa ile geçtik.
(Neşati)

ya da

Geldi âhır tab'a istigna Neşati aşkdan
Geçti vasl-ı yardan, zevk-i temâşadan bile
(Neşati)

dizelerinde olduğu gibi 'temâşa'yı 'haz'dan ayrı düşünmek mümkün değildir. Burada elbette Zevk'i tasavvufi anlamıyla almak gerekir. Zevk

bir şeyi tadarak öğrenmek anlamındadır. İslam'da ölüm de *tadılır*; çünkü bütün nefisler ölümü tadacaklardır ('Külli nefsün zaikatün mevt').

Osmanlı kültüründe bu bakımdan, Ölümle Hayat arasında esasen bir fark yoktur. Ölüm de, hayat gibi zevkle tadılacak, bu zevkle Mâsivâdan sıyrılacaktır.

Bununla birlikte Osmanlı'da 'Ölüm' söylemi 'Hayat'ın söyleminden çok daha zengin görünüyor. Husserl'in deyişiyle, hergünkü hayat dünyasını –kısaca Mâsiva'yı– paranteze alan Osmanlı zihni, işareti hayatla özdeşleştirecek, ama hakikati de ölüm'le özdeşleştirmekten geri kalmayacaktı. Hakikatin (yani, ölümün) söylemi, bu yüzden, işaretlerin (yani, hayatın) söyleminden çok daha zengin olmak zorundadır: İşaretler ve hayat ilineksel; hakikat ve ölüm ise dâimidir. Osmanlı kültürünü felsefi ifadesi ölüm'ün bir öz, *eidos* olduğu üzerinde temellenir.

Ölüm'ün bu yüzden zengin bir sözdağarı vardır. Bir örnek, ne demek istediğimi açıklamaya yeter.

Bursalı İsmail Beliğ, XVIII. yüzyılda yaşamış bir tezkirecidir. Beliğ'in *Nuhbetü'l-Asâr li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'ar*'ı, bizim sorunumuz açısından önemli bir şuârâ tezkiresidir. Bu tezkirede 414 şairin biyografisi yer almaktadır ve İsmail Beliğ, bu 414 şairin neredeyse herbirinin ölümünü ayrı bir terkiple dile getirmektedir: Rastgele örnekler vereyim: Beliğ, Ahmet Efendi'nin ölümünden 'azm-i firdevsi-i berîn eyledi'; Edayi'nin ölümünden 'vâm-ı vacibü'l kaza-yı cânı melekü'l mevte edâ etdi' ; Edib'in ölümünden 'câ-nişin-i debistan-ı bekâ etdi'; Ülfetî'nin ölümünden 'fevt oldu'; Ürsi'nin ölümünden 'terk-i vahşet-âbâd itdi'; Bâki'nin ölümünden 'ser-keşide-i nemed-i merg oldi', ; Bahri Paşa'nın ölümünden 'garik-i deryâ-yı rahmet oldi'; Bedri'nin ölümünden 'ömri, muzmahil-i gurub-ı fenâ oldi' vb. diye söz etmektedir –ki bu Osmanlı'da ölüm söyleminin sözdağarı zenginliğini gösteren çok önemli bir belgedir.[2]

[2] İsmail Beliğ, *Nuhbetü'l Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, (Hazırlayan:Dr. Abdülkerim Abdülkadiroğlu), Gazi Üniversitesi (yayını), Ankara, 1985.

Osmanlı'nın fenomenolojik zihninde, temâşâ'nın (*contemplation*) paranteze alma işlevini üstlendiği; ölüm'ün bu Dünyaya ait hakikat, ya da, Dünyanın özü'nü (*eidos*) oluşturduğu formülasyonu, bu tavrın felsefi arkaplanını oluşturur. Ancak Husserlien fenomenolojiden bir farkı vardır: O da, temâşâ'nın, zihni hakikate ulaştırmada, 'haz'dan yola çıkıyor olmasıdır. Dolayısıyla, Osmanlı kültüründe (ve elbette şiirinde) Tasavvufun, irfan kadar, zevk tarafına önem verilmesine şaşmamak gerekir.

Osmanlı kültüründe zevk'in musikide inceldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Hiç kuşkusuz, Osmanlı kent kültürünün ayırdedici özelliğidir bu. İstanbul entellektüel ikliminin edebiyat kadar, hatta belki daha fazla, musiki ile belirlendiğine tanıklık edilebiliyor. Dikkatli bir kültür tarihçisi, Osmanlı'da 'münevver' olmanın edebiyatta ve müzikte derinleşmekle belirlendiğini kolaylıkla teşhis edebilir. Başka türlü söylersek, Osmanlı münevverinin musiki ile ilgisi olmayanına pek az rastlanır. Klasik musiki tarihi, işte bundan dolayı, bizim medeniyet tarihimizin en sahih aynasıdır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da ifade ettiği gibi 'Meragi'nin Segâh Kâr'ı, Itri'nin Nevâkâr'ı ve Dede'nin Ferahfezâ âyini, bu üç eser, yumuşak çizgiler medeniyetinin sadece üç ayrı çehresini vermezler, bütün bir tarihi de verirler'. Tanpınar, musiki tarihimizin Müslüman medeniyet tarihiyle olan bu birebir tekabül ilişkisini şöyle dile getirir:

'Herşeyi bulmuş gibi görünen birincisinde garip tokluk, arkaizm sadece bir zenginliği gösterir. Belki nağmenin şalı bulunmuştur. Itri'de eşyanın yerli yerinde oturduğu, kurulmuş ve kendisini de idrâk etmiş âlemle karşılaşırsınız. Klâsik bir sanattan beklenen herşeyle beraber üçüncüsünde bir inkıraz devrinin bütün acısı, batan bir güneşin son ışıklarına benzer. Nevâkâr, bu üç eserin arasında bir merkez gibidir'.[3]

(3) Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, Türkiye Kültür Enstitüsü yayınları, İstanbul, 1970, s. 359

Buradan, doğrudan doğruya şu sonuca varabilir miyiz? Osmanlı bestekârı, kendi devrinin tarihiyle bütünleşebilmiş, sahih münevver tipini temsil eder. Mozart'ın 18. yüzyılın tarihiyle bütünleşmesi, ya da Beethoven'in 19. yüzyılın tarihiyle bütünleşmesi ne demeye geliyorsa, Itri'nin ya da Dede Efendi'nin Osmanlı'nın farklı tarihsel koşullarına karşılık gelen evreleriyle bütünleşmesi de, o anlama gelir.

Söylemek gereksiz belki.Yaşamı neredeyse epik bir yoğunlukla dile getiren musiki ve elbette şiir, Osmanlı münevverinin da hayatının *kendisi* olabilmiştir. Osmanlı kültüründe bir devrin musikisiyle o devrin münevveri arasında bir '*kopma*'dan ya da bir *yabancılaşma*dan söz bile edilemez.

Özetle, Osmanlı münevveri için, musikinin dışında olmak, yaşamın dışında olmak demekti –ve Yahya Kemal'in Itri için yazdığı o muhteşem şiirde de söylediği gibi, musikide '*bütün bir hayat*' akmakta idi.

Bir ayraç: Bugün musikimiz bizim gündelik yaşamımızın neresinde duruyor? Bugünki 'aydın' ile musikimiz arasında sahih, birebir tekabül ilişkisinden söz edebilir miyiz? 'Aydın', entellektüel, bugün kendi musikisi dolayımında kendi tarihine eklemlenebiliyor mu?– ve nasıl? Bu soruları önemli buluyorum.

Osmanlı, kendi yaşamını sahih bir aynadan temâşâ eder gibi, kendi hayatının manasını idrak eder gibi seyrettiği musikisinden, kendi müziğinden başkasını tanımıyordu. Batılılaşma, aydınımıza öteki Batılı kurumlarla birlikte Batı müziğini de tanıttı. Hemen söylemeliyim: Batılılaşma Osmanlı insanının hayatına, o hayatta nesnel karşılığı olmayan alternatifler getiriyordu ve bu alternatifler yaşamımızda nesnel karşılığı olan şeyleri bir *yerdeğiştirmeye* uğratıyordu. İnsanımız, nesnel ve tarihsel karşılıklarını, gündelik pratik ve somut hayatın içinde bulamadığı bir musiki dolayımında, bir tarihi temellük etmeye çağırılmaktaydı. Halbuki, bir Tarih temellük edilmeden, bir hazzın (zevkin) temellük edilebilmesi mümkün olabilir miydi?

Osmanlı kültürü, temellük ettiği haz ve temâşa geleneğinin, Tanzimatla birlikte, yine Tanpınar'ın deyişi ile, bir '*zevk hezimeti*'ne

dönüştürülmesine tanık olmuştur. Tanpınar, bu zevk hezimetine dikkatimizi çekerken, Osmanlı kültürünün önemli bir karakteristiğine de işaret eder. Sözkonusu olan, Vezneciler'deki Zeynep Hanım Konağı'dır. Tanpınar, Zeynep Hanım Konağı'nın ve Fuat Paşa Konağı'nın merasim merdivenleri bulunmadığına dikkati çeker ve bu konakların merasim merdivenleri olmadığı için, İstanbul halkı tarafından sevildiklerini belirtir.

Bu 'merasim merdiveni'nin ne anlamı vardır peki?

Çok anlamı vardır –ve Tanpınar boşuna söylemiyor. Merasim merdiveninin, Osmanlı konak mimarisine girmesi, bir dünyagörüşünden, 'bir zevkin hudutlarından ötekine geçmek' oluyor. (Bizim 'sivil' tarihimizin böyle gürültüsüz patırdısız gerçekleşip, sanki ayrıntıymış gibi görünen olgularla dönüştüğünü unutmamak gerek.) Merasim merdiveni bir kez konak mimarisine girdi ya, bundan böyle 'hükümet konağının veya kışlanın önünde toplanılacak, içeriden merasim elbisesiyle devleti temsil eden bir şahıs çıkacak, yüksekten kalabalığa hitap edilecek'tir!..

Tanpınar'ın ne kertede nüfuz-u nazar sahibi olduğunu söylemeye gerek yok. Kışla ve hükümet konağı, merasim merdivenli rejimlerin yeniden-üretildiği mekânları resmîleştirir. Buna karşılık Zeynep Hanım Konağı'nın merasim merdivensiz yapılmış olmasının ideolojik bir anlamı var. Bir yanda ahşap ve süflî (tek katlı) yapılar arasında Osmanlı asaletinin ihtişamını, âlâyişini, debdebesini gösteren kâgir, yüksek, şeddadi bir konak, ama öte yandan insana tepeden bakmayan, yukardan bir karabasan gibi insanın üstüne çökmeyen bir yapı!

Osmanlının inceliği ve imtidâdının anlamı burada işte: Soylu, ama tepeden bakmıyor; muhteşem, ama insanı ezmiyor; büyük, ama ürkütmüyor!..

Oryantalistleşme

Oryantalizm, çoğumuz ayırdında değiliz ama, Türkiye'nin zihin ufkunu kuşatan, baştan başa kuşatan vahim bir ideoloji. Ve bu ideolojinin söylemi bilinçdışımızda derinleşip yapılanıyor; gündelik hayatımızda giderek daha fazla yer kaplıyor. Birebir insanî ilişkilerimizde oryantalizmi duyumsamamak olanaksız! Aynı tarihi taşıyan özneler olarak insanların, birbirlerine '*öteki*' muamelesi yaptıkları bir tuhaf yabancılık!..

Tuhaf ve elbette mânidar! Batılılaşma bizi, bir kimlik etiketleme iddiasıyla giriştiği o yaralıyıcı işlemle ikiye böldü. Değişmeyen Doğulular, yani Gelenekçiler ve değişen Batılılar, yani Modernler! Şaşırmamak gerek: Bryan Turner'in de belirttiği gibi,[1] oryantalist söylemin temel özelliği 'Batı'nın emsalsizliğini vurgulamak için Doğu'yla farklılığının altını çizmek'tir. Bu farklılık, oryantalist söylemde Doğu'nun statikliğinde, değişmezliğinde temellenir temellenmesine de, bu değişmezliğin asıl nedeni, İslâm'dır. Uygarlık 'değişme' demektir ve oryantalistlere göre İslâm, bir 'medeniyet kurmayı hiçbir zaman aslî ve temel bir görev olarak' görmemiştir. İslâm'ı sadece değişmeyen dogma olarak din tarafı ile kavrayıp, onu aynı zamanda değişen bir uygarlığın kurucusu olarak kabul etmeme, oryantalist söylemin alâmet-i fârikâsıdır. Bir uygarlıktan değil, olsa olsa

(1) Bryan S. Turner, Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum meselesi, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar, Oryantalist İdeolojinin eleştirisi* (ed. A. Hüseyin, R. Olson, C. Kureşi), İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 37 vd.

bir dinden söz edilebilir İslâm bağlamında ve Batılılaşma, İslâm'a, onda sözümona eksik olanı, yani, uygarlığı getirecektir!

Oryantalizmin 'çağdaş uygarlık düzeyi' ile bütünleşmesi, işte bu ideolojik dolayımla gerçekleşti. Oryantalizm önce, 'çağdaş uygarlık düzeyi' söylemine eklemlendi; sonra, onun yedeğinde, yavaş yavaş ve ihtiyatla zihinlere sızdı; sızma işlemi bütün bir zihniyeti kuşatır kuşatmaz da, oryantalizm kendisini 'çağdaş uygarlık düzeyi'nin ta kendisi ilan etti! *Türkiye'nin Batılılaşması değil, oryantalistleşmesi* süreci böylece tamamlandı.

Bunun önemli bir saptayım olduğunu düşünüyorum. Toplumu Batılılaşmış (modern) ve Batılılaşmış ya da, Batılılaşma'ya ayak diretmiş (geleneksel) iki kesime bölme marifeti oryantalizme aittir ve bu bunun da adı *oryantalistleşmedir* elbette; –Batılılaşma değil!

Şimdi Türk oryantalizminin ayırdedici özelliğine geliyoruz. Oryantalizm, Türk 'modern'lerine bir kimlik ve bir 'aidiyet' atfederken, Türk gelenekçilerine, deyiş yerindeyse 'negatif bir kimlik' atfetmeyi de ihmal etmedi; gelenekçileri modern'lerin mefhum-u muhalifiyle tanımladı. Ve bence asıl önemlisi, bu iki kimliğin bir arada bulunmalarını olanaklı kılabilecek yapıların inşasına izin vermedi. Bu iki kesimin birbirine düşman konumda bulunmaları, oryantalizmin kendini yeniden üretebilmesinin 'olmazsa olmaz koşulu'ydu çünkü...

Gelenekçilerle modernlerin bir arada yaşamalarını olanaklı kılacak zihinsel yapılar, Anthony Giddens'in *'modernliğin düşünümselliği'* (reflexivity) diye kavramlaştırdığı yapılardır. Yani modernlik, toplumun gündelik hayata akışının geçmişle olan 'aslî bağlantısı'nı koparsa bile, 'önceden yapılmış olanlar'la yeni bilgilerin ışığında' ilkeli bir biçimde savunulabilecekleri örtüştürür. Bunun anlamı, Giddens'in ifadesiyle şudur: 'Modern toplumların en modernleşmişinde bile gelenek, bir rol oynamayı sürdürür'.[2] Oryantalizm, gerçek bir

[2] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 40 vd.

modernleşme anlamına gelmediği için, geleneğin 'yeni bilgilerin ışığında' yeniden üretilmesini, ya da icad edilmesini gerçekleştirmek şöyle dursun, geleneği tasfiye edilmesi gereken lüzumsuz bir zihinsel hamule addederek karşısına aldı; gerektiğinde hor gördü, gerektiğinde gözardı etti! Bu, oryantalizmin düşünümsellik yoksunu oluşundandı...

Sorunun bir de öteki yüzü var. Türk modernlerine, Batılılaşmış öznelere atfedilen (modern) kimliğin, bir Fransız'a, bir İspanyol'a, ya da bir Danimarkalı'ya atfedilen 'Avrupalı' kimliğinden muhteva olarak farklı olmadığını düşünenler fena halde yanıldılar ve bu saf-dilliklerini çok pahalı ödediler. Çünkü bu kimlik, Batılılaşmaya değil, sadece ve sadece *oryantalistleşmeye* izin veriyordu: Oryantalistleşme, yani kendi toplumunu bir 'Avrupalı gözüyle' seyretme! Al gözüm seyreyle...

Türk gelenekçilerine atfedilen negatif kimlik ise, değişmeyen, tembel, durağan bir Doğu insanı kimliği idi. Avrupalı gözüyle kendi toplumunu seyretmeyi reddeden bir kimlik... Oryantalizm, Doğulu gelenekçilere bu negatif kimliği atfetmekle yetinmedi, onu kendi anlamlandırma alanına çekti, bir 'öteki' olarak anlamlandırmaya girişti. Velhasıl, oryantalizmin misyonu, 'çağdaş uygarlık düzeyi'ne ulaşmak değil, Bryan Turner'in de belirttiği gibi, 'Doğu'nun sonsuz karmaşasını *anlaşılabilir* (abç) tipler, karakterler ve kurumlaşmalara indirgemek'ti. Gene onun deyişiyle, 'oryantalizm, Batı'nın tanımladığı ve kontrol ettiği kavramlar, tablolar ve kategorilerin içinde anlandırılabilecek garip, erotik, farklı, ama anlaşılabilir ve kavranabilir bir Doğu anlayışını ön plana çıkaran' bir söylemdi.[3]

Şimdi sorunun özüne geliyoruz. Doğu'yu anlaşılabilir tipler, karakterler ve kurumlara indirgemek! Bunun için de bir semiyoloji, özel bir *oryantalist semiyoloji* gerekiyordu; –üretildi de! Doğulu'nun (değişmeyen gelenekçinin elbet!) sonsuz bir karmaşa (arabesk?)

(3) Bryan S. Turner, *a.g.y.*

olarak görünen hayatının anlamlandırılmasını olanaklı kılacak bir işaretler sistemine ihtiyaç vardı. Esrarın, sırrın kökeni Tasavvuf olduğuna göre, Tasavvuf sembolizminden yararlanılabilirdi! Oysa, oryantalizm bu özel semiyolojiyi inşa etmek için Tasavvuf sembolizminden yararlanmadı. Oryantalist semiyoloji görünmeyeni (gizemli olanı) tasavvufi işaretlerle kavrasa ve gösterenle gösterilen arasındaki sembolik bağıntıyı Doğu'nun *anlaşılabilirliği* için bir kod olarak kullansaydı, bu bir ölçüde kabul edilebilir bir yaklaşım olurdu. Böyle olmadı. Oryantalist semiyoloji, her 'gösteren'i herhangi bir uzlaşıma dayanmayan bir sübjektif keyfiliğe bağladı. Tıpkı Ömer Seyfeddin'in '*Gizli Mabed*' öyküsündeki gibi...

Avrupalılaşmamış, ihtiyar bir dulun evinde gece yatısına kalan 'şark meftunu' genç Frenk, 'hiçbir Avrupalı'nın tanımadığı bir sırrı, 'Gizli Mabed'i gördüğünü öne sürer! Ömer Seyfettin bu 'şark meftunu' Frenk'le alay etse de, deyiş yerindeyse, tersinden okunan bir oryantalist semiyolojiyi görmezden gelemez: Frenk delikanlısının 'mukaddes su kapları', 'tavanı akan odada suların toplandığı kaplardır; 'mânâsı bilinmeyen bir nisbet dahilinde' birtakım geometrik biçimlerle gerilmiş ipler, çamaşır ipleridir; bu iplere asılmış 'atalardan kalma relikler ise', yıkanıp asılmış çamaşırlardır, vb. Durum kendisine açıklanıp da, girdiği odanın 'gizli mabed' değil, evin sandık odası olduğu söylendiğinde, 'şark meftunu Frenk'in 'Sizin sandık odanızda bile öyle esrarlı, öyle anlaşılmaz, öyle müphem, öyle dinî bir hal var ki!' deyişi bile, bu oryantalist semiyolojinin temellerini gösterir bize. Doğu'da her işaret bir sırra, bir gizeme gönderir oryantalisti; her işaret belirsiz, esrarlı bir dünyaya gönderme yapar! Zihinsel hayatımızı bilinç dışından kuşatan bu oryantalist semiyolojinin, bize kendimizi sahih olmayan aynalardan göstermesi, bir semptomal cümlede dile gelir: 'Ne tuhaf insanlar bunlar, ne garip memleket burası?'

Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ındaki bu semptomal cümle bizi, birbirimize karşı esrarlı, gizemli birer 'öteki' gibi göstererek *oryantalize* ediyor. Oryantalize etmek, bir türlü yabancılaştırmak! İçinde, insanın ve her şeyin, gösterileni kasden keyfileştirilmiş bir esrarlı

işarete dönüştüğü bu oryantalist semiyoloji, Orhan Pamuk'un (*Beyaz Kale* ve sonrası) romanlarının kurgusal mantığını oluşturuyor. Pamuk'un oryantalizmi, Tasavvuf sembolizmine indirgenerek meşrulaştırılmaya çalışılsa da, boşuna! Pamuk'un Tasavvuf sembolizmini kullanırken seçtiği işaretler, bu sembolizmin konvansiyonel işaretleri değil! Onlara, tıpkı Ömer Seyfetin'in 'şark meftunu Frenk'i gibi, kendi sübjektif gösterilenlerini atfediyor Pamuk; Tasavvuf söylemini temellük ediyormuş gibi yapıyor. Tasavvufu yeniden üretmiyor, onu *oryantalize ederek* kullanıyor...

Hilmi Yavuz

Oryantalizm ve Antropoloji

Batılı sömürgeci toplumların (1990'lardan bu yana nedense Batılılar'ın 'sömürgeci'liğinden söz edilmez oldu!), başta İngiltere ve Fransa elbet, emperyalist yayılmayı meşrulaştırmak için, bu yüzyılın başlarında İşlevselci (Fonksiyonalist) antropolojiyi ürettikleri, sanırım artık kimsenin meçhulü değil! Yalnız İşlevselciliği mi, elbette hayır! Lévy-Bruhl'ün 'Kolektif Tasavvurlar' teorisini de... Lévy-Bruhl'ün iyice Avrupa-merkezli bir yaklaşımla 'ilkel' toplumların zihniyetini prélogique (mantık-öncesi) saydığı; İşlevselci antropolojiinin öncüsü Malinowski'nin de 'ilkel' toplumların kültürlerini, yine aynı Avrupa-merkezli sorunsalın içinden ürettiği söylemle 'birinci ihtiyaçlar'a indirgediği bir antropoloji! Bütün bir Afrika'yı, Güney Amerika'nın yerli halklarını, Avustralyalı Aborijinleri vd. 'ilkel'likle, 'geri'likle nitelendirip 'uygarlık'ın, 'ileri'liğin egemenliğine (ki, düpedüz 'sömürü' anlamına geliyordu bu egemenlik!) gerekli meşruiyet zeminini hazırlamak... Onlara, 'biz bu ilkel zavallıları yönetmesek, uygarlıktan nasiplerini alamayacaklar...' diye bakmak! Antropoloji Malinowski'siyle, Lévy-Bruhl'üyle, Radcliffe-Brown'uyla işte bu zemini sağlama amacını güdüyordu.[1]

(1) Bizde Emperyalizm ve İşlevselci Antropoloji ilişkisi konusuna ilk dikkati çeken, bilebildiğim kadarıyla Dr. Muzaffer Şerif Başoğlu olmuştur: 'İptidai Zihniyet Problemi' (*İnsan* Dergisi, sayı: 9, 1 Şubat 1939). Bunu izleyen yazılardan biri, benim *Felsefe ve Ulusal Kültür* kitabımdaki 'Bilim Emperyalizmi' başlıklı yazıdır (1975); öteki ise, rahmetli Cemil Meriç üstadımızın *Kültürden İrfana* kitabında-

Söylemek bile gereksiz: Bugün bu antropolojinin bilim-dışı olduğu, bir teori değil, bir ideoloji olduğu biliniyor artık. Özellikle büyük Fransız etnologu Claude Lévi-Strauss'un bilimsel etkinliği Lévy-Bruhl ve Malinowski antropolojisinin 'derin yapı'sındaki sömürgeci mantığı açığa çıkardı. Kimse artık, 'biz bu yamyamları adam etmek için oradaydık...' safsatasına inanmıyor, çok şükür...

Batılılar'ın Osmanlı (belki de 'Müslüman' demek daha doğru!) karşısındaki hâkim tavrı olan Oryantalizm de, meşrulaştırıcı argümanlarını işte bu antropolojiden alıyordu. İslam toplumlarına bu gözlükle bakan oryantalistlerin –ki, bunların başında Edward Said'in *Oryantalizmin ağababası* ('Arch-Orientalist') diye nitelendirdiği Gustav Grunebaum geliyor– bu toplumlardaki entellektüel (zihinsel) etkinlikleri, Cemaat'in 'birincil ihtiyaçlar'ı ile açıklamaya kalkışması (buradaki 'birincil ihtiyaçlar' biyolojik ihtiyaçlar değil de, cemaatin bütünlüğünü konsolide etme ihtiyacı olsa da) açıkça bunu gösteriyor. Kuşkusuz, biraz daha inceltilmiş, daha rafine, daha ustalıkla dile getirilmiş bir tavır bu: İslam toplumlarında 13. yüzyıldan itibaren bilim ve felsefe alanında hiçbir entelektüel etkinliğin görülmeyişini, Malinowski gibi 'bunların bütün kurumları yeme, içme, üreme ihtiyacını karşılama fonksiyonundan başka birşeye indirgenemez' türünden bir argümana bağlamıyor Grunebaum; –ama gene de, kullandığı terminoloji onu ele veriyor: 'Birincil ihtiyaçlar'!.. 'Bu insanlar (yani Müslümanlar) için bilgi, Cemaat'in işine yarayan somut, maddi ve pratik birşeydir; bu insanlar çıkarsız bilgiden, soyut ve teorik bilgiden, teoriden hiçbir şey anlamazlar...' demek ve bunu âdetâ bir alınyazısı imiş gibi empoze etmek! İşte Oryantalizmin meşruiyet zemini...

Yalnız Müslümanlar mı? Değil elbet! Daha önce de belirttim:

ki 'Sömürgecilik ve Klasik Antropoloji' adlı yazısı (1986)... Antropolojinin Oryantalizmi ve Emperyalizmi meşru gösterme konusundaki ideolojik tavrını sergilemek, teşhir etmek, antiemperyalist bir savaş vererek bağımsızlığını kazanmış bir ülkenin okur-yazarları olarak, öncelikle *bize* düşerdi. Ama bu üç yazı dışında ne bir ses, ne bir nefes!..

Bundan bilemediniz 40-50 yıl öncesine kadar Afrika, çoğumuzun zihninde insan eti yiyen yamyamların yaşadığı bir kara parçasıydı. Jomo Kenyatta, İngiliz kolonyalizmine karşı Kenya'da ulusal bağımsızlık savaşını başlattığında Batılı kamuoyu Mau-mau'ları uygarlıkla ilişkisi olmayan 'ilkel' bir yamyam topluluğu olarak tanıtmaktaydı. Nedeni basitti bunun: Muzaffer Şerif'in belirttiği gibi, çoğu kez kendilerini 'yüksek gören istilâcılar, muhtelif sebeplerin tesiri altında teknik ve kültürel gelişmelerinde geri kalmış olan 'iptidai'lerin zihniyetini doğuştan alçak görüyorlar, bu suretle kendilerinde onlara sürekli bir surette hükmetme hakkını buldukları vehmine' kapılıyorlardı.

Antropoloji, özellikle İngiltere'de bu doğrultuda gelişme olanağı buldu. David Goddard da söylüyor ya, 'İngiltere'de antropoloji İngiliz sömürgeciliği bağlamı içerisinde, sömürgecilik durumunun bir bölümü olarak' gelişmekteydi. Antropologlar bu durumu olduğu gibi kabulleniyor; çoğu kez açıktan açığa destekliyorlardı. Siyasal ekonomik ve kültürel alanlardaki egemenliklerini zor kullanarak sürdüren sömürgecilerin, bir sömürge halkı yaratılmasına olanak hazırladıkları görmezlikten gelinmekte'ydi.[2]

Şimdi asıl soruna geliyoruz. Emperyalist kültür ya da Oryantalist kültür, bütünüyle Avrupa-merkezli bir sorunsal olarak çıkıyor karşımıza. Dolayısıyla, Emperyalist edebiyatı ya da Oryantalist edebiyatı İşlevselci antropolojinin sağladığı zeminden kalkarak, Hıristiyan Avrupa kültürü dışında kalan kültürlerin görece 'geri'liğini ya da 'ilkel'liğini artistik düzeyde meşrulaştırıcı ideolojik bir edebiyat, diye tanımlayabiliriz sanıyorum. Burada Hıristiyan Avrupa kültüründen söz etmem boşuna değil! Hıristiyan ve Grek-Latin kökenli kültür çevresinin dışında kalan Asya ve Afrika halklarına Avrupa-merkezli kültürün ilk taşıyıcıları, bilindiği gibi, Hıristiyan misyonlerler olmuştur. Leontiyef'i dinleyelim: 'Kapitalist uygarlığın ilk görevleri

[2] David Goddard, 'The Limits Of Functionalism', *Ideology In Social Science* içinde (ed. R. Blackburn), Fontana , London, 1972.

genellikle misyonerlerdi ve sözde, yerli halkın ruhlarını kurtarmak için geliyorlardı'. (Amerika kıtası yerlilerinin bir 'ruh'ları olduğu, ancak 1537'de Papa Paul III'ün bir buyruğuyla kabul edilmişti). Kısaca, önce misyonerler, sonra tüccarlar, en sonra da askerler!.. Oryantalizm, bunlara bir dördüncüsünün eklenmesini olanaklı kıldı: Oryantalist aydınlar ya da Batı kültürünün misyonerleri... Emperyalizm, şimdi küreselleşme maskesi arkasına gizlenen ideolojik taşıyıcıları ile egemen olmaya çalışıyor; –Oryantalist okur-yazarlarıyla...

Theseus'un Gemisi

Theseus Grek mitolojisinin yiğitlerinden, anlı şanlı yiğitlerinden biri. Girit labirentindeki Minotaur'u Ariadne'nin yardımıyla (labirentte yolunu yitirmesin diye bir yumak yün verir ona) öldürüp Hellenler'i büyük bir beladan kurtardığında, bir kahraman olarak karşılanır. Atinalılar onun bu yiğitliğinden o kadar memnun kalırlar ki, Theseus'un Girit'e gidip döndüğü gemiyi bu yiğitliğin anısı olarak korumaya karar verirler. Limanda demirlemiş geminin durdukça çürüyen ahşabını da değiştirir, her defasında eski tahtaların yerine yenisini koyarlar. Bu böyle sürüp giderken, Atinalılar arasında bir tartışma başlar. Plutharkos bu tartışmayı şöyle aktarıyor: 'Bir süre sonra bazı Atinalılar geminin Theseus'un gemisi olmaktan çıktığını, yeni ve bambaşka bir gemi olduğunu savunuyor, bazıları da onun Theseus'un gemisi olduğunu öne sürüyorlardı'

Theseus'un gemisi, bir istiâre (metafor) olarak elbet, kimlik problemine işaret ediyor; kimlikte 'değişen'le 'değişmeden kalan' arasındaki sınırın nerede çizilebileceği üzerinde düşündürüyor bizi. Öyle ya, geminin ahşabında ne kadarlık bir değişiklik, o gemiyi Theseus'un gemisi olmaktan çıkardı? Ya da, ne kadarı değişmeyip eskisi gibi kaldığında, gemi 'Theseus'un Gemisi' kimliğini korudu?

Öyle anlaşılıyor ki, kimlikte değişenle değişmeden sürüp giden arasındaki sınır, bir nicelik sınırıdır. Öyle olmasaydı eğer, kimlik problemini 'ne kadar' değişir ya da 'ne kadar'ı değişmeden kalır? diye koymamız sözkonusu olmazdı. 'Ne kadar' sözü, kuşkusuz, bir niceliği işaret ediyor burada ve Stephane Ferret'nin deyişiyle, sınırı

çizen ahşap tahta bulmacasını çözmek gerekiyor: Acaba kaçıncı ahşap parçasından sonra (daha doğrusu, hangi ahşap parça ile birlikte) değişim, bir kimlik değişimi oluyor?[1]

Bu örneği biraz daha açmak gerekir. Stephane Ferret de öyle yapıyor. Diyelim ki, bir değil, ikiz iki gemi var: İkisi de eşit sayıda (örneğin, 1000) ve eşit boyutlarda, ama farklı renklerde (örneğin, mavi ve kırmızı) tahtadan yapılmış olsun. Ve gemiciler, bilinmeyen bir nedenle, kırmızı geminin tahtalarını söküp mavi gemiye; mavi geminin tahtalarını söküp kırmızı gemiye yerleştiriyor olsunlar. Peki, mavi gemiden 497 tahta sökülüp kırmızı gemiye, kırmızı gemiden de 503 tahta sökülüp mavi gemiye takılmış durumdayken, mavi geminin 'mavi gemi', kırmızı geminin de 'kırmızı gemi' kimliklerini korudukları öne sürülebilir mi? Yok, sürülemiyorsa eğer, acaba kaçıncı ahşap (mavi ya da kırmızı) tahtadan sonra, kimliğin değiştiği söylenebilir? Problem, budur!

Hemen belirtmeliyim: Amacım bu problemi felsefe bağlamında tartışmak değil! Değişim ve kimlik sorununu bu sınırlar içinde kalarak, Osmanlı toplumu ve Türk toplumu bağlamında irdelemek istiyorum burada. Ya da, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 'değişerek devam etmek' diye temellendirdiği durumun bu bağlamda ne kertede gerçekleştiğini sorgulamak... Amacım, bu!

Önce, 'değişerek devam etme'nin anlamını belirlemek gerekiyor. 'Değişerek devam etmek', hem değişmek, hem de kimliğini koruyabilmek demek. Kuşkusuz bu, değişimin bir kertede durması anlamına geliyor. Nereye kadar değişmek? Theseus'un gemisi istiâresinden yararlanarak söylersek, 'sınır çizen o ahşap tahta bulmacası' burada da geçerli: 'O' tahtadan sonra değişme, kimliğin değişmesi, mavi geminin 'kırmızı gemi', kırmızı gemininse 'mavi gemi' olması anlamına geliyor...

Geleneksel Osmanlı toplumu Theseus'un gemisiydi. Ondan bir-

(1) Stephane Ferret, *Le Bateau de Thésée*, Le Problème de L'Identité à travers Le Temps, Minuit, Paris, 1996.

takım tahtalar söküldü, yerine yenileri yerleştirildi. Koca gemi, gövdesinden küpeştesine, kaptan köşküne kadar tepeden tırnağa, kendisine ait olmayan tahtalarla yenilendi. Yenilendi yenilenmesine de, acaba ne kertede *kendisi* kalabildi bu değişme ve yenilenme sürecinde? Değişmeden devam edebildi mi? Yahya Kemal'in deyişiyle, '*imtidâd*' sağlanabildi mi? Kimliğini koruyabildi mi? Yoksa, bir ahşap tahta, fazladan bir ahşap tahta bütün bir kimliğin değişmesine mi neden oldu?

Sorular uzuyor, ama bilinen şu: Osmanlı gemisinin neredeyse bütün tahtaları değişti; değişti ve o, artık Osmanlı gemisi değil! Yeni bir kimliği var ve '*imtidâd*'dan hiç söz edilmiyor. Demek ki, problem değişmenin hangi tahtada durması gerektiği sorusunda düğümleniyor. Bu sınır geçilince 'imtidâd' duruyor ve kimlik yerini başka bir kimliğe bırakıyor. 'Öteki' oluyor. Peki bu sınır nedir? Ve imtidâd'ı bir kimlik kopmasına (*coupure d'identité*) uğratan tahta hangisidir?

Kuşkusuz, asıl soru budur diyorsak eğer, modernliğin ya da modern kimliğin, geleneksel kimliğin *ne kadarını* alıp götürdüğüne bakmak gerekir. Batılı hiçbir toplum, altını çizerek belirteyim, *hiçbir toplum* modernleşirken, geleneksel kimliğinin *bütünüyle* sökülüp atılmasına tanık olmamıştır. Tam tersine, orada Theseus'un gemisinin tahtaları sökülmeden onarılmakta; tıpkı tarihselliği tescil edilmiş yapılar gibi, bir tür restitüsyona tâbi tutulmaktadır. Anthony Giddens'in de *Modernliğin Sonuçları*'nda saptadığı gibi, gelenek, 'önceki kuşaklardan kültürel mirasını devralan her yeni kuşak tarafından yeniden icâd edilmek zorunda'dır. Dahası, yine Giddens belirtiyor: 'Modern toplumların en modernleşmişinde bile gelenek bir rol oynamayı' sürdürmektedir. Bu rol abartılı bir önem taşımıyor olabilir, ama Giddens'in kışkırtıcı saptayımıyla söylersek 'gelenek kimliğini modernliğin düşünümselliğinden (reflexivity) alır.[2]

[2] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 40 vd.

Bu düşünümsellik modernliği bir 'zihinsel-somut'a dönüştürmek, onu zihnen temellük etmek, kendinin bir parçası kılabilmektedir. Modern düşünümsellik geleneğin yeniden icadını (deyiş, Hobsbawm'ındır) olanaklı kılar; onu yeniden üretir; hiçbir tahtayı 'eskidi' diye atmaz; onları 'yeni bilgilerin ışığı altında sürekli olarak reforme eder'. Türk modernleşmesi hem kendisini, hem de gemisini yeniden üretebilecek, onları birer 'proje' olarak yeniden inşa edecek bir düşünümsellikten mahrumdu. Bu mahrumiyet gelenekselin, hem kamusal hem de özel hayatımızın hamulesinden topyekûn boşaltılmasına yol açtı ve insanımızın ve gemimizin kendini, kendi aslî malzemesiyle yeniden inşa etmesinin önünü ebediyen kapamış oldu.

Lumpen Kültürü Üzerine 'Ne o, Ne öteki'

Batı toplumlarının neredeyse bu yüzyılın başından beri irdelemekte oldukları bir sorun, Türkiye'nin de gündemindedir artık. Batılı burjuva aydını, yıllardır kitle kültürü (mass culture) olgusunu çözümlemeye, yerine oturtmaya çalışıyor. Kitle kültürünün yapısı, Batı toplumlarında 'edilginlik', 'kollektiflik' ve 'kimliksizlik' gibi kavramlarla anlaşılmaya çalışılıyor.

Horkheimer kültürün, insan bireyliğini ortadan kaldıran bir belirlenim[1] olduğunu söylemişti. Bireyi, edilgin bir kültür tüketicisi durumuna getiren kitle kültürü ise sanat, eğlence, dinlenme, boş zamanlarını değerlendirme gibi hayat pratiklerini, tüketim eylemine dönüştürüyor. Sanat, dinlence, eğlence metalaşırken, bireyin bunlar karşısındaki eylemleri de, doğallıkla, tüketim eylemi oluyor.

Kitle kültürü, insanın bu etkin ve bilinçli hayat pratiklerini, bireysel değil kollektif; etkin değil edilgin, bilinçli değil bilinçdışı birer faaliyet durumuna getiriyor. Sanat başta olmak üzere eğlenme, dinlenme gibi bütün hayat pratiklerini etkin ve dönüştürücü bir üretim ve yeniden-üretim olarak alan bireye bu faaliyetlerin tümü, önceden belirlenmiş bir düzenleme olarak sunulmaya başlıyor. Kısaca, kitle kültürü, bireyi etkin ve bilinçli bir üreticiden, bilinçdışının ve edilginliğin ağır bastığı bir tüketiciye dönüştürüyor.

[1] M. Horkheimer, *Art and Mass Culture*'den aktaran: A. Swingewood, *The Myth of Mass Culture*, Macmillan, Londra, 1977, s. 15

Türkiye kitle kültürünün egemenliği altına girmekte. Buna, kitle kültürü yerine '*ayaktakımı kültürü*' demeyi yeğliyorum; çünkü, Batı'nın kitle kültüründen köklü biçimde farklı bir tarzda somutlanıyor. Batı'nın kitle kültürü, Kapitalist üretim tarzının ulaştığı son aşamanın ideolojik bir belirlenimi. XIX. yüzyılın burjuva kültürüyle kesin bir karşıtlık, ama bu karşıtlıkla birlikte diyalektik bir bütünlük oluşturuyor. Horkheimer, bu karşıtlığı açıklarken, XIX. yüzyıl burjuva kültür ve sanatının başat (hakim) siyasal ve ekonomik yapının değerlerine ve yabancılaştırmalarına başkaldıran bir kültür olduğunu, oysa XX. yüzyıl kitle kültürünün, bugünün bireyini statükoyla uzlaştırmayı amaçladığını belirtiyor.[2]

Önce şu: Türkiye'nin geçmişinde, Batı'nın XVII. yüzyıldan bu yana yaşamakta olduğu türden bir yapılaşmadan sözedilemiyor. Daha açık bir deyişle, Türkiye'nin tarihinde, Kapitalist üretim tarzının normları ve değerleriyle bireysel düzlemde hesaplaşmayı (ve başkaldırmayı) getiren başat bir yapıdan sözetmek olanaksız. Bu yüzden, bugün Türkiye'de yaşanmakta olan ayaktakımı kültürünü, Batı'nın kitle kültürü gibi, XIX. yüzyılın bireysel kimlikleri destekleyici burjuva kültürüyle karşıtlaştırıp diyalektik bir bütünlük içinde görmek olanağı yok! Bugünün Türkiye'sinin ayaktakımı kültürünün bu anlamda bir geçmişi yok! Bu kültürü, tarihimize eklemleyemeyişimiz bundan dolayı...

Ayaktakımı kültürünün bir Tarihinin olmaması, onunla Türk toplumunda özellikle belirli bir sınıfsal kimliği ve bu kimliği belirleyen bir tarihi olmayan lumpen tabakalar arasındaki bağıntıyı da açıklıyor. Lumpen tabakaların sınıfsal bir kimlikten yoksun oluşları, onların kendilerine ilişkin imajlarını da belirliyor. Bir lumpen, kendini hangi konumda, nasıl görüyor? Ne köylüdür lumpen, ne kentli! Ne Doğulu'dur lumpen, ne Batılı... Sınıfsız ve tarihsiz olmanın belirlediği bir konumda görüyor kendini lumpen: Ne o, Ne öte-

[2] *a.g.y.*, s. 16 vd.

ki! Türk lumpeni hem kırsal kültürü hem kentsel kültürü, hem Doğu kültürünü hem Batı kültürünü olumsuzluyor. Onun yaşam ve kimlik imajını belirleyen bağıntı budur: *Ne o, Ne öteki...*

Bu bağıntı, hayat pratiğini oluşturan farklı kesitlerde, kendini, belirli bazı nesnelerin simgeleşmesiyle belli ediyor. Örneğin, bira... Türkiye'de 1970'lerden 1980'lere uzanan bir veri var: Bira tüketimi artıyor. Her köşebaşında bir birahane açılıyor. Neden bira? Bira, Türk lumpeninin simgesi olmaya yatkın bir konumda. Çünkü ne Doğulu, ne de Batılı bir sınıfsal tarihi var biranın...

Şarap, Batılı ve burjuva beğenisine gönderme yapan, yananlamları olan bir içki. Şarap içmenin belirli normları, belirli kuralları var. Belli yemeklerle, belli türleri içilebiliyor. Rakının konumuysa çok farklı. Bir Doğu içkisi rakı. Ama onun da Osmanlı beğenisine gönderme yapan, yananlamlarıyla bir Tarihi, belirli kuralları ve normları olduğunu biliyoruz. Hangi tür yemekle içilebileceği belirlenmiş. Bira öyle değil oysa, –kuralsız, normsuz bir içki! (Çiçek Pasajı, biraya değer ve norm kazandırmayı denedi; ama bu, biraya sınıfsal bir tarih ve kimlik kazandıramadı.) Bira 'ne o, ne öteki' (ne rakı, ne şarap) oldu! 'Ne o, Ne öteki' olan lumpenle örtüşmesi de bu yüzden...

Türkiye'de eğlence endüstrisi, bir yandan Batı'da olduğu gibi kitleselleşirken, öte yandan da, 1980'lerden başlayarak kadın mı erkek mi oldukları belirsiz bir grup (transvesti mi, hermafrodit mi? transseksüel mi?) gazinoculuk endüstrisinin baş köşesine oturdu. Bülent Ersoy, Talha Özmen, Savaş Sökmen vb., bu anlamda lumpenliğin, lumpenleşen Türkiye'nin 'ne o, ne öteki' yapısının simgesi oldular. Adı erkek, cinsiyeti kadınsı şarkıcılar, Türkiye'de eğlence endüstrisinin, seyirciye sunduğu metalar durumuna geldiler. Tıpkı bira gibi 'ne o, ne öteki' olan bu tipler, Türk lumpeninin sınıfsız ve tarihsiz kimliğine (ya da kimliksizliğine) birebir tekabül eden yapılar oldular.

Roland Barthes'ın, Balzac'ın *Sarrasine* adlı uzun öyküsü için yaptığı çözümleme denemesini anımsayalım: S/Z. Barthes, bu romanı burjuva gerçekliğinin ikili karşıtlıklara dayalı yapısını 'bozan' bir

metin sayar. Bu yapıyı bozan, 'ne erkek/ne kadın' olan Zambinella tipidir. Metnin gerçekçi söylemin dışına taşması, 'ne o, ne öteki' olan bu cinsel kategoriden dolayıdır.[3] Barthes, 'ne o, ne öteki' kategorisini, hayatı ve değerleri eylemsiz kılan bir denge sayar. Hayatı ve değerleri eylemsiz kılan bir denge, Batı'da küçük burjuvanın özelliği sayılsa da,[4] Türkiye'de birbirinden koparılmış ikilemleri yaşayan lumpenler için bir çıkış yolu, bir kendini dilegetirme aracı olmaktadır.

Lumpen kültürünü niteleyen 'ne o, ne öteki' kategorisi,[5] tıpkı eğlence endüstrisi gibi kitleselleşmiş olan dinlence endüstrisi için de geçerli. Dinlence endüstrisi de bir 'ne o, ne öteki' üretti: Devre-Mülk sistemi! Bu sistem de ne gerçek anlamda mülkiyet, ne de kiracılığa dayanıyor.

Öyleyse, Türkiye'de yaygınlaşmakta olan ayaktakımı kültürünün (lumpen kültürünün) 1980'li yıllarda da insanımızın hayat pratiklerini daha da derinden belirleyeceğini söylemek yanlış olmamalı. Eğlenceden dinlenceye kadar uzanan bu yapı birliği giderek, insanımızın öteki hayat pratiklerini de alttan alta belirlemeyi sürdüreceğe benziyor.

(1981)

(3) Roland Barthes, *S/Z*, Jonathan Cape, Londra, 1974.

(4) Roland Barthes, *Mythologies*, Paladin, Londra, 1973, s. 153

(5) Theodor Aderno bir müzik âleti olarak saksofonun *'ne o ne öteki'* konumuna değinir. Adorno'ya göre saksofon 'cinsel açıdan belirsiz'dir (sexually ambivalent); 'bakır çalgılarla tahta üflemeliler arasında dolayımlandığı ölçüde'... Adorno bir bağlamda, saksofonun maddesel olarak 'bakır çalgılara, performans tarzı olarak da tahta üflemelilere' ait olduğunu öne sürer. (Adorno, *Moments Musicaux*, Francfort, 1964'den nakleden F. Jameson *Marxism and Form*, Princeton University Press, 1971 s.15) Jameson, saksofon'un yaygınlık kazanmasının kitlelerin eski folk sanatının yerini alan ticari müzik bağlamında *simgesel* bir değer taşıdığını belirtir. Bir anlamda saksofon, bir 'ne o ne öteki' olarak Batı'nın lumpen (ticari) kültürünün simgesi olur.

Musiki ve Kültür

Musıki üzerine 'aydın'ca bir söylevi, bir diyalogu kuşkusuz, ne zamandan beri özlüyoruz. Sanatın öteki alanlarında, örneğin resim ya da edebiyat üzerine bu türden söylevlere, –'aydın'ca olduğu su götürür de olsa, tanıklık ettiğimiz söylenebilir sanıyorum. Bir suskunluk, bir yokmuş-gibi-davranma sözkonusu değil hiç kuşkusuz; ama yine de musiki üzerine temelli, ve kuşatıcı bir söylevden yoksunuz. Şaşırtıcı olan, bu!..

Şaşırtıcı; çünkü bundan 50 yıl öncesinde bile büyük kentlerimizin (doğallıkla, başta İstanbul'un) entellüktüel ikliminin, edebiyat kadar, hatta belki daha fazla, musiki ile belirlendiğine tanıklık edilebiliyor. Kuşkusuz, Osmanlı (kent) kültürünün ayırdedici bir özelliğidir bu. Daha önce de belirttim: Dikkatli bir kültür tarihçisi, Osmanlı'da 'münevver' olmanın, *edebiyat* ve *müzikte* derinleşmekle belirlendiğini saptayabilir.

Kuşkusuz, Osmanlı kendi hayatını 'sahih bir aynadan' seyreder gibi seyrettiği musikisinden, kendi müziğinden ötesini tanımıyordu. Batılılaşma 'aydın'ımıza, (öteki Batılı kurumlarla birlikte) Batı müziğini de tanıttı. Batılılaşma Osmanlı insanının hayatında nesnel karşılığı olmayan alternatifler getiriyordu ve bunlar, hayatımızda nesnel karşılığı olanları bir yerdeğiştirmeye uğratıyordu. Özneler, nesnel ve tarihsel karşılığını gündelik somut ve pratik hayatının içinde bulamadığı bir musiki dolayımında, bir 'Tarih'i temellük etmeye çağrılmaktaydı. Oysa bir tarih temellük edilmeden, bir beğeni'nin temellük edilmesi (mülk edinilmesi: appropriation) mümkün değildi elbet..

Kısaca, eğitim ve zor (cebir), yani devletin ideolojik ve baskıcı aygıtları, insanımıza yeni hayat tarzları edindirmeyi öngören bir doğrultuda yapılandırılmıştı. Bunun musikide öne çıkardığı dönüşümler nelerdi?

Bu soruların anlamı üzerinde durmadan önce; bizim kendimize özgü hayatımızdan, musikinin nesnel karşılığını bulduğu hayatımızdan neyi anladığımızı bilmekte yarar var. Bir örnekle anlatmama izin verilsin: Rahmetli Adnan Saygun, kendisiyle bir özel görüşmemizde. Leopold Stokovsky ile aralarında geçen bir konuşmayı nakletmişti. Stokovsky, Saygun'a İgor Stravinsky hakkında ne düşündüğünü sormuş, Saygun da Stravinsky'nin ilk dönemlerini, yani *Sacré*'yi, *Petruşka*'yı yazan Stravinsky'yi önemsediğini söylemiş. Stokovsky, bu yanıt üzerine, bir an düşünmüş ve şöyle demiş 'Neden daha sonraki Stranvinsky değil? Çünkü *deraciné* oldu (köklerinden koptu) ve 'Rus ruhu'nu yitirdi... 'Soljenitzin'in '*Matriyona'nın Evi*' adlı öyküsünde yaşlı mujik kadın Matriyona'nın, Gliyer'in müziği için söyledikleri de aşağı yukarı budur: Kiracısı öğretmen Şalyapın'i dinletir, kılı kıpırdamaz Matriyona'nın; 'iyi söylüyor, iyi söylüyor ama, *bizim şarkılara benzemiyor*' der; Öğretmen diretir: 'Nasıl olur Matriyona Vasiliyevna, iyi dinleyin'. Gene dinler Matriyona, dudaklarını büzer, 'Hayır değil' der, 'Başka türlü söylüyor bu. Fakat sesine bir diyeceğim yok'. Gelgelelim, birgün radyoda Gliyer'in romanslarını duyunca yaşlı gözlerle çıkar mutfaktan ve şöyle der: 'İşte bunlar bizim müziğimiz!..'

Yeni bir hayatın getirdiği beğeniler, eski hayatımızın formlarıyla nasıl bağdaştırılacak? Musikide kuramsal sorunlarının öne çıkması bundan dolayıdır. Sorun melodi/polifoni ya da tonal/modal karşıtlıklarıyla dilegetirilince, değişik 'aydın'ca tavır alışlar, aydın'ca bakışlar ortaya çıktı: Muhafazakârlar, Sentezciler, Batıcılar... Muhafazakârları ve Batıcıları anlamak mümkündü ama ya Sentezciler? 'Arel ekolü', Batı müziğinin tonal özelliklerini, geleneksel Türk müziğinin modal (makamsal) yapısına yerleştirmeyi denedi. Türk musikisine uygun bir harmoni sisteminin olabilirliği de, kâğıt üzerinde kaldı.[1]

(1) A. Adnan Saygun, yine bir özel söyleşimizde Kemal İlerici'nin kendisine 'Türk armonisini buldum. Hüseyni'den başlatıyorum' dediğini ve bunu ciddiye almadığını anlatmıştı.

Arel'in eklektisizminin bizim hayatımızdaki nesnel karşılıkları sildiği, ortadan kaldırdığı çok söylenmiştir. Örneğin Hüzzam, Uşşak, Saba gibi (Cem Behar'ın deyişiyle), 'bazı vazgeçilmez renk ve duyguları' inkâra varan bir tavırdır bu: Telifçiliğin, eklektisizmin kaçınılmaz zaafı!..

Başa dönelim: Ne olursa olsun, bundan 50 yıl öncesinin musikimize 'aydın'ca bakışı, hem Yahya Kemal, A. H. Tanpınar, Mustafa Şekip Tunç gibi musikişinas olmayan fikir adamlarının 'estetçe', yani beğeni ve haz düzeyindeki söylevleriyle, hem de Hüseyin Saadedin Arel, Suphi Ezgi, Ekrem Karadeniz gibi musikişinasların kuramsal yaklaşımlarıyla entellektüel sınırları çizilen bir bakış olmuştur. Bugün ise egemen olan yaklaşım, geleneksel musikimizin kuramından çok, icrasına, yani pratiğine ilişkin gibi görünüyor. İcra ediliş tarzı, sanki musikimizin kimliği için, ayırdedici bir ölçüt gibi sunuluyor. Bilmem yanılıyor muyum? İcra ediliş tarzı, bir müziğin kimliğinin ölçütü olamaz.

Musikimiz üzerindeki tartışmalar, teoriden pratiğe, tonal/modal sorunsalından icra ediliş tarzına nasıl ve neden dönüştü? Geleneksel Türk musikisinin asal sorunu, musikisini Nevzat Atlığ tarzıyla mı, yoksa Yıldırım Gürses tarzıyla icrâ edilmesi sorununa; orkestra şefine gerek duyulup duyulmadığı sorununa indirgemiştir. Musiki üzerine 'aydın'ca bir söylev, hiç kuşkusuz bu dönüşümün, tarihsel ve entellektüel koşullarını irdelemek üzerinde yoğunlaşmalıdır.

Gözlemim çok kaba çizgileriyle şudur: Arabesk müzik, geleneksel müziğin yapısını büyük bir dönüşüme uğratmıştır ve bu dönüşüm musikinin icrasını öne çıkaran, kuramsal sorunlarını silen bir entellektüel yoksulluğu birlikte getirmiştir. Türkiye'de, son on yıllarda 'bilgi'nin kendisinin değil, onun kullanımının, işe yararlığının öne çıkması; kısaca pratiğin teorinin önüne geçmesi, bana kalırsa, musikide de, 'aydın'ca bakış açısının yerini, teknik ve somut icra sorunlarının almasına yol açmış olmalıdır.

Bu açıklamanın yeterince kuşatıcı ve kanıtlayıcı olmadığını elbette biliyorum. Ama en azından, irdelenmeye değer bir varsayım olduğunu da düşünüyorum

Hilmi Yavuz

Burjuva Kültürü Üzerine

Burjuva kültürünün özelliklerinden biri de, bu kültürün bir 'azınlık kültürü' oluşu. Aslında burjuva kültürünün, üretildiği tarihsel koşullar gereği, liberal bir içerik taşıdığı, bu yüzden de belirli bir azınlığın (burjuva sınıfının) tekelinde bulunmasının bu liberal içerikle çeliştiği düşünülebilir. Ama bu, bir yanılsamadır. Burjuvazinin, devrimci bir sınıf olma özelliğini yitirmesiyle birlikte, burjuva kültürü de, seçkinci (elitist) bir azınlık kültürüne dönüşmüştür.

Burjuva sınıfının ürettiği kültürün, bir *mutlu azınlık* kültürü, dolayısıyla, seçkinci bir kültür olduğu savunulurken, bunun gerekçelerinin de üretildiğini biliyoruz. Bu gerekçelerden en önemlisi, T. S. Eliot'ın *Notes Towards the Definition of Culture* adlı kitabındadır. Eliot, sözü hiç dolaştırmadan, savını apaçık koyar ortaya: Burjuva kültürünün yaygınlaştırılması olanaksızdır; çünkü bu kültür, bireysel olarak 'yaşanan' bir kültürdür; bu yüzden de, ancak, bireysel deneylerde içselleşirse iletilebilir.

Eliot burjuva kültürünün, eğitim yoluyla ve geniş yığınları kapsayarak yaygınlaştırılabileceği kanısında değil. Salt bireysel deneylerle iletilebilmesi olanaklı sayılan seçkin bir kültürü eğitim yoluyla iletebilme, Eliot'a göre, sözkonusu olamıyor. Eliot burjuva kültürünün bireysel olarak 'yaşanan' bir kültür olduğu, bu yüzden de, olsa olsa, aile düzeyinde 'iletilebileceği' kanısında. Şöyle de diyebiliriz: Eliot burjuva kültürünün, okul düzleminde değil de, aile düzleminde sürekliliğini ve bütünlüğünü koruyabileceğini düşünüyor.

Eliot, burjuva kültürü bu sınıfın dışında kalan sınıflara iletilir de bir 'çoğunluk kültürü'ne dönüşürse, bu kültürün niteliğinin köklü bir değişime uğrayacağı kanısında: Yani, diyor Eliot, burjuva kültürünün niteliğinin korunabilmesi için, bu kültürün bir '*azınlık kültürü*' olarak kalması gerekli. Dikkat edilirse, Eliot'ın bu savında üstü kapalı, neredeyse diyalektik, bir incelik var: Burjuva kültürü, azınlık kültürü olmaktan çıkarılıp çoğunluğa iletilir de nicel (kantitatif) bir dönüşüme uğratılırsa, bu dönüşüm burjuva kültüründe nitel (kalitatif) bir dönüşümü meydana getiriyor Eliot'a göre. Bireysel bir deneyim olarak aile (doğallıkla, burjuva ailesi) düzleminde 'yaşanıp' iletilen bu kültür, eğitim yoluyla yaygınlaştırılırsa, 'yaşanır'lığını yitirecektir, demeye getiriyor Eliot. Bunu somutlayarak şöyle anlatabiliriz: Burjuva kültürünü okullarda okutarak yığınlara iletmeye çalışmak boşuna çabadır. İşçi sınıfından gelen çocuklara okullarda burjuva kültürünü iletmenin bir yararı yoktur; çünkü işçi sınıfı kökenli çocuklar kendi ailelerinden gelen kültürü 'yaşayarak' sürdüreceklerdir. Eliot'a göre, burjuva kültürünün eğitim yoluyla demokratlaştırılması hem burjuva kültürünü yozlaştıracak, hem de bunun burjuva sınıfının dışında kalanlara bir yararı olmayacaktır; onlar, bireysel deneyle aileden edindikleri kendi sınıflarının kültürlerini sürdüreceklerdir çünkü...

Eliot'ın kültürü bir ideoloji olarak, 'yaşanan' bir tasarımlar sistemi biçiminde vurgulaması gerçekten önemli. Sanırım bu tanıma birçok marksist de katılır (örneğin, Althusser'in 'İdeoloji' tanımı, bundan pek farklı değildir.) Ama sorun, bir tanım sorunu olmayı çok aşıyor; ötesinde birtakım başka sorunları da birlikte getiriyor.

Aslında, Eliot'ın bu yaklaşımı, ideal bir burjuva toplumu kurulması amacını içerir. Çünkü, Eliot'ın sözlerinin, eski deyimle mefhum-u muhalifinden çıkan sonuç şu: Burjuva kültürü, temelde, bir azınlığın, yani burjuva sınıfının kültürüdür ve bu kültürü yozlaştırmadan yaygınlaştırma olanağı yoktur; öyleyse bu kültür ya bir 'mutlu azınlık kültürü' olarak sürmeli, ya da (burası önemli), burjuvazi, bir sınıf olarak, toplumun bütününü, hiç değilse çoğunluğunu kapsayacak biçimde yaygınlaşmış olmalıdır. Çünkü, burjuva kültürü-

nün niteliğini bozmadan ve değiştirmeden yaygınlaşması, ancak toplumun bütünü ya da çoğunluğuyla burjuvalaşmasıyla mümkün olabilir. Eliot'ın düşüncelerinin içermeleri, bizi bu noktaya götürüyor.

Eliot'ın üstü kapalı bir biçimde söylemek istediği, toplumun bütünüyle ya da çoğunluğuyla burjuvalaşmasıdır; çünkü ancak o zaman, seçkin burjuva kültürü, 'yaşanırlık'ını yitirmeden, yaygınlaşma ve yığınlara iletilebilme olanağını bulacaktır. Aileden gelen kültürle, eğitimin yaygınlaştırmayı amaçladığı kültür arasındaki karşıtlıklık da, ancak toplum bütünüyle ya da büyük çoğunluğuyla burjuvalaşırsa ortadan kalkacaktır. Eliot'ın kültür konusundaki açıklanmış düşüncelerinin ardında yatan, işte bu ideal burjuva toplumu modelidir.

Eliot, burjuva kültürünün demokratlaşmasını, toplumun bütünüyle ya da büyük çoğunluğuyla, sınıfsal olarak burjuvalaşmasına bağlıyor. Ona göre, burjuva kültürünün niteliği değişmeden, nicel olarak daha çok sayıda bireye iletilebilmesi, yaygınlaşması, ancak bu koşullar altında mümkün olabilir; burjuva kültürü, bu yolla 'mutlu azınlık kültürü' olmaktan çıkıp, 'mutlu çoğunluk kültürü'ne dönüşebilir.

Hilmi Yavuz

Kültür, Gelenek ve Tasavvuf Üzerine Konuşma

Sefa Kaplan – *Gelenekten faydalanmak ve onu yeniden üretmek konusundaki titizliğiniz şiirlerinizden anlaşılıyor, Divan şiirini iyi değerlendiriyorsunuz. Ama işin içine tasavvuf girdiği zaman düşünmek gerekiyor. Çünkü, tasavvufi terimleri sadece gelenek açısından yorumlamak güç. Burada inanç giriyor işin içine. Acaba yanılıyor muyum?*

Hilmi Yavuz – Hayır, yanılmıyorsunuz. Sefa Kaplan. Benim, '*Gizemli Şiirler*'de tasavvuftan yararlanma tavrımı, tasavvufu bir çeşit 'dışardan kuşatma' olarak nitelendirebilirsiniz. Benim bu şiirlerden amacım, bir mutasavvıf gibi yaşayarak 'Vahdet'e varmak değil. Öyle bir amacı yok bu şiirlerin. Vahdet-i Vücut felsefesini, genel anlamda tasavvufu –demin de söylediğim gibi– dışardan kuşatan ve tasavvufu bir lirizm geleneği olarak, daha doğrusu lirik gelenek olarak alan ve ondan yararlanarak, onu yeniden-üretmeye çalışan bir tavırdır benimkisi. Dolayısıyla, '*Gizemli Şiirler*'de, tasavvufun mutlaka yaşamak ilkesinin geçerli olmaması gerekir. Bu şiirlerde ben, mutasavvıf değil, bir şair tavrını geliştirdim. Bir mutasavvıf-şair değilim ben...

S. K. – *Biz gelenekten faydalanırken, mesela Şeyh Galib'i, Fuzuli'yi değerlendiriyoruz. Seçtiğimiz şairler var, hepsine aynı şekilde yaklaşmıyoruz. En azından bize seslenen şiirleri olan şairleri seçiyoruz. Bu açıdan baktığımız zaman, tasavvuf daha değişik bir mahiyet arz ediyor gibi geliyor bana sizin şiirlerinizde...*

H. Y. – Evet...

S. K. – *Yani özellikle seçilmiş bir alan...*

H. Y. – Evet... Şimdi bakınız bir örnek vereyim, ne demek istediğimi belki daha iyi anlatabilirim. Kitapta '*Gizem*' adlı bir şiir var. Şiirde sürekli olarak, bir ikilik, ikili karşı-olum (binary opposition) vurgulanmakta, bir ikiliğin altı çizilmektedir: aldanan/aldatan; dil/söz; güz/yaz; yaşayan/yaşatan; söyleyen/söyleten gibi... Bunun yanısıra 'kuşların kuşlarla' örtüştüğü, 'bir yaprağın bir yaprağa' doğru uğuldadığı, 'dağların dağlara' göçtüğü ve 'gülün gülden' koparıldığı gibi bir takım bütünlükler de var... Şimdi bu, tasavvuftan form olarak yararlanmaktır. Ayrıca bu şiirde, 'bir acı tel örgünün ardında/bir acıyla görüşür' diye iki dize var. Bunun herhangi bir vahdet-i vücut felsefesinde yer alması sözkonusu değil. Bu, çok daha güncel bir olguyu vurgulamak istiyor, ama demin söylediğim ikilikler bağlamında. Dolayısıyla, benim tasavvuf sorununa yaklaşımım, bütünüyle bu çerçeve içinde, bu bağlam içinde düşünülmelidir, diyorum.

S. K. – *Bu ikiliklerin sizin ruhunuzda herhangi bir etki yaptığı söylenemez öyleyse...*

H. Y. – Hayır, öyle birşey sözkonusu değil. Tasavvufu bir yapı olarak, ikili karşı-olumlardan oluşan ve o karşı-olumların giderilmesi doğrultusunda bir içsel çaba olarak görüyorum. Ve beni sadece yapısı ilgilendiriyor. Bu ikiliği aşma konusunda verilecek içsel çaba, beni ilgilendirmiyor. Demin de söyledim: Ben, mutasavvıf değilim.

S. K. – *Şimdi şöyle birşey var. İslam tasavvufundan başka mistik hayatlar da söz konusu. Meselâ, Hıristiyan mistisizmi var, Hint mistisizmi var. Siz tasavvufu tercih ediyorsunuz. Oysa tasavvuf, eni-boyu belli olmayan bir olay. Çünkü, tamamen insanın içinde cereyan ediyor. Bunun metinlere intikal eden kısmı çok sınırlı. Bu açıdan bakarsak siz neticeyle uğraşıyorsunuz...*

H. Y. – Şimdi, bu 'neden-sonuç' çerçevesi içinde ele alınmaması gereken bir konu. Ben tasavvufu dışarıdan kuşatmaya çalışıyorum derken, demin de dile getirmeye çalıştığım gibi tasavvufun yapısıyla ilgiliyim. Bu yapı bir takım ikiliklere indirgenebilir: zâhir/bâtın, vahdet/kesret gibi. Tasavvufun yapısı, Yapısalcı terminoloji ile söylersek, 'binary opposition'a, ikili-karşıtlıklara dayandırılabiliyor ise,

'tasavvufu dışarıdan kuşatıyorum' derken, bu formel yapıdan sözediyorum demektir. Söylerken de çok iyi biliyorum ki, beni tasavvufun *yapısı* ilgilendimektedir. dolayısıyla, bu yapının ve bu yapının analizinin *'Gizemli Şiirler'*in bütününü kurmada yol gösterici olabileceğini düşündüm. Ama galiba, siz sordukça benim de tekrar tekrar söylemem gerekecek: Mutasavvıf değilim ben..

S. K.– *Peki ama yaşantıları veya herhangi bir hayatı dışarıdan kuşatmak mümkün mü?*

H. Y. – Tasavvuf diye bir sistem var. Bu sistemin yapısı beni ilgilendiriyor. Yani bu sistemi insanlar, kendi kendilerine öznel bir deneyimle, bir yaşantı ile temellük ederler, bu beni ilgilendirmiyor. Bilmem antalabiliyor muyum?.. Yani, zâhirden bâtın'a nasıl geçilecektir, kesretten vahdete doğru bir seyir nasıl mümkün olacaktır? Bu beni ilgilendirmiyor... Bunlar tasavvufun yaşanan yanlarıdır, bunlar ancak mutasavvıfları ilgilendirir, beni değil! Dolayısıyla, bir sistem var mıdır, yok mudur, tasavvuf bir sistem midir, değil midir? Öyleyse, bu sistemin yapısı, bu sistemin öğeleri arasındaki bağıntılar beni ilgilendiriyor. Buradan bir şiir üretilebilir miyim diye düşündüm. Ve işte *Gizemli Şiirler* çıktı...

S. K. – *Ama diğer yaşama biçimlerinde tasavvufun bize sunduğu yapıyı bulamıyoruz. Bu sistemin sunduğu yapıyla karşılaşamıyoruz.*

H. Y. – 'Diğer yaşama biçimlerinde' demesek daha doğru... Belki bizim düşünce geleneğimizde bu kadar yapılanmış başka bir düşünce sistemi yok. Dolayısıyla, belki felsefe olmaya aday bir sistemle karşı karşıyayız... Hemen arkasından şunu belirteyim: İslam düşüncesinde sistemleştirilmiş bir başka düşünce yapısına –tasavvuf dışında– rastlamak mümkün değil...

S. K. – *Şimdi, sistem diyorsunuz... Tamam, doğru, tasavvuf bir sistem. Ancak, tasavvufun sistemleşmesi, toplumda yaygınlaşmasından sonra ortaya çıkmıştır. Bu sistemi kavramak için, yaşantıların kaynağına inmek gibi bir durum sözkonusu. Aksi takdirde, bu kavramdan ne ölçüde şiir dili açısından faydalanmış veya sistemi çağdaşlaştırmış oluruz?*

H. Y. – Şimdi, böyle bir sorun yok. Ben bir anlamda, tasavvufun tarihi ile de ilgili değilim. Benim tasavvufa yaklaşımım –deyim ye-

rindeyse– onun eşzamanlı yapısına'dır. Yani tasavvufun tarihi kökenleri, toplumda hangi ihtiyaçlara tekabül ettiği bu işin tarihidir. Benim yaptığım işin bununla ilgisi yok. Yapısıyla bir sistem var ortada. Bu sistem beni, ortaya koyduğu ikili yapılarıyla ve ögeler arasındaki ilişkileriyle çok yakından ilgilendiriyor.

S. K. – *Tasavvufun yanında Tarihsel Maddecilikle de ilgileniyorsunuz....*

H. Y. – Her sistemin kendine özgü bir yapısı var. Tasavvuf beni nasıl ilgilendiriyorsa, Tarihsel Maddecilik de öyle ilgilendiriyor. Yani beni, öğeleri arasındaki bağıntıları gördüğüm sistemlerin yapısı –belki öznel bir şey söylüyorum– hep ilgilendirmiştir. Aynı şey Tarihsel Maddecilik için de sözkonusu. Ben sistemlerin yapısıyla ilgiliyim. Tarihsel Maddecilik, Freudculuk, bütün yapılarıyla ve öğeler arasındaki ilişkileriyle çok iyi eklemlenmiş dizgeler. Tasavvuf da öyle, Platonculuk da... Büyük sistemler beni çok yakından ilgilendiriyor. Çerçeveyi böyle çizersek, sorunu iyi yapılanmış sistemlere olan ilgi, diye koyabiliriz sanıyorum.

S. K. – *Selçuklu-Osmanlı İslam medeniyeti içinde felsefenin ortaya çıkıp geliştiği söylenemez. Dolayısıyla, pek çok meselenin temelinde felsefenin bulunmayışının yattığı iddia ediliyor. Bir felsefeci olarak bu durumu nasıl değerlendiriyorsunuz?*

H. Y. – Aslında ben, bu sorunun yanıtını geniş bir biçimde Vehbi Vakkasoğlu'na vermiştim. O yanıt şimdi elimde. Bu soruyu o açıdan değerlendirmekte yarar var. Şöyle demiştim: 'İslam toplumlarında politik örgütlenme biçiminin, bu örgütlenmeye isterseniz *despotizm oryantal* (doğu despotizmi) deyiniz, politik düzeyi başat kıldığı bir gerçek. İlk İslam devletinin (Emevi devletinin) yıkılmasında akrabalık ilişkilerinin belirleyiciliği, politik toplumun güçlendirilmesini zorunlu kılmış olmalı. XIII. yüzyıldan itibaren İslam'da bütün entellektüel pratiğin cemaatin bütünlüğünü korumaya ve sürdürmeye yönelmiş olması, politik düzeyin başat olmasındandır, sanıyorum' demişim ve arkasından –Grunebaum'dan aktararak– eklemiştim: 'XIII. yüzyıldan itibaren İslam'da bütün entellektüel faaliyetlerin cemaat bütünlüğünü koruma konusunda pratik faaliyetlere

yönelmiş olması, kuramsal düşünceyi ve bu arada felsefeyi, bilimle felsefe arasındaki ilişkiyi bir daha yerine konulamaz biçimde ortadan kaldırmıştır' Dolayısıyla, İslam'da düşünce daima pratik sorunlara yönelmiştir, kuramsal sorunlara değil! Zaten bildiğiniz gibi, topluluğun doğrudan doğruya birinci derecedeki ihtiyaçlarına tekabül etmeyen alanlardaki bilgi üretimi, 'ulum ül-acem', yani 'yabancı ilimler' sayılmıştır. Bu durumda İslam'da pratik ahlak üzerine çok geniş bir literatür bulabilirsiniz. Kınalızâde'den Taşköprüzâde'ye kadar geniş bir spektrumdur bu; soyut bir ahlâk temellendirilmesi (Etik) yerine, pratik ahlâk ilkeleri bulabilirsiniz. Devlet yönetiminin ya da adil bir hükümdarın nasıl olması gerektiği konusunda pratik öğütler bulabilirsiniz. Pendnâmeler bizim düşünce yapımızda, edebiyatla düşüncenin örtüştüğü alanlardı. Şunu unutmamak gerek: Bizde felsefe yoktur, tefelsüf ve hikemiyyat vardır (Bu terimler Hilmi Ziya Ülken'in)... Bu çok önemli bir konu. Yani Batı'yla bizim aramıza gerçekten çok keskin, ayırdedici çizgi çiziyor. Hikmet söylemek, bizde düşünce söylemekle eşdeğer. Sistemli, temelli, kuşatıcı, bütünsel yaklaşımlar, bir tek tasavvufta görülüyor.

S. K. – *Bunu şöyle yorumlayabilir miyiz? Temeli iman olan bir sistemde,bir bakıma 'şüphe' demek olan felsefeye ihtiyaç duyulmamıştır...*

H. Y. – Doğru...

S. K. – *O halde, genel olarak pratik çözümlerle ilgileniliyor?*

H. Y. – Pratiğin dışında bir şey düşünülmesi çok önemli. Yani ahlâk gibi, siyaset gibi birtakım alanlarda entellektüel üretim, zihinsel üretim var, görüyoruz. Nizâm-ül Mülk'e bakınız, siyaset konusunda üretilmiş düşüncelere bakınız. Göreceksiniz ki, cemaatin pratik sorunlarına ilişkin zihinsel üretim vardır. Ama dünyanın tümel olarak kavranması konusunda herhangi bir zihinsel çaba yok. Çünkü orada teoloji (Kelâm) hâkim. Onlar tartışılmaz, oradan itibaren imân sorunu işin içine giriyor.

Hilmi Yavuz

Aydın, Entellektüel ve Münevver Üzerine Konuşma

Cüneyt Ayral – *Bu söyleşi seninle yaptığımız, yanılmıyorsam dördüncü söyleşimiz. İlk ikisinde daha çok şiir ve felsefe ağırlıklı konuşmuştuk, sonucunda ise doğrudan kadınları ve senin kadınlar üzerinde düşüncelerini konu etmiştik. Bu söyleşiyi daha bir başka yönde değerlendirmek istiyorum izin verirsen. Özellikle şu 'aydın' lar konusundaki görüşlerini istiyorum. Önce senin anladığın 'aydın' kavramını açıklar mısın?*

Hilmi Yavuz – 'Aydın'ın tanımını yapmak güç. Bu sözcük bizde 'entellektüel' karşılığında kullanılıyor. Oysa Osmanlıca'sı 'münevver'di; aydın'ı entellektüel değil, sözlük anlamıyla 'münevver' karşılıyor. Yanılıyor olabilirim ama, Osmanlı 'münevver'i, doğrudan, batılı 'Aydınlanma' geleneğinden kaynaklanıyor. Aydınlanma: Akla ve Bilime dönüş! Bu anlamda Batı'da 'entellektüel' sözcüğünün Aydınlanma geleneğine eklemlenen bir yanı yok. Yeri gelmişken söyleyeyim, 'entellektüel' sözcüğü Fransa'da ilk kez, Dreyfus Davası dolayısıyla kullanılıyor. 1898'de bir gazetede yayımlanan bir bildirinin adında geçiyor: 'Manifeste des Intellectuels'. Bu anlamda, Batı'da eleştirel bir işlevi var entellektüelin; dönüştürücü, bilinçlendirici...

Bu anlamda da 'entellektüel', tarihsel olarak belirli bir işbölümüne de tekabül ediyor: Antik Yunan'da en köktenci ifadesini bulan bir iş bölümü bu; zihinsel emek/kol emeği işbölümü... Entellektüel, yani, kafa emekçisi... Antik Yunan'da köleci üretim tarzının bir zorunlu belirlenimi olarak ortaya çıkan –ve pratikte son kertesine vardırılan– bu ayrım, Kant'la teorik temellerini bulur. Bunları

bir yazımda da belirtmiştim. Sohn-Rethel, *'Zihinsel Emek ve Kol Emeği'*nde, soruna matematik ve bilimin tarih-dışı temellendirilmesi ile (Kant'ta olduğu gibi) bu iki emek türünün birbirinden ayrılması arasındaki bağıntılar dolayımında bakıyor. Bu yüzden 'entellektüel' sözcüğünü hiç benimseyemedim; bu işbölümünü Kapitalist toplumda geçerli kıldığı için...

Entellektüeli, dönüştürücü ve bilinçlendirici, dolayısıyla eleştirel işlevi içinde düşündüğümüzde ise, Antik Yunan'dan Kant'a uzanan İdealist geleneğin yerine, onun karşısında olan, onu olumsuzlayan bir başka gelenği koymuş oluyoruz. Gramsci'nin yaptığı da bu! Ben gene de, 'aydın' sözcüğünü yeğlerim. Dönüştürücü, bilinçlendirici dolayısıyla eleştirel işlevini, 'entellektüel' sözcüğünden çok daha iyi vurguladığı için...

C. A. – *Türkiye'de belki de göçebe toplum özelliklerimizde kaynaklanan bir 'Batılı olmak, Batı'ya doğru yürümek' isteği vardır. Burada ad anmak istemiyorum, ama hepimizin bildiği gibi bir öbek düşünür ve yazarımız 'Türk aydını' karşısına 'Batı tipi aydın' çıkartmak çabasındalar. Bu çabaları ya da bu 'Batılı aydın yaratmak' ya da bu 'olmak' eylemini nasıl değerlendiriyorsun?*

H. Y. – Göçebe toplum? Burada kuşkusuz, 'göçebe'yi bir istiâre olarak kullanıyorsun. Bu, Gilles Deleuze'ün 'nomad düşüncesi' ni getiriyor akla: Senin sorundaki 'Batı'ya doğru yürümek' de bu anlamda, öyle değil mi? Gerçek göçebeler, bir yerden başka bir yere gidenler (göç edenler', 'yürüyenler') değil, tersine, oldukları yerden kıpırdamayanlardır. Öyle diyor Deleuze: 'Belli kodlardan kaçarak aynı yerde kalmak için göçebeleşenler' Türkiye'de Batı tipi aydının (deyim, senindir) da yapmak istediği bu: Aynı yerde kalarak kodlardan kaçmak istiyor. Ama kaçıyor mu gerçekten? Sakallı Celal'in ünlü sözünü anımsa: 'Türkiye hep Doğu'ya giden bir gemi gibidir, ki yolcuları Batı'ya doğru koşar' Batı tipi Türk aydını, bu anlamda gerçekten bir göçebe değil. Kodlardan kaçamıyor ki! Ne denli Batılılaşmaya kalksa, o denli Doğulu kalıyor. Entellektüel uzam'ını değiştiremiyor. Her entellektüel uzam, bir kod'dur, bir sistemdir. Batı'nın entellektüel uzam'ını gerçek anlamda 'temellük edecek' bir

geleneği olmayan bu ülkede gerçek anlamda bir Batılı aydın'dan sözedilebilir mi? Bilmiyorum. Belki geleneği değil, ama düşüncenin kipini temellük etmek mümkün olabilir. Oysa, sözde Batılı Türk aydınının, düşüncenin kipiyle ilişkisi yoktur: Düşünme bir kiplik olarak değil, bir imge olarak alımlanır bunlarda. Şaka yollu söylemişimdir: Freud, sözde Batılı Türk aydınının, Batı düşüncesi karşısındaki *affekt* tavrını herhalde çok iyi analiz ederdi. Onun 'yerdeğiştirme' (*Verschiebung*) kavramına çok iyi uyuyor bu çünkü: düşünceye,bir imge olarak bağlanıyor, belli bir duygusallıkla. Sonra bu duygusallığı (affekt'i) bir başka düşünce-imgeye bağlıyor. Bundan daha iyi bir 'yerdeğiştirme' olur mu?

Neden 'sözde' Batılı aydınlar dedim? Bunlar için düşüncenin kipi değil, imgesi önemlidir. (Kip'i 'mode' sözcüğünün karşılığı kullanıyorum. Batı'nın 'mode' dediğini, bizim ancak 'moda' diye karşılayabiliyor olmamız anlamlı değil mi? Kimbilir Derrida ne derdi buna?) İmge de onları snob yapıyor. Düşüncenin imgesi, kendi imgeleri oluyor. Artık öyle *görünmeye* başlıyorlar. Öyle görünenler de bir aradalar zaten: Bizden olanlar ve olmayanlar! Böyle olunca da, önemsenmek düşünmekten önce gelir, üretmekten de...

Hilmi Yavuz

Fikir Adamları ve Düşünce Üretimi Üzerine Konuşma

Sefa Kaplan – *Sizin de bazı yazılarınızda belirttiğiniz gibi, Türkiye'de aydın konusunda giderek bir farklılaşma göze çarpıyor. İlim adamları, ön plana çıkarken, fikir adamları nasıl geri plana itiliyor. Bu konudaki düşüncelerinizi öğrenebilir miyiz?*

Hilmi Yavuz – Fikir adamları (mütefekkirler), düşünce üreten insanlar... Bir yandan yazın üzerine, bir yandan musiki üzerine, bir yandan politika üzerine yazıyorlar. Fikir adamlarının sayısı giderek azalıyor. Bunların genellikle herşeye karıştırdıkları, bunların herşeye burunlarını soktukları gibi, pejoratif, küçültücü bir yaklaşım var. Fikir adamı, bilim adamı değil ki! Fikir adamı düşünce üretir, düşünceninse sınırı yoktur. Müzik üzerine düşünce üretmek için müzikolog olmak gerekmez. Müzik üzerinde bilgi üretmek için müzikoloji bilgisi gerekli olabilir. Ama Türk musikisinin genel sorunları üzerinde, bir kültür problemi olarak ele alındığında, çok büyük bir musiki bilgisine gerek yok. Yahya Kemal nota biliyor muydu? Ama bu, onun Türk musikisi üzerinde bir fikir adamı olarak konuşmasını engellememiştir. Bu, çok önemli bir sorun. Biz şimdi, düşünce adamı, düşünce üreten adam eksikliğiyle karşı karşıyayız. Türkiye'nin sorunları üzerinde düşünen, kuşatıcı bir zihinle problemlere yaklaşan, global sorunlar üzerinde düşünen adamlar, bundan kırk ya da kırkbeş yıl öncesine göre, çok daha az sayıda...

Bundan kırkbeş yıl öncesi için, bir çırpıda on tane fikir adamı sayabiliriz. Bunlardan bir kısmı, hiç kuşku yok, aynı zamanda bilim adamlarıydılar da... Tanpınar, Hilmi Ziya, Mustafa Şekip Tunç gibi.

Ama bunların bilimsel bilgi üretme özellikleri, hiçbir zaman onların mütefekkir olma özelliklerinin önüne geçmiş değildi. Tam tersine, düşünce adamı nitelikleriyle öne çıkan kişiler bunlar... Bu, onların bilim adamlıklarını küçümseme anlamına gelmiyor kuşkusuz. Yaptıkları şey, çok doğru olarak, Batı'da kendi alanlarında üretilmiş bilgileri aktarmaktan ibaret. Yani, birer nâkil (aktarıcı) durumundalar. Benim asıl vurgulamak istediğim onların fikir adamı özellikleri, düşünce üretme özellikleri...

S. K. – *Yani, uzun süredir bilgi üretimi, düşünce üretiminin önüne geçti, diyebilir miyiz? Sebebi nedir bunun?*

H. Y. – Şimdi bunun nedenleri üzerinde duralım biraz. Niçin bilgi üretimi düşünce üretiminin önüne geçti, ya da en azından, öyle görünüyor? Bunun nedenlerini, Türkiye'de pozitivist düşünce, pozitivist sorunsal içinden düşündüğümüzde durum şu: Bilgi üretimi düşünce üretiminden her zaman daha önde... Dolayısıyla, pozitivist ideolojinin egemenliği, ister istemez, düşünce adamlarının, bilgi üreten adamlara göre daha arkada kalmasına, bilimsel bilgi üreten adamların öne çıkmasına neden olmuştur; böyle denilebilir sanıyorum. Ama bu, bir varsayımdır. Gene de bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum.

Bir de şu var: Biz bilimsel bilgi üretimini öne çıkartıyoruz; tamam, düşünce adamlarının yerine bilim adamları 'ikame etmeye' çalışıyoruz, deyim yerindeyse; ama bu gerçek bir ikame olmuyor. Çünkü fikir adamlarının problemleri çok başkadır. Şu da var: Bilimi öne çıkardık, ama gerçekten bilim yapabiliyor muyuz? bilim üretiminin Türkiye'de nesnel koşulları var mıdır? Ve bunun kurumsal tekabülleri var mıdır?

Önemli olan şu: Fikir adamı yokluğu, demin de söylediğim gibi, Türkiye'nin sorunları üzerinde kavrayıcı ve kuşatıcı olarak düşünen insanların da yokluğu anlamına geliyor. Fikir adamı, kendi ülkesinin sorunları üzerinde düşünen adam demektir. (Fikir adamı, bana, hep ulusal kimliği ağır basan bir aydın gibi gelmiştir.)

S. K. – *Cumhuriyetten sonra pozitivist bir siyasetin tercih edilmesi, 'aydın' kavramını da farklı zeminlere oturtuyor galiba?*

H. Y. – Şimdiye kadar uygulanmış olan genel bir pozitivist siyasetin kültür alanına taşınması, aktarılması, fikir adamlarının ikinci plana itilmesi sonucunu doğurdu, diyorum. 1930'larla 1950 arasındaki döneme bakalım. Böyle bir istatistik yok elimizde, ama şurası kesin: 1960'dan sonraki 25 yıl, 1960'dan önceki 25 yıla göre çok daha sığ ve çok daha çoraktır. Hiç kuşkusuz, 1960'dan sonra da ülkenin meseleleri üzerinde düşünen bir takım insanlar var. Şimdi bana diyecekler ki, bir Doğan Avcıoğlu'nu, bir İlhan Selçuk'u, bir Yalçın Küçük'ü nasıl yadsırsın, bunların fikir adamı olma niteliklerini nasıl inkârdan gelirsin? Bana öyle geliyor ki, 60'dan önceki kuşak, yani daha önce adlarını saydığım fikir adamları (Tanpınar, Hilmi Ziya, Mustafa Şekip vb.) sorunlara *daha global* olarak bakan insanlar idiler. Ve bana öyle geliyor ki, bunların entellektüel donanımları, 60'dan sonrakilere göre, 60'dan sonra fikir adamı sıfatıyla ortaya çıkanlara göre, çok daha ağırlıklı, çok daha derindi. Dolayısıyla, Türkiye'de 'aydın' sorunu gündeme getirildiğinde, sözünü ettiğim, anlatmaya çalıştığım bu noktanın gözardı edilmemesi gerektiği kanısındayım. Çünkü bu durum, aydın tipinde önemli bir değişikliği birlikte getiriyor. Klasik münevver dediğimiz Türk aydınının yerini, kendi alanında uzmanlaşmış, sadece kendi alanını bilen, kendi alanında bile dar ve sınırlı bir uzmanlık edinmiş bilim adamları alıyor. Bunu elbette küçümsüyor değilim. Mikro düzeyde iş gören bir uzmanlaşma, makro düzeyde düşünce üretiminin yerini alıyorsa ve 'aydın' kavramı içinde böyle bir yerdeğiştirme gerçekleşiyorsa, o zaman bunun nedenleri üzerinde düşünülmesi gerektiğini söylüyorum. Bu çok önemli bir nokta. 'Aydın' sorunu gündeme gelecekse, bu durum yabana atılmamalı.

S. K. – *Türkiye'de aydınlar imtiyazlı bir zümre midir? Bu imtiyaz, aydınların lehine mi, yoksa aleyhine mi çalışmıştır?*

H. Y. – Türkiye'de aydınların imtiyazlı bir sınıf olduğu dönemler olmuştur. Cumhuriyetin ilk dönemleri de dahil, aydınların ama Gramscien anlamda 'organik' aydınların gerçekten ayrıcalıklı konumda olduklarına dair elimizde pek çok kanıt var. Ama, bu genellikle gerek düşünce üreten, gerekse bilgi üreten insanların yanısıra,

yazınla uğraşanlar için de geçerli. Mesela, şairlerin belli bir imtiyazları var. Bu imtiyazlı konumları sadece politik toplumda, bürokrasinin içinde bir takım yerlere getirilmeleri bağlamında ortaya çıkmıyor. Bunun yanısıra toplumun onlara verdiği belli bir statü değeri de var. Diyelim ki Hâşim, çok kolayca, bir tavassutla bir takım görevlere getiriliyorsa, bu bütünüyle Hâşim'in şair olarak, bir aydın olarak, kendisine verilen değerle ilişkilidir. Düşünebiliyor musunuz, Yahya Kemal büyükelçilik yapıyor... Tanpınar, –mektuplarından öğreniyoruz– Ahmet Kutsi'ye yazdığı bir mektubun hemen ardından milletvekili olarak Meclis'e giriyor... O dönemin aydınlarının (özellikle Kemalist aydınların) devlet katında büyük bir saygınlık gördüklerine tanık oluyoruz. Toplumda da bu saygınlıkla orantılı yerler ediniyorlar.

S. K. – *Şimdi şöyle, iyimser bir tablo çizilebilir mi? 60-80 arasında kemikleşen aydınlar kamplaşmasının 80 tecrübesinden sonra aydınları bir diyalog arayışına sevkettiği söylenebilir mi?*

H. Y. – Diyalog arayışları olduğu kanısındayım. Ama somut olarak, herhangi birşeyin gerçekleştiğini söyleyebilecek kadar iyimser olmadığımı da belirteyim. Bir takım arayışlar var. Gerek sağdaki, gerekse soldaki arayışlar bana öyle geliyor ki, düşünce üretiminin en azından işlevini ve önemini yeni baştan kavramaya başlayan bir kuşağın ortaya çıktığını gösteriyor. '80 sonrasının önemli değişikliği şudur: Bütün bu şiddetle yaşanmış tecrübelerden sonuçlar çıkarmış bir genç kuşak, sorunları daha kuşatıcı görmeye yatkın, daha bir fikir adamı gibi görmeye bir yatkındır. Bu bana önemli görünüyor.

S. K. – *İsterseniz biraz da demokrasiden söz edelim. Aydınların demokrasi konusundaki tavrını samimi buluyor musunuz? Askeri ihtilallerde aydınların rolü nedir?*

H. Y. – Mâlumu ilâm: Demokrasinin temel yapılarından biri, düşünce özgürlüğüdür. Düşünce özgürlüğünün karşısında olabilecek bir aydın düşünemiyorum. Demokrat toplum düşünce özgürlüğünü gerçekleştiren bir toplumdur. Ama demokrasiden neyin anlaşıldığı konusu üzerinde –düşünce özgürlüğünden başka neyin anlaşıldığı konusunda– bazı anlaşmazlıklar olabilir. Hemen şunu belirteyim:

Ben, düşünce özgürlüğüne kesinlikle hiçbir sınır kabul etmiyorum. Düşünceye yasak konulamaz. Herkes kendi düşüncesini dilediği gibi söylemekte ve yazmakta özgür olmalıdır.

Doğallıkla bunu söylemek yetmiyor. Çünkü söyleseler bile, Türkiye'de bütün aydınların bu platform üzerinde birleştiklerini sanmıyorum. Ne yazık ki, düşünce özgürlüğünden yana olanlar, sadece kendi düşüncelerinin söylenmesine, karşıt-düşüncelerin söylenmemesine eğilimli bir demokrasi anlayışı içindeler. Bu anlamda, Türkiye'deki bütün aydınlar, fikir adamları, her türlü buyurgan ve yasakçı düşünceye karşı olduklarını somut edimlerle ortaya koyabiliyorlar mı? Ahlâkın ölçütü söz değil, edimdir çünkü; ya da söz-edim (*speech-act*)! Bu, çok önemli. Bence bu konuda sağın çok ciddi ve vahim sorunu var. Şimdi şu ayırımı her zaman gözönünde tutmak lazımdır: Politik toplum, elbet yasaklar koyacaktır. Çünkü, yasaksız bir politik toplum olamaz. Yasaksız devlet olamaz. Ama politik toplumun dışında kalan sivil toplum söylemi içinden konuşanların, yasakçılıktan yana olmamaları gerekir. Politik toplumun koyduğu yasaklara karşı, sivil toplum söylemi, yasakçılığı barındırmaz. Tipik örnek: Türkiye'de bazı aydınlar, genelde yasakçılığın karşısında olduklarını söylemişlerdir. Ama diyelim, Kemal Tahir'in *Yorgun Savaşçı*'sı yasaklandığında bunu alkışlamışlardır; yasakçı ve buyurgan bir tavırdan yana olmuşlardır. Şimdi, bu aydının, demokrat bir tavır içinde olduğuna inanılabilir mi? Her türlü yasakçılığın karşısında olduğunu söylüyor, ama buna karşılık kendi düşüncelerinin karşısında olduğu bir filmin yasaklanmasını pekâlâ onaylayabiliyor! Böyle şey olmaz... Bu çok önemli bir ölçüttür. Yani, bir aydının gerçekten demokrat olup olmadığı konusunda en önemli ayırdedici sınır çizgilerinden biri budur. Bir başka aydın, örneğin, her zaman demokrat olduğunu söyleyen bir başka aydın, İsveç'te çevrilmiş olan *Otobüs* filminin Türkiye'de gösteriminin yasaklanmasını, açıkça isteyebilmiştir. Şimdi bakın, demokratlığın ölçütü yasakları tümel olarak *söz*de onaylamamak mıdır, yoksa tikel bir yasağı *edim*'de (fiilen) onaylamamak mı? Ben, ikincisi diyorum.

S. K. – *Biliyorsunuz Türkiye'de iki değişik olay yaşandı. İkisi de İz-*

mir'de Doç. Nebahat Koru, başörtüsü taktığı gerekçesiyle üniversiteden atıldı. Büyük basından çıt çıkmadı. Kısa kollu bir kız üniversiteye alınmadı ve müthiş bir kıyamet kopardı basın. Bu çifte standart değil mi?

H. Y. – Kesin öyle. Bir yasakçılık sözkonusu ise, her iki konuda, aynı tavrı almak zorundadır. Bunu yapabiliyorsak, gerçekten demokrat olduğumuzu söyleyebiliriz.

Bir de, benim Türk aydınının demokratlığı konusunda bazı kuşkularım her zaman olmuştur, ama zaten diyeceksiniz ki, onlar 'aydın' tanımının dışında kalıyorlar. Çifte standartlı davranıyorlarsa, aydın değildirler. Bu aydının tanımına aykırı. Ben, böyle bir çifte-standart uygulayan adama nasıl aydın diyebilirim?

S. K. – *Biraz da ölümden sözetsek... Bir düşünür olarak sizin için ölüm ne ifade ediyor?*

H. Y. – Çok yakında çıkacak olan *Zaman Şiirleri* kitabımın son şiiri, *Ölüm ve Zaman* adını taşıyor. Kitap, üç bölüm, Birinci bölüm, 'Dün', ikinci bölüm, 'Bugün'; üçüncü bölüm, 'Yarın' adını taşıyor. Kitabın son şiiri olan *Ölüm ve Zaman*, 'Yarın' bölümünün tek şiiridir. Bunun sembolik bir anlamı var elbette. Şiir şöyle bitiyor:

'Ölüm, toplananın dağılışı
Kitap, hüzün ve gövde
Ölüm belli belirsiz yükseliyor.'

Şimdi ben eski bir bibliyomanım. Kitap hastasıyım. Aşağı yukarı yedi-sekiz bin ciltlik bir kütüphanem var ki, benim büyük ölçüde mal varlığımdır. Mal varlığımı ve meta-ı gururumu oluşturuyor. Şimdi birşeyi farkettim ben: Sahafların, birtakım insanların kitaplarıma karşı özel bir iştiha duyduklarını birden farkettim. Yani, sanki, 'ne zaman öleceksin?' sorusunu sorar gibidir çoğu. Böyle midir, yoksa benim vehmim midir? Ama böyle birşeyi yarı şaka, yarı ciddi hissetiğimi söyleyebilirim.

Gerçek şu: Sahaf, kitap malvarlığı üzerinde yaşayan adamdır. Yani, birisinin kitaplığını satın alacak ki, o kitaplık başkalarınca satın alınarak yeni kitaplıklara dönüşsün! Sahaflardan aldığımız her kitabın üzerinde, bizden önce yaşamış bir başka insanın (ya da, insanla-

rın) kitaplığında bulunduğunu gösteren birtakım işaretler vardır. Böylece hiç adını duymadığım, yüzünü görmediğim birtakım insanların kitaplarına sahip oldum. Ölüm, bir bibliyoman için, kendi kitaplığının dağılması demektir. Dolayısıyla, bu şiirin son dizelerini de ölümü gerçekten 'toplanan'ın, o güne kadar birikmiş olan'ın dağılışı diye anlamak, yanlış olmaz diye düşündüm.

Wittgenstein söylüyor: 'Ölüm Hayata ait bir olay değildir.' 'Ölüm yaşanmaz.' (*Tractatus*, 6.4311). Filozof, böylece kestirip atabiliyor; ama şair öyle değil. Şair Ölüm'e doğru yürüyüşü (Heidegger: *Sein zum Tode*) biliyor. 'Ölüm' deyince hep aklıma ölüm şiirleri gelir benim. Yahya Kemal'in, Necatigil'in, Cahit Sıtkı'nın... Necatigil'in 'Hüthüt' şiirini düşün meselâ. Ölüm, bu...

S. K. – *Hüzünlendiniz...*

H. Y. – Evet, ama hüzünler de dağılacak sonunda... Şimdiden ne kadar biriktirirsek o kadar iyi...

(1986)

Hilmi Yavuz

Bilim, Bilim Tarihi, Türkiye'de Bilim Üzerine Konuşma

Atilla Koryürek – *Konuşmamızın konusunu, bilim ve bilim adamı oluşturacağına göre, acaba ikisi hakkında bir tanımlama vermeniz mümkün mü?*

Hilmi Yavuz – Probleme, bir tanımla girmek bizi kısıtlayabilir; ben burada, bilimin ve bilim adamının tanımını içerecek biçimde yapacağım açıklamalarımı...

Şimdi, önce, problemi, karşılaştırma düzeyinde ele almakta yarar var. Çünkü bilim ya da sistemleştirilmiş (bilimsel) düşüncenin kuramsal anlamda kökeni ve gelişmesi Batı'dadır. Öyleyse biz, bilim derken Batı'da bilimin gelişmesinden yola çıkmak durumundayız.

A. K. – *Kıstaslarınız o olacak.*

H. Y. – Evet... Batı'da kuramsal pratik, günümüzde belli bir uzmanlığa dayanıyor.Bilim, birbirine eklemlenmiş, birbirleriyle örtüşen farklı uzmanlık alanlarını içeriyor. Bilimin böylesine küçük, sınırlı mikro-alanlardaki uzmanlıklara indirgenmiş olması, aslında Batı'da Newton'cu anlayışın Dünya'yı kavrama modeline dayanıyor: Mekanik modele!.. Bilimi bir makine gibi düşünmeye: Nasıl ki, büyük bir makine birtakım küçük çarkların ve vidaların biraraya gelmesiyle kuruluyorsa, bilim de tıpkı bir makine gibi, birbirine bağlı uzmanlık alanlarından oluşuyormuş gibi düşünülüyor. Bilim alanında böylesine mekanik bir anlayış, deyim yerindeyse Newtonien anlamda bir mekanik anlayış, Batı'da kuramsal pratiğe hakimdir. Bu bilim anlayışı, Batı'da belli bir işbölümü düzeyine tekâbül ediyor. Çarklar, vidalar arasında nasıl işlevsel bir işbölümü varsa, bili-

min daraltılmış ve iyice sınırlandırılmış uzmanlık alanlarında da böylesine bir işbölümü var. Ben de buna makinedeki mekanik işbölümüne paralel olarak, 'entellektüel işbölümü' diyorum. Batı'da bu tür bilim mekaniği modelini, kendi tarihi ile bir entellektüel işbölümü düzeyine getirmiş durumda...

A. K. – *Bu yaklaşımı, bilimsel tarifi, Batı'ya mal ettiğinize göre, bilim sadece Batı'ya ait bir kavram mı? Evrensel değil mi? Batı'nın dışında yapılan bilimde böylesine bir işbölümü mevcut değil mi?*

H. Y. – Problemi Batı bağlamında ele almakta yarar var. Çünkü modeli bütünüyle kavramamızda yardımcı olacak. Şimdi, mademki böyle entellektüel işbölümü sözkonusudur ve bu entellektüel işbölümü Batı'nın bilimsel pratiğinde uzmanlıklara tekabül ediyor, Batı bu tür uzmanlıkları, bu işbölümü gereği, kendi üniversite sistemi ya da genelde bilim üreten kurumlar düzleminde kullanma olanağını bulmaktadır. Bilim adamı, hayatının 20 ya da 25 yılını, herhangi bir bilim dalının çok küçük bir uzmanlık alanına ayırmaya, bilimsel yaşamını bütünüyle o dar ve sınırlı uzmanlık alanında sürdürebilmeye ve o alanda birşeyler üretebilmeye, sözünü ettiğim bu entellektüel işbölümü bağlamında, olanak bulmaktadır. Soruna entellektüel işbölümü çerçevesi içinden baktığımızda, bu entellektüel işbölümü, bilimsel ya da kuramsal pratiğin nesnel koşulunu oluşturmaktadır. Bu işbölümü varsa, bir başka deyişle, uzmanlıklar kurumsallaşmışsa, yani uzmanlıkları sürdürebilecek koşullar varsa, o zaman bu toplulukta bilim yapılabilir, diyorum.

A. K. – *Batı'da da bu var...*

H. Y. – Batı'da bu var ve kurumsallaşmış... Bu kurumsallaşmanın arkasında, benim entellektüel işbölümü dediğim, her uzmanlığın belli bir işlevi olduğu düşüncesine dayanan o temelli tavır yatmaktadır. Şimdi Türk toplumuna baktığımızda, bizim bilim üreten kurumlarımızda bu türlü uzmanlık alanlarına tekabül eden, bu uzmanlık alanlarını geçerli sayan, bir entellektüel işbölümü yapısı var mıdır, yok mudur?.. Bu bizim için çok önemli bir kriterdir. Tanıdığımız insanlar var; Batı'ya gitmişler, Batı'da uzmanlıklarına tekabül eden çalışma alanlarında doktoralar yapmışlar, Türkiye'ye dönmüş-

lerdir. Batı'da entellektüel işbölümünün ne kertede incelip daraldığını; ne kadar daralırsa daralsın, bir uzmanlığın kurumsal çerçevede bir yer bulduğunu biliyoruz. Bu kişilerin, Türkiye'de kurumsallaşmak, kurum içinde kendi uzmanlıklarına tekabül eden bir bilimsel pratik yapmak olanağına sahip olduklarını söyleyebilir miyiz? Bir uzman arkadaşımız...

A. K. – *Diyelim, bir bilim adamı...*

H. Y. – Bir edebiyatçı, ya da kendi alanımdan söyleyeyim, bir felsefeci, diyelim ki, Batı'da Husserl üstüne ya da Heidegger üstüne doktora yapıyor. Ve o alanda, Batı'da doktora yaptığı bir kurumda ya da bir başka bilim kuruluşunda, hem uzmanlığını sürdürebilme, hem de öğrenci bulabilmektedir. Türkiye'ye gelirse, üniversitelerimizde entellektüel işbölümü bu kertede gelişmediği ve kurumsallaşmadığı için, buna tekabül eden bir görev kendisine verilmek olanağı bulunamamaktadır. Kendisine, ancak deyim yerindeyse, daha çok makro düzeyde görev verilmektedir. Denmektedir ki: 'sen gel, bizde felsefe tarihi anlat!..' Ya da, şöyle: Diyelim ki D. H. Lawrence üzerine, İngiltere'de edebiyat doktorası yapmış bir genç arkadaşımız, Türkiye'ye gelmiş, bir üniversiteye girmiş ve çalışmalarını bu alanda sürdürebilmek olanağına sahip olacağını düşünerek görev almıştır. Ama kendisine 'gel, Amerikan edebiyatına giriş dersi ver!' denilmiştir. Bu, çok rastlanan bir olgu... Batı'daki entellektüel işbölümünün, ya da bilimsel işbölümünün o büyük mekanik modele uygun olarak kurumsallaşmasına karşılık Türkiye'de bu kertede bir uzmanlaşmanın herhangi bir kurumsal karşılığı yok... Bu, son derece önemli bir sorun. Türkiye'de bilimsel pratiğin nesnel koşulları yok henüz...

İkinci koşul, bilimin teknolojisiyle, bilimin üretimi mekanizmasıyla ilgilidir. Her alanda olduğu gibi, bir bilimin de üretim araçları var. Bunu yine bir başka örnekle anlatayım.Üniversiteden bir arkadaşımız bundan bir süre önce İsrail'e, Kudüs'teki Hebrew Üniversitesine gitmişti. Dönüşte izlenimlerini sorduğumda şöyle dedi: 'Mitoloji mi, yoksa teknoloji mi, bunu anlamam mümkün değildi. Bana bir çalışma odası verildi, bir sekreter tahsis edildi ve sekreter,

adeta Alaaddin'in Sihirli Lambası'nda olduğu gibi bana neredeyse 'dile benden ne dilersen' diye geldi. Ben, tıpkı Alaaddin'in lambayı oğuşturduğu sırada karşısına çıkan hüddamdan kuşkulanması gibi, önce onu sınamak istedim. Biliyorsunuz, Alaaddin de hüddam çıkınca, oniki ağızlı bir çakı ister ondan, hüddam doğru mu söylüyor, yalan mı söylüyor diye; ve hemen isteğini yerine getirince hüddamın doğru söylediğine inanır. Bu arkadaşımız da 'mümkün değil bunun bulunması' diyerek, 1960 yılında, –bu olay 1980'lerde geçmektedir–. Danimarka'da çıkmış olan bir derginin hangi sayısında olduğunu bilmediği bir makalenin fotokopisini istiyor. Sekreter kız 'peki' deyip dışarı çıktığında da, için için gülüyor o arkadaşımız: 'Hadi bakalım, bulun da getirin, bulun da getirin bu makaleyi bana!..' diye... Neredeyse bu olayı unutmak üzeredir ki, kapı açılır –ve aradan ya 3 dakika geçmiştir ya da geçmemiştir– sekreter elinde arkadaşımızın sözünü ettiği makalenin fotokopisiyle girer, 'emrettiğiniz bu muydu!' diye... Gerçekten de mitoloji ve teknoloji arasında böylesine, neredeyse bir yer değiştirme düzeyinin işlediği bir toplum... Şimdi bizim üniversitelerimizde, araştırmacılar acaba kendi uzmanlık alanlarında böylesine bir çalışma olanağı bulabilirler mi? Diyelim ki, çok talihli biri kendi uzmanlık alanında kurumsallaşma olanağını bulmuş olsun. Nesnel koşullar tamam. Ama acaba bu sözkonusu talihli bilim adamı, kendi alanında, başka ülkelerde yapılmış ve üretilmiş olanlardan ne kertede haberlidir, bunları ne kertede izleyebilme olanağını bulmaktadır? Biliyorsunuz, her alanda, her uzmanlık alanında dünyanın çeşitli yerlerinde kongreler düzenlenir, seminerler yapılır, sempozyumlar örgütlenir. Bilim adamlarımız bu sempozyumlardan kaçına, tebliğ vermek şöyle dursun, verilen tebliğleri dinlemek için gitme olanağını bulabilmektedir? Bu, bir... Bizde bu, 'lüks' bir taleptir. Tıpkı, kendi uzmanlık alanında doktora yapmış ya da yeterlilik kazanmış birinin Türkiye'de aynı alanda çalışmayı istemesi kadar lüks!.. Onu geçelim. Asıl önemlisi, Türkiye'de bilim adamının kendi alanında yurt dışında yapılmakta olan çalışmaları yakından izleyebileceği, kitaplık ya da mikrofilm düzeni, ya da başka mekanizmalar var mıdır? Bunun üzerinde de durmamız

gerekiyor. Bilimler arasında doğa bilimleri, toplum bilimleri diye bir ayırım yapmak istemiyorum, problemi çok global koyuyorum. Öyleyse, elimizi şakağımıza koyup düşünmek zorundayız. Acaba, gerek entellektüel işbölümü açısından uzmanlıkların kurumsallaşmasına, (yani, bilimin nesnel koşullarına), gerekse bilim pratiğindeki, üretim koşullarına baktığımızda, Türkiye'de 'bilim' üretmenin olanaksızlığı açıkça görülmüyor mu? Bu koşullar yerine getirilmediği sürece, Türkiye'de olsa olsa iyi öğretmenler yetişebilir, seçkin bilim adamları değil! Çünkü amaçlanan, belli uzmanlık alanlarında Batı'da üretilmiş olanı temellük edip onun üstüne, ona bir katkı biçiminde birşeyler konulmasıdır ki, bunun bu koşullarda sağlanması olanak dışıdır. Fazla hayale kapılmaya gerek yok. Türkiye'de bu koşullarda bilim yapılamaz. 'Türkiye'de bilim yapılır' diyenler, en azından benim 'nesnel koşullar' olarak ortaya koyduğum ya da bilimin, bilimsel pratiğin 'üretilme koşulları' olarak koyduğum problemi ciddiye almak zorundadırlar.

A. K. – *Anlattığımız bilim adamı ve bilimin yetişebilmesi için gerekli olan nesnel koşulların ve üretim koşullarının yokluğu... Bilim dediğiniz zaman ne anlıyorsunuz?*

H. Y. – Ben, yaptığım açıklamaların bilim ve bilim adamı tanımlarını da içerdiğini düşünmüştüm. Bu bağlamda bir tanıma gerek var mı? Ama madem ısrar ediyorsunuz: 'Bilim, dünyayı sistemli ve akla uygun bir biçimde açıklamaktır.' Böyle bir tanım yapsam, bu bizim problemimiz açısından nasıl bir çözüm getirir bilmiyorum, ama ben bilimi böyle tanımlıyorum.

A. K. – *Güzel... Peki... Türkiye'de biz devamlı olarak Batı'ya dönük olduk ve birtakım modellerimizi, hatta pek çok modelimizi Batı'dan aldık. Mümkün müdür ki, üniversite sistemlerimizi de Batı'dan aldık? Peki, Batı'dan aldığımız bu tümün içinde, Batı'daki belki uygar, çağdaş yaşamın koşulu olan bilimin bu Newton'cu işbölümünü nasıl almadık, bilinçli olarak mı almadık, yoksa tesadüfi mi?*

H. Y. – Çok önemli ve çok doğru bir soru... Bunun böyle olmasının nedeni, yani işbölümü kertelerinin Batı'da ve bizde –Doğu'da demiyorum, çünkü problem bizde– Batı'da ve bizde çok farklı dü-

zeylerde olmasının, bu açıklığı ve bu farklılığı doğurduğunu biliyorum. Batı üniversitelerindeki entellektüel işbölümü kurumlaşması, bizim üniversitelerimizde de olsaydı. Batı'da kendi alanında doktora yapan, uzmanlık edinmiş olan biri Türkiye'de kendi alanında çalışmalarını sürdürebilme olanağına sahip olabilseydi o zaman bu iki yapı arasında, yani Batılı kurumlarla bizim kurumlarımız arasındaki fark ortaya çıkmazdı... Şimdi bu fark, işbölümünün kertesinin farklılığından ileri geliyor dedik. Peki, niye işbölümü Batılı üniversitelerle, Batı'daki kurumlarla bizde farklı...

A. K. – *Bunda bilinçli bir karşı koyma mı var, yoksa bilinçsizlik mi?*

H. Y. – Hayır. Buna göre aradaki fark şöyle konulabilir: Biri çok büyük iki çark birbirinin içine geçmiş; öteki... saat gibi, hatta milyonlarca çark ve vidadan oluşan, ama her çarkın ya da vidanın belli bir işlevi olduğu, o mekanizma içinde belli bir işbölümüne tekabül eden bir düzenek. Batı'daki, ikincisi; öbürü ise, bizdeki, makro düzeyde birkaç temel çarktan ibaret...

A. K. – *Neden olmuş bu?*

H. Y. – Bunun tek bir nedeni var mı, bilemiyorum. Ama temelde Batı'da bilimin tarihsel gelişmesinin ve bu gelişmeye tekabül eden kurumlaşma yapısının çok eskilere dayandığını biliyoruz. Yani 16. yüzyıldan itibaren... Bilim Devrimi dediğimiz, Batı'nın entellektüel tarihinde çok önemli bir *coupure*, bir 'kesik'tir. Çünkü ondan önce, tanımladığımız anlamda bilimsel düşünce yok! Galileo ile başlayıp Kopernikus ve Newton'la tamamlanmış olduğunu düşündüğümüz süreçtir. Doğa, somut açıklamalarla değil, soyut matematik formülasyonlarla ifade edilmeye başlanmıştır. Galileo'nun ünlü bir sözü var; şöyle diyor: 'Matematik, Doğanın yazıldığı dildir.' Doğa bilimleri alanında böyle bir yaklaşım var. Niceliksel (*kantitatif*) bir yaklaşım... Bu kantitatif gelişmenin, yani 'bilimin nicelleşmesi' dediğimiz olgunun, maddi temelleri var. Bunun ortaya çıkabilmesi için insan düşüncesinin belli bir kerteye ulaşması gerek...

A. K. – *Yani, kültür olgusu diyorsunuz.*

H. Y. – Hayır, birtakım daha temelli açıklamalar getirmek gerek... Ama en azından 'nicelleştirme' diye bir olgu var. Doğanın ma-

tematik formüllerle soyut (ve nicel) eşitliklere indirgenmesi, 'Doğa'nın o düzeyde açıklanması çok önemli bir gelişmedir. Madem ki bilimi böyle başlatıyoruz, öyleyse bunun üzerinde düşünmemiz gerek: Böyle bir (matematiksel) nicelleştirme düşüncesi, acaba niçin Doğu toplumlarında yoktur? Öte yandan bilim, tümel açıklamalardan giderek küçük parçalara doğru, tikel alanlara doğru bir gelişme gösteriyor. 17. yüzyıldan itibaren bilimsel düşünce global, temelli açıklamalardan, giderek daha küçük, daha dar alanları kapsayan, tikel alanları kapsayan açıklamalara varıyor. Newton'un açıklaması bile tümel bir açıklamadır. Newton, sadece Yerçekimini değil, bütün Evreni açıklıyordu. Ama giderek Newton'un oluşturduğu bilim alanı çok daha küçük, çok daha mikro alanlarda birtakım başka açıklamalara gerek göstermiştir. Batı'daki bilimin tarihi bu... Bu tarih Batı üniversitelerinin kuruluşunu, kurumsallaşmasını da temelli bir biçimde etkilemiştir. Bir yerde tarihsel gelişme, entellektüel işbölümünü, deyim yerindeyse *empoze* etmiştir. Üniversitelerin bu işbölümü doğrultusunda kurumsallaşmalarına, yapılanmalarına neden olmuştur.

A. K. – *Şimdi o zaman batı üniversiteleriyle bizim üniversitelerimiz arasındaki ana farkın bu olduğunu söyleyebilir miyiz?*

H. Y. – Söyleyebiliriz.

A. K. – *Şimdi başka bir konuya gelelim. Ülkemizin gereksinme duyduğu bilimsel veriler nereden geliyor? Bu gelişin bize maddi-manevi maliyeti var mı? Kültürel maliyeti var mı?*

H. Y. – Şimdi, kuşkusuz, Türk üniversitelerinin ürettiklerinden, ortaya koyduklarından Türk toplumunun şu ya da bu biçimde yararlanması sözkonusu. Üniversitelerin iki işlevi vardır. Bir: Bilimsel araştırma yapmak ve bilim alanında birtakım gelişmelere öncülük işlevi; iki: Eğitim ve öğretim işlevi... Türkiye'de üniversiteler bütünüyle, kendi yapıları gereği, işbölümünün kurumsallaşmamış, daha önce söylediğim anlamda kurumsallaşmamış olması gereği,bilimsel üretim yapmaktan yoksundur. O zaman da üniversiteler, bu zorunluluk dolayısıyla, ister istemez, eğitim kurumları olma işleviyle karşı karşıya kalmışlardır. Şimdi Türkiye üniversiteleri iyi eğitim ver-

mekte midir, vermemekte midir? Nedir ki, farkında olmadan biz, üniversitelerin bilimsel araştırma işlevini bir kenara itmiş, ister istemez üniversitelerin eğitici fonksiyonlarının olup olmadığı üzerinde kafa yormaya ve düşünmeye başlamışızdır.

A. K. – *Ancak burada bir konu var. Bilimsel araştırma, ister teorik olsun, ister uygulamalı olsun, bilimsel araştırma eğitimin doğal bir sonucu değil midir? Hatta ve hatta eğitimin nicel ve nitel kıstasları teorik ve uygulamalı araştırmayla somutlaştırılmayacak mı? Yani, öğrenci, ne öğrendiğini, ortaya koyması için bir araştırma, bir tez, birşey yapmayacak mı?*

H. Y. – Hayır! Şunu söylemek istiyorum: Makro düzeyde verili birtakım alanlar var. Yani Batı'dan bundan 20 ya da 30 yıl öncesine göre aktarılmış olanlar neyse, diyelim, o düzlemde bir bilim yapılmaktadır. Doğrusu şudur: Üniversitelerde bilim üretilmemekte, sadece verili bilgi aktarılmaktadır. Bu işlevini, bilgi aktarma, yani eğitim işlevini gereğince yerine getirmekte midir? Bu ayrı bir soru. Ama bu soru, üniversitelerin kuruluşunun, deminden beri anlatmaya çalıştığım gerekçelerle bilim adamı yetiştirmeye, bilim üretmeye dönük olmayışı dolayısıyla öne çıkmaktadır. Üniversitelerde eğitim işlevinin öne çıkmasının birtakım başka nedenleri de olabilir. Ya da bu işlevi büsbütün ivedi ve öncelikli kılan başka nedenler de olabilir.

A. K. – *Ne gibi mesela?*

H. Y. – Türkiye'de üniversite sayısının azlığı, öğrenci sayısının çokluğu vs. gibi... Bu da, ister istemez, üniversitelerin eğitim işlevini öne çıkarmış olabilir. Bu durumda üniversitelerimizin bilim üretme işlevinin arka plana atılmasını meşrulaştırmış, bilim üretiminin nesnel ve öznel koşullarının bulunmayışına bir kılıf hazırlamış oluyoruz. Tabii bunu spesifik alanlar için söylemiyorum. Denilebilir ki, örneğin tıpta böyle değil... Onu bilemem. Ama benim ortaya koyduğum global, temel problem...

Şimdi gelelim toplumun, gerekseme duyduğu bilgiyi nereden aldığına... Bu bilgiler bütünüyle Batı'dan aktarılmaktadır. 'Batı'dan aktarılmaktadır' derken, hangi dolayımlardan geçerek aktarıldığını da hesaba katmak zorundayız elbette. Yani hangi süzgeçlerden geçi-

yor, nasıl aktarılıyor? Bunu iyice anlamak zorundayız. Kaldı ki, ben doğrudan doğruya bu türlü bilgilerin gereğince aktarıldığı kanısında da değilim.

A. K. – *Bilerek mi, bilmeyerek mi?*

H. Y. – Bunu bilemem... Ama şunu söyleyebilirim: Bir bilim politikası, bilimden nasıl yararlanılacağı, bilim pratiği politikası Türkiye'de şimdiye kadar yapılmış ve açıklığa kavuşturulmuş değildir. Asıl önemli olan şudur: Bilimden nasıl ve ne kertede yararlanabiliriz? Üniversitelerimiz nasıl olmalıdır? Bu işbölümü çerçevesinde, Batı üniversiteleriyle uyum nasıl sağlanır? Doğrusu, sağlanıp sağlanamayacağı konusunda da ciddi kuşkularım var. Çünkü bu, Akhilleus'la kaplumbağanın yarışı gibidir. Herhangi bir alanda bizim Batı'ya yaklaşmamız, Batı'da üretilmiş olan herşeyi temellük etmemiz ve onu aşmamız mümkün müdür, değil midir? Bu çok problematik bir sorundur. Bu konuda birşey diyemem, ama böyle bir olgu var. Onu belirtmek istiyorum.

A. K. – *Bir de bilimle teknoloji ve teknolojiyle kalkınma arasında birtakım bağlar var, değil mi?*

H .Y. – Zorunlu olmayan bağlar ama...

A. K. – *Ama bağlar var... Yani şunu sorayım: Bilim olmadan teknoloji üretmek mümkün müdür?*

H. Y. – Mümkündür.

A. K. – *Nasıl?*

H. Y. – Şimdi kuramsal bilimin ve teknolojinin tarihine baktığımızda bunların örtüşmediğini görüyoruz. Örneğin, Hıristiyan Batı ortaçağları, kuram açısından dünyanın açıklanması, temellendirilmesi açısından son derece yoksun bir çağdır. Dogmatik, skolastik düşüncenin egemenliği... Buna karşılık teknoloji tarihçilerinin üzerinde birleştikleri bir gerçek var: Ortaçağ'da teknolojik bulguların ardarda ve sürekli olarak gerçekleşmiş olduğu...

A. K. – *Örnek verebilir misiniz?*

H. Y. – Örnek? Mekanik alandaki bulguların, pratikte hemen uygulamaya konulacak bulguların neredeyse tümünün Ortaçağ'da gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bunu bir başka düzlemde de örnekle-

mek mümkün. Örneğin, antik Yunan toplumunda da teknolojinin gelişmediğine, Doğa'dan yatay biçimde yaralandıklarına ilişkin bazı okumalarım olmuştur. Ama buna karşılık, soyut ve spekülatif alanda, Dünya'nın rasyonel açıklanması ve temellendirilmesi alanında antik Yunan düşüncesinin adeta örnek olduğu, kesinlikle bilinen bir gerçek. Bunu şunun için söylüyorum. Genellikle teknolojinin evrimi, insan emeğinin kullanım koşulları ile bağıntılıdır. İnsan emeği ne kadar bol ve ucuz biçimde sağlanırsa, teknoloji o kertede yerinde saymıştır. Başka bir deyişle, emeğin örgütlenmesiyle, teknolojinin gelişme kertesi arasında bir bağıntı var. Tartışılabilir, ama bu varsayımı gözardı edemeyiz. Vülger bir determinizm, bir çeşit historisizm, her zaman bilimle teknolojiyi adeta birbirinden ayrılmaz yapılar olarak düşünmeye götürmüştür. Sanılmıştır ki, bilimsel düşünce ne kertede geliştiyse o toplumda teknoloji de o kertede gelişir... İlgisi yok! Aradaki ilişki zorunlu bir ilişki değil, olsa olsa zorunsuz (*contingent*) bir ilişkidir.

A. K. – *Bir de dediklerinizin tersinden bakalım. Dediğiniz gibi teknolojiyle bilimin varlığı arasında, teorik bilimin varlığı arasında bir bağıntı yoksa, Türkiye'de teknolojinin hayli ileri gitmiş olması gerekir. Çünkü Türkiye teorik bilim açısından çok yoksul bir ülkedir Değil mi?*

H. Y. – Evet, ama yukarıda söylediklerimden, 'bilim yoksa, teknoloji vardır' çıkarsaması yapılamaz. Yalnız bir noktayı karıştırmamak lazım. Teorik bilgiyle teknik bilgiyi (*know-how*) karıştırmamak zorundayız. Know-how, teknolojinin bilgisidir.

A. K. – *Peki, know-how'ı üreten bilimin kendisi değil midir? Yani know-how dediğimiz olay, bilimden kaynaklanmıyor mu? Bilim olmadan know-how'ı üretebiliyor musunuz?*

H. Y. – Problem şu: Aradaki ilişki zorunlu değil, zorunsuz bir ilişkidir. Ama bu, hiç ilişki yok demek değil. İlişki ancak bu alandadır. Yani bilimle teknoloji ancak, know-how düzeyinde örtüşebilir.

A. K. – *Yani şöyle diyebilir miyiz? Teknoloji belli bir know-how'a gerek gösterir, know-how olabilmesi için de bilim olması gerekir. Yani, mantık açısından bilim olmadan teknoloji olmaz. Yani çok basit, ilkel bir mantık, ama böyle değil mi?*

H. Y. – Çağımızda *know-how*, kuramsal bilgiyle bağımlı görünüyor. Ama yineleyelim: Aradaki bağıntı zorunlu değil, zorunsuz (contingent) bir bağıntıdır. Teknoloji tarihi, bize know-how'ın, verili bilimsel yasaların uygulanma koşullarından çıkmadığını gösteriyor. Çoğu kez tersidir sözkonusu olan: İnsanoğlu önce tekerleği bulmuş, sonra tekerleğin mekaniğini bilimsel formulasyonlara bağlamıştır. Diyeceğim 'bilim varsa teknoloji de vardır' önermesi yanlıştır. *Know-how*'ın üretilebilmesi için, maddi gereksinimin ortaya çıkmış olması sözkonusudur.Onu söylemek istiyorum. Yani, toplumun teknolojiye gerek duyması... Oysa, diyelim ki, insan emeği çok bol ve çok ucuz ise, bilimin kertesi, teorik bilimin kertesi ne kertede yüksek olursa olsun, o toplum için *know-how* gerekli olmuyor. Antik Yunan'da böyle bu...

A. K. – *Şimdi 'beyin göçü' diye bir olay var. Bu olayın konumuzla ilgisi ve varlığından, yokluğundan bahsettiğimiz bilim ve bilim adamı konusuyla ilgisi ne? Neden 'beyin göçü'? Nedir bu olay?*

H. Y. – 'Beyin göçü' bilim adamı olmakla, hoca olmak arasında o zor, ahlâksal seçimi yapmak zorunda olanların problemidir: Bilim adamlarının problemi, ya da düşünenlerin problemi... Şöyle diyelim: Bu bir ahlâk sorunu ve seçme yapılması zor bir olay. Yani Türkiye'nin gereksinimleri nedir? Bir bilim adamı, Türkiye'de entellektüel işbölümü koşulları gereği kendi kurumsal çerçevesi bağlamında, uzmanlık alanları doğrultusunda, kendi pratiğini yeniden-üretebilecek durumda değildir. Bunu biliyoruz. O zaman şöyle bir problemle karşı karşıya kalınması kaçınılmaz oluyor: Ya yurdunda kalacak ve iyi bir öğretici olmaya çalışacaktır, ya da yurtdışına giderek bilim adamlığını sürdürecektir. Bu konudaki seçmenin gerçekten ideolojik ve ahlâksal bir seçme olduğu kanısındayım. Yani, hiç kimseyi şu ya da bu doğrultuda seçme yaptığı için suçlayamayız. Suçlarsak, kendi ahlâkımızı *empoze* etmiş oluruz. Kendi uzmanlık alanında herhangi birşey üretmesinin mümkün olmadığını bile bile, 'burada kal' diyemeyeceğimiz gibi, 'Türkiye'de bilim yapılamaz, sen kalk yurt dışına git' de diyemeyiz. Dersek, kendi ahlâkımızı, kendi problemimizi *empoze* etmiş oluruz. Kararı bütünüyle kendisi vere-

cektir. Ama bu koşullarda, 'beyin göçü' kaçınılmazdır; bu koşullar altında Türkiye'den bazı kişiler bilim adamı olmayı yeğleyerek yurt dışına gideceklerdir; hoca olmayı kabul etmeyecekler, kendi uzmanlık alanlarında bir şeyler üretebilmek ve onun kurumsallaştığı bir işbölümü sistemine entegre olmak isteyeceklerdir.

A. K. – *Bu kaçınılmazdır, diyorsunuz.*

H. Y. – Evet, Türkiye'de bilim üretmenin nesnel ve öznel koşulları sağlanıncaya kadar... Bu koşulların sağlanması neredeyse olanaksız, Türkiye'de temel bazı yapıtlar yoktur. Ben kendi alanımdan örnek vereyim: Türkiye'de, örneğin Russell üzerine sadece matematik, sadece mantık felsefesini, dil felsefesini içeren ayrı ayrı yapıtlar değil, Russell'ın düşüncesini bütünüyle özetleyen felsefe yapıtları bile, telif ya da tercüme yoktur.

A. K. – *Peki Russell'ın yoktur da, Yunus Emre üzerine böyle çalışmalar var mıdır?*

H. Y. – O başka Oraya da geleceğiz. Şimdi ben, gene kendi alanımdan söz edeyim. Kant'ın örneğin *Salt Aklın Eleştirisi* adlı büyük yapıtının Türkçe çevirisi yoktur. Yine de üniversitelerde Kant'ın bilgi kuramı okutulur, nasıl okutulur, onu bilemem.

A. K. – *Siz okutmuyor musunuz?*

H. Y. – Yabancı dille eğitim yapan bir okulda, Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe okuttuğum için, böyle bir sorunum yok. Çünkü, İngilizce Norman Kemp-Smith çevirisini öneriyorum. Başka çeviriler de var, onları okuyor çocuklar.

A. K. – *Bir zamanlar Milli Eğitim Bakanlığı'nın birtakım klasik çevirileri vardı. Bunlar ne denli etkili olmuştur eğitim sistemine? Ve bunlar devam edebilir miydi, sizin konu ettiğiniz eserler bu devamın içinde yer alabilir miydi, alamaz mıydı?*

H. Y. – 1940'larda 'Tercüme Bürosu' aracılığıyla Hasan Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı döneminde başlamış olan klasikleri çevirme etkinliği, Türkiye'nin düşünsel gelişimi açısından son derece önemliydi. Bu 'klasik'lerin çevrilmesi işi Türkiye'de Türk insanının düşüncesini temelden etkiledi ve belirledi. Bunun örneklerinden biri de benim. Dil öğrenmeden önce, çok genç yaşlarda Milli Eğitim Ba-

kanlığı 'klasik'lerini okuyarak, belli bir düzeye gelindiğini kendi deneyimimden biliyorum. Bu devam etmedi. Neden etmedi? Bu ayrı konu. Üzerinde durmakta yarar yok. Ama yanlışları da vardı bu etkinliğin... Milli Eğitim Bakanlığı 'klasik'lerinin yayın politikasını, o yayın politikasının arkasındaki düşünceyi sorgulamak gerekiyor bence. Bu yapılmamıştır. Şimdi şu anda da ben bunu yapmıyorum ve bildiğiniz gibi, 'klasikler' den övgüyle sözediyorum. Oysa gerçek şudur: Bu çeviri kampanyasının arkasında Rönesans düşüncesi yatıyordu; dar bir 'Hümanist düşünce' yatıyordu ki, bunu hem İsmet Paşa, hem de Hasan Âli Yücel belirtmişlerdir. Bu dar hümanist yaklaşımın ister istemez belli bir seçme tavrı da vardır. Çeviri etkinliği devam etseydi, hümanist yaklaşımın yerini çok daha başka bir yaklaşımın, bence tam anlamıyla bilimsel bir yaklaşımın alması gerekirdi. Edebiyat ve düşünce yapıtlarının yanısıra, Batı'nın çok önemli ve çok temelli bilimsel yapıtlarını Türkçe'ye çevrilmesi gerekirdi ki, 'klasikler' maalesef bu problematiğin dışında kalmışlardır. Yani, Newton'un *Principia*'sı niçin çevrilmesin? Bu, yapılmamıştır. Niçin, örneğin bir Freud bütünüyle Türk okuyucusuna sunulmasın? Devam etseydi belki bir hümanist anlayışı, bilim kültürü anlayışıyla yer değiştirmek ya da onların ikisini birden atbaşı birlikte götürmek olanağı doğabilirdi. Bunun belirtileri de vardı. Ama bu yapılmamıştır. Ve bunun yapılmamasının acısını, biz bugün hocalar çekiyoruz. Ben sadece Boğaziçi Üniversitesi'nde değil, Mimar Sinan Üniversitesi'nde de ders veriyorum. Daha bugün karşı karşıya kaldığım bir problem var. Birtakım şeyler anlatıyorum öğrencilerime. Benim kendi okumalarımla, yabancı dil bilmem dolayısıyla edindiğim okumalara dayalı bilgiler aktarıyorum. Öğrenci geliyor, diyor ki bana: 'Bunları biz nereden bulacağız, kaynakları okumak istiyoruz!' Çok haklı olarak, asıl kaynakları okumak istiyorlar. Ben bugün diyelim, Dil ve Doğa ya da Doğa ile Kültür arasındaki ayrıma ilişkin ders veriyorum. Lévi-Strauss'tan yola çıkıyorsam örneğin, Lévi-Strauss'un makalelerinin, kitaplarının Türkçesi olması gerekir. Ne yalan söylemeli, bırakınız bilim adamını, doğru dürüst hocalık yapma olanağından bile yoksunuz! Elimiz kolumuz bağlı. Ben öğrenciye 'Uygarlık Tarihi' dersi veriyorum. Salık verecek kitap bulamıyorum.

A. K. – *Konu böylesine önemli. Hatta ülke çıkarları açısından büyük önem taşıdığı halde niçin bugüne kadar büyük önem taşıdığı halde niçin bugüne kadar susulmuş? Bu suçlulukta üniversitelerimizin payı ne? Niçin denmemiş ki, bizim öğrenciye verdiğimiz bilgilerin esas kaynakları neden çevrilmesin? Niçin bu kitaplar gelmesin? Niçin bu konuda birşey yapılmamış?*

H. Y. – Bu, bence cevaplandırılması en zor soru. Bu konuşmanın en zor sorusu... Bunu bilemiyorum. Her üniversite hocasının kendi öğretim pratiğinde bu gibi problemlerle karşı karşıya kalmaması mümkün değil. Şu ya da bu biçimde, şu ya da bu zamanda böyle bir problemle karşı karşıya kalıyor. Bu, problemi tekil bir problem saymak gibi bir yanlışlık da olabilir. Sanılır ki, sadece bizim alanımızda sorun budur. Bence bizim aydınımızın, bizim düşünürümüzün, bizim bilim adamımızın, kapsamlı düşünme ve problemlere global bakma gibi bir tavır içinde olmamalarından kaynaklanıyor. Yani biz ağaçlardan ormanı göremiyoruz. Neden Türk insanı böyle düşünüyor? Türk insanının neden global bir bakış tarzı yok! Ben, bilim adamı olduğum kanısında değilim. Ben, iyi bir öğretmen olduğum kanısındayım. İyi bir öğretmen, kendi uzmanlık alanında, kendi ders verdiği alanda en yeni bilgilerle, en son bilgilerle kendini donatmak gereğini duyan, hem de kendi konumunu sürekli olarak irdeleyen insandır. Ben 'acaba ne yapıyorum, doğru mu yapıyorum, bilgileri aktarmakla yetinmeli miyim? Vizeydi, yıl sonu sınavlarıydı, bunlarla mı yetinmeliyim; yoksa kendi konumumdan yola çıkarak, benim durumundakilerin de konumlarını düşünerek, Türkiye'deki eğitim sisteminin yapısı üzerinde de düşünce üretmeli miyim?' Bana öyle geliyor ki, insanımız, dolayısıyla aydınımız, bulunduğu konumu sorgulamıyor.

A. K. – *Neden?*

H. Y. – Yani ben hoca oldum, bu iş bitti, diye bakıyor.

A. K. – *Yani hoca olmayı kendi içinde bir son olarak mı görüyor?*

H. Y. – 'Kendinde son' olarak görüyor.

A. K. – *Yani bir vasıta...*

H. Y. – Bir erek... Dolayısıyla kendi konumunu, bir bilim adamı olarak, bir düşün adamı ya da öğretmen olarak sorgulamıyor. 'Ben

ne yapıyorum, benim yaptığım iş doğru mu? Yani, kendi alanımda sadece birtakım bilgileri aktarmakla mı yetinmeliyim, yoksa genel bir bilim politikası çerçevesinde düşünüldüğünde, bana düşen başka birtakım roller de var mıdır?' Bu sorular sorulmuyor. Neden sorulmuyor?

A. K. – *Şundan olabilir mi? Yani genel bir bilim politikasının yokluğundan...*

H. Y. – Yok, şimdi böyle bir bilim politikası yoksa...

A. K. – *Yok. Zaten hocanın, öğretmenin böylesine bir soruyu kendi kendine sorması da olanaksız değil mi?*

H. Y. – Doğru...

A. K. – *Şimdiye kadarki konuşmalarımızda hep üniversiteyi ve öğretmenlerini bir yerde kınadık. Eleştirdik. Ancak bu eleştirilerin esas kaynağı devletin tutumuyla ilgili değil mi? Şöyle sorayım: Yani, toplumda bu politikayı oluşturacak devlet, politikanın oluşmasında yardımcı olacak da, muhakkak ki, üniversitelerle hocalar... Şimdiye kadar bu politika oluşturulmamış.*

H. Y. – Doğallıkla bilim üretme politikasının olmaması dolayısıyla devletin de eleştirilecek yanları var bu konuda. Ama bence bu ve buna benzer taleplerin, özellikle üniversitelerden ve aydın kesimden gelmesi gerekir. Sivil toplumun içinden konuşmanın bir gereğidir bu. Problemler gündeme getirilmiş olsaydı, o zaman belki de, büyük bir olasılıkla, devlet bunlara karşı herhalde kayıtsız kalmayacaktı. Diyeceğim şu ki, bu problem devletin değil ama üniversitelerin birincil problemi... Devletin birincil probleminin bu olduğunu söylemiyorum, ama üniversitelerin birincil problemi budur. Bunu gündeme getirmek, Türkiye'de aydının, düşünen insanın görevi olmalıydı. Türkiye'de üniversiteler, aslında –bunu söylemekte, bilmiyorum ne kertede haklıyım– birer bürokratik kurum olma doğrultusunda gelişmiştir. Onun için de beklentileri belirleyen de devlet olmuştur. İstekler üniversitelerin içinden gelmeyince, üniversiteler ve üniversitelerin içindekilerin, problemi böylesine global bir çerçeve içerisinde görmedikleri sürece, bir bilim politikasının oluşmasına katkıda bulunmaları da sözkonusu olamazdı. Devlet bilim politikasını kimlerle sap-

tayacak? Bürokratlarla mı, umum müdürler, müsteşarlarla mı? Hayır, bilim adamlarıyla; bu politikanın neyle ve nasıl olması konusunda düşünen insanlarla... Hem kendi alanında bilimsel gelişmeler nedir, bunu bilecek, hem de bu bilimsel gelişmelerden toplumu nasıl yararlandırırım diye düşünecek... Bizim işimiz mekanik bir iş değil ki, dersini ver git!.. Eğer hocalık buysa, o zaman bunun memurluktan bir farkı yok. Ama ben temelde çok önemli bir fark olduğunu düşünüyorum. Bir memur kendi konumunu irdeleyebilir, gişede otobüs bileti satan bir adam, 'ben neyim?' diye sorabilir ve bu varoluşsal bir sorudur, tamam! Ama, onun soru sormasıyla 'benim yaptığım iş nedir ve ben bu ülkeye nasıl yararlı olabilirim?' diye soran üniversite hocasının sorusunun, herhalde, aynı düzlemde düşünülmemesi gerekir.

A. K. – *O zaman siz bu konuda devleti değil, bilim politikasının oluşturulmaması konusunda üniversiteden bir ses gelmemesini kınıyorsunuz?*

H. Y. – Belki birinci derecede görev üniversitelere düşer, ya da düşerdi, diye düşünüyorum.

A. K. – *Peki, son sıralarda YÖK diye bir olay var. Ve getirdiği birtakım değişiklikler var. YÖK'ün bugünkü yeri, uygulamaları içinde, Türkiye'deki öğretim meselesi ne düzeye gelmiştir? Bilim adamı yetiştirilmesi olanakları ne derecede çoğalmıştır veya azalmıştır? Bu konuda birşey söyleyebilir misiniz?*

H. Y. – Şunu söyleyeyim. Aslında bir anlamda, deminden beri söylediğimiz problemler açısından YÖK'ün olmasıyla olmaması arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü YÖK'ten önce Türkiye'de, demin söylediğim anlamda bilimsel çalışmanın, bilim ve bilim adamı üretmenin nesnel koşulları yoktu, YÖK'ten sonra da yoktur...

A. K. – *Yani bizim konumuzla ilgili olarak YÖK ne birşey getirmiştir, yani ne birşey getirebilir, ne de bir şey götürebilir?*

H. Y. – Evet. YÖK, bilimsel üretim açısından, bilimsel üretimin entellektüel işbölümüne ilişkin koşulları açısından yeni birşey getirmiş değildir.

A. K. – *Son sıralarda devletin birtakım çabaları var. Birincisi, ulusal bilim politikası saptama açısından, birtakım ciddi olduğunu sandığımız çabaları var. Bu çabaları oluştururken muhakkak ki üniversitelerin de fi-*

kirleri alınacaktır. Şunu sormak istiyoruz; bilim yapmanın, bilimsel araştırma yapmanın ve adamı yetiştirmenin, taa başta konuştuğumuz nesnel koşullarını yaratabilme bakımından devletin hazırlayacağı bu ulusal bilim politikasında neler bulunmalıdır?

H. Y. – Devletin, üniversitelerin yapısını, deminden beri konuştuğumuz düzeyde yeniden örgütlemesi gerekiyor. Bunu nasıl yapacak? Bunun yapılmasının koşullarından biri, üniversiteyi belli bir ünvan alabilmek, belli bir akademik ünvan alabilmek için, araştırma yapılan kurumlar olmaktan çıkartmaktır. Bu, çok önemli. Çünkü Türkiye'de üretilenler, bilim adına üretilen tezlerin büyük bir kısmı, salt birtakım akademik gereklilikler yerine getirilsin diye yapılmaktadır ve bunu 'malûmu ilâm' olarak söylemekte; herkesin bildiğini, ama kimsenin açıkça söylemek cesaretini bulamadığı bir mesele olarak ortaya koymakta yarar var.

A. K. – *Ondan sonra ne yapılır?*

H. Y. – Ondan sonra ne yapılır? Şimdi benim öngördüğüm entellektüel işbölümünün makro düzeyde gerçekleşmiş olması dolayısıyla, Türkiye'de hiçbir kurumsal karşılığı olmayan alanlarda doktora ya da doçentlik tezleri yapılmaktadır. Örneğin, demin ortaya koyduğumuz gibi– Lévi-Strauss üzerine, Wittgenstein üzerine yazılmış bir makro kitap bile yokken, 'Wittgenstein'in *Tractatus*'unda Anlam Sorunu' üzerine yapılacak bir tezin, Türkiye'nin kurumsal çerçevesine katkısı nedir? Bunu bir kere sorgulamak gerekir. Öğrenci şunu isteyecektir: 'Ama efendim, biz Wittgenstein'in erken dönemini öğrendik, peki geç dönemi nedir?' Ona 'ben karışmam' mı, diyecek hoca... Onu nereden bulacağız? Yok. Doktora tezleri işte bu tür bir snobizmle yapılmaktadır. Yurt dışında yapıldıysa, öyle değil. Çünkü entellektüel işbölümü çerçevesinde bu alandaki uzmanlığın kurumsal karşılığı var orada; bizde yok!.. Sorun bu.

A. K. – *Peki, anlayamadığımız birşey var. Kullanılış yeri olmayan böyle tezlerin, üniversite tarafından kabulü nasıl mümkün oluyor? Yani bu tezi kabul etme durumunda olan heyet, demiyor mu ki tezi veren sayın doktora, 'kardeşim, biz bunu nerede kullanacağız' demiyor mu yani...*

H. Y. – Demiyor. Çünkü problemin farkında değil. Bir bakıma

farkında olamamakta da haklıdır. Çünkü üniversite ne yapacağını bilmiyor. Bir yandan Batı üniversiteleri düzeyinde eğitim yapılması gerektiğini düşünüyor, ama bir yandan da bunun yapılamayacağını kavrıyor.

A. K. – *Yani, üniversiteler belli bir kısır döngü içinde mi?*

H. Y. – Evet, öyle... Üniversite bir yandan Batı üniversiteleri düzeyinde, onlara paralel birtakım şeyler üretmek gerektiğini düşünüyor, çünkü çağdaş üniversite ancak Batı'nın örnek alındığı, Batı'yla atbaşı giden bir üniversitedir. 'Çağdaş uygarlık düzeyi' dediğimiz de budur, başka birşey değil! Bir yandan bunun gerekliliğini düşünüyor, ama bir yandan da, nedenlerini açıklayamadığı birtakım problemlerden dolayı, bunun olanaksız olduğunu biliyor.

A. K. – *Veyahut pratik olmadığını...*

H. Y. – Evet. Biz Batı üniversitelerinin düzeyine çıkacağız, ama nasıl çıkacağız? Ama galiba, bugünkü koşullarda o koşulların da ne olduğunu bilmiyor üniversite; hangi koşulların bunu kendisine *empoze* ettiğini de bilmiyor! O zaman ne olacak? 'Batı üniversiteleri düzeyinde eğitim yapalım, ama bu, olanaksız' açmazına düştüğü zaman... Tam bir trajik konumdadır üniversitelerimiz aslında. Kelimenin tam anlamıyla trajik. Çünkü, kaçınılmaz olarak yapması gerekenin kesinlikle olanaksız olduğunun farkında... Bir yandan yapması gereken bir şey var, onun bilincinde; öte yandan o yapması gereken şeyin yapılamayacağının bilincinde... Ve galiba, tanımı gereği, trajedi de budur. Bu trajik durum, üniversitelerimizin öteden beri içinde olduğu bir durum. Bunun aşılması mümkün mü? Üniversite bunu aşamıyor. Aştığını sanarak kendi kendini aldatıyor.

A. K. – *Yani varlığını sürdürmesi bu kısır döngüye bağlı değil mi? Yani bu aldatmacaya bağlı...*

H. Y. – Evet... Buna bağlı.

A. K. – *Peki, şimdi çok ilginç bir noktaya geldik. Kendi kendisiyle böyle hastalıklı bir çelişki içinde...*

H. Y. – Trajik diyelim, daha iyi olur...

A. K. – *Böylesine bir çelişki içinde olan üniversitelerin, devletin vazetmeye çalıştığı bilim politikasına katkısı olabilecek mi?*

H. Y. – Tüzel kişilikler olarak, hayır... Yani kurum olarak üniversiteler diye düşünürsek, hayır... Ama tikel katkılar, hiç kuşkusuz olabilir. Yani, üniversitelerin içinde bu problemler üzerinde düşünen, problemin farkında olan insanlar var, hiç kuşkusuz. Ama bu anlayışın, problemlere global bakma anlayışının, üniversiteyi nesnel bir biçimde irdeleyip yerine koymanın genelgeçer bir tavır olması gerekir. Bunu da üniversitenin dışında yapacak bir kurum yoktur. Kişisel bir iki çabanın dışında, kendi konumunu irdeleyen ve sorgulayan; üniversiteyi irdeleyen ve sorgulayan bir tavrın egemen olması gerekir, bu katkıyı yapabilmek için...

A. K. – *Peki, ulusal bir bilim politikası saptarken şahısların neler katabileceğinin üstünde, kurumların neler katabileceği önem taşıdığına göre, bu konuda üniversitelerin geçireceği değişiklir neler olacaktır? Neler olmalıdır?*

H. Y. – Üniversitelerin bu konuda yapacakları şey şudur: Bir kere, kendi konumlarını irdelemek. Yani biz ne yapıyoruz, ne yapamıyoruz... Hangi açmazlar içindeyiz? Batı üniversiteleri ile bizim üniversitelerimiz arasındaki temel farklar nelerdir? Sorun, 'onlarda şu kürsü var, bizde o kürsü yok, onlarda şöyle enstitü var, bizde böyle enstitü yok, biz de kuralım' düzeyinde değildir. Problem, benzerliklerin karşılaştırılması açısından ortaya konacak türden değil... Üniversite kendi konumunu analiz etmelidir. Batı üniversitelerini bu anlamda düşünmeli, özellikle kurumun verimini entellektüel işbölümü bağlantıları çerçevesi içinde ele almalıdır. Eğer böyle olmazsa, 'orada bu var, bizde de bu var' gibi bir tavır içinde düşünülürse, problem çözülemez.

A. K. – *Çok ilginç bir noktaya geldik. Üniversitelerin sizin tanımladığınız çelişkili durumu içinde, haklı veya haksız varolma çabaları, bugün Türkiye'de yapılmaya çalışılan, ortaya konulmaya çalışılan bilim politikasına hiçbir katkısı olmayacak. Üniversite bunun bilincine varsa dahi kendini düzelteceğini sanıyor musunuz?*

H. Y. – Evet, sanıyorum. Çünkü kurumsal olarak bu problemlerin farkına varılırsa bu doğrultuda birşeyler yapma, birşeyler üretme çabası içine girebilir. Üniversite ders programları, müfredat programları hazırlayan, müfredat programları uygulayan – ki, bilindiği

gibi, bu müfredat programlarının çoğu da, YÖK'ten geliyor – kurumlar olmayı sürdürürse herhangi bir katkıda bulunması sözkonusu değildir. Ama üniversite, ulusal bilim politikasına katkı konusunda kendine düşeni yapabilir kanısındayım; tek tek ya da bir araya gelerek...

A. K. – *Peki, üniversitelerin içinde bulunduğu bu sağlıksız kısır döngünün demin konuştuğumuz şekilde ulusal bilim politikasına katkıda bulunabilecek biçimde dönüşebilmesi için, sizin görüşünüze göre, üniversitelerde radikal birtakım yapısal değişikliklerin yapılması gerekmeyecek mi?*

H. Y. – Evet... Doğrusu bu konuda düşünmüş değilim. Ama üniversitelerin yapısında, belki de sizin sözünü ettiğiniz türden, köklü birtakım değişiklikler yapılması gerekebilir. Nelerdir bu değişiklikler? Bilemem. Doğrusu bilemem, ama en azından üniversitelerin Batı üniversiteleri düzeyinde eğitim yapmak ya da o alanda bilimsel katkıda bulunmak, dünya bilim literatürüne katkıda bulunmak konusundaki kocaman iddialarından vazgeçmesi gerekir en başta... Yani gerçekçi olmak zorundadırlar. Bizim yapabileceklerimizin üniversitelerimizin ve öğretmenlerimizin yapabileceklerinin gerçekçi bir irdelenmesinin yapılması gerekir. Ulusal bilim politikası, bu gerçekçi baz üzerinde temellenebilir. YÖK yasasında da belirtilmiştir, profesör olabilmek için yurt dışında bilimsel yayın yapmak, katkıda bulunmak gerekir, deniyor. Bunu söylemek çok güzel birşeydir de, keşke öyle olabilse!.. Ama bunun realize edilmesi ne kertede mümkündür? Deminden beri anlatmaya çalıştığımız koşullar açısından, nesnel koşullar ve bilim adamları arasındaki iletişim açısından en azından... Sempozyumlar, kongreler, dergiler... Ulusal ya da uluslararası seminerler... Bütün bunlar bağlamında acaba bilim adamları arasındaki iletişim ne kertededir? Kim, kendi alanında, Batı'da olan gelişmeleri çok yakından izleyebiliyor bir Batılı kadar? Hiç kuşkusuz Batılı' nın daha çok izlediğini, yani kantitatif olarak en azından, Türk bilim adamından, Türk araştırmacıdan çok daha iyi durumda olduğunu biliyoruz. İzleyebilme açısından... Bir kere, gerçekçi olacağız. Yani koşullarımız nelerdir? Bu, çok uzun vadeli bir politika olmak zorundadır. Bu gerçekçi temeller üzerine, bugünü dikkate alarak kurulacak,

ama en azından önümüzdeki yüzyıla cevap verecek bir yapı sözkonusudur. O zaman ne yapılacaktır? İşte en başından başlanacaktır. Yani, her alanda, uzmanlaşmaya gitmenin gereği var mıdır, yok mudur? Bu, sorgulanacaktır. Birtakım tercihler yapılması gerekecektir. Türkiye'nin bugünkü koşullarda, gelecek yüzyıl içinde oluşturacağı, gelecek yüzyıla ilişkin ulusal bilim politikasında hangi uzmanlık alanları ağırlıklı olacaktır? Buna karar vermek zorundayız. Ulusal eğitim politikasıyla ulusal bilim politikasını ayırmak gerekecektir. Türkiye'nin somut gereksemeleri sözkonusu olduğunda, eğitim politikası ağır basar... Türkiye'nin mühendise gereksemesi varsa, o zaman teknik üniversiteler; tornacıya gereksemesi varsa, o zaman teknik okullar gündeme gelir. Bu, ulusal eğitim politikasıdır. Şimdiye kadar ulusal bilim politikası'ndan ulusal eğitim politikası anlaşılmıştır ki, bunun da böyle olması doğaldır. Çünkü üniversitelerimizin eğitim işlevi, daha önce belirttiğim gibi, zorunlu olarak öne çıkmıştır.

A. K. – *Ki şimdiye kadar böyle olmuştur galiba?*

H. Y. – Şimdiye kadar böyle olmuştur. Peki, Türk ulusal bilim politikası dediğimiz nedir? Bunu gelecekteki eğitim politikasından ayrı düşünmeliyiz. Bilim adamının, bilimsel üretim yapacak olanın, eğitim sisteminin içinde olmakla birlikte, o sistemden ayrılan bir başka yanı da vardır. Bilim adamının kendi alanında düşünmeye, kendi uzmanlık alanında bilgi üretmeye, kendi uzmanlık alanında kurumsal karşılıklar beklemeye hakkı vardır. Yani bir adamdan hem haftada 15 saat ders vermesini, hem kendi parasıyla 15 ya da 20 bin liralık[1] bir kitabı, yabancı dilde yayınlanmış bir kitabı almasını hem de kendi uzmanlık alanının dışında başka birtakım alanlarda ders vermesini istemek mümkün değildir. O zaman devlet, bilim politikasını eğitim politikasından ayıracaktır... Bunu nasıl yapacak; nasıl selektif davranacak, kim bilim adamı, kim hoca olarak kalacaktır? Bunun saptamasını yapmak zorundadır.

(1) Bu konuşma 1983 yılında yapılmıştır.

A. K. – *Yani Batı'da, bilim adamı olarak çalışanla eğitim adamı olarak çalışan ayrı mı?*

H. Y. – Tam anlamıyla değilse bile, büyük ölçüde ayrılmıştır. Ya da işbölümünün belirli kertesinde her ikisini birden yapacak kurumsal olanaklar sağlanmıştır. Yani, en çok üç beş öğrenciye de ders veriyor bilim adamı. Dahası, iki saat ders veriyor. Onun dışında adam kendi araştırmasıyla başbaşa. Laboratuvarıyla, dergileriyle ve sempozyumlarıyla başbaşa! Türkiye'de entellektüel işbölümü bu kertede kurumsallaşmamış olduğu için, üniversitelerimiz bunu yapabilecek durumda değil. O zaman ne yapacağız? Ayıracağız. Ayıracağız ve bilim adamları için özel enstitüler, özel araştırma kurumları, üniversitenin içinde araştırma kurumları ya da enstitüler oluşturacağız.

A. K. – *Yani, özel statüler yaratacağız bunlara...*

H. Y. – Özel statüler yaratacağız. Ve bunlara kendi alanlarında kuramsal bilgi üretiminde yeterli duruma getirebilmek için gerekli olan nesnel ve öznel koşulları sağlayacağız. Başka türlüsü mümkün değil! Bilim adamı şunu bilecek: 'Ben araştırma yapacağım. Bu araştırma, kendi alanımda olup biten her şeyi öncelikle bilmemle mümündür. Kendi uzmanlık alanımda araştırma yapacağım ve bu alandaki literatür neyse, tümünü ivedilikle elde edebileceğim bir iletişim sistemi kurulmuştur.' Bilim adamı, kendi alanında hangi dilden olursa olsun kitap, ya da derginin hemen kendisine ulaşabileceği bir sistemin içinde olduğunu bilecek. Elinin altında bir sekretarya olacak. Dil bilen, o alanda iyi yetişmiş kişiler sürekli bir çeviri etkinliği içinde olacaklar. Diyelim ki bu araştırmacı Almanca bilmiyor. Almanca'da çıkmış olan bir makale, derhal çevrilip gelecek. Ve bilim adamı kendi alanının dışında, başka herhangi bir işle uğraşma durumunda kalmayacak.

Yalnız bir noktayı, sizin sormadığınız, ama benim gündeme getirmek istediğim bir noktayı da, işte tam burada sorgulamamız gerekiyor. Bilim ve uzmanlık, özdeş midir? Bakın, şimdiye kadar bunu, bir veri kabul ettik, sorgulamadık. Dedik ki, bu Newton'cu mekanik bilim anlayışı içinde, bilim pratiği açısından uzmanlıkla bilim, bir

ve özdeştir. Ama acaba bu böyle mi? Batı'da, giderek, bunun sorgulanmaya başlandığına tanık oluyoruz. Neden? Çünkü Batı, bunun bilim pratiğini bir çıkmaza götürmekte olduğunu görüyor. İncele incele, ufala ufala, uzmanlık alanları, öylesine mikro alanlara dönüşmüştür ki, uzman yaptığı işi kendi kendine meşru gösterememektedir artık...

A. K. – *Çok önemli...*

H. Y. – Batı'nın krizi bu... Çok ilginç... Uzman şunu soruyor: 'Ben, bütün bilimsel yaşamımı şekerin içindeki karbonun öteki elementlerle olan ilişkisini çözümlemeye adadım.' Bunu diyecek. Şimdi bu adamı düşünebiliyor musunuz? Yani insan olarak...

A. K. – *Büyük bir lüks...*

H. Y. – Bir bakıma büyük lüks... Ama bunun da bir çıkmaz olduğunu görüyor. Bundan sonra ne olacak? Daha da incesi, evet, ama ondan sonrası ne? Gerçi bu, bilimi bir makine olma problematiğinden çıkarıyor. Gelgelelim, bilimde değişiklikler ,bilimde dönüşümler öyle kolay olmuyor. Yani kimyada, çok önemli bir patlama olacak, yeni bir alan açılacak ki, o zaman yeni birtakım uzmanlık alanları, giderek incele incele oluşsun... Ama bu tür mütasyonlar sık sık olmuyor.

A. K.– *Yani, uzmanlık konusunu bir yerde sınırlamak gerek...*

H. Y. – Sınırlamak gerek. Çıkmaza doğru gidiyor çünkü... Batı, çıkmaza girince ne yapmıştır? Belki de son yıllarda disiplinlerarası çalışmalara yönelmiştir. Yani, makinenin kendi içindeki çarkların ya da vidaların birbirine eklenmesi değil, makro düzeydeki makineler arasında, bilimler arasında, örtüşmeler tespit etmeye başlamıştır. Asıl ilginci, sosyal bilimler arasında da böyle bir örtüşmeye, disiplinlerarası çalışmaya girildiği gözlemleniyor. Felsefeci 'ben sadece felsefe bilirim' 'Wittgenstein'in anlam teorisini bilirim' diye işin içinden çıkmamakta, felsefenin toplumbilimle, psikolojiyle, antropolojiyle, dilbilimle örtüşen alanlarının makro düzeyde yeni bir alan olarak açılmasına tanık olmaktadır. Bu, gerçekten çok önemli. Bilim politikasını oluştururken, Batı'da böyle bir dönüşümün gerçekleşmeye başladığını ve Newton'cu makine-bilim anlayışının,

pratikte yıkılmaya yüz tuttuğunu da gözönüne almak zorundayız. Bazı kitapların önsözlerinde var bu... 'Bilimsel düşüncenin bizi getirdiği yer, koskoca bütün evrende, bütün bu ilişkiler yumağının içinde, bir noktadır. Bu noktada bu kadarını biliyorum. Ben dünyanın bu kadarını biliyorum, gerisine karışmam!' mantığının çöküşüdür bu. Sorguluyor Batılı: Bu nereye kadar gelecek, oradan nereye gidecek? Batı kafasının en önemli yönlerinden biri, kendi konumunu sorgulamaktır. Ve sorgulamaya başlamıştır da!.. Bilim değişiyor, bilim kavrayışı değişiyor. Konsepsiyon da değişiyor: Bilim, mikro-uzmanlık mıdır, yoksa çok daha makro düzeyde disiplinlerarası bir alan mıdır? Bu konuşulmaya başlandı.

(1983)

Hilmi Yavuz'la Üçlü Konuşma

Hilmi Yavuz, Türk yazın ve daha genelde de kültür çevrelerinin kuşkusuz en önemli adlarından biri. Uğur Tanyeli ve Aykut Köksal onunla, bu ülkede aydının değişen toplumsal konumundan başlayıp, Doğu-Batı sorunsalına ve belirli 'consensus'larda temellenen bir kültürel ve siyasal çoğulculuğun zorunluluğuna uzanan bir çerçeve içinde tartıştılar. Kimi zaman etkileri dünden bugüne ulaşan düşünce kalıplarının yolaçtığı açmazlara da dikkat çekilen ve tınısı bazen mutsuzlaşan bir söyleşi bu.

(Arradamento Dekorasyon, Ocak, 1995)

Uğur Tanyeli – *Konuşmaya çok genel bir konudan, çağdaş Türkiye'de aydının konumundan başlayalım diyorum. Çok kişinin belki de fark ettiği bir gerçek var. Türkiye'de aslında aydın müthiş bir zemin kaybına uğradı; altındaki zeminin sürekli kaymakta olduğu söylenebilir. Türkiye'de geçmişte çok başat nitelikte, adeta iktidarı elde tutan bir aydın tipi varken, bugün artık kendini nereye oturtacağını bilemeyen, tanımı olarak belirsizleşmiş bir grup aydınla karşıkarşıyayız. Hatta bir biçimde de 'entel' denilerek hırpalanan, en ucuz biçimlerde gülünçleştirilen bir insan tipi var. Böyle bir durumun varlığına inanıyor musunuz? Yani, Türkiye'de aydının altındaki toplumsal zeminin çökmekte olduğuna ve giderek tanımsızlaşan bir amorf yığınına dönüştüğüne inanıyor musunuz?*

Hilmi Yavuz – Şimdi, bu bir kere çok doğru bir saptama. Gerçekten Türkiye'de aydın dediğimiz, okur yazar dediğimiz insanların

ayaklarının altından zeminin kaymakta olduğunu çok rahatlıkla söyleyebilirim. Çok somut bir şeyden, 'aydın' tanımından yola çıkarak söylemekte yarar var. Bir kere 'aydın' en geniş anlamayla entellektüel üretimde bulunan kişidir. Düşünce üretimi Türkiye'de istenen, beklenen bir şey midir? Buna bakmak gerekiyor. Bana öyle geliyor ki, artık böyle birşey kalmadı; yani Türkiye'de insanların düşünce üretimlerine gereksinimleri kalmamıştır. Çünkü düşünce üretimi, son kertede, ereği kendi içinde olan, Yunanlılar'ın '*autotelos*' dedikleri nitelikte, yani mutlaka bir yere varmayan; bir canlı tartışmanın, bir diyalogun ya da bir polifoninin içinde yer alma durumudur. Düşünce üretiminin somut bir erekle, belirli bir yere varması, bir yerde kendisini konumlandırması, veya başka birşeye dönüşmesi gerekmiyor. Ama, bizde düşünce üretiminin mutlaka böylesine bir '*telos*'la, bir erekle sonuçlanması gerekliliği konusunda, bana sorarsanız düşünce üretiminin yapısıyla kesinlikle bağdaşmayan, bir beklenti oluşmuştur. Bu beklentiyi ben düşünce üretiminin yanısıra, başka tür üretimlere yönelik beklentiyle de bir koşutluk biçiminde düşünüyorum. Örneğin, diyelim bir marangoz, masa üretmek için atölyesine gidiyorsa, sonunda ortaya bir masa çıkar. O marangozluk işinin *telos*'udur. Sanılmıştır ki, aydın da düşünce üretiminin sonucunda böyle bir somut sonuca varmalıdır... Böyle bir sonuca varılmazsa, bunun adına düpedüz 'havanda su dövmek' denilmiştir. Aslında, onların havanda su dövmek diye aşağıladıkları ya da küçümsedikleri şey tastamam düşünce üretimidir, bana sorarsanız. Çünkü, ben biraz da o eski Yunan'daki o ayrıma, o leksikolojik ayrıma bağlı hissediyorum kendimi: '*Praksis*' ile '*poiesis*' arasındaki farka: Felsefe yapmakla örneğin, masa yapmak arasındaki farktan sözediyorum. Yunan'da bunların çok kesin biçimde ayrılmışlıkları sözkonusudur. Oysa, bizde daha başından beri öyle bir kavramsal ayrım sözkonusu olmadığı için, bir düşünce üretiminin mutlak bir şeyle sonuçlanması, somut veya maddi bir şeyle sonuçlanması beklenmiştir. İşe yaraması gibi bir beklenti içinde olmuştur Türk insanı. Şimdi bakınız, Osmanlı tarihine de bakıldığı zaman orada bunu destekleyen önemli şeyler var. Bizde felsefe geleneği yoktur. Felsefe gele-

neğinin olmamasının temel nedeni, belki de böylesi bir zihinsel, kavramsal ayrımın bulunmamasıdır. Çünkü, ortaya somut birşey çıkmıyor sonuçta. Örneğin, çok tipik bir Osmanlı olan Şair Nabi oğluna öğüt olarak diyor ki, çalışmak sonuçta sana bir takım somut ve maddi getiriler sağlayacaksa anlamlıdır; yoksa sonunda bir somut çıkara varılamayacaksa bunun bir anlamı yoktur. Tam bu sözlerle değil de, bir takım benzer ifadelerle söylüyor. Çok tipik bir Osmanlı zihniyetidir bu. Çağımızda belki Özalizm'in getirdiği birşey gibi görülüyor. Aslında değil! Daha başından beri böyle; bugüne özgü bir şey olmadığını belirtmek için söylüyorum bunu. Daha başından beri ben Türkiye'de entellektüelin çok sağlam bir zemin bulabildiği kanısında değilim.

Aykut Köksal – *Şöyle bir durum farkı var mı? Genele ilişkin değerlendirmeye kesinlikle ben de katılıyorum. Özellikle Osmanlı'yla olan ilişki gerçekten çok doğru bir saptama. Ama, ben Cumhuriyet dönemine özelleşerek şunu söylemek isterim. Cumhuriyet dönemine baktığımız zaman entellektüel üretimin başrolünde Kemalist aydını görüyoruz. Bugün, Uğur Tanyeli'nin deyişiyle, zemini yitiren aydın, bu Cumhuriyet dönemi aydını bugün işe yararlılık bağlamında bile düşünsel üretimi bir yana bırakmış, belirli kişileri, kalıpları yeniden üreten ve yineleyen bir aydın durumunda. Bugün 'Cumhuriyet aydını'nın karşısına yeni aydınlar, yeni aydın tipleri çıkıyor mu? Öncelikle bunu mu tartışmalı?*

U. T. – *Şimdi, Osmanlı aydını dediğimiz adam aslında bürokratik seçkinci yönetenler grubundan kopmuş biri değil. Bürokratik kimliğinin olağan sonucu da problemi görmesi ve onu ille de bir biçimde çözmek istemesidir. Çünkü kendi varlık nedenini, sorun çözücülük işi olarak görmektedir. Aslında Kemalist aydın dediğimiz kişi Osmanlı aydınından o kadar farklı biri değil, onun devamı. Peki, bugün farklı bir noktaya geldik mi? Ben o eski Osmanlı-Erken Cumhuriyet sürekliliğinin bitip yeni bir çağa ulaşılmakta olduğunu düşünüyorum. Aydından geçmişte beklenenler çok açıktı. Aslında bakarsanız, en azından Erken Cumhuriyet'te ülkeyi düzlüğe çıkarma konusunda katkı beklenildi ondan. Peki şimdi ondan ne bekleniyor?*

H. Y. – Kemalist aydından Kemalist ideali, Kemalist projeyi ta-

şması, ona bir temel felsefi ya da ekonomik bir temel sağlanması istenmiştir. Ekonomik temeli 'Kadro'cular kurmaya çalışmıştır. Bana sorarsanız, *Tercüme Dergisi*'yle, *Kadro Dergisi* arasında bir fark yoktur. *Tercüme Dergisi* onun liberal, hümanist, Grekoromen temellerini; öbürü de devletçi temellerini hazırlamaya çabalamıştır. Mesele iki ayrı fikrî temel hazırlamaktır. Bugünkü aydının konumu hakim sınıfın yanındadır. Hâkim sınıfın idealarını yeniden üretmek, onu yaygınlaştırmak, onun temellerini oluşturmaktır. Bu görevle muvazzaf kılınmıştır.

A. K. – *Ben yine az önceki sorunun başlangıcını yinelemek istiyorum. Cumhuriyet'in başlangıç dönemindeki aydın, Kemalist aydın, o günkü toplumsal rolüyle bugün yok. Ama öte yandan bugün de konumunu sürdüren bir Kemalist aydın ve ona karşı duran başka aydınlar var. Yani bugün tek bir aydın tipinden sözetmek herhalde doğru olmaz.*

H. Y. – Değil. Tabii zaten problem sanıyorum –Kemalist devletin aydınları olan– hükümetin demiyorum –aydınlarla onlardan kopan, yani Bürokrasiden kopan ve kendilerini şimdi burjuvazinin içinde bir yerde konumlandıran aydınlar arasındaki çatışmadır. Bugün görünen o. Yani *Cumhuriyet* gazetesi ile *Sabah* gazetesi yazarları arasında görülen tartışma, alttan alta devam eden tartışma bana sorarsanız budur. Ama, benim gibi entegre olmamış insanlar da var. Asıl onların rolü nedir? Onlar üzerinde durmak lazım. Yani sırtını devlete ya da burjuvaziye dayamamış olan insanların konumu nedir? O insanların konumunu 'palyaçoluk' olarak adlandırıyorum. 'Intellectual as a clown' Bunun üzerinde de durulabilir ayrıca...

U. T. – *Şimdi egemen sınıfla bütünleşmekten söz ettik. Ancak, ben Amerika Birleşik Devletleri örneğini vermek istiyorum. Amerika'da çok keskin muhalif aydınlar var. Türkiye bu kadar sıkı aydın muhalifler yetiştiriyormuş gibi gelmiyor bana. Burada muhalifler de sonunda bir ortak grup kutusunun içine giriyorlar. Kendilerine başkalarıyla paylaştıkları bir kutu oluşturuyorlar ve onun içinden muhalefet yapmaya başlıyorlar. Gerçekte, belki de muhalefet yapmıyorlar. Onlar da ait oldukları bir paketin onaylanmış muhalefetini yapıyorlar. Bir kollektif sözü, onaylanmış bir söylemin sözünü söylüyorlar. Oysa, diyelim ki dünyanın en güçlü kapita-*

list ülkesinde Chomsky gibi bir adam çıkıp gerçekten muhalefet yapıyor. Medyaya karşı çıkıyor, sisteme karşı çıkıyor. Hiçkimseyle politik ittifak aramadan sesini de işittirebiliyor. Türkiye'de bu şans yok gibi gözüküyor. Palyaçolaşmak bu olanağın yokluğundan mı kaynaklanıyor biraz da?

H. Y. – Tabii, doğrudur, palyaçolaşmak bu tür olanağı sağlayacak yapıların Türkiye'de bulunmamasından kaynaklanmıştır diye düşünüyorum. Bu yapılar, sivil yapılardır. Yani eğer böyle sivil yapılar olsaydı, eğer bu olabilseydi, o zaman Türkiye'de Kemalist projeyi taşıyanla burjuva projelerini taşıyan aydınlar arasında kendisine yer bulamayan ve kaçınılmaz olarak palyaçolaşmak durumunda kalan aydın, palyaço olmaktan çıkardı. Onun için özerk aydınların, sivilleşme konusunda düşünce üretmeleri gerekir.

A. K. – *Peki, bugün yine ortaya çıkan İslamcı aydınları o sivil yapıların içinde yer alan yeni bir aydın tipi olarak değerlendirebilir miyiz?*

H. Y. – Bu konuda, biliyorsun, farklı görüşler var. Örneğin, Şerif Mardin, Türkiye'de şeriatın bir sivil toplum seçeneği olabileceği konusunda, bazı enteresan fikirler öne sürmüştür. Eğer böyle bir önkabulden çıkarsak, şeriatin bir sivilleşme anlamı taşıdığı ya da taşıyabileceği tamamen varsayımsal olarak söylenebilecek olan birşeydir. Öteyandan, 'Müslüman aydın' olmaz. Neden olmaz Müslüman aydın? Çünkü aydın, tanım gereği, hiçbir kayda bağlı olmadan düşünce üreten insandır. Ve düşüncesinin sınırı yoktur. Herşeyi sorgular. Dolayısıyla, Hıristiyan aydını da olmaz, Musevi aydını da olmaz, dinlerin çizdiği sınırlar içerisinde düşünce üreten bir aydın olamaz. Din sorgulandığında, bu mesele uluhiyetin meselesidir denilirse, bunu söyleyen biri gerçek aydın olamaz. 'Burada durmalı' diye düşünen biri bence aydının tanımına aykırıdır. Bir çeşit paradokstur bu.

U. T. – *Dolayısıyla, buradan giderek şeriatın bir sivil toplum örgütlenmesi için gerekli altyapıyı oluşturabileceği de çok kuşkulu hale gelir. Çünkü şeriatın kendisi de sivil toplumun tanımına aykırı olmalıdır. Olabilseydi, Türkiye'de sivil toplum kurumları 500 yıl önce oluşmuş olacaklardı. Oluşmamışlardır, ama şeriat vardı.*

A. K. – *Bugün, Batı'daki düşünsel üretimi Kemalist aydından çok daha fazla kullanan, kendi üretimine dahil eden ve yoğun bir düşünsel*

üretim içinde olan İslamcı aydınların varlığı ortaya çıktı. Kesin bir ön tanımla, 'dinle belirli bir ilişki içinde düşünsel üretim sahibi olan kişi aydın olamaz' ön tanımıyla yaklaşıp, daha baştan İslamcı aydınların üretimin dışında bırakırsak yine Kemalist aydının söyleminin içinde yer almış olmaz mıyız?

H. Y. – Bu oldukça ciddi bir eleştiri. Şimdi, söylemek istediğim şudur. İslamcı düşünürlerin gerçekten böyle bir çaba içinde oldukları doğrudur. Ama dikkat edilirse, bu çaba daha çok özellikle kendi içinde bulundukları entellektüel konumu konsolide etmek için, o doğrultuda bir çaba gibi görülüyor. Buna itirazım yok. Bana öyle geliyor ki, İslamcı düşünürler bütün bunları başarıyla yapıyorlar. Ama bu üstün başarıyla gerçekleştirdikleri şeyin dışında bıraktıklarını, kendi entellektüel sistemlerine entegre etme veya şu ya da biçimde bağdaştırma konusunda herhangi bir çabaya girmiyor. Mesela Medine Sözleşmesi tartışılıyor. Medine Sözleşmesi'nin gündeme gelmesi, tekil söylemlerin, tek ölçüyü getiren söylemlerin, artık geçersiz olmasıdır. Aydınlanma projesi gibi bir tek Aklı ölçüt olarak getiren ve onun dışında kalan herşeyi safsata sayan bu tür tekil projeler... Marksizm de bunlardan bir tanesi... Bu tür söylemlerin şimdi bir tarafa bırakılması gerektiği ve çoğul söylemlerin gündeme gelmesi gerektiği konusunda görüşlerden yararlanılıyor.

A. K. – *Alain Touraine'den yararlanılıyor.*

H. Y. – Tabii, Alain Touraine'den yararlanılıyor, Deleuze'den yararlanılıyor, vs. vs. Bütün bunlar tamam. Yani belli bir düşünsel çaba, ama getirdikleri Medine Sözleşmesi projesinin dışında kalan birtakım görüşleri Medine projesine gelen eleştirileri vs, tartışmak gibi bir entellektüel çabanın içinde değiller gibi geliyor bana. Yahut şöyle söyleyim. Şimdi İslam'la sivil toplum arasındaki mesele Şerif Bey'in ortaya koyduğu biçimiyle incelenirse, tabii ortaya çok farklı bir durum çıkıyor. Şimdi olay nedir, niye böyle bir şeyden söz ediliyor? Şeriatın Osmanlı toplumunda bir çeşit ikincil yapıya ya da sivil toplum yapısına girdiği söyleniyor. Şundan ötürü: Padişahın ya da politik toplumun en azından bir Örfî Hukuku var. Bu Şeriat hukukuyla da çatışmıştır. Özellikle, Vakıflar meselesinde çelişiyor. Ör-

fi hukuk dediğimiz hukuk, doğrudan doğruya Osmanlı'nın, o bürokratik imparatorluğun hukukudur.

A. K. – *Gerçi o konuda da tarihçiler anlaşamıyor. Yani örfi hukuk, özel çalışma sonunda ortaya çıkmış imparatorluğun özel bir hukuk söylemi midir, yoksa yalnızca belirli durumlara ilişkin padişah fermanlarını bir araya getirilmesinden mi oluşmuştur?*

U. T. – *Bu hukuk sisteminin sistematik bir biçimde kodifiye edilmiş olup olmaması özünden çok birşey değiştirmiyor.*

A. K. – *Özünde bir yaklaşım farklılığı var; sonuçta bir şey değişmez görünüyor, ama yaklaşım farklı. Birinci yaklaşım, yani örfi hukukun özel bir çalışma içinde ortaya çıkması, doğrudan doğruya Şeri hukukun temel yaklaşımından farklı bir yaklaşımının ortaya konması olur, diğeri ise belirli durumlarda, Şeri hukukun yanıt vermediği, özellikle de devlet yönetimine ilişkin durumlarda Padişah fermanlarıyla gerçekleştirilmiş hukuk düzenlemelerinin yapılması olur ki temel bir farklılık gösterir.*

H. Y. – Çok ayrı alanları kodluyor, Örfi hukuk'la Şer'i hukuk. Şer'i hukuk daha çok, diyelim, memur ya da bürokrasi dışında kalan teb'ayı içeriyor. Şimdi ayrı alanlara kodluyor diye bakarsak, o zaman çok büyük bir problem ortaya çıkıyor. Ayrı alanları kodluyor olmakla birlikte Şer'i hukukun da Osmanlı'da sivil toplum gibi bir mekanizmayı oluşturduğu ciddi bir biçimde söylenebilir mi, onun üzerinde durmak lazımdır. Yani salt tebayı koruyor olması, bunu belli bir hukuk sistemiyle, belli bir sistemle kodluyor olması, gerçekten şeriatı bir sivil toplum yapısı, ikincil bir yapı haline getirebilir mi? Söylenen şudur: Örfî hukuku gereği başvezirin hayatı Padişah'ın iki dudağının arasındadır. Vurun kellesini der, vurur ama sokaktaki adamın kellesini vuramaz. Meseleyi buradan almaz lazım. Şer'î hukuk, tebanın hukukunu kodluyor, onu işte Örfi hukuka, Örfi hukukun taşıyıcısı olan devlete karşı koruyor demek, şeriatı ya da Şer'i hukuku sivil toplum yapar mı? Siz ne diyorsunuz?

U. T. – *Ben sivil toplumun ne olduğunu tanımlamadan konuşmaya girişmemek gerektiğini düşünüyorum. Sivil toplum bir kere –en azından dünyadaki örnekler bazında konuşuyorsak, soyut bir sivil toplumdan bahsetmiyorsak– kesinlikle tanrısal bir hukuk tarafından varedilmez. Si-*

vil toplum, en azından kuramsal olarak, bireylerin tek tek özgür iradeleriyle oluşturduğu bir kurumsal yapılar toplamıdır. Ama, şeriat böyle değil. Şeriatta ana sav onun tanrısal nitelikte olduğu, tanrı tarafından buyrulduğudur. Böyle bir hukuksal altyapı ile sivil toplum kurulabilir mi. Bu çok tartışılır bence.

A. K. – *Ama eğer sivil toplumu tanımlarken Aklı tek paradigma olarak yalnız bırakırsak yine başlangıç noktasına dönmez miyiz? Tanrısal söylemi tümüyle dışarıda bırakırsak ve ancak bunu dışarda bırakarak sivil toplum var olabilir dersek, tek bir paradigma kalıyor geriye: Akıl...*

H. Y. – Bizim zihinsel alanımız bu kadar sınırlı bir şey içinde mi düzenleniyor, diye düşünüyorum. Şeriatın getirdiği düzeni, bir çeşit sivil toplum olarak kabul ettik diyelim. Bu bir seçenek, ama bunu reddedersek, tek seçenek olarak elimizde: Aydınlanma projesi, dolayısıyla Kemalizm kalıyor, diyorsun. Ama başka projeler de olabilir.

A. K. – *Ya da bir başka yol var, o da Modernite projesi, Aydınlanma projesi. Peki bunların dışında başka bir yol var mı?*

H. Y. – O yol, sivilleşmenin Batılı modeli olarak çıktı. İki türlü sivilleşme modeliyle karşı karşıyayız. İslami sivilleşme modeli var. Bir de Batı'daki sivilleşme modeli. Batılı model çok iyi bildiğiniz gibi kentlerin, 'burg'ların kurulması ve burjuvazinin özerk kentsel yönetimler bağlamında sivilleşmesidir. Politik topluma karşı kentlerin ağırlığını koyabilmesi... Kemalist proje ise, bir sivilleşme projesi değildir elbet! Şimdi şunu söyliyeceğim: Ne İslamcılığa, ne de burjuvaya sivilleşmek konusunda bir seçenek olarak bakmayan bir sivil aydın konumu varsa, işte bu palyaçoluktur, diyorum.

U. T. – *Aslında bakarsanız, küçük istisnalar dışında, bugün Türkiye'de hiçbir yere ait olmayan aydın tipinin geçmişte Kemalist projeye ait olan, ama artık olamaz hale gelen bir aydın türü olduğu söylenebilir. Türkiye'de bu konumu belirsiz aydın türü çok yeni ortaya çıkmış gibi gözüküyor. Dolayısıyla, onun sürekli olacağını da düşünmemek lazım. Bence, her an ortadan kalkacağına, sizin palyaço dediğiniz tipin silineceğine garanti gözüyle bakabiliriz. O uzun vadeli yaşama şansı olan bir adam türü değil Türkiye için.*

H. Y. – Değil!

A. K. – *O palyaço aydından söz ettiğimiz zaman hemen medyada söz etmek gerekiyor. Medya o aydını var etmek için ve o aydının sırtından var olmak için elinden geleni yapıyor ve yapacak. O aydının bir başka çıkmazı değil mi bu?*

H. Y. – Hiç şüphesiz öyle. O aydın, yaşamını yeniden üretmek zorunda. Yani Türkiyenin bugünkü koşullarında diyelim ki evli, çocukları var. Kitap almak zorunda, konsere gidecek vs. vs. Bunu karşılayabilmenin yolu, bu aydına açılmış değil. Yani, ya dediğim gibi bir yere *katekt* (cathexis) olmak zorundasın, yani onun aydını olmak, organik aydın olmak zorundasın. Organik aydın, Gramsci'nin kullandığı anlamda... Bir projenin aydını çok özerk bir konumda aydın tipinin benim tanımımla, 'palyaço aydın' olması gerekiyor. Bu insanın, dediğim gibi, burjuvaziyle bütünleşmediği için yada başka bir takım gruplarla, örneğin İslamcılar'la, veya başka birşeylerle bütünleşmediği için tek başına ortada kalakalmışlığı gibi bir durumu vardır. Bu onu çok garip durumlara götürüyor. Yani yaşamını yeniden üretmek için bir takım şeylere ihtiyacı var. O zaman medyanın kendisine empoze ettiği, ya da yaşamını yeniden üretmek için kendisine dayatılmış olan konumları ister istemez kabul etmek durumunda kalıyor. Benim 'palyaçoluk' dediğim durum budur.

U. T. – *Aslında söyledikleri ciddiye alınmıyor. Bir anlamda da evcilleştirilmiş bir aydın türü.*

H. Y. – Hayır, o evcilleştirilmiş değil; medya onu evcilleştirmeye çalışıyor! Saray soytarısı vardır ya, kimse ciddiye almıyor.

U. T. – *Burada aydının burjuvazi ile bütünleşmesinde yine Osmanlı çağından devraldığımız bazı davranış kalıplarının rolü yok mu? Her zaman Türkiye'de aydının burjuvaziyi küçük gördüğünü, hatta aşağıladığını söyleyebiliriz. Başlangıçtan beri her zaman Türk aydını için burjuva yontulmamış bir adam türüdür. Bu sağlıksız bir yaklaşım değil mi? Ve bu aslında Osmanlı'dan devralınmış bir küçümseme, aşağılama kalıbı değil mi?*

H. Y. – Şimdi bu değişiyor. Neden? Çünkü Burjuva tip olarak karşımıza çıktığında bu Cem Boyner'dir, Sakıp Sabancı değildir, Bir Vehbi Koç değildir. İkinci değil, üçüncü kuşak burjuva bunlar.

Üçüncü kuşak bir burjuvaziyle karşı karşıyayız. Üniversite okumuş, iyi konuşan geniş, liberal görüşleri olan ve Türkiye konusunda kendine göre tabi 'önemli' projeleri olan biri kimliğiyle sunuluyor. Çevresine topladıklarına bakınız. Şerif Mardin giriyor mesela, Nilüfer Göle, Asaf Savaş Akad var. Yani, Türkiye'nin işte belli başlı aydınları ile bir bütünleşme içinde. Aydınlara çok önem veriyor. Dolayısıyla, senin söylediğin problem, o noktada kırılmıştır.

U. T. – *Ama, bu kez başka bir geleneksel kalıp yine aynı şekilde gündeme gelmiyor mu? Yine aydınlar ülkenin kuruluşuna soyunmaya başlıyorlar. Başka bir biçimde, başka bir projeyle, ama yine ülkeyi kurtarmak için herkesten önce onlar varlar. Hep aynı noktaya gelmiyor muyuz?*

H. Y. – Hep aynı noktaya geliyoruz. Çıkış noktamız da oydu zaten. Yani, aydından beklentimiz, onun ortaya somut bir şey koymasıdır. Bunun Osmanlı'dan beri, senin de belirttiğin gibi, verili olan telos'u çok büyük bir proje olarak *'memleketin kurtarılması'*dır. Hani Kemal Tahir'le ilgili bir hikaye anlatırlar, hoş bir hikayedir. Sabaha karşı 4'de uyanmış, karısını uyandırmış; 'Semiha, Semiha kalk' diye! Sonra 'Hanım' demiş 'memleketin hali ne olacak?' Şimdi komik gibi gözüküyor ama bana sorarsan, çok semptomal bir şey bu! Çünkü Türk aydınına böyle bir misyon verilmiş. 24 saat düşüneceksin memleketi. Memleketi düşünmenin günü, saati yoktur denmiş. Yani böyle bir misyon verilmiş. Memleketin kurtarılmasının bana formüllerini getirin, denmiş. Bir beklenti var; yani, hep oraya geliyoruz. Düşünce üretir, ama sonunda hiçbir şey çıkmaz! İşte buna bizim mantalitemizin tahammülü yok. Bunu anlatmaya çalışıyorum.

U. T. – *Peki, o zaman tekrar tekrar dönüp dolaşıp geldiğimiz standart soruyu soralım: Ne olacak bu memleketin hali? Şaka bir yana, gerçekten aydın için Türkiye'de başka bir seçenek var mı ya da teleolojik olmayan düşünce için bir şans var mı? Bana yok gibi gözüküyor.*

A. K. – *Aslında yok gibi, her seferinde dönüp dolaşıp aynı yere geliyoruz. Şunu söylemekten ürkmeyelim, durum çok umutsuz aslında.*

H. Y. – Böyle bir dayatma var; yani dediğim gibi, devletin, politik toplumun dışında kalan aydının, mutlaka bir yapıyla kendisini bütünleştirmesi, o yapıya entegre olması gibi bir dayatma var. Bu ya

İslamcılığa *katekt* olmak biçiminde ortaya çıkabilir, ya Kemalizm'e, ya da burjuvaziye *katekt* olmak biçiminde ortaya çıkabilir. Bunun dışında başka bir seçenek yok gibi görünüyor.

U. T. – *Türkiye'de üniversitenin hiç bir rolü olamaz mı böyle bir doğrultuda? Dünyanın başka yerlerinde olabildiğini biliyoruz. Çünkü, ben dünyanın başka yerlerinde üniversitelerin böyle bir işlev görebildiğini, Türkiye'dekinden daha ciddi bunalımlar yaşadıktan sonra bile görebildiğini düşünüyorum. Bugün öyle bir izlenim vermiyorsa da, Türkiye'de üniversite neden böyle bir özgürlük, özgür tartışma ve düşünsel muhalefet odağı olamasın diye sorgulamakta yarar var. Ne dersiniz, var mıdır böyle bir olanak?*

H. Y. – Şimdi bence var. Yani, Türkiye'de eğer üniversite böyle bir işlevi üslenecek konuma gelirse...

U. T. – *Şimdi Türkiye'de giderek yaygınlaşan özel üniversite modelinin bunda bir yararı olmaz mıydı?*

A. K. – *Bir yandan özel üniversite burjuvaziye eklemlenecek, öte yandan egemen güçlerin dışında konumlanacak. Bu biraz zor gibi.*

H. Y. – Yani öyle görünüyor: Türkiye'de burjuvazinin ve İslamcılığın dışında başka sivilleşme alanları yokmuş gibi görünüyor. Bu demin belirtildiği gibi çeşit umutsuzluk göstergesi de olabiliyor. Ama üniversite belirtilen bu iki yapının dışında, yani bugünkü yapının dışında bir sivilleşme bazı olabilir mi? Buradan yola çıkarak sivileşmeyi dile getirebilir miyiz diye bir sorun var.

U. T. – *Birincisi, herhalde üniversiteyi devlet mekanizmasına bu kadar yapışık olmaktan uzaklaştırmak lazım. Şimdi çok tartışılan özerklik meselesi gündeme geliyor; ama aslında ciddi olan bence bu yapışıklığın giderilmesi. Türkiye'de üniversite yasal olarak özerk olduğu döneminde yani 60 ve 70'lerde de, bu anlamda o yapışıklıktan uzaklaşabilmiş değildi.*

A. K. – *1960'larda belirli bir oranda yapışık olmadığını, giderek yine o dönemde üniversite içinden çıkan aydınların Türkiye'yi sivil topluma taşıyabilecek bir söylemi yüklendiğini söyleyebiliriz. Ama o üniversite, adım adım özerkliğini yitirdi ve tümüyle devlete yapışmış bir üniversite haline getirildi. Ben bugün üniversiteyi yitirilmiş bir alan olarak görüyorum. Üniversite sorununa öncelikle temel işlevi bağlamında, yani bilgi*

üretimi işlevi bağlamında bakmak lazım. Şimdi o noktada baktığımız zaman manzara büyük bir vahamet gösteriyor. Bugün üniversiteye ilişkin hakim resmi söylem ölçüyü nitelikte değil nicelikte arıyor. 14 yıldır üniversitelerin gelişmesi sayılarının artmasıyla ölçülür oldu. Üniversiteye yapılan bilgi üretim de yine, makalelerin, kitapların niteliği ile değil niceliği ile ölçülüyor. Şimdi sözünü ettiğimiz üniversite, bu! Önce üniversite kendi temel üretim alanında hangi noktada ona bakalım, ondan sonra da onun üstüne gelecek, onun sonucu olacak bir üst durak yani sivil toplumun yaratılmasına bir bilgi üretim odağı olabilir mi, ona bakalım. Ama daha birinci noktada umutsuz bir yerdeysek, ikinci noktaya nasıl umutla bakabiliriz?

H. Y. – Bana göre şimdi bu çok doğru bir saptama. Bir kere Türkiye'de bilgi üretiminin önkoşulları, üniversitelerimizde henüz gerçekleşmiş değildir. Bilgi üretiminin önkoşullarının yanı sıra, Türkiyede entellektüel işbölümü üniversitede kurumlaşmış da değil. Bu nedir? Örneğin Batı'da, herhangi bir bilim dalında yapılacak olan üretimin çok geniş, çok yaygın, eğer ağaç metaforunu kullanırsak, dallanıp budaklanmış, en küçük yapraklarına kadar ayrıntılaştığı görürüz. Descartes'in bilim ağacı dediğimiz o ağacın branşları, yani yaprakları vs. gelişmiş durumda. Örneğin, Batı'da herhangi bir bilim dalında veya başka alanlarda, insan bilimleri alanında, pozitif bilimler veya felsefe ve matematik gibi alanlarda çok ince noktalara gitmek, üzerinde bilimsel çalışmalar yapmak mümkün. Neden? Çünkü bu tür bilimsel çalışmaları entellektüel iş bölümünün düzeyi ona elverdiği için. Kurumsal karşılığı var.

Entellektüel iş bölümünün düzeyi Türkiye'de bu doğrultuda bilimsel bir üretimin kurumsallaşmasına elvermiyor. Böyle olunca da Türkiyede gerçek anlamda bilimsel üretimin yapılıp yapılamayacağı konusu da ciddi şekilde sorgulanmalıdır. İkincisi, bizde üniversiteye hâkim olan zihniyet, yani üniversitenin kuruluş zihniyeti fevkalade yanlıştır. Çünkü bizde bilim adamıyla üniversite hocası bir ve aynı şey sayılmıştır. Böyle bir şey yok! Bilim adamı mutlaka üniversite hocası olmaz, diye bir kural yok; ama bunların ikisinin ayrı kategoriler olduğunu düşünmek ve kurumlaşmayı bu doğrultuda ya-

pılandırmak gerekiyor. Bu yapılmamıştır. Bu yapılandırma nasıl olabilir? Enstitüler yoluyla olur. Bilim adamı olarak enstitüye gider, orada çalışır ve onun işi oradadır. Devlet veya üniversite burada bilimsel üretimi sağlayacak maksimum koşulları sağlamakla yükümlüdür. Geçimini, hayatının yeniden üretimini sağlayacak koşullar, yani maaşı vs. gibi... Kendi alanındaki uluslararası bilimsel toplantılara gitmelidir, en azından gidebilmelidir. Bilimsel araştırma yapacak olan kişi, bilim adamı ders vermez. Yaptığı çalışmalar hakkında arasıra konferanslar verir, öğrencilerle, lisans üstü öğrencilerle, uzmanlarla birlikte oturur konuşur tartışır, o kadar!..

A. K. – *Yani, Bilim adamının işlevi meslek adamı yetiştirmeye indirgenemez. Peki Türkiye'de bunun dışında bir işlevi var mı?*

H. Y. – Yok. Meseleyi oraya getiriyoruz zaten, o tanıma geliyoruz. Bilim adamından somut bir şey bekleniyor. Sen üniversite hocasısın, ders verirsin, kitap yazarsın, deniliyor. Ama sistem, kurulmuş olan yapı onları öylesine bir noktaya getiriyor ki, sonuçta, onları hocalığa zorunlu kılıyor –bilimsel çalışmaya değil! Yani 15 saat ders verecek ve bir- takım idari görevler üstlenecek... Âdet yerini bulsun diye üniversiteler açılıyor, bilimsel üretim yapılsın diye değil! Üniversite meslek adam yetiştiriyor, bütün mesele bundan ibarettir. Sonuçta somut bir şey var; çünkü üniversiteden beklenti odur. Bilimsel üretime ilişkin bir çalışma bu neye yarar, diyor; çünkü onun için asıl mesele işe yararlılıktır; böyle bakılıyor.

U. T. – *Ama, hep böyle mi olacak?*

H. Y. – Yani şimdi açıkcası üniversitenin dışında başka bir seçenek göremiyorum sivilleşmek için... Bilginin yaygınlık kazanması, belki bir sivilleşmeyi, yani kamuoyu yaratılması bağlamında bir sivilleşmeyi getirebilir. Üniversitenin görevi bilgi üretmektir, düşünce üretmektir, diyelim. Aydın veya bilim adamı kimliğiyle ya da üniversite hocası veya o enstitüde çalışan insan, fizikçi de olabilir. Örneğin; Amerika'nın dış siyaseti üzerine de konuşabiliyor. Chomsky örneğinden yola çıkıyoruz; güvencesi var. Hiçkimse kulağından tutup MIT'den atmıyor, ya da başka bir deyişle örneğin Vietnam politikasını eleştirdi diye, onun üniversite için alacağı kitaplar, dekan

ya da enstitü başkanı tarafından imzalanmamazlık edilmiyor. Böyle bir şey yok! Ama mekanizma Türkiye'de böyle, orda öyle kurulmuş. Şimdi üniversiteyi ciddi bir şekilde içinde dönüştürmek lazım ve bunu için de çok önemli bir zihniyet inkılabı yapmak gerek; başka türlü mümkün değil. Yani bu kafayla hiçbir yere gidilmez.

A. K. – *Ama o zihniyet inkılabını yapmak için de yine üniversitenin bilgi üretimine ihtiyaç var.*

H. Y. – Böyle bakarsan kısır döngü oluyor tabii, ama değil: Bilgi üniversite dışında da üretilebiliyor. Üniversite dışında üretilebilen bu bilginin bir kamuoyu oluşturması gerek. Bence kamuoyu çok önemli. Türkiye'de bu insanların kamuoyunda etkin olmaları gerekiyor. Burjuvaziye rağmen, kamuoyu! söylemek istediğim, bu...

U. T. – *Çok hayati gözüküyor bu sorun. Ve hemen bir şey sormak ya da bir sorun ortaya atmak istiyorum. Belki de sivil toplum problemini bu kadar fazla kafamıza takmasak daha doğru olur. Biz hep sivil toplum kurumlarını Türkiye'de birgün kuracağımızı umuyoruz. Bunun nedeni, aslında Batı'da böyle olduğunu görmüş oluşumuz ve bizde de öyle olması gerektiğini düşünmemizdir. Ama, çağdaş Batı, sanıyorum sivil toplum sorununu büyük ölçüde aştı. Sizin demin dediğiniz mesele var artık. Yani, kamuoyu diye bir gerçek var ve o artık sivil toplumun belediye gibi örgütsel araçlarının çok ötesine geçen gücüyle tek güdüleyici çağdaş toplumsal mekanizmayı oluşturuyor.*

A. K. – *Bunları tartışmayı bugünkü yaşam doğrudan bize dayatıyor. Örneğin böyle bir söyleşide ben Hilmi Yavuz'la 'edebiyatta mekan sorunsalı'nı tartışmayı tercih edebilirdim, eminim karşılıklı da büyük bir keyif alırdık, ama bugün bir araya geldiğimizde bu konuları tartışıyorsak, bu Türkiye'nin bugünkü geldiği noktada konumun kendisini dayatmasıdır.*

H. Y. – Medya dışında, medyadan özerk bir kamuoyunun oluşması mümkün müdür? Eğer bu sağlanabilirse, o zaman benim yarı şaka yarı ciddi zihniyet inkılabı dediğim şey, o belki bir şekilde gerçekleşebilir. Onun önkoşulları hazırlanır belki diye düşünüyorum.

U. T. – *Peki, bugün bir ölçüde de olsa böyle bir alternatif medya oluşturma olanağı var mı?*

A. K. – *Yok. Gerçekten kendisini belirli bir güce eklemlemiyorsa,*

onun sayesinde ve onunla birlikte varolmayı seçmiyorsa, ki seçmemesi gerekiyor, o zaman böyle bir olanak yok.

H. Y. – Kamuoyunu oluşturma konusunda bir çaba gösterilebilirse ve bu kamuoyu dayatabilirse! Medyaya rağmen! Ama bugün tamamen keyfi bir medya var. Diledikleri gibi at oynatıyorlar, dilediklerini Türkiye'nin gündemine getiriyorlar ve birincil mesele olarak koyuyorlar. Çok tuhaf bir şey bu. Şimdi, üzerinde düşündüğüm başka bir meseleyi dile getirebilir miyim? O da şu: Biz Aydınlanma projesine ya da Aydınlanma projesinin Türkiye'deki temellük ediliş tarzına vs. çeşitli biçimlerde karşı çıkıyoruz. Acaba Aydınlanma projesi Türkiye'de tamamen temellük edildi mi, bunu sorgulayan yok. Gerçek anlamıyla Aydınlanma projesi bütün kuşatması ile, bütün içermeleriyle Türkiyede yaşama geçirebildi mi, esas olarak buna bakmak lazım. Aydınlanma projesinin arkasında, eğer Weber haklıysa, büyük bir Rasyonalite var; rasyonel örgütlenme var. Şimdi bakıyorsunuz, kentlerimiz modernleşti deniyor, yahut modenizasyon sürecinden geçti ya da geçiyor, deniyor. Ulaşım meselesini alalım. Türkiye'de trafik, her zaman bir keşmekeş olmuştur. Neden? Çünkü sürücüler sürücülerin gırtlağına basar, sürücülerle yayalar birbirine girer, trafik polisi, yollar tam bir kaostur. Şimdi hangi Modernizm var bunun arkasında? Rasyonel örgütlenme nerededir? Ulaşım sisteminin rasyonel örgütlenmesi nerede? Ulaşımda rasyonel örgütlenme yok; üniversitede yok, eğitim sistemimizde yok. Orta okullarda, liselerde çocuklar haftada 5-6 saat olarak, üç yıl yabancı dil okuyor. Devlet okullarını söylüyorum; özel okullar, kolejler hariç. Şimdi işe yararlılık diyorsunuz; ama işe yararlılık ölçünüze bağlı olun bari... Çünkü altı yıllık devlet okulunda okuyup ta bu dili öğrendim diyebilir misiniz? Peki öyleyse niye okutuyorsunuz?

A. K. – *Bunu yalnızca eğitim kurumlarına bağlamak çok yanlış olabilir. O proje niye tam olarak hayata geçemedi? Bunu yanıtlamak için rasyonalite projesini iki ayrı dönemde değerlendirmek gerektiğini düşünüyorum. Birincisi Osmanlı dönemi, Tanzimat hareketinden Cumhuriyet'e kadar geçen dönem. Bu projenin başlangıcının Osmanlı dönemine sarkması, Osmanlı toplumunun kendi dinamikleriyle birleşen bir Modernizm*

projesinin hayata geçebilirliğini gösteriyor. Ne var ki, Cumhuriyet dönemi bunu tamamen görmezden geliyor, yok sayıyor ve rasdikal bir kopuşla Modernizm projesini yeniden tanımlıyor.

H. Y. – Ama sonuçta ne oldu? Aydınlanma projesi temellük edilemedi, zihnen temellük edilemedi. Çok açık. Madem Rasyonalite bu, o zaman senin bütün zihin sistemin, işe yararlılık ölçütü üzerine kurulmuşsa, bak orada sonuç alamıyorsun. *'Telos'*u var: Dil öğreneceksin! Dil performatif bir bilgi türü ve öğrenilemiyor; eğitim işe yaramıyor. Şimdi trafik diyorsun; sözüm ona bütün trafik sistemini temellük etmişsin; trafik lambaları bir rasyonelite gösterir, bir rasyonelliği var, bir semantiği var. Yayalara yeşil yanıyor; polis sürücüye 'geç' diyor. Böyle bir sistem olabilir mi? İstanbul bu, metropol bu, yani öyle diyorsunuz. Bu rasyonalite, Aydınlanma projesi bizim toplumumuzda eski tabirle söyleyeyim ma'kes bulamamıştır. Şerit Mardin bunu başka türlü yazdı: 'Kemalizm, bizim toplum için dinin yerini tutan bir ideoloji görevini görememiştir!' Şimdi benim belirtmek istediğim, altını çizmek istediğim şey şu: Aydınlanma projesinin kendisi, rasyonalite mantığıyla birlikte, o örgütlenme mantığıyla birlikte gelmediği, öyle temellük edilmediği için havada kalmıştır. Yani Aydınlanma projesi, Türkiye'de boş bir söylemden ibarettir.

U. T. – *Benim söylemin içinin boş olduğuna hiçbir itirazım yok, fakat gerçekteki durumun böyle olduğuna ilişkin kuşkularım var. Şunu söylemek istiyorum: Aydınlanma projesi büyük oranda yaşama geçmiştir, ancak Aydınlanma söylemi artık içi boşalmış bir söylem haline gelmiştir bu ülkede. Biz rasyonalite ve aydınlanma projesi ile bazı kurumların işlerliğini birbirine karıştırıyoruz. Bazı kurumların iflas etmiş olması rasyonalite, Modernite durumunun hiç varolmadığı ya da Türk Modernitesi'nin iflas ettiği anlamına gelmez.*

H. Y. – Eğer sistem doğru dürüst kurulmuş ve o sistem temellük edilmiş olsaydı elbette... Ama sistem öyle kurulmamış...

U. T. – *O zaman Türkiye'de aydınlanma projesinin hiç varolmadığı çağları düşünelim. 16.yüzyılda bu ülkede herşey o günkü sistemin çerçevesinde düzenli biçimde yürüyormuş. Demek ki, Modernite ile kimi resmi ya da gayriresmi kurumların ve örgütlerin iyi işleyişi arasında birebir*

ilişki yok. Kurumların işleyişi her bilgi sistemi, her epistemolojik sistem içinde iyi veya kötü olabiliyor.

H. Y. – Ama bunlar modernizasyon adına yapılan projeler, üstelik modernizasyondan sonra, teknoloji ile vs. gibi enstrümental akılla gelişen şeyler. O zaman böyle bir sorun yok. Yol yok, otomobil yok, herşey yolunda gidiyor. Hergün 500 araba İstanbul'da trafiğe çıkmıyordu.

A. K. – *Peki kendi modernizasyon projemizi oluşturabilir miydik? Ben oluşturabilirdik diyorum ve çok somut bir göstergesi olarak da Osmanlı toplumunun, kendi dinamikleri ile bunu hayata geçirmeye başlamış olmasını görüyorum. Demek ki oluşturabilirdik, ama bu yolu bir yana bıraktık. Peki fırsatı kaçırdık mı? Ben bugün Türkiye'nin kendi Modernizm projesini oluşturma fırsatı ancak sivil toplumu var etmesiyle olanaklı olabileceğini düşünüyorum. İşte şimdi o sivil toplumu var etmede aydının rolü nedir ya da bir rolü olabilir mi?*

H. Y. – Aslında bugünkü durumda bizden beklenen de o zaten. Ama ona verdiğimiz cevaplar belli bir yapıya eklemlenmiş aydının cevabı olacaksa, bu benim kabulüm değil. Soruda müttefikiz. İslamcı aydın da, YDH'li aydın da, Kemalist aydın da bunu soruyor. Toktamış Ateş de, Asaf Savaş Akad da, Ali Bulaç da, ben de bunu soruyoruz. Ama aramızda fark var. Çok temel radikal bir fark var. Benim herhangi bir *angajmanım yok.* Dolayısıyla ben, bana dayatılmakta olan, yani önüme sürülmekte olan bütün projeleri *kritik bir zihinle* ele alabiliyorum ve bunu bir imtiyaz kabul ediyorum. Aslında özerk zihinlerden oluşan bir kamuoyu olursa, gerçekten özerk düşünen zihinlerin konsensüsü olursa, bu belki sivilleşmenin de dayanağı olabilir. Bu üniversiteyi de değiştirebilir, trafik düzenini de değiştirebilir. Kendisini gerçek bir sivil olarak, politik topluma da, siyasal partilere de, sınıflara da dayatabilir diye düşünüyorum. Çok önemli bir şey: Bir ütopya belki...

U. T. – *Aslında burada bu konuyu konuşabiliyorsak, Türkiye'de yalnızca toplam üç kişi olduğumuz için değil. Çünkü bize benzer konumda olan daha pek çok kişi var. Demek ki, Türkiye aydının özerkleşmesi noktasına yavaş yavaş gelmiyor denemez. Grup dayanışmasının avantajları*

sonsuz, ancak o gruplaşmanın dışında tekil olarak, hiçbir siyasal angajmana girmemiş aydınlar da var.

H. Y. – Özerk konumda olan aydın türünün arkasında hiçbir destek yok. Ötekisi için böyle bir sorun söz konusu değil. O çeşitli yerlerden çeşitli biçimlerde destek görüyor. Onun bir imtiyazı var. En azından malını, üretimini satıyor. Zihinsel üretimini, onunla yaklaşık aynı şeyleri düşünen, ancak düşündüklerini onun kadar iyi formüle edemeyen bir grup için yapıyor. Ama sizin konumunuzdaki birinin 'müşterisi' öyle değil. Formüle edemediği bir şeyi sizden bekleyen insan yok. Çünkü, özerk aydının temel özelliği şu: Böyle bir aydın o sırada kimsenin zaten –moda olmadığı ya da daha henüz akla bile gelmemiş olduğu için– düşünmediği şeyleri gündeme getirir. Dolayısıyla yalnızdır. Öyle olunca da, özerk aydın henüz gündeme gelmeyeni, gelse de tutulmayanı, hatta kavranmamış olanı üretir.

A. K. – Bir de şöyle bir toplumsal alışkanlığımız var. Bilmediğimiz kavramlarla tanışıp, çok kısa sürede onu defalarca yineleyip içini boşaltmada mahiriz.

H. Y. – Şimdi, kafamı meşgul eden, ama karşılığı olmayan bir mesele. Bir Doğu-Batı meselesi... Bu, bize hep bir çelişki diye verilmiştir. Şimdi bunları iki ayrı zihniyet olarak alırsak, iki had arasında, iki bilinç arasında sıkışıp kalmışlık olarak kabul edilmiştir hep. Bir Kemal Tahir böyle almıştır. Bir Tanpınar böyle... Oğuz Atay böyle; fakat Oğuz, daha çok bunu ironi konusu yapmıştır. Gene de üçü Doğu ile Batı'yı birbirine karşıt, birbiriyle çelişkili iki sorunsal olarak almışlardır. Doğu ve Batı, niye kuralları farklı iki oyun gibi düşünülmesin? Yani basketbol ve futbol gibi! Bu iki sporun çelişik olduğunu söyleyebilir miyiz? Karşılaştırılmaz bile! Şimdi aslında gerektiğinde biz bu iki oyunu da oynuyoruz. Futbol oynarken oyunun kurallarını unutup, sanki oyun basketbolmuş gibi oynuyoruz. Basket oynarken de tersini yapıyoruz. Karışıklık buradan kaynaklanıyor; çelişki gibi görünen, bundan başka bir şey değil! Bence bu kimlikler ve aidiyetler meselesi. Eğer mantıksal platformdan, bir başka platforma, örneğin oyun platformuna getirilirse, o zaman ortada çelişki falan da kalmıyor. İnsan, kuralları farklı olmasını rağmen hem

satranç hem futbol oynayabiliyorsa, niye hem Doğulu, hem Batılı olmayalım? Bunu tartışabilir miyiz?

U. T. – *Bence bu tartışmaya önce Doğu-Batı kavramlarından başlayalım. Doğu ve Batı kavramları o kadar kesin biçimde birbirlerine karşıt iki uzlaşmaz gerçeklik mi? Sanki biz bu karşıtlığı fazlasıyla abarttık gibi geliyor bana. Sanıyorum, bizim Batılaşma tarihimiz aslında Doğu ile Batı arasındaki bu kutuplaşmayı da yaratma tarihimizdir. Kendimizi biraz da kendi yarattığımız bu karşıtlaşma içinde yeniden biçimlememizin tarihidir. Acaba gerçekte Doğu ile Batı bu kadar kesin biçimde farklı iki apayrı dünya mı? Bence bu çok kuşkulu.*

A. K. – *Yine Doğu'dan Batı'ya bakmaktan ya da Batı'dan Doğu'ya bakmaktan kaynaklanan bir ikilik bu. Hilmi Yavuz'un dedikleri bana şunu düşündürttü: Müziğe geleceğim, eğer Batı müziğinde karşımıza çıkan ilerleme biçimini müziğin sahip olması gereken tek ilerleme biçimi olarak kabul edersek, doğal olarak karşımıza tekseslikten çokseslilige ulaşan gelişme biçimi gelir. Ve yine çok doğal olarak Cumhuriyet döneminin gerçekleştirmek istediği müzik inkılabı da, olumsuz bir anlam yükleyerek teksesli olarak tanımladığı Türk müziğini yasaklamak olacaktır. Ama bugün baktığımızda, birbiriyle kıyaslanmayacak iki farklı oyun olduğunu görüyoruz. Osmanlı'nın makamsal müziğinin ne tekseslilik ne de çoksesslilik kategorisine giren bir müzik olduğunu, kendi içindeki gelişmesinin belirli bir noktaya ulaştığını, Bach'ın müziği hangi yetkin tepe noktasında ise, Itri'nin de aynı yetkin tepe noktasında olduğunu görüyoruz. Ama bu şöyle bir tehlikeli sonucu da getirmemeli. Yani, 'Peki o zaman kendi oyunumuza mı dönelim?' sorusunu getirmemeli.*

H. Y. – Hayır, kendi oyunumuza dönmeyelim.

U. T. – *Elbette hayır, o zaman çoğul oyuna dönelim.*

A. K. – *Demek yine çoğulluğa varıyoruz. Yani zorunlu çoğulluğa varıyoruz yine.*

H. Y. – Zorunlu çoğulluk! Elbette böyle! Başka türlü olmsı söz konusu olamaz. Tekil söylemler dönemi bitti. Onun için böyle bir indirgemeci, şeylerden birini ötekine indirgeme, birini ötekiyle tanımlama gibi birtakım şeyleri de gerçekten zihinsel hamulemizden atmamız lazım.

U. T. – *Peki, çoğulculaşma noktasına doğru gelmekte olduğumuza ilişkin ipuçları sanki yok.*

H. Y. – Hayır yok.

U. T. – *Peki, bu çoğu oyunu eskisine göre biraz daha fazla anlar olduğumuzu düşünemez miyiz?*

H. Y. – Evet, düşünebiliriz. Şimdi demin söylediğimiz meseleye gelelim. Doğrusu hiçbir oyunu kurallarına göre oynayamıyoruz. Rasyonalite projesi (ya da 'oyun'u) de bize onu nasıl oynamamız gerektiğini buyuruyor. Ulaşım sisteminin nasıl olması gerektiğini buyuruyor; kentsel tasarımın ve düzenlemenin nasıl olması gerektiğini buyuruyor. Peki şimdi biz ne yapıyoruz? Bu rasyonalite projesinin içine, yani örneğin futbola, diyelim başka bir oyunun basketbolun kuralını sokmaya çalışıyoruz. Eğitimde, üniversitede, gündelik yaşamda sanki bu rasyonaliteyi ya da oyunu, böyle değilse başka bir oyun gibi oynuyoruz. Ya da kendi kurallarımızı Aydınlanma projesinin üstüne yapıştırıyoruz gibi geliyor bana. Ne dersiniz? Biraz uç bir örnek mi, ama başka türlü izah edemiyorum. Şimdi ulaşım sisteminin rasyoneli olması lazım. Bu projenin özü, onun rasyonel olmasıdır. Rasyonel bir örgütlenmeye dayanmasıdır. Başından söz edildi. Kuralı bu; ulaşım oyununun kuralı bu. Bu kural işlemiyor. Neden? Neden biz bunu hayatımıza geçiremiyoruz?

A. K. – *Çünkü kurallılık ve kendiliğindenlik toplumda bir arada olmayı sürdürebiliyor. Trafik ışıklarının komutlarını bekleyip o komutlar doğrultusunda karşıdan karşıya geçerken, o ışıkların 20 metre ötesinde, yaya geçidi olmayan bir yerde yayalar geçmeye devam edebiliyor. Yani ikisi bir arada varolmayı sürdürüyor. Bir yandan bir tür keyfilik, kendiliğindenlik, kuralsızlık kendi başına varolmayı sürdürüyor. Ama az ötede kurallılık sanki öbürü yokmuş gibi varoluyor.*

U. T. – *Durum bence farklı. Şimdi biz yaya ulaşımından neredeyse doğrudan doğruya otomobile geçen bir toplumuz açıkcası. Osmanlı toplumu atlı arabayı bile tam anlamıyla tanımamış bir toplum. Modernite'nin bazı sonuçlarıyla biz geç karşılaştık. Modernitenin sonuçlarından biridir trafik. Dolayısıyla, onu rasyonel çözememizden daha doğal ne olabilirdi ki?*

A. K. – *Bir şey daha var, bu trafik örneğinden gittiğimize göre, o örnek içinde sürdürelim, yine karşımıza çok semptomatik olarak bir başka Doğululuk biçimi ortaya çıkıyor.*

U. T. – *Ama, bu Doğululuk-Batılılık problemi değil.*

A. K. – *Peki şurda Doğululuk yok mu? Batı insanı trafik kuralına yalnızca o kural kendisine şu ya da bu biçimde dayatıldığı için uymuyor, kendi yaşamı belirli bir önem taşıdığı için uyuyor, yani yaya geçidinin olmadığı yerde karşıdan karşıya geçersek yaşamı tehlike altına gireceği için uyuyor. Böyle bir yaşam tehlikesi Türk insanını doğrusu pek ilgilendirmiyor.*

H. Y. – Bu oyunu, kuralları çok daha farklı olan bir takım başka oyunların içinde oynamaya devam ediştir.

U. T. – *Tabii, örneğin, Türkiye'nin atlı arabayı tanımadan motorlu araç trafiğine geçişi meselesi. Türkiye'nin geçmişte bir kentsel araç trafiği bileşimi var mıydı? Hayır. Türkiye bu model kapsamındaki bir ulaşım ilişkin araç bileşimini tanımadı, onun davranışsal yapısını tanımadı. Burada hiyerarşik bir ulaştırma düzeni vardı. Mesela, Türkiye'de 19. yüzyıl ortalarında bile sarayda bulunurdu atlı binek arabası yalnızca. Araba kullanımı aynı zamanda bir toplumsal statü göstergesiydi. Bugünün Türkiye'sinde artık benzer bir toplumsal katmanlaşmadan söz edemeyiz, ama hala Türkiye'de araba, Amerikalı'nın buzdolabı kullanmaktan özünden çok farklı görmediği kullanım biçiminden çok farklı kullanılır. Çünkü, Amerikalı'nın buzdolabı ile olan ilişkisi de, otomobille olan ilişkisi de bir mekanik araçla kurulmuş işlevsel bir ilişkidir. Oysa, Türkiye'de çoğunluğun arabayla olan ilişkisi bir araç-insan ilişkisinden çok farklı bir şeydir. Bir prestij göstergesidir araba herşeyden önce.*

H. Y. – Yani burada iki oyun var. Bunlardan bir tanesi oyunu eşyalarla ('şey'lerle) oynuyor, öbürü bağıntılarla oynuyor. Eşyalarla oynamak, şu araba meselesi gibi. Araba sahibi olmak, Türk insanı için ya da, Türkiye'nin İstanbul caddelerinde, sokaklarında Audi'lerin, Suzuki'lerin, Mazda'ların vs. dolaşmış olması, Türkiye'nin modernizasyonu için bir kriter sayılmıştır. Oysa önemli olan bunlar değil. Buna bakarak biz modern toplum olduk, diyemeyiz. Bizde köylere kadar telefon girdi mesela. Bu telekomünikasyon hikayesi, işte bilgisayar vs. bizim için modernizasyon kriteri olmuştur. Yani, biz bunu

eşyada bulmuşuzdur. Şöyle söyliyeyim: İnsanlar ve eşyalar arasındaki bağıntıları, kuralları öne çıkaran bir oyun var. Oyun, bağıntılara dayanır. Oyunu kurallarına göre oynamanın anlamı budur... Biz ise sadece eşyaları önemsedik. Bana öyle geliyor ki o oyunu, yani Doğulu oyununu özellikle trafikte olsun, herşeyde olsun, *Batılı oyunun içinde* oynamaya devam ediyoruz. Bu şöyle oynanabilir: İki ayrı zamanda, yani aynı zamanda değil, ard zamanda, diakronik olarak oynanabilir. Buna kimsenin bir itirazı olmaz. Örneğin özel yaşamımızda bir oyun oynarız, kamusal yaşamımızda başka bir oyun oynayabiliriz. Kimseye birşey olmaz. Bunun bir çelişki, bir yırtılma, bir bilinç bölünmesi olduğunu söylemek, bana yanlış geliyor. Adam, kamusal yaşmında kravatını takıyor, dairesine gidiyor. Orada insanlarla gayet medeni, gayet avrupalı ilişkiler içinde oluyor, ama evine gelip elbiselerini çıkarıyor, entarisini giyiyor, başında takkesi ve eline tesbihini alıyor ve dinsel yaşamın icablarını yerine getiriyor. Bu çelişki değil. Ama bize çelişkiymiş gibi sunuldu. Kamu alanı ile özel alanın birbirine karşıt ya da çelişik olduğunu ima edildi.

U. T. – *Japonlar ikisini birbirine iyice karıştırıyor gibiler. Bu bir çelişki değil, gayet normal ve kaldı ki, bu durumu Batı'nın içinde de bulabiliriz.*

H. Y. – Evet, bu iki ayrı oyun. Şimdi Japonlar bunu böyle mi oynuyorlar yoksa, iki ayrı oyunun birbirine benzer, Wittgenstein'ın deyişle 'family resemblance'ı (ailesel benzerliği) olan iki oyundan, kendilerine özgü yeni bir oyun mu çıkarıyorlar? Bizim bunu yapamadığımız söylenebilir. Biz bir oyunun içinde ötekini oynamaya kalkmışızdır. Sentez bu değil! Belki iki oyundan ayrı bir oyun!.. 'Sentez' lafına, aydınımız çok daha yatkındır; nedense 'sentez' deyince anlıyor meseleyi.

A. K. – *Bizim onu yapmadığımıza katılıyorum. Çünkü bize başka bir oyun dayatılmış. Bu oyunu oynayacaksın denmiş ve sonunda o oyunun içine diğer oyunun öğeleri girmek zorunda kalmış. Aslında burada da suçlayıcı olmak gereksiz.*

H. Y. – Suçlama değil, çünkü öyle bir dayatma olmuş. O dayatmanın karşısında da, kendi oyununu oynamaya bakmış.

A. K. – *O yüzden umut ya da çözüm demin söylediğimiz o çoğulcu yapıda gözüküyor. O zaman oyunlar net olarak tanım kazanıyor ve oyunların alanları belirleniyor. Aslında pekçok kişinin, örneğin İslamcı aydınların geldiği nokta da farklı değil gibi gözüküyor. Günün moda deyimi ile 'sen takiye yapıyorsun' deniyor, ama adamların da görünen nihai talebi bu çoğulcu yapı. Onların tam karşısında yer alan Kemalist aydın ise çoğulcu yapıyı kabul etmek istemiyor, çünkü sen kendi tekil yapını getireceksin diyor. Peki bu çoğulcu yapı Türkiye'de var olabilir mi? Ya da bu çoğulcu yapıdan söz eden İslamcı aydın samimi mi?*

H. Y. – Doğrusunu söylemek gerekirse bana samimi değil gibi geliyor. Neden? Çünkü Aydınlanma projesi ne kadar tekil bir söylem ise, İslam da bir proje olarak o kadar tekil bir söylem. Dolayısıyla her tekil söylem kaçınılmaz olarak kendi erkini içinde taşıyor.

A. K. – *Bir ütopya olarak olarak bizim dile getirdiğimiz çoğulcu yapı içinde İslam söylemin yeri ne olacak ve giderek İslam'ın yeri ne olacak?*

H. Y. – Demin belirtilen anlamda olacak. Yani her oyunun bir *topos*'u, yeri vardır. Yani o belirlensin orda oynanır, olur biter.

A. K. – *Peki ya oyun alanlarının tanımından anlaşmazlık olursa?*

H. Y. – Zaten asıl tartışma orda, iki kesim arasında da alan tanımında başlıyor. Sen diyorsun ki, senin oyununun alanı budur. Hayır diyor sen öyle zannediyorsun, ama benim oyunumun alanı bu değil, benim oyunumun alanı şunu, şunu da içine alıyor, diyor. Bütün mesele bundan ibaret. Ama İslam bunu kabul etmiyor; bütün mekanlarda benim oyunum oynanır, diyor. Proje öyle. Çünkü İslam'da, insanı özel yaşamıyla sınırlamamız mümkün değil. Kendileri de zaten bundan yakınıyorlar: 'Kemalist proje laiklik ilkesiyle bize bunu dayattı'. diyorlar. Kendi açılarından haklılar. Çok kuşatıcı bir proje İslam. İslam bir hukuk dini. Hıristiyan hukukundan söz edemiyoruz, örneğin, ama bir İslam hukuku var. Kur'anda neyin nasıl yapılması gerektiğinin ayırdına varmak zorundalar. Dolayısıyla, İslamcılar'ın kendi içinde çözümlemeleri gereken mesele odur: Sekülerleşme meselesi. Ne kadarını dünyevileştirebileceksin? Neyin ne kadarını? Sorun budur.

U. T. – *Böyle olunca da, demin sözünü ettiğimiz çoğulcu uzlaşmalara nasıl varılacağı sorusu yine dilimizin ucuna geliyor.*

H. Y. – Burada söz konusu olan söylemlerin hepsi, tekil söylemler. Yani bütün demokratik görünümüne rağmen Burjuva söylemi, Kemalist söylem ve İslamcı söylem tekil birer söylemdir. Söylemek istediğim kısaca şu: Problem, kuşatıcı olan tekil ve buyurgan söylemler arasındadır. Bu söylemlerinin herbiri kuşatıcı, buyurgan ve bütün alanlar için iddialı birer söylemdirler. Kendi ölçülerini, tekil ölçülerini dayatma tavrı içinde olan söylemdirler. Bana sorarsanız çatışma kaçınılmaz görünüyor. Yani bunların üçünün, birarada olması mümkün değil. Çünkü üçü de kuşatıcı, üçü de bu dünyaya ilişkin önerilerle geliyorlar. Dayatmalarla geliyorlar. Bizim ölçümüz geçerli, diyorlar.

U. T. – *Üçü de tüm toplumsal yaşam ve etkinlik alanlarında hakim tek söylem, tek ideoloji olmak istiyorlar. Sizin deyiminizle 'topos'ları ayırmak olanağı pek yok. Bu ideolojiler, söylemler belirli bir bölge için geçerli olup diğerlerinin geçerli olmasını kabul edebilecek yapıda değiller.*

H. Y. – Tabii, böyle birşey yok. İslam dünyevileşiyor; öbürü iktidardan vaz geçiyor. Ama bunları, tekil söylemler olmaktan çıkarmak mümkün mü? O zaman zaten onun adı Kemalizm olmaz, öbürünün adı Burjuvazi olmaz, öbürünün İslam olmaz. Bunların varoluşları, tekil söyleme dayanıyor. Meselenin doğrusunu söylemek gerekirse çatışma, hepsi tekil olan üç söylem arasında cereyan ediyor.