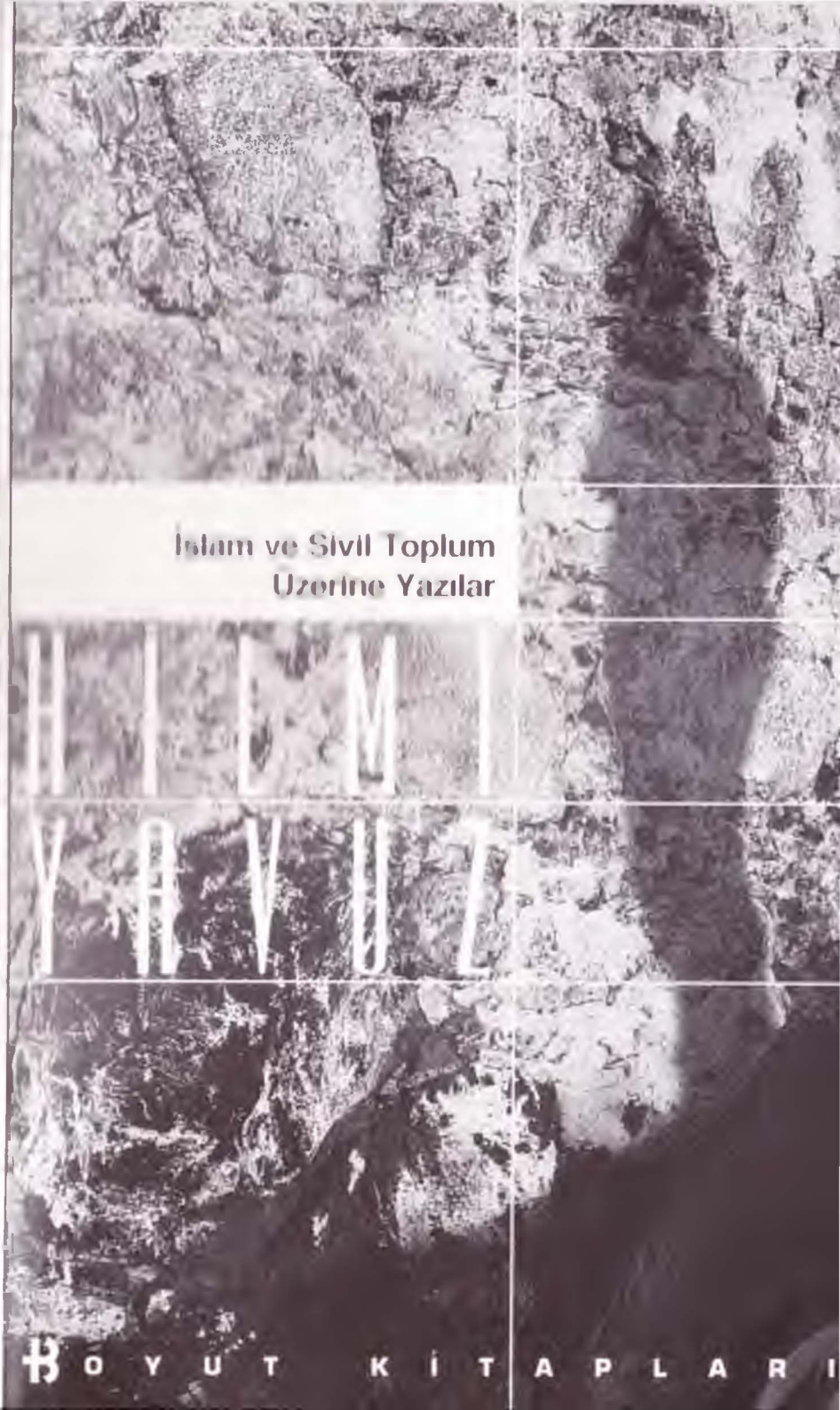
İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar

HİLMİ YAVUZ



BOYUT KİTAPLARI

HİLMİ YAVUZ

İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar

BOYUT

İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar

BOYUT KİTAPLARI / DÜŞÜN YAZILARI DİZİSİ 17

HİLMİ YAVUZ IX
İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar

Boyut Kitapları Yayın Yönetmeni
Uğur Büke

Sanat Yönetmeni
Murat Öneş

Yayına Hazırlayan
Sultan Polat

Grafik Uygulama
Hilal Rakıcı

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.

ISBN 975-521-326-0

1. Basım: *Kasım 1999*

Baskı
Boyut Matbaacılık A.Ş.

Yazışma adresi: İnönü Cad. 77/4 Gümüşsuyu/Taksim - İSTANBUL
Tel.: (0 212) 292 54 46 - 282 54 47 Faks.: (0 212) 292 55 54

İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar

Hilmi Yavuz

BOYUT KİTAPLARI

İçindekiler

İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar

Felsefe, İslâm ve İnsan Eylemleri (1)	*11*
Felsefe, İslâm ve İnsan Eylemleri (2)	*14*
Gövde 'Fail' midir?	*16*
Felsefe, Oryantalizm, İnsan (1)	*18*
Felsefe, Oryantalizm, İnsan (2)	*20*
'Ummatan Wasatan'	*23*
Nefs Terbiyesi ve 'Enkrateia'	*26*
İbn Sina'nın Açmazları	*28*
Gazalî ve Felâsifi	*34*
İbn Rüşd ve Platon	*36*
İbn Rüşd Orijinal midir?	*39*
Hakikat ve Doğruluk	*41*
Akıl, Doğa, Vahiy	*43*
Gerçeklik'e Nasıl Varılır?	*46*
Türk Müslümanlığı (1)	*49*
Türk Müslümanlığı (2)	*52*
Türk Müslümanlığı (3)	*55*
Türk Müslümanlığı (4)	*58*
Gıbta ve Tasavvuf	*61*
Freud ve Bilim	*64*
Tasavvuf, Freud'la Açıklanabilir mi?	*67*
Sivil Toplum mu, Devletin İdeolojik Aygıtı mı? (1)	*70*
Sivil Toplum mu, Devletin İdeolojik Aygıtı mı? (2)	*72*
Özerk Aydınlar mı, Devlet'in 'Organik Aydınları' mı?	*75*
Aydınlar ve Kültür Adamları	*77*
Köylü Modernleşmesi	*80*
Modernleşmeyi Aşma Yolları: Trajedi, İroni, Parodi	*83*
Doluluk: Şiir + Felsefe	*86*
Bilim ve İdeoloji	*89*

Rasyonalite, mantık ve Gündelik Hayat 91
Tasarım ve 'Ucûbe' 94
İnsan-Hayvanlar 96
'Uysal İnsan' veya Çırçır Fabirakasındaki Polonius... 99
Rehberler ve Romancılar 102
Saray Üzerine Bir Deneme 104
Şiir, Dil, Hakikat 108
Şiir ve Ruhaniyet 111
Divan Şiiri ve Homeros 114
Şiir ve Satış (1) 117
Şiir ve Satış (2) 120
Nâci ve Fuat 122
Nâci'yi Niçin Yeniden Okimalıyız? 124
Osmanlı'yı Tanıyor muyuz? 127
Osmanlı ve Tarih Bilinci 130
Liselere Osmanlıca Dersleri... 133
'Hayatımız Siyaset!) 136
Mahkûmiyet ve Mahrûmiyet 139
İyimserlik 143

İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar

Felsefe, İslâm ve İnsan Eylemleri (1)

İnsanın eylemlerini (fiillerini), onun yapıp ettiklerini nasıl tanımlayabiliriz? Bunun, bir felsefe sorusu olarak canalıcı bir önemi var; -özellikle de, İslam'da Cebrîlik veya Kadercilik meselesinin çözümlenmesinde... Nedir 'İnsan eylemi'?

Bu soruyu cevaplandırırken, şüphesiz, Theatetos'un düştüğü hataya düşmememiz gerekiyor. Sokrates, *Theatetos*'ta 'bilgi nedir'? diye sorar; Theatetos da bilginin türlerini saymaya kalkınca şöyle der: *"Ben senden 'bilgi nedir'? sorusunun cevabını istemiştim. Halbuki sen bana kaç türlü bilgi var, onları sayıp dökmeye başladın..."* Burada *'insan eylemi nedir?'* sorusuna cevap ararken, bu eylemlerin neler olduğunu sayıp dökmeyeceğim. Bir tanım bulmaya çalışacağım. Bir şeyin ne olduğunu bilmekle, onun türlerini bilmek aynı şey değil elbette...

İnsan eylemini, herşeyden önce, insanın iradesiyle ilişkilendirerek tanımlamak gerekiyor. Öyleyse, insanın kendi özerk iradesiyle yapıp ettiklerine *'eylem'* demek yanlış değil! Evet, yanlış değil, ama eksik! Zirâ, bir insanın eylemde bulunması, o eylemi gerçekleştirmeyi *iradî* olarak isteyip istemiyor olmasına bağlı olduğu kadar, o eylemle bir objede veya objelerde belirli birtakım özelliklere sebep olmasına da bağlıdır. Meselâ, bulaşıkları yıkamak bir eylemdir; ama, bulaşıkları isteyerek (iradî olarak) yıkamak yetmez; 'yıkamak' eyleminin, bulaşıkların temizlenmesine de *sebep olması* gerekir. O zaman şöyle diyebiliriz: İnsan, kendi iradesiyle birşeyin gerçekleşmesine sebep oluyorsa, bir *'eylem'*de bulunuyordur. Eylem, hem *irade*'yi hem de *sebep-olma*'yı içerir çünkü...

Ama insan, sadece yapıp etmiyor, eylemde bulunmuyor. Bazı şeyler de insanın başına geliyor. Bundaysa ne bir insanî *irade* söz konusudur, ne de *sebep-olma*! İnsanın, kendi özerk iradesiyle birtakım durumların meydana gelmesine sebep olması '*eylem*'se, iradesinin dışında ve sebep olmadığı durumların meydana gelmesine de '*olay*' demek doğru olacaktır. Meselâ, insanın kalbinin çarpıyor olması bir '*olay*'dır; -bizim irademize bağlı olan bir durum değildir kalbimizin çarpması. Hem irademizle ilgili değildir hem de biz sebep olmuş değilizdir kalbimizin çarpmasına...

O zaman şunu mu söyleyeceğiz: Kendi özerk irademizle meydana getirdiğimiz ve sebep olduğumuz eylemlerin alanı ile, bizim irademizin dışında ve bizim sebep olmadığımız olayların alanı, birbirinden kesinlikle ayrıdır,mı diyeceğiz? Ya da şöyle: Bu iki alanı, '*eylem alanı*' ile '*olay alanı*'nı birbirinden ayırabilir miyiz?

Hayır! Hayır, çünkü bazı durumlar vardır ki, insan o durumun başına gelmesini istemeyebilir, ama gene de o durumun meydana gelmesine yol açabilir, yâni sebep olabilir. Aziz Anselmus *De Grammatico*'da, bir eylemin arkasındaki özerk *irade* ve *sebep-olma* ilişkileri bağlamında dört ihtimâlden söz eder. Burada ayrıntıya girmeyeceğim, ama bu ihtimâllerden dördüncüsü, insanın özerk iradesiyle başına gelmesini istemediği bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmasıdır: Aziz Anselmus'un terimleriyle söylersem, '*non facere non esse*' durumu! Şimdi bu bir '*eylem*' midir, yoksa bir '*olay*' mı? Özerk iradesinin dışında gerçekleştiği için '*olay*', ama ortaya çıkmasına sebep olduğu için de, '*eylem*'! Bir örnekle anlatayım: Söz konusu durum, bir memurun rüşvet alması olsun. Memur rüşvet almak istemediği ve bu konuda hiç bir girişimde bulunmadığı hâlde, verilen rüşveti kabul ederek rüşvet alma durumunun meydana gelmesine sebep olmuştur. Aziz Anselmus rüşvet isteyip almakla ('*facere esse*'), İstemeyerek rüşvet almak ('*non facere non esse*') arasındaki temelli farkı vurgular. Bir durumun insanın özerk iradesiyle (meselâ, rüşvet verilmesini talep ederek) meydana gelmesine yol açmak, yâni, rüşveti almak, şüphesiz bir '*eylem*'dir ('*facere esse*'). Ama, ya hiç iste-

mediği halde bir durumun meydana gelmesine sebep olmak (*'non facere non esse'*)? *'eylem' mi, 'olay'* mı?

Demek ki, *'olayların alanı'* ile *'eylemlerin alanı'* her zaman örtüşmez değil.

Peki, bir durumun meydana gelmesine istemeye istemeye sebep olan ahlakî öznenin konumu ne olacaktır? Bunu İslam bağlamında nereye oturtabiliriz?

Galiba asıl soru budur!.

Felsefe, İslâm ve İnsan Eylemleri (2)

Önce şu: İrâdemiz dışında ve bizim sebep olmadığımız olaylarda *İrâde-i Küllîye*'nin, bizim irâdemizle ve bizim sebep olduğumuz eylemlerde ise *İrâde-i Cüz'îyye*'nin hâkim olduğunu söylemek mümkündür; ama bu, meseleyi basite ircâ etmek olur. Zirâ asıl mesele, bir olaya istemeye istemeye sebep olan, yâni *'olaylar'* ile *'eylemler'* arasında, ara-konumda bulunan ahlakî özneye ilişkindir. Ve bana göre elbet, Mu'tezile ile Eşarîlik arasında eylemlerin yaratılıp yaratılmadığı (*'Halk'ul Ef'âl'*) konusunda ortaya çıkan anlaşmazlık, buradan kaynaklanmaktadır.

Mu'tezile, "Istıtaa (bir eylemi yapma veya yapmaya erki) eylemden önce gelir" (*'El Istıtaa kabl'el-fi'il'*) derken, *İrâde*'yi *Eylem*'e hâkim kılıyordu; Eş'arîlik ise, "Istıtaa eylemle birlikte varolur" (*El Istıtaa ma'al-fi'il'*) derken, *İrade*'yi değil *Sebeb*'i belirleyici kılıyor. Rüşvet alan memur örneğini düşünelim: Mu'tezile'ye göre, memur rüşvet almama *irâdesini* gösteremediği için (çünkü *Istıtaa*, Mu'tezile açısından, rüşvet alma veya almama erki'dir) sorumludur; Eş'arîliğe göre, rüşvetin alınmasına, rüşvetin meydana gelmesine *sebep olduğu* için sorumlu...

Bilineni tekrarlayayım: Eş'arîlikte bir eylemi yapabilme erki'nin iki karşıt yönü (*'El Istıtaa li-zıddeyn'*) söz konusu değildir; -her eylemin *ayrı* bir Istıtaası vardır çünkü... Ve bu, Istıtaanın sadece, eyleme dönüşebilmesini *veya* dönüşemeyebilmesini gerektirir; -Mu'tezilede olduğu gibi, *hem* eyleme dönüşebilmesini *hem de* dönüşmeyebilmesini değil!

Eş'arîliğin bir tür *Cebrîlik* (Kadercilik) olarak okunmasının sa-

katlığı da buradadır işte. Oryantalist okuma, Eş'arîlikte Istıtaa'nın eylemle (fiille) birlikte var olmasını, Istıtaa ile Eylem arasında zorunlu bir ilişki varmış gibi göstermeye çalışmıştır. Daha önce de belirtmiştim, tekrar edeyim: Eş'arîlikte Istıtaa değil, sebep belirleyicidir. Bir başka deyişle, Eş'arilikte belirleyici olan rüşvet alma eyleminin (fiilinin) meydana gelmesine sebep olmaktır. Kısaca, Eş'arîlikte önemli olan, rüşveti almak'tır! Mu'tezile, rüşvet alan memuru *'rüşvet almayabilirdi!'* diye ve 'Istıtaa'yı belirleyici kılarak sorumlu tutar! Eşa'rîlik ise, rüşveti bilfiil aldığı, yâni o eylemin, rüşvet alma eyleminin meydana gelmesine sebep olduğu için...

Eş'arîlikte eylemlerin yaratılmış ('mahlûk) olduğunu ve insanın onu *'Kesb'* ettiğini biliyoruz. "Eylemleri Allah yaratır, insan da onu kesb eder" ('edinir') argümanı, buraya kadar söylediklerimizin ışığı altında şöyle ifâde edilebilir: Istıtaa, Eş'arîlikte eylemle birlikte var olduğu için kesb, Istıtaaya bağlanamaz. Öte yandan, Mu'tezilede Istıtaa ile kesb arasında zorunsuz (*'contingent'*) bir ilişki vardır: Istıtaa, insanı etkileyebilir, hattâ yönlendirebilir; ama eylemi belirlemez. Ahlakî özne için, her zaman "başka türlü davranabilirdi, rüşvet almayabilirdi!.." demek imkânı vardır çünkü...

Denecektir ki, Eş'ariklik'te 'eylemler ('fiiller') mahluktur', yâni *'eylemleri Allah yaratmıştır'*, demek, o eylemin meydana gelmesine sebep olan da Allah'tır, demek değil midir? Hayır, öyle değil! Allah'ın eylemleri ('fiilleri') yaratması (*'halk'*), Allah'ın o eylemlerin meydana gelmesine sebep olmasına ircâ edilemez. Eş'arîlikte Yaratma (*'Halk'*) ile Edinme (*'Kesb'*) arasındaki- ve hep gözardı edilmiş olan- fark buradadır: Eylemi *yaratmak* başka şeydir, *meydana gelmesine sebep olmak* başka şey! Tıpkı, Varoluşçu mânâda, *Varlık* ile Öz arasındaki fark gibi... Bir evin, kağıt üzerinde bir mimarî proje olarak tasarlanması ('Öz') ile o projenin bir ev olarak inşâ edilip meydana çıkmasına (*'Varlık'*) sebep olmak arasındaki fark neye tekabül ediyorsa, *'Halk'* ('Yaratma') ile *'Kesb'* ('Edinme') arasındaki fark da, tastamam ona tekabül etmektedir.

'Halk' ile *'Kesb'* arasındaki farkın böylece kavranması, Eş'arîliğin bir tür Cebrîlik olarak okunması ihtimâlini ortadan kaldıracaktır, diye düşünüyorum.

Gövde 'Fail' midir?

Önce Kelâm bağlamında 'Gövde' konseptine bakalım: Eş'arî Kelâmı'na göre, 'gövde' mahlûk'tur. W. Montgomery Watt'ın **Islamic Philosophy and Theology**'de verdiği örnekle belirtmeye çalışırsam, meselâ, ok atmak için diz çöküp kollarıyla yayı germiş olan bir okçunun gövdesi (elleri, ayakları, mafsalları başta olmak üzere bütün organları) *'mahlûk*'tur, yâni Allah tarafından yaratılmıştır. Eşarî'nin 'Kesb' teorisine göre, İnsan, 'gövdesi'nin hareketini yaratmaz, ama o hareketi *'kesb*' eder. Kesb, insanla onun fiili arasındaki ilişkidir ve bu ilişki (Eşarî'ye göre elbet) insanı sorumlu kılar; ama *'mahlûk*' olan 'gövde'nin ve doğal şartların dışında kalanın ne olduğu ve neyin 'Kesb' edildiği konusu o kadar açık değildir. Eş'arî Kelâmı'nın bir tür Cebrîlik olarak yorumlanması da, *'kesb*'den neyin kastedildiğinin açık seçik bilinmiyor olmasındandır. Eğer 'Kesb'den, W. Montgomery Watt'ın ifâde ettiği gibi, sâdece *'insanın karar vermesi*' anlaşılmak gerekiyor ise, o takdirde, insan fiillerinin ortaya çıkışında, insanın çok az bir payı var demektir.

Gazalî, Eşarî Kelamı'nı, bir Doğa felsefesi temellendirmek için kullanmıştır. Doğa'da gerçekleşen (doğal) olguların tümü, şeylerin zâtından değil, Allah'tan kaynaklanmaktadır. Gazalî'nin o çok bilinen örneğini verelim: Meselâ, pamuğun ateşle teması, onun yanmasına yol açıyorsa, bu, pamukta *'yanabilirlik*' özelliğinin oluşundan (yani, zâtından) dolayı ortaya çıkmamaktadır. Ateşle pamuğun teması vesilesiyle *'yanma olgusu*'nun gerçekleşmesine sebep olan, Allah'tır (*Tahafüt*, 17).

Bütün bunlar ne mânâya geliyor? Şuna: Şayet Allah istemezse, ok, okçunun hedefine gitmek şöyle dursun, yerinden kımıldamayabilir de... Böylece, okun atılması ile, okun hareketinin gerçekleşmesi arasında bir zorunluluk ilişkisi söz konusu olamaz Gazalî'ye göre. Öyleyse, insanın bir olguyu gerçekleştirmek için yapıp ettiklerinin (meselâ, ok atmak), Doğa kanunlarının bir zorunluluğu içermemesi bağlamında, anlamı şudur: Gövde, bir olguyu gerçekleştirmeye kalkıştığında, onu zorunlu olarak gerçekleştirebilme iktidarına sahip değildir. Allah, dilerse, her zaman müdahale edebilir...

Bu durum, haddizâtında, *'gövde'*nin *'fâil'* olmadığını, yâni kararı deyiş yerindeyse, kuvve'den fiile zorunlu olarak çıkarmak iktidarına sahip bulunmadığını gösteriyor.

Şunu da belirtmeliyim ki, Tasavvuf düşüncesi, Eş'arî Kelâmı'nı 'gövde' konseptini bir başka düzlemde yeniden üretir: Mistik düzlemde! Zirâ, Tasavvuf'ta *'gövde'* bir *kalıp*, bir *cesed*'dir. Dr. Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*'ne göre: *'Ruhu barındıran ve çeşitli faaliyetlerde bulunmasını sağlayan zemin ve âlet'* Nesefî ise şöyle diyor: *"(Ruhlar) kendi kemâllerini bulmak gâyesiyle bu süflî âleme gönderilmişlerdir. (...) Kemâli vasıtasız bulamaz (...) İşte o vasıta (beden) kalıbıdır."*

İslam'da 'gövde' niçin *'fail'* değildir? Fâil olan, veya Kesb'i mümkün kılan Ruh ya da Nefs'dir. Ve asıl önemlisi *'gövde'*nin *'fâil'* olmasının (*'Gövde'* Süflî âlem'e, Kesret âlemi'ne ait bulunduğuna göre) mânâsı, Mâsivâ'nın da 'fâil' olabilmesi ihtimâlini içeriyor olmasıdır. Eş'arî'nin ve özellikle de muhteşem Gazalî'nin, bu vahîm tehlikeyi farketmiş olduklarını sanıyorum.

Felsefe, Oryantalizm, İnsan (1)

Felsefenin ikili karşıtlıklar (*'binary oppositions'*) dayanılarak üretildiğine, yanılmıyorsam, ilk dikkati çeken Jacques Derrida oldu. Gerçekten de öyle: Platon'dan sonraki felsefeler kendilerini zihin: beden (*'mind: body'*), ruh: madde (*'spirit: matter'*), özne: nesne (*'subject: object'*), duyumsanır-olan: kavranabilir olan (*'sensible: intelligible'*) gerçek: hayali (*'real: imaginary'*), bilgi: kanaat (*'episteme: doxa'*)... gibi karşıt kavram-çiftleri üzerine inşa etmişlerdir. Dahası, Derrida, bu ikili karşıtlıklarda terimlerden birinin, öteki üzerinde *'zorba bir hiyerarşi'* kurduğunu da belirtmiştir.

Felsefe'de terimlerden birinin *'öteki'* üzerinde *'zorba'* bir hakimiyet kurmasının can alıcı bir içermesi var, ama ne yazık ki, Derrida bu içermeyi gözardı ediyor: Demek ki, Avrupa felsefî düşüncesinde bir kavram (meselâ, *'ruh'* veya *'duyumsanır-olan'*), *'öteki'* kavram üzerinde (meselâ, *'madde'* veya *'kavranabilir-olan'*) üzerinde, tıpkı bir kültür veya medeniyetin, *'öteki'* kültür veya medeniyet üzerinde (meselâ, *'Batı'*nın *'Doğu'* üzerinde) kurduğu 'zorba' hâkimiyete tastamam benzeyen bir hâkimiyet kurmaktadır. Böyle bakıldığında da, (burası çok önemli), Felsefenin yapısı ile Oryantalizmin yapısı arasında hiç bir fark yoktur! Felsefe de Oryantalizm de, ikili karşıt-kavramlarla iş görüyor; ikisi de, bu ikili karşıtlıklarda terimlerden birinin *'öteki'* üzerinde bir hâkimiyet kurmasını öngörüyor. Felsefe nasıl *'öteki'* üretmeden var olamıyorsa, Oryantalizm de *'öteki'* (yani, *'Doğu'*) üretmeden var olamıyor!

Daha önce de bir yazımda belirtmiştim: Edgar Morin 'canlı varlığı, içinde yaşadığı ekosistemden, bireyi toplumdan, nesneyi özneden ayırmanın' artık mümkün olmadığını söylemişti. Morin'in bu tesbiti doğruysa eğer, o zaman, Felsefenin ikili karşıt-kavramlar üzerine inşa edilebilir olması da imkansız hâle gelmektedir. Ayrıntıya girmeden, sadece *'nesne: özne'* karşıtlığına bakalım. Ann Game de *Toplumsalın Sökümü*'nde (Dost Kitabevi, 1998) belirtiyor: Tıpkı Hegel'de olduğu gibi 'Freud'da da, Foucault'da da, özne, kültüre önsel değildir. Tersine, özne, sistemler içinde oluşturulur ve bu bakımdan bu iki teorisyenin yaklaşımlarında özne ve toplumsal arasında bir ayrım yoktur.' Kısaca şu: Özne, artık Dünya'yı aklı ile hâkimiyet altına alan bir varlık olarak değil, içinde yaşadığı kültür ve Tarih tarafından kurulan (inşâ edilen) bir varlık olarak temellendirilir. İnsan böylece, aşkın (*'transcendent'*), rasyonel, bilen ve üniter bir özne, bir merkez olmaktan çıkıp, merkezsizleşir (*de-centered*). Foucault'un daha 1966'da *Les Mots et Les Choses*'da söylediği gibi, 'insan kavramı, deniz kıyısındaki kumsalda, kum üzerine çizilmiş bir yüz gibi silinip' gitmiştir...

Sırası gelmişken, burada İslâm'ın farklı bir zihinsel konumda bulunduğuna dikkati çekmek istiyorum. Kur'an-ı Kerim'de temelli bir tek ikili karşıtlıktan söz edilebilir, diye düşünüyorum: *'Adalet: Zulüm'* karşıtlığından! Gelgelelim, bu terimlerden birinin (meselâ, *'Adalet'* kavramının) 'öteki' (*'Zulüm'*) üzerinde, Derrida'nın deyişiyle, *'zorba bir hiyerarşi'* kurabilmesine, *'Adalet'* kavramının tanımı gereği, imkân yoktur; *'Adalet'*, zorbaca hâkimiyetin her türlüsünü reddeder çünkü...

Buna karşılık, *'Zulm'*ün, *'Adalet'* üzerinde *'zorba'* bir hâkimiyet kurabilmesi, teorik olarak mümkündür, ama İslam, böyle bir hâkimiyeti reddeder. Büyük Gazalî, *El İktisad*'da, *'Zulm'*ü bir mânâsıyla *'başkasının hukukunu ihlal etmek'* biçiminde tanımlıyor ki, bu, İslâm'ın *'Zulm'*ü *'Adalet'*in karşıtı ('opposition') değil, çelişiği ('contradiction') olarak gördüğünü gösterir. İslâmda *'Zulm'* varsa *'Adalet'*, *'Adalet'* varsa *'Zulüm'* yoktur çünkü...

Felsefe, Oryantalizm, İnsan (2)

Edward Said'in *'arch orientalist'* ('oryantalistlerin ağababası') diye adlandırdığı Gustave E. von Grunebaum, *Islam and Medieval Hellenism*'deki (Variorum Reprints, 1976), *'Islam: Experience of the Holy anda Concept of Man'* adlı makalesinde, Müslüman insanın özerk bir ahlâki özne (*'fâil-i muhtar'*) olmadığını, dolayısıyla da, İslam'da bir *'trajik durum'*dan söz edilemeyeceğini öne sürer. Grunebaum'a göre, İslam'da herşey önceden belirlenmiştir ve bu anlamda özgür bir seçme'den (*'ihtiyâr'*) söz edilemiyor olması, Müslüman insanını, temelde *'seçme'*ye dayanan *'trajedi'*den uzak tutar.

Grunebaum bu görüşünü İslâm'ın özünde bir Cebrîlik olduğu varsayımına dayandırır. Cebrilik, yâni Kadercilik! (*'Kaderiye'* değil; çünkü İslam'da *'Kaderiye'*, Kaderciliğin tam karşıtıdır!) Kadercilik, yukarıda da belirttim, herşeyin önceden belirlenmiş, yâni ezelî olduğunu öne sürer ve elbette insanın fiilerinde (yapıp etmelerinde) özgür olmadığını iddia eder. Batılıların *'Predestination'* dedikleri şey... Ayraç içinde belirteyim: Kadercilik, aslında, İslam'da değil, Hıristiyanlıkta görünen bir olgudur: Jansenizm, tam bir kadercilik tir! Buna karşılık, İslam'da Cebrîlik, Emeviler dönemindeki kısa bir çıkıştan sonra, hiçbir zaman Müslüman düşüncesine hâkim olamamıştır.

Burada dile getirmekte yarar var: İnsanın özgür bir iradeye sahip olduğu ve bu iradenin ölçütünün ne olduğu ilk defa Aristoteles tarafından belirlenmiştir. *Nikomakhos*'a *Etik*'de (III,I) Aristoteles insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğunu söyler; dahası, özgür iradenin bir şeyi yapmak olduğu kadar, onu yapmamak olduğunu da

bildirir bize. Mu'tezilenin doğrudan Aristoteles'den aldığı *'el-Istıtaa li-zıddeyn'* argümanı da tastamam budur: Istıtaa, yani bir şeyi yapmak veya yapmamak erki... Ya da, birşeyi yapmayı veya yapmamayı seçmek...

Peki, İslâm'ın özünün 'Cebrî' olduğu kanaati nereden kaynaklanıyor? Öyle görünüyor ki, El-Eş'arî'nin insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, yâni mahlûk olduğu görüşü, İslâm'ın özünde *'cebrî'* olduğuna ilişkin argümanın dayanaklarından en esaslısıdır. Ayrıntıya girmeyeceğim, ancak Eş'arî'nin *"Allah fiilleri yaratır; insan da onu kesb eder"* sözü, yaratılmış olanın alanını alabildiğine geniş tuttuğu için, insanın neyin ne kadarını 'kesb' edeceği konusunda ciddi tereddütlere sebep olmuştur. Mesela, Montgomery Watt gibi bazı İslamislerin, İslâm'ı bir nevi Cebrîlik olarak yorumlamalarının temeli budur...

Burada, muhteşem Gazalî'ye başvurmamız ve onun sistemindeki *'zorunsuzluk'* kavramından yola çıkmamızın doğru olacağını düşünüyorum. Şöyle: Gazalî, Doğa'da bir zorunsuzluktan (*'contingency*: Bu kavram Türkçede bazen *'olumsallık'* diye karşılanmaktadır) söz ediyorsa, bu zorunsuzluğu insan fiillerini kuşatacak biçimde genişletmemek için hiçbir sebep yoktur. Tersine, bu genişletmenin Gazalî'nin sistemine bir bütünlük kazandıracağını düşünüyorum.

Gazalî'nin sistemi, İslam'la tam bir mutabakat sergiler. Doğadaki zorunsuzluk, İslam'daki eskatolojik (*'âhiretbilimsel'*) zorunsuzlukla bütünleşir: Kimin zorunlu olarak Cennete, kimin zorunlu olarak Cehenneme gideceği, insanın fiillerine bakılarak kesin bir tahmine bağlanamaz. Allah, Doğa'da nasıl dilediğinde ateşin pamuğu tutuşturmasına imkân vermiyorsa, Âhirette de, meselâ ehl-i takvadan olmayan birinin Cennete girmesine imkân verebilir.

Doğa'da ve Âhirette'de olduğu gibi, insan fiillerinde de *'zorunsuzluk'* temel ilke olarak alınırsa, Eş'arî'nin *'kesb'*i, kapalı ve muğlak bir mesele olmaktan çıkabilir. Zirâ, gövdemizin ve ruhumuzun Allah tarafından yaratılmış olması ile bu yaratımın bizi belirli bir fiili gerçekleştirmeye zorunlu kılmıyor olması arasında mantıki veya nedensel bir çelişki yoktur. Leibniz'in M. Coste'a yazdığı o ünlü mek-

tupta da belirttiği gibi, 'niyetlerimiz, arzularımız, gayelerimiz, düşüncelerimiz, algılarımız... vb. bizi yönlendirebilir, hatta etkileyebilir, ama o yönlendirme ve etki istikametinde bir seçme yapmanızı zorunlu kılmaz' (*'incline without necessitating'*).

Özetle belirteyim: Doğa'da zorunsuzluk (*'ateş pamuğu tutuşturmayabilir'*), Eskatolojide zorunsuzluk (*'Allah, bir günahkârı da Cennete gönderebilir'*) ve İnsan fiillerinde zorunsuzluk (*'Gövdemizi, arzularımızı, niyetlerimizi... Allah yaratır, ama bütün bunlar bize belli bir seçmeyi zorunlu olarak dayatmaz.'*), Gazalî'nin Allah, İnsan ve Doğa konseptlerini nasıl muhteşem bir bütünlük içinde (ve elbette İslâm'ın özü ile tam bir uyum ve mutabakat halinde) temellendirdiğini gösterir. Müslüman insan özgürdür; -Oryantalist safsatanın iddia ettiği gibi, Cebrî değil!..

'Ummatan Wasatan'

Kur'ân-ı Kerîm'in Bakara Sûresi'nin 143. âyetinde, 'böylece sizi orta bir ümmet (*'ummatan wasatan'*) yaptık ki, insanlara şahit olasınız' buyrulmuştur. Nedir *'orta ümmet'*? Bir *'orta Ümmet'* olarak Müslümanlar'dan neyi anlamak gerekir?

Biliyoruz: İlk tefsirlerden biri Tâberî'nin *Tefsir*'de öne sürdüğü görüştür. Taberî, Allah'ın Müslümanları 'orta' (*'wasat'*) diye adlandırdığını, çünkü O'nun en çok sevdiklerinin *'vasat'* olanlar olduğunu bildirir: Allah en çok *'vasat'*ı ('orta') sever' (*'İz kâne ahabb al-umûr lillâh awsatuhâ'*) 'Orta ümmet' ise, bu tefsire göre elbet, *'orta insanlar'* olan Müslümanlardan oluşan ümmettir.

Bir de Gustave E. von Grunebaum'un yorumuna bakalım. Grunebaum *'ummatan vasatan'*ı, 'Gövde'yi sevmek' ve Gövde'den nefret etmek arasında olmak bağlamında konumlandırıyor. *Concept and Function of Reason in Islamic Ethics*'de (Oriens dergisi, cilt. 15, 1962), İslâm'ın kendilerini Gövde'yi sevip yüceltmeye adamış olan çoktanrıcılar ve putperestlerle, Gövde'den tiksinen Hıristiyanlar arasında *'orta ümmet'* olduğu kanısındadır. Grunebaum'a göre, *'ummatan vasatan'*dan anlaşılması gereken budur. Dolayısıyla, Gövde'ye tutkun olmakla Gövde'den uzak durma arasında bir ara-konumda bulunmak, yine von Grunebaum'a göre elbet, *'İtidâl'* ('ölçülülük') için bir kriter sayılmalıdır. (Burada bir parantez açarak, İlk Hıristiyan cemaatinin 'emeğin ya da çalışmanın radikal biçimde reddi; Gövde'den nefret ve cinsel farklılığı olumsuzlama' doğrultusunda davrandıklarını G. Lardreau ve C. Jambet'nin, 1976 yılında Fran-

sa'da, Grasset tarafından yayımlanan *L'Ange* adlı kitaplarından öğrendiğimizi de belirtelim.) 'İtidâl'in ise, Gövde'nin arzularına ya da nefretine ilişkin bir ölçülülük olduğunu unutmamak gerekir. Grunebaum, adı geçen makalesinde 'vasat'ı ('orta'yı) *'moderation'* ('İtidâl') diye çeviriyor. 'Böylece' diyor von Grunebaum 'İslâm ümmetinin Allah indinde ayrıcalıklı bir konumda bulunmalarının sebebi, itidâlli olmalarıdır. 'İtidâl' ise Müslümanların, İslâmî vahyi ve onda içkin olan etiği belirleyen insan doğasına benzersiz bir biçimde uyarlanabilme yeteneklerinin ifâdesi olmaktan öte bir şey değildir'

Grunebaum'un, tıpkı eski Yunan etiğine hâkim olan yaklaşım gibi *'vasat'*ı ('orta'yı), Gövde'ye ilişkin bir 'İtidal' (*'sophrosune'*) olarak tanımlaması dikkate değer. Bu elbette tipik bir Oryantalizmdir: Kur'an-ı Kerîm'i eski Yunan kökenli bir Etik'e ircâ ederek temellendirmek!..

İlginç olan şudur: Şair Nâbi de oğlu Ebulhayr Mehmet Efendi'ye adadığı öğütler kitabı 'Hayriye'de *'evsâtü'n-nâs'*dan ('orta insan'dan) söz etmektedir:

İtme a'yânlığa zinhâr heves
Evsâtü'n-nâs ol, o devlet sana bes!

Nâbi'nin *'evsâtü'n-nâs'* diye adlandırdığı *'orta insan'* tipinin Kur'an-ı Kerîm'in *'ummatan wasatan'*ı ile hiçbir ilgisi yoktur. *'Evsâtü'n-nâs'*, Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın da belirttiği gibi, sınıfsal referansı olan bir kavramdır ve Nâbi'ye göre, ideal insan ne yüksek ve egemen tabakadan ne de yoksul halk tabakasından olmayan *'orta insan'*dır.

Peki, öyleyse *'ummatan wasatan'*ı nasıl anlamak gerekir?

Prof. Dr. Süleyman Ateş hocamız *'Kur'an-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri'* adlı benzersiz çalışmasında, Bakara Suresi'nin 143. âyeti'nde geçen 'şahit olmak' ve 'orta ümmet' (*'ummatan wasatan'*) kavramlarını şöyle yorumluyor:

'İnsanlığın merkezinde bulunacak İslâm ümmeti, bütün insanlığın doğru veya yanlış yola gittiklerine şâhit olacak, onların gözetle-

yicisi ve koruyucusu bulunacaktır. Kendisini onlara uydurmayacak, onlar kendisini örnek alarak hareketlerini ona göre düzenleyeceklerdir. Yüce Allah, İslâm ümmetinin başka milletleri taklid etmesine, onların peşinden sürüklenmesine râzı olmamıştır: Herkesin yöneldiği bir yönü vardır, siz hayır işlerine koşun' demiştir.'

Öyle anlaşılıyor ki, '*ummatan vasatan*' ('orta ümmet') ne 'itidal'le ne de ondan öte bir şeyle temellendirilebiliyor! Kriteri *tek*'tir '*ummatan wasatan*'ın: Süleyman Ateş hocanın belirttiği gibi, '*örnek toplum*'!

Nefs Terbiyesi ve 'Enkrateia'

Tasavvuf düşüncesinin Etik bağlamda insanı bir ahlakî özne olarak inşa etmesinde temelkoyucu kavramın *'Nefs'* olduğunu belirtmeye bilmem gerek var mı? *'Nefs'* anlaşılmadan Tasavvufun anlaşılabilmesi mümkün değil çünkü... Tasavvuf veya İlm'ün-Nefs; - *'Nefis Terbiyesi!'*

Nefis Terbiyesi, Flaubert'in *'Duygusal Eğitim'*i ('Education Sentimentale') değil elbet! Ama bir tür Gönül Eğitimi olduğu da açık. Gönlün, Allah'ın dışında aşırı derecede sevip bağlandığı ne varsa, hepsinden vazgeçmesi! Bu anlamda *'Nefs'*in terbiyesi, *Mâsivâ*'dan vazgeçmektir;- Allah'tan başka herşeyden uzak durmaktır!

Necmüddin-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*'ta 'hülâsâ', diyor, 'Tasavvuf anlayışında günâh, *sâdece şeriatın sıraladığı* (altını ben çizdim H.Y.) hareket ve davranışlar değildir. Kalbin meylettiği ve ilgi duyduğu işler şer'an yasak olmasalar bile, insanın onlara olan ilgi ve yakınlığı onları perde hâline getirir.' Muhteşem Gazâlî'nin Kur'an-ı Kerîm'in İbrahim Suresi'ndeki *'put'* kelimesini *'para ve dünyalıklar'* olarak tefsir etmesi bundan dolayıdır. 'Açıkça anlaşılıyor ki', diyor Necmüddîn-i Kübrâ, 'gönlün aşırı derecede sevip bağlandığı şey, onun put'u olmaktadır.'

Tasavvuftaki *'Nefis'* terbiyesine benzer bir durumu Eski Yunan'da da görüyoruz. Benzer, evet ama, tamamiyle yüzeysel olarak! Yunancada *'Enkrateia'*, Callicles'in tanımıyla 'kişinin kendi kendine kumanda etmesidir' (*'Auton heauton anchein'*). Sokrates'e göre ise, *'Enkrateia'*, "bilge olmak ve kendine hâkim olmak; hazlara ve arzulara kumanda etmek"tir. Sokrates, İtidâl'i (*'sophrosune'*) *'Enkrateia'* aracılığı ile tarif

eder; -şöyle: "İtidâl kimi haz ve istekler üzerine kurulan bir düzen ve hâkimiyettir" (*'Kosmos kai Enkrateia'*). Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde bütün bu bilgileri aktardıktan sonra şunları söyler: "Ne olursa olsun, *Enkrateia* terimi, genel olarak, kişinin nefsine hükmetmesinin dinamiğine ve bunun gerektirdiği çabaya gönderme yapar."

Foucault'nun çevirmeninin *'kişinin nefsine hükmetmesi'*nden söz ediyor olması bizi yanıltmamalı. Yukarıda da belirttim: Tasavvuftaki *'Nefs'* terbiyesi ile, eski Yunan'ın *'Enkrateia'*sı eşanlamlı değiller. Değiller, zirâ, Tasavvufun *'Nefs'* Terbiyesi, Nefs-i Emmâre'den başlayarak Nefs-i Kâmile'ye ulaşan belirli makamlardan geçerek nefsaniyetin silinmesini gaye edinir. Nefsaniyet bir perdedir;-Nefs-i Kâmile ile birlikte bu *'perde'* ortadan kalkar.

*'Enkrateia'*ya gelince, eski Yunan ahlakı *'Enkrateia'*yı bir 'gâye' (*'telos'*) olarak öne sürmüyor. Nefsine hükmetmek, evet, ama bu hükmetme bir gâye'ye, mesela, Tavavvuf'ta olduğu gibi Nefs-i Kâmile'ye ulaşmayı öngörmez. *'Enkrateia'*, bir *gâye* değil, bir *arzu*'dur çünkü...

Bu meseleyi biraz açalım: 'Gâye' eski Yunan'da *'İyi İdeası*'na varmaktır; *'arzu'* İse, *'iyi bir şeye duyulan istek!..'* Bir şeyin *'gâye'* olması, bir şeyin *'arzu edilir'* olmasından temelli olarak farklıdır: Arzulara hükmetmeyi arzu etmek başkadır, arzuları ortadan kaldırmayı *'gâye'* edinmekse büsbütün başka... Dolayısıyla Tasavvuf, İnsanın kendi nefs'i de dahil (*'Tamahhuz'*), Dünya'yı veya Mâsivâ'yı, bir *'arzu objesi'* olarak olumsuzlamayı *'gâye'* edinmesidir. Tasavvuf'ta *'gâye'* arzulara hükmetmek değil, arzuları ortadan kaldırmaktır. *'Enkrateia'* veya 'İyi bir hayat', 'hazlara ve arzulara kumanda etmek'se, *'Nefs'*in terbiyesi 'hazları ve arzuları büsbütün yok etmek' anlamına gelir.

İbn Sina'nın Açmazları

Sevgili Mehmet Gündem'le yaptığımız bir söyleşide, Doğu'nun ve Batı'nın zihin tarihini kuşatıcı bir biçimde kavramanın yolunun, *'Doğruluk'* ve *'Hakikat'* kavramlarının birbirinden farklı felsefî arkaplanlar oluşturduğu olgusunu tesbit etmekten geçtiğini belirtmiştim. Bu söyleşiyi okuyan dostlarımdan bazıları, bana *'Doğruluk'*tan neyin anlaşılması gerektiğinin yeterince açıklandığını; gelgelelim, *'Hakikat'* konusunda öne sürdüğüm görüşlerin yeterince açık olmadığını söylediler. *'Doğruluk'*un gözlemlenebilir, denenebilir ve bu bağlamda sınanabilir önermelere ilişkin oluşu, onu (*'Doğruluk'*u), Gerçeklik'e bağımlı kılar. Mâlûmu ilâm kabilinden söyleyeyim: Gerçeklik Dünya'ya, Doğruluk ise Dil'e aittir; veya, Wittengenstein gibi söylersem, "bir önerme, Gerçeklik'in bizim düşündüğümüz şekilde bir modeli"dir '(*Tractatus* 4. 011). Kısaca, Gerçeklik değişirse, bir önermenin Doğruluk-değeri de değişir. Dışarda yağmur yağıyorken (bu, 'Gerçeklik'tir!) *'dışarda yağmur yağıyor'* önermesi doğru'dur; -eğer yağmıyorsa, yanlış!.. Sir Karl Popper'in de çok haklı olarak işaret ettiği gibi, Bilim tarihi 'Doğru' olduğu kabul edilen teorilerin yanlışlanmasının tarihidir. Demek ki, mutlak *'Doğruluk'* yoktur, değişen doğrular vardır. Çoğuldur doğruluk;- *'Hakikat'* gibi tekil ve değişmez değildir[1]...

Peki, nedir *'Hakikat'*? Bu tekil ve değişmez olanı nasıl bilebiliriz? Ya da şöyle *'Hakikat'*in ne olduğunu bilebilir miyiz?

[1] Bkz. Bu kitapta s.41-42.

Meseleyi burada, İslâm filozofları bağlamında ele alacağım. *'Hakikat'* İslam filozoflarında (ve elbette, başta İbn Sina'da) eşya'ya ait bir ilişkidir ve bu ilişki o şeyle zihin arasındaki upuygunlukta dile gelir. ('Upuygunluk, veya Ortaçağ Hıristiyan filozoflarının kullandıkları bir terimle söylersem: *'Adequatio'*). Bu durumda *'Hakikat'*, bugün bizim *'kavram'* kelimesiyle neyi ifâde ediyorsak o anlama geliyor demektir. Nitekim, İbn Sina'da olsun, öteki İslâm filozoflarında olsun, 'efrâdını câmi, ağyarını mâni' bir obje öbeği için aynı kalır: Ahmet de, Ali de, Mehmet de, birey olarak *'İnsan'* kavramında (veya, İbn Sina'ya göre, *'Hakikat'*inde) içerilirler Öyleyse şu: Her obje öbeğinin ayrı bir *'hakikat'*i vardır ve *'hakikat'*ler ('kavramlar') bu mânâda çok'turlar...

Peki, Allah'ın *'Hakikat'*i? Allah bu çoğul hakikatlerden biri bidir? Elbette değil! İbn Sina, Allah'ın *'Hakikat'*ini, şeylerin (*'mümkün varlık'*ların) hakikatinden ayırır. Ona göre Allah, 'bizatihi *Hakikat*', şeylerse 'bilvâsıta *hakikat*'tir.

Gelgelelim, İbn Sina'nın koyduğu bu ayrım, (yâni Allah'ın bizâtihi *Hakikat*, şeylerin bilvâsıta hakikat oluşları) bana öyle geliyor ki, deyiş yerindeyse, 'zevâhiri kurtarmak' için yapılmıştır! Bakınız neden: İbn Sina, *'Hakikat'*i -yukarıda da belirttiğim gibi, şey'le zihin arasındaki upuygunluk olarak ele aldığı için-, mâhiyetin gerçeklik kazanması biçiminde tarif ediyor. Mâhiyet, yâni şeylerin (eşyanın) tabiatı, onların en temelli niteliği! İşte tastamam bu noktada İbn Sina'nın katmerli bir çıkmaza girdiğini düşünüyorum: Birinci çıkmaz, Allah'ın Mâhiyetinin nasıl Gerçeklik kazandığı; ikincisi, mâhiyetin gerçeklik kazanmasının bilkuvve -olan'dan bilfiil- olan'a dönüşüm mânâsına gelip gelmediği sorusunda dile geliyor. Ve sanıyorum İbn Sina'yı bir tür muattıla'ya (ateizm'e) mahkum eden de bu çıkmazlardır.

Bakınız nasıl:

Allah'ın Mâhiyetinin nasıl Gerçeklik kazanacağı İbn Sina'yı düşündürmüş olmalıdır. Zirâ, O'nu *'bizâtihi Hakikat'* olarak tanımlamak, Gerçeklik kazanabilmek için herhangi birşeye ihtiyâcı olmadığını öne sürmek anlamına gelir. Ama o zaman da, gerçekliğe dö-

nüşmeyen bir mâhiyetin nasıl 'Hakikat' olabileceğinin açıklanması gerekir. Aslında, Allah'ın Doğa'da mündemiç (*içkin*, *immanent*) oluşunu, O'nun gerçekleşmesi olarak kabul etmek bir çıkış yolu olabilirdi! Ama bu, İbn Sina açısından hem Allah'ın *bizâtihi Hakikat* değil, bilvasıta hakikat olduğu anlamına gelecek, hem de, onu Allah'ı Doğa'da içkinleştirdiğinden (indimâc ettirdiğinden) dolayı, Panteizm açmazına düşürecekti... Panteizm ise, Ferid Kam hoca'nın *Vahdet-i Vücût*'da belirttiği gibi, Ateizm demekti...

Gazalî, Felsefenin Yolunu Kapadı mı?

Müslüman ilâhiyatçıların tuhaf ve anlaşılmaz bir teslimiyetle kabullenip tartışmak istemedikleri (ya da, belki, tartışmaktan kaçındıkları!), dolayısıyla, kendiliğinden bir tür '*dogma*'ya dönüşen düşünceleri var. Tuhaf ve anlaşılmaz dedim,-şundan dolayı: Bu önkabullere, sanki İslâm'ın kendisinin önkabulleri imiş gibi bakılıyor. Kim söylediyse, o öylece kabul edilmiş; üzerinde düşünülmek gereği duyulmamış bile!..

Bu '*dogma*'laşmış önkabullerden biri -ve, bence en önemlisi, Gazalî'nin İslam'da felsefenin ve bilim düşüncesinin yolunu kapattığı görüşüdür. Acaba öyle midir sahiden? Gazalî, felsefî düşünceye sahiden karşı mıdır?

Hemen belirteyim: Gazalî, bana göre elbet, Felsefe ve Bilim düşüncesine değil, felsefenin içinden bir 'muattıla' ('*ateizm*') söylemi üretilmesine karşı çıkmıştır. Onun meselesi, Ateizm iledir; -Felsefe ile değil! Ama elbette, felsefe ile ateizmin eş anlamlı olduğunu, dolayısıylada, Gazalî'nin ateizmin yolunu kapatmak isterken felsefenin yolunu da kapadığını öne sürenler çıkabilir. Bu, onların bileceği iştir; -beni ilgilendirmiyor! Beni ilgilendiren, başta İbn Sina olmak üzere Felâsife'nin '*Hakikat*'e ilişkin argümanlarının, örtük bir ateizme yol açıyor olduğunun Gazalî tarafından keşfedilmiş olmasıdır.

Daha önce de belirtmiştim: Ibn Sina'nın Allah'ın Hakikati'ni eşyânın hakikati'nden ayırmak için koyduğu kıstas, onu kaçınılmaz olarak *Panteizm*'e, dolayısıyla da, *Ateizme* götürmektedir. Nasıl mı? Şöyle:

Allah'ı *'bizâtihi Hakikat'* (eşyayı da *'bilvâsıta Hakikat'*) diye tarif etmek, hiç şüphesiz, Allah'ın Gerçeklik kazanmak için herhangi bir şeye ihtiyâcı olmadığı mânâsına gelir. Evet, ama, o zaman, Gerçeklik'e dönüşmeyen bir mahîyetin nasıl Hakikat olabileceğinin açıklanması gerekir. Zirâ, İbn Sina Hakikat'i, *'mâhiyetin Gerçeklik kazanması'* olarak tanımlamaktadır. Bu durumda İbn Sina'nın önünde bir tek seçenek kalıyor: Allah'ın Doğa'da mündemiç (*içkin, immanent*) olduğunu öne sürmek! İbn Sina'nın sisteminde, Allah'ın mâhiyetinin Gerçeklik kazanması, bunun dışında, (yâni, Allah'ın Doğa'da gerçekleştiğini, onda indimâç ettiğini öne sürmenin dışında) mümkün görünmüyor. Allah'ın Doğa'da gerçekleşmesi ise, düpedüz Panteizm'dir: Allah ile Doğa'yı bir ve aynı şey saymak! Bir tür Spinoza'cılık! Spinoza'nın *'Deus Sive Natura'* ('Allah veya Doğa') formülü ile ifâde ettiği bu Panteizmin ise, düpedüz bir Ateizm olduğunu biliyoruz.

Nereden mi biliyoruz?

Ferid Kam *Vahdet-i Vücûd* adlı o benzersiz çalışmasında şöyle diyor:

"Garb müelliflerinin bazılarına göre Panteizmin esası, nâmütenâhinin mütenâhide, Cenab-ı Hakk'ın Tabiatta indimâcından ibârettir. (...) (Bu) 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 muattılanın gâye-i kemâli olmak üzere telâkki ediyorlar."

İbn Sina, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Allah'ın mâhiyetine Gerçeklik kazandırma meselesinde nasıl Panteizm'e sapıyorsa, bu mâhiyetin bilkuvve-olan'dan bilfiil-olan'a dönüşüm anlamına gelip gelmediğini irdelerken de, yine işte öylece, tastamam bir Panteizm'e sapmaktadır. Bakınız nasıl:

İbn Sina, bir yandan 'bizâtihi Hakikat'in, gerçekleşmek için başka bir şeye ihtiyâç duymadığını belirtirken, öte yandan da Mâhiyet'i *'bilkuvve-olan'ın bilfiil-olan'a dönüşmesi'* biçiminde tanımlamaktadır. Bu durumda, ya (i), Allah'ın Mâhiyetinin gerçekleşme

ihtimâli yoktur; veya (ii), bu Mâhiyet, ancak Allah'ın bilvâsıta (mesela, Doğa'yla) gerçekleşebilmesi ihtimâli ile sınırlıdır. Her iki durumda da, sonuç Panteizm, dolayısıyla da '*Muattıla*', yâni Ateizm'dir...

Aristoteles felsefesinin İslâm'a taşınmasının ortaya çıkardığı bu vahîm durumu, açıkca böyle dile getirmemiş bile olsa, ilk defa farketmiş olma şerefi, muhteşem Gazalî'ye aittir. İslâm Aristoteles'ciliğinin, zorunlu olarak Ateizmi içerdiğini gören ilk düşünürdür Gazalî. Meselesi, Ateizmledir onun, Felsefeyle değil!

Gazalî ve Felâsife

Muhteşem Gazalî'nin Felâsife (Fârâbî, İbn Sina) ile olan meselesinin, '*Ateizm*' ile ilgili olduğunu belirtmiştim. Bu yazı epey yankı yaptı. Kimileri, Gazalî'nin *Tahafüt*'ünde ya da başka eserlerinde benim öne sürdüğüm argümanı bulamadıklarını belirttiler; kimileri de, yarı şaka yarı ciddi, '*Tahafüt*'e bir '*zeyl*' yazmak niyetinde mi olduğumu sordular. Doğrusu, '*Tahafüt*'e '*zeyl*' yazmak gibi bir niyetim yok. Amacım, Gazalî'yi 'yeniden okumak'... Bu okuma'nın, Gazalî'nin felsefenin ve bilim düşüncesinin yolunu kapadığına ilişkin verili ve konvansiyonel görüşleri sorgulamakla başladığını düşünüyorum. Bir kez daha belirteyim: Gazali, İslam'da felsefe ve bilimsel düşüncenin yolunu kapamış değildir! Daha önce de söylediğim gibi, İbn Sina'nın '*Hakikat*' bağlamında öne sürdüğü düşüncelerin, onu Panteizm'e ve dolayısıyla Ateizm'e götürdüğü kanısındayım. Bununsa, '*Tahafüt*'ün lojiği ile örtüştüğünü, o lojiğe uygun bir çıkarsama olduğunu düşünüyorum.

Bakınız, neden:

A.J. Wensinck, o artık klasikleşmiş *La Pensée de Ghazali*'sinde, Gazalî'nin meselesinin 'İman ile Metafizik arasına bir sınır çizmek' olduğunu belirtir. Din'e Felsefe vasıtasıyla yaklaşmak, onun deyişiyle, 'kulaklarıyla görmeye ve gözleriyle işitmeye' kalkışmak gibidir! İman, Gazalî'ye göre, nevi şahsına münhasır bir şeydir.

Peki, Felâsife ne yapmaktadır? Gazalî'ye göre, Felâsife İman ile Metafiziği ayırmayı reddetmektedir. Bu reddiyenin en tipik örnekleri, '*Tahafüt*'de, Felâsife'nin Âlem'in kıdemi, Allah'ın sâdece küllî'le-

ri (*tümeller, universals*) bilmesi ve cesedin haşrinin inkârı bağlamında ortaya çıkmaktadır. Macit Fahri'nin *İslam Felsefesi Tarihi*'nde kullandığı ifâdeyle 'bu üçü, özellikle dini görüş açısından son derece çirkindir (Macit Fahri, orijinal ingilizce metinde *'obnoxious'* kelimesini kullanmaktadır) ve netice itibariyle, onlara inananların İslâmî müeyyidelere göre kâfir olduklarını söylemek gerekir.'Açıkca görülüyor: Gazalî, Felâsife'yi *'kâfir'* saymaktadır! *'Küfr'* hiç şüphe yok, *'şirk'* kadar büyük bir günah olmasa bile, çok ciddi bir suçlamadır.

Asıl mesele şudur: Gazalî *'Tahafüt*'de Âlem'in kıdemi (*kadîm oluşu; pre-eternality*) konusunda İbn Sina'nın iddialarının, Allah'ın zâti sıfatlarından bilhassa ikisinin, *'Kudret'* ve *'İrâde'* sıfatlarının inkârı mânâsına geldiğini açıkca ortaya koymuştur. Macit Fahri'nin de ifâde ettiği gibi, 'Gazalî, Âlem'in Allah'ın ezelî takdiri ile zaman içinde yaratılmış (hâdis) olduğunu savunur. Bu hususta o, Allah'ın ezelî İrâdesi ile, Âlemin yaratılması arasında geçen zamanın Allah'ın o anda Yaratmaya Kudreti'nin yetmediği düşüncesini gerektireceği iddiasını reddeder.' Allah'ın *'Kudret'* ve *'İrâde'* gibi zâtî sıfatlarının inkârına yol açan bir argüman ise, ne demeye gelmektedir? Küfr mü, fısk mı, nifak mı?

İşin çok daha vahîm olan yanı, İbn Sina'nın Allah'ın *Âlem'e zaman* bakımından değil, *zât* bakımından önce geldiği iddiasıdır. Gazalî'nin, bu iddiayı (Zaman'ın *'yaratılmamış'* olduğu gibi bir iddiayı içerdiği gerekçesiyle) reddettiğini düşünüyorum. Zira, Allah'la Âlem'in , iki zât olarak birlikte varoluşlarını bir üçüncü varlıkla (Zaman'la) temellendirmek, Allah'ın *'bizatihi Hakikat'* oluşunun inkârı değil midir? Bu da Zaman'ı, Allah'a *şirk koşmak* mânâsına gelmez mi?

Bir daha belirteyim: Gazalî'nin meselesi Ateizm iledir; Felsefe ile değil!

İbn Rüşd ve Platon

İbn Rüşd'ün Kur'an-ı Kerîm'in Âl-i İmrân Suresi'nin 7. âyetindeki *'vav'*ı ('ve'), âtıfa diye okuyarak, müteşâbih âyetlerin te'vilini 'Allah ve ilimde râsih olanlar (*'ve'r râsihûne fi'l-ilm'*) bilir' biçiminde yorumladığını biliyoruz.

Peki, kimdir *'ilimde râsih olanlar'*? İbn Rüşd bu soruyu 'filozoflardır' diye cevaplandırıyordu. Ona göre, 'ilimde râsih olanlar' (*'bilimde derinleşenler'*), filozoflardır: Zirâ Şeriat, *'Zâhir'* ve *'Müevvel'* diye ikiye ayrılmış, *'Zâhir'* cumhura, yâni eğitimsiz, cahil kitlelere, *'Müevvel'* ise Felâsife'ye, yâni filozoflara farz kılınmıştır.

İmdi, belirtmek istediğim şudur: İbn Rüşd, bu konuya ilişkin görüşlerini, bütünüyle Platon'dan aktarmış görünüyor. Platon'un, önce *Symposion*'da (*'Şölen'*, 203 a), daha sonra da *Theaitetos*'ta (176 b) dilegetirdiği *'Daimon'* ve *'Banausos'* ayrımı, İbn Rüşd'ün *'Cumhur'* ('câhil kitleler') ve *'Felâsife'* ya da *'Ehl-i burhan'* ayrımına tastamam, evet tastamam, tekabül etmektedir!

Meseleye, biraz daha yakından bakalım: Platon *Symposion*'da (203 a), 'Daimon'u 'Tanrı ile insan arasında bir varlık' olarak vasıflandırır: 'Tanrı insanların arasına karışmaz; ancak Daimon'lar araya girerler ve ister uykuda, ister uyanık olsunlar, Tanrılarla insanlar arasındaki ilişkileri ve iletişimi gerçekleştirirler. Bu anlamda *bilge* (altını ben çizdim H.Y.), Daimonik insan'dır (Grekçesi: *'Daimonios anir'*), Ama, başka alanlarda işi, zenaati ne olursa olsun, bir zenaatçı olmakla kalır, -alelâde, bayağı (*'Banausos'*) bir insandır o?..'

Açıkça görülüyor: Platon, insanları 'Bilge' (*'Daimon'*) ve alelâde, sıradan bayağı (*'Banausos'*) diye iki kategoride topluyor. Dahası, Daimon'lara, bilge insanlara, Tanrı(lar) ile insanlar arasında aracılık görevi veriyor.

Platon bu görüşünü *Theaitetos*'ta (176 b) da tekrarlamıştır: Bu dialogda Sokrates şunları söyler Theodoros'a: 'Tanrı hiç bir zaman adaletsiz olamaz; aksine o, son derece adaletlidir, ve aramızda hiç bir kimse adaletli olmakta o'na benzeyemez. İşte insanın da yetisi, hiçliği ve insan olmak bakımından değersizliği bu noktada belli olur. Zirâ bunun bilgisi, bilgelik ve gerçek anlamda erdemdir; bu bilgiden yoksun olmaksa budalalık ve kötülüktür. Bilgelik ve gerçek anlamda erdemin dışında bize akıllıca ya da bilgece gelen her şey, ister siyasette ister öteki sanat alanlarında ortaya çıksın, alelâde, sıradan ve bayağıdır (*'Banausos'*).'

Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*'de (Cambridge University Press, 1995) Sokrates'in alelâde, ve bayağı (*'Banausos'*) olmayan 'bilgelik ve gerçek erdem'in sadece filozoflar tarafından elde edilebileceğini; başka bir deyişle, felsefî olmayan her türlü hikmetin, alelâde ve bayağı (*'Banausos'*) olduğunu iddia ettiğini bildirir. Daimonik insan ise, filozoftan başkası değildir elbet!

Niye söylemeyelim? İbn Rüşd Âl-i İmrân Suresi'nin 7. âyetindeki 'ilimde râsih olanlar'dan kimleri kastediyorsa, Platon'un *Symposion* ve *Theaitetus*'da 'Daimon'lar'dan kastettiği tastamam odur: Filozoflar! *'Cumhur'* ise *'Banausos'*; -yâni, alelâde insanlar!

Açıkca görülüyor: İbn Rüşd, burada Platon'u herhangi bir değiştirme söz konusu olmaksızın, olduğu gibi aktarmıştır. Görüşleri, Platon'un görüşleridir!

Dahası var: Bryan S. Turner'in *Weber and İslam*'da belirttiği gibi, İbn Rüşd bilginin nebevî (*'prophetic'*) ve felsefî olanıyla bir bütün olduğu düşüncesine bağlıdır. Bunun anlamı ise şudur: 'Peygamberlerin kendileri, bilgilerini anlaşılabilecek şekilde dinsel bir dille düzenleyen gerçek filozoflardır' ona göre: 'Bu seçkinci bilgi görüşü ile, filozoflar için felsefî anlayış ile nebevî bakış arasında bir çelişki

olduğu görüşünü reddetmek' mümkün olmaktaydı. Böylece İbn Rüşd, filozoflar için olduğu kadar, peygamberler için de Platon'un *Daimon*'larını örnek almakta bir beis görmüyor; -hele *Symposion*'da ifâde edildiği gibi, Daimon'ların 'Tanrı ile insanlar arasında ilişkiler ve iletişimi gerçekleştirdikleri' hesaba katılırsa!..

'İlimde râsih olanlar'ın, yâni bilgide derinleşenlerin kimler olduğunu temellendirirken Platon'dan doğrudan doğruya aktarıyor İbn Rüşd ve ne yazık ki, bu konuda hiç de orijinal değil!..

İbn Rüşd Orijinal midir?

Âl-i İmrân Suresi'nin 7. âyeti, Kur'an-ı Kerîm'deki müteşâbih âyetlerin te'viline ilişkindir. Müteşabih, yâni mânâsı açık (*'muhkem'*) olmayan, mânâsı kapalı âyetler!

7. âyet, müteşâbih âyetlerin te'vili konusunda problematiktir: Bu te'vili kim bilecektir? Sâdece Allah mı? Yoksa, 'bilgide derinleşenler' (*'ilimde râsih olanlar'*) da müteşâbih ayetlerin te'vili bilebilirler mi?

Hemen belirteyim: Ben *'ilimde râsih olanlar'*ın kimler olabileceğini ve özellikle İbn Rüşd'ün bu konudaki yorumlarını ele almak istiyorum. İbn Rüşd'ün yorumlarının, bütünüyle Platon'dan (*'Symposion'*, *'Theatetus'*) kaynaklandığını; kısaca İbn Rüşd'ün *'ilimde râsih olanlar'*a ilişkin açıklamalarının hiç bir orijinalitesi bulunmadığını daha önce de belirtmiştim. Şimdi bu meseleyi daha ayrıntılı olarak ele almak istiyorum.

Âl-i İmrân suresi'nin 7. âyeti şöyledir: 'Kitabı sana O indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir, bunlar kitabın anasıdır (*'ümm'ül Kitab'*). Diğerleri de birbirine müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onun müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa, *mâ'yâ'lemu te'vilehû illa'llâh ve 'râsihûne fi'l-ilm*'...

Âyetten iktibas ettiğim son bölümü, latin harfleriyle ve Arapça okunuşu ile kasten yazdım. Zirâ, bu âyette problematik olan, 've' (*'vav'*) bağlacıdır. 'Ve' (*'vav'*), kimilerine göre, iptidaîye'dir, dolayısıyla bu bölümü "müteşâbih âyetlerin te'vilini Allah'dan başka kimse bilmez" diye diye okumak gerekir. Kimilerine göre ise, 've' (*'vav'*), atıfâdır. Bu durumda da bu bölüm, 'müteşâbih âyetlerin te'vilini sadece Allah ve ilimde râsih olanlar bilir' diye okunmalıdır.

İbn Rüşd, İslâm'ın bu son filozofu, 'vav'ı âtıfâ diye okuyarak, müteşâbih âyetlerin te'vilini sadece Allah'ın ve bilgide derinleşenlerin (*'ve'r râsihûne fi'l-ilm'*) bilebileceğini öne sürer. Zirâ, İbn Rüşd'e göre, Şeriat, *'Zâhir'* ve *'Müevvel'* diye ikiye ayrılmış, 'Zâhir cumhura', 'müevvel de ûlemâya farz' kılınmıştır. Bryan S. Turner *Weber and Islam*'da (Türkçesi: Max Weber ve İslam, çev: Yasin Aktay, Vâdi Yayınları, 1991) bu meseleye temas eder ve İbn Rüşd'ün görüşlerini özetler; -şöyle: '(İbn Rüşd'e göre) bu parçaları (*'müteşâbih âyetler'* denmek isteniyor H.Y.) kitlelere sergileyip açıklamak tehlikelidir. Kur'anın hislere hitap eden tasvirleri, eğitimsiz kitlelerce kavranabilse de, entellektüel anlamı ancak seçkinler tarafından takdir edilebilir.' Kur'anın 'zâhiri itibariyle cumhura (eğitimsiz kitlelere), müevveli itibariyle de ûlemâya farz' kılınmasının, İbn Rüşd'e göre elbet, gerekçesi budur!

Peki de, kimdir bu seçkinler? 'Müevvel olan'ın kendilerine farz kılındığı *'ûlemâ'* kimlerdir? Kısaca, kimdir bu *'ilimde râsih olan'*lar?

İlk bakışta İbn Rüşd'ün Kelâmcılar (*'Mütekellime'*) ile Filozofları (*'Felâsife'*) kasdetmiş olduğu düşünülebilir. İbn Rüşd, *El Keşf'u an Menahic-i Edille*'de, Kelâmcıları ehl-i te'vil'den sayar, ama onlar 'cedel' yolunu seçmişlerdir[1]. Gelgelelim, İbn Rüşd *'ilimde râsih olanlar'*ın kapsamını iyice daraltır: Neyin tevil edilip neyin edilmeyeceği konusunda ortaya çıkan birtakım meselelerden dolayı, te'vilin ancak 'ehl-i burhan', yâni filozoflar tarafından yapılabileceğini belirtir. İsmail Hakkı İzmirli hoca'nın *İslamda Felsefe Cereyanları*'nda (Darülfünun İlahiyat Fak. Mecmuası, Mart 1932) ifâde ettiği gibi, İbn Rüşd için Felsefe, 'insan tabiatının son gâyesi'dir; felsefe tartışmalarında avamın (halkın, cumhurun, eğitimsiz kitlelerin) işi yoktur; çünkü İman'ı zaafa düşürür. Felsefe konuları Akıl'la müdafaa edilir. Allah Hakikat'i, ilimse soruşturmayı emreder. Dolayısıyla, Din'i (Şeriat'i) ancak filozoflar anlayabilirler!

Bryan S. Turner de, İbn Rüşd'ün filozofların (İlâhiyatçıların değil!) Kur'anın 'müphem âyetleri'ni (çevirmen, orijinal metindeki *'ambiguous'*u, *'müphem'* diye değil, *'müteşâbih'* diye çevirmeliydi! H.Y.) yorumlama kabiliyetine sahip olduklarını iddia etmek istediğini söylüyor ki, İbn Rüşd'ün gâyesi de tastamam, budur...

[1] Bkz. Bu kitapta s.43-45.

Hakikat ve Doğruluk

İbn Rüşd'den Brabant'lı Siger'e ve Siger dolayısıyla Ortaçağ Skolastik'ine kalan entellektüel mirasın en fazla ağırlık taşıyanı, hiç şüphesiz, 'Çifte Hakikat' teorisidir. Felsefenin ve İlâhiyât'ın Hakikat'leri (veya *'Hakikat'* dedikleri şey) birbirinden farklıdır. Biri için Hakikat olan, öteki için Hakikat olmayabilir!

Ortaçağın sonlarına doğru 'Çifte Hakikat' teorisi, Felsefe ile İlâhiyât'ın Hakikat'lerini tefrik etmiştir etmesine de, bu tefrikin bilhassa Bilim Devrimi'nden (16. ve 17. yüzyıllar) sonra Bilim'in de Hakikatinden söz edilmeye başlanmasıyla birlikte, kuşatıcı olmadığı görülmüştür. Zirâ, Bilim Devrimi ile birlikte Hakikat'lerin sayısı, iki'den üç'e çıkmıştır: Felsefenin Hakikat'i, İlâhiyat'ın Hakikat'i ve şimdi de Bilimin Hakikat'i...

İşte tastamam burada, bize Bilim'in Hakikat'i olarak sunulmuş ya da dayatılmış olanın, gerçekte *'Hakikat'* diye adlandırılıp adlandırılamayacağının sorgulanması gerekiyor. Belki de Bilim'in Hakikati'nden değil de, Bilim'in Doğru'larından söz etmek gerekiyor! Başka türlü söylersem, Hakikat'i Doğruluk'tan tefrik etmek gerekiyor.

Ayraç içinde belirtmeliyim: İlginç olan, sistematik ve kendilerine mahsus felsefe gelenekleri üretebilmiş olan iki toplumun ulusal dillerinde, yâni İngilizce ve Fransızcada, Hakikat'le Doğruluk'u birbirinden ayıran iki kavramın mevcut olmayışıdır. Empirisist İngiliz felsefe geleneği de, Rasyonalist Fransız felsefe geleneği de, hem Bilim'in Doğruları hem de Felsefe ve İlâhiyât'ın Hakikat'i için aynı kelimeyi kullanmaktadırlar: İngilizler için *'truth'* kelimesi hem fel-

sefi mânâda Hakikat'i, hem de bilimsel mânâda Doğruluk'u karşılar:, -tıpkı Fransızlar için *'verité'* kelimesi gibi...

Şimdi burada şu tesbiti yapmamız gerekiyor: Doğruluk'u Bilimsel gerçekliğin bilgisi, Hakikat'i ise Felsefi veya Teolojik gerçekliğin bilgisi olarak tefrik etmek, bizi, bu iki kavramı, 'Doğruluk'la 'Hakikat'i birbirinden ayırmamış olmak dolayısıyla içine sıkça düşülen kavram kargaşasından uzak tutabilir. Bilim'de 'Doğruluk' (veya, 'Yanlışlık') Felsefe ve İlahiyâtta ise Hakikat kavramları yol gösterici olabilir.

Şu halde Hakikat'i, Platon'dan yola çıkarak İdea (*Form, Eidos*) ile öbje arasındaki bağıntıyı; Doğruluk'u ise, obje ile onun temsili arasındaki bağıntıyı işaret etmek için kullanmak, o bağıntılara tahsis etmek doğru olacaktır. Meselâ, şu üzerinde yazı yazdığım masanın *hakiki* bir masa olup olmadığı, masanın İdea'sına (*Form*'una, *Eidos*'una) uygun olup olmadığı ile belirlenir. Öte yandan, bu masanın onu temsil eden 'masa' kelimesi veya masa resmi ile olan bağıntısı, o temsilin *doğru* olup olmadığını gösterir. İdea, obje ve temsil (*'representation'*) apayrı şeylerdir çünkü...

Bilim, geniş mânâsıyla Dünya'nın temsilidir. Teoriler, objeler ve olgulardan oluşan Gerçeklik'i temsil ettikleri iddiasını taşıdıkları müddetçe *'doğru'*durlar; Gerçeklik'i temsil edemez olunca da, *'yanlış'*lanmış olurlar! Gerçeklik ise (objeler ve olgular), İdea veya Form'un bir temsili değil, bir cüzü'dür. Haydi Yapısalcı bir terminoloji ile söyleyeyim, İdea'yla Gerçeklik arasında kurulan *'Hakikat'* ilişkisi *metonimik* (parça-bütün); Gerçeklik'le onun temsili arasında kurulan *'Doğruluk'* ilişkisi ise, *metaforik* bir ilişkidir.

Şuraya varıyoruz: Bilim, bize objeler veya olgular ya da Gerçeklik olarak verilmiş olan Dünya'nın Hakikat'ini göstermez, gösteremez;- olsa olan Dünya'yı doğru veya yanlış temsil eder. Bir metafizik olarak Felsefenin veya bir din teorisi olarak İlâhiyât'ın, kendi aralarında ayrı ayrı Hakikat arayışları da, bir Doğruluk arayışı değil, Küllî (*Tümel, Universal*) olan'la Cüz'i (*tikel, particular*) olan arasındaki bağıntının arayışıdır.

Akıl, Doğa, Vahiy

İslâm'ın zihin tarihinde Vahiy ile Akıl'ın bağdaşıp bağdaşmadığı probleminin, tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi, büyük ve fırtınalı tartışmalara sebep olduğunu biliyoruz. Felâsefe, Vahiy ile Akıl arasında tastamam bir uyum olduğunu bildirir; Kelâmcılarsa Vahyin Akıl'dan üstün olduğunu öne sürerler. Kısaca, İslam zihin tarihi, bu karşıtlığı veya uygunluğu problematize eder; bu konudaki argümanları aktarır. Sanki bütün mesele burdan ibâretmiş gibi...

Halbuki, İslâm'ın zihin tarihi, daha farklı bir biçimde okunduğunda görülür ki, Felâsife ile Kelâmcılar arasında bir tek problem (Vahiy/Akıl problemi) değil, iki ayrı problem vardır: Birincisi, elbette Akıl/Vahiy problemi; ikincisi ise, bugüne kadar pek üzerinde durulduğunu sanmadığım problem: Doğa/Akıl problemi...

Burada öne süreceğim hipotez şudur: Felâsife için problem, Vahiy ile Akıl arasındadır; Kelâmcılar içinse, Doğa ile Akıl arasında... Felâsife ile Kelamcılar arasındaki çekişme, onların aslında bu iki *ayrı* problemi sanki *bir tek* problem (Vahiy/Akıl problemi) gibi görmüş, iki *ayrı* problemi *bir tek* problem gibi tartışmış olmalarındandır...

Akıl ile Vahiy arasındaki problemin ne olduğu biliniyor; onu burada açmaya gerek yok! Gelgelelim, Doğa ve Akıl problemi nedir, onu burada temellendirmeye çalışacağım. Bunun için de Felâsife ile Kelâmcıların kullandıkları akılyürütme metodlarından yola çıkacağım.

İslam'da Kelâmcılar ile Felâsife arasında akılyürütme metodları bakımından radikal farklar olduğu; Kelâmcıların *Cedel*, Felâsifenin-

se *Bahs*'i tercih ettikleri biliniyor. Cedel Delil'e, Bahs ise Burhan'a (Kesin İspat'a) dayanır. Delil, Kelâmcılara göre, bir işarettir ve o işaretten yapılan çıkarsamayı (*istidlâl*'i) içerir. Haydi, İslam Kelâmcılarının (ve Sextus Empiricus'un) verdiği klasik örnekle anlatalım: Eğer bir yerden duman çıkıyorsa, bu orada bir ateş olduğunun delilidir (işaretidir): Duman Delil'dir; Ateş ise medlûl! Kısaca, Cedel'de akılyürütme, Delil'den Medlûl'e yapılan bir istidlâl'den ibârettir.

Cedel, Josef van Ess'in *The Logical Structure of Islamic Theology*'de de belirttiği gibi, istidlâl'e ilişkin akılyürütme ile varılan Karine'den yola çıkılarak temellendirilmiş bir kıyasla tamamlanır. Karine, şartlı bir önermedir: *Eğer öyleyse!*

İşte bu noktanın, can alıcı bir önemi olduğunu, zirâ, Kelâmcıların istidlâl'e dayalı bir akılyürütmeyi (*Cedel*'i) Doğa yasaları ile Akıl arasında bir uyum olduğunu göstermek amacıyla kullandıklarını düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki, Kelâmcılar, Vahiy ile Akıl arasında bir uyum olup olmadığı probleminden çok, Akıl ile Doğa arasında bir uyum olup olmadığı problemiyle ilgilenmişler; bu amaçla da istidlâle dayalı Cedel'i kullanmışlardır. İstidlâl'de delilden medlûle gidişle elde edilen karine, Hempel'in *The Structure of Science*'ında örneklediği 'doğa yasalarının lojik biçimi'nden başka bir şey değildir: Bütün x'ler için: Eğer x duman çıkarıyorsa, x yanıyor demektir... Dolayısıyla, Kelâmcıların asıl probleminin Doğa'nın Akıl'a uygunluğunu kanıtlamak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Ancak, *Bahis* (veya *'Burhan'*) yolu ile yapılan akılyürütmenin Vahye aykırı olduğu durumlarda Kelâmcıların *'İn'ikâs-ı Edille*'ye başvurduklarını da gözardı edemeyiz. İn'ikâs-ı Edille, *'Delil bâtıl ise, medlûlün de bâtıl olduğu'* esasına dayanır. Felâsife ile Kelâmcılar arasındaki anlaşmazlık burada kendini göstermektedir. Kelâmcılar, Gazalî'ye gelinceye kadar İn'ikâs-ı Edille'yi nass'lara aykırı gördükleri burhanî veya bahsî kanıtları reddetmek için kullanmışlardır. Cedel'in asıl amacı (yani Akıl ile Doğa arasında tam bir uyumun olduğunu göstermek amacı) gözardı edilmiş; sanki bütün mesele 'İn'ikâs-ı Edille'yi kullanmak imiş gibi gösterilmek istenmiştir. Kelâm mantığına yöneltilen bütün eleştirilerin Cedel'i, 'hasmı ilzam

ve mağlub etmek için mübahase yapmak; sözlerin doğru veya yanlış olduğuna bakılmaksızın hasmı ilzâm etmek' biçiminde tarif ederek 'İn'ikâs-ı Edille'ye indirgemiş olmaları, gerçekten büyük bir insafsızlıktır. Çünkü Cedel'in amacı, Doğa'yı Akıl'la temellendirmektir; 'İn'ikâs-ı Edille' ise, bambaşka bir problemin, Akıl/Vahiy probleminin alanına girer...

Gerçeklik'e Nasıl Varılır?

İris Murdoch, 1961 yılında *Encounter* Dergisi'nde yayımlanan 'Against Dryness' adlı makalesinde (bu makale Nesrin Kasap tarafından Türkçeye çevrilmiştir: 'Yavanlığa Karşı', Dün ve Bugün *Çeviri*, Kitap/1, 1985) şu kışkırtıcı saptamayı yapar: 'Sanatın çağın dinsel algılama biçiminin dışavurumu olduğunu söyleyen Tolstoy, gerçekliğe, sanatı anlayışla coşu içindeki imgelem olarak gören Kant'tan daha fazla yaklaşmıştır...'

Elbette çok kışkırtıcı; şundan dolayı: İris Murdoch, Gerçeklik'e dindışı Felsefe'den çok, Dinî Sanat'la varılabileceğini ifade ediyor. Dinî Sanat'ın bizi Gerçeklik'e dindışı Felsefe'den daha çok yaklaştırdığını söylüyor ve bunu bir felsefeci kimliğiyle yapıyor! Çok ilginç!

Dikkate değer olan, Murdoch'un bu saptamada yalnız olmadığıdır. Her zaman söylediğim gibi, yüzyılımızın en büyük filozofu olduğundan hiç kuşku duymadığım Ludwig Wittgenstein de, tıpkı Murdoch gibi. Tolstoy'dan (evet, Tolstoy'dan!) yola çıkarak aşağı yukarı aynı şeyleri söyler. Norman Malcolm'a yazdığı bir mektupta Wittgenstein, Tolstoy'un *Hacı Murat* romanından söz ederken, 'bana göre' demiştir, 'Onun (Tolstoy'un) felsefesi, hikâyeye içkin olduğunda en doğru olanı bulmuştur."

Burada 'problematik' olan, elbette dinî Sanat'la dindışı Felsefe'den hangisinin Gerçeklik'e ulaşmada daha doğru bir yol olduğudur. Hele bir düşünelim: Dindışı (veya seküler) Felsefe Bilim'e, özellikle de Doğabilimlerine dayanır. Başka türlü söylersem, Felsefe'yi Din'den (Teolojiden) koparan, Bilim düşüncesidir. Gerçi, Fel-

sefe söylemi ile Teoloji (İlahiyât) söyleminin birbirlerinden ayrı söylem alanları olarak konumlandırılmalarının tarih öncesi, İbn Rüşd'e ve ondan neredeyse yüzyıl sonra Brabant'lı Siger'e, onların 'Çifte Hakikat' teorilerine dayanır[1]. Bilim Devrimi ise bu söylemleri 'Çifte Hakikat' teorisini aşan, hattâ bu teoriyi olumsuzlayarak, Tek Hakikat'e, Bilimsel Hakikat'e indirgeyen bir buyurganlık ve dayatmayla malûldür. Çok dikkate değer olan, Bilim Devrimi'nin 16. ve 17. yüzyıllardan 20. yüzyıla taşıdığı bu dayatmacı ve buyurgan Hakikat'çiliğin, Viyana Okulu'nun Mantıkçı Pozitivizmi ile en aşırı, en uç kertesine ulaşmış olmasıdır. Mantıkçı Pozitivistler için empirik olarak Doğrulanabilir olmayan bütün önermeler (Dinî, Metafizik, Ahlakî, Estetik) anlamsızdırlar!!!

Wittgenstein'i iyi okuduğumu sanıyorum ve bu okumalara dayanarak şunu ileri süreceğim: Wittgenstein'in Mantıkçı Pozitivistlerden kopuşunda, (ya da Viyana Çevresi ile düştüğü anlaşmazlığın temelinde) bu yatmaktadır: Viyana Çevresi'nin etkisiyle yazılmış olsa da Wittgenstein'in, *Tractatus*'undaki felsefî çelişkiyi kavramış olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bu çelişki şudur: *Tractatus*'a göre, Felsefe Mantık ve Metafizik demektir; Felsefenin görevi, mantıksal sentaksı ve Metafizik formları tasvir etmektir. Kısaca *Tractatus*, Dil'in ve Dünya'nın yapılarını (*structures*) tasvir eder ve bu iki yapı arasındaki zorunlu uygunluğu ortaya koymaya çalışır. Gelgelelim, *Tractatus*'un bir de anlam teorisi vardır. Buna göre, Dil'in ve Dünya'nın yapıları zorunlu olarak eşbiçimli (*isomorphic*) ise, bu yapıları tasvir eden önermelerin Dil'in sınırlarını aşıyor olması gerekir. Bu durumda da *Tractatus*'daki önermeler, bütün öteki Metafizik'ler gibi düpedüz anlamsız olur!

Wittgenstein'in bu çelişkiyi fark ettiğini, dolayısıyla da, Metafizik'in, Din'in ve Ahlak'ın 'anlamsız'lığını gösterebilmenin imkânsız olduğu sonucuna vardığını sanıyorum. Yâni, Wittgenstein'in Metafizik ve Dinî önermelerin anlamsızlığını ispata çalışmanın, bizzat is-

[1] Bkz. Bu kitapta s.41-42.

pat metodlarını anlamsız kıldığını görmüş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu düşünüyorum.

Öte yandan, Wittgenstein'in Tolstoy okumalarından da derin bir biçimde etkilendiğini biliyoruz. Bertrand Russell, *'Otobiyografi'*sinde, Wittgenstein'in Birinci Dünya Savaşı'nda Doğu Cephesi'nde iken Tolstoy'un 'dinî eserlerini okuduğu'nu, 'dinibütün bir mümin' olduğunu, o kadar ki, onunla (Russell'le) 'dinsiz' diye konuşmak istemediğini bildiriyor...

Türk Müslümanlığı (1)

Bir süredir Türk Müslümanlığı tartışılıyor. Türklere mahsus bir İslâmiyetten söz edilebilir mi? Söz edilebiliyorsa eğer, nedir Türk Müslümanlığı?

Öne sürülen farklı, hem de radikal biçimde farklı, görüşler var bu konuda. Kimileri, Türk Müslümanlığını Sünnîlik karşıtı bir heterodoksîde temellendirmeye çalışıyor; kimileriyse Sünnî Kelam okullarında... Türk Müslümanlığını (ki, genellikle '*Anadolu Müslümanlığı*' diye anılıyor), Sünnîlik dışı (heterodoks) temeller üzerinde inşâ etmek isteyenler bir yanda; Sünnî Kelâmı'nın bir varyantı üzerine inşâ etmek isteyenler öte yanda! Kısaca şu: 'Türk Müslümanlığı heterodoks bir Müslümanlıktır' diyenlere göre, Alevîlik; Türk Müslümanlığı ortodoks (Sünnî) bir Müslümanlıktır', diyenlere göre ise, Maturîdîlik... Ve bunların ikisi arasında, ara kesitte yer alan bir üçüncü görüş: Volk (Halk) İslâmı!

Önce, Türk Müslümanlığının Alevîlik olduğunu iddia eden yorumlara bakalım. Bu yorumcuların, sözü dolaştırmadan apaçık ifâde edeni, hiç şüphe yok, Burhan Oğuz. Oğuz, *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*'nda, daha 1984'te yer alan 'Anadolu Alevîliğinin Kökenleri' başlıklı yazısında, 'Alevîliğin İran Şiîliği ve de Caferîliği ile hiç bir ilgisi olmadan doğruca Anadolu Müslümanlığını temsil ettiğini' belirtiyor ve ekliyordu: 'Hem de altından 'has boya'nın göründüğü Müslümanlık...'' Bu '*has boya*', Burhan Oğuz'a göre elbet, Anadolu'daki eski kültlerin, *mysterion*'ların, pagan ve Tektanrılı dinlerin kalıntılarıdır. Oğuz şöyle diyor: 'Gerçekten eski Anadolu inanç-

lar sistemi bir has temel boya olarak durmakta, bunun üzerine vurulan her yeni kat (Hıristiyanlık, İslam) bunu örtmekten âciz bir ince cilâdan ibaret kalmaktadır.' Kısaca, 'binlerce yıllık ana düşünce, bütün canlılığıyla, bereket ritleri ve *mysterion*'larıyla aramızda yaşamaktadır, -üstüne çektiği ince İslâmi cilânın' altında! Alevî, 'bu gerçeğin en belirgin ve samimi örneğini oluşturuyor.'

Burhan Oğuz, İslâmın *'ince bir cilâ'* olduğunda ne kadar ısrarlıysa, Hıristiyanlığın sanki bu 'has boya'nın ta kendisi olduğunu imâ etmekte de o kadar ısrarlıdır. Oğuz, S. Vryonis'e (*'The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the Eleventh Through the Fifteenth Century*, 1971) dayanarak Hıristiyan âyinlerinin Bektaşîlikte nasıl yeniden üretildiğine ilişkin misâller veriyor: 'İsâ'nın ölümünün sembolü olarak Eucharist ile Ayn-ı Cem; Hüseyin'in şehadetinin hatırası âyininde vaki dolu (rakı) ve ekmek kullanımı; Hıristiyan günah çıkarma ve tevbesi ile Bektaşî baş okutmak; Hıristiyan afarozu ile düşkünlük arasındaki ayniyet...' gibi!

Hemen belirteyim: Oğuz'unkine benzer düşünceler, Oğuz'un vardığı sonuca vardırılmadan, Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken tarafından da ifâde edilmiştir. Dediğim gibi, esaslı bir farkla: Hilmi Ziya Ülken, sadece Anadolu örf ve âdetlerinde eski kültürlerin izlerini arıyor ve işi elbette Anadolu Müslümanlığının Alevîlik olduğu kertesine vardırmıyordu...

Aslında, Anadolu halkının örf ve âdetlerinin kökenlerinin (menşeinin) Şamanizmde, eski pagan (Yunan, Roma) dinlerinde, Eleusis ve Demeter kültlerinde ve Ortaçağ Hıristiyanlığında aranması gerektiğine ilişkin yorumların tarihi, çok önce, bu yüzyılın başında Felix Luschan'ın bu konuda yayımladığı makalelerle başlamış sayılabilir. Türkiye'de ise, Baha Said 1916 yılında verdiği bir konferansta bu görüşleri dile getirir (Bunları, Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in, *İlahîyat Fakültesi Mecmuası*'nın XVII. cildindeki 'Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri, 1969 'dan öğreniyoruz.) Fuad Köprülü Şamanizmin (Ziya Gökalp'e göre, Şamanizm bir din değil bir sihir sistemidir) Bektaşîlik, hattâ Yesevîlik üzerindeki etki-

lerinden söz eder. Ülken ise, 'Türk İslâmiyeti' üzerindeki etkileri, Anadolu'da Mogol istilâsından sonra başlayan Şamanizm etkilerine değil, Uzak ve Orta Doğu'daki başka kaynakların da izlerini taşıyan eski Türk dini'ne bağlar: 'Bu din (Gök-Türklerin dini) Şamanlık değil, düalist ve âhenkçi bir Gök-Yer dini'dir. Baha Said'in Bektaşîlikteki Giriş (*İnitiation*) âyinini, Eleusis *myster*leri ile karşılaştırdığını ve aradaki benzerliği vurguladığını da unutmamak gerekiyor...

Hilmi Ziya hocamızın tesbitlerinin yanısıra Burhan Oğuz, kendi tesbitleriyle Anadolu (Türk) Müslümanlığını Alevîlikle özdeşleştirirken, Prof. Dr. Şerif Mardin de, aşağı yukarı aynı tesbitlerden yola çıkarak Anadolu İslamlığını, 'Volk İslâmı' olarak temellendirmektedir. Dolayısıyla, Anadolu Müslümanlığının Alevîlik mi, yoksa Volk İslâmı mı olduğuna ilişkin yorumlar, eski kültürlerin inanç sistemlerinin Anadolu'da yaşayan örf ve âdetler üzerindeki etkilerinden yola çıkılarak temellendirilmeye çalışılır. Ben, bunlardan ilkine Müslümanlığın '*ideolojik yorumu*', ikincisine, '*sosyolojik yorumu*', diyorum.

Bir üçüncü yorum, yukarıda da belirttim, Kelamî (*teolojik*) yorumdur; Müslümanlığın, hâkim Kelâm anlayışı olarak, Eş'arîliğin yerine Mâturîdîliği geçirdiği takdirde Türk Müslümanlığına dönüşeceğini öne süren görüş....

Türk Müslümanlığı (2)

'Türk Müslümanlığı' üzerinde düşünmeye devam ediyorum. Bundan önceki yazımda da belirtmiştim: 'Türk Müslümanlığı', biri 'ideolojik', biri 'sosyolojik', öteki de 'teolojik' olmak üzere üç ayrı yorumla temellendirilmektedir. İdeolojik yorum, 'Türk Müslümanlığı'nın Alevîlik olduğudur; sosyolojik yorum 'Türk Müslümanlığı'nı 'Volk' ('Halk') İslâmı' olarak konumlandırır; teolojik yorum ise, 'Türk Müslümanlığı'nın Maturîdi Kelâmı üzerine inşâ edilmesi gerektiğini öne sürer.

Sosyolojik ve ideolojik yorumların Ortodoks İslâm'a karşı Heterodoks (*'Sünnî Olmayan'*) bir İslâmı öne çıkardıklarını ve bu heterodoksiyi 'Türk Müslümanlığı' olarak kabul ettirmeye çalıştıklarını gözardı etmemek gerekiyor. Kısaca, bu anlamda biri Sünnî (*'Türk olmayan'*) öteki de Heterodoks (*'Türk'*) olmak üzere, deyiş yerindeyse, 'İki İslâm' öngörülmektedir.

Bundan önceki yazımda da belirtmiştim: İslâm'ı böyle iki'ye bölmenin tarihi, bir hayli eskilere gider. Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da 'Yunan, Roma ve Hıristiyan gelenekleri ile hazırlanmış addolunan Anadolu'nun toleranslı çevresi' ile 'Orta Asyanın müteassıp İslâmiyeti' arasındaki 'zıtlık'tan söz ederken, tastamam bu iki'liği öne çıkarıyordu. Prof. Dr. Şerif Mardin için de böyle bir 'zıtlık' söz konusudur. *'Din ve İdeoloji*'de, Prof. Mardin bu 'zıtlık'ı dile getirir; -şöyle:

'Orta Asya Türkleri İslâmiyete geçtikleri sıralarda İslâmiyetin kendi göçebe yapılarına uymayan özelliklerini kolayca kabul etmediler. Bilhassa kadın-erkek ayrılığı, şarap yasağı gibi normlar kendi-

lerince kolayca benimsenmedi. Orta Asya'dan Şamanlıkla karışık gelen inançlara en yakını 'sufîlik'ti. İslâmiyetle geleneksel Türk yapısı arasındaki bu *uyumsuzluk* (altını ben çizdim, H.Y.) Türkler şehirlere yerleştikten sonra kurumlaşmış bir şekil aldı. Bir taraftan şehirlerdeki seçkinler İslâmı, *olduğu gibi* (altını ben çizdim, H.Y.) kabul ederken, şehir medeniyetinin dışında kalan Türkmen aşîretleri ve bir dereceye kadar seçkinlerden olmayanlar İslâmın heterodoks, sufi şeklini tercih ettiler. Osmanlı İmpratorluğunun kuruluş devirleri, İslâmın heterodoks şeklini kabul edenlerle, Sünni İslâmı her tarafta hükümran kılmak isteyenler arasındaki çekişmelerin tarihidir bir bakıma.'

Şimdi şu soruyu sormanın tam sırasıdır: 'Türk Müslümanlığı'ndan, Müslüman heterodoksisini (*Alevîlik, Volk İslam*) İslâm'ın Akaidi'nin yerine geçirmek, yâni İslâmın özü'nü oluşturan ve bir ülkeden ötekine değişmesi söz konusu bile olmayan ilkeleri, bir ülkeden ötekine değişen ârızî uygulamalarla ikame etmek mi anlaşılmalıdır? İslâm'ın *özü*'nün yerine *ârâzı*'nı koymak! İdeolojik ve sosyolojik yorum açısından Sünnî İslâm ile Heterodoks İslâm arasındaki *'zıtlık'* ve *'uyuşmazlık'*ın çözüm yolu bu mudur? İslâmın *özü*'nü Araplığa, Heterodoks *ârâzı*'nı ise Türklüğe mal ederek, İslâm'ın etnik, ya da kavmiyyete dayalı yanı mı öne çıkarılmak istenmektedir? Meçhul!

Üçüncü yoruma, yâni meselenin Sünnî İslâm içinde çözümlenmesi gerektiği konusundaki yoruma (ben buna *'Teolojik Yorum'* diyorum) gelince, bu, meselenin hâkim Kelâm anlayışı olarak Eş'ârîlik değil de, Maturîdîlik kabul edildiği takdirde çözümleneceğini öne süren görüştür. Şüphesiz, bu yorumun, meselenin kapsamını daha da genişleten varyantları var: İtikadda Maturîdîlik, Fıkıhta Hanefîlik ve Tasavvufta Yesevîlik... Dr. Said Başer'in bu 'genişletilmiş Maturîdilik' konusundaki düşüncelerini irdelemeyi daha sonraya bırakıyorum. Şimdilik, sadece Maturîdîliği bir itikadî sistem olarak hâkim kılmaya çalışan yorumlar üzerinde duracağım.

Önce şu: Gerçekten Eş'arîlik ile Maturîdîlik arasında esaslı farklar var mıdır? Kimilerine göre var, kimilerine göreyse, yok! Dolayısıyla, bu konuda kesin bir hükme varmak mümkün değil! Böyle bir

fark, mezhep açısından ortaya konursa, buna da hiç kimsenin bir diyeceği olamaz. Evet, doğru! İmam Eş'ârî, Şafiî; İmam Maturîdî ise Hanefî'dir. Belki bir fark daha: İmam Eş'arî Arap, İmam Maturidî ise Türk'tür. Galiba, teolojik yorum da, meseleyi etnisiteye, yâni kavmiyyete bağlamak gibi bir endişe taşıyor. 'Türk' Müslümanlığı' tâbiri, bizâtihi bir kavmiyyet referansı taşımıyor mu zaten?

'Türk Müslümanlığı' (3)

Problemimiz, 'Türk Müslümanlığı'! İstiyorum ki, bu problem üzerinde düşünmeye devam edelim.

'Türk Müslümanlığı' konusundaki *'Teolojik Yorum'*, Türk Müslümanlığının Maturîdî Kelâmı üzerine inşâ edilmesini öngörüyor. Bu görüşe göre, Osmanlı toplumunda belirli bir tarihsel dönemden (16.yy.) sonra, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden dönüşünde birlikte getirdiği ûlemâ (ki bunlar, rivâyete göre, Eş'arî ûlemâsı ve İbn Teymiyye'nin öğrencileridir!) itikadda Eş'arî, Fıkıhta (amelde) ise Şafiî bir İslam projesini hâkim kılmışlardır. İşte ne olduysa, ondan sonra olmuştur! Tekkeyle medrese birbirine girmiş, bilim ve felsefe düşüncesinin yolu kapanmış, Dr. Said Başer dostumuzun ifâdesiyle 'Gazalî'nin fikirleri tesirli olunca felsefe tekfîr edilmiş'tir! Dahası, 'bu zihniyet kayması, (yâni Eş'arî/Şafiî anlayışının hâkim olması H.Y.) ve müsbet bilimlerin tedrisat dışında kalması otomatikman Osmanlı'daki ilmî ve fikrî faaliyeti durdurmuştur.'

Acaba gerçekten öyle mi? Osmanlı'da *'ilmi ve fikri faaliyetin durması'*nın sebebi Eş'arî Kelâmının hâkim olması mıdır?

Dr. Said Başer'e göre, bu zihniyet kayması'nın yer aldığı 16. yüzyıl Osmanlı'sına bir bakalım. Gördüğümüz şudur: Meselâ, 1539'da Şeyhulislâm olan Çivizâde Muhiddin Efendi'nin bu makamdan uzaklaştırılması! Çivizâde, Şeyhulislâmlık makamından niçin uzaklaştırılmıştır? Hanefî ve Maturîdî olduğu için mi? Tam tersine! Çivizâde'nin 'mesh'e ait bir fetvâsında, bu konuda İmam-ı Azâm'a bağlı fakihlerin verdikleri hükümleri yetersiz bularak, Şafiî fakihle-

re atıfta bulunmasının ortalığı nasıl karıştırdığını, Prof. Dr. M. Said Yazıcıoğlu '*Le Kelam et son Rôle dans la Société Turco-Ottomane*'da (Ankara, 1990) açıklıkla gösteriyor. Çivizâde'nin fetvâsında Şafiî fakihlere atıfta bulunulması, başta, o zaman Rumeli Kazaskeri olan Ebussuud Efendi olmak üzere, ûlemâyı fenâ halde öfkelendirir ve Ebussuud, Çivizâde'nin fetvâsını reddeder. Kanunî, bu meselenin çözümlenmesini ister; ûlemâ toplanır ve dikkat edilsin, Şafiî kaynaklarına başvuran Çivizâde'yi değil, ona karşı çıkan Ebussuud Efendi'yi haklı bulur. Hani, Şafiî fıkhı, Eş'arî Kelâmı hâkim olmuştu? Nerede?

Dr. Said Başer, İmam Birgivî ve Kadızâdeliler olayının Osmanlı Kelâm konseptindeki rolünü bir hayli fazla abartmışa benziyor. Doğrudur, İmam Birgivî, Ebussuud Efendi'yi tekfîr etmiştir; ama asıl, sonuca bakmak gerekiyor. 'Tekfir' meselesi de Ebussuud Efendi ile Çivizâde arasında, para vakıflarına ilişkin bir anlaşmazlıktan kaynaklanmıştır: Para vakfı câiz midir, değil midir? Bu anlaşmazlıkta Çivizâde'nin ve onu destekleyen İmam Birgivî'nin, câiz olmadığını söylemelerine karşılık, Ebussuud Efendi (dönemin Sofyalı Bâli Efendi, Seyhulislâm Şah Çelebi ve Fenârîzâde gibi fıkıh bilginlerinin de desteğiyle), para vakfının câiz olacağını öne sürmüştür. Hem de neye dayanarak: Elbette Hanefî fıkhına! Yâni, Ebu Hanife'nin öğrencisi olan İmam Züfer'in, 'kayıtsız şartsız câiz olduğuna dâir' fetvâsına dayanarak... İmam Birgivî'nin *es-Seyfü's Sârim fi adem-i cevaz-ı Vakfi'l Menkul ve'd Derâhim* adlı risalesiyle Ebussuud Efendi'ye reddiye yazmış olmasının hiç bir işe yaramadığı ve Doç. Dr. Osman Eskicioğlu'nun ifâdesiyle, Birgivî'nin bu çalışması ile 'zamanın akışını' durduramadığı ve sonradan gelen hukukçuların 'İkinci Ebu Hanife' (*'Ebu Hanife-i Sânî'*) diye adlandırdıkları Ebussuud'un yolundan yürüdükleri biliniyor. Hani, nerede Şafiî fıkhının hâkimiyeti?

16. yüzyıldan sonra, İmam Birgivî gibi Eş'arî Kelâmı'na değil, İbn Teymiyye gibi Selefîye daha yakın duran ûlemânın hiçbir nüfûza sahip olmadığı apaçıktır. Birgivî olayından, Gazalî'nin düşüncelerini ve Eş'arî Kelâmı'nı sorumlu tutmanın hiçbir dayanağı yoktur. Birgivî Selefîyecilik ile malüldür, -Eş'arîlik veya Şafiîlikle değil!

Dr. Said Başer'in öne sürdüklerinin aksine, hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet döneminde Mâturîdîlik ve Hanefîlik'in hâkim olduğunu, Prof. Dr. M. Said Yazıcıoğlu hiç bir tereddüde yer vermeyecek bir biçimde ortaya koyuyor; -şöyle: 'Çağdaş Türkiye'de yapılan dinî eğitimde, öğrencilere itikadda Mâturidî ve amelde Hanefî oldukları öğretilmektedir. Bu bize Çağdaş Türkiye'de Hanefilik, Maturîdîliğin derin ve muazzam tesirini gösterir' ('*Ce la nous montre l'influence profonde du Hanafisme -Mâturidisme dans la Turquie Contemporaine*, a.g.e.).

Eş'arîlikle Maturîdîlik arasında, Allah'ın *zatî* ve *fiilî* sıfatlarına ilişkin farklar olduğu konusundaki iddialara gelince, gerçekten söylenebilecek olan şudur: Kimilerine göre, arada temelli bir uyuşmazlık vardır; kimilerine göreyse, bu farklar birer vehimden ibarettir!

'Türk Müslümanlığı' (4)

'Türk Müslümanlığı' konusundaki *'Teolojik yorum'*, İslâm'ın iki büyük Kelâm okulu, Eş'arîlikle Maturîdîlik arasında temelli birtakım farkların bulunduğu iddiasından yola çıkarak Maturîdîliğin, sözü edilen bu farklar dolayısıyla itikâdda esas alınması gerektiği görüşüne dayanıyor. Peki, nedir bu farklar? Ve elbette, niçin?

Dr. Said Başer dostumuz, *Matbuat* Dergisi'nde yayımlanan (sayı: 30, Kasım 1998) bir uzun söyleşide, 'Eş'arîde *zât* ve *sıfat* birbirinden ayrıdır. Mâturidîde ise birbirinden ayrılmaz. Birbirinin aynı değildir, ama ayrı da değildir. Bu, ışığın güneşten ayrılmayacağı, ama ışığın güneşte olmaması örneği ile açıklanabilir' diyor ve ekliyor: 'Sıfat tecellisinde, zât tecellisi gizlidir, ayrımı mümkün değildir. Bu cevap tam anlamıyla daha sonra *Vahdet-i Vücûd* ismi konulan 'Varlığın Birliği' fikrinin esprisini taşıyor.'

Dr. Başer'e göre, *'zât ve sıfatı birbirinden ayırmayan anlayış'*, Bilim düşüncesini mümkün kılan bir entellektüel zemin hazırlar. Eş'arî ise, *'zât'* ile *'sıfat'*ı birbirinden ayırarak *aklî* bilimlerin önünü kapamış, sadece Kelâm, Fıkıh, Hadis gibi *naklî* bilimlere imkân tanımıştır! Kısaca, Dr. Başer, Mâturîdîliğin hem Vahdet-i Vücûd'u (dolayısıyla, bir Türk tasavvuf sistemi olarak Yesevîlik'i), hem de aklî bilimleri meşrulaştırdığı, hattâ temellendirdiği, kanaatindedir...

Sormalı: Acaba öyle mi? Gerçekten Eş'arî *'zât'* ve *'sıfat'*ı birbirinden ayırmış mı? Ve ayırmışsa, hangi anlamda?

Önce şu: Gerçekten de Allah'ın 'zâtî' ve 'fiilî' sıfatlarına ilişkin olarak Eş'arî ve Maturîdî Kelâm anlayışları arasında da farklar oldu-

ğunu öne süren görüşler vardır;-ama, elbette aksini öne sürenler de! Doğrudur: Maturîdîler fiilî sıfatların Allah'ın zâtıyla kaim, kadîm sıfatlardan olduğunu, Eş'arîlerse bu sıfatların (fiilî sıfatların) nisbî ve hâdis sıfatlar olduğunu ifâde ederler. Ebu'l Muîn El-Nesefî'nin *Tebsiret el-Edille*'sinde (Müderris M. Şerefeddin Bey'in çevirisiyle, *Dârülfün'ûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 23, 1. Teşrin 1932) bu fark, Mâturîdîlik açısından şöyle izah edilmektedir: 'Bizce fiilî sıfatlar dahi zâtî sıfatlar gibi kadîmdir (...) Eş'arîlerce fiilî sıfatlar kadîm değildir, hâdistir. Bizce 'Tekvin' sıfatı kadîm olup, hâdis olan 'mükevven'dir, yani bunların (Eş'arîlerin H.Y.) kaîl oldukları gibi, 'Tekvin' ile 'Mükevven' yekdiğerinin aynı değildir. binaenaleyh 'Mükevven' hâdis ise de, 'Tekvin' hâdis değildir.'

İyi de, Nesefî'nin bu tesbiti doğru mudur? Başka türlü söylersem, Nesefî'nin Mâturîdî'ye atfettiği bu fark, hakikaten mevcud mudur?

Doğrusu ya, Dr. Said Başer dostumuzun Eş'arî'yi ve elbette Muhteşem Gazalî'yi, onun büyüklüğünü yeterince kavrayamamış olduğunu söyleyeceğim. Zirâ Gazalî, Nesefî'nin iki Kelâm okulu arasında öngördüğünü belirttiği *'zât'* ve *'sıfat'* farkının, inanılmaz bir felsefî salâbetle, dilin tuzaklarından kaynaklandığını imâ eder. Böyle bir ayrım, hakikatte söz konusu değildir çünkü... Gazalî, *El İktisad*'da *'zâtî'* sıfatlar ile *'fiilî'* sıfatların, birbirlerine *'bilkuvve'* ve *'bilfiil'* nisbetleri olduğunu belirtir. Bir başka deyişle, *'zâtî'* ve *'fiilî'* sıfatlar arasında var olduğu iddia edilen fark, aslında, *'bilkuvve-olan'* ile *'bilfiil-olan'* arasındaki farktan öte birşey değildir. Fark, İlahî bir sıfatın *'bilkuvve'* veya *'bilfiil'* mevcud oluşuna göre, *'zâtî'* veya *'fiilî'* sıfat adını almasındadır. Yâni, Eş'arî Kelâmı'nda da *'zât'* ile *'sıfat'*, tıpkı Maturîdî Kelâmı'nda olduğu gibi, ne aynıdır, ne gayrı... Kısaca, bir sıfatın *'bilfiil'* veya *'bilkuvve'* mevcud olması, *'zâtî'* ve *'fiilî'* ayrımını meşru göstermez. *El İktisad*'da Muhteşem Gazalî'nin verdiği örnek yeterince açıklayıcıdır: 'Meselâ, kılıç daha kınında iken 'keskin' dendiği gibi, kılıç ile herhangi bir kesme eylemi hâsıl olduğu zaman da, fiile iktirânından dolayı 'keskin' denir.(...) Kılıç kınında iken bilkuvve ve kesme eylemi hâsıl olduğu zaman da *bilfiil* keskindir(...) İşte bunun gibi, daha kınında iken kılıca 'keskindir' denmesine sebeb olan

mânâya uygun olarak Yüce Allah da 'ezelde Hâlıkdır' denmesi doğru olur' (*El İktisad*, İ.A. Çubukçu ve H. Atay yayını).

Görülüyor: Nesefî'nin bir nevi mâhiyet farkı olarak gördüğü '*zât*' ve '*sıfat*' ayrımı, Gazalî'nin 'bilfiil' ve 'bilkuvve' kavramlarıyla yorumlandığında bir mâhiyet farkı olmaktan çıkmaktadır. Bakıllânî de *Kitabu't-Temhîd*'de aynı şeyleri söyler: 'Fiilî sıfatlardan maksad, Allah'ın *daha bir fiil hâline getirmeden* (altını ben çizdim H.Y.) önce muttasıf bulunduğu bütün sıfatlardır. Binaenaleyh, bunlar bu durumda kaldıkları müddetçe kadîmdir.'

Son birkaç söz de Gazalî için: Gazalî, İslâm'ın Entellektüel tarihinde olduğu kadar, Kalb tarihinde de gerçekten müstesnâ bir kimliktir; -bir ihtişâm, bir kemâldir O! Kelâmı, Felsefeyi ve Tasavvufu bu kadar tamamlanmış, bu kadar benzersiz ve billûrdan bir teksifle Müslüman akla ve nefse emânet eden bir başka örnek yoktur! Gazalî'yi, İslam'da Bilim ve Felsefe düşüncesinin yolunu kapatmakla itham etmek, olsa olsa, o ihtişâmın açtığı yolu, onun ışığının göz kamaştırıcılığından dolayı görmemek demektir...

Gıbta ve Tasavvuf

'Gıbta' ile kıskançlık'! Birbiri ile kolayca karıştırılabilen iki psikolojik kavram. Önce, her ikisini ayrı ayrı tanımlamaya çalışalım: *'Gıbta'*, insanın sahip olmak isteyip de olamadığı bir obje üzerindeki duygusal yoğunlaşmasıdır; *'kıskançlık'* ise, insanın sahip olduğu; ama kaybetmek istemediği bir obje üzerindeki duygusal yoğunlaşması... *'Gıbta'*, dışa dönük bir duygudur; elde edilmesi arzulanan bir objeye yönelir. *'Kıskançlık'*, tam tersine, içe dönüktür; eldeki arzu objesinin kaybedilmemesi, bir başkasına kaptırılmaması söz konusudur burada...

'Gıbta' ile *'kıskançlık'*tan durup dururken söz ediyor değilim elbet. Modernleşmeyi 'başarı ihtiyacı' (*'the need for achievement'*) gibi psikolojik bir teorik kavramdan yola çıkarak yerli yerine oturtmaya çalışan Mc Lennan, *'The Achieving Society'* (1957) adlı kitabında, Türk modernleşmesinin gerçekleşememiş olmasını, Türk insanın 'başarı ihtiyacı' duymamasına bağlamaktaydı. Türk insanının taşıdığı geleneksel değerler sisteminin başarıya ve yeniliklere ihtiyaç duyurtmayan bir sistem olduğunu öne sürüyordu Mc Lennan: Modern değerlerle geleneksel değerler arasındaki karşıtlığın öne çıkardığı bir yaklaşım! Kısaca, geleneksel değerler sistemi Türk insanının 'başarı ihtiyacı' duymasına imkân vermemekteydi Mc Lennan'a göre; -modernlik ise, ancak 'başarı ihtiyacı' duyan bireyler tarafından temellük edilebilirdi!

Şimdi, Mc Lennan'ın teorisini 'gıbta' ve 'kıskançlık' bağlamında yeniden okuyabiliriz; -şöyle: 'Gıbta' duygusunun, insanı arzu ob-

jesine sahip olma konusunda güdülendirdiği (motive ettiği) rahatlıkla söylenebilir,- bu güdülemenin 'başarı ihtiyacı'nı yarattığı da... Gene de, arzu objesini daha ince bir analize tâbi tutmadan, bu güdülemenin yeterince anlaşılabileceği kanısında değilim. Neden mi? Bakın, şundan: Örnek olarak, eski Yunan'ı alalım. Eski Yunan'da arzu objesi, insanı o objeyi üretmeye götüren faaliyetin niteliği ile birebir bir ilişki içindedir. Obje, bu faaliyetin dışında (Aristoteles'in deyişiyle, *'gayesi kendi dışında'*) somut ve maddi bir ürün olarak üretilmişse, ona *'gıbta'* duyulması söz konusu değildir. Başka türlü söylersem, somut ve maddi objeler, insanda 'başarı ihtiyacı'nı güdüleyen arzu objeleri olamazlar eski Yunan'da... Obje, ancak, gayesi kendi içinde (Aristoteles'in deyişiyle, *'auto eupraxia telos'*) bir faaliyetin sonucunda ortaya çıkarsa eğer, bir arzu objesi olabilir; yâni, ona 'gıbta' duyulabilir! Meselâ,eski Yunan'da marangozun ürettiği bir masa, bir arzu objesi olamaz -gâyesi kendi dışında olan bir faaliyetin sonunda, somut ve maddi bir ürün olarak ortaya çıkmıştır çünkü... (Ayraç içinde açıklayayım: *'Gayesi kendi dışında'* demek, o faaliyetin, sonunda ortaya somut ve maddi bir ürünün konulduğu bir faaliyet olması demektir: Marangozun faaliyeti, yaptığı iş gibi...) Bu yüzden de kimse bir marangozun ürettiği objeye 'gıbta' etmez...

Eski Yunan, somut ve maddi hayata 'gıbta' etmezken, özellikle zihinsel hayatla ilgili faaliyetlere (felsefî düşünce üretmek gibi!) 'gıbta' ile bakıyordu. Böyle bakıldığında da, eski Yunan'ın, hayatın somut ve maddi objelerine karşı olan kayıtsızlığının, Osmanlı-Türk toplumunun maddi ve somut yaşama karşı olan geleneksel tavrına benzediği görülür. Gelgelelim, sathî bir benzeşimdir bu: Eski Yunan'da somut ve maddî objelere 'gıbta' edilmiyor olması, eski Yunan yurttaşındaki 'başarı ihtiyacı'nın zihinsel faaliyetler alanına, yâni soyut ve spekülatif bilgi (Felsefe, Bilim) alanına yöneldiğini gösterir. Somut ve maddî hayata 'gıbta' etmezliğin temelinde, maddi hayatın gövde emeği ile (köle emeği ile) üretiliyor olması gerçeği yatmaktadır. Maddî ve somut objeler gövde (*'köle'*) emeği ile üretildiklerinden dolayı arzu objesi olamazlar; dolayısıyla 'gıbta' duyulmaz o objelere...

Geleneksel Türk-Osmahlı toplumundaysa, somut ve maddî hayatın objelerine 'gıbta' ile bakılmıyor, bu sebeple de arzuyu kışkırtan bir 'başarı ihtiyacı' görülmüyor ise, bu maddî ve somut hayatın gövde (*'köle'*) emeği ile gerçekleştirilen faaliyetlerle üretiliyor olmasına bağlanamaz. Peki, o zaman, geleneksel Türk-Osmanlı toplumunda, Mc Lennan'ın 'başarı ihtiyacının yokluğu' olarak teşhis ettiği durumun, sebebi nedir?

Geleneksel Türk-Osmanlı toplumunun insanı, maddi hayata 'gıbta' etmemiştir, evet; ama onun 'gıbta' ettiği hayat başkadır: Mânevî, ruhî ve tasavvufî hayat! Eski Yunan, soyut ve spekülatif zihinsel hayata 'gıbta' ederken, geleneksel Osmanlı-Türk insanı, mânevî ve ruhî bir hayata 'gıbta' etmiştir. Eski Yunan'ın zihinsel hayatta (Felsefe, Teorik bilgi), Osmanlı'nın ise ruhsal ve mânevî hayatta (Tasavvuf) zenginleşmiş ve derinleşmiş olması, bana göre elbet, onların *bu* alanlarda *'başarı ihtiyacı'*nı duymuş olmalarındandır.

Freud ve Bilim

Sabahattin Eyuboğlu, Nurullah Ataç üzerine yazdığı bir yazıda anlatır: 'Çankaya'da bir akşam, on beş yıl kadar oluyor. İnönü o zaman Freud'a merak salmış ya da cinsel konuların önemini belirtmek istemişti. Çok değişik çevrelerden elli kadar dinleyici İnönü'nün tanıttığı genç bir hekimin Freud üzerine hazırladığı kısa bir açıklamayı dinledik. Sonra konuşmalar, tartışmalar oldu. Söz, bir aralık, buluşlarıyla yeni zamanların fikir hayatında gürültü koparmış Freud, Marx, Darwin gibi bilginlere döküldü. Bu bilginlerin dünyayı hep kendi buluşları açısından görmeleri üstüne ileri geri düşünceler ortaya atıldıktan sonra İnönü sordu:

'Doğru bir şey bulmuş mu bu bilginler?'

Bu soruya, 'Bulmasına bulmuşlar Paşam, ama aşırıya gitmişler' diye karşılık verilmesi üzerine İnönü, ancak büyük devlet adamlarının söyleyebileceği ve onun ağzında o sırada ayrı bir anlam kazanan şu sözü söyledi:

'Keşki ben de doğru bir şey bulsam da aşırıya gitsem...'

Doğruları bulmak ve aşırıya gitmek! Freud'un gerçekleştirdiği de tastamam buydu!

Freud'un sistemi üzerine (-ki, bu sistem '*Psikanaliz Kuramı*' diye biliniyor) söylemiş olanlar da bu problemden kaynaklanıyor. Freud'un sistemi doğrular üzerine kurulu bir sistem (Bilim) mi, yoksa aşırıya giden bir sistem (İdeoloji) mi? Bilimsel bir kuram, hem doğruları bulmayı hem de aşarıya gitmeyi içermeyeceğine göre Freud'un sistemini Bilim alanının dışında mı konumlandırmak gerekiyor?

Sir Karl Popper'in yaklaşımı budur: Bir sistem ya Bilimsel bir sistemdir (Kuram) ya da İdeolojik bir sistem... Bilim 'doğrular'ı bulur, İdeoloji aşırıya gider! Popper'in *Conjectures and Refutations*'da, Bilim'le İdeoloji (Popper, 'İdeoloji' yerine, '*Pseudo-Science*' demeyi yeğliyor) arasına bir sınır çizilmesi gerektiğinde diretmesinin anlamı budur. Her şeyden önce, sınır çizme sorunu, bir *abgrenzungsproblem* vardır ona göre: Bilim'le İdeoloji'yi birbirinden ayırmadan, neyin Bilim neyin İdeoloji olduğuna bu sınırı çizerek karar vermeden önce Freud'un (ve elbette Marx'ın ve Adler'in) sistemi üzerinde konuşmaya olanak yoktur...

Bu sınırı kendine göre çiziyor Popper ve Freud'un sistemini (Marx'ınkini de!) Bilim'in alanı içinde değil, İdeoloji'nin alanı içinde konumlanıdırıyor.

Popper'in bu konumlandırmadaki kanıtlarını burada yinelememe gerek yok. Ancak şu kadarı söylenebilir: Popper Psikanaliz Kuramı'nı (ve Marksizmi), kendilerini yanlışlanmaya (falsifacation) karşı güvencelere almış sistemler olarak görüyor.

Gelgelelim, Popper'in söylediklerinin tam karşıtını söylemek de olanaklıdır. Althusser de tastamam bunu yapıyor: Popper'in 'Pseudo- Science' diye konumlandırdığı Psikanaliz Kuramı'nı ve Marksizmi, 'Bilim' sayıyor! Demek ki, Popper'in çizdiği sınırlardan başka sınırlar da çizmek mümkün! Peki de, Popper'in çizdiği sınırla Althusser'in çizdiği sınır örtüşmediğine, örtüşmek şöyle dursun Psikanaliz Kuramı'nı ve Marksizmi birlikte, farklı alanda konumlandırdıklarına göre, ne diyeceğiz? Doğru'yu bulmak'la aşırıya gitmeyi birbirinden ayırmak mümkün görünmüyor...mu diyeceğiz?

Wittgenstein'in Freud'a yöneltiği eleştiriler de, Psikanaliz Kuramı'nın 'Bilimselliği'ni sorgular. Freud'un sistemi, Bilimsel bir sistem değil, Semantik bir sistemdir. Meselâ, Freud, bir semptomun anlamı olduğunu söylemişse, bu, Psikanaliz Kuramı'nın Bilim'le ilgisi olmadığının bir kanıtıdır. Anlam, Doğa'nın ortaya koyduğu nedenlere (causes) değil, özne'nin ortaya koyduğu gerekçelerin (reasons) ürettiği bir şeydir çünkü... Freud'un sistemi, semptompların *nedeni* üzerinde değil de *anlamı* üzerinde temellendiği için 'Seman-

tik' bir sistemdir; nedenleri inceleyip açıklayarak yasalara bağlayan bir Bilim sistemi değil!

Freud'un aşırıya gittiği muhakkak. Ama bu aşırılık, bence, onun doğruları bulduğu gerçeği ile çelişmiyor. Aşırılık, Freud'un Psikanaliz Kuramı'nı, Newton'un model olarak alındığı bir Fizik Kuramı'na indirgenebilecek bir kuram imiş gibi tasarlamasından kaynaklanıyor. Bu aşırılık, gene de, Psikanaliz Kuramı'nın kuşatıcı bir Bilimsel Kuram olduğu gerçeğini ortadan kaldırmıyor. Habermas'ın söyledikleri ne kadar doğru: 'Psikanaliz kuramı hem empirik- analitik hem de tarihsel- hermenötik bilgi formlarını içeriyor.. Empirik-analitik, çünkü, bastırma'ya (repression) yol açan geçmiş olayların bulgulamasına olanak tanıyor; ve tarihsel-hermenötik, çünkü düşlerin yorumlamasına olanak veriyor..'

Tasavvuf, Freud'la Açıklanabilir mi?

Freud'un Psikanalitik teorisi ile İslam Tasavvufu arasında nasıl bir bağıntı olabilir? Gerçeküstücülük (*'Surrealisme'*) İslam Tasavvufunun *'Şathiyye'* geleneği ile karşılaştırılabilir mi? Spinoza ile Şeyh Bedreddin'in *'Doğa'* tasarımları birbirine benziyor mu? Ya da Hume ile Gazalî'nin sistemleri?

Sorular çoğaltılabilir, ama gerek yok! Burada vurgulanmak istenen, kuşkusuz, Batı'nın ve Doğu'nun insan ruhu'na, ya da insan zihnine ilişkin bazı temellendirmeleri arasında koşutluklar kurulup kurulamayacağı sorusudur. Koşutluk, çoğu kez, indirgemeci bir yaklaşımla ideolojikleşebiliyor: 'Batı'dan önce, bütün bunları *biz* keşfettik!' tavrı!

Daha önce de yazmıştım: Hilmi Ziya Ülken de, Sabahattin Eyüboğlu da, bu sorulara benzer sorular sormuşlardır; ama bu, bir birine indirgenmesi söz konusu bile olmayan iki büyük kültürün, Doğu ve Batı'nın, insan ruhu'na ve insan zihnine farklı bakışlarının bağdaştırılması imkânını veremez. Freud'un *'psyche'* tasarımı, Tasavvufun *'ruh'*uyle nasıl aynı epistemolojik düzleme konabilir? Olabilir mi böyle bir şey gerçekten?

Son bir örnek (*'son'*, ama bilmem *'yeni'* demek doğru mu?) Dr. Kemal Sayar'ın *'Defter'* dergisinin 35. sayısında (Kış 1999) yayınlanan 'Psikiyatri ve Kutsal' başlıklı uzun çalışması. Yazının altbaşlığı daha da açıklayıcı: 'Geçmişin bilgeliği bugünün psikoterapileriyle buluşabilir mi? Sufî psikolojisi örneği.'

Dr. Sayar, gerçi 'Batılı psikolojik referans çerçevesi'nin, sonuçta, 'Batı'nın bir kültürel ürünü' olduğunu ve 'tasavvufu yorumlamakta yetersiz' kaldığını itiraf ediyor etmesine, ama, gene de, 'analitik psikoloji, onu (Tasavvufu, H.Y.) diğer okullardan daha iyi açıklayabilir' diye düşünmekten de alamıyor kendini! Ve, biraz müteredddid görünse de, 'ego psikolojisi ve psikanalizle sufizmin bireyleşme ve benlikten kurtulma pratiği arasında ilginç koşutluklar' aramaya başlıyor.

Dr. Sayar'ın bulduğu 'ilginç koşutluklar'ın, burada ayrıntılarına girmeyeceğim. Dileyen *'Defter'* dergisinde okuyabilir onun yazısını. Ama Dr. Sayar'ın Freudyen psikanalizde *'superego'* kavramıyla 'kendini kınayan nefs' (*'nefs-i levvâme'*) arasında kimi benzerlikler bulunduğuna; ya da, Tasavvuftaki *'zühd'* evresinin 'Batılı psikoterapilerde olgunluk ve kişilik bütünleşmesi evrelerine karşılık' geldiğine; ya da, 'eski değer ve arzuların terk edilmesi demek olan zühd'ün 'infantil yanılsama ve yaşantıların bırakıldığı bir içsel dönüşüme işaret' ettiğine ilişkin görüşleri, bana, birbiriyle karşılaştırılması söz konusu olmayan iki epistemik alan arasında kurulmaya çalışılan hoş bir entellektüel oyun gibi geldi; -ama hepsi o kadar!

Gene de, (belki) o kadar değil!

Değil, çünkü bu entellektüel oyun, Dr. Kemal Sayar'dan çok önce, Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken hocamız tarafından oynanmıştır. Dr. Sayar'ın *Defter*'deki bu kapsamlı çalışmasının, tastamam altı (evet, altı!) sayfa tutan *'notlar'* bölümüne bakıyorum, herkes var, ama Ülken yok! Dr. Sayar'ın Hilmi Ziya hocamızın bu çalışmasından haberi olmadığı anlaşılıyor.

Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul Üniversitesi'nin 1944-45 ders yılında düzenlediği 'Serbest Konferanslar'dan birinde, *'Tasavvuf Psikolojisi'* konusunu ele alır. (Bu konferans yayımlanmıştır: *Tasavvuf Psikolojisi, 1944-45*, İstanbul Üniversitesi Serbest Konferansları, İstanbul, 1946). Hoca, 'Mutasavvıfın burada (ruhu terbiye yolunda) kullandığı metod'un 'Freud'un Psikanalizinde kullandığı metod gibi olduğunu' bildirir ve sürdürür sözlerini; -şöyle: 'Mutasavvı-

fın *Nefs-i Emmâre*'den kasdettiği şeye *Libido*, *Nefs-i Levvâme*'den kasdettiği şeye *Benlik hissi* denir.'

İlginç! Dr. Sayar, *nefs-i levvâme*'yi superego'yla benzeştiriyordu: Hilmi Ziya hoca ise, *ego*'yla! Gelin de bu işin içinde çıkın bakalım...

İşin içinden çıkılamaz; -yöntem yanlıştır çünkü! Yanlış olan yöntem, Hilmi Ziya Hoca'nın *Millet ve Tarih Şuuru*'nda dile getirdiği, 'Batılılaşma yolunda Latin-Yunan eksenine doğru ne kertede gidilebileceğini' saptamak, ama aynı zamanda 'gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak mâzimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkik' etme yöntemidir. İslam din ve medeniyetinin modern dünya zâviyesinden incelenmesi! Yanlış olan budur: Bir medeniyeti, onunla ne örtüşen ne de benzeşen bir başka medeniyetle temellendirmeye çalışmak, ya da, kısaca, İslâm'ı Batı medeniyetinin tarihsel zihin formatlarına indirgeyerek kavrama uğraşı! Dr. Kemal Sayar, Hilmi Ziya Ülken'in bundan elli yıl önce yaptığı metodolojik yanlışlığı tekrarlıyor.

Daha da şaşırtıcı olanı, Dr. Kemal Sayar'ın, 'Tasavvuf literatürünün simgesel zenginliğini' görmezlikten geldiğini öne sürdüğü Saffet Murat Tura'ya yönelttiği eleştiridir. Dr. Sayar, Tura'nın Tasavvufi rüyaları 'kastrasyon aksiyetesi, penis hasedi' gibi örneklerle Freudyen simgeciliğe kurban ettiğini bildiriyor. Bu, Dr. Sayar'a göre, *'insanların dünyayı anlamlandırdığı değerler sistemini yok saymak*'tan öte bir şey değildir!

Peki ama, aynı indirgemeci yaklaşım, 'açıklayıcı bir değer taşısa bile' (ki, bundan ciddi biçimde kuşkuluyum), Dr. Sayar'ın, meselâ nefs-i levvâme'yi superego (veya *'libido'*, fark etmez!) ile benzeştirmeye kalktığı durum için de geçerli değil midir? Dr. Sayar'ın *'Psikyatri ve Kutsal'* yazısı da, aynı gerekçelerle, 'insanların dünyayı anlamlandırdığı değerler sistemini yok saymak'la malûl değil midir?

Sivil Toplum mu, Devletin İdeolojik Aygıtı mı? (1)

Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* üzerine yazdığı, o gerçekten zihin açıcı makalede, Devletin baskı aygıtlarının, tümüyle 'kamu alanında yer almasına karşılık, Devletin ideolojik aygıtlarının en büyük bölümünün 'özel alan'da' bulunduğunu belirtir ve '*özel alan*'daki ideolojik aygıtlara örnek verir: Kiliseler, partiler, sendikalar, aileler, bazı okullar... vb.

Althusser, '*kamu alanı*' ve '*özel alan*' ayırımının, burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun otoritesini uyguladığı bağımlı alanlarda geçerli olan bir ayırım olduğunu da bildiriyor o yazısında ve şöyle sürdürüyor sözlerini:

'Devletin ideolojik aygıtlarının özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan, işleyişleridir. Özel kurumlar da, aynen Devletin İdeolojik Aygıtları gibi işleyebilirler.'

Bu son sözler, bence elbet, uyarıcı ve anlamlıdır. Anlamlıdır, çünkü Althusser, politik toplumun (Devlet'in) resmî ideolojisinin, Devlet'in örgütlediği kamu alanı dışında kalan 'özel kurumlar' aracılığı ile de temellendirilmesinin mümkün olabildiğini söylemektedir.

Peki, Althusser'in bu sözleri niçin 'uyarıcı'dır?

Şundan dolayı: Türkiye'de bugün, kendilerini '*sivil toplum*' örgütleri olarak konumlandıran kuruluşlar, kamu alanında değil özel alanda bulunsalar da, gerçek anlamda bir '*sivil toplum*' örgütü gibi değil, ama Devletin İdeolojik Aygıtları gibi işlemektedirler. Tastamam öyle işlemektedirler; belirli bir '*hegemonya*' anlayışının hâkim kılınmasına ideolojik düzlemde katkıda bulunmaktadırlar çünkü...

'Hegemonya' (ya da, Gramsci'nin deyişiyle, *'Egemonia'*), Gwynn Williams'ın Gramsci'den yola çıkarak dile getirdiği gibi, 'belirli bir hayat ve düşünce tarzının ve bir Gerçeklik konseptinin, toplumun bütün kurumsal ve özel belirtilerinde beğeni, ahlak, görenek, dinî ve siyasî ilkelerle sosyal ilişkilerde, özellikle de zihnî ve ahlakî içermeleri ile hâkim kılındığı bir düzen'i tanımlar. Devletin İdeolojik Aygıtları, aslında, bu anlamda bir *'Egemonia'*dan öte birşey olmayan bu pratiği, yaptırımcı ve baskıcı *olmayan* yollardan hayata geçirmekle yükümlüdürler.

Öyle görünüyor ki, 'özel alan'da Devletin İdeolojik Aygıtları gibi işlemeyen 'özel' kurumlar, ancak demokratik bir siyasal geleneği içselleştirmiş toplumlarda görülebilmektedir. Nitekim, Batı'da *'sivil toplum'*, Hegel'in işâret ettiği gibi, 'insanların çıkarlarını devlet dışında elde etmek üzere' örgütlendikleri meşru kuruluşları temsil eder. Batı'da 'sivil toplumun toplumsal tabanını, özerk yetkileri olan tüzel kuruluşlar oluşturmuştur.' Durkheim'in *'ikincil yapılar'* adını verdiği kuruluşlar!.. Dolayısıyla, Devletten özerk olmak, sivilliğin derecesinin özerkliğin derecesine bağlı olması demektir.

Bütün bunları neden düşündüm? -Şundan: geçenlerde, bir TV programında kendilerini *'sivil toplum'* örgütlerinin temsilcileri olarak tanıtan kişilerin konuşmalarına tanık oldum. Dikkate değer olan, *'sivil toplum'* temsilcilerinin sözlerinin, resmî ideolojik söylemin yeniden-üretilmesinden öte bir anlam taşımıyor olmasıydı! Dahası, kendilerine *'sivil toplum'*cular diyen bu kişiler, politik toplumla ilişkili bir konumda bulunduğu söylenen kişilerle aynı ideolojik platformu paylaşmaktaydılar...

Şimdi gelin de Althusser'e hak vermeyin. Ne diyordu Althusser; -şunu: 'Özel kurumlar, aynen Devletin ideolojik aygıtları gibi işleyebilirler...'

İşliyorlar da...

Sivil Toplum mu, Devletin İdeolojik Aygıtı mı? (2)

Bir önceki yazımda, '*sivil toplum*'u, '*devletten özerk*' olmakla ilişkilendirmiş; Türkiye'de kendilerini 'sivil toplum örgütü' olarak konumlandıran kuruluşların, Devletten ne kertede özerk olduklarının ciddi bir biçimde sorgulanması gerektiğini belirtmiştim. Bir defa daha vurguluyorum: Türkiye'de '*sivil toplum örgütleri*' devletten özerk kurumlar olarak değil, Devletin İdeolojik Aygıtları gibi işlev görmektedirler! Louis Althusser'in, 'Devletin İdeolojik Aygıtlarının özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan, işleyişleridir. Özel kurumlar da aynen Devletin İdeolojik Aygıtları gibi işleyebilirler' teşhisi, bu bağlamda Türkiye'deki sivil toplum örgütlerine tastamam uymaktadır.

Peki, özerklik ile sivilleşme arasındaki bu ilişki ne kertede belirleyicidir? Björn Beckman, '*Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*' adlı derlemede yer alan 'Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Kavramı Üzerine Notlar'da, bu meseleyi irdeliyor ve bu bağlamda 'sivil toplum'a ilişkin tanımlar veriyor. Gordon White'a göre, 'sivil toplum, devletle aile arasında, devletten ayrı ve devletle ilişkide özerkliğe sahip birlik alanı'dır. L. Diamond da, 'sivil toplum'u, 'gönüllü, kendi kendini yaratan, devletten özerk, örgütlü toplumsal yaşam alanı' diye tanımlıyor. Taylor da, 'sivil toplum'un 'minimal anlamda, devletin vesayeti altında olmayan, özgür birliklerin bulunduğu yerde; güçlü anlamda ise, sadece bir bütün olarak toplumun devlet vesayetinde olmayan bu tür kendini yapılandırabildiği ve eylemlerini koordone edebildiği yerde' var olduğunu bildiriyor.

Görünen şu: Her üç tanımda da ortak olan, 'sivil toplum'un *Devletten özerk olması* ya da devletin vesayeti altında bulunmaması gerektiğine yapılan vurgudur. Açıkca anlaşıldığı üzere, sivil toplum örgütlerinin, Devletin İdeolojik Aygıtları gibi çalıştıkları, Devletin resmî ideolojisini üretme ve yeniden üretme mekanizmaları olarak faaliyet gösterdikleri sürece, '*sivilleşmiş*' sayılabilmeleri mümkün değil. Beckman söylüyor: 'Devletten özerk olmak, sivil toplum tanımına dahil edilirse, bundan, sivilliğin derecesinin özerkliğin derecesine bağlı olduğu mantığı çıkar.' Beckman bu mantığı onaylıyor, ama bir itirazı var; -ya da bir ihtirazî kaydı: Özerklik, demokratikleşmeyi açıklamakta ne kertede yararlıdır?

Beckman'a göre, özerklikle demokratikleşme arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı öne sürülemez. Meselâ, 'Doğu ve Orta Avrupa'daki eski otoriter sistemin çöküşünü, özerk örgütlerin güçlenmesiyle izah etmek' güçtür. 'Aksine, pek çoğu son derece zayıftı', diyor Beckman, 'Polonya'daki özerk işçi hareketinin oynadığı rol, kural olmaktan çok, bir istisnâdır.'

Beckman, buna karşıt olarak, demokratikleşme ya da birtakım demokratik hakların elde edilmesi adına, özerklikten tâviz verilebildiği durumları örnek gösteriyor. Genelde, Devlet içindeki güç dengelerine bağlı kalınıp 'sivil toplum'un az çok yararına olabilecek bir pazarlığın parçası olarak, özerkliğin 'bir ögesinin' fedâ edilmesini 'meşru' kabul ediyor Beckman ve dikkat edilsin, şunu söylüyor: 'Tunus'lu kadınlar, bazıları tek parti içinde destekleyici bir rolü kabul ettikleri için, bölgenin diğer yerlerindekilerden daha liberal aile yasaları elde ettiler.'

Benim Beckman'ın bu görüşüne katılmam mümkün değil; -şundan dolayı: Birincisi, özerklik ile demokratikleşme arasındaki ilişkinin, Beckman'ın dile getirdiği gibi, *ampirik* bir ilişki olmadığını düşünüyor olmamdan; ikincisi, 'özerklik' gibi temelkoyucu bir teorik kavramın, somut birtakım menfaatler ya da yarar beklentileri adına fedâ edilebilir olduğunu öneren oportünist bir siyaseti içeriyor olmasından...

Üstelik Beckman, bu oportünizmin somut birtakım menfaatler elde edilse bile (Tunus'lu kadınlar da tastamam bunu yapmışlardı!), 'sivil toplum'u özerklikten uzaklaştırarak, onu Devletin İdeolojik Aygıtlarından biri konumuna getirme riskiyle karşı karşıya bırakacağının farkında görünmüyor...

Türkiye'de kendilerini 'sivil toplum örgütleri' diye konumlandıran kuruluşların, Devletle olan ideolojik ilişkilerini gözden geçirmelerinde yarar olduğunu düşünüyorum.

Özerk Aydınlar mı, Devlet'in 'Organik Aydınları' mı?

Bir tesbitle başlayayım: Türkiye'de Devlet'ten özerkleşmiş, gerçek anlamda bir sivil toplum örgütlenmesinden söz etmek ne kertede imkânsız ise, Devlet'ten zihnen özerkleşmiş gerçek anlamda sivil bireylerden ya da aydınlardan söz etmek de o kertede imkânsızdır.

Bundan önceki iki yazımda, Türkiye'de kendilerini '*sivil toplum örgütleri*' olarak konumlandıran kuruluşların, bırakınız Devlet'ten özerkleşmiş olmayı, tam tersine, Devlet'in İdeolojik Aygıtları gibi faaliyet gösterdiklerine temas etmiştim. Hiç şüphesiz, bu durumun istisnâları yok değildir! Zirâ, çok küçük bir azınlığı oluştursalar da, Devlet'in Resmî İdeolojisinden özerkleşmiş, gerçek anlamda sivil toplum örgütleri vardır Türkiye'de. Ama bunlar, Devlet'in İdeolojik Aygıtları gibi faaliyet göstererek Resmî İdeolojiyi yeniden-üretmedikleri için, Devlet'in Yaptırımcı ve Baskıcı Aygıtları'nın kovuşturmasına, dahası, hışmına uğramaktadırlar... Gerçek anlamda 'sivil' bir örgüt için hazîn, fakat doğru kriter şudur Türkiye'de: Devletin Yaptırımcı ve Baskıcı Aygıtları'nca kovuşturulmak! Böyle bir kovuşturmaya uğradıysa, bu, o örgütün Devlet'in İdeolojik Aygıtı gibi faaliyet göstermiyor olduğu anlamına gelir;- yâni, 'özerk' olduğu anlamına!...

Daha önce de yazmıştım, ama tekrarlamakta yarar var: Sivil toplumu, Politik Toplum'un (Devlet'in) bağımlısı kılmak, Cumhuriyetin Osmanlı'dan tevârüs ettiği bir zihin pratiğidir. Devlet'in fenomenolojik iki görüntüsü vardır Osmanlı'da: '*Ceberrut Devlet*' ve '*Kerim Devlet*'! Ceberrut Devlet'i, Althusser'ci bağlamda Devle-

tin Yaptırımcı ve Baskıcı Aygıtları oluşturur; Kerim Devlet'i ise Devletin İdeolojik Aygıtları!.. Politik toplum Osmanlı'da 'Ceberrut Devlet' olarak ne kertede baskı, yaptırım ve zorlama'ya (*'coercion'*) başvuruyorsa, 'Kerim Devlet' olarak da, o kertede olmasa bile, yine de ideolojik yoldan kandırma ve iknâ metodlarına başvurmak durumundadır.

Özerk bireylere gelince, bu Türkiye'de somut tekabülü çok az olan bir tipolojidir. Etyen Mahcupyan yazıyordu: Modernleşmesini Devlet eliyle ve baskı yöntemleri kullanarak yürütmüş bir ülkede 'modernleşmenin Devlet tekeline alınması, aydını devletçi hale getirmiş'tir. Mahcupyan sürdürüyor sözlerini: -şöyle 'Devletin kendi cemaatini yaratma projesi, bu aydınları aynı zamanda cemaatçi kıldı. Kültürel cemaatleri kırma uğruna ideolojik bir cemaatleşme yaşanmakla kalmadı, bu ideoloji etrafında bir kültürel cemaat da kuruldu.'

Mahcupyan'a hak vermemek mümkün değil; zirâ, benim söylediğim de tastamam buydu. Ben de, bundan on üç yıl önce, 1986'da, bu düşünceleri dile getirmiş ve Halit Refiğ'in *'Yorgun Savaşçı'* filminin yasaklanmasını (evet, yasaklanmasını!) isteyen bu tür *'aydın'*lardan(?) söz ederek şunları yazmıştım:

'Şu var: bizim bazı okuryazarımız, Devlet'ten, deyiş yerindeyse, göbek bağını koparmamıştır henüz. Ne kertede demokrat, ne kertede yasakçılığa karşıymış gibi görünürlerse görünsünler, Devlet'in Organik Aydını kimliklerinden kurtulamamışlardır. Haydi, Frederic Jameson'a özenerek onun gibi söyleyeyim: Devlet onların (bu tip'aydın'ların!) *bilinç dışıdır*! Kendilerini resmî söylemin içinden 'Cumhuriyet aydını' olarak tanımlarlar, ama gerçekte, 'nizâm-ı âlem'ci birer Tanzimat münevverinden ötede bir şey değildirler.'

Etyen Mahcupyan'ın Devlet eliyle oluşturulan 'kültürel cemaatler'i, aslında, benim Gramsci'den aldığım bir terimle ifade ettiğim gibi, Devletin *'organik aydın'*larından oluşuyor. 'Sivil toplum'culuk oynayan Devletin İdeolojik Aygıtları, işte tastamam bu tip 'kültürel cemaatler'dir. Türkiye'de *'sivil toplum'*culuk da, maalesef, *'organik aydın'*ların hegemonyası altındadır...

Aydınlar ve Kültür Adamları

Çağımızda aydının toplumdaki yeri ve toplum sorunları karşısındaki işlevi nedir, ya da, ne olmalıdır?

Bu soruyu yanıtlamanın yolu, galiba önce *'aydın'*ı tanımlamaktan geçiyor. 'Aydın' denilince ilk akla gelen'in genelde, 'kültürlü insan' olduğunu biliyoruz. Çoğu kez, 'aydın' yerine 'kültürlü insan' denildiğini de! 'Kültürlü insan' ise bizde, genellikle çok şey bilen adam anlamına gelir. Bu anlamda aydın, bellek yükü bilgi taşıyan insandır. Bunlar çok bilirler ve herşeyi bilirler! Birer *'ayaklı kütüphane'*dirler! Osmanlı'da pek de tipik olmayan medrese ûlemâsına bu adın verildiğini de biliyoruz elbet! Osmanlı Ergin *'Türkiye Maarif Tarihi'*nin 1. cildinde Tikveşli Yusuf Ziya Efendi gibi ve özellikle 18. yüzyıl ûlemâsından Antalyalı Müftizâde Mehmed Emin Efendi gibi medreselileri *'ayaklı kütüphane'*ye örnek gösterir. Ergin, Mehmed Emin Efendi'ye *'ayaklı kütüphane'* adının verildiğini ve o günden bu yana bu tip 'aydın'lara *'ayaklı kütüphane'* denilmeye başlandığını bildiriyor bize. Bu tip'in ayırdedici özelliği, çok şey bilmelerine rağmen, yazılı bir tek eser bırakmadan ölüp gitmiş olmalarıdır! Osman Ergin bu tip'i şöyle betimliyor: 'Bir kütüphanede nasıl ki, binlerce, yüz binlerce kitap bulunduğu halde, yerinde durup dururken onlardan kimse istifâde edemez ve yalnız karıştırılmak ve okumakla istifâde temin edilirse, bir ayaklı kütüphaneye de ancak bir şey sorulursa cevap alınır. Fakat durup dururken o gibiler ne bir şey söylerler, ne yazarlar, hattâ ölürken de senelerce ayakları üzerinde taşımakta oldukları irfân hazinesini birlikte götürüp topraklara gömerler.'

Bugün, bu tip medreselinin 'aydın' sayılamayacağını biliyoruz. Bu yüzden gene de 'aydın kimdir' sorusu henüz yanıtlanmış olmuyor: 'Ayaklı kütüphane' tipi, 'aydın'ın ne olmaması gerektiğini gösteriyor bize, ne olması gerektiğini değil!

Peki öyleyse yeniden soralım: Kimdir 'aydın' Kime 'aydın' diyeceğiz?

Genellikle kabul edilen kriter, zihin (kafa) emeği: kol (gövde) emeği bağlamında, yaşamını kafa emeğiyle yeniden-üreten, kısaca geçimini kafa emeği ile sağlayanların *'aydın'* sayılmaları gerektiğidir. Gelgelelim, teknolojinin gelişmesi, kol emeği ile kafa emeği arasındaki belirgin sınırları ortadan kaldırıyor- ya da, belirsizleştiriyor! Bundan yaklaşık otuz yıl kadar önce Frédéric Bon ve M.A. Burnier adlı iki Fransız yazarı, bu sorunu inceleyen kitaplarında, 'meselâ, diş hekimlerini kafa emekçisi mi, kol emekçisi mi sayacağız?' diye soruyorlardı. Ne olursa olsun, en basit bir kol emeğinde bile, çok az da olsa bir kafa emeği söz konusu olduğuna göre, Gramsci'nin dediği gibi, herkesi 'aydın' mı sayacağız?

Kesip saklamışım: Geçenlerde 'evrâk-ı metrûke'mi karıştırırken, 30 Kasım 1972 tarihli *Le Monde* gazetesinde yayımlanmış bir yazı geçti elime. Jean Lacroix'nın 'L'Intellectuel et l'Homme de Culture' başlıklı bir yazısı. Lacroix bu yazıda, *Société Européenne de Culture*'ün çalışmalarına değiniyor ve bu kurumun başında bulunan İtalyan düşünürü Umberto Campagnola'nın kültür sorunları karşısında aydının durumu ve işlevinin saptanması konusunda yaptığı çalışmalardan söz ediyor. Campagnola'nın vardığı sonuçlar, gerçekten kışkırtıcı: Bir kere kültür, insan değerlerini yenileme bağlamında yaratıcı bir çaba, bir başka deyişle, çağdaş yaşamın getirdiği sorunları kavrama ve çözme yeteneğidir, diyor Campagnola. Dolayısıyla, insanî değerler yaratmak doğrultusunda geleceğe yönelik *aktif* bir çaba ile, geçmişin değerlerini bilmek ve kavramak gibi geçmişe yönelik *pasif* bir çabayı birbirinden ayırmak gerektiğini belirtiyor. Campagnola'ya göre, bu bağlamda *'aydın'* ile *'kültür adamı'*nı birbirinden ayırmak söz konusudur: 'Kültür adamı', geleceğe ilişkin yeni insanlık değerleri üstlenir; 'aydın' (*'entellektüel'*) ise, geçmişin değerlerini kavramakla yetinir...

Bana kalırsa bu ayırım, Batı'nın zihin tarihi için geçerli. Bizim gibi, zihin tarihi hem Doğu'lu hem de Batı'lı olmaktan geçen bir toplumda, *'aydın'* ile *'kültür adamı'* arasında hiç bir fark yoktur: Türk aydını hem 'aydın' hem de 'kültür adamı' olmak zorundadır...

Köylü Modernleşmesi

Çok sevgili eski öğrencim Emre Aköz, *Milliyet* gazetesinin *Vitrin Eki*'nde, Kurban Bayramı dolayısıyla İstanbul sokaklarında kesilen kurbanlardan söz etti. Yazısının başlığı: '*Kent Âdâbı*' Ve galiba, bu başlıktan bile, Emre'nin ne demek istediği anlaşılıyor: 'Sokağın ortasında kurban kesmek, kente ilişkin görgü ilkelerinden nasibini almamış olmaktır. Üstelik, geleneklere de aykırıdır.'

Bu tesbit yerindedir: Gerçekten de bu tür görgüsüzlüklerin altında, kent kültürünün temellük edilememiş olması yatıyor.

Peki, nereden kaynaklanıyor bu? Nasıl ortaya çıktı?

Hemen belirteyim: Bu durum, modernleşme sürecindeki dönüşümlerin, daha başından, rasyonel bir biçimde projelendirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Anlatayım:

Batılılaşma 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi'ne, hatta onun *üstüne* çıkmak mânâsında bir Modernleşme olarak projelendirildiğinde, Modernleşmenin Kentleşme ile olan birebir mütekabiliyet ilişkisi gözardı edilmiş, görmezlikten gelinmiştir. Unutulmaması, dâimâ hatırda tutulması gereken, Modernleşmenin bir *Geist*'i varsa, o da bu *Geist*'in Kent'in ta kendisi olduğudur. Dolayısıyla, Cumhuriyetin modernleştirici pratiği Kent'i ve Kentleşmeyi öne çıkaracak, Sanayileşmenin Kentleşmeyle olan lojik bağıntısını pekiştirecek yerde (çünkü, çağdaş uygarlık, sanayileşmenin sonucudur), köy'ü ve köylülüğü konsolide etmeye yönelmiş görünüyor. Kısaca, yapılması gerekenin tam tersi yapılmıştır: Kent yerine köy, kentlilik bilinci ye-

rine, köylülük bilinci öne çıkarılmıştır. Köylülüğün *'Çağdaş Uygarlık Düzeyi'* ile uzaktan yakından bir ilişkisi olmadığının farkına varılmadan!

'Köylü efendimizdir!" sloganı, bu projelendirme yanlışının açık seçik dile getirilişidir; Köy Enstitüleri de, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu da! Dikkat ediniz! Türk Modernleşmesinin Kent'e ve kent bilincine ilişkin bir sloganı, bir pratiği, bir kurumu ya da bir söylemi yoktur! Varsa yoksa, her şey *'efendimiz'* olan Köylü içindir!

Sözü Köy Enstitüleri'ne getirmek istiyorum. Enstitüler, köylülüğün zihinsel düzlemde yeniden üretilmesi amacıyla kurulduğu apaçık belli olan kurumlardır. 'Çağdaş Uygarlık', Batı'da köylülüğün hızla tasfiyesine doğru yol alırken, Türkiye köylülüğü sürekli ve devamlı kılacak yeniden üretim mekanizmaları üzerinde çalışmaktadır o yıllarda. 1940'lar, 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi'nin köylülük üzerine inşâ edilmeye çalışıldığı yıllardır. Çürük bir temel, yanlış bir proje!

Peki, neydi yapılması gereken? Size garip ve belki de *'uçuk'* gelecek bir şey söyleyeyim: 'Köy Enstitüleri' yerine, *'Kent Enstitüleri'* kurulmalıydı! Evet, Kent Enstitüleri... Köylüyü Sanayileşme ve Kentleşme dönüşümü doğrultusunda Modernleştirmek! Amaç, bu olmalıydı.

Bu olmadı, ama şu oldu: Köy Enstitülerinden yetişenlerin hiçbiri köyde kalmadı. Tarihin lojiği, onların zaten köyde kalmayacaklarını gösteriyordu daha başından. Ama 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi'nin projelendiricileri, bunu görebilmekten uzaktılar; -çok uzak! Onlar Ali Çetinkaya ('Kel Ali') gibi, karayolları yapılmazsa köylünün köyünde kalacağını zannedecek kadar safdildiler!

Üstelik, bu mânâda *'Modern'* değil, tam tersine, *'Gelenekçi'* olduklarının da farkında değildiler. Sabri Ülgener'in *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*'ne bakalım. Kınalızâde'nin, ticarete kıyasla *'Pes şimdi Ziraat efdâldir'* dediğini aktardıktan sonra şöyle diyor Ülgener Hoca: 'Bu sözler istihsal (üretim H.Y.) şekillerinde geriye dönüşün, hareketli (mobil) kıymetlerden tekrar toprağa çevrilişin, kısacası yeniden Ortaçağlaşmanın ikrarından başka bir şey değildir.'

Sözü şuraya getirmek istiyorum: Bir toplumun 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi' o toplumun ne kertede Kentleştiği (ve insanının ne kertede kentlileştiği) ile ölçülür. Unutmayalım: 'Medeniyet' kelimesi 'Medine'den gelir; -'Medine', yani 'Kent!..'

Kent mekânı ile kırsal mekân arasındaki mâhiyet farkı, hiç şüphe yok, zihniyet farkına bağlıdır. Mâhiyet, zihniyettedir, bireyde değil! Emre Aköz, asfalt yoldaki ızgaralar üzerinde kurban kesen Mısırlı Bahçe Sokağı sâkinlerine kızmasın. Onlar 'Modernleşme'nin *kurban*larıdırlar; -'Köylü Modernleşmesi'nin...

Modernleşmeyi Aşma Yolları: Trajedi, İroni, Parodi

Postmodern düşüncenin Küreselleşme ile olan ilişkisi, nedense pek sorgulanmadı ülkemizde. Oysa Modernleşme nasıl bir Merkez ('*center*') / Çevre ('*periphery*') ilişkisini öne çıkarıyor idiyse, Postmodernleşme de bu ilişkiyi geriye itme'yi içeriyor. Daha önce de bir yazımda belirtmiştim: Postmodernizm, çevreleşmiş yerel edebiyatların Dünya (-Edebiyat) sistemine eşzamanlı olarak eklemlenmesini mümkün kılıyor. Immanuel Wallerstein'in ekonomi bağlamında kavramsallaştırdığı Dünya-Sistemi'ni, Edebiyatı ve genelde Sanat'ı da içerebilen bir kod olarak düşünebiliriz. Gerçekten de, Dünya (-Edebiyat) sistemi yerel edebiyatları çevreleştirmişti, ama şurası önemli: Geç kapitalist (Postmodern) Edebiyat, işte tastamam bunu, yâni yerel edebiyatları çevreleşmekten kurtarıyor. Tıpkı, Geç Kapitalizmin Küreselleşme yoluyla, ekonomideki çevreleşmeyi silmeye çalışması, onu geri itmesi gibi...

Gene de, ortada yanıtlanması gereken birçok soru var: Merkez ya da Dünya (-Edebiyat) sistemi tarafından içerilen çevreleşmiş (periferileşmiş) edebiyatın yerel ya da geleneksel kaynaklar karşısındaki tavrı ne olacaktır? Merkez ya da Dünya (-Edebiyat) sisteminin içerdiği bu edebiyat, kendine özgü'lüğünü, ayırt edici özelliklerini, kendi entellektüel geçmişini koruyabilecek midir? Yoksa Merkez Edebiyat sistemi, içerdiği çevreleşmiş edebiyatın yerel ya da geleneksel özgüllüğünü de mi geriye itecek, silip ortadan kaldıracaktır? Sorular uzayabilir, ama problem, özünde budur!

Postmodern edebiyat, Gelenek karşısında Klasik ve Modern edebiyatlardan çok daha radikal bir tavır sergiliyor. Gelenek, ancak

bir *parodi* nesnesi olarak, ama kesinlikle daha farklı bir düzlemde aşılmaya çalışılıyor. Hem gelenekten yararlanma hem de onu dönüştürerek aşma! Geleneğe eklemlenen ama, onu yinelemeyen bir postmodern durum...

Linda Hutcheon, *The Poetics of Postmodernism*'de, bu bağlamda kuşatıcı bir örnek veriyor. Terry Gillian'ın *Brasil*'i, postmodern bir film. Metinlerarası ilişki bağlamında Hutcheon, Terry Gillian'ın *Brasil*'inde bir halı yıkama makinesinin bir meydanın merdivenlerinden yuvarlandığı sahneye çekiyor dikkatimizi. Bu sahne, Hutcheon'ın da anımsattığı gibi, Eisenstein'in o çok ünlü *Potemkin Zırhlısı* filmindeki bebek arabasının merdivenlerden yuvarlandığı sahneye gönderme yapıyor. Ama çok önemli bir fark var: *Potemkin Zırhlısı*'ndaki bebek arabasının (pusetin) içinde bir canlı bebek vardır; *Brasil*'de ise bebeğin yerini, bebek arabasına konulan bir halı makinesi almıştır! *Potemkin Zırhlısı*'ndaki bebek arabasının, içindeki bebekle birlikte yuvarlanışının, deyiş yerindeyse, epik yoğunluğu, halı makinesinin mekanik sıradanlığı ile yer değiştirmektedir *Brasil*'de. *Brasil*, hem Eisenstein'ın filmine (Geleneksel -Olan'a) atıfta bulunuyor, hem de o filmdeki epik yoğunluğu, sıradan ve alelâde bir parodiye dönüştürerek aşıyor! Hem yararlanma hem aşma!..

Epik ya da Trajik-Olan'ın Parodiyle aşılması, belki de Postmodernizmin belirleyici özelliğidir. Gerçi Fredrick Jameson, Postmodernizmin Parodi değil, *Pastiş* (anıştırma) ile belirlenebileceğini söylüyor ama, son kertede ister parodi ister pastiş olsun, Postmodernizmin Gelenekten hem yararlandığı hem de onu dönüştürdüğü o kadar açık ki...

Trajedi Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Modernleşmeyi kodlama tarzıydı; *İroni* ise, Oğuz Atay'ın! Türk Modernleşmesi Tanpınar'ı da, Oğuz Atay'ı da Doğu ile Batı arasında bir bilinç yırtılmasına, bir 'iki arada bir derede kalmışlık'a sürüklemişti. *'İki sınır arasında'* kalmayı Tanpınar, bir Tragedya olarak yaşadı ve aşamadı! Oğuz Atay ise İroni ile aşmayı denedi. (Aşabildi mi?) Postmodernizme gelince o bu 'iki arada bir derede kalmışlık'ı Parodi ile olumsuzlayıp aşmayı deniyor. Bunu belki burada söylememem gerek: Benim *Fehmi*

K.'nın Acayip Serüvenleri'm, işte tastamam bu bağlamda, bu ikilemi Parodi ile aşmayı deneyen bir anlatıydı; '*Kuyu*' da!..

Öyleyse şu: Postmodernizm, Calinescu'nun deyişiyle, Modernizmin radikalliğini zorlayan artistik olumsuzlamanın ('*negation*') en aşırı formu: Trajedi'den İroni'ye oradan da Parodi'ye uzanan aşma yollarının en uçtaki örneği...

Doluluk: Şiir + Felsefe

Batı'nın zihin tarihi, verili söylemin içinden okundukta, Akıl'la Akıl-Dışı olan'ın birbirinden ayrıldığı görülür. Bu verili söylem, Batı'nın zihin tarihini bir Akıl geleneği olarak inşâ eder. Akıl geleneği, eski Yunan'da Sokrates'ten (ve elbette Platon'dan) başlayıp Hegel'e ulaşır; nihayet Aydınlanma düşüncesinde (18. yüzyıl) en agresif ve en kışkırtıcı ifadesini bulur. Söylemesi bile fazla belki: İnsanî-olan'ı aklî-olan'a indirger bu gelenek; aklî (*'rasyonel'*) olmayan ne varsa, 'hurafe'dir! İnsan demek, Akıl demektir...

Peki ama, ne kertede doğrudur bu? Yanıtı Edgar Morin veriyor: 'İnsanı ona akıllılık (*'sapiens'*) niteliği vererek akıllı, bilge bir varlık olarak tanımlamak, ne akıllıca ne de bilgecedir! Çünkü insan, *sapiens* olduğu kadar, *demens*'tir de: Aşırı bir duyarlılık, tutkular, öfkeler, bunalımlar; birdenbire değişen bir insan doğası; insan kendinde sürekli bir deliliği taşır: Kanlı adaklar bağışlamanın erdemine inanır. Kendi hayal gücünün ürünü olan Tanrılara ve mitlere iktidar, varoluş ve gövde atfeder. Kısaca, insanın varlığı Greklerin *Ubris*, yani ölçü-tanımazlık dediği şeyin sürekli barınağıdır...'

Biliyoruz: Bu Akıl geleneğinin İnsan'ı, insan varoluşunu daraltan, kısıtlayıcı söylemini ilk kez radikal bir biçimde Nietzsche sorgulamıştır. Bu kuru entellektüalist gelenek, Nietzsche'ye göre, düşüncede *'trajik-olan'*ı yok etmiştir: Trajik-olan'ı, ya da Dionysos'ça olan'la Apollonca-olan'ın bütünlüğünü! Akıl geleneği coşkuyu, taşkınlığı, esrimeyi sınır ya da ölçü tanımazlığı sürgün etmiştir; -Dionysos'u! İnsan bir içgüdü varlığıdır oysa; bir duyu-varlığı; -bir Di-

onysos'ça-oluş! 'Duyuların tanıklığını yanlış kılan Akıl'dır. Duyular, oluş'u, akıp gidişi, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler.'

Akıl geleneği, ya da Platon'cu entellektüalist gelenek, *İnsan*'dan sürgün ettiği Dionysos'ça-oluş'u (Dionysos'un ya da duyuların sürgünlüğü'nü) Galileo'dan sonra bu kez *Dünya*'dan da sürgün etti. *Ubris* ya da *Dionysos*, önce İnsan'dan, sonra da Dünya'dan kovuldu. Bilim, özellikle de Fizik, Doğa'yı soyut ve matematik formüllerle (bir başka deyişle: Niceliklerle) dile getirirken, şeylerin duyularla kavranan niteliklerini Gerçeklik'in dışına attı. Galileo'ya göre, şeylerin gerçekliği, ancak ölçülebilir ve niceliklerle ifâde edilebilir olan'da aranmalıydı.

Biliyoruz: Bu Akıl geleneğinin Dünya'yı (Doğa'yı), doğal varoluşu daraltan, kısıtlayıcı söylemini ise, yine radikal bir biçimde Husserl sorgulamıştır. Galileo'nun 'Doğa'nın Dili' olarak adlandırdığı matematik vasıtasıyla Doğa'yı niceliksel eşitliklerle ifâde edişine karşı Husserl, dikkat edilsin, şunu söylemekteydi: 'Fizik bilimini keşfeden Galileo, bir yandan açıklıyor, ama bir yandan da gizliyordu.' Sormalı: Neydi Galileo'nun gizlediği?

Yanıt Husserl'den geliyor: Gündelik Yaşam Dünyası'nı (*'Lebenswelt'i*) gizliyordu Galileo! Bilim, bize duyular yoluyla nitelikler olarak, belirli bir Doluluk'la sunulmuş olan Gündelik Yaşam Dünyası'nı temsil etmiyordu. Bilimsel Dünya ile Gündelik Yaşam Dünyası arasında büyük farklar vardı. Öyleyse Bilim, Gündelik Yaşam Dünyası'nı büsbütün eksilterek, ölçülebilir ve nicelendirilebilir olmayan nesi varsa hepsini gizleyip gözardı ederek yoksullaştırmaktaydı. Özetle, Akıl geleneği Felsefe alanında da, Bilim alanında da, bizi daraltıcı, eksiltici ve yoksullaştırıcı bir İnsan ve Dünya projesiyle karşı karşıya bırakmaktaydı... Duyuların yerini kavramlar (Felsefe), niteliklerin yerini nicelikler (Bilim) alıyordu. Sadece alınmakla kalınmıyor, duyular ve nitelikler bu geleneğin söyleminden sürgün ediliyordu.

Nietzsche'ye dönelim; -çünkü, bu yoksullaştırıcı geleneğe yeniden Doluluk'la (ya da onun deyişiyle, *'Trajik-olan'*la) yer değiştirt-

mek, ancak Dionysos'u sürgünden geri çağırmakla mümkün olabilirdi! Bunu ilk kez, O, Nietzsche söylemiştir.

Dionysos'u sürgün edildiği yerden geri çağırmak, Şiir'e dönmek demektir. Tıpkı Sokrates-öncesi Yunan filozoflarının yaptığı gibi! İnsan'a ve Dünya'ya ilişkin oluş'u, mecaz ve eğretilemelerle ('*metaphor*') dile getirmek! Mecaz ve eğretileme hem Akıl'a hem de Duyu'lara ait olan'ı bir araya getirir; -ve Trajik-olan'ı egemen kılar.

Doç. Dr. Hüseyin Aydın *Metafizikçi Olarak Nietzsche*'de, 'mecazlar içinde konuşmak, onun (Nietzsche'nin H.Y.) felsefesinin eli-ayağı, dili ve kulağıdır' diyor. Doğrudur: Simgeler içinden konuşur Nietzsche, kendi deyişiyle 'şairler gibi topallayıp kekeler'. Gene de O, 'şair olmak zorunda olduğunu' düşünmektedir. Çünkü Şiir, İnsan'ın bir *oluş* olarak, bütünüyle yaşamın içinde olmasıdır. Nietzsche'nin Sokrates-öncesi felsefe geleneğinde bulduğu bu bütünlük, Varlık'ın (belki de '*Oluş*'un demek daha doğru!) bütün somutluğuyla dile getirilmesidir. Mecaz ve eğretileme bu bütünlüğün, Şiir ve Felsefe bütünlüğü'nün Dili olur; Doluluk'un ('*Plenitude*') Dili...

Bilim ve İdeoloji

Edgar Morin, bundan yaklaşık on sekiz yıl önce, 29 Kasım 1981'de, Guitta Pessis-Pasternak'la yaptığı bir konuşmada (*Entretiens Avec, Le Monde*, 1984), Descartes'ın Doğruluk'un ('*Verité*') kavramsal kriteri olarak Açık ve Seçik'i ('*le Clair et le Distinct*') getirdiğini, ama bugün Evren'in bu kriterlerden, yâni, Açık ve Seçik'likten yola çıkılarak kavranmasının söz konusu olmadığını bildiriyor, 'bugün, Evren'e ilişkin açık ve seçik bir görüşe sahip olmamıza imkan yok artık!..' diyordu. Gerekçesi ise şuydu: 'Günümüzde, canlı varlığı içinde yaşadığı ekosistemden, bireyi toplumdan, nesneyi özneden ayırmak mümkün değil. Bu yüzden de Açık ve Seçik olan gibi kriterlerle değil, ama Belirsiz ve Muğlak ('*le Flou et l'Obescur*) gibi kriterlerle de düşünmek zorundayız...'

Descartes '*Açık*' derken, nesnelerin, daha doğru bir ifâdeyle, bilgi objelerinin bize, doğrudan doğruya, aracısız verildiğini; '*Seçik*' derken de bilgi objesi ile o objeyi kavrayan özne'nin birbirinden kesinlikle ayrı olduğunu kastediyor olduğuna göre, Morin ne demek istiyor? Herhalde şunu: Bilgi objesi bize doğrudan verilmiş değildir;-dolayısıyla, bir '*Açık*'lıktan söz edilemez; nesneyi özneden ayırmak da mümkün değildir; -dolayısıyla, bir '*Seçik*'likten de söz edilemez!

Gerçekten de öyle: Bilgi teorisi '*gerçek obje*' ile '*bilgi objesi*' arasında epistemolojik bir fark olduğunu, 'gerçek obje'nin, aracısız veya doğrudan doğruya değil, bir teori (yâni, bir zihinsel kurgu, kavramsal bir konstrüksiyon) aracılığı ile 'bilgi objesi'ne dönüşeceğini gösteriyor bize. Morin söylüyor: 'Bilimsel teoriler, gerçeğin yansı-

maları değil, insan zihninin, bu gerçeğe ilişkin resimleridir. Nitekim aynı nesnel veriler, birbirinden farklı, hattâ birbirine zıt teoriler (Batlamyos, Kopernik, Newton, Einstein) tarafından kullanılmışlardır. Dünya'ya ilişkin olarak kavradığınız şey, obje *eksi* biz değil, ama bizim gördüğümüz, müşahade ettiğimiz, müştereken ürettiğimiz obje'dir.' Demek ki, objeyi ne aracısız kavrayabiliyoruz ne de onu kavrayan özneden ayırabiliyoruz! Ayıramıyoruz, -zirâ, *'hangi Güneş?'* sorusunu Kopernik veya Batlamyos'dan ayrı düşünemiyoruz: Güneş, ilkine göre, duran, sabit Güneş'tir; ikincisine göreyse, dönen Güneş'tir çünkü!..

Edgar Morin, Descartes'ın *'Açık ve Seçik olan*'ına, *'Belirsiz ve Muğlak olan*'ı eklemleyerek, Dünya'nın çok daha kuşatıcı bir tarzda kavranabileceğini öne sürerken, Bilim'le İdeoloji arasında var olduğu söylenen farkın, ya da, Popper'in deyişiyle, *'sınır problemi*'nin de ortadan kalkmış olmayacağını öne sürüyor. Çok tuhaf! Tuhaf; -çünkü Bilim'le İdeoloji arasındaki farkı *açık ve seçik* olarak göremiyoruz artık; bu fark bize, giderek daha *belirsiz ve muğlak* görünüyor. O kadar belirsiz ve muğlak ki, meselâ Popper'in 'Bilim'den saymadığı Marksizm'i ve Psikanalitik Teori'yi, Althusser 'Bilim'in ta kendisi sayıyor, sayabiliyor'[1]!..

Morin'in de işaret ettiği gibi, bilgi objesini idrak eden (bilen) özne, belirli bir kültür ve Tarih'in içinde yer alır. Ama, bilimsel bilgi üretiminin kaçınılmaz olarak, bu kültür üretiminin içinde yer alması, ona bağlı olması, Morin'e göre elbet, Bilim'in İdeoloji'ye ircâ edildiği mânâsına gelmez. Oysaki, meseleye, Kartezyen kriterlerle bakıldığında, bunun böyle olmadığı kolayca görülebilir. 'Kime göre Bilim?', 'Neye göre İdeoloji?' gibi sorular sorulabildikçe, açık ve seçik, dolayısıyla da Doğru bir tanıma ulaşmanız mümkün değildir...

Üstelik, Dünya'nın *belirsiz ve muğlak* oluşu, bana, *açık ve seçik* oluşundan çok daha doğru görünüyor...

[1] Bkz. Bu kitapta s.64-66.

Rasyonalite, Mantık ve Gündelik Hayat

Jack Goody, 1995 yılında yayımlanan *'The East in the West'* ('Batı'daki Doğu') adlı kitabında, ünlü Rus psikoloğu A. R. Luria'nın Rus köylüleri arasında yaptığı bir alan araştırmasından söz eder. Bu araştırmada A. R. Luria, o yıllarda Sovyet yönetimince örgütlenmiş kollektif çiftliklerin kapsamına henüz alınmamış olan topraklarda çalışan Orta Asyalı köylülerle, 'kollektifleştirilmiş' köylüler arasında, Aristoteles mantığına ilişkin farklı yaklaşımların altını çizmektedir. Luria, bu mantığın temelini oluşturan bir Tasım'ı (Syllogism'),

Bütün A'lar B'dir
Bu, bir A'dır

Öyleyse bu A da B'dir.

Tasımını ele alır ve her iki grupa, bu Tasım'ı içeren bir soru sorar.

Soru şudur: Sibirya'da bir şehirde yaşayan bütün ayılar beyaz ayılardır. Diyelim ki, bir komşunuz bu şehre gitti ve orada bir ayı gördü. Sizce bu ayının rengi nedir?

Kollektifleştirilmemiş topraklarda çalışan rus köylüsünün, bu soruya 'hangi renkte olduğunu ben ne bileyim? Sözünü ettiğiniz o kente hiç gitmedim ki!..' yanıtını verdiğini bildiriyor A. R. Luria ve köylünün sözlerine şöyle devam ettiğini aktarıyor: 'Profesör Luria, bu soruyu bana değil, o kente giden komşuma sormalıydınız!...'

Kollektif çiftliklerde çalışan köylüyse, bu soruya, tastamam Aristoteles mantığının Tasım'a (*'kıyas'*) uygun çıkarsama kurallarına göre yanıt vermiştir: 'Elbette beyazdır. Çünkü o kentteki bütün ayıların beyaz olduğunu söylediniz de ondan!..'

Şimdi burada duralım ve Jack Goody ile birlikte düşünelim: 'Ayının rengi nedir?' sorusuna Aristoteles mantığının çıkarsama kurallarına aykırı bir yanıtla karşılık veren köylü, akıldışı bir yanıt mı vermiş olmaktadır? Akla dayalı yanıt, her zaman ve zorunlu olarak, Tasım kurallarına uygun olan yanıt mıdır?

Bu problem, bizi 'Rasyonalite' konusu üzerinde çözümleyici ve temellendirici bir yaklaşımla durmaya götürmelidir. Geniş anlamda olduğu kadar, özel anlamda da Rasyonalite, sadece Aristoteles'çi tasım'ı bir organon olarak kullanabilen toplumlara mı özgüdür, yoksa 'yaban' ya da 'uygar' bütün kültürlerde görülen bir zihinsel tavır mıdır?'

Jack Goody de belirtiyor ya, Hümanist argüman, Rasyonalite ya da mantığın Yunanlılarla başladığını öne sürer. Bu elbette doğrudur, ama bir ince nüansla: Mantık eski Yunan'da, Aristoteles tarafından formalize edilmiştir elbet, ama Rasyonalite, Aristoteles'in Tasım kurallarına asla indirgenemez.

Dahası var: Bana göre, Aristoteles'in kendisi bile, Tasım'a ilişkin çıkarsama kurallarının Rasyonalite ile bir ve aynı şey sayılamayacağını imâ etmektedir; imâ ne demek, düpedüz öyle olmadığını belirtmektedir. Bakınız şöyle:

Aristoteles, *De Interpretatione IX.*'da, bir Tasım'dan zorunlu olarak çıkarsanan sonucun, zorunlu olarak doğru olmayabileceğini gösterir. Bir örnekle somutlamak gerekirse, 12-4 = 8 önermesinde '8' zorunlu olarak doğru'dur (*'necessary truth'*). Oysa 'eve 12 kilo şeker almıştım, 4 kilosunu tükettim, geriye 8 kilo kaldı' diyen bir ev kadının vardığı sonuç, zorunlu olarak çıkarsanan bir sonuçtur (*'necessary consequence'*), ama, bu sonucun da zorunlu olarak doğru olması gerekmez...

A. R. Luria'nın alan araştırmasına dönelim. Bu örnekte kollektif çiftlikte çalışan köylünün Aristoteles'in Tasım kurallarına uygun bir sonuç çıkardığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ama, işte tastamam

burada, Tasım kurallarına uymadığı için akıl dışı bir yanıt verdiğini düşündüğümüz köylünün (kollektifleştirilmemiş topraklarda çalışan köylünün), ötekine göre çok daha rasyonel olduğunu gözlemliyoruz. Köylünün, 'Profesör Luria, bu soruyu bana değil, komşuma sormalıydınız!' yanıtı, onun, zorunlu olarak çıkarsanan sonucun ('ayı beyaz ayıdır' sonucunun), zorunlu olarak doğru olmayabileceğini, kollektif çiftlikte çalışan köylüye göre, daha iyi kavradığını ortaya koyuyor.

Şimdi sormalı: 'Ayı beyazdır' diyen mi Rasyonel, yoksa 'ne renk olduğunu kim gördüyse ona sorun' diyen mi?

Tasarım ve 'Ucûbe'

Genetik bilimlerin *'kopyalama'* yoluyla canlı organizma üretebilmeleri, *'tasarım'* kavramı üzerinde bizi yeniden düşünmeye götürmelidir.

Önce bir felsefî konsept olarak 'tasarım' ve bilinen bir gerçek: İnsan'ın 'insan' olması, onun tasarım yapmasıyla gerçekleşir. İnsan, tasarım yapan varlıktır çünkü...

Tasarım, Kültür'ün ya da Doğa'yı dönüştürmenin zihinsel önkoşulu. Bilinçli etkinlik (*'praxis'*), tasarım olmadan gerçekleşemez. İnsan Doğa'yı ilk kez dönüştürmek için âlet üretti. Antropolojik anlamda âlet üretimi, İnsan'ın gerçekleştirdiği ilk tasarımdır. Bu anlamda Bilgi'dir tasarım: Hem *geçmiş* deneylerin bilgisi, yâni anımsama; hem de *geleceğin* bilgisi, yâni neyin ne ile neye dönüşeceğini bilmek...

Tasarımdan, ama elbette bugün kullandığımız anlamda değil, ilk söz eden Herakleitos'tur; -Ephesos'lu Herakleitos! Bu Sokrates-Öncesi düşünür için Tasarım, *Logos*'tur,- ya da Düzenleme! Ama Herakleitos'ta farklı varlık türleri, meselâ soyut ile somut arasında henüz bir ayrım söz konusu olmadığından, *Tasarım* ya da Logos (soyut, zihinsel) ile *tasarlanan* (somut, maddi) birbirinden ayrılmaz. Herakleitos'un Tasarım'ı ya da Logos'u, meselâ hem bir evin yapım gereçleridir hem de mimarî planı...

Bu ayrımı, *'tasarım'* ile *'tasarlanan'* ayrımını, Aristoteles temellendirecektir. Aristoteles için tasarım Formel (*'Biçimsel'*) neden'dir ve bu, tasarlanan'dan, yâni kendisine biçim verilerek düzenlenenden (*'Maddî neden'*den) ayrılır.

Unutmamalı: Tasarım'ı Temsil ile karıştırmamak gerek: Tasarım' başka, Temsil başkadır çünkü.. Bir kez daha belirteyim: 'Tasarım', somut ve maddî-olan'ı bilinçli bir etkinlikle dönüştürme gayesine yönelik soyut bir işlemdir;-soyut ve zihinsel bir işlem! 'Temsil' ise dönüştürmez, onun dönüştürme işlevi yoktur; 'Temsil' sadece somut maddî-olan'ı imgelemde yeniden-kurar ya da yeniden-üretir. Bütün bir modern felsefe Tasarım'ın değil, Temsil'in problemlerini ele almıştır;- Locke'dan Wittgenstein'e kadar! Marx ise, Tasarım'ı öne çıkarır. Kapital'in I. cildinde şöyle der: 'En kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın yapısını gerçeklikte kurmadan önce onu imgesinde kurabilmesidir.'

Tasarım'ı, adlı adınca söylemese bile, bir felsefî problematik olarak yeniden ele alan Jean-Paul Sartre oldu. Sartre için Tasarım, Öz'dür (*'essence'*). İnsanın ürettiklerinde Öz ya da zihinde tasarımlanan, Varlık'tan önce gelir. Bir örnekle anlatayım: Diyelim ki, bir mimar bir konut inşâ etmeyi üstlendi. Bu konutun Öz'ü, mimarın zihninde tasarımlanmış olan plan'dır; *Önce* plan ('tasarım') var olur, *sonra* konut ('varlık')! O konuta nasıl bir biçim ve düzen verileceğini, önce zihninde tasarlar mimar, sonra onu somut olarak üretip varlık alanına çıkarır. İnsan'ı, insan'ın ürettiklerinden ayıran sınır budur: İnsanda varlık Öz'den *önce* gelir: Önce varolur insan, varlık alanına çıkar, sonra da nasıl biri olacağına kendi yapıp etmelerinin gösterdiği biçimde karar verir. Bir kez daha belirteyim: Üretilen şeylerde ise önce Öz, yâni Tasarım vardır; -varlık *sonra* gelir.

Heidegger'de ise Tasarım'la Temsil bütünleşir. Bilim, Doğa'nın Temsili'dir, ama Tasarım da Doğa'ya dönüşebilir ona göre...

'Kopyalama'ya gelelim: Heidegger gibi söylersek, 'kopyalama'yı Tasarımın Doğa'ya dönüşmesi olarak tanımlayabiliriz. 'Kopyalama' ile Heidegger'in, çok çok önceleri öngördüğü bu dönüşüm gerçekleşmiş oldu. Heidegger'in *'das Ungeheure'* diye adlandırdığı şey; -yâni, 'Ucûbe!..'

İnsan-Hayvanlar

Richard Rorty, 1998'de *Truth and Progress* ('Doğruluk ve İlerleme') adıyla yayımlanan felsefî denemelerinden birinde 'İnsan Hakları' sorununa da değinir ve Sırpların Müslümanlara karşı giriştikleri o acımasız, vahşi ve hem yüz kızartıcı hem de dehşete düşürücü 'etnik temizleme' girişimini 'İnsan Hakları' bağlamında irdelemeye çalışır.

Rorty'ye göre, öncelikle bilinmesi gereken şudur: Sırplar bu akıl almaz zorbalığı hayata geçirirken 'İnsan Hakları'nı ihlâl ettiklerini düşünmemektedirler. Hiç düşünmemektedirler! 'Çünkü', diyor Rorty, 'onlar (Sırplar) bu zorbalıkları *insanlara değil, Müslümanlara* (altını Rorty çiziyor. H.Y.)uyguladıkları görüşündedirler; Tıpkı 1930'larda Nazilerin Yahudileri 'insan'dan saymadıkları gibi...'

Peki de, Batılıların bütün bu olup bitenler karşısındaki tavırları nedir? Rorty'ye göre, Batılılar Sırpların da, tıpkı naziler gibi *'hayvanca'* davrandıkları kanısındadırlar; Sırplar *'hayvan'*dırlar; avını yakalar yakalamaz onu acımasızca parçalayan yırtıcı, vahşi hayvanlar...

Ama öte yandan, Batılılar Müslümanları da *'hayvan'* olarak düşünmektedirler: Bir ağıla doğru güdülen evcil küçükbaş hayvanlar gibi toplama kamplarına sevk edilen müslüman Arnavutlar! Richard Rorty, kavurucu bir ironi ile şu tesbiti yapıyor: 'Ne yırtıcı hayvanlar olarak Sırplar ne de evcil hayvanlar olarak Müslümanlar, bize (yani, Batılı-insan'lara H.Y.) benzemezler. O yüzden de 'hayvanlar' arasındaki kavgaya biz insanların (Batılıların) karışmaması gerekir.'

Tuhaf rastlantı: Rorty'nin makalesini okurken *London Review of Books Dergisi*'ne (10 Haziran 1999, sayı: 12) gönderilmiş bir mektup gözüme ilişti. Atina'dan bir okurun, Peter Wright'in yazdığına göre, Atina'lılar yüzde yüz Sırpları destekliyorlarmış, Wright bunu belirtikten sonra, dikkat edilsin, şu cümleyi yazıyor: 'Burada (Atina'da H.Y.) Arnavutlara, genellikle 'hayvan' gözüyle bakılmaktadır'.

Biliyoruz: İnsan-hayvan ayrımı, insanların kendilerini sınır-durumlardan yola çıkarak konumlandırmada kullandıkları bir retorik! Ama Rorty'nin de gösterdiği gibi, 'hayvan' metaforu, *'uygar'* Batılılar tarafından iki yanlı işletilmektedir: Bir yandan, yırtıcı, vahşi hayvanlar, yâni Sırplar; öte yandan evcil, küçükbaş hayvanlar, yâni Müslümanlar! Batılı, kendisini bu iki sınır-durumun arasında kalan alanda *'insan'* olarak konumlandırıyor: Vahşi ve evcil hayvanlar arasında, ara kesitte!

Demek ki, *'ötekileştirme'*nin, *'öteki'* olarak işaretlemenin kriterlerinden biri de, *'öteki'*ni 'hayvan' olarak konumlandırmaktan geçiyor. Daha önce de yazdımdı: Avrupa, 1492'de Amerika kıtasının keşfinden aşağı yukarı kırk yıl sonra, yerlilerin bir *'rasyonel doğası'* olduğunu, yani onların da *'insan'* olduklarını, bir papalık buyruğu (*'Sublimus Dei'*) ile kabul edebilmiştir! Ama öyle görünüyor ki, 'öteki'ni 'hayvan' olarak konumlandırmak, papalık buyruğunun üzerinden beş yüz yıl geçmiş olsa bile, bugün hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Ne hazîn!

Şimdi gelin de, burada Edmond Jabès'in şu bilgelik dolu sözünü hatırlamayın: 'Yabancı' diyor Jabès, 'seni yabancıya dönüştürerek kendin olmanı sağlayan kişidir.' Avrupalı da *'kendi -olma'*yı ya da kendi *'insan'*lığını (!) Sırp'ı vahşi hayvana, Arnavut'u da evcil hayvana dönüştürerek buluyor.

Antropoloji bilimi, bize 'hayvan sembolizmi'nin bugün için değil, insanlığın en yaban dönemlerinde de hem *'kendi-olma'*, yani *'kendi kendinin bilincine varma'* hem de *'toplumsallaşma'* bağlamında kullanıldığını gösterdi. Claude Lévi-Strauss'un da belirttiği gibi, *'totem'* (-ki, genellikle hayvanlardan seçilmektedir!) bir metafordur: Kimlik ve Toplumsallaşma metaforu! Bugünün Batılı *'insanı'* da

'vahşi hayvan' ve *'evcil hayvan'* metaforunu, kendini *'yabancı'*dan ya da *'öteki'*nden ayırdetmek için kullanmakta bir sakınca görmüyor...

Peki, şimdi söyler misiniz: *'uygar'* Batılı 'insan' ile *'yaban' insan* arasında, totemik referansları kullanma açısından ne fark var?

'Uysal İnsan' veya Çırçır Fabrikasındaki Polonius...

Polonyalı büyük tiyatro kuramcısı Jan Kott, *'Shakespeare Our Contemporary'* ('Çağdaşımız Shakespeare') adlı kitabında, *'Hamlet'*in bir metin olarak *'dehşetengiz bir siyasal drama olarak'* da okunabileceğini belirtir. Kott, 1959 yılında, Sovyet Komünist Partisi'nin o çok ünlü XX. Kongresi'nden (ki, Sovyet Komünist Partisi'nin tarihinde radikal bir kopmayı gösterir bu Kongre: Stalin'ciliğin tasfiyesini!) sonra, Krakow'da seyrettiği bir *'Hamlet'* prodüksiyonunu hatırlar: Oyunu sahneye koyan yönetmen, *'Hamlet'*deki karakterlerin istisnâsız hepsinin sürekli olarak gözetlenişlerini öne çıkarmıştır *'Hamlet'* yorumunda... O kadar ki, Polonius, Fransa'ya giden öz oğlunu bile izletir, sadık adamı Reynaldo'ya:

'Hah, bak, çok iyi, çok iyi. Şimdi dinle:
Önce öğren bakalım, Paris'te başka Danimarkalı var mı?
Kimdirler, ne yapıyor, neyle geçiniyor, nerde kalıyorlar?
Kimlerin yanında ve kaça?
Sorularını hemen doğrudan sorma istersen
Yavaş yavaş ve dolaylı yoldan yap araştırmanı
Böylece oğlumu tanıyanların yanına yaklaşman daha kolay olur.'
(Hamlet, II,1)

Elsinore Sarayı'nda her perdenin arkasında birileri saklanmış, konuşmaları gizlice dinlemektedir. Hiç kimse ötekine güvenmemektedir. Polonius'un Kraliçe Gertrude'a bile itimadı yoktur:

'Lordum annesinin odasına gidiyor.
Olan biteni duyabilmek için
Şu duvardaki örtünün arkasına saklanacağım.'

(Hamlet, III, 3)

Kral, Hamlet'in buyruğuyla gözetlenir; Ophelia'nın bütün konuşmaları gizlice dinlenmekte, mektupları okunmakta, ona sürekli sorular sorulmaktadır. Kısaca, Krakow prodüksiyonu, Faşizmi sergilemektedir: Özel hayatın silindiği, daha doğrusu, kamusallaştırıldığı bir pratik: Faşizm!

'*Hamlet*'in bu yorumu, Michel Foucault'nun '*mahpus toplum*'unun tarihöncesidir. Jeremy Bentham'ın 18. yüzyılda, ortasında bir gözetleme kulesi bulunan, daire biçiminde bir mimarî düzenlemeyle (Bentham, buna '*Panopticon*' adını vermişti) çözümlediği bu iktidar teknolojisi, bir bakıma, '*Hamlet*'te parçalı, dağılmış ve rastgele görünen gözetleme pratiğinin sistemli, bütünsel ve derli toplu kılınmış biçimidir. Foucault, 'Bentham gözetim sorununu çözmek üzere tasarımlanmış bir iktidar teknolojisi yarattı' derken de, tastamam bunu kastetmekteydi; cezaevleri mahkumların, sanayi kuruluşları işçilerin, tımarhaneler akıl hastalarının, okullar öğrencilerin, sürekli ve örgütlü gözetim altında tutuldukları mekânlardı artık...

Peki, bu iktidar teknolojisine ilişkin gözetim ve denetim pratiklerinin amacı nedir? Foucault üzerine çok başarılı bir çalışma yapmış olan J.G. Merquior'un dediği gibi, 'nasıl geleneksel toplumun cüzzamlıların toplum dışına sürülmesinde ifâdesini bulan siyasal düşü, saf bir topluluk kurma hülyası idiyse, çağdaş burjuva kültürünün siyasal düşü de, '*disiplinli bir toplum*'dur. Disiplinli toplumun özü ise '*uysal insan*' (*'homo docilis'*) üretmek! 'Homo docilis', yani 'itaatkâr, çalışkan, bilinçten yoksun ve yaralı bir yaratık!'

Şimdi Orhan Kemal'in '*Murtaza*'sını düşünüyorum. Nereden nereye, demeyiniz. Çırçır makinasının başındaki kızını gözetleyen bekçi Murtaza ile Ophelia'yı gözetleyen Polonius arasında ne fark var? Çağdaş bir Polonius'tur Murtaza ve işte tastamam bu gerekçeyle Shakespeare çağdaşımızdır bizim...

İktidar teknolojsinin Elsinore Sarayı'ndan Adana'daki çırçır fabrikasına eklemlenen tarihi de uysallaştırma taktiğinin ve stratejilerinin tarihidir elbette...

Rehberler ve Romancılar

Aşağı yukarı on beş yıldan beri, İstanbul'un üst ve orta burjuvazisi, içinde yaşadıkları bu kenti, Prof. Dr. Ayşe Öncü'nün deyişi ile, 'turist gözlükleri ile' seyretmeye başladı. Özellikle, Türkiye'nin önde gelen entellektüellerinin rehberliğinde düzenlenen 'şehir içi geziler'e rağbet büyük! İstanbul'un tarihî mekânlarını, tıpkı bir yabancı turist gibi hayranlıkla seyreden; tıpkı bir yabancı turist gibi fotoğraf çeken; tıpkı bir yabancı turist gibi rehberin sözlerini merakla dinleyen üst ve orta burjuvazi, nostaljiyi örgütlenmiş bir modaya dönüştürdü. Entellektüel de kenti gezdirerek bilgisini dolaşıma sokup metalaştırmanın yolunu buldu böylece... Elbette buna hiç bir itirazımız olamaz; -alan da razı, satan da razı çünkü...

Gelgelelim, işin bir de öteki yüzü var: İstanbul'un tarihî mekânlarının entellektüel bir rehber refakatinde seyredilmesine üst ve orta burjuvazinin gösterdiği rağbet, İstanbul tarihinin '*tarihî roman*' yazarları marifetiyle satışa çıkarılmasına gösterilen rağbetle, neredeyse aynı zamana tesadüf ediyor! Bu, bir tesadüf mü gerçekten? Galiba, değil! Bu iki olgu, yapısal olarak örtüşüyor çünkü: Entellektüel rehber nasıl bilgisini dolaşıma sokup metalaştırıyorsa, entellektüel romancı da bilgisini dolaşıma sokup öylece metalaştırıyor. Bakın, meselâ, Orhan Pamuk'un tarihî romanlarında Osmanlı hayatına (nakkaşlık vb.) ilişkin bilgilerin okurlarda hayranlık uyandıracak kertede teferruatlı bir biçimde sunulmasının, bundan başka bir anlamı olabilir mi? '*Benim Adım Kırmızı*'yı okuyanlar, o romandaki 'insanî' boşluğu değil, şeylere ilişkin tıkıştıkış mâlumatfuruşluğu farkediyorlar. Nakkaşlığa dair bilgisini 'müthiş' buluyorlar onun!

Hemen belirteyim: Amacım, sadece kentin ve tarihin 'seyirlik' hale getirilmesinde entellektüel rehberler ile entellektüel romancılar arasındaki örtük, dolayısıyla da göze çarpmayan bu yapısal ilişkiye dikkati çekmekten ibaret... Kentin ve Tarih'in seyirlik bir metaya dönüştürülmesinde rehberin ve romancının konumları arasındaki birebir ilişkiyi vurgulamak! Hepsi bu!..

Belki bu ilişki, 'globalleşme' gibi temelkoyucu bir kavram bağlamında açıklanabilir. Bu 'globalleşme' sürecinde İstanbul'u nasıl satmalı? Bu soruyu, 1992'de, *'İstanbul'* dergisi'ne yazdığı bir yazıda sormuştu Çağlar Keyder; - evet, 'İstanbul'u nasıl satmalı?' Soru buydu...

Öyle görünüyor ki, üst ve orta burjuvazi, İstanbul'u globalleşme sürecine eklemleyecek kararlara, bu kentin bir 'turistik kent' olarak tasarımlanmasını da katmıştır. Bu yüzden de İstanbul'u globalleştirmek için yapılacak yatırımlar, aktarılacak kaynaklarda 'tarihî bir kent olarak' İstanbul'un seyirlik bir objeye dönüştürülmesine öncelik verilmesi bulunuyor. Seyirlik bir obje, evet ve elbette *'turist gözlükleri'* ile!

Globalleşme, bir zihniyet dönüşümü olarak bizde, tıpkı Modernleşme ve/veya Batılılaşmada yaşandığı gibi bir tür Oryantalizm olarak mı yaşanacak? Entellektüel rehberlere ve entellektüel romancılara gösterilen teveccühe bakılırsa, galiba öyle...

Saray Üzerine Bir Deneme

Önce bir kesinleme: Osmanlı mimarisinin, özellikle de Saray mimarisinin tarihi, Osmanlı'nın entelletüel tarihinin dışında ele alınamaz. Tasvirci (deskriptif) olmayan bir Tarih projesinin, zihniyet dönüşümleri gözönüne alınmadan temellendirilmesi (bana göre elbet!) mümkün değildir çünkü...

'*Saray*' Osmanlı'nın zihin tarihinde, hem bir mekânı (Sultan'ın konutunu) hem de bir İktidar'ı imler. Ahmet Hamdi Tanpınar, *On dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ne yazdığı 'Giriş' yazısında, bir mekân olarak Saray'ın bir İktidar olarak Saray'ı imleyişini, o benzersiz üslûbuyla anlatır; -şöyle:

'Saray, aydınlığın ve feyzin kaynağı muhteşem bir merkeze, hükümdara, onun câzibesine ve irâdesine bağlıdır. Her şey onun etrafında döner. Ona doğru koşar. Ona yakınlığı nispetinde feyizli ve mes'uttur. Çünkü bir sarayda olan her şey hükümdarın irâdesi itibariyle keyfi, az çok ilâhî veya allahlaştırılmış özü itibariyle de isabetli, yâni hayrın kendisidir.'

Tanpınar'a göre, İktidar'a gönderme yapan bir istiâre (metaphor) olarak 'Saray'ın bu merkez oluşturucu konumu, hayatı herşeyiyle kuşatan bir söylemdir:

'Bütün tabiat ve eşya, müesseseler onun temsil ettiği bir hiyerarşiye göre tanzim edilmiştir. Aşk, zihnî hayat, hayvanlar ve bitkiler âlemi, kozmik nizam, varlık, hattâ adem (çünkü ölümün ve ahiretin karşılığı olarak bir saray, saray-ı adem varır), bütün mefhumlar, vücudumuzun kendisi, hepsi saraydır.'

Osmanlı'da bu İktidar'ı, daha önce ve daha sonra yapılmış (ve sultanlarca tutulmuş) öteki saraylardan çok, Topkapı Sarayı temsil eder. Sarayın inşâsına yaklaşık 1459 yılında, İstanbul'un Fethi'nden altı yıl sonra başlandığını, 1478'de de bitirildiğini biliyoruz.

Topkapı, Osmanlı'nın inşâ ettiği ilk saray değildir elbet. M. Zeki Pakalın, büyük olasılıkla *Ata Tarihi*'ne dayanarak, ilk Osmanlı Sarayı'nın Yıldırım Bayezid döneminde inşâ edildiğini bildiriyor bize. Nitekim, *Ata Tarihi*'nde de 'Bayezid Hân-ı evvel hazretlerinin Edirne şehri zirvesinde bir Saray-ı Ali binasına kıyâm ve hitâmında orada ârâm buyurdukları' yazılıdır. Dr. Rıfat Osman da *Edirne Sarayı*'nda, Yıldırım Bayezid'in 'şehrin cenup vâdilerine hâkim' 'ferahfezâ' bir mevkiinde Saray değil, olsa olsa, bir 'Kasır' inşâ ettirmiş olabileceğini belirtiyor. Yıldırım Bayezid'inki Saray değil de, bir 'Kasır' ise, bu durumda, Edirne'de ilk Saray'ı II. Murad, yaptırmış olmalıdır (*Ata Tarihi*, Cild-i Evvel, sayfa: 34-37).

II. Murad'ın Edirne'de inşâ ettirdiği Saray'ın tarihi 1450'dir. Sultan II. Murad, Saray henüz bitmeden ölünce, oğlu II. Mehmed bu Sarayı tamamlatmıştır.

Bir kez daha belirteyim: Ne öncekiler (Edirne'nin Eski ve Yeni Saraylar'ı) ne de sonrakiler (Dolmabahçe, Çırağan, Beylerbeyi, Yıldız Sarayları), Osmanlı İktidarı'nın Topkapı Sarayı ile temsil edilmesine değil belki, ama simgeleştirilmesine engel olamamıştır. Topkapı Sarayı ile Osmanlı İktidarı arasında, Saray'ın bir emperyal mekân olmanın ötesinde, onu aşan bir simgesel, yâni istiâreli bir ilişki bulunduğunu düşünüyorum .

Bu, belki de Osmanlı sultanlarının 19. yüzyıla gelinceye kadar, yaklaşık 400 yıl, bu Saray'da, Topkapı Sarayı'nda oturmuş olmalarından; belki Osmanlı kul bürokrasisinin ağırlığını bütünüyle içeriyor olmasından; belki de Hazine-i Hassa'nın olanca ihtişâmı ile Topkapı Sarayı'nda muhafaza ediliyor olmasındandır.

'Hazine'den söz etmem boşuna değil: 'Hazine-i Hassa', merkantilist Osmanlı için 'servet' demektir; -altın, gümüş ve değerli taş! Ya da Asyatik bir imparatorluğun, çekip aldığı artık-ürünü lüks tüketime harcayarak sağladığı prestij! Saray, içerden Servet'i, dışardan da

Prestij'i gösterir. Devlet ya da Saray (*'İktidar'*), tüketilen zenginliği ve lüksü simgeler.

Sultanın siyasal iktidarı'nın gözalıcı heybeti, tebaayı hayran bırakmalıdır. Bu hayranlık, ancak, İktidar'ın *'görülebilir'* olmasıyla mümkündür. Görülebilirlik, dışardandır: Saray dışardan seyredilebilir! Görülebilir, ama girilemez. Dolayısıyla, Saray'ın bir İktidar imi olarak heybeti, onun anıtsal büyüklüğü kadar, (hattâ belki de ondan daha fazla!) onun *'girilemez'*liğinde aranmalıdır. İktidar'ın büyüsü, göz kamaştırıcılığı, Saray'ın *'girilemez'* olmasının gizemine bağlıdır.

Saray, bir İktidar imi olarak, içinde yaşayanları da gizemleştirir ve *'Saraylı'*ları 'herkes' (Heidegger'in *'Das Man'*ı) olmaktan çıkarır. Unutmamalı: Saraylar, ancak İktidar sona erince *'herkes'*in olurlar; herkes'ce gezilebilir ve elbette içerden görülebilir olurlar...

Cumhuriyet'le birlikte Türkiye'de 'Saray' istiâresinin, politik toplumun İktidarı'nı imlemekle olan bağlantısı sona ermedi: Adliye, Emniyet ve Belediye binaları 'Saray'laştı: *'Adliye Sarayı'*, *'Emniyet Sarayı'*, *'Belediye Sarayı'*. Ama öte yandan, sivilleşti de!

Muhallebiciler, lokantalar, sinemalar (*'Saray Muhallebicisi'*, *'Saray Restorant'*, *'Saray Sineması'*), 'Saray'ın resmî olmayan kamusal alana açılmasını mümkün kıldı. 'Saray' imi'nin 'herkesleşmesine' bunlardan daha iyi bir örnek gösterilebilir miydi? Ve bu dönüşüm dilsel bir dönüşümü de birlikte getirdi: Kamu binalarına ilişkin ad tamlamalarında 'Saray' (*'Adliye Sarayı'*) tamlanan, sivil binalara ilişkin ad tamlamalarında (*'Saray Berberi'*) ise, tamlayan olarak görünür oldu. Bu, sivilleşmenin İktidar gramerini dönüştürmesi demekti.

İlginçtir: Cumhuriyet'ten sonra, önceleri kentlerdeki apartman adlarına *'Palas'* sözcüğü eklendi. 'Palas', Fransızca (ve öteki Latin dillerinde) 'Saray' anlamına gelir. İstanbul'lu apartman sakinleri acaba niçin *'Saray'* sözcüğünün Fransızcasını yeğlediler? Yoksa, herkes'e açık ve girilebilir sivil kamusal mekanların (lokantalar, sinemalar, berber salonları, muhallebiciler) *'saray'*laşmasına karşı özel, herkese açık ve girilebilir olmayan özel sivil mekânların (apartman-

ların), bu ayrıcalıklı konumunu vurgulamak için mi? Böylece, meselâ *'Gümüşpalas Apartmanı'* türünden apartman adları, deyiş yerindeyse, iyice genişlemiş bir 'Saray semiyolojisi' içerisindeki yerlerini almış oldular:

Resmî: Kamusal	*Resmî: Özel*
Adliye Sarayı	Dolmabahçe Sarayı
Sivil: Özel	*Sivil: Kamusal*
Saray Apartmanı	Saray Muhallebicisi
Gümüşpalas Apartmanı	

Bu semiyoloji, elbette İktidar'ı Resmî ve Kamusal-Olan'dan Sivil ve Özel-Olan'a doğru azalarak dönüşen bir strüktüre bağımlı kılacaktı; -kıldı da! Tanpınar'ın o tekil, bölünmez ve hayatı herşeyiyle, bütün alanlarıyla kuşatan *'Saray'ı*, bir istiâre olarak yerini bir çoğulluğa bıraktı. *'Saray'* neredeyse bir ikon gibi, bir kavramı (Büyük harfle: *'İktidar'*) simgeliyor olmaktan çıkarak, küçük-iktidarlar'ı temsil eden resimlere dönüştü. Tıpkı, meselâ Meryem'in ortaçağ Hıristiyan ikonlarında *Erdemlilik'*i (kavram) simgelerken, Flaman Okulu'nda *erdemli bir kadın*'ı temsil ediyor olmaya dönüşmesi gibi...

Son söz: Saraydan kız kaçırılmıyor artık; Saray Muhallebicisi'nde buluşuluyor...

Şiir, Dil, Hakikat

Şiir, Dil ve Hakikat arasındaki ilişkilerin bir felsefe problemine dönüşmesinin tarihi, 18. yüzyıla, bu yüzyılın büyük İtalyan düşünürü Gianbattista Vico'ya dayanır. Avrupa'nın 18. yüzyılı, Aydınlanma Çağı'dır. Akıl'ın yol gösterici otoritesi dışında kalan ne varsa, topunun birden *'hurafe'* sayıldığı çağ! Kant'ın deyişiyle, İnsanlık *'reşit-olmayış'* durumundan çıkıyor, Aydınlanma ile *'rüşdünü ispat'* çağına gelmiş oluyordu! Sokrates'le başlayan o kuru entellektüalist geleneğin tepe noktası idi Aydınlanma...

Avrupa'nın 18. yüzyılı, Aydınlanma Çağı'dır, evet ama o geleneğe karşı bir aykırı ses, neredeyse tek başına bir muhalefettir Gianbattista Vico. Bu büyük İtalyan düşünürünün 1725 yılında tamamladığı Scienza Nuova (*'Yeni Bilim'*), bir Tarih felsefesini temellendirdiği kadar, Şiir, Dil ve Hakikat arasındaki ilişkileri de problematize eder.

Gianbattista Vico, insan ruhunun, tarihsel olarak, ilk faaliyet biçiminin Şiir olduğunu belirtiyor *Scienza Nuova*'da: İnsan, akıl yürütmeye başlamadan önce duyarlığını dile getirmiştir; konuşmazdan önce şarkı söylemiştir. *Scienza Nuova*'nın deyişiyle söylersek, 'zihinde' (*'İntellect'*) olan hiçbir şey yoktur ki, başlangıçta, duyarlıkta (*'Sensibility'*) bulunmasın!' Dolayısıyla, Vico için insan zihninin hayali operasyonları (Vico, *'fantezileri'* diyor!) Şiirsel'dir; üstelik, bu operasyonlar sabit ve kolayca belirlenebilir olan Aristoteles'ci mantık kurallarıyla da bağımlı değildirler. Vico'nun bununla bir tür Anti-Kartezyen bir zihin modelini temellendirdiğini belirtelim: Des-

cartes sıkı mantıkî argümanlarla zihnimizde, bizim dışımızdaki (ve duyularımızla algıladığımız) Kâinat'a tıpatıp tekabül eden bir zihinsel Kâinat modeli inşâ edebileceğimizi öne sürüyordu. Bu yaklaşımı reddediyor Vico: Dil'in ve dolayısıyla Düşünce'nin kökeninin *'Şiir'* olduğunu belirtiyor; dahası, (burası çok önemli!) Şiir'in Hakikat'i temsil ettiğini öne sürüyor, -zihinsel modellerin değil! Kısaca Vico, Dünya'nın zihinde mantıksal argümanlarla değil, şiir'le (ya da, onun deyişi ile, *'fantezili tümeller'*le) inşâ edilebileceği kanısındadır. Akıl yürütmeye dayalı tümeller (*'külli*'ler), ona göre, fantezili tümeller'den sonra gelmektedir...

Şunu da belirteyim ki, 18. yüzyılın bir başka büyük filozofu, Jean-Jacques Rousseau, Vico'dan iyiden iyiye etkilenmiş görünüyor. Rousseau'nun *Scienza Nuova*'yı okuduğuna şüphe yok. Nitekim, *Dillerin Kökeni Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında Rousseau, (ki, bu metin, Gianbattista Vico'nun *Scienza Nuova*'sından yaklaşık 60 yıl kadar sonra, 1783'te yayımlanmıştır) şunları yazar:

'İlk (insanın) konuşmaları, hep şiir biçimindeydi; akıl yürütme çok sonraları düşünüldü.'

Edmund Leach de bildiriyor ya, Rousseau'nun bu canalıcı tespitinin anlamı, Dil'in ortaya çıkışı ile birlikte Doğa'dan Kültür'e geçişin, aynı zamanda Duygusallıktan Mantıksallığa geçiş'i ifâde ediyor olmasıdır.

Vico'ya dönelim: Ona göre, Hakikî-olan'a (*'Verum'*), mantıksal veya matematiksel soyutlamalarla varılamaz. (Vico, 'matematiksel soyutlamalar'dan, büyük bir ihtimalle, Doğa'nın matematik formüllerle dile getiriliyor olmasını kasdetmektedir.) Soyutlama, Doğa'nın Hakikati'ni kavramamıza yardımcı olamaz çünkü...

Öyleyse şu: Şiir'in bizi Hakikat'e taşıyabilmede Bilim'e, hattâ bir mânâda Felsefe'ye göre, daha ehil olduğu söylenebilir. Gerçi Vico, Doğa'nın Hakikati'nin, Doğa Allah yapısı (*'Factum'*) olduğu için ancak O'nun tarafından bilinebileceğini söyler; ama bu, gene de, Şiir'in Hakikat'i kavramada önceliği olmadığı mânâsına gelmez.

Vico'nun ve Rousseau'nun şiir'in akıl yürütmeye veya duygusallığın mantıksallığa göre tarihsel öncelik taşıyor olduğuna ilişkin gö-

rüşlerini çağdaş antropoloji de doğruluyor. Meselâ, Lévi-Strauss *'insanın kendi bilincine varması'*, kendini bir grubun üyesi olarak görebilmesinin, bir karşılaştırma aracı olarak istiâre'yi (*metaphor*) kullanmasıyla mümkün olabildiğini söyler: Dil, bir İletişim sistemi olarak değil, fakat Sembolik (istiâreli) bir sistem olarak, sadece ve sadece İnsan'a mahsus olma özelliğini kazanmıştır. Öyleyse, Şiir dili (Sembolik Dil, İstiâreli Dil), Doğa'dan Kültür'e geçişi mümkün kılar.

Kaldı ki, Davy ile birlikte, Şiir dilinin işlevinin, *'başka türlü tanımlanamayan deneyimleri kavramak'* olduğunu söylemek de mümkündür ve işte bu *'başka türlü söylenemeyen şey*, Hakikat'in ta kendisidir...

Şiir ve Ruhaniyet

Anatole France *'Edebiyat Hayatı'*nda 19. yüzyıl Fransa'sının *'lânetli'* şairlerinden Paul Verlaine için şu şaşırtıcı değerlendirmeyi yapar: 'Paul Verlaine, Fransa'da gördüğümüz en Hıristiyan mısraları yazdı. Bunu ilk defa keşfeden ben değilim. Mösyö Jules Lemaitre *Sagesse*'deki (Verlaine'in şiir kitabı H.Y.) bir kıtanın edâ bakımından *İmitation*'un bir âyetini hatırlattığını söylüyordu.'

Anatole France Corneille, Brebeuf Godeau gibi bazı şairlerin de Verlaine'den önce *İmitation*'dan ve *Mezâmir*'den esinlendiklerini belirtiyor ve 'fakat onlar pek azametli hatta biraz palavracı bir zevk olan XIII. Louis zevki için yazıyorlardı' diyor ve ekliyor: 'Verlaine doğuştan alçakgönüllü idi; mistik şiir kalbinden dalga dalga fışkırdı ve bir Aziz François'nın, bir Aziz Thérèse'in edâlarına tekrar büründü.'

İlginç rastlantı: Sermet Sami Uysal'ın *'Yahya Kemal'le Sohbetler'*inde, yazarın 'Verlaine ile Akif arasında, ikisinin de dine ait şiirler yazmış olmaları bakımından bir münasebet kurulabilir mi?' sorusuna, Yahya Kemal'in verdiği cevap, Anatole France'in söylediklerini çağrıştırmaktadır. Yahya Kemal, 'evet', demiştir, 'Verlaine katolikliğin, Akif de İslâm'ın şiirini bulmuştur. İslâm'lığın akidelerini, faziletlerini teganni ediyor.'

Yahya Kemal, bir başka sohbetinde ise Akif'in *'İslam şairi'* oluşuna ilişkin olarak şunları söyler Sermet Sami Uysal'a:

'O (Mehmet Akif, H.Y.) İslâm'ın ahlâk ve akaidinin şairidir. İslâm'ın şiirinin şairi değildir."

Yahya Kemal'in Mehmet Akif bağlamında 'İslâm'ın şiiri' konusunda iki ayrı konuşmada söyledikleri, dikkat edilsin, birbiriyle çe-

lişmektedir. İlk konuşmada, 'İslâm'ın şiiri'ni, 'İslâmlığın akideleri ve faziletleri' ile bir ve aynı şeymiş gibi gösterirken, ikinci konuşmada. 'İslâm'ın şiiri' ile 'İslâm'ın ahlâk ve akaidi'ni birbirinden ayırmaktadır. Şunu söylemek istiyorum: Yahya Kemal'in bu açıklamalarından 'İslâm'ın şiiri'nin ne olduğunu veya 'İslâm'ın şiirinden neyi kasdettiğini anlamak mümkün olamıyor. 'İslâm'ın şiiri'nden 'İslâm'ın ahlâk ve akaidi' veya 'İslâmlığın akideleri ve faziletleri' anlaşılmayacak ise, ne anlaşılmak gerekiyor? 'İslâm'ın şiiri' ile 'İslâm'ın ahlâk ve akaid'i arasında bir fark görüyorsa, (-ki, ikinci konuşmasından böyle bir farkı öngördüğü anlaşılmaktadır) bu, ne türlü bir farktır? Veya şöyle: 'İslâm'ın ahlâk ve akaidi' ile 'İslâm'ın şiiri'ni birlikte yazmak mümkün olamayacak mıdır?

Üstâdın sözleri, sanki 'akaid' ile 'şiir'i bağdaştırmanın mümkün olmadığını imâ ediyor gibidir. Öyle olmasaydı eğer, Akif için 'İslâm'ın şiirinin şairi olsa idi, vaiz gibi değil, şair gibi şiirler yazardı. Şüphesiz her dinin kendine mahsus şiiriyeti vardır. Fakat onu ifâde etmek hünerdir. Belki de Akif'in '*Safahat*'ımda şiir arıyorsan, arama!' deyişi bunun içindir' demek gereğini duymazdı, diye düşünüyorum.

Daha önce de bir vesile ile belirtmiştim: Yahya Kemal için 'İslâm'ın şiiri, geniş ve kuşatıcı mânâsıyla, 'İslâm medeniyetinin şiiri' demektir. Bir kavram, İslâm akaidi bağlamında bir mânâya geliyorsa, İslâm medeniyeti bağlamında apayrı bir mânâya gelebilir. Meselâ, Dünyaya İslâm akaidi söylemi içinden bakan biri için, geçen yıl inşa edilmiş herhangi bir semt camii ile Süleymaniye arasında hiçbir fark olamaz. Zirâ, her iki cami de, Müslümanların toplu halde Allah'a ibâdet ettikleri bir mekândır. Halbuki, Dünyaya İslâm medeniyeti söylemi içinden bakan biri için, bu medeniyetin plastik mükemmeliyetini ifâde ediş bakımından Süleymaniye ile herhangi bir semt camii mukayese bile edilemez...

Bana öyle geliyor ki, Yahya Kemal, Akif'e bir ölçüde haksızlık etmektedir. Dinin *nass*'ları (akaidi, dogmaları) ile dinin *medeniyeti* arasında bâriz bir fark olmakla birlikte (*'cami'* misâlinde olduğu gibi), dinin ruhaniyeti, hem nassları hem de şiiri, muhteşem bir sen-

tezde birleştirmek iktidarına sahiptir. Bu yüzden de Yahya Kemal'in, özellikle 'şüphesiz her dinin kendine mahsus şiiriyeti vardır. Fakat onu ifâde etmek hünerdir' sözünü, iyi değerlendirmek gerekiyor. Dinin kendine mahsus şiiriyeti, nass'ı ve sanatı onun ruhanîliği içerisinde yeniden inşâ eder. Akif'te vardır bu ruhanîyet...

Bana kalırsa, haydi Anatole France'ı izleyerek söyleyeyim, İslâm'ın büyük ruhanîyetini bizim modern şiirimizde Ziya Osman Saba temsil eder. Behçet Necatigil'in ifâdesiyle, *'Türk imân kültürünü işleyen son şairimiz'*dir Ziya Osman:

'Rabbim! Şuracıkta sen bari gözlerimi yum;
Sen bana en son kalan, ben senin en son kulun;
Bu akşam, artık seni anmayan İstanbul'un
Bomboş bir camiinde uyumak istiyorum...'

Divan Şiiri ve Homeros

Abdülbâki Gölpınarlı hocamızın 1945 yılında yayımlandığı (ve, yayımlandığı için de sonradan pişman olduğu) şöhretli bir kitabı vardır: *'Divân Edebiyatı Beyânındadır'*... Abdülbâki hoca, Divân şiirini yerle bir eder o kitabında; Divân şairini bir *'zavallı'* olarak görür. Dahası, Divân şiirinin mazmunlarının gerçeklik gibi gösterildiği bir temsilî resimleDivân şiirinin *'insan'* konseptini sarakaya alır. Bu temsilî resim, ona göre, Divân edebiyatına karşı ilk *'şuurlu isyan'*ı gösterir.

'Divân Edebiyatı Beyânındadır', Divân şiirinin yeminli ve fanatik düşmanları dışında, hiç kimse tarafından ciddiye alınmamıştır. Nurullah Ataç'ın da bu kitaba yazdığı eleştirinin başlığı, gösterilen tepkilerin mâhiyetini yeterince aydınlatır: *'Ayıp ettin, Abdülbâki!..'*

Bir kere, bu temsilî resimde söz konusu edilenin, *'insan'* konsepti değil, *'gövde'* konsepti olduğunu belirtmek gerekiyor. Öyleyse, Abdülbâki hoca, bu resme ilişkin değerlendirmesinde çifte yanlışlık yapmıştır: Birincisi, mazmunları gerçeklik gibi göstererek; ikincisi, 'gövde'yi 'insan' gibi göstererek...

Hemen belirteyim ki, muzmunları gerçeklik gibi ele alıp karikatürleştirmeyi, Gölpınarlı'dan çok önce, Namık Kemal tecrübe etmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde, Namık Kemal'in Azeri şair Cabir'le birlikte 'eski şiire hücûm ederken', güzelliğe ilişkin teşbihlerin çoğuyla alay etmekle kalmadığını, 'bizim halk dilimize bile çok tabii şekilde yaşayan *şahin bakışlı, çakır pençe, atmaca* gibi, bir hayal sistemini kelimesi ke-

limesine alarak ondan bir karikatür' çıkardığını söylemektedir. Abdülbâki Hoca'nın yaptığı da işte tastamam budur. zaten bu ucube karikatürü de Câbir'in *Hophopname*'sinden almıştır...

Mazmunların gerçeklik yerine konulması meselesini burada tartışacak değilim. Üzerinde durmak istediğim, Divân şiirinde *'gövde*'nin nasıl kavrandığı meselesidir. Şu tesbitle işe başlayalım: Nedim'e (18. yüzyıl) gelinceye kadar Divân şiirinde, 'gövde'nin (ya da *'beden*'in) organik bir bütünlük olarak kavrandığına ilişkin herhangi bir kanıt yoktur. 'Vücut' konsepti ise zaten anatomik değil, tasavvufi bir kavramdır, -ve elbette *'gövde'* değil, *'varlık'* anlamına gelir. Nedim öncesi Divân şiiri 'gövde'yi birbiriyle fonksiyonel mânâda ilişkili organlar bütünü olarak değil, tersine, birbirinden ayrı, bağımsız parçaların eklemlenmesi olarak tasvir etmiştir. Bir bütünlük değil, bir yığışımdır gövde... Kısaca, gövde saçlar, gözler, kaşlar, kirpikler, dudaklar, ağız, endâm (boy) gibi, birbirinden bağımsız parçalardan ibâret bir yığışıma indirgenmiştir - ve bu parçaların birbiriyle hiçbir organik ilişkisi yoktur!

Ama dikkat edilsin, Homeros'un *'İlyada'* ve *'Odysseia'* destanlarında insan *'gövde*'si konsepti, Divân şiirinin insan *'gövde*'si konseptinden hiç de farklı değildir. Bruno Snell, 1948 yılında *Die Entdeckung des Geistes* (Claassen und Goverts, Hamburg) adıyla yayımlanan ve İngilizceye 1953'te *'The Discovery of the Mind'* başlığıyla çevrilen (Oxford, Basic, Blackwell) kitabında, Homeros'un destanları için tastamam bunu söylemektedir: Bu destanlarda insanın fiziksel 'gövde'si bir birim (*'unit'*) olarak değil, bir yığışım (*'aggregate'*)olarak görünür!

Bruno Snell şunları yazıyor:

'Erken Yunan sanatı da bu izlenimimizi doğrulamaktadır. İsa'dan önce 5. yüzyılla başlayan Klasik döneme gelinceye kadar gövdeyi, parçaları birbirine karşılıklı bağlılık (correlation) ilişkisi içinde gösterme çabasına rastlayamıyoruz. 5. yüzyıldan önce 'gövde', farklı biçimlerde bir araya getirilmiş, bağımsız parçalardan oluşan bir yapı (*'construct'*) olarak görünür (...) Kısaca, Yunanistan'ın er-

ken dönemlerinde ne dilde (Homeros) ne de görsel sanatlarda 'gövde', bir birim (*'unit'*) olarak tasavvur edilmiş değildir.'

Bruno Snell'in belirttiğine göre, Homeros *'gövde'*yi 'mafsallarla' (*'melea'*) hareket eden kollar ve bacaklar' mânâsına gelen *'Gyia'* kelimesi ile karşılamıştır. Snell, *'Gyia'*nın ismin çoğul hali olduğuna dikkati çekiyor ve şu sonucu çıkarıyor: 'Homeros, insan 'gövde'sini sürekli bir hareket ve faaliyet içinde görmüş, bu yüzden de 'gövde'de bu faaliyeti gerçekleştiren 'mafsallar' (*'melea'*) ile 'kollar ve bacaklar'ı 'gövde'nin yerine ikame etmiştir.'

Böyle bakıldığında, Divân şiirinin de, tıpkı Homeros'ta olduğu gibi, *'gövde'*yi, birbirinden bağımsız parçalardan kurulmuş bir yığışım olarak kavradığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ama, dikkat edilsin, son derece temelli ve kışkırtıcı bir farkla: Homeros'ta *'gövde'* sürekli bir hareketi ve faaliyeti öne çıkarır: Homeros'un şiirinde mafsallar, kollar ve bacaklarla temsil edilen gövde, *etkin*'dir; Divân şiirinde ise, *hareketsizdir* gövde; yapabildiği tek hareket, söz konusu sevgilinin gövdesi ise, salınmaktır: *'Serv-i hırâmân'*. Divân şiirinin gövdeyi saçlar, gözler, kaşlar, kirpikler gibi parçalardan kurulmuş bir yapı olarak kavraması da bu hareketsizlikten dolayıdır. Bu parçalarla temsil edilen gövde, edilgindir. Zirâ biz, duran, hareket etmeyen bir varlıkta bu parçaları, ayrıntılarıyla kavrayabiliriz, - hareket halinde olan bir insanda değil!

Öyleyse şu: Gövde, deyiş yerindeyse, fenomenolojik bir temellendirmeyle, neyi temsil ettiği düşünülüyorsa ona, o yapıya indirgenir. Homeros, gövdeyi *hareketin objesi* olarak gördüğü için mafsallara, kollara ve bacaklara indirgemiştir. Divân şiiri ise, tam tersini görmek istemiş ve gövdeyi *hareketsizliğin objesi* olarak kavradığı için kaşı, gözü, ağzı, dudakları öne çıkarmıştır. Homeros'ta gövde *etkin*, Divân şiirinde ise, *edilgin*dir...

Şiir ve Satış (1)

21 Nisan 'Dünya Şiir Günü' ilan edilmiş. Benim bundan geç haberim oldu. Bu münasebetle, bir bankanın sponsorluğunda bir *'Şiir Gecesi'* düzenlendiğini öğrendim. Gazeteler, *'Şiir Gecesi'*ne büyük ilgi gösterildiğini, çoğu izleyicinin ayakta kaldığını yazdılar. Şairler çok mutlu: Şiire ilgi artıyor demek!

Sorgulamak gerekiyor: Gerçekten şiire ilgi artıyor mu? Söylenenlere bakılırsa, şiire olan ilginin arttığını, sadece 'Şiir Gecesi'ne katılanların kalabalıklığından değil, başka birtakım göstergelerden de çıkarmak mümkün. Ünlü bir tiyatro oyuncusunun yayımladığı şiir kitabı, tastamam 85 bin satmış! Beyoğlu'nda sadece şiir kitapları satan bir kitabevi açılmış! Bazı şairler de tirajlarının 'standart olarak, son beş yıldır 50 bin' olduğunu belirtiyorlar! Eh, bütün bunlara bakarak şiirin Türkiye'nin entellektüel gündeminde çoktan hak ettiği yeri aldığı söylenebilir (mi?)

Önce şunu belirtmeliyim: Kapitalizmin mantığı, üzerine bir fiyat konularak serbest piyasaya arz edilen metâlar arasında herhangi bir ayrım gözetmez; gömlek de metâdır, şiir kitabı da! Her şeyi niceliklere (*'kemiyet'*e) ircâ eder kapitalizm. Nitelikler (*'keyfiyet'*) değil, niceliklerdir öne çıkan! Metâların kullanım-değerlerinin prekapitalist toplumdaki hâkimiyetinin yerini, kapitalist toplumda değişim (*'mübadele'*)- değerinin hâkimiyeti almıştır. Metâın iyi'si ya da kötü'süne (niteliklerine) değil, *'kaç sattığına'* (niceliğine) bakılmaya başlanır. 'Çok satmak' bir statü olur. Diyalektik burada da yürürlüktedir: Nicelikteki değişiklik, niteliği de değiştirir: 'Çok satmak' bir

kerteden sonra, 'kötü'yü 'iyi' yapar! Görece olarak ne kadar *'çok'* satıyorsa, o metâın o kadar *'iyi'* olduğu düşünülür. Vahîm yanılgı! Kapitalist mantığın, niteliği niceliğe ircâ etmesinin ortaya çıkardığı kavram kargaşasına bundan daha iyi bir örnek gösterilemez.

Bir metâ olarak şiirin (şiir kitabının) dolaşıma girmesinde, hiç şüphe yok, kapitalizmin mantığına eklemlenebilecek canalıcı bir faktör var: Şiirin anlaşılabilir olması! Bu, bizi şiirde 'anlam' problemi üzerinde düşünmeye götürmelidir. Gerçekten de, bana göre elbet, şiirde anlam problemini, iki ayrı kategoride ele almak söz konusudur: *'Verilmiş'* anlam ve *'kazanılmış'* anlam... Hani, siyasal ya da sosyal haklardan söz ederken, bu hakların Türk toplumuna 'tepeden inme' *verilmiş* olduğunu, halkımızın söz konusu hakları *kazanmak* için en küçük bir gayret sarf etmediğini sık sık tekrarlarız ya, 'anlam' problemi de, işte tastamam 'hak'lar problemi gibidir: Bazı şiirlerin anlamı 'verilmiş'tir, -'şair acaba ne demek istiyor?' sorusunu sordurtmayan şiirlerdir bunlar! Anlam, hazırlop bir biçimde sunulmuştur okura; okurun bu şiirlerdeki anlamı kavrayabilmek için herhangi bir entellektüel donanıma ya da zihinsel bir çaba göstermesine gerek yoktur. Oysa, bazı başka şiirler vardır ki, bu şiirler okurdan, anlamının kavranabilmesi için çok ciddi bir cehd sarf edilmesini bekler. Anlam, 'verilmiş' değildir; okur bu cehdi sonucunda şiirin anlamını 'kazanmak' durumundadır.

Kapitalist mantık *'fast food'*lar gibi, *'fast şiirler'* üretti. Şiiri okur okumaz anlıyor, anlaşılır anlaşılmaz da tüketiyoruz, -hamburger gibi! Aslında, dolaşıma giren, 'verilmiş' anlamlardır; -'kazanılmış' anlamlar değil! Gülten Akın'ın o güzelim dizelerini anmanın tam sırası: *'Âh, kimselerin vakti yok/Durup ince şeyleri anlamaya...'*

Kanserden ölen Nobel Ödüllü Meksikalı büyük şair ve denemeci Octavio Paz, dilimizde *'Öteki Ses'* adıyla yayımlanan o benzersiz kitabında şu soruyu soruyordu: 'Şiir üzerine her düşünme şu soru ile başlamalı ya da bitmelidir: Kaç kişi şiir kitabı okur ve bunlar kimlerdir?' Paz bu soruyu yanıtlarken şunu da eklemeyi ihmal etmez: 'Ancak ister az ister çok olsun, şiir okuyucularının bir toplumun çoğunluğunu oluşturması hiçbir zaman mümkün olmamıştır.'

Anlam'ın 'verilmiş' olduğu şiirleri içeren kitapların, ilk yayımlandıklarında 'çok satar' olabildikleri doğrudur; ama sonra unutuldukları da! Buna karşılık, anlamı 'kazanılmak' durumunda olan şiirlerse, başlangıçta, hemen hemen hiç satmamışlardır. Octavio Paz'ın verdiği istatistiksel verilerden yararlanarak söylersek, Lawrence Ferlinghetti'nin '*A Coney Island of Mind*' adlı şiir kitabı, tam bir milyon nüsha satmıştır. Rimbaud ise 1873 yılında, yirminci yüzyıl şiirinin üstünde çok büyük etkisi bulunan bir metin olan '*Une Saison en Enfer*'in ('*Cehennemde Bir Mevsim*') ilk basımının masraflarını kendi karşılamıştır: 'Rimbaud kendisi için 6 tane aldı. Gerisi de, 1901'de bir kitapsever tarafından kurtarılmasaydı, basımevinin deposunda kaybolacaktı.'

Yirminci yüzyılın en büyük yazarlarından biri olan Jorge Louis Borges, George Steiner'in '*Extraterritorial*'de aktardığına göre, 1932'de yayımlanan bir kitabının 'topu topu 37 tane satılabilmiş olması'ndan şikâyet etmek şöyle dursun, tam tersine, sevinmiş gibidir. 'Bu kitapları satın alan insanlar gerçekti' demiş Borges, 'her birinin bir yüzü, bir ailesi vardır, oturduğu sokağı vardır.' Peki; ama 37 tane değil de, meselâ, 2 bin satsaydı ne olurdu? 'Sanki hiç satılmamış gibi olurdu', diyor Borges, '2 bin çok büyük bir rakam, hayal gücünün kavrayabileceğinden çok daha büyük... Meselâ, 17 tane satabilirdi, hatta belki, en iyisi 7 tane...'

Şair Juan Ramon Jimenez 'kime yazıyorsunuz?' sorusunu, '*uçsuz bucaksız azınlığa!*' diye yanıtlamıştı. Bu 'ucu bucağı olmayan azınlık', Borges'in o ilk kitabını satın alan 37 okurdan başkası değildir elbet...

Şiir ve Satış (2)

Octavio Paz 'çok satar' olmayı değil, 'uzun süreli satma'yı ('*long seller*') bir edebî kriter olarak alıyor: Uzun süreli satmak ya da Paz'ın deyişiyle, 'süreklilik!' Paz'a göre, Baudelaire ve Walt Whitman, ilk şiir kitaplarından telif ücreti almak şöyle dursun, birinci basımlarının masraflarını bile bizzat kendileri üstlenmişlerdir. Bu, 'her dilde yazan tüm modern şairler için' geçerlidir; 'ancak yavaş; ama emin bir süreçte kitapları, en sonunda geniş baskılara erişir ve büyük bir okur kitlesine ulaşır.' Ruben Dario, Antonio Machado, Federico Garcia Lorca, Apollinaire veya Rilke yahut Montale ya da Mandelştam, Yeats ve Eliot gibi şairlerin yeni baskıları, bu şairlerin ölümlerinin üzerinden yıllar geçmesine rağmen 'sık sık yapılmakta ve nüsha sayıları yüzbinlere ulaşmakta'dır. Paz şöyle diyor: 'Tüm bu örneklerde önemli olarak gözüme çarpan şey, nüsha sayılarından çok, sürekliliktir.' Peki, ya ilk yayımlandıklarında 6., 7., 8,....40. baskıya ulaşanlar? Octavio Paz, bunları gökyüzünde görünüp kaybolan göktaşlarına (meteorlara) benzetiyor: 'En iyi satan eser, ister bir roman, ister güncel konularda yazılmış bir kitap olsun, sahnede bir göktaşı gibi görünür. Herkes satın almak için peşinde koşar, o ise *kısa sürede* (altını ben çizdim H.Y.) sonsuza dek kaybolur.'

Octavio Paz, 'çok satar' bir kitabın 'uzun satar'a dönüşmesi olgusuna pek sık rastlanmadığı kanaatindedir. Çoğunlukla 'çok satar'lar, bir saman alevi gibi parlayıp sönmekte; içlerinden çok azı 'uzun satar' olabilmektedir: 'Kendi başarılarının fazla yaşamasının yolunu bu-

lan en iyi satanlar, pek nadirdir.' Octavio Paz, 'çok satıyor kitaplarım!' diye, medyada kasım kasım kasılan kâzip şöhretlerin kulaklarına küpe olması gereken şu dikkate değer sözleri söylüyor: *'En iyi satanlar, edebî eserler değil, ticarî eşyalardır'* (sayfa: 89), Ve şu can alıcı cümle: *'Piyasanın mantığı, edebiyatın mantığı değildir.'* (s. 105)

Elbette, başlangıçta hiç satmayan bir edebî eserin daha sonraki, yıllar sonraki basımlarında, Baudelaire veya Rilke gibi yüz binlere ulaşacağı konusunda bir tahminde bulunmak mümkün değildir. Bununla birlikte, şimdiden bilinmese bile, ilerde *'uzun satar'* olabilecek edebî eserlerin, ilk basımlarında çok az satan kitaplar arasından çıktığı da istatistiksel bir olgudur. Paz'dan bir alıntı daha: 'Edebî bir eseri yalnızca eğlendirici ya da bilgilendirici bir kitaptan ayıran, ikincisinin doğrudan okurları tarafından tüketilmek üzere düşünülmüş olduğu, birincisinin ise, yaşama geri dönme yetisine sahip olduğu olgusudur. Şiir ölümsüzlüğü değil, yeniden dirilmeyi arzular.'

Peki kim okuyor? Şiir kitaplarının okurları kimler meselâ? Bir *'okur profili'* çıkarılabilir mi? Ben kendi payıma, okur profili için ev kitaplıklarının bir kriter olduğunu düşünmüşümdür. Eğer bir şairsem, yayımlanmış kitaplarımın, ev kitaplıklarında hangi şairlerin eserleriyle yan yana konulduğuna, yan yana durduğuna bakarım. Diyelim ki, şiir kitabım çok sattı ve ev kitaplıklarında, meselâ Yılmaz Erdoğan'ın ya da Ümit Yaşar Oğuzcan'ın *'çok satar'* kitaplarının yanında duruyor. O zaman kötü bir şairin, kötü bir okurla buluşmuş olduğunu düşünmemek için sebep yoktur. Ama şiir kitabım, meselâ Yahya Kemal Beyatlı'nın, Ahmet Hâşim'in, Ahmet Muhip Dıranas'ın, Behçet Necatigil'in kitaplarının yanında duruyorsa o zaman da şöyle düşünürüm: 'Demek ki ben, iyi bir okura düşmüş, iyi bir şairim...'

Sözü, André Gide'in pek sevdiğim ve sık sık tekrarladığım bir değerlendirmesi ile bağlayayım. Gide, 18 Şubat 1931 tarihli *Jurnal*'ine şunları yazmıştı: 'Bazı kitaplar görürüm, bunları kim okur, diye düşünürüm; sonra bazı insanlar görürüm, bunlar hangi kitapları okurlar, diye düşünürüm. Sonra, bir bakarım, bu iki düşünce zihnimde birleşivermiş.'

Nâci ve Fuat

Ahmet Mithat Efendi, arkadaşı Beşir Fuat'ın intiharı üzerine yazdığı o kısa biyografide, Tanzimat'tan sonra Osmanlı'nın entellektüel hayatında görülen ikiliğe temas eder; -şöyle: 'maarif-i şarkiyemizi tahsil edenlerin maarif-i garbiyeden ve bunları tahsil edenlerin maarif-i şarkiyeden mahrûmiyetleri, dâimâ nazar-ı teessüf(le) gördüğümüz bir şeydir.' Osmanlıca'ya vukufu olmayanlar için özetleyeyim: Ahmet Mithat Efendi, 'Doğu'nun bilgisinin eğitiminden geçmiş olanların Batı'nın bilgisinden; Batı'nın bilgisinin eğitiminden geçenlerin ise Doğu'nun bilgisinden yoksun oluşları, esef edilecek bir şeydir' diyor. Ve bu ikiliğe örnek veriyor: Muallim Nâci ve Beşir Fuat! Ahmet Mithat Efendiye göre, Doğu eğitiminden geçmiş, ama Batı'yı bilmeyen entellektüellerin prototipi Muallim Nâci; Batı eğitiminden geçmiş, ama Doğu'yu bilmeyen entellektüellerin prototipi ise, Beşir Fuat'tır: '(...) Nâci, maarif-i şarkiye meydanının şehsüvâr-ı yegânesi ise, Beşir Fuat dahi maarif-i garbiye meydanının öyle bir şehsüvârı olmasıyla...'

Ahmet Mithat Efendi, Beşir Fuat'ın 'Kur'an-ı azîmüşşânı Fransızca tercümesinden, intikadat-ı Kur'aniyyeyi Avrupa lisanlarından' öğrendiğine de dikkati çekiyor ve onun (Beşir Fuat'ın) bizzat itiraf ettiğine göre, 'bazı hükemâ-yı İslâmiyenin hûlâsâ-i mesâlikine de elsine garbiyeye olan tercümelerinden vukuf peydâ ettiğini' belirtiyor. Beşir Fuat, bazı İslam bilgelerinin (hakîmlerinin) görüş ve düşüncelerini de Batı dillerinden okuyarak öğrenmiştir!

Ahmet Mithat Efendi'nin Muallim Nâci'ye ve Beşir Fuat'a yönelttiği bu eleştirinin ne kadar canalıcı olduğunu belirtmeye, bilmem gerek var mı? O kadar canalıcı ki, Doğu'lu ve Batılı entellektüeller arasındaki bu ayrılık, bugün de -ve, elbette daha da derinleşmiş olarak- devam etmektedir. Daha önce de ifâde etmiştim: Türkiye'nin zihin haritası, bize her zamankinden daha fazla, hem Doğu'nun hem de Batı'nın bilgisiyle donanmış bir *'sahih aydın'* kimliği dayatıyor. Gelin görün ki, Muallim Nâci'lerin ve Beşir Fuat'ların günümüzdeki temsilcileri, böyle bir *'sahihlik'*in gerçekleşmesine imkân vermeyecek bir inat ve aymazlık içindedirler! Ne gaflet!

Gene de Osmanlı'nın entellektüel hayatında, bu ikiliğin Ahmet Mithat Efendi'nin abarttığı kadar radikal bir kutuplaşma kertesine varmadığını söylemek gerekir. Beşir Fuat değil ama, Muallim Nâci için, onun *'maarif-i garbiyeden mahrum'* olduğunu ileri sürmenin insafla bağdaşmasına imkân yoktur. Nasıl olsun, o Muallim Nâci ki, 'Âsâr-ı şarkiyeyi tenkihe himmet, âsâr-ı garbiyeyi intihaba dikkat!' ('Doğu'nun eserlerini ayıklamak, Batı'nın eserlerini seçmek!') ilkesini kendine yolgösterici bellemiş bir *'sahih aydın'* değil midir? Tastamam, öyledir...

Dahası, Osmanlı'nın bu ikiliğin ortaya çıkardığı problemin vehametini kavramadığı anlaşılıyor. Prof. Dr. Şerif Mardin, *'Tanzimat'ın yeni mektepleri'* (Batılı eğitim veren okullar H.Y.) ile Medrese arasındaki boşluğun yol açtığı *'zarar'*dan söz ediyor ki, bu, işte, başından beri tartıştığımız problemi olanca açıklığıyla ortaya koymaktadır: Hem Doğu'nun hem Batı'nın bilgisiyle donanmış okuryazarlar yetiştirilememiş olmasının sebep olduğu zararlara...

Bu zararı bugün çok daha vahîm olarak yaşıyoruz. Modernleşmeci ideoloji, Doğu'nun dilini ve bilgisini bütünüyle resmî eğitim söyleminin dışına çıkarmış, bugünün Batılı (Batıcı) entellektüelleri, bırakınız Muallim Nâci'yi, Beşir Fuat'ın zihinsel hamulesinin bile pek azını taşıyabilen güdük özneler olarak kalmışlardır.

Aradaki boşluğun giderilmesi şöyle dursun, bugün Muallim Naci çapında bir Doğulu entellektüelimiz veya Beşir Fuat çapında bir Batılı entellektüelimiz bile yok!

Nâci'yi Niçin Yeniden Okumalıyız?

Ahmet Hamdi Tanpınar *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde Muallim Nâci'ye ayırdığı bölüme şu anlamlı başlığı uygun görmüştü: 'Eski ile Yeni Arasında Muallim Naci Efendi'. Aslında bu başlık, Büyük Batılılaşma Hamlemiz'den bu yana, Nâci'nin olduğu kadar, Eski'yle Yeni arasında, iki arada bir derede sıkışıp kalmış bütün bir entellijansiyanın yaz(g)ısıdır...

Muallim Nâci'yi bugün, kuşatıcı biçimde yeniden okumak gerekir mi? Bana sorarsanız, Tanzimat sonrası entellektüel hayatımızı habis bir ur gibi kemiren Doğu/Batı sorunsalı ile hesaplaşmanın yolu, bir bakıma Muallim Nâci'den geçiyor, denebilir. Şöyle de diyebilirim: Entellektüel hayatımızın şu iki yüz küsûr yıllık tarihinin yol ayrımı, sanki sıradan, hatta bayağı bir edebiyat tartışması gibi görünen Recaizâde Mahmud Ekrem / Muallim Nâci sorunsalında düğümleniyor. Bu tartışmada sıradan sözlerin arkasındaki zihinsel konumların, bugünkü hayatımızın kimlik sorunlarına mânidar göndermeleri vardır.

Muallim Nâci, açık zihinli bir Osmanlı münevveri. 'Âsâr-ı Şarkiyyeyi tenkihe himmet, âsâr-ı Garbiyyeyi intihâba dikkat!' (Doğu'nun eserlerini ayıklamak, Batı'nın eserlerini seçmek!). Nâci'nin bu özdeyişi, gündelik hayatımızda bugün bile geçerliliğini koruyor: Doğu'dan kalanlardan neyi ayıklayacağımızı, Batı'dan alırken neyi seçeceğimizi, hâlâ, iyi bilmiyoruz! Anthony Giddens'ın *Modernliğin Sonuçları*'nı (Ayrıntı Yayınları, 1996) okuyordum, Giddens'ın aşağı yukarı Nâci'nin söylediklerine benzer şeyler söylediğini görünce

çok şaşırdım. Giddens modernleşmenin, geçmişle olan aslî bağıntısını koparsa bile, *'önceden yapılmış olan'*larla *'yeni bilgilerin ışığında ilkeli bir biçimde savunulabilecek'*leri örtüştürme mânâsına geldiğini söylüyor. Nâci'nin de söylemek istediği bu değil miydi? Yeni bilgilerin ışığında ilkeli bir biçimde savunulamayacak olanlar ayıklanmalı; ama kuşkusuz, savunulabilecek olanlar korunmalı! Bizim Batılılaşma macerâmızda eksik olan da, hiç şüphesiz, bu idi...

Bu eksiklik iki yüz küsur yıllık Batılılaşma sürecinin sonunda ortaya alafranga züppeler, oryantalistler ya da Ahmed Cevdet Paşa'nın deyişiyle, *'müteferniçler'* (frenk geçinenler) üretti. Kısaca söyleyeyim, Nâci bir kılavuz! Onu okumak, zihinsel hayatımızın mâruz bırakıldığı derme çatmalığı görmemize yarayabilir. Ve Naci'yi okurken, gerçekten de onun yol gösterici kimliğini ayırt etmemek imkânsız. *'Şöyle Böyle'*de Batılılaşma ile Kimlik arasındaki bağıntıyı irdelerken, 'hâsılı, her millet kendi milliyetini muhafaza ederek terakki etmelidir' diyen o, yâni Muallim Nâci değil midir? Ahmet Hamdi Tanpınar *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde tastamam bu durumu dile getirir: 'Nâci iyi okunursa, onun mutlak eski taraftarlığının bir masal olduğu görülür. Hakikatte o, iyi ve güzel mânâlarında Şark ile Garp'ın arasında bir fark olabileceğine inanmıyor ve milliyetperverliği bir nevi gelenek fikriyle tefsir ediyordu.'

Nâci'nin Osmanlı kimliğini, Tanpınar'ın da dediği gibi, *'gelenek'* düşüncesiyle yorumlanmış bir ulusçuluk temeline oturtmaya çalışması, bu kimliği bir medeniyet problemi olarak görmek istemiş olmasındandır. *'Şöyle Böyle'*de şunları yazıyordu Nâci: 'Bir adam milletine mensup olan şeylere -velev nâkıs olsun (eksiklikler taşırsa taşısın) gönlünde meyelân (eğilim) hissetmiyorsa, mutlaka bed-tıynettir (kötü karakterlidir)' Ona göre, medeniyetlerarası ilişki, bir *'iktibas'* ilişkisidir: *'İktibas'* yâni, aktarma; ama, seçerek aktarma! 'Taklidine özendiğimiz milletlerden hangisi iktibassız terakki etmiştir?' diye sorar Nâci ve şöyle der: 'Milel-i sâireden (başka milletlerden) iktibas etmeyelim ya, diyecek kadar söz anlamaz bir Osmanlı'nın asrımızda vücudunu (varlığını)- tasavvur edemem. Zira, iktibassız hiçbir terakki husule gelemeyeceği bedihiyattandır (apaçıktır).'

Rahmetli Cemil Meriç üstâdımız Muallim Nâci'den pek hoşlanmamıştır. Nâci'yi değil, Nâci'nin kayınpederini, Ahmet Mithat Efendi'yi yüceltir Cemil Meriç ve Naci'yi *'rüşdiye hocası'* diye aşağılar. 'Kafayı çekmediği, öfkelenmediği zaman ukala ve sevimsiz' bulur onu ve açıkça Nâci'ye haksızlık eder. Oysa Muallim Nâci, açık zihinli, hiç de muhafazakâr olmayan bir kimlik! Bir başka medeniyetle yüzleşmekten kaçınmayan, tam tersine, terakkinin (ilerlemenin) ancak böyle bir *'medeniyetler diyaloğu'*ndan geçmesi gerektiğini savunan bir zihin!...

Muallim Nâci'yi yeniden okumak için, bu kadar gerekçe yeter de artar bile!

Osmanlı'yı Tanıyor muyuz?

Mekânı Cennet olsun, sevgili hocamız Sabri Ülgener'in dışında pek az aydınımız Osmanlı zihniyet tarihiyle kuşatıcı bir biçimde ilgilenmiştir; -belki biraz Fuad Köprülü ve Şerif Mardin! Ama, hepsi o kadar! Zihniyet tarihi, aslında bir mânâda Medeniyet tarihidir de... Ve, zihniyet tarihi, hiç şüphe yok, sadece resmî arşiv belgelerine dayanılarak yazılan bir tarih olamaz...

İmdi, dikkat edilsin, Cumhuriyet dönemi Osmanlı historiografisi birbirinden farklı iki *'resmî'* tarih anlayışını dile getirir. İlki, Osmanlı tarihini, Osmanlı'yı Cumhuriyet'in mefhum-u muhalifi olarak *'projelendiren' 'resmî'* tarih konseptidir. Okul kitapları ve *'Emin Oktay Tarihi'* diye bilinen tarih... İkincisi, Osmanlı tarihinin 'resmî' arşiv belgelerine dayanarak yazılan 'resmî' tarihi! İlki, ideolojik anlamda 'resmî'dir; ikincisi, dayanılan kaynaklar anlamında 'resmî' Ama, şurası kesin: Osmanlı zihniyet tarihi, resmî arşiv belgelerinden yola çıkılarak yazılmış olan Osmanlı bürokratik elitinin tarihi'ni de kapsayacak biçimde genişletilerek yazılmayı bekliyor. Osmanlı insanının, farklı tarihsel dönemlerde gündelik hayat problemlerine gömülü olan zihniyet yapısını ise, bize, resmî arşiv belgeleri değil, sadece başta edebî eserler olmak üzere, sanat eserleri verebilir, -vermiştir de!

Rahmetli Sabri Ülgener hoca, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*'de edebiyat başta olmak üzere, sanatın zihniyet yapısı ile olan ilişkisini, onun ifâde ve anlatım aracı olarak taşıdığı fonksiyonda temellendirir; -şöyle: 'Sanat kaynaklarının hangi türden olursa olsun, zih-

niyet dünyasına ve tarihine en büyük katkısı, belli bir tavır ve davranışa kendi kendini açıklamak için gereken ifâde kalıbını ve aracını vermiş olmasıdır.' Sabri hoca, son derece haklıdır: Bir tarihsel dönemin yaşama stilini yeniden inşâ edebilmek, hiç şüphe yok, sanat ve elbette edebiyat eserlerinin, zihniyet yapısını dışsallaştıran yanını öne çıkarmakla başlayabilir ancak...

Sabri Ülgener hoca, Osmanlı toplumunun, biri Merkezî Bürokrat, öteki Taşra'nın eşrâf, âyân ve mezheb karışımı Feodal (feodalimsi) yapısından oluşan ikili görünümünü, bir başka deyişle söylersek, Merkez-Çevre (Periferi) ilişkisini, biri Merkez'de (Ziya Paşa), öteki Taşra'da (Bağdad'lı Ruhî) yaşayan iki şairin *Terkib-i Bend*'lerinden yola çıkarak analiz eder ve böyle analiz için *'en yatkın tür'* olarak *Terkib-i Bend*'i gördüğünü belirtir. Şerif Mardin ise, Osmanlı romanı'nın (19. yy.) Türk modernleşmesini incelemede *'az yararlanılmış bir kaynak'* olduğunu itiraf eder. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe Ve Tekamülü*'nde, 'Osmanlı Türklerinin mânevî kültür tarihini (Köprülü'nün kastettiği, bizim *'zihniyet tarihi'* adını verdiğimiz tarihtir elbet! H.Y.) tetkik ederken Osmanlı Türk edebiyatının bu 'hususî şubesini (Âşık Tarzı'nı H.Y.) asla ihmal etmemenin, sâde edebî tarih değil, içtimaî tarih araştırmalarının bütünlüğü için de bir zaruret' olduğunu belirtir. Köprülü'ye göre, geniş mânâsıyla edebiyat, 'bizi eski Osmanlı cemiyetinin zevkleri, heyecanları, ihtirasları, düşünceleri ile karşı karşıya getiren, bizim de o manevî hava içinde yaşamamıza imkân veren hayat parçaları'nı sunar...

Şüphesiz, zihniyetin özellikle edebî eserlerden yola çıkılarak çözümlenmesinin tarihi bir hayli eskidir. Meselâ, Marx'ın Balzac'ı, György Lukacs'ın Sir Walter Scott'u veya Thomas Mann'ı, Lucien Goldmann'ın André Malraux ve *'Yeni Roman'*cıların eserlerini bir tür zihniyet analizi bağlamında okuduklarını biliyoruz. Veya Nikos Hacınikola'nın sanat tarihinden yola çıkarak Hogart'ın, David'in, Masaccio'nun, Rubens'in vd. resimlerini böyle *'okuduğu'*nu da...

Şimdi diyeceksiniz ki, bırakınız zihniyet tarihini, Osmanlı'nın arşiv belgelerinin değerlendirilmesi anlamında doğru dürüst bir *'res-*

mî tarihi' bile yazılmadı! Doğrudur: Zirâ, Başbakanlık Arşivi'ndeki milyonlarca belgeden, bugüne kadar sadece üçte biri tasnif edilebilmiştir! Geri kalan üçte ikisi, okunmayı ve tasnif edilmeyi bekliyor...

Şimdi soru şu: Osmanlı'nın 700. yıldönümünde Osmanlı'yı ne kadar tanıyoruz? Resmî tarihi ile ve Zihniyet tarihi ile?

Osmanlı ve Tarih Bilinci

Osmanlı'nın ve elbette Osmanlı geçmişinin inkârı veya yok sayılması, Cumhuriyet'in Osmanlı'nın *'mefhum-u muhalifi'* olarak tanımlamaya başlanmasıyla gündeme gelmiştir. Osmanlı'nın ve geleneksel değerlerin küçümsenmesi, aşağılanması ve giderek yok sayılmasının tarihi (Prof. Andrews, Osmanlı şiiri bağlamında bu 'yok sayılma'ya *'görünmez kılma işlemi'* adını veriyor), Cumhuriyet'in ve modern değerlerin yüceltilmesinin tarihine dönüşür. Birini yüceltmek için, ötekini aşağıla! Birini öne çıkarmak için ötekini yok say! Bu basit mantık, Osmanlı'nın ve onun altı yüz yıllık muhteşem Medeniyetini yok saymanın mantığıdır; *-'vur abalıya'* mantığı!

Kemalist ilkelere bağlı olduğunu iddia eden bir gazetenin, neredeyse otuz yılı aşkın bir süreden beri, aynı sütunu *hiç değişmeyen* (evet, hiç değişmeyen!) düşüncelerle doldurmaya devam eden bir yazarı, geçenlerde bu basit mantığı yeniden gündeme getirdi; -şöyle:

'Bir insanın tarihine sahip çıkabilmesi için bilinçlenmesi ilk koşuldur. Matbaa Osmanlı'ya 250 yıllık geçikmeyle girdi. Yazı Devrimi 1928'de gerçekleştiği zaman kitaplığımızda 25 bin kitap vardı; bunların çoğu da ıvır zıvırdan oluşur. Osmanlı'da Üniversite yoktu. Üniversitesiz toplum beyinsiz insan gibidir; ne tarihini bilir, ne geleceğini düşünebilir. Osmanlı okullarında doğru dürüst tarih kitabı da yoktu; geçmişe söylencelerle (efsanelerle H.Y.) yönelirdik!'

Şimdi bu sözleri daha derinden çözümleyelim: Yazarımız, *'Osmanlı'da Üniversite yoktu; Üniversitesiz toplum beyinsiz insan gibidir'* derken, Osmanlı toplumunu ne kertede aşağıladığının pekâlâ far-

kındadır. Üstelik, Osmanlı toplumuna matbaa 250 yıllık bir gecikmeyle gelmiş, bu arada Osmanlı kütüphaneleri çoğu 'ıvır zıvır' (!) kitaplarla dolmuştur! Velhâsıl, basılı kitabı olmayan, Üniversitesi olmayan, 'Tarihini ve geleceğini' bilmeyen 'beyinsiz!' (!) bir toplumdur Osmanlı toplumu!!! İyi mi?

Hangi birini düzeltmeli? Bu basit mantığa göre, Medeniyet veya Tarih bilinci ile Kitap arasında değil, ancak *basılı* (matbu) kitap arasında bir bağıntı kurulabilir! Yâni, kitap, bir matbaada basılmamışsa, *'ıvır zıvır'* sayılmalıdır! Peki de, bu, matbaanın icâdından önce bir Medeniyet ve Tarih bilinci olmadığı mânâsına mı geliyor? Eğer öyleyse va hayfâ! Bütün bir Yunan, Roma ve Rönesans medeniyeti hapı yuttu demektir!

Şimdi bakınız. W. Barthold ve Fuad Köprülü'nün *İslam Medeniyeti Tarihi*'nde (sayfa: 139), Müslüman dünyasının 15. yüzyıldan itibaren tamamen inhitat'a (çöküş'e) yüz tuttuğunu söylemenin *'abes'* olduğu, çünkü (burası çok önemli!) 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı Türkleri'nin İstanbul'u *'büyük bir Medeniyet merkezi'* hâline getirdikleri ifâde edilmektedir. Evet 'büyük bir Medeniyet'! Ve Barthold, bu Medeniyetin inşâsında İstanbul'daki Kütüphanelerin (evet, sayın yazarın, *'çoğu ıvır zıvır'*la dolu olduğunu söylediği kütüphanelerin!) değerinin inkâr edilemeyeceğini belirtiyor. Dahası, Barthold ve Köprülü'nün bu kitabına bir tanıtma yazısı yazan Prof. Dr. Adnan Adıvar da 'İstanbul kütüphanelerinin kıymetinin tebarüz ettirilmesi'ni doğru bulduğunu söylemekte ve şöyle demektedir. 'Fakat yazık ki bu *siyasi tarih, ilim ve medeniyet tarihi hazinelerimiz*, (altını ben çizdim. H. Y.) kütüphanecilik tekniği noktasından büyük eksikliklerimiz dolayısıyla, hâlâ yarı kilitli bir vaziyettedir.'

Şimdi kime inanacağız? Osmanlı'nın matbaadan geç yararlanmaya başladığı için *'çoğu ıvır zıvır'* kitaplarla, üniversitesiz ve dolayısıyla *'beyinsiz'* olduğunu öne süren bu sayın köşe yazarına mı, yoksa Barthold'e, Köprülü'ye ve Adnan Adıvar'a mı?

Peki, ya Mustafa Kemal? Mustafa Kemal Tarih Bilinci'ni ve Gelecek düşüncesini Üniversite'den mi edindi, yoksa birer Osmanlı okulu olan Selanik Askeri Rüşdiyesi'nde, Manastır Askeri İdadi-

si'nde ve Mekteb-i Harbiye'de mi? Yahya Akyüz *Türk Eğitim Tarihi* adlı çalışmasında, Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın 1924'te Samsun'da öğretmenlere hitaben yaptığı bir konuşmada *'ilham ve kuvvetini'* geniş ölçüde Askeri Rüşdiye'deki Fransızca öğretmeni Nakiyüddin Bey'den aldığını söylediğini bildiriyor. Yine Akyüz'e göre, manastır Askeri İdadisi'nde tarih öğretmeni olan Topçu Kolağası Mehmet Tevfik Bey, genç subay adayı Mustafa Kemal'de *'tarih sevgisi'*ni oluşturan, ona *'yeni ufuklar'* açan insandır...

Osmanlı okullarında 'Tarih bilinci'nin verilmediğini söylemek, doğrudan doğruya Gazi Mustafa Kemal Paşa'ya saygısızlık etmek değil midir? Gazi , Osmanlı askeri okullarında *'söylenceler'*le mi edinmiştir Tarih Bilinci'ni?

İnsan bir şey söylerken, ucunun nereye varacağını önceden kestirmezse, sayın köşe yazarı gibi, böyle garabetler yazar işte...

Liselere Osmanlıca Dersleri...

Bundan tastamam yirmi üç yıl önce, 1976 ilkbaharında, o sırada Ercan Arıklı ve şimdiki Dış İşleri bakanımız sevgili İsmail Cem'in yayımladıkları *'Politika'* gazetesinde yazdığım bir yazı kızılca kıyametin kopmasına sebep oldu. Yazının başlığı *'Dil ve Eğitim'* idi ve liselere, Arapça ve Farsça derslerinin konulmasını öneriyordu! Ya da hiç değilse, Osmanlıca'nın!...

Vay efendim, sen misin, *'laik'* eğitimimizi berhava etmeye kalkan? Neredeyse 'vatan hainliği' ile suçlanmadığım kaldı: Melih Cevdet Anday *'Cumhuriyet'* gazetesinde (14 Mayıs 1976) *'Korktum'* başlıklı bir yazı yayımlayıp beni *'sağcı-dinci'* olmakla itham etti. Rahmetli Rauf Mutluay hoca, *'Muktebes Abes'* başlıklı yazısında (23 Mayıs, 1976, ve elbette *'Cumhuriyet'*te!) benim *'abesle iştigal'* ettiğimi öne sürdü. Rahmetli Vehbi Belgil de (şüphesiz gene *Cumhuriyet*'te, 15 Mayıs 1976) lise çağındaki gençleri *'Arapça ve Arap yazısı öğrenmeye'* zorlamanın *'saçmalıkların en büyüğü'* olduğunu yazdı!

Bereket, bir bilim adamı, değerli bir tarihçi Doç. Dr. Metin Kunt (o yıllarda Boğaziçi Üniversitesi'nde Tarih Bölümü'nde öğretim üyesiydi; şimdi İngiltere'de, ünlü Cambridge Üniversite'sinde Osmanlı Tarihi profesörüdür) imdâdıma yetişti. Metin, *'Politika'* gazetesinde iki yazı yazı yazdı: *'Arapça-Farsça'* (26 Mayıs 1976) ve *'Liselerde Osmanlıca'* (27 Mayıs 1976). İlk yazısında, benim 'çağdaş ilimleri kavrayabilmek için Batı dillerini öğrenmek ne ölçüde gerekli ise, geçmiş kültürümüzü kavrayabilmek için de Arapça ve Farsça o kadar gereklidir' konusundaki değerlendirmemi haklı bul-

muş ve şunları yazmıştı: 'Yâni, Batılı aydının Latince ve Yunanca öğrenmesi gibi, biz de Arapça ve Farsça öğrenebiliriz kültür birikimi açısından; üstelik Arapça ve Farsça öğrenmek çağdaş Ortadoğu'ya yaklaşmak amacına da yarayabilir.(...) Demek istediğim, kuramsal olarak liselerimizde yabancı dil öğretiminde Arapça ve Farsça'nın yeri olması sakıncalı olmak bir yana, çok yararlı olacaktır.' Metin, ikinci yazısında da, Osmanlıca'nın liselere *'seçmeli'* bir ders olarak konulmasını öneriyor ve şöyle diyordu: 'Eski yazıyı öğrenmek gözümüzün korkutulduğu kadar zor değil ya, gene de gerekli mi? Kimi çıkıyor, eski kültürümüzden kalma ve hâlâ değeri olan yazılar zaten yeni harflerle yayımlanıyor, diyerek işi kestirip atıyor. Eski eserlerin yeni harflere çoğu zaman yalan yanlış çevrildiği bir gerçek. Üstelik, yeni harflere çevrilen Osmanlı eserleri binde bir midir, onbinde bir midir, orasını tahmin etmek bile istemiyorum. Acaba kütüphanelerimizde bilinmeyen kıymetli eserler var mı? Bilmiyoruz ki, okuyamıyoruz ki! Biliyor musunuz, Başbakanlık Arşivi'nde milyonlarca belgenin yıllardır, değil katalogu, katalogunu hazırlayabilmek için gereken ön ayırımı yapılıyor ve bu gidişle daha yıllarca yapılacak! Kim bu durumda tarihimizi bildiğimizi öne sürebilir?

Orta ve Yüksek eğitim öğrencilerinden eski edebiyata, tarihe meraklı olanlar azmış. Acaba öyle mi? Öyleyse, eğitim sistemimizin sağlıklı olmadığını göstermez mi bu? Üstelik, neden öyle acaba? Öğrencilerin eline 'eski' edebiyatı, tarihi okuyabilecek araçlar verilmediğinden olmasın? ('Eski' dediğimiz de 50-60 yıl öncesine kadar geliyor.) Neden öğrencilerimiz, edebiyatımıza ve tarihimize merak göstermesinler? Neden yeni harflere çevrilen bir avuç örnekle yetinsinler? Neden, canları isterse eski yazı ile yazılmış kitapları okuyamasınlar? Yoksa eski yazı öğrenmekle Cumhuriyet düzeninin batacağından mı korkuluyor? Bunu düşünmek bile gülünç geliyor insana...'

Sırası geldiği için, bu konuda ısrar ettiğimi bir kez daha belirtmek istiyorum. Osmanlı kültürü ancak Osmanlıca ile kavranabilir; bir kültürü anlamanın yolu, o kültürün dilini bilmekten geçer. Osmanlı kültürünün her alanda ne kadar büyük ve ihtişamlı bir kültür

olduğunun gözden saklanmak istenmesi gibi menhus bir ard niyet yoksa eğer, gençlerimize Osmanlıca öğretmenin yollarını aramalıyız. Osmanlı'nın kuruluşunun 700. yıldönümünde Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi geçmişini onurlandırmasının yolunun, liselerimize Osmanlıca derslerinin konulmasından geçtiğini unutmadan!..

'Hayatımız Siyaset!'

23-24 Temmuz 1998, II. Meşrutiyet'in (veya 'Hürriyet'in) ilânının 90. yıldönümü idi. II. Meşrutiyet'ten yine her konuda ve her zaman olduğu gibi, siyasî bir mesele olarak söz edildi: Meclis-i Meb'usan'ın yeniden toplantıya çağrılmasının ardından İttihad ve Terakki'nin 1913 yılına kadarki iktidar döneminin ve ondan sonra 1918'e kadar devam eden tek parti hegemonyasının siyasî analizleri yapıldı. '*Milliyet*' gazetesinde Prof. Dr. Şükrü Hanioğlu, 'Osmanlı siyasal yaşamına gerçek anlamda seçim ve temsil kurumlarının' bu dönemde girdiğini belirtti ve şunları söyledi. 'Bence 1908'den 1913'teki Bâbıâlî baskını ve tek parti rejiminin kuruluşuna kadarki dönemde en büyük yenilik, tartışan bir basının ortaya çıkması ve bir kamuoyunun doğması, bunun yanında temsil kurumunun siyasetin vazgeçilmez bir parçası haline gelmesiydi.'

Hepsi bu kadar mı? Elbette değil! Hep söylemişimdir: Bizim zihin hayatımızın müzminleşmiş açmazlarından biri, Türkiye'nin bütün meselelerinin *siyasî meseleler* olarak veya siyasetin bakış açısından görülmesidir. II. Meşrutiyet de büyük bir bölümü sıkıyönetim altında geçen ve 1913'ten sonra tek parti hegemonyasına dönüşen bir baskı rejimi olarak görünür. Sanki başka bir yönü yokmuş gibi! Peki, Hanioğlu'nun sözünü ettiği *'basın tartışmaları'*nın mâhiyeti neydi? Basın, sadece siyasî meseleleri mi tartıştı? Niçin bunlar üzerinde durulma gereği duyulmuyor?

Öyle görünüyor ki, bu müzminleşmiş zihinsel açmaz bugün de devam ediyor. Sadece II. Meşrutiyet mi? Bizzat tanığı olduğum

1955-1960 döneminde de Türkiye'nin bütün meseleleri *'Hâkim Teminatı'*, *'Üniversite Muhtariyeti'*, *'Basın Hürriyeti'*nden ibâret imiş gibi sunulmuştur. Cumhuriyet Halk Partisi'nin özellikle 1953'ten sonraki muhalefeti, bu mânâda her şeyin siyasete ircâ edildiği bir döneme tekabül eder. Şüphesiz, bugün de aynı şeyleri yaşamıyor muyuz? 'Hayatımız roman' gibi, 'hayatımız siyaset' değil mi?

Söze II. Meşrutiyet'le başlamıştım. II. Meşrutiyet bir siyasî fenomen olarak didik didik edilmiştir. Recai Galip Okandan Hoca'dan Tarık Zafer Tunaya Hoca'ya, onlardan da daha genç kuşak siyaset tarihçilerine (Avrupalı siyasî tarihçiler de dahil) kadar, bu dönemin siyasî hayatı üzerinde söylenmedik hemen hemen hiçbir şey bırakmamış görünüyorlar. Peki de, II. Meşrutiyet'in Türkiye için mânâsı, sadece 1876 Kanun-u Esasî'sinin yeniden yürürlüğe konulması ve sansürün kaldırılması mıdır? 1908 sonrasının Osmanlı fikir hayatının, *gündelik siyaset dışında* neleri kuşattığını, ne gibi meseleleri içerdiğini biliyor muyuz?

Hemen belirteyim ki, II. Meşrutiyet Türkiye'nin zihin tarihi bakımından en derinlikli, en zengin ve en etkileyici dönemdir. Çok önemli olan şudur: Felsefî düşüncenin bir entellektüel refleks olarak öne çıkması, bu döneme rastlar. Hilmi Ziya Ülken Hoca, *'Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'*nde II. Meşrutiyet'in başında yeni bir yazar grubunca kurulan *'Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'*nın 'Türkiye'de ilk defa tam anlamıyla felsefi denecek bir hareket meydna getirdiği'ne dikkati çeker. Baha Tevfik'in başını çektiği materyalizme karşı Şehbenderzâde Ahmet Hilmi'nin itirazlarındaki derinlik, bugünkü entellektüel hayatımızın felsefe yoksunu sığlığı ile karşılaştırıldığında, bir umman derinliğidir.

Yalnız felsefe ve bilim mi? Değil elbet! İslâm ve tasavvuf meselelerinin de derin bir vukufla ele alındığını biliyoruz bu dönemde... Sözü Cemil Meriç'e bırakalım: 'Hâlâ bir İslam tarihimiz yok. İkinci Meşrutiyet intellijensiyası bir Abdullah Cevdet, bir Rıza Tevfik, bir İzmirli, bir Said Halim, bir Mehmed Ali Aynî, bir Şehbenderzade teker teker incelenmedikçe böyle bir işi başarmamız düşünülemez.

Oryantalizm, irfân tarihimizde böyle bir dönemin varlığından habersiz veya habersiz görünmek istiyor..'

Oryantalizm, bizi felsefi düşünme refleksinden de mi mahrum etti dersiniz?

Mahkûmiyet ve Mahrûmiyet

Ahmet Hamdi Tanpınar *'Hatıralar'* adı altında yayımlanan *'günlük'*lerinde, gerçekten yürek burkan itiraflarda bulunur: Parasızlık, borçlar, hastalıklar, ilgisizlik! 26 Teşrinisâni (Kasım) 1958'de şunları yazar defterine: 'Bugün karaciğer muayenesi için hastaneye gidiyorum. İçimde her şey altüst. Bittabii hastalığımdan ziyâde parasızlıkla meşgûlüm. Cebimde yalnız bir lira var. Kendimi dün akşamdan beri küçülmüş, biçâre buluyorum. Parasızlığım büyük hastalıklar gibi hemen hiçten başladı, büyüdü, çoğaldı, beni altına aldı. Etrafım alacaklı ile dolu. Cebimde borç senetleri var. Şu anda yalnız borçla ve âtıfetle yaşıyorum ve borç beni çıldırtacak. Kurtulmak için her teşebbüsüm yeni borca sebep oluyor. Yahut da bir yığın edebi proje. Masamın üstü, kafam, cebim proje dolu. Bir taraftan bir yardım zaruri. Fakat görünürde hiçbir şey yok!'

Tanpınar, 'parasızlığın mutlak ve şaşmaz tecellilerinden' de söz eder *'Hatıralar'*ında; Abdülhak Şinasi'den borç aldığını, Kemal'den 'para bulamadığını' belirtir yana yakıla: 'Ellerim başımda düşünme. Sonra Tarık'tan para alıyorum.' (Tarık ve Kemal, arkadaşları olsa gerek, H.Y). Ve bir hazin not: 'Bugün üniversiteye gelirken Bayezid Camii puslu havada masmaviydi. Ah, hayırlısıyla bir Haziran'ı bulsam ve gidebilsem. Yarabbim, bir piyango çıksa ve tekaüt (emekli H.Y) olma hakkını bana verse.'

Doğrusu, insanın inanası gelmiyor! Yirminci yüzyıl Türk edebiyat ve düşünce hayatının belki de en derinlikli, en önde gelen entellektüeli, *'cebinde sadece bir lira'* ve borç senetleri ile dolaşmakta,

'borçla ve âtıfetle' yaşamaktadır! *Günlük*'üne bu notu düştüğü 1958 yılında 57 yaşındadır Tanpınar ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türk Edebiyatı profesörüdür. Romanlar, şiirler, denemeler, biyografiler, edebiyat üzerine makaleler ve derslerle yüklü bir hayatın bedeli, hele Tanpınar çapında bir düşünce adamı için, *'borçlar ve âtıfetle yaşamak'* mı olmalıdır? İnsanın masasının üstünün, kafasının, ceplerinin projelerle dolu olması; ama kelimenin tam anlamıyla *fakr ü zaruretten* dolayı bunların hiçbirini gerçekleştirebilmek iktidarına sahip olamaması kadar hazîn bir şey olabilir mi? Dediğim gibi, özellikle bu projelerin sahibi Tanpınar ise...

'Ömrüm belki de kendi hatam yüzünden bir çölde geçti' diye yazmıştı Tanpınar. Çöl, ya da hakiki Türk entellektüelinin en sahih zihin *habitat*'ı! Fikir dünyasını, gövdesi ve ruhuyla bir hayat alanı olarak seçmenin bedelini, çöl'de susuzluktan ölerek ödemek! Mukadderata değil, fakat bilinçli bir tercihin ceremesine katlanmak da denebilir. Tanpınar bunu mu demek istiyordu 'Ömrüm belki de kendi hatam yüzünden bir çölde geçti' derken?

Tanpınar'ın *Günlükleri*'ni okuduğumda, kalbimin acıyla ezildiğini, hissettim. Acıyla, evet, çünkü Tanpınar'ın sözleri Türkiye'de düşünceyi *'mahkum etme'* yollarının sadece yargıdan ve yasalardan geçmediğini gösteriyor. İnsanı *'cebinde sadece bir lira ile'* yaşamaya *'mahkum etmek'*, onu aynı zamanda düşünmemeye de *'mahkum etmek'* değil midir? Düşünün: Projelerini hayata geçirebilmek için Milli Piyango'dan büyük ikramiyeye umut bağlayan bir Tanpınar... Ne hazîn!

Şimdi, kendimi bir santimantalizme kaptırmadan (Tanpınar, *'santimantalizm dâimâ gülünçtür'* demişti), kışkırtıcı bulduğum bir tesbiti belirtmek istiyorum. Türk toplumu ve Türk insanı, herhangi bir zihinsel problemi, bir hukuk veya siyaset problemine dönüştürülebildiği ölçüde kavrıyor. İnsanımız için *'düşünceyi yasaklamak'*, bir entellektüel problem olarak, ancak bir *'mahkûmiyet'*e dönüştüğünde somut ve anlaşılabilir oluyor. Halbuki, *mahkûmiyetler* kadar mahrumiyetler de, insanı düşünmekten ve fikir üretmekten alakoymuyor mu? Elbette alakoyuyor! Ahmet Hamdi Tanpınar'ın mâruz

kaldığı mahrûmiyetler, meselâ bir düşünce suçlusuna revâ görülen mahkûmiyetler kadar değilse bile, ona yakın ağırlıkta, onun kadar hazîn, onun kadar tahammülfersâ ve yürek burkucu değil midir?

Cemil Meriç hocamız, insanın içine her biri bir çığlık gibi işleyen aforizmalarından birinde şöyle diyordu: 'Düşüncenin kuduz bir köpek gibi kovalandığı bu ülkede düşünce adamı nasıl çıkar?' Sadece bu kadar mı? Değil elbet! İnsanın sadece yasalarla değil, *'cebinde bir lira ile'* yaşamaya mahkûm edildiği bir entellektüel çölden düşünce adamı çıkabilir mi? Gene de, Türkiye denilen bu çölden fikir adamları çıkmışsa ve çıkıyorsa eğer, bu, o insanların düşüncelerini canları pahasına, hayatlarını istihkar edercesine yaşamak fedakârlığını göstermiş olmalarındadır.

Şunu unutmamalıyız: Türkiye'de düşünce adamı, sadece *yasa*larla değil, bizzat *hayatın kendisiyle* de muhasara altındadır.

İyimserlik

Bu kitabı iyimser bir yazıyla bitireceğim; iyimserlik üzerine iyimser bir yazıyla... İyimserim, çünkü dün gece sabaha karşı başlayan fırtına çok kısa sürdü. Yağmur, başladığı gibi bitti. Yaz gecesi fırtınası ürküttü beni; uyandım, yatak odamın açık duran ve çok açık durduğu için sağa sola çarpmaya başlayan pencerelerini kapattım. Deniz alacakaranlıktaydı, seçilmiyordu. Sadece Şemsipaşa'nın zayıf ışıkları ve Kızkulesi'nin önünde kırmızı kırmızı çakıp duran deniz feneri... Külâhımı gözlerimi örtecek biçimde geçirdim başıma; gök gürültüleri arasında yağmurun ve rüzgârın seslerini seçmeye çalışarak ve belli belirsiz bir hüzünle, yeniden uyumaya durdum. Sanki yaz bitmişti; sanki daha bir yerlere gidemeden ben, güz gelmişti; sanki yaz bir daha hiç gelmeyecekti...

Oysa, sabahleyin odamın tavanında, tortop olmuş duran altın zerreciklerle uyandım. Külâhımın içine girip gözlerimi kamaştıran aydınlığı, sonra da pencereden, komşu binanın çatısına asılmış morlu, pembeli, yeşilli, siyahlı çamaşırları gördüm. Çamaşırlar, denizin görüntüsünü kapatıyor bile olsa, yazın kaybolmadığını, sadece dün gece, o da bir süre için, belki Bodrum'a, Marmaris'e, Çıralı'ya, Tekir Burnu'na ya da Sedir Adası'na, oradaki yazlara gece yatısına konuk gitmiş olabileceğini düşündüm İstanbul yazının... Bilmem bilir misiniz, yazlar akrabadırlar: Bodrum yazının İstanbul yazıyla, uzak da olsa, bir akrabalığı vardır. İstanbul'un o güzelim, o benzersiz yaz günlerinin, temmuz başındayız henüz, Hattüstüvanın altındaki öteki ülkelere göç etmediğini düşünmek, iyimserliktir işte...

'*Geçmiş Yaz Defterleri*'nde Rainer Maria Rilke'nin bir şiirinden yola çıkarak 'Tanrım', demiştim, 'bana iki yaz günü daha bağışla!..' Bu, kuşkusuz, güzün başladığı o sümbülî günlere ait bir dilekti elbet; ama dün gece, fırtınanın uğultusu içinde bu dileği tekrarladım: 'Tanrım', dedim, 'bana yaz günlerini bağışla...'

Yanlışımız burada galiba: Mutluluğu büyük ve olağanüstü bir duygu olarak düşünmek!.. Oysa, sıradan ve alelâde şeylerden o kadar mutlu olabiliriz ki! Sıradan, alelâde şeylerden mutlu olunabileceğini bilmek, iyimserliktir. Ne bileyim, meselâ, güneşte kurumakta olan şu pembeli, morlu, siyahlı çamaşırların arasından görünen denizin, bizi Dünyada olmak'tan dolayı iyimser kıldığının ayırdına varmalıyız, diye düşünüyorum.

'*Geçmiş Yaz Defterleri*'nde şunları yazmıştım:

'Dünyada olmak, doluluktur (...) Dolulukla yaşamak, algıların tümünü Dünyada Olmak'ı betimleyebilmek için, varoluş adına eyleme geçirmektir. Algısal olarak hiçbir şeyi eksik bırakmadan, duyu boşluklarına olanak tanımadan. Varoluştaki eksiklik, algıların tümünün etkinleştirilmemiş olmasından ileri gelir.'

Şimdi şunları ekliyorum: Dünyada olduğumuzun ayırdında olmak iyimserliktir bence. Unutmamak gerekiyor: Hayat veya Doğa dediğimiz bu büyük lûtfun bağışlayıcısına hamd etmenin yollarından biridir iyimserlik. En sıradan ve en alelâde görünen şeylerde bile örtük bir *mâ'rifet*, açık bir *muhabbet* vardır. Dünyaya Yunus Emre'nin bir sarı çiğdeme, Pir Sultan Abdal'ın bir kızıl güle baktığı gibi bakabilmektir iyimserlik... Mevlânâ *Fihi MâFîh*'de ne diyordu: 'Definenin üstünde yılan var; ama yılanın çirkinliğine bakma, definedeki değerli şeyleri gör...'

İyimserlik! Yaz günlerinin aydınlığı, ferahlığı gibi iyimserlik!

İçimize yılanların çöreklendiği fırtına saatlerini değil, bize gizli defineler '*kenz-i mahfî*'ler taşıyan yaz günlerini düşünelim. Bulanıklık değil, Aydınlıktır bâki olan...

Hem şair ne diyor:

'*Sonra birden güneş açar, o bulanıklık geçer...*'



ISBN 975-521-326-0