
HİLMİ YAVUZ
Modernleşme, Oryantalizm ve İslam
OYUT KİTAPLARI
HİLMİ YAVUZ
Modernleşme, Oryantalizm ve İslam

Modernleşme, Oryantalizm ve İslam

BOYUT KİTAPLARI / DÜŞÜN YAZILARI DİZİSİ 10

HİLMİ YAVUZ VII
Modernleşme, Oryantalizm ve İslam

Sanat Yönetmeni
Murat Öneş

Yayına Hazırlayan
Sultan Polat

Kapak Fotoğrafı
Kamil Fırat

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

1. Basım *Ekim 1998*

Baskı
Boyut Matbaacılık A.Ş.

Modernleşme, Oryantalizm ve İslam

Hilmi Yavuz

BOYUT KİTAPLARI
BOYUT YAYIN GRUBU

İçindekiler

Modernleşme, Oryantalizm ve İslam

Modernleşme ve Çağdaşlaşma	11
Modernleşme ya da Adam Yerine Konulmak	14
Dünyanın Büyüsü	17
Rasyonalite	20
Rasyonalite ve Rasyonalizasyon	23
Bilincin Ayniyeti	25
Sivil Toplum	28
Hakikat, Rasyonelleşme, Farklılaşma	31
Kimlik ve Hakikat	34
Kimlik, Aidiyet, Melezlik	37
Kent ve Kimlik	40
Batılılaşma Değil, Oryantalistleşme	42
Avrupalı Olmak	45
Avrupa ve Akıl	47
'Avrupa Birliği' mi, Hadi Canım Sen De!	50
Oryantalizm ve Avrupa Birliği	53
Oryantalizm ve Hıristiyanlık	56
ATÜT ve Oryantalizm	59
Zaman ve Oryantalizm	62
Sömürge Entelektüelleri	65
Bir Oryantalizm Kepazeliği	68
Oksidantalizm	70
Nişantaşı'ndaki İspanyol, Ümraniye'deki Kızılderili	73
'Tehlikeli Yabancı' mı, 'Tehlikeli Evsahibi' mi?	76
Cannibalisme	80
Kim İnsan Eti Yiyor?	83
'Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı'	86
'Görünmez' Kılınan Şiir	89
Bilim ve Hakikat	92

Bilim ve Yorum 94
Bilim ve Mistisizm 96
Bilim ve Hurafe 98
Bilim ve Doğa 101
Bilim ve Şüphe 103
Wittgenstein, Rorty ve Gazalî 105
Dinî Tartışmalar İçin Bir Felsefi Zemin Denemesi 107
Felsefeyle Tasavvuf Arasında 110
İslam, Ateizm ve Aydınlar 113
Aydınlanma ve Din 116
İslam ve Antropoloji 119
Bilginin İslâmîleştirilmesi Üzerine 121
'Hayali İslam', 'Hayali Doğu' 124
Yahya Kemal Deist mi idi? 126
İslam'ı Konuşurken 129
İslam'ı Bilmek 132
Fırtına 135
Hilâfet Problemi 138
Osmanlı Hukuku Laik miydi? 141
Osmanlı ve Laiklik 144
İnsaf 147
Bir Daha 'El İnsaf'! 150
'Güzel Türkçemiz' 153
Tevhid-i Tedrisat 156
Yabancı Dille Eğitim 160
Dil ve Eğitim 163
Kent ve Felsefe 167
Ev ve Konfor 170
Kadınlar Hiç Egemen Oldular mı? 172

Modernleşme, Oryantalizm ve İslam

Modernleşme ve Çağdaşlaşma

Prof. Altan Gökalp, bir antropolog. Fransa'da, Ulusal Bilim Araştırmaları Merkezi'ne (CNRS) bağlı, entelektüel saygınlığı tartışılmaz olan College de France'da çalışıyor ve Müslüman toplumların karşılaştırmalı antropolojisini araştıran grubun yöneticiliğini yapıyor.

Milliyet gazetesinde Nilüfer Kuyaş'ın Prof. Altan Gökalp'le yaptığı bir konuşma yayımlandı (Milliyet, 18 Nisan 1997). Gökalp bu konuşmasında kışkırtıcı tespitler yapıyor: 'Modernizasyonla çağdaşlık aynı şeyler değil!', 'Türkiye Kemalizm aracılığıyla modernleşti, ama çağdaşlaşamadı!' Gökalp şöyle diyor: 'Kemalizm ne kadar modernizasyon ise, o kadar az çağdaşlık.' Ona göre, Kemalizm'in hedefi çağdaşlıktı, ama Kemalizm'in mirası kötüye kullanıldı ve '1920, 1930 Kemalizm'inden de 1980 çağdaşlığını beklemek abes!' Gökalp, Kuyaş'ın 'O zaman Kemalizm bambaşka, sınırlayıcı bir ideolojiye mi dönüştürüldü?' sorusuna şu yanıtı veriyor: 'Hem de nasıl! Din haline geldi. Bugün Kemalizm laik bir dindir. Bu, kesin...'

Burada, Gökalp'in Kemalizm'in bir 'din' durumuna geldiğine ilişkin görüşlerini değil, ama çağdaşlaşma ile modernleşme arasına çizdiği teorik sınırın üzerinde durmak istiyorum. Gökalp'e göre, çağdaşlık 'kişiyi kendine merkez alan, kişiyi tarihin ve değerlerin öznesi sayan bir olgu.' Dolayısıyla, bireyi öne çıkaran, bireyin kendisinde temellenen bir olgu olarak çağdaşlaşmayı modernleşmeyle karıştırmamak gerekiyor...

Aslına bakılırsa, modernleşmenin kamu alanına, çağdaşlaşmanın da özel (bireysel) alana ilişkin problematikler olarak birbirleriyle örtüşmediklerini, Altan Gökalp'ten çok önce, 1990 yılında yayımlanan bir yazımda ('Çağdaşlaşma ve Eurotarih; *Osmanlılık, Kültür,*

Kimlik içinde; Boyut Yayıncılık, İstanbul 1996) ortaya koymuştum. 'Genelde çağdaşlaşma modernleşme ile karıştırıldığından, Türk çağdaşlaşmasından ayrı tuttuğum Türk modernleşmesi' bağlamında 'çağdaşlık ve modernliğin kuramsal sorunlarını belirleyebilmek'ten söz ettiğim o yazımda şöyle demiştim: 'Türkiye'de çağdaşlaşmanın değilse bile, modernleşmenin özgül bir tarihi var. Hemen söyleyeyim: Mustafa Kemal ideolojisi Türkiye'yi modernleştirme ideolojisidir.' Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı kitabında, çağdaşlaşmayı 'geniş anlamda' laisizm ile özdeşleştirdiğini, ama asıl sekülarizm'in 'çağdaşlaşma' kelimesine 'hem anlam hem de köken açısından daha yakın, hatta onun tam karşılığı olduğunu' belirttiğini aktarmış ve şunları yazmıştım: 'Çağdaşlaşmanın geleneğin bütünüyle tasfiyesi dolayımında gerçekleşeceğini savunan aklı evvel entelijansiya elmalarla armutları, modernleşmeyle çağdaşlaşmayı iyice birbirine karıştırıyor olabilir. Ama bunun nelere mal olduğunu da bilmek gerekiyor. Modernleşmenin çağdaşlaşmayı da getireceği, onu da içerdiğini varsaydıran bu kavram kargaşasının sonuçları ne oldu? Bu tasfiyecilik kamusal yaşamda geleneği tasfiye etmenin ya da onu marjinalleştirmenin, özel yaşamda da aynı tasfiyenin kendiliğinden gerçekleşeceğini varsayan bir çok bilmişliği içeriyor. Fes'in yerini şapkanın almasının kafanın içini değiştirmeye yetmemesi bundandır.' Prof. Şerif Mardin'in *Din ve İdeoloji*'de de söylediği aşağı yukarı budur: 'Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur.' Demek ki, Türk insanının genelde, bir özne olarak taşıdığı tarih ve değerler, Prof. Mardin'in deyişiyle, kültürün kişilik yaratıcı katında aileden intikal eden değerlerdir. Altan Gökalp de, dolaylı bir biçimde Prof. Mardin'i doğruluyor o konuşmasında: 'Her şeyden önce Türk toplumunda ailenin korkunç bir etkisi var, özellikle de dışarıdaki Türk topluluklarında; ben buna 'kara delik' diyorum. Belki baskı demek lazım ama; öyle bir aile çekimi var ki, herkes ona tutsak.'

Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*'de öne sürdüğü görüşleri 1994'te de tekrarladı. Mardin, 'Atatürk'ü Anarken' başlıklı yazısında (*Türkiye Günlüğü*, 28) çağdaşlaşmada 'devletin bir atlama tahtası olarak kul-

lanılmasının yanlışlığına' dikkati çekiyor ve 'Devletin kişinin sevgiden ve hayattan ne anladığını aramakta elverişli bir kılavuz olmadığı, sanırım herkesçe teslim edilecek bir gerçektir.' diyordu.

Anlaşılan odur ki, Türkiye'de 'modern' devlet, kamusal alanı modern ya da Batılı ölçütlere göre yeniden yapılandırabilmiş, gel gelelim kişi ya da birey alanında (özel alan'da) çağdaş değerleri taşıyacak özneler üretememiştir. Kısaca Türkiye modernleşmiş, ama çağdaşlaşamamıştır! Aile, geleneksel değerleri taşıyan özneler üretmeyi sürdürmüştür.

Şerif Mardin, çağdaşlaşma konusunda devletin bir 'atlama tahtası' olamayacağını belirttiği o yazısında çok kışkırtıcı bir şey daha söylüyor: 'Dinin kişi yapısını çok daha derinden irdeleyen savları bu konuda, pek tabii olarak, daha elverişli bir atlama tahtası temin eder. Bütün dünyada gelişen dinsel arayışları bu açıdan, genel bir insan kişiliği ve varlığının şekillenişi açısından değerlendirmek gerekir.' Altan Gökalp ise burada Prof. Mardin'den ayrılıyor. Çünkü ona göre, 'Çağdaşlık ve İslam tamamen bir açmaz!..'

Sözü Prof. Mardin'le bağlayalım: 'İnsanların ancak 'atlama tahtası'ndan hareketle yenilik yaratabilecekleri anlayışı ise sanıyorum ki çok kültürlü (*multicultural*) toplumlar halinde yaşamanın bütün dünyada yeniden gündeme geldiği günümüzde Osmanlı İmparatorluğu'na niçin yeniden ilgi gösterildiğini de anlatmaktadır.'

Modernleşme ya da 'adam yerine konulmak'

Prof. Dr. Şerif Mardin geçen yıl 10 Şubat'ta Henkel sohbetinde, Türkiye'nin Batı ile olan ilişkilerindeki küskünlüğünün şu sözlerle dile getirilebileceğini söylemişti: 'Yahu, bu kadar Batılı olduk, hâlâ bizi adam yerine koymuyorlar...'

Bu saptama yerindedir; -Batılılar bizi hâlâ adam yerine koymuyorlar! Evet, ama niçin?

Prof. Dr. Mardin'in saptaması modernleşmenin ya da Batılılaşmanın (Türkiye bağlamında eş anlamlıdırlar) toplumsal yapıyı bütünüyle kuşatacak bir biçimde hayata geçirilmediğidir. Cumhuriyet rejimi 'kendi planlarını izlerken soyut sistem seviyesinde eğitim, iletişim, iktisadî yapı, endüstri gibi alanlarda çok başarılı' olmasına karşın 'cemaat seviyesinde köy, kasaba, aşiret ve mahalleden başlayan ve insanları paylaştıkları günlük değerlerle birbirine kenetleyen yeni yapıları getirmemiştir.' Kısaca, modernleşme projesi soyut sistem düzeyinde hayata geçirilmişse de, somut insan ilişkileri düzleminde hayata geçirilmek olanağını bulamamıştır!

Şimdi burada duralım ve somut insan ilişkileri düzlemini biraz daha açalım. Büyük Fransız etnologu Claude Lévi-Strauss'un 'sahihlik düzeyleri' (*niveaux d'authenticité*) diye kavramsallaştırdığı düzey: 'Sorunların özellikle ve yalnızca soyut düzlemde değil ama Pierre, Paul ve Jacques gibi somut bireyler düzeyinde, onların özgüllükleri, çıkarları, önyargıları vb. ile ilişki içinde çözümlendiği, dolayısıyla da kolektif yaşamın, gerçekliğin sahih algılanmasına ve onun hakikatine dayandığı köy ya da mahalle yaşamı düzeyi...' Prof. Mardin, Durkheim'ci bir yaklaşımla modernlik projesini bu düzeye, somut bireyler düzeyine ya da sahihlik düzeylerine taşıyacak ya da yayacak ara yapılara, özellikle de İslâm'a başvurulmadığını öne sürü-

yor; Cumhuriyet'in 'İslam'ı bir değer mihengi olarak kullanma fırsatını yitirdiğini' bildiriyor. Prof. Mardin şöyle bağlıyor sözlerini: 'Cumhuriyet rejiminin kültürümüzün temeli olarak tarif ettiğim İslam'ı inkâr etmediği söylenir. Doğrudur, inkâr etmemiştir. Fakat İkinci Meşrutiyet devrinde aydınlar arasında, başlayan 'yarınki Türkiye'de İslam'ın yeri ne olmalıdır?' tartışmalarını teşvik etmemiş, nazarını başka tarafa çevirmiştir. Bu kaçırılmayacak bir fırsattı.'

Bakın, belki doğrudan dile getirilmiyor ama, bugünkü sivil toplum tartışmalarının arkasında da bu var: Modernliği somut bireyler düzeyine, sahihlik düzeylerine taşıyacak ara yapılar! Bu ara yapı Prof. Mardin'in (Sünni) İslâm'ı mı olmalı, yoksa Alevilik mi? Ya da kendilerini 'sivil toplum örgütleri' diye tanımlayan yapılar mı?

Öncelikle şunu söylemeliyim: Problem 'ara yapılar' düzleminde ortaya konulduğunda bir konsensüse varmak olanaklı görünmüyor. Hangisine ötekini kabul ettirebilme olasılığı var? Hiçbirini! Modernizm, Batılılaşma ya da Avrupa merkezli bir Hakikat (Rasyonalite) projesi olarak sunulduğu sürece 'ara yapılar'ın zihinsel olarak yeniden kurulması gerekir ki, bu taşıma işlevini üstlenebilsin! Prof. Mardin'in düşündüğü gibi, modernleşmeyi İslâm'a taşıtmak pek olanaklı görünmüyor, çünkü Edward Said'in *Covering İslam*'da kışkırtıcı bir biçimde belirttiği gibi, 'İslam'la karşı karşıya getirilen, Hıristiyanlık değil, hep Batı olmuştur. Neden? Çünkü, varsayıma göre, Batı Hıristiyanlığı aşmış (...) İslâm dünyası (ise) farklılaşmış toplulukları, tarihleri ve dillerine karşın dinin, ilkelliğin ve geriliğin çamuruna saplanıp kalmış'tır. İslâm'ı Batı ile karşı karşıya getiren, İslâm'la Batı'yı bir ikili karşıtlık (*binary opposition*) olarak konumlandıran bir hegemonik söylemle kurulmuş modernleşme projesini İslâm'a taşıtmak herhalde olanaklı olmasa gerektir! Kaldı ki, bu söylem, aynı hegemonik ilişkiler içinde sadece Batı'yı değil, İslâm'ı da yeniden kurar. Mahmut Mutman'ın da *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*'taki yazısında belirttiği gibi, 'modernliği sahte ve yoz bir dünya, modernleşmeyi de yanlış bir anlatı olarak yeniden yazdırır' - yazdırmıştır da...

Problem, bir kez daha söyleyeyim, ara yapılarda değil, modern-

leşmeyi Batı merkezli hakikat projesi olarak sunmakta ve dayatmaktadır. Proje bu doğrultuda yapılandırılmasa, belki de modernleşmenin somut insan bireyleri düzlemine, Lévi-Strauss'un deyişiyle, 'sahihlik düzeyleri'ne taşınması bir problem olmaktan çıkabilir. Bizim kendimizi anlamaya çalışmamız, kendi dünyamızı okunur ve anlamlı kılınabilir bir Dünya olarak kavramamız doğrultusundaki zihinsel çabalara ihtiyaç duymamız, işte tastamam bundan dolayıdır. Modernleşme projelerinin niçin hayata geçirilmediğine hayret edenler, o hayat'ı tanımamış, o hayatı anlamamış olanlardır... Eğer kendi hayatımızı tanıyabilsek, sahihlik düzeylerindeki somut insan ilişkilerini kavrayabilsek hiç kuşkusuz, modernleşme karşısındaki konumumuz çok daha farklı olurdu...

Meselâ, özgürlükleri Batılı rasyonalite kodlarıyla düşünme dayatması, bu özgürlüklerin hayata geçirilmesinde ya da zihinsel somut'a dönüştürülmesinde hiç bir işe yaramamıştır. Demokratik hak ve özgürlüklerin rasyonel bir temeli olduğu varsayıldıkça ve bu dayatmacılık sürdükçe hiçbir yere varılamıyor! Lévi-Strauss'u dinleyelim: 'Ama Batılı toplumları, daha da yaygınlaştırarak etnologların inceledikleri de içinde olmak üzere bütün insan toplumlarını, birçoğu için bir olasılıkla anlamsız olan, bazıları için ise yaşantılarıyla çelişen bir tür soyut özgürlükler koduyla tanımlamaya çalışmaktan daha tehlikelisi yoktur. Özgürlükler, bir boşlukta değil çoğu kez akıl dışı (irrasyonel) kökleri olan geleneksel bağlarıyla ilişkili olarak gerçekleşirler.'

Uzun söze ne hacet! Modernleşmenin yolu Batılılaşmadan geçmiyor. Modernleşme önce kendi kendimizi anlamaktan, kendimizi geleneksel bağlarla ilişkili özneler olarak yeniden kurmaktan geçiyor.

Problem bizim kendi hayatımızı ya da kendi cemaatimizin hayatını nasıl anlamlı kılacağınıza ilişkin soruların hangi bağlamda sorulacağıdır. Unutmamak gerek: Kendimizi adam yerine koymazsak, kimse bizi adam yerine koymaz...

Dünyanın Büyüsü

Bryan S. Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity*'nin 'sunuş' yazısında modernlik projesinde rasyonalizasyonun (kuşkusuz Weber'den yola çıkarak) belirleyici konumundan söz ederken şöyle der: 'Rasyonalizasyon Dünyayı *düzenli* ve güvenilir kılar, ama Dünyayı *anlamlı* kılamaz.' Turner, modernizasyonun bir 'anlam erozyonu'nu da birlikte getirdiğini belirttiği bu 'sunuş' yazısında, bürokratik hakimiyetin anlamsız kısıtlamalarını (Weber '*demir kafes*' istiaresini kullanıyordu) ve dünyanın 'kalpsiz ve ruhsuz insanlar' tarafından denetlenmesini, modernite ile birlikte sıradanlığın ya da bayağılığın (*mediocrity*) almış yürümüş olmasını örnek gösteriyor.

Rasyonalizasyonun Dünyayı anlamlı kılamaması, temelde, Weber'in o çok bilinen deyişle 'Dünyanın büyüsünün giderilmesi' (*Entzauberung*) ile ilgili. Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji* (Çeviren: Ahmet Çiğdem) adlı, kısa ama çok yararlı çalışmasında rasyonalizasyonun Weber tarafından birbiriyle ilgili üç olgu kümesini kapsamak üzere kullanıldığını söyler ve bu kümelerden birincisinin 'muhtelif kereler pozitif tarafından entelektüalizasyon, negatif tarafındansa dünyanın büyüsünün giderilmesi (*Entzauberung*)' olduğunu bildirir. Gerçekten de modernleşme (modernlik değil!) Dünyayı neredeyse sadece akılla (ve Zihinle) kavranan bir nesneye dönüştürür. Yalnız Dünyayı mı, elbette insanı da!.. Modernlik projesi Aydınlanma geleneği içinde yeniden üretilerek modernleşmeye dönüşür. Gerçi, insanı akıl dışında nesi varsa, tümünden yoksun bırakmaya yönelik kuru bir entelektüalizmin tarihi Aydınlanma ile başlamış değildir; Sokrates ve Platon geleneği, bir bakıma Aydınlanmanın tarih-öncesidir. Nietzsche, bu kuru entelektüalizmin ne demeye geldiğini, o sınır tanımaz sezgisiyle çok ön-

ceden görmüştü. Sokrates'çi geleneğin insanı, yaşama gücünü ve isteğini yitirmiş bir ruh yoksunluğu ile malül kıldığını ilk kez dile getirenin o, yani Nietzsche olduğunu nasıl unutabiliriz?

İşte tam burada Turner'in 'Dünyanın kalpsiz ve ruhsuz insanlar' tarafından denetleniyor olması konusunda söyledikleri, kışkırtıcı ve Nietzsche'nin yaklaşımı ile birlikte, daha da derinleşen bir anlam kazanıyor. Düzen ve güvenliği sıradanlığa, aklı duygu ve ruh yoksunluğuna dönüştüren bir rasyonalizasyonun Dünyayı anlamlı kılması umulabilir mi? Elbette hayır! Kuşkusuz Weber, rasyonelleşmenin ve entelektüalizasyonun işi bu kertede bir ruh ve anlam malüliyetine vardıracağını öngörmüş olamazdı. Tersine, G.Stauth ve B. S. Turner'in *Nietzsche'nin Dansı*'nda (Çeviren: Mehmet Küçük) belirttikleri gibi Weber, rasyonalizasyon ve entelektüalizasyonu 'öncelikle gündelik hayatın temellerinin düzenlenmesine ve yeniden üretilmesine yönelik tikel bir çilecilik (ascetism)' ile bağlantılandırmıştı ve insanın iç dünyasına, maneviyatına yönelik 'bu çileciliği de, gündelik düzenin pratik zorunluluklarını dinsel selamet ihtiyaçlarıyla' ilişkilendiriyordu. Ama öyle olmadı: Kapitalizmin 'ruh'u insanın 'ruh'unu ezdi. Dünyanın büyüsünün giderilmesi, Protestan çileciliğinin kuru entelektüalist tarafının insaf bilmez hakimiyeti karşısında Weber'in öngördüğü amaca ulaşamadı. G.Stauth ve B. S. Turner'in deyişiyle 'Demirkafes, dünyanın çileci tarzda şekillendirilmesinin ve toplumsal yaşamın rasyonelleşme ve entelekrüalizm güçleri tarafının düzenlenmesinin tarihsel bir sonucu' oldu. Dünyanın büyüsünün giderilmesi tastamam, aklın ve bilimin, yaşamın en girift derinliklerinde ve en dolambaçlı yüzeylerinde bile hükümferma olan, at oynatan bir pozitivizm anlamına gelmeye başladı. Kısaca, anlam ve ruh pozitivizme, Dünyanın büyüden arındırılması adına yenik düştü. Ne yazık!

Sekülerleşme (Giddens'in çevirmeni Ahmet Çiğdem, dünyanın büyüsünün giderilmesi'ni, yani 'Entzauberung'u, '*sekülerleşme*' diye çeviriyor!) öyleyse, insanın manevi yaşamının akılla ve aklın hakimiyeti ile temellendirilebileceği konusundaki modernleşmeci zaaftan kaynaklanan bir sapmayı içeriyor. Sapma, evet, çünkü We-

ber'in sekülerleşmeden anladığı pozitivizm değil! Bir kez daha belirteyim: Modernlik (modernity) Aydınlanma geleneği içerisinde kendini yeniden üreterek aslını inkar ediyor. Modernlik projesini bir tür pozitivizm saymak! İşte sıradanlığın, kalpsiz ve ruhsuz insanların hakimiyetinin ve elbette anlam erozyonunun nedeni...

Turner haklı: Rasyonalizasyon Dünyayı düzenli ve güvenilir kıldı ama, anlamlı kılamadı. Kapitalizmin 'ruh'u, insanın 'ruh'unu ezdi...

Rasyonalite

Max Weber'e bakarsak eğer, modernliğin yolu rasyonaliteden (aklileşmeden) geçer. Modernliğin arkasındaki mantık, rasyonalitedir. Kimileri, rasyonaliteyi sekülerleşmeyle eşanlamlı sayıyorlar ve modernleşmeyi bu yolla Aydınlanma geleneğine bağlıyorlar. Gerçekten de, Weber'le birlikte modernleşme projesinin aklileşme mantığını, dünyanın büyüden arındırılması üzerine temellendirme olasılığı vardır; ama bunun bütünüyle Batı'ya özgü olduğunu unutmamak koşuluyla!..

Türk modernleşmesinin zihinsel olarak gerçekleşememiş, gerçekleştirilememiş olduğunu artık hepimiz biliyoruz. Allah'ın bildiğini kuldan saklamanın ne anlamı var: Türk modernleşmesi, kendi zihinsel muhtevasını oluşturamamıştır ve bunun nedeni, hemen belirtmeliyim ki, sekülerleşme işinde yaya kalmış olduğumuz varsayımı değildir. Türkiye'de sekülerleşme, geleneksel olandan modern olana geçişte, hiç de öyle belirleyici bir rol falan oynamış sayılmaz. Daha açık bir ifadeyle söyleyeyim: Modernleşememenizin nedeni, sekülerleşememiş olmamıza bağlanamaz! Kemalizm'in sekülerleşme, yani 'Dünyanın büyüden arındırılması' doğrultusunda gerçekleştirdiği radikal müdahaleler modernleşmeyi, olsa olsa olumsuz etkilemiş olabilir; yani modernleşmeyi değil, tersine, modernleşememeyi hazırlamıştır, denebilir. Sekülerleşme bu kertede radikal girişimlerle özel ve kamusal yaşamın ta içlerine kadar girmeseydi, modernleşmeyi hazırlayan koşullar belki de kendiliğinden gerçekleşebilecekti...

Türkiye'de modernleşememenin arkasında kamusal yaşamın akıla ve ölçüye (ratio) dayandırılamamış olması bulunuyor. Hiç kimse alınmasın, kamusal alanda, rasyonalitenin hiçbir düzlemde hakim olamadığını gösteren o kadar çok kanıt var ki! Bir kamusal

etkinlik alanı olarak eğitimi alalım. Bakın, Cumhuriyet kurulduğundan beri sekülerleştirilmiş okullarımızda, ortaöğretim düzeyinde yabancı dil okutulur: İngilizce, Fransızca, Almanca... Kuşkusuz, yabancı dillerde eğitim yapan okulları ve kolejleri şimdi söyleyeceklerimin dışında tutuyorum. Devletin ortaokullarında ve liselerinde altı yıl, haftada ne bileyim altı ya da yedi saat yabancı dil öğrenimi gören kaç kişi, liseden o yabancı dili layıkiyle öğrenerek çıkabilmiştir? Dil, performatif bir etkinliktir: Dili bilmek, o dili kullanabilmekle ölçülür. Yüzme bilmek veya bisiklete binmeyi bilmek gibi... Performatif etkinlik alanında erek, o etkinliğin rasyonalitesidir. Yüzmeyi öğrendim diyebilmek, nasıl bilfiil yüzmekle rasyonelini bulmuş olursa, yabancı dili öğrenmek de o dili öğrendiğini bilfiil gösterebilmekle rasyonalitesini bulur. Bu durumda, ortaöğretimde yabancı dil eğitiminin bir rasyonalitesi olduğundan söz edebilir miyiz? Elbette hayır! Nasıl söz edebiliriz ki, binlerce öğrenci her yıl liselerden yabancı dil öğrenemeden mezun olurken?

Ulaşım, modernizasyonun modernleşme ile örtüştüğü ölçüde rasyonel olabildiği bir etkinlik alanı. Meselâ İstanbul, trafik lambalarından oluşan, arasıra aksasa da, yetkin sayılabilecek sinyalizasyon sistemine sahip bir kent. Gel gelelim, bu modernizasyon, yani teknik akıl, ya da Enstrümantal akıl, kuramsal akılla, modernlikle örtüşmüyor! Rasyonalitenin yokluğu hemen belli ediyor kendini. Bir bakıyorsunuz, trafik lambalarının mükemmelen çalıştığı bir durumda, hem de trafik lambasının tam altında, bir trafik polisi sinyalizasyon işini üstleniyor! Kuramsal akıl, ya da düpedüz mantık, orada ya trafik polisinin, ya da trafik lambasının bulunmasını içerir; - ikisinin aynı anda birlikte orada bulunmasını değil! Rasyonellik, meselâ bir belediye otobüsünün her gün aynı saatte aynı durakta olacağının bilinmesini içerir. İngiliz filozofu David Hume, binlerce yıldır her sabah güneşin doğuyor olmasından, yarın sabah da doğacağına ilişkin hir çıkarım yapılamayacağını söylemişti. Türkiye bu anlamda tam Hume'a göre bir ülke; -üstelik hiçbir şey bir öncekini tekrar da etmiyor!

Politikada rasyonellik, tutarlılık demektir. Sözle edim (fiil) arasındaki bağlam ortadan kalkmış gibi görünüyor. Sorun, 'Hafıza-i beşerin

nisyân ile mâlul olması' gibi psikolojik bir sorun değildir. Sözle edim arasındaki tutarlılık bağlamının, politika da içinde olmak üzere *kamusal* yaşamın birçok kesimlerinden sürgün edilmesi, rasyonalitenin Türk toplumunun yaşamından sürgün edildiğini gösteriyor.

Peki, eğitimde, ulaşımda, politikada ve kamusal yaşamın başka alanlarında rasyonalitenin yaşama hakim olamamış olmasının nedenleri nelerdir?

Nedeni şudur: Türkiye zihinsel olarak modernleşememiş ve rasyonelleşmenin bir içermesi olan kuramsal akıl (mantık) düzeyinde örgütlenebilmenin üstesinden gelememiştir. Denebilir ki, bu gerekli miydi? Ben onu söylemiyorum. Ben, sadece modernleşmeyi ağzımıza yüzümüze bulaştırdığımızı dile getirmek istiyorum burada. Ve bir şeyi daha: Modernleşmeyi Batı'nın rasyonalitesine dayalı olarak zihinsel planda inşa edemediğimizi anlamanın zamanı gelmedi mi? Bize şimdi, modernleşmeyi, tıpkı Japonya'da yapıldığı gibi, kendi geleneklerimizden yola çıkarak nasıl inşa edebileceğimizi düşünmek düşüyor;- hem de vakit geçirmeden!

Rasyonalite ve Rasyonalizasyon

Edgar Morin, son kitabında ('*Amour, Poesie, Sagesse*') Rasyonalite ile Rasyonalizasyon'un birbirinden farklı kavramlar olduğunu vurgular: *Rasyonalite* (bilimsel) söylemle, o söylemin objesi arasında upuygunluk ('*adequation*') arar ve o söylemi doğrulamaya (veya yanlışlamaya) yönelir. *Rasyonalizasyon* ise, önermeleri, gerçek objelerle veya gerçek dünyada olup bitenlerle değil, önkabullerle veya postula'larla meşrulaştırılan bir sistem...

Aslında, bu ayrım bir anlamda, Evans-Pritchard'ın, Lévy-Bruhl üzerine yazdığı bir makalede, 'bilimsel nosyonlar' ile 'mantıksal nosyonlar' arasında öngördüğü farka tekabül ediyor. Evans-Pritchard, *bilimsel nosyonlar*'ın Dünya'yla (kendi deyişiyle, 'objektif realite' ile), *mantıksal nosyonların* ise, önkabullerle uygunluk içinde olmak durumunda bulunduklarını belirtiyor. Bir örnek verelim: Hasta, hastalığının nedenini öğrenmek için büyücüye başvurursa mantıksal, ama bilimsel olmayan bir nosyona göre davranmış; yani, Morin gibi söylersek, rasyonalizasyon yapmış olur. Ama hekime başvurursa, bilimsel bir nosyona göre davranmış; yani rasyonalite'nin gereğini yerine getirmiş olur...

Bu uzun girişi neden yaptım? Şundan: Murat Belge dostumuz, geçenlerde *Radikal* gazetesindeki köşesinde '*Rasyonalizm ve Nedensellik*' başlıklı bir yazı yayımladı. Bu yazıda, Türk toplumunun 'nedensellik mantığından hayli uzak bir toplum' olduğunu iddia ediyor ve şu örneği veriyor: 'Sözgelişi, biri birini öldürmüş. 'Niye öldürdün?' diye soruyorlar. 'Abi, moralim bozuktu' diyor. Şimdi bu, nasıl bir nedenselliktir?'

Sevgili Belge dostumuza, ben de bir örnekle cevap vereyim: Mutfaktan salona gelirken, elinizdeki çay fincanını, ayağınız koridorda

ki halıya takılınca, yere düşürdünüz. Salondan eşiniz sesleniyor: 'Ne oldu?', 'Çay fincanını düşürdüm!', 'Neden?' Cevabınız şu mu olmalı: 'Genel Yerçekimi Yasası karıcığım, Genel Yerçekimi Yasası...'

Eşiniz 'Genel Yerçekimi Yasası' nedeniyle çay fincanını düşürdüğünüze ilişkin cevabınızı, olsa olsa, sizin her zamanki şakacı tabiatınıza verecektir büyük bir ihtimalle. Elbette, çay fincanları, tıpkı öteki cisimler gibi, Genel Yerçekimi Yasası nedeniyle düşerler. Ama, eşinizin çay bardağının '*neden düştüğünü*' değil, '*sizin onu neden düşürdüğünüzü*' öğrenmek istediğini tahmin etmek, herhalde, yanlış olmaz. Kısaca, gündelik *özel* hayat, Belge dostumuzun zannettiği gibi, bilimsel nosyonlarla, yani rasyonalite ile değil, fakat mantıksal nosyonlarla, yani rasyonalizasyonlarla ilgilidir: Bilimsel nedenler (*causes*) değil, mantıksal gerekçeler (*reasons*) ister...

Belge'nin verdiği örnekteki kaatilin öldürme nedeni, bilimsel bir rasyonalite ile nasıl açıklanabilir? *Nedenler genel, gerekçeler özeldir.* Her cinayet işleyenin adam öldürme konusunda ayrı, yani özel bir gerekçesi vardır. Cinayetlerin, cisimlerin yere düşmelerinde olduğu gibi, aynı nedeni olamaz. Gerekçelerse, Belge'nin de işaret ettiği gibi, birer mazeret'tirler. Kaatilin 'neden' diye öne sürdüğü (ve Murat Belge'nin de 'neden' zannettiği) argüman, aslında, bir gerekçe'dir; ve, bu gerekçe bir Rasyonalizasyon'dur, -Rasyonalite değil!

Sevgili Belge dostumuz, 'neden'lerle 'gerekçe'leri karıştırmış olmalı. Eğer 'neden'lerle 'gerekçe'leri karıştırmamış olsaydı, verdiği örnek açısında bir İngiliz'le bir Türk arasında hiçbir fark olmadığını kolaylıkla görebilirdi. Belge'nin örneğindeki kaatil, 'Abi, moralim bozuktu' diyorsa, bir İngiliz kaatilin de '*Psychologically, I was in a bad shape*' demeyeceğini kim taahhüt edebilir? Rasyonalite Bilimin, Rasyonalizasyon ise özel hayatın temelkoyucu ilkesidir çünkü: Türkiye'de de, İngiltere'de de...

Sevgili Belge dostumuz, 'nedenlerle' 'gerekçe'leri karıştırdığı için üzülmesin. Wittgenstein, Freud'un da 'Psikanalitik Teori'yi temellendirirken 'neden'lerle 'gerekçe'leri karıştırdığını söylemişti de!..

Bilincin Ayniyeti

John Locke, insan kimliğinin bilincin ayniyeti (*sameness of consciousness*) üzerinde temellendiğini belirttiği o ünlü incelemesinde, sadece bizim geçmişimize ait olan işaretlerin hatırlanması üzerinde durur; bilincin ayniyetini sadece bize ait olan bazı şeyleri hatırlamaya bağlar. Öyleyse şunu kesinleyebiliriz: Bilincin ayniyeti geçmişle (bellekle) kimlik arasında kurulacak ilişkinin bir dile getiriliş tarzıdır. Gerçekten de öyledir. Bir trafik kazasında belleğin yitirilmesi, kimliğin de yitirilmesi demektir.

Şimdi burada duralım ve bugün yaşadığımız kimlik krizini, bilincin ayniyeti bağlamında bir kez daha irdelemeye çalışalım. Türk modernleşmesinin tarihinin kendimizi Batı kültürüne göre tanımlamamızın tarihi olması, modernleşme ile kimlik krizi arasında bir bağıntı kurulmasını mümkün kılıyor. Kimlik krizi, yani kendi geçmişimizi 'Öteki', 'Öteki'ni de kendimiz olarak tanımlama! Veya, bilincin ayniyetinin kayboluşu...

Bu kayboluştan çıkan kimlik krizi elbette modernleşmeyle birlikte yaşanıp içselleşmeye başladı. Batı zaten kendi entelektüel tarihini 'Öteki'nin, yani Batı dışında kalan toplumların belirlenmesi üzerine kurmuştu. Belirleme veya zihinsel temellük! Öteki'nin zihinsel olarak temellükü, onu Batı'nın kendi söylemi içinde anlaşılabilir kılmakla mümkündü. Christian Delacampagne, Amerika kıtasına ilk kez ayak basan İspanyolların, yerli halkı onların rasyonel bir Doğa'ları olmadığına, kısaca insan olmadıklarına karar verdikten sonra anlayabilmiş olduklarını belirtir. Yerlilere 'Öteki', yani insan olmayan bir kimlik atfedilir ve Batılı zihin, Amerika'nın yerli Kızılderili halkını ancak bu kimlikle anlayabilir[1].

---

[1] Bkz. Bu kitapta sayfa: 73-75.

Kuşkusuz, asıl Aydınlanma Projesi (18. yüzyıl) ile bu kez Doğu'yu da sistemli bir 'Öteki' söylemi ile kuşatma çabasına girişildiğini unutmamak gerek. Montesquieu, hatta Marx Doğu'yu 'öteki' olarak görmemişler mi idi? Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT), Doğu'nun Batı'dan farklı bir 'öteki' olduğunu göstermeyi amaçlayan teorik bir kavram değil midir? Yıllarca, ben de içinde olmak üzere, birçoklarımız Asya Tipi Üretim Tarzı'nın, kendi gerçekliklerimizi bir 'Öteki' söylemi olarak teorik anlamda kurgulayabilmemiz için tasarımlandığını görmezlikten gelmedik mi? Bakınız, Huricihan İslamoğlu, *Devlet ve Köylü* adlı o çok değerli incelemesinde 'Bu toplumlara (Doğu toplumları H.Y.) ilişkin çözümlemelerde ATÜT kavramı zaman zaman çok açık bir biçimde. Batı'nın Doğu üzerindeki üstünlüğünü vurgulayan bir ideoloji olarak kullanılmaktadır' diyor ve şunları ekliyor: 'Bu araç apaçık bir soğuk savaş diline dönüşürken, diğer yandan da Batı'nın Batı-dışı bölgelerdeki sömürgeci yayılma politikalarını, bu politikaların gelişme sürecine yararlı katkılarını vurgulayarak meşrulaştırma işlevini görmektedir' İslamoğlu, İsrailli ünlü bir siyaset bilimcisinin, Schlomo Avineri'nin Arap toplumlarına ilişkin çalışmalarını, bu meşrulaştırma olgusunun en güzel örneklerinden biri sayıyor ve Avineri'nin 'Arap toplumlarının sosyo-ekonomik az gelişmişliğini Osmanlı despotizmi altında toplumun durağanlaşmış ve sınıflaşmamış olmasına' bağladığını açıkladıktan sonra, 'Avineri bu savdan kalarak İsrail'in Filistin'i sömürgeleştirmesinin, nasıl geçmiş ATÜT kalıntılarını silerek bu bölgeyi modernleşme yoluna sokabileceğinden söz etmektedir.' diyor ve şu çok dikkate değer yargıya varıyor. 'Böylece ATÜT, Avineri tarafından İsrail'in Arap topraklarındaki saldırganlığını meşrulaştıran kavramsal bir aygıt olarak kullanılmaktadır[2].'

Batı'nın ötekini zihinsel temellük yönteminin, yani 'Öteki'ni kendi söyleminin bir parçası kılma yönteminin epistemolojik dayanakları da var elbet. Türkiye'de sosyolojinin 75. yılı dolayısıyla İstanbul Üniversitesi'nin çağrılışı olarak İstanbul'da iki konferans ve-

[2] Bkz. Bu kitapta sayfa: 59-61.

ren Thierry Hentsch'in apaçık ifade ettiği gibi, bu epistemoloji Batı'nın 'kendi üzerinde İslamiyet'in sahip olabileceğinden daha üstün olan bir bilgiye sahip olması'na dayanıyor; çünkü İslam 'kendi kendinin anlaşılmasında dünya gerçekliğine açıklıktan yoksundur! Grunebaum'un bu konudaki tezlerini özetleyen Hentsch, sürdürüyor sözlerini: 'Bu gerçekliğin hemen hemen iki yüz yıldır Batı egemenliğinin bir ürünü olduğuna ve İslamiyet'in (en azından bir bölümünün) reddettiğini kurduğuna, oluşturduğuna göre, doğrusu durum budur! Bu söylendikte, açıkça kabullenmek gerekir ki, bu red, sırasıyla (ya da aynı zamanda) kör, sonuçsuz ve aldatıcı olduğu ölçüde Müslüman toplumlarını ancak zayıflık konumunda tutabilir. Bu red, sonuçta dünya üzerindeki konumu ve kendisi üzerinde düşünmenin bir ürünü olmayacak ve Batı değerlerinin tersi olmaktan ileri gidememe tehlikesini taşıyacaktır.'

Apaçık görünüyor: Bu epistemoloji İslam'ın (ve doğallıkla da Türk toplumunun) iki yüz yıldır, evet iki yüz yıldır, kendini 'Öteki' olarak tanımlamaya başlaması ile doğrulanıyor. Demek ki, Batı bizi 'Öteki' olarak zihnen temellük ederken, biz daha da ileri gidiyor ve kendimizi 'Öteki' olarak temellük etmeye başlıyoruz! Batı bizi nasıl anlıyorsa, biz de kendimizi onların (Batılıların) bizi anladığı gibi, işte tastamam öyle anlamaya çalışıyoruz.

Ve elbette bilincin ayniyetinden söz edemiyoruz artık...

'Sivil Toplum'

Şu gerçekliği belirtmenin 'modern' Türk toplumunun bugününü kavramada zihinsel önceliği olduğunu düşünüyorum: Batı toplumlarında 'modernleşme' ve 'sivilleşme' birbirini tamamlayan, birbiriyle karşılıklı tekabül ilişkisi içinde olan iki süreç. 'Sivil toplum', 'Batı'da 'insanların çıkarlarını devlet dışında elde etmek üzere', meşruluğu kabul edilen örgütlenmeler biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu örgütlenmeler ise, başlangıçta, kentlerin siyasal hayatına hakim olan tüccar oligarşileridir. Şerif Mardin'in *Cambridge Economic History of Europe*'dan aktardığına göre, bu oligarşiler bütün kozları ellerinde tutmuşlar, siyasal ve ekonomik gücü, kamusal ve özel yetkileri kendi bünyelerinde toplamışlardır. Mardin, bu kentli ticaret oligarşilerinin loncalara ve pazara hakim olduklarını belirtiyor. Dolayısıyla, 'sivil toplum'un kökeni, Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve kendi kendine hükmeden kentlerdir. Kısaca, özerk yetkileri olan tüzel kuruluşlar...

Kuşkusuz, bu bağlamda sivilleşmenin tarihsel olarak, burjuvalaşma anlamına geldiğini söylemek de mümkündür. Burada ayrıntılara girmeye olanak yok, ancak şu kadarını söyleyebilirim: Modernleşmesine form verecek olan bir burjuvazinin yokluğu ya da tersine, devlete hakim olmuş bir burjuvazinin varlığı durumunda, 'sivil toplum'dan söz edilemeyeceğini öne süren görüşler vardır.

Bunun oldukça yaygın bir görüş olduğunu John Keane'in *Demokrasi ve Sivil Toplum* adlı o çok değerli çalışmasından öğreniyoruz. Geçenlerde *Milliyet* gazetesinde yayımlanan bir yazısında (27 Ekim, 1997) Demir Özlü de bu görüşü tekrarlıyor ve şöyle diyordu: 'Türkiye'de hâlâ devlet (siyasi iktidarlar) kısa sürede yeni sınıflar (elbette köksüz sınıflardır bunlar) yaratmaktadır. Ekonomik yapı böyle işlemektedir ve bu yapı sürekli bir burjuvaziyi (dolayısıyla, sivil toplu-

mu) yaratmaya elverişli değildir. Başka bir deyişle, zenginlik devlet eliyle kazanılmakta, servet siyasi iktidar ve onun sağladığı olanaklar yoluyla elde edilmekte, zenginlikle devlet çakışmakta, dolayısıyla toplumu biçimlendiren devlet olmaktadır.' Özlü, bu ekonomik yapının 'sivil toplum' yaratmasının imkansız olduğunu bildiriyor ve dikkat edilsin, şunu vurguluyor: 'Bugün bazı derneklerle meslek kuruluşlarına sivil toplum örgütleri denilmesi de yanlıştır.'

Tarihsel gelişme açısından bakıldığında, Demir Özlü'nün düşüncelerine katılmamak elde değildir. Gerçekten de, Avrupa'da sivilleşme, 13. yüzyıldan başlayarak, devletten özerkleşmiş bir tüccar sınıfının kent yönetimlerine hakim olmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu elbette doğru. Ama şu kayıtla: İnsan toplumunun üretim, mübadele ve tüketim ile eşanlamlı olduğu kabul edilirse, sivil toplumun burjuvazi ile özdeşleştirilmesi mümkün hale gelir. Gelgelelim, burjuvazinin politik topluma (Devlete) hakim olduğu veya burjuvazinin bir sınıf olarak ortaya çıkmadığı durumlarda da, iktidar mekanizmasının dışında konumlandırılabilecek, özerk 'ikincil' yapılardan söz etmek olanaklı değil midir? İşte asıl bunu sorgulamak gerekiyor.

Avrupa modernliği, toplumsal hayat ile devlet kurumları arasındaki farklılaşmada (*differenciation*) kendini belli eder. Üretim, mübadele ve tüketim modeli üzerine inşa edilen bir toplum, bu anlamda farklılaşmaya ne kertede açık olabilir? Sivil toplumdaki iktidar ilişkilerinin üretim ilişkilerine dayanılarak açıklanması, John Keane'in belirttiği gibi, 'sivil toplumun burjuvazinin kendi imgesinin taklidi bir dünya yarattığı ekonomik biçim olarak görülmesi' demektir.

Oysa, 'sivil toplum' kavramını, bugün tarihsel olarak Batı Avrupa'da 13. yüzyıldan sonraki ortaya çıkış koşullarıyla temellendiren bu tarihselci görüş, John Keane'in de belirttiği gibi, sivil toplumun yalnızca 'üretim sistemine değil, aynı zamanda aile, gönüllü birlikler, meslekler, iletişim araçları ve bunların yanı sıra okullar, hapishaneler, hastaneler gibi disipliner kurumları kapsayan diğer sivil yaşam biçimlerinin can alıcı öneme sahip dinamiklerine de dönük olan eleştirel bir sivil toplum kuramı geliştirmekten aciz gibi' görünmektedir.

Dahası, sivilleşmeyi burjuvalaşmakla eşanlamlı olarak tanımla-

nın, yani bu tarihselci görüşün karşıtında yer alan görüşler de var. Meselâ, Alexis de Tocqueville. Tocqueville, 'despotizmi engelleyici siyasal mekanizmaların, devlet kurumlarının doğrudan denetimi dışında kalan 'sivil' örgütlerce gerçekleştirilmesi gerektiğini öne sürer ve 'bilim ve edebiyat çevreleri, okullar, yayınevleri, yurtlar, imalat işletmeleri, dinsel örgütler, belediyeler ve bağımsız aile gibi' sivil örgütlenme biçimlerinin, devlet despotizminin önündeki son derece önemli engeller olduğunu' gayet doğru bir biçimde ortaya koyar.

Probleme böyle bakıldığında, sivil toplum ile Demokrasi ilişkilerinin daha temelli olarak kavranabileceğini düşünüyorum.

Hakikat, Rasyonelleşme, Farklılaşma

Bilinen bir gerçek: Modernite projesi, temelde, rasyonelleşmeye ve farklılaşmaya (*differenciation*) dayanır. Farklılaşma, yâni yaşam alanlarının ayrışması: Dinsel alan seküler alandan, kamusal alan özel alandan, aile akrabalık gruplarından, sivil toplum politik toplumdan (Devlet) ayrılır. Rasyonalite ise, farklılaşmış yaşam alanlarından kurulan Dünyayı düzenli, akla uygun ve güvenilir kılacak mekanizmaları sağlar. Kısaca farklılaşma ve rasyonelleşme, modernite bağlamında birbirini bütünleyen süreçler.

Farklılaşmışlık, modern toplumun 'olmazsa olmaz' koşulu. Yaşam alanları birbirinden ayrılıp özerkleşmiş toplumlar 'modern' sayılabiliyorlar ancak. Sivil toplumun Batı'daki oluşum sürecine bakalım meselâ. Avrupa'da 13. yüzyıldan sonra ticaret burjuvazisinin kent yönetimlerine el koymaları, özerk yapıların ortaya çıkmasına yol açıyor. Şerif Mardin *Din ve İdeoloji*'de, pazar mekanizmasıyla birlikte Avrupa'da yeni bir toplum kümeleşmesinin görüldüğünü, Hegel'in de üzerinde durduğu gibi 'insanların çıkarlarını devlet dışında elde etmek üzere' meşru örgütlenme biçimlerine gittiklerinde, modern Batı Avrupa medeniyetinin asıl karakterinin belirdiğini anlatır ve 'özerk yetkileri olan bu tüzel kuruluşların', yani kent yönetimlerinin, 'sivil toplumun tabanını' meydana getirdiğini söyler.

Görülüyor: Modernite projesinde ilk farklılaşma, sivil toplumun politik toplumdan ayrışıp özerkleşmesiyle gerçekleşiyor. Sivil toplum, erken Modernizm döneminde burjuva sınıfının hakimiyetinin temelini oluşturmaktadır ve bu son derece önemlidir. Önemlidir, diyorum, çünkü Habermas'ın *Legitimation Crisis*'de belirttiği gibi, burjuvazi bu yolla hakimiyetini, kendi 'hakikati' üzerine inşa etmek olanağını bulmuştur. Farklılaşma, sivil toplum örneğinden de anla-

şılıyor ki, Hakikat'in de farklılaşması demektir. Farklılaşan ve elbette özerkleşen her yaşam alanı, var oluşunu, salt kendine ait olan hakikat'le, kendi hakikat'i ile meşrulaştırmaktadır.

Sözü şuraya getirmek istiyorum. Hakikat'in çoğul oluşu, aslında, Postmodernizmin değil, Modernizmin sonucu. İlginç olan da şu: Batı'da ticaret burjuvazisinin kent yönetimlerini devletten ayrılıp özerkleşmiş tüzel kuruluşlara dönüştürmesi, zihniyet tarihinde de karşılığını buluyor. Avrupa'nın 13. yüzyılının sonunda ekonomi ile zihniyet arasında birebir bir ilişki var. Brabant'lı Siger'in (ölümü, 1282) hakikat'in 'çift' olduğu görüşünü öne sürdüğünü görüyoruz. Ernest von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Siger'in görüşlerini şöyle özetliyor:

'Siger Kilise ile düştüğü anlaşmazlıktan kurtulmak için sonraları Skolastiğin son döneminde ve Rönesans'ta da rastlayacağınız bir çözüm yolu bulmuştur. Bu çözüm yolu da hakikat'in çift olduğu düşüncesidir. Bu düşünceyi şöyle anlatabiliriz: Felsefe bakımından doğru olan bir şey, İlahiyat (Teoloji) bakımından yanlış olabilir. Felsefe ile İlahiyat *ayrı ayrı alanlar* (vurgu bana ait, HY) oldukları için Felsefenin doğru bulduğu bir hakikati, dindar bir adam, pekala ve haklı olarak, yanlış telakki edebilir.' Von Aster, Siger'in bu görüşlerinin Kilise tarafından kabul görmek şöyle dursun, resmen mahkum edildiğini de belirtiyor.

Şimdi sorunun düğümlendiği yere geliyoruz: Rasyonalite ve Farklılaşmanın, modernite projesi içinde birbirini bütünleyen süreçler değil de, birbiriyle çelişen yapılar olarak sunulmak istenmesine... Rasyonalite, farklılaşmış yaşam alanlarının düzenli, güvenilir, akla uygun örgütlenmesi ya da koordinasyonu olarak değil, Akıl'ın tek ve biricik Hakikat olduğu biçiminde yorumlanıyor. Oysa Akıl, çoğul hakikatlerden sadece birinin, evet, sadece birinin, kaynağı... Farklılaşmış her yaşam alanının kendi hakikatinin olması ise, modernite projesinin bir gereği. Aydınlanma, bu projenin ruhuna aykırı olarak Akıl'ın Hakikat'ini bir iktidar ya da hakimiyet aracı kılıyor.

Prof. Ali Yaşar Sarıbay, bundan bir süre önce bir gazetede yayımlanan '*Sivil toplum: İki sırtı keskin bıçak*' başlıklı yazısında, sivil

toplumu 'gönüllü, kendi kendini oluşturan, kendi desteklerine sahip, devletten özerk, özel alan ile devlet arasında aracı niteliğinde örgütlü bir sosyal yapılanma' olarak tanımladıktan sonra şöyle diyordu: 'Bu yapı, yasal düzen veya ortak kurallar dizisi gibi özgürlüklerin ve özerkliklerin güvencesi olan kurumsallaşmış bir temele oturur. Bu, hem devlet iktidarını sınırlayıcı, hem de o iktidarı hukuka dayandığı sürece meşrulaştırıcı bir gücü bağrında tanır. Dolayısıyla, sivil toplum devletten özerk olmayı içerir; ama ondan yabancılaşmayı zorunlu kılmaz. Bu açıdan bakıldığında, devlet ve sivil toplum arasında demokratik bir ilişkinin tesisinin, ancak hiçbir toplumsal kesimin hakim iktidar olmaya yönelmemesiyle, dolayısıyla hiçbir hakim ideolojinin veya *tek hakikatin rehberliğine* (vurgu bana ait, HY) ihtiyaç duyulmamasıyla kayıtlı olduğu anlaşılır.'

Hoşgörü de galiba, 'kendi' hakikatini bir tahakküm aracı olarak 'Öteki'ne dayatmamaktan geçiyor.

Kimlik ve Hakikat

Sonuçta her şey, gelip bir kavramda düğümleniyor: Hakikat kavramında! Daha başlangıcından beri Modernleşme, Batılılaşma ya da Avrupalılaşma diye tanımlanan sürecin arkasında duran zihniyet, bu sürecin bir Hakikat projesine dayandığını gösteriyor. Avrupa'nın zihin tarihine özgü olan bir Hakikat! Bu 'Avrupalı olmak'ın olmazsa olmaz koşuludur ve Avrupa kültürünün dışında kalanlar bu Hakikat'i kendilerine mal etmedikçe, tam anlamıyla Modernleşmiş, Avrupalılaşmış, Batılılaşmış olamazlar!.. Bize, bazen açıkça bazen de örtük bir biçimde dayatılan budur.

Abdullah Laroi *Tarihselcilik ve Gelenek*'te, fikirleri hiç de yabana atılamayacak bir Oryantalistin, Gustave E.Von Grunebaum'un bu konudaki görüşlerini aktarıyor, -şöyle: 'Von Grunebaum'un milliyetçiliği, kültürel etkileşmeye, Batılılaşmaya ve Müslümanların kendilerini yorumlama tarzlarına tahsis ettiği birçok eserin hepsinin özeti şudur: Bugünkü İslam Batı'yı reddeder, çünkü temel gayesine bağlı kalır; ama kendini Batılı görüş açısından yeniden yorumlamadıkça ve Batı'nın insan tasarımını ve *Hakikat tanımını* (vurgu bana ait, H.Y.) kabul etmedikçe Modernleşme olarak gerçekleşemez.'

Oryantalizmin temeldeki dayanaklarından en kıyıcı ve en hoşgörüsüz olanıyla karşı karşıyayız burada: Avrupalılaşma ya da Modernleşmenin bir Hakikat projesi olarak sunulması ve bu sunuluşun bir dayatma biçiminde olması... Avrupa şunu her zaman açık ya da örtük olarak ima etmiştir: Bizim Hakikatimizi kabul edersin, aksi halde bizden biri olamazsın!..

Elbette görebilmek gerekli: Oryantalist zihniyetin bu dayatmasının içermeleri çok daha vahimdir. Şundan dolayı: Hakikat projesi, bir Kimlik projesidir çünkü; -Hakikat'le Kimlik arasında birebir bir

karşılıklılık (mütekabiliyet) ilişkisi vardır. Bu, elbette, Kimlik'in kendi Hakikatiyle tarif edildiği anlamına geliyor. Oryantalizmin gayesi bellidir: Avrupa kültürünün dışında kalan kimliklerin kendilerine ait hakikatlerini kabul etmek yerine, onlara kendi Hakikat'ini dayatmak, dolayısıyla da, onların kimliğini silmek! Çünkü Avrupa dışı bir kimlik, özellikle de Müslüman kimlik, Von Grunebaum'a göre, barındırdığı Hakikat bakımından kabul edilebilir ya da onaylanabilir bir kimlik değildir. 'Müslüman kimlik'i özellikle vurguluyorum, şundan dolayı: Grunebaum, meselâ, Hindistan için çok farklı düşünür; - Avrupa dışında 'tek başarılı Batılılaşma örneği' olarak görür Hindistan'ı. Ama bu, Abdullah Laroui'nin de belirttiği gibi, pek ikna edici değildir. Grunebaum'un Avrupa entelektüel tarihinin Hakikat projesini kabul etmiş, başka bir deyişle, Batılılaşma başarısını (!) göstermiş saydığı bir Hintli aydın, *The Autobiography of an Unknown Indian*'ın ('Meçhul bir Hintlinin Otobiyografisi') yazarı Nirad Chadhouri, yine Laroui'nin ifadesiyle, 'tam bir aydın yabancılaşması' örneğidir.

Dikkat ediyor musunuz, Grunebaum, yabancılaşmış bir 'sömürge entelektüel'ini (deyiş Aijaz Ahmad'ındır) nasıl göklere çıkarıyor! Belli olmuyor mu, Grunebaum'un asıl meselesi, Avrupa'nın Hakikat projesini ve bu projeye dayalı kimliği kabullenmeyi reddeden Müslümanlardır. İngiliz koloniyal tahakküm mekanizmasının ürettiği Nirad Chadhouri gibi (ve benzeri Türkiye'de mebzul miktarda bulunan) sömürge entelektüelleri ise, Grunebaum açısından fevkalade 'makbul' kimlikler![1]

Müslümanlara gelince, Grunebaum şöyle düşünür: 'Müslüman medeniyetinin bizim birincil umutlarımızı paylaşmayan bir kültürel varlık olduğunu anlamak esastır. Analitik kendini anlamayla önemli ölçüde ilgili değildir; hatta, kendi içinde bir son olarak veya kendi karakter veya kendi tarihinin daha açık bir şekilde anlaşılması olarak, diğer kültürlerin yapısal araştırılmasıyla da pek ilgili değildir.' Ona göre, Müslümanlar 'insanı hiçbir ölçüde nesneler hakkında hüküm verebilecek bir unsur veya bir ölçüt olarak kabul

[1] Bkz. Bu kitapta sayfa: 65-68.

etmeye yanaşmayan' bir antihümanizma ile malüldürler! Müslümanların sadece 'zihni yapıların tarifi' anlamında Hakikat'le, yani 'psikolojik Hakikat'le yetindiklerini de söyler Grunebaum.

Açıkça görülmüyor mu, Avrupa'nın bir toplumu 'Avrupalılaşmış' ya da 'Modernleşmiş' olarak kabul edebilmek için biçtiği bedel budur. Adamlar, kendi Hakikatimizden ve dolayısıyla kendi kimliğimizden vazgeçmedikçe 'modern' olamayacağımızı açık açık söylüyorlar. Daha nasıl anlatsınlar?

Kimlik, Aidiyet, Melezlik

'Artuklu Emiri Necmeddin Alpi'ye kendisi bir Süryani olan Mihran İbn Mansur adlı birisi Dioskurides'in *De Materia Medica* adlı antik yapıtını Süryanice'den Arapça'ya çevirmiş. Kitabı süsleyen de kim olduğu bilinmeyen bir nakkaş. Kitabın Arapça adı *Kitab el-Haşayiş*'tir. Şimdi bu yapıt Türk Artuklu döneminde, bugünkü Türkiye sınırları içinde ve bir Türk Emiri için hazırlanmış. Öyleyse Türk kültürünün tanımlanmasına yardım edecek bir üründür. Diline göre ise Ortaçağ Arap kültürü içinde ele alınır. Eserin kendisi ise bir Antik Çağ ürünüdür.'

Prof. Dr. Doğan Kuban, *Mimaride Türk Milli üslubu Semineri*'ne (11-12 Haziran 1984) sunduğu bildirisinde bu örneği veriyor ve soruyordu: 'Şimdi bu yapıt hangi ulusal kültürün malıdır?'

Kurban bu soruyu, 'değişik kültürlerin ortak malıdır' diye cevaplandırıyor: 'Hangi kültür ortamı kendi yaşamında kullanmışsa, ondan etkilenmişse ve onun oluşumuna katkıda bulunmuşsa o yapıta sahip çıkabilir. Fakat başkalarının malı olduğunu da düşünerek...'

Kuban, ulusal kültürü kültürel nesnelerin 'aidiyet'i düzleminde ele alırken, kültürel öznelerin 'kimlik'lerini de gözardı ediyor değildir. Öznenin (kültürel) kimliği, nesnenin (kültürel) aidiyetine ilişkin belirlemelerden bağımsız olabilir mi? Modernizm, mesela Dioskurides'in *Kitab el-Haşayiş*'inin Ortaçağ Arap kültürü ya da Anadolu Türk kültürü bağlamında ele alındığında, ona atfedilen 'aidiyet'in, bu 'aidiyet'i atfeden öznenin kültürel kimliğini de belirlemiş olacağını ima ediyordu. Başka türlü söylersem, tek yanlı değildi bu ilişki: Modernizm, öznenin *kimliği* ile nesnenin *aidiyeti* arasında birebir bir mütekabiliyet ilişkisi olduğunu, ulusal kültürün de bu mütekabiliyet üzerine inşa edildiğini hissettirmeye çalışıyordu.

Gelgelelim, bu ilişkinin sökülemez, deyiş yerindeyse, 'lehimlenmiş' bir mütekabiliyet ilişkisi olmadığını biliyoruz artık. Postmodernizm bireysel veya kolektif kimlikler ve aidiyetler üzerindeki tekil ve buyurgan dayatmacılığın sonu anlamına geliyor ve bize kültürün çoğul kimlikler ve aidiyetler üzerine inşa edildiğini gösteriyor. Öznelerle nesnelerin birbirlerine sabit ve değişmez bağlarla bağlanmadıklarını öne sürebiliyoruz şimdi...

Bunları neden yazıyorum? Şundan: *Milliyet* gazetesinin 'Vitrin' ekinin yöneticisi, sevgili öğrencim Emre Aköz XI. sütununda 'Bana Kulak Ver' başlıklı bir yazı yayımladı. Emre bu yazısında, Türk insanının bugün dinlemekten hoşlandığı müzik türlerinden söz eden bir ankete değiniyor, bu anketin verilerinin 'mevcut çeşitliliğin daha da arttığını' gösterdiğine işaret ediyor: 'Büyük dinleyici öbeklerinin yanı sıra 'arabesk dinleyicisi' ya da 'pop dinleyicisi' *tek bir terimle ifade edilemeyen* (vurgu bana ait, H.Y.) ara kategorilerin olduğunu ve bunun çoğaldığını gösteriyor.'

Emre yazısını şöyle bitirmiş: 'Bunu kendimden de biliyorum. Geçen hafta yazdım, Güneydoğu rüzgarıyla birlikte, sabahları Emin Arbani'nin '*Tobedarim*'i ile uyanıyorum. Kasetin ilk yüzü bitince, bu kez de teybe İngiliz Punk grubu The Clash'ın '*Combat Rock*' adlı kasetini koyuyorum. Yani hangi kategoriye giriyorum, onu ben de bilmiyorum.'

İşte tastamam burada, Prof. Kuban'ın 'ne tür etkiler altında üretilirse üretilsin, yaratma koşulları Türkiye'de oluşan, Türk toplumu tarafından kullanılan her şey ulusaldır' sözü, klasik anlamda 'bizim' saymadığımız, ama bugün kullandığımız her şeye 'ulusal' bir aidiyet atfetme olanağını veriyor: 'Çünkü bugün kalkıp Türk toplum yapısının özelliklerinden söz etmek istesek, yani Türk toplumunu tanımlamak istesek otomobilsiz, Hilton'suz, alaturkasız veya arabesksiz, gecekondusuz veya Aktur Tatil Köyü'süz, Alacahöyük'süz, Didima'sız, Süleymaniye'siz ya da Hitit heykelsiz, kuaförsüz ne de başörtüsüz, Atatürk'süz ne de Hazreti Muhammed'siz ve ne de Hazreti Ali'siz, Safranbolu'suz ve Urfa'sız ya da Oran Site'siz, Batıkent'siz veya Keban Barajı'sız ve Maraş dondurmasız tanımlayamayız. İster-

sek 'otomobil bizim değil, kağnı bizim', 'Hitit bizim değil, Osmanlı bizim' deriz; ama gerçekçi olmaz, ideolojik soyutlama olur.'

Öyleyse durum şu: David Morley ve Kevin Robins'in *Kimlik Mekanları*'nda belirttikleri gibi, her kültürün dış kaynaklardan alınma birtakım öğeleri özümsediği ve zamanla bunların 'doğallaştığı'nı unutmamak gerekiyor ve elbette kültürel 'melezlik'in yaygınlığının giderek arttığı bir dünyada, kimliklerin ve aidiyetlerin anlamının yeniden sorgulanması gerektiğini de...

Galiba, Emre Aköz'ün 'Yani (ben) hangi kategoriye giriyorum, onu ben de bilmiyorum' tespitinin anlamı budur...

Kent ve Kimlik

Bu yüzyılın başında yaşamış, yunan asıllı bir büyük şair, Konstantinos Kavafis, doğup büyüdüğü İskenderiye kenti için şu unutulmaz dizeleri yazmıştı: 'Yeni ülkeler bulamayacaksın, bulamayacaksın yeni denizler. Hep peşinde, izleyecek durmadan seni kent!'

Öyledir gerçekten: Bazı kentler, nereye giderseniz gidiniz, sanki sizi izliyor, ardınızsıra geliyor gibidir. Öteki kentlerde hep onu, 'o' kenti görürsünüz. Bir ev, bir sokak, bir kaldırım üstü kahvesi 'o' kenti anımsatır! Aslında, anımsadığınız, kent değildir; sizin yaşadığınızdır...

Kuşkusuz ayırdında değilsinizdir, ama nereye gitseniz arkanızdan gelen 'o' kent, sizsinizdir. Yaşadığı kente benzer insan; giderek, 'o' kentin kimliğini edinir. 'O' kent düzenliyse, insanları da düzenlidir; 'o' kent temizse, insanları da temizdir; -gürültülüyse gürültücü, dinginse dingindirler... Sokakları, gotik bir Ortaçağ kentinin sokakları gibi giriftse ve labirente benziyorsa, hiç kuşkunuz olmasın, 'o' kentin insanlarının da Dünya'yla olan ilişkileri girifttir (Örneğin, İstanbul biraz öyledir). Hiç beklenmedik bir anda denize, küçük bir meydana çıkan sokakları olan bir kentte, insanların ne yapıp edecekleri de önceden kestirilemez: Sizi şaşırtabilir, ummadığınız şeyleri yapabilirler...

Girift, gotik sokakların değil, büyük ve düzenli bulvarların egemen bir konumda olduğu modern kentlerde, insanların Devlet yetkesine karşı daha itaatkar, uysal, boyun eğitici oldukları söylenebilir. Scott Lash *Sociology of Postmodernism*'de, Baron Hausmann'ın 19. yüzyılda Paris'te büyük bulvarlar açılmasına karar verişinde, Devlet'e karşı işlenen suçların (ayaklanma, yürüyüş, barikat kurma) bastırılmasında, büyük, düz ve alabildiğine geniş yolların sağladığı olanakların belirleyici olduğuna dikkati çeker. Öyledir: büyük bulvarları olan kentler Foucault'nun '*homo docilis*' dediği türden, itaatkar, Dev-

let'e bağlı bireyler üretir (Meselâ, Ankara biraz böyledir).

Hangi kent, kimleri izledi, kimlerin ardı sıra gitti? Kimliğini kentinin kimliğiyle özdeşleştirenler kimlerdi? Aziz Augustinus için 'o' kent, Kartaca'dır. Kartaca, Augustinus'tur. Roma'nın yerle bir ettiği ve yıkıntıları bir 'ölüm buhurdanı' gibi tüten Kartaca'yı seyrederken aslında, yakılıp yıkılanın kendisi olduğunu düşünmüyor olsaydı- 'Ey Tanrım! Sen kurtar beni!' diyebilir miydi gerçekten? Kartaca nasıl 'o' kentse Aziz Augustinus için, Dublin James Joyce için, Paris Baudelaire için, 'Aziz İstanbul' da Yahya Kemal için, 'o' kenttir! 'O' kent, 'o' vazgeçilmez kent!

Şöyle sorayım: Yahya Kemal İstanbul'a 'bir başka tepeden' bakarken; 'nice revnaklı şehirler' gördüğünü, ama hiçbirinin 'efsunlu güzellikler' yaratmada onunla boy ölçüşemeyeceğini yazarken, İstanbul'la birlikte kendisini de 'aziz'leştirmiyor muydu? Ya da şöyle: İstanbul olmasaydı Yahya Kemal, Yahya Kemal olabilir miydi? Kısaca söylemek gerekirse, Aristoteles haklı: 'Açıkça görülüyor ki', diyordu Aristoteles, 'kent ve insan, kent yaşamında özünü bulan doğal varlıklardır'; yani, insanın özüyle kentin özü bir'dir...

Konstantinos Kavafis'in şiiri şöyle sürüyor: 'Dolaşacaksın aynı sokakları. Ve aynı mahallede yaşlanacaksın. Ve burada, bu aynı evde ağaracak saçların. Hep aynı kente varacaksın. Bir başka kent bekleme sakın!' Felsefi derinliği olan, kuşatıcı bir söz bu: Dönüp dolaşıp hep 'aynı kente varmak', insanın ne kadar kendinden dışarı çıkmaya çalışırsa çalışsın, yine de kendisine varması, kendisi kalması demek. Kentten '*dışarı*'sını istemeyen Sokrates ne kadar kendisiyse, kentten '*içeri*'sini istemeyen Zerdüşt de (Nietzsche) o kadar yabancıdır kendisine; - o kadar kendisi değil!

Son söz: Kendini seven, kentini de sever!

Batılılaşma Değil, Oryantalistleşme...

Geniş ve kuşatıcı bir problem olarak 'Batı' sorununu belirgin kılabilmek gerekiyor. Kuşkusuz, burada sorulması gereken ilk soru, 'bizim için Batı'nın ne olduğu. Bu yüzden de, 16. ve 17. yüzyıl öncesi Batı bizi ilgilendirmiyor. Kısaca 'Bilim Devrimi' ile dönüşüme uğrayan Batı'dır bizim için önemli olan. Bu dönüşümün ortaya çıkardığı iki temel felsefe akımı var: Biri Kartezyanizm, ya da Fransız Rasyonalizmi, ötekiyse Empirisizm ya da daha doğru bir deyişle, İngiliz Empirisizmi. Aydınlanma ise 18. yüzyılda bu iki geleneğin bir sentezidir. Kant'ın '*Was ist Aufklaerung?*' ('Aydınlanma Nedir?') adlı risalesinde dilegelen bir sentez...

'Bizim için Batı'nın tarihsel anlamı, Aydınlanma'dır. Daha başından itibaren, yüzünü Batı'ya çevirmiş olan Osmanlı bürokrasisinin (entelijansiyasının) zihnen temellük etmek istediği Batı, Aydınlanma olmuştur. Başta Namık Kemal olmak üzere Tanzimat entelijansiyasının oluşumunda Aydınlanma düşüncesinin büyük bir yer kapladığı biliniyor.

1774-1820 yılları arası, Şerif Mardin'in 'I. Batılılaşma Dönemi' diye adlandırdığı dönem. Bu dönem, Batının zihinsel olarak değil, deyiş yerindeyse teknolojik olarak temellükü dönemidir. Batılılaşma askeri bir sorun olarak ele alınmıştır. Ordunun donanımı ve savaşlarda görülen başarısızlıkların teknik anlamda giderilmesi öne çıkar. İşte asıl 1826'dan sonradır ki, Batının üstünlüğünün salt bir askeri üstünlüğe indirgenemeyeceği kavranmış, askeri üstünlüğün arkasındaki zihniyetin araştırılması işine girişilmiştir. Tanzimat, işte bu anlamda bir zihniyet düzenlenmesidir. Aydınlanma, tastamam burada gündeme gelir.

Ancak şurasını unutmamak gerekiyor: Aydınlanma, 'milli dü-

şünce geleneklerinin (Fransız Rasyonalizmi; İngiliz Empirisizmi; Alman ahlakçılığı) dışında ve üstünde, kozmopolit bir gelenektir. Kısaca *'milli bir gelenek'* değildir Aydınlanma. Osmanlı entelijansiyası da, bir zihniyet olarak Aydınlanma düşüncesi ile karşı karşıya geldiklerinde, işin bu yanını farketmiş olmalıdır. Fransa'yı, İngiltere'yi ya da Almanya'yı değil de Avrupa'yı örnek almak, ancak Aydınlanma zihniyetinin temellükü ile mümkündü. Dolayısıyla Avrupalılaşmanın Aydınlanma ile özdeşleşmesi, bu anlamda kaçınılmazdı Osmanlı entelijansiyası için... Batılılaşmak demek, Avrupalılaşmak demek, Aydınlanma'cı olmak demekti.

Cumhuriyet entelijasiyası da bu anlamda Osmanlı'dan farklı değildir. Entelijansiyamızın 1839'lardan Cumhuriyete taşıdıkları Batılılaşma projesi, hiç kuşku yok, bir Aydınlanma projesidir. Bir başka deyişle, Cumhuriyet'in kurucuları ve onlara organik olarak bağlı entelijansiya için Aydınlanma Projesi, Medeniyet projesiyle bir ve aynı şeydir.

Sanıyorum, bütün sorun da buradadır: Avrupa'nın ya da Batı medeniyetinin, Aydınlanma ile eşanlamlı olduğu düşüncesi, hemen söyleyeyim, bizim Batılılaşma serüvenimizin, bana göre elbet, başarısızlıkla sonuçlanmış olmasının temel nedenidir. Sorun, Aydınlanma'nın Rasyonalite (büyük harfle) kavramını evrenselleştirmesindedir. Aslında, bu yanılgı sadece Osmanlı ya da Cumhuriyet entelijansiyasına atfedilemez. Fransız (Burjuva) devrimi İnsan haklarını nasıl evrenselleştirdi ise, Aydınlanma da kendi Rasyonalitesini (Bilime ya da 'objektif gerçeklik'e dayalı Rasyonalite) evrenselleştirmiştir. Ancak Osmanlı ve Cumhuriyet entelijansiyasının göremediği ya da farkında olmadığı şudur: Avrupa'nın zihin tarihi, sadece Aydınlanma'dan, Aydınlanma düşüncesinden ibaret değildir. Başka türlü söylersek, Avrupa, sadece 18. Yüzyılla sınırlı olan Aydınlanma düşüncesine indirgenemez. Avrupa'nın zihin tarihi, kendi karşıtını üreten süreçlerin tarihidir[1].

Avrupalılaşma maceramız, Avrupa'nın bir Akıl ve Rasyonalite

[1] Bkz. Bu kitapta sayfa: 47-49.

olarak kavranmasından öte bir şey değil. Üstelik, hangi rasyonalite? Aydınlanma düşüncesi, birbirinden farklı rasyonalitelerden sadece biri. Rasyonalite, söylemseldir. Her söylemin kendi rasyonalitesi var. Aydınlanmanın rasyonalitesi kendi dışında kalan bütün öteki rasyonaliteleri olumsuzlar.

Bir kez daha söyleyeyim: Avrupalılık ve Batılılaşma, bizim için Aydınlanma düşüncesinin temellüküyle eşanlamlı olmuştur. Bana öyle geliyor ki, bizim Avrupalılaşamamamızın temelinde bu yatıyor: Avrupa'yı çok dar ve sınırlı bir Aydınlanma projesi olarak idrak edişimizden kaynaklanıyor Batılılaşma maceramızın başarısızlıkla sonuçlanması... Geleneksel zihin yapımızın rasyonalitesinin Aydınlanma rasyonalitesiyle bağdaşması söz konusu değil. Türkiye'ye 19. yüzyılın Avrupa'sının zihin yapısıyla baksaydık, kuşkusuz, çok farklı bir tablo elde ederdik.

Peki Aydınlanma bizi Avrupalılaştıramadıysa, bu serüvenin yaşandığı iki yüz yılın bilançosu nedir?

Öteden beri ve ısrarla söylediğim şudur: iki yüz yıllık Avrupalılaşma serüveninin bizi getirip bıraktığı yer, Oryantalizmdir. Biz Batılılaşmadık, Oryantalistleştik, diye düşünüyorum. Oryantalizm, yani kendimizi Avrupalı'nın gözüyle görmek!

Batılılaşmadan kalkıp Oryantalizme varmak! Ne hazin!..

Avrupalı Olmak

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üye olarak alınmasına ilişkin itirazların sürekli gündemde tutulduğuna tanık oluyoruz. Gazetelerin haberlerine bakılırsa Almanya Başbakanı Helmut Kohl, Türkiye'nin tam üyeliğine ısrarla karşı çıkıyor, 'Nuh diyor, peygamber demiyor'muş...

Avrupa Birliği kavramı üzerinde bizde yeterince düşünüldüğü kanısında değilim. Sorunun sunuluş biçiminin ötesinde, yani ekonomik entegrasyon ya da siyasal birleşmeyi aşan, çok aşan yönleri var. Bugüne değin hep bu sorunların, ekonomiye, serbest dolaşıma ilişkin istihdam sorunlarının, kısaca teknik sorunların Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesini engellediği düşünüldü. Zaman zaman Din'in de belirleyici olduğuna ilişkin görüşler öne sürüldüyse de, Avrupa'yla bütünleşmenin bireysel boyutu sürekli göz ardı edildi.

Önce şunu belirteyim: Avrupa kültürü, bütün ulusal farklılıklara karşın '*birey*' kavramına verilen anlam üzerinde birleşiyor. 'Avrupa toplumlarının bireyi, Avrupa dışında kalan toplumlarınsa '*kamu*'yu öne çıkardıkları' konusundaki yaygın kanıyla temellenen bir anlam... Sorun, sınırın bireyler arasına mı, yoksa birey ile kamu arasına mı çizilmesi gerektiği konusunda bir ölçüt sorunudur. Avrupa kültürü sınır çizgisini birey'le kamu arasına çiziyor. Ama pekala bireyler arasına da çizilebilir bu sınır çizgisi. Kamu ve birey gibi bir karşıtlıktan değil, 'özel birey' ve 'kamusal birey' gibi, bir farklılıktan söz etmek! Galiba bu kavramları açmakta yarar var.

Avrupa'nın zihin tarihinin ürettiği birey, 'özel birey'dir: Bencil, bireyci, kendi benliğini her şeyin üzerinde tutan bir birey! Edgar Morin *Avrupayı Düşünmek*'te, 'özel birey'i, Avrupa'nın entelektüel bağlamına şöyle yerleştiriyor:

'İbrahim Peygamber'in Tanrısının evrenin Tanrısı olduğu ve

Hıristiyanlık mesajının bütün insanlara yöneltildiği doğrudur, ama yüzyıllar boyunca İsa'nın merhametinden *yalnızca onun sadık bendelerinin* yararlandıkları da bir gerçektir. Eski Yunan demokrasisinin yurttaş-insan'ın onuruna saygı gösterdiği doğrudur, ama aynı demokrasinin köleyle barbarı dışladığı da bir gerçektir. Almanlarla Fransızlar'ın özgür insanlar oldukları doğrudur, ama özgürlük kavramını *yalnız ve yalnız kendileri için* (vurgu bana ait, HY) geliştirmiş oldukları da aynı ölçüde doğrudur.'

Açıkça görülmüyor mu? Avrupa bireyi bağlamında özgecilik (*altruisme*; *digergamlık*) diye niteleyebileceğimiz bir durumdan söz etme olanağı yok. Her şeyi kendisi için isteyen, maddeye ancak ona sahip olmak ya da egemen olmak için yaklaşan bir bencillik! Öteki'ni, dolayısıyla kamusal olan'ı dışlayan bir humanizma anlayışı! 'İnsan her şeyin ölçütüdür' (Protagoras) sözünün anlamı, bir Avrupalı bireyin bilincinde 'Ben her şeyin ölçütüyüm' demektir.

Kamusal davranış, kuşkusuz, Richard Sennett'in, adı bile bu bağlamda çok kışkırtıcı olan *Kamusal İnsanın Çöküşü* yapıtında da belirttiği gibi, 'benlikten, benliğin doğrudan tarihinden, şartlarından ve ihtiyaçlarından belli bir uzaklıkta gerçekleştirilen eylem'dir. Türk bireyinin işte tastamam burada kendini belli ettiğini görüyoruz. Türk kültürü, Doğan Ergun *Türk Bireyi Kuramına Giriş*'te de işaret ediyor ya, 'bireyi ve bireyciliği toplumun önüne geçirmeyen' bir kültürdür. Ergun, aile bağlarına sadakat, yurtseverlik, yardımseverlik gibi kavramların daha çok, 'insanlardaki kamucu ve bir yerde toplumcu eğilimleri ve yatkınlıkları' gösterdiğini bildiriyor bize.

Kimilerine göre, Türk kamusal bireyi de değişmekte, kamusal bireyin yerini, kendinden başkasını düşünmeyen, bencil bireyler, 'özel bireyler' almaktadır. Çoğunlukla, yeni yetişen kuşakların 'bencil'liklerinden yakınmamızın nedeni bu bence. Her şeyi yalnız ve yalnız kendileri için isteyen bireylerin yavaş yavaş öne çıkmaya başladığı bir toplumu inşa ediyoruz...

Sanırım, Avrupa, bizi arasına almak için bu sürecin tamamlanmasını bekliyor. Türkiye'de 'Kamusal İnsanın Çöküşü'nü bekliyor...

Avrupa ve Akıl

Avrupa düşüncesinin ayırt edici, giderek belirleyici bir özelliği var: Karşıtını üretiyor! Batı'nın zihinsel üretim geleneğine bakınız: Bu gelenek, düşüncelerin kendi karşıtlarını üreterek devam ediyor. Hiçbir düşünce, kendi karşıtı var olmadan, tek başına var olamıyor...

Gerçekten de öyle. O çok durgun ve sanki her şeyin kendi kendini tekrar ederek süregittiği sanılan Ortaçağda bile, Avrupa düşüncesi kendi karşıtını üretebilmiş, kendi karşıtıyla çatışsa bile onunla verimli ve dönüştürücü bir ilişkiye girebilmiştir. Eski Yunan kökenli Kavramsal Realizm ('Tümellerin Gerçekliği'), önce Roscelinus'un, daha sonra da Ockham'lı William'ın Nominalizmini ('tikellerin gerçekliği') üretmiştir; yani, tam karşıtını! Ve bu karşıtlıktan Bilim Devrimi'ne giden zihinsel yollar açılmamış mıdır? XVIII. yüzyıl Aydınlanma'sı ile XIX. yüzyıl Romantizmi, birbirlerine tastamam karşıt konumda değil midirler? Şunu söyleyeyim: Karşıtını üretmek, Kritik Düşüncenin bir sonucudur.

Edgar Morin'in, o gerçekten ufuk açıcı kitabında (*'Avrupa'yı Düşünmek'*) 'dialojik' olarak adlandırdığı durum budur: Kendi karşıtını üretmek ve onunla çatışmasını sürdürerek verimli bir ilişkiye girebilmek! Morin, 'Avrupa kültürünün ayırt edici özelliğini anlayabilmek için 'dialojik' kavramının zorunlu olduğunu belirtiyor ve Avrupa düşüncesinin bu özelliğini ne 'dialog' ile ne de 'dialektik' ile temellendirmenin mümkün olmadığını söylüyor. Niçin? Çünkü 'dialog', karşıtlığı yeterince vurgulamıyor; 'dialektik' ise, birlik içindeki çatışmanın süregitmekte olduğunu anlatmakta yetersiz kalıyor... Morin şöyle diyor: 'Modern Avrupa siyasi bakımdan nasıl kopma ve kavgalarla oluşmuşsa, kültürel bakımdan da Yahudi, Hıristiyan, Yu-

nan ve Latin kentleri arasında aykırılıkların başgöstermesiyle oluştu. İtalyan ve Felemenk kentlerinde ya da prensliklerinde ortaya çıkıp bütün Avrupa'ya yayılan Rönesans, kültürün Yunan, Roma, Yahudi ve Hıristiyan öğeleri arasında, karşıtlıkların ortadan kalkmamasına rağmen birbirlerinden karşılıklı olarak bazı şeyleri alıp bünyelerine yedirmeleriyle süren değiş tokuşa dayalı ve bundan böyle hiç bitmeyecek olan bir dialojik başlattı. O halde Avrupa'nın özgünlüğü yalnız Yunan, Roma, Yahudi-Hıristiyan miraslarının etkin bir biçimde birbirlerini tamamlamalarında değil, bunun yanı sıra aralarındaki sürekli çatışmada aranmalıdır. Rönesans'tan itibaren kültürel dialojik iman, akıl, kuşku ve olguculuk arasında ortaya çıkan, birbirlerinden farklı; ama yer yer örtüşen bir dizi dialojik şeklinde çeşitlenmiş ve yoğunlaşmıştır!'

Edgar Morin'in bu sözlerinden çıkarılacak önemli, çok önemli dersler olmalıdır. İlki ve kuşkusuz daha az önemlisi, şudur: Avrupa'nın kendi zihinsel geleneği içinde ürettiği karşıtlıkları kadar, bu geleneğin dışında ürettiği karşıtlıkların göz ardı edilemez olması... Bu, Batı medeniyetinin temsil ettiği ne varsa, ona karşıt olan her şeyi temsil eden Doğu'dur, -ya da, Batı'nın dışında kalan bütün kültürler! Ve ne ilginçtir ki, Batı, kendi karşıtı olarak konumlandırdığı Doğu ile verimli ve bereketli bir dialojik ilişkiye girmek yerine, onu daima karşısına almayı tercih etmiş, kendi içinde dialojik'ini Kritik akıl'la kurarken, kendi dışındakilere (Doğu'ya ve genelde Batılı olmayan bütün kültürlere) Dogmatik akıl'la yaklaşmıştır. Dogmatik akıl, yani peşin hüküm ve kapalı zihinlilik! Şunu açıkça ifade etmek gerekiyor: Avrupa'nın kendi medeniyet dairesinin dışında kalan bütün medeniyetleri bir hasım olarak karşısına alış tarzı, aslında, Engizisyon'un Galileo'yu karşısına alış tarzından asla farklı değildir. Ne var ki, Batı, Kritik akılla kendi dialojiğini kurup Galileo'ya karşı bakış tarzını değiştirirken, Doğu'ya olan bakış tarzını hiç değiştirmemiştir. Avrupa düşüncesi kendi medeniyet dairesi içinde Kritik aklı, kendi medeniyet dairesi dışında ise, Dogmatik aklı kullanmıştır- ve kullanmaya devam ediyor! Morin aksini iddia etse bile!

Morin'in söylediklerinden alınması gereken ikinci ve asıl önemli olan ders, bizler içindir. Düşünce tarihinin bir öznesi olarak 'Batılı' olmak, kendi karşıtıyla peşin hükümlü ve kapalı zihinli, yani Dogmatik değil Kritik bir akılla ilişkiye girebilmekse eğer, bu Morin'in dediği gibi, düşüncelerin, aradaki karşıtlıklar ortadan kalkmadan, birbirlerinden bazı şeyleri alıp bünyelerine yedirme ferasetini gösterebilmeleri demektir. Batılı olmak, dialojik bir zihne sahip olmak anlamına geliyor. Dialojik zihin ise, 'karşıt' olanı '*düşman*' ya da '*hasım*' yerine koyup dışlamaktan geçmiyor. Avrupa'nın dialojiği şudur: 'Karşıtını üret; ama onu karşına alma!' 'Batılı' olduklarını iddia edenlere önemle duyurulur...

'Avrupa Birliği' mi, Hadi Canım Sen De!

Türkiye Lüksemburg Zirvesi'nde ağzının payını aldı. Zirvede alınan Birliği genişletme kararı ile on merkezi ve Doğu Avrupa ülkesi ve Kıbrıs Rum Kesimi'nin AB ile bütünleşmesi öngörüldü. Türkiye dışarıda bırakıldı.

Çoğumuz, haksızlığa uğradığımızı düşünüyor. AB'nin adaylığa kabul ettiği ülkelerle Türkiye'nin performansı karşılaştırılıyor; birçok bakımdan daha iyi konumda olduğumuzun altı çiziliyor. Öte yandan, milliyetçi damarlarımız kabarıp AB'ye, kaba tabirle, posta koymaya kalkışıyoruz. Yok, NATO'yu veto edermişiz de, yok şunu yaparmışız da, vs. vs... Dışişleri Bakanı İsmail Cem, serinkanlı bir teşhis koydu: 'Avrupa Birliği, kendi anlayışının dışına çıkarak Türkiye'ye olmazsa olmaz diye koşul dayatıyor. Çözümler bize dikte ettiriliyor.'

'Dikte etmek!' İşte Avrupa ile ilişkilerimizi açıklamaya yarayan anahtar-söz budur! İsmail Cem dostumuzun kuşkusuz çok iyi bildiği ama galiba diplomasi gereği göz ardı ettiği bir durum söz konusu: Batılıların, 1945'ten bu yana her şeyi 'dikte etme'yi, yani sözün kısası, buyruk vermeyi bir alışkanlık haline getirmiş olmaları... Dolayısıyla, Avrupa Birliği konusunda da aynı tavır içinde bulunmalarında şaşılacak ne var? Demokrasiye bile Batılıların 'dikte etme'si ile geçmedik mi? Uzağa gitmeye ne gerek var: Bugün ekonomi politikamızın IMF tarafından '*dikte*' edildiğini, söyleyiniz lütfen, kim inkar edebilir?

Oysa, belirli siyasetlerin 'dikte edilmesi'ne, Türkiye'nin de uysal ve itaatkar bir evlatlık ya da Albert Camus'nün pek sevdiğim bir deyişiyle, 'elleri kirli olduğu için sofraya alınmayan uzak akraba' muamelesi yapılmasına çoktan alışmış olmamız gerekirdi. Öyleyse ne bu şiddet, bu celâl?

Şunu defalarca söyledim de, yazdım da: Türkiye Avrupalı değil-

dir ve Avrupalı olamayacaktır! Hadi, bir defa daha tekrarlayayım: Biz Avrupalı olmadık, kendimizi Avrupalı gözlüğüyle görmeye başladık. Halbuki Avrupalı olmak bir şeydir, kendimizi Avrupalı gözlüğüyle görmek başka şey!.. Kendimizi Avrupalı gözlüğüyle görmeye başlayınca, Avrupalı olduğumuzu zannettik. Ve asıl önemlisi, işimize geldiği zaman o gözlüğü taktık, işimize gelmediği zaman da, çıkardık o gözlüğü...

Şimdi bakın, Avrupa Birliği'ne, kabul edilmemiz için bize 'dikte' edilen hususlar (insan hakları, işkence vs.) birer gerekçe değil, bahanedir. *1001 Gece Masalları*'nda Şehrazad'ın masalları gibi, sürekli erteleme siyasetine dayanan birer bahane... Bazı yeni Orta Avrupa ülkelerinin insan hakları siciline bakılmıyor da, Türkiye'ninkine neden bakılıyor? Ağzımızla kuş değil, Zümrüdüanka yakalasak da faydası olmayacağını bile bile bu ısrar niye?

Asıl mesele, Avrupa'nın bir 'medeniyet' olduğunun ve Avrupalı için bizim, bir 'öteki' konumunda bulunmamızdır. Samuel Huntington'ın haklı olduğunu biliyorduk zaten. Avrupa Birliği'nin 'çifte standart' uyguladığı konusundaki sızlanmalarımıza gelince, bunun, yani 'çifte standart'ın Avrupa medeniyetinin temeli olduğunu da bilmemiz gerekirdi. Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*'te tastamam şunları yazmıştı: 'İbrahim Peygamber'in Tanrısının evrenin Tanrısı olduğu ve Hıristiyanlık mesajının bütün insanlara yöneltildiği doğrudur; ama yüzyıllar boyunca İsa'nın merhametinden *yalnızca onun sadık bendelerinin yararlandıkları* (vurgu bana ait, HY) da bir gerçektir. Eski Yunan demokrasisinin yurttaş-insanın onuruna saygı gösterdiği doğrudur; ama aynı demokrasinin *köle ile barbarı dışladığı* (vurgu bana ait, HY) da bir gerçektir. Almanlarla Fransızların özgür insanlar oldukları doğrudur; ama özgürlük kavramını *yalnız ve yalnız kendileri için* geliştirmiş oldukları da (vurgu bana ait, HY) aynı ölçüde doğrudur.'

Mesele sadece bundan ibaret değildir. İşin bir de ekonomik yanı var ve bu yanından nedense hiç söz edilmedi. O da, Avrupa'nın bize, Türkiye'ye Ortak Pazar içerisinde bir tarım ülkesi olmayı 'dikte etmiş' olmasıdır. Avrupa, Türkiye'nin sanayileşmesini değil, bir

tarım ülkesi olarak kalmasını istemiştir. Daha 1980'lerde, işin bu yanını gören Amerikalı bir uzman, William Hale, *The Political and Economic Development Of Turkey* adlı çalışmasında şu tespiti yapmıştı: 'Eğer planladığı gibi (yani, *'dikte edildiği'* gibi, demek istiyor HY) Türkiye 1990'ların sonlarında Ortak Pazar'ın tam üyesi olursa, Topluluğun tarım ihtiyacının önemli bir bölümünü pekala karşılayabilir.' Bunun anlamı açıktır: Türkiye, sanayileşme tartışmalarını bir yana bırakmalı ve ekonomik gelişimi Avrupa'nın çıkarları doğrultusunda, yani, sanayileşerek değil, tarıma ağırlık vererek sürdürmelidir. Oysa Türkiye, bunu yapmamış; 'dikte edilen'in tersine, sanayie ağırlık vermiştir. 'Evlatlık'ın ya da 'uzak akraba'nın başkaldırışı! Avrupalı'nın bağışlamadığı budur...

Şunu demek istiyorum: Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne kabul edilebilmesi ihtimali, ancak bir tarım ülkesi olarak kalmasıyla (o da belki?) gerçekleşebilirdi. Şimdi o ihtimal de ortadan kalktığına göre, Avrupa'nın bizi, bir 'Hıristiyan kulübü' olduğu açık açık belirtilen bu Birlik'e alması için hiçbir sebep kalmamıştır. Özetle, Avrupa Birliği'nin Türkiye'ye bakışında iki belirleyici düzlemden söz edilebilir: Birincisi: Ekonomi (Türkiye, Batı'nın dikte ettiğinin tersine bir 'sanayi toplumu' olmaktadır.) ve ikincisi, din! (Türkiye Hıristiyan değil, Müslüman bir ülkedir.) Her iki düzlem de Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne kabul edilmesini değil, tam tersine, kabul edilmemesini belirliyor. Gerisi lâf ü güzâftır, vesselâm...

Oryantalizm ve Avrupa Birliği

Önce, koyu bir Katolik olan Almanya Başbakanı Helmut Kohl baklayı ağzından çıkardı ve biz fena halde içerledik. Daha sonra da Avrupa parlamentosu Hıristiyan Demokrat Grup Başkanı Wilfried Martens'den duyduk: Türkiye Avrupa Birliği için tam üyeliğe aday bir ülke değil! 'Çünkü' diyor Martens, 'Bizim önümüzde şu anda bir Avrupa medeniyeti projesi duruyor!'

Bu sözlere fena halde içerledik gerçekten. Hıristiyan Demokrat partilerin 'içlerindeki bağnazlık ve ayrımcılık zehrini' dışa vurduklarını söyleyenler çıktı; 'bunlar Türkiye'nin medeniyetin beşiği olduğunu unuttular mı?' diyenler de! Kohl'ün ırkçı ve dinci bir fanatizm ile malül olduğunu da hatırlamamıza vesile oldu bu tartışmalar... Ama bütün bu kuru gürültü sonucu değiştirmiyor: Avrupa Hıristiyan Demokratlar Zirvesi'nde Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği konusunda aşılamayacak sorunlara sahip ve öteki adaylardan (Doğu Avrupa ülkeleri) farklı bir ülke olduğu gerekçesiyle 'liste dışı' bırakılması görüşü benimsendi. Asıl gerekçe, 'medeniyet farkı' elbet...

Medeniyet farkı, ya da Samuel Huntington'ın deyişiyle, 'medeniyetler çatışması!' Huntington, Kohl'ün ve Avrupalı Hıristiyan Demokratlarının önündeki 'medeniyet projesi'nin entelektüel öncüsü. Globalleşen dünyada mücadelenin asıl kaynağının ideolojik ve ekonomik olmayacağını; insanlıktaki büyük bölünmelerin ve hakim mücadele kaynağının 'kültürel' olacağını söyleyen Huntington değil miydi? 'Medeniyetler birbirinden tarih, dil, kültür, gelenek ve en önemlisi de din yoluyla farklılaşırlar' diyen de o!

Şimdi eğri oturup doğru konuşalım. İnsan hakları, demokrasi vb. konusunda öne sürülen taleplerin birer 'bahane' oldukları açık! Gerçek neden, medeniyetlerin 'din' yoluyla birbirlerinden farklılaş-

maları! Huntington'a göre, ideolojik bölünmeler ortadan kalkınca, 'Avrupa'nın bir yandan Batı Hıristiyanlığı ve Ortodoks Hıristiyanlığı arasındaki, öte yandan da İslam'la kendisi arasındaki kültürel bölünmesi' yeniden ortaya çıkmıştır. Yeniden, çünkü Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki 'fay kırıkları' boyunca süregelen mücadele, 1300 yıldan beri var. 1300 yıldan beri, dikkat edilsin, yani Müslümanlığın ortaya çıkışından beri...

İslam'a bu karşı koyuşun, bir 'medeniyet çatışması' olarak meşrulaştırılmasının tarihi bir hayli eski. Huntington, aslında yeni bir şey söylemiyor; Oryantalist söylemi tekrarlıyor. Gene de, Avrupa Birliği Hıristiyan Demokratlarının bir 'medeniyet projesi'nden söz ediyor olmalarının özel bir anlamı var. Bir kere, Edward Said'in *Covering İslam*'da dile getirdiği durumun değiştiği anlaşılıyor. Said, 'İslam'la karşı karşıya getirilen Hıristiyanlık değil, hep Batı olmuştur.' diyor ve bunun nedenini şöyle açıklıyordu: 'Çünkü, varsayıma göre Batı, Hıristiyanlığı aşmış, ana dini Hıristiyanlıktan daha büyük bir şey olmuşken İslam dünyası farklılaşmış toplulukları, tarihleri ve dillerine karşın dinin, ilkelliğin ve geriliğin çamuruna saplanıp kalmıştır.' Oysa, şimdi ne görüyoruz? Batı, kendisini bir 'medeniyet projesi' olarak Hıristiyanlıkla özdeşleştiriyor ve bu kimliğini açıkça ortaya koyuyor!

Dedim ya, Avrupa Birliği Hıristiyan Demokrat Grubu'nun bu tavrına fena halde içerledik. 'Medeni' sayılmamak, ya da bir 'medeniyet projesi'nin dışında bırakılmak, en azından son yüzyıldan beri 'çağdaş medeniyet düzeyi'ni tutturabilmek için yırtınan bir ülkenin insanları olarak bizi derinden yaraladı. Öyle ya, bunca çabadan sonra, hâlâ 'medeni' sayılmamak, gururumuza dokunmaz olur muydu? Biz kendimizi 'medenileşmiş' sayıyorduk ya, nasıl oluyor da Avrupa bunu görmezlikten geliyordu?

Aslında, bu son gelişmelerin bizi asla şaşırtmaması gerekirdi. Yıllardan beri, Avrupa'nın kendilerinden olmayanlara, haydi adlı adınca söyleyeyim, Hıristiyan olmayan 'öteki'lere karşı sergilediği zihniyet yapısının temelinde Oryantalizmin çöreklendiğini bilenler, Huntington'ın ya da Avrupa Hıristiyan Demokratlarının öne

sürdükleri görüşlere hiç şaşırmadılar. Dahası, Avrupa Dışişleri Bakanlarının Apeldoorn'da yaptıkları toplantıdan sonra yayınlanan açıklamalara bakarak, Güneri Civaoğlu'nun 'Durum' programında söylediği gibi, 'kaybettikleri eşeği bulmuş' gibi de olmadılar...

Hepimiz şunu iyice kafamıza sokmalıyız: Avrupalı için (ister Hıristiyan demokrat, ister sosyal demokrat, ne olursa olsun!) Türkiye'nin 'Avrupalı' sayılması sözkonusu olamaz! İnsan hakları ihlalleri, sosyal ve ekonomik bakımdan geri kalmışlık vb. argümanlar, bir Hollandalı gazetecinin, Jos Krassen'in söylediği gibi, 'bahaneden ve ikiyüzlülükten' başka bir şey değildir! Gerçek sorun, Türkleri Avrupa medeniyetinin bir parçası olarak kabul edememekten kaynaklanmaktadır. Krassen şöyle diyor: 'İdeolojik savaş sürerken ve Sovyet tehdidi Avrupa'nın öncelikli endişesiyken, Türkler'in başka dinden ve başka medeniyetten olmalarının hiç önemi yoktu. Ne zaman ki, soğuk savaş son buldu ve Türkler'in artık Avrupa savunmasında bir rolü kalmadı, işte o zaman Avrupa gerçek yüzünü Türkler'e gösterdi. Böylece aldatmaca son buldu.'

Kendimizi aldatmayalım ve bu aldatmaca artık son bulsun: Kohl'ün yüzü Oryantalizmin, Avrupa'nın ve Ehl-i Salip'in gerçek yüzüdür!..

Oryantalizm ve Hıristiyanlık

Avrupa'nın bir kimlik olarak kendini inşa edebilmesi için, 'öteki'ne ihtiyacı olduğu öteden beri biliniyor. Bu '*öteki*' 'Doğu' olarak işaretlenir: Batı'dan 'farklı', ama ondan 'aşağı', 'barbar' ve 'ilkel' bir Doğu imgesi! Peki ama, Edward Said'in 'Oryantalizm' olarak belirlediği bu işaretlemenin tarihi nedir? Ne zaman başlamıştır 'Doğu'nun 'öteki' olarak işaretlenmesi?

Aslında bu tarih, Avrupa'nın kendi kimliğini inşa etmesinin tarihi ile örtüşür. Başka türlü söylersem, 'Doğu'nun 'öteki' olarak kurulmasının (ya da, işaretlenmesinin) Oryantalist tarihi, Batılı öznenin kendini merkeze çekmesiyle belirlenen tarihinden başka bir şey değildir.

David Morley ve Kevin Robins'in *Kimlik Mekanları*'nda, bu tarihle ilişkin olarak 1492 yılını, yani Amerika'nın keşfedildiği yılı öne çıkarmaları bana anlamlı görünüyor. Şundan: Gerek Hobsbaum'un, gerek Stuart Hall'un, gerek Todorov'un belirttikleri gibi, 1492 yılı, *sadece* Amerika'nın keşfedildiği yıl değildir: 1492, aynı zamanda İspanyol Emevilerinin (Avrupa'daki Müslümanların) ve Yahudilerin İspanya'dan kovulmalarının da tarihidir: 'Böylece 1492, İspanya'nın içsel ötekileri (Mağribiler, Yahudiler) kovduğu, dışarıdaki öteki'leri (yani, Amerika kıtasının yerli halklarını H.Y.) keşfettiği *ikili* bir hareketin sembolüdür ve böylece bütün Amerika Latinleşecektir.'

Demek ki 1492 yılı, Avrupa kültürünün Hıristiyan bir kültür olarak tasavvur edilmesini mümkün kılan bir bütünleştirme veya merkezleştirme işleminin başladığı tarihtir. Hiç şüphesiz, Hıristiyanlık ideasının tek bir cemaat olarak kavranmasının tarihi, aziz Augustinus'a kadar (M.S. 354-430) çıkar. Ancak bu tarih, bir mer-

kezleşme tarihi değildir, olamazdı da! Çünkü, henüz bir '*öteki*' yoktur ortalarda: Ne Müslümanlar vardır görünürde ne de Amerika kıtasının yerli halkı! Yahudilere gelince, onlar zaten siyasal bir iktidar olarak görünmemişlerdi hiçbir zaman...

Bir yanlış anlaşılmayı önlemek için söylemekte yarar var: Aziz Augustinus'tan önce de Asya ve Avrupa'nın (Doğu ile Batı'nın değil!) coğrafi mekan olarak ayrıldıklarını biliyoruz elbet. Mesela, *Herodotos Tarihi*'nde bu ayrıma rastlanır. Ama Herodotos'ta Asya ile Avrupa'nın kültürel birer mekan olarak işaretlenmediklerini belirtmek gerekiyor. Kültürel ayrım, aziz Augustinus'tan önce Greklerle Barbarlar (Grek olmayanlar) arasındaydı. Avrupa'nın kendisini bir kültürel kimlik olarak konumlandırabilmesi içinse 'öteki'ne ihtiyacı vardı. Gerçi, bu konuda farklı düşünenler de yok değildir. Mesela M.E. Yapp, *Past and Present* dergisine yazdığı ve bence çok can alıcı bir yazıda, Avrupa'nını biricikliğini (*tekilliğini, uniqueness*) Akdeniz medeniyetinin yıkılışına bağlayanlar olduğunu söylemektedir. Gelgelelim, Avrupa'nın bir kültürel kimlik olarak kuruluşunun, Akdeniz medeniyetinin çöküşü gibi tarihsel bir nedene değil de, 'öteki'nin işaretlenmesi gibi zihinsel bir nedene bağlanması, bana çok daha makul görünüyor.

Öte yandan, birçok tarihçi için (mesela, Henri Pirenne) Avrupa İdeası Mukaddes Roma Germen İmparatorluğu ile başlar. Onlara göre, İslam olmasa Karl V (Charlemagne) olmazdı!.. Dolayısıyla, Avrupa İdeası'nın iktidara ilişkin bir işaretleme ile başladığı söylenebiliyor. Kısaca, Batı'nın kültürel kimliğinin (Batı İdeası'nın) temelinde 'öteki'nin, öncelikle *siyasal olarak* işaretlenmesi yatmaktadır.

Siyasal işaretleme, 'öteki'nin ya asimile edilmesi ya da dışlanması anlamına gelir. Asimilasyon ya da dışlama, meşrulaştırıcı bir zemine oturtulmadığı sürece kaba güç ya da zorbalık demektir. Bu bakımdan 1492 tarihi, dışlamanın (Müslümanların ve Yahudilerin İspanya'dan kovulmaları) ve asimilasyonun (Amerika kıtasının Latinleştirilmesi) Hıristiyanlık gibi meşrulaştırıcı bir ideolojik/kültürel zemine oturtulduğu tarihtir. Dolayısıyla, Avrupalı öznenin kimliğinin inşasında 'öteki' diye işaretlenenler, düpedüz 'Hıristiyan-ol-

mayanlar'dır! Ve, Oryantalizmin tarihi, işte tastamam bu noktada, 'öteki'nin 'Hıristiyan-olmayan'la özdeşleştirilmesinin tarihi olur...

Bu yüzden 'öteki' olarak işaretlenenin, tasavvur edilen (hayali olan) kadar, gerçek-olan üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Mutlu Binark'ın Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayımlanan *Kültür ve İletişim Dergisi*'ndeki zihin açıcı ve önemli yazısında belirttiği gibi, 'Oryantalizm gücünü yoktan bir şeyi var etmesinden değil, olan bir şeyi olmayana (...) indirgemesinden' alır. Tıpkı Müslümanların tarihinin bir 'tarihsizliğe' mahkum edilmesi gibi...

ATÜT ve Oryantalizm

Osmanlı toplum yapısı üzerindeki tartışmaları hatırlıyorum şimdi. Bundan otuz yıl kadar önce Osmanlı için 'Feodal mi, Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) mü?' ikilemi, Türkiye'nin entelektüel gündeminde ön sırayı işgal ediyordu. Prof. Dr. Sencer Divitçioğlu'nun *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* adlı çalışmasının, başkalarını bilmem ama beni o yıllarda derinden etkilediğini itiraf etmeliyim. Divitçioğlu, Osmanlı düzeninin Avrupa feodalitesinden farklı olduğuna işaret ediyor; İkta (Tımar) sistemini Feodal malikâne sisteminden ayırıyor; Sipahi'nin Senyör'den, Serf'in de Reaya'dan (köylüden) temelli olarak ayrıldığını bildiriyordu. Peki, bu farklılık, Osmanlı'yı Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) bağlamında düşünmemizi zorunlu mu kılıyordu? O yıllarda bu soruya olumlu cevap verenlerle aynı şeyleri düşünüyordum. ATÜT, teorik içermeleri ile genel olarak Doğu toplumlarının (özel olarak da, Osmanlı toplumunun) Batı toplumlarından farklı olduğu; Doğu'nun durağan (statik), Batı'nınsa dinamik süreçlerle belirlendiği; bu yüzden de Asya'nın bir *tarihi* olamayacağı tezini getirmekteydi. İtiraf etmeliyim ki, o yıllarda ATÜT hem Marksist olmayı hem de Osmanlı'nın Batı'dan farklı (kendine özgü?) bir yapısı olduğunu savunabilmeyi mümkün kıldığından, ben dahil birçoğumuza, fevkalade cazip bir teorik dayanak, bir cankurtaran simidi olarak görünmüştür. Tarihsizlikten çok, 'kendine özgü'lük bizi ilgilendirmekteydi o yıllarda....

Yine o yıllarda, bir bilim adamı, Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan bazı uyarılarda bulunmaktaydı; ama dediğim gibi, ATÜT'ün cazibesi her şeyin üstündeydi, dolayısıyla, bu uyarılara kulak veren olmadı. Barkan, 'Osmanlı'yı küçümsemek ve lanetlemek gayretiyle', bir yandan 'Balkan milletlerine koyu bir esaret devri yaşatan zamanını

şaşırmış Osmanlı Feodalitesi tezi hararetle işlenirken', öte yandan Feodal düzenin 'tam bir red ve inkarı' demek olan Asya Üretim Tarzı ile Osmanlı'nın 'kölelik ve Feodaliteyi hile henüz idrak etmemiş basit ve ilkel bir varlık olarak', yüzyıllar boyunca Ortadoğu'ya hakim kalabildiğini iddia etmek imkanını ortaya koyduğunu belirtiyor ve şöyle diyordu: 'Bu gibi tezatlara düşmemek için, yeterli bilgilere sahip olmadan hazır yapılmış ideolojik modellerle (Barkan, Feodalite ve ATÜT'ü kastediyor H.Y.) oynamaktan ve olayları doktrin uğruna birtakım dar kalıplar içine zorla sokmaya çalışmak gayretinden vazgeçerek, daha fazla vak'a toplayarak çalışmak ve müşahhas tarihi realiteye kadar inmek zarureti vardır.'

Daha sonraki çalışmalar Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan Hoca'yı doğrulamıştır. Perry Anderson *Lineages of the Absolutist State*'de ATÜT'ün, Barkan'ın deyişiyle, 'müşahhas tarihi realite'ye tekabül etmediğini göstererek empirik bakımdan geçersizliğini kanıtlarken, Hindess ve Hirst de *Pre-Capitalist Modes of Production*'da ATÜT'ün teorik geçerliliğini sorguladılar ve verginin rant ile özdeşleştiği toplumsal ilişkiler temelinde 'üretim ilişkileri ile üretici güçlerin, bu özdeşliğe denk düşen eklemlenmiş bir bileşimini oluşturmanın' imkansız olduğunu ortaya koydular.

Ama esas problem, ATÜT'ün empirik veya teorik açıdan değil, ideolojik açıdan geçerliliğini sorgulamaktır. Bu sorgulamada, yararlanabileceğimiz iki kaynak var: Biri Perry Anderson'un yukarıda sözü edilen kitabı *Lineages of the Absolutist State*, öteki ise, Shlomo Avineri'nin *Modernisation and Arab Society* ('Modernleşme ve Arap Toplumu') adlı çalışması... Anderson, ATÜT'ün sadece empirik değil, ideolojik yanını da ortaya koyar ve Huricihan İslamoğlu-İnan'ın o çok değerli çalışmasında (*'Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü'*) belirttiği gibi, 'Avrupa'nın dinamik gelişme süreci karşısında Doğu'nun durağanlığını vurgulayarak, Batı'nın üstünlüğü tezini bir kere daha gündeme getirir.'

Shlomo Avineri ise, ATÜT'ü 'İsrail'in Arap topraklarındaki saldırganlığını meşrulaştıran' bir teorik araç olarak kullanıyor-tıpkı Marx'ın, 19. yüzyılda İngiltere imparatorluğunun Hindistan'daki

mevcudiyetini meşrulaştırması gibi!.. 'İngiliz kapitalizminin Hindistan'daki tarihsel rolü, toprakta özel mülkiyeti yaratarak ve geleneksel (kendi kendine yeterli, HY) köy sistemini yıkarak' ATÜT'ün hakimiyetini (dominasyon) kırmak olmuştur' (Bryan S. Turner, *Marks ve Oryantalizmin Sonu*).

Şimdi sonuca geliyoruz: ATÜT'ün teorik veya empirik bir araç olarak kabulü veya reddi, hiçbir şeyi değiştirmiyor! -İdeolojik olarak bir şeyi değiştirmiyor... Her iki durumda da, iş dönüp dolaşıp Batı'nın üstünlüğüne veya Batı'nın Doğu halkları (20. yüzyılda İsrail'in Filistin Müslüman halkı veya 19. yüzyılda İngiltere'nin Hindistan halkı) üzerindeki hakimiyetinin meşrulaştırılmasına dayanıyor. Bir söylem olarak ATÜT'ün geçerliliği de (Avineri) geçersizliği de (Anderson), son kertede Oryantalizmi, yani Batı'nın farklılığını ve üstünlüğünü temellendirmede kullanılıyor...

Son bir nokta: Bryan S. Turner, ATÜT'ün Shlomo Avineri tarafından Batı'nın üstünlüğünü meşrulaştırıcı bir kavram olarak kullanılmasını, Marksizm'in Hegel'ci yorumu olarak eleştirmektedir. Marx'ın, Tarih'i, üretim tarzlarının dönüşümü olarak tanımlaması ve bu bağlamda Asya'nın tarihinden söz edilemiyor olması, Turner'e göre, Hegel'in etkilerine bağlanmalıdır. Zira, 'Oryantal devletlerin tarihinin çoğunlukla gerçekten tarih-dışı olması' ve 'yalnızca aynı görkemli kalıntının yinelenmesi', yani durağan, dolayısıyla tarih-dışı bir Doğu projesi, Hegel'e aittir...

Ama ne yazık ki, ATÜT'teki Hegel'ci etkilerin tasfiyesi (Bir Althusser'ci olan Turner, bu tasfiyenin peşindedir!), ATÜT'ü Oryantalizmin ideolojik bir aracı olmaktan kurtaramıyor.

Elveda ATÜT...

Zaman ve Oryantalizm

Dikkat etmiş olmalısınız, 'Zaman' kavramı daima bir geometrik biçimle simgelenerek dile getirilir, -getirilmiştir. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da örneklerini gösterir bunun: Aristoteles için 'Zaman' ('*Khronos*') bir *Sphaira*'dır ('küre'); Hegel ise 'Zaman'ın 'çembersel' ('*Kreislauf*') olduğunda ısrar eder. Biliyoruz: Eski Yunan düşüncesinde 'Zaman'ı bir 'doğru çizgi' ile simgeleyenler de var (Platon'un *Parmenides*'i).

Bu simgeler bize neyi gösteriyor? Şunu, belki: Zaman, süre giden bir şeydir! Gerçekten, ister geri dönüşlü ('çembersel') ister 'ileri gidişli' ('çizgisel') olsun, bu simgelerle vurgulanmak istenen, 'Zaman'ın kesintisiz bir süreklilik, bir devam-ediş içinde olduğudur.

Ama durum gerçekten böyle mi? Felsefe, özellikle Einstein'in 'Görelilik Kuramı' ('*Relativite*') ile Zaman'ı, Uzam'la birleştirdi. Üç değil dört boyutlu bir Evren'de, nesnelerin bize üç boyutlu Evren'de göründüklerinden çok daha farklı bir biçimde görünecekleri konusunda bazı tezler ortaya atıldı. Ama ben, burada bu sorunu tartışacak değilim. Benim, asıl tartışmak istediğim şu: Müslümanların kendilerine özgü, farklı bir 'Zaman' kavramları var mı?

Hıristiyanların belki Platon'dan yola çıkarak 'çizgisel' ('iki boyutlu') bir 'Zaman' kavramına sahip oldukları söylenir. Peki, ya Müslümanlar? Louis Massignon, Müslümanların kendilerine özgü bir 'Zaman' görüşüne sahip olduklarını öne sürer ve bu 'Zaman'ın 'geri dönüşlü' ('*réversif*') ve 'kesintili' ('*discontinu*') bir 'Zaman' kavrayışı olduğunu söyler. Massignon'a göre, 'İlerleme' düşüncesiyle belirlenen 'zamansal şemalar' İslam için bir anlam ifade etmezler!.. 'Popüler' İslam Kelamı'na hakim olan anlayış, Doğa'nın kendi yasaları olmadığıdır. Allah, Doğa'ya veya kendi Sünneti'ne her zaman

müdahale edebilir. Mucizeler ancak böyle mümkün hale gelir. Massignon bu nedenle İslam'da 'Zaman' kavramının 'kesintili' ve Tasavvufi bağlamda 'geri dönüşlü' ('Aslına rücu etme' ve 'Allah'da devam etme/Bekabillah) olduğu, dolayısıyla da bir 'İlerleme' düşüncesini içermediği, böyle bir düşünceyi dışta bıraktığı kanaatindedir. Kısaca, Hıristiyanlıkta 'Zaman' bir 'çizgi' ve 'ilerleme', Müslümanlıkta ise, bir 'geri dönüş'tür.

Massignon'un bu düşünceleri, İslam'ın gelişme ve İlerleme'yi reddeden statik ve değişmez bir cemaati belirlediği önyargısını meşrulaştırma gayesini mi güdüyor? Evet, öyle: Çünkü bu, Oryantalizmin ta kendisidir; yâni, İslam'da 'ilerleme' düşüncesi yoktur!

'Kavramsal Zaman' bakımından varolduğu öne sürülen bu fark, İslam'da 'Tarihsel Zaman' kavramıyla kapatılır. İslam, 'Kavramsal Zaman'ın yerine 'Tarihsel Zaman'ı, deyiş yerindeyse, ikame eder. Bu 'Tarihsel zaman' anlayışı, büyük bir İslam düşünürü olan Yakub El Kindi'nin *Felsefe Risaleleri*'nde özlü ve incelikli bir ifadeyle şöyle dile getirilir: '(Geçmiş düşünürler) kendi düşünce ürünlerine bizi ortak ettiler ve sundukları mantıki önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı, bu kadar yoğun çalışmanıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmanız mümkün olmazdı. İşte bu birikim geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların sonucudur.'

Görülüyor: 'Tarihsel Zaman' kavramı bağlamında İslam, İlerleme'yi Geçmiş'ten Bugün'e bir ilerleme olarak temellendiriyor. Selahattin Hilav'ın belirttiği gibi, 'Eskinin ayıklanması(nın), yaratıcı bir biçimde aşılması(nın); geleneğin köklü bir değişikliğe uğratılarak yüksek düzeyde yeniden üretilmesi(nin) bir yükümlülük olarak' karşımıza çıkması, tastamam bundan dolayıdır.

Gene de 'Zaman'ın bir gündelik hayat fenomeni olarak niteliksel (*kalitatif, keyfi*) ve niceliksel (*kantitatif, kemmi*) kavranması konusunda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında fark olduğunu öne sürenler var. Buna göre, Hıristiyanlık niceliksel (yani, ölçülebilir) bir Zaman'ı, saat, dakika, saniye ve salise olarak hesaplarken, İslam

böylesine niceliksel bir dakiklikten uzak bir 'Zaman' kavramını ('bir cıgara içimi') gündelik hayata hakim kılmıştır.

Oysa, yine Tarihsel olarak bakıldığında, Hıristiyanlığın da İslam'ın da 'gündelik hayatta Zaman' kavramını, rahmetli Prof. Sabri Ülgener Hoca'nın deyişiyle, başlangıçta, 'din ve diyanet' ile ilişkili bir fenomen olarak gördükleri muhakkaktır. Max Weber Ortaçağ boyu, ilk defa, dakikası dakikasına taksim edilmiş bir zaman bilinci içinde yaşayan insanın, 'rahip' olduğunu söyler. Bugünlerde yayımlanan *Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı* adlı kitabında ise, Arno Borst, 'tek tek saatlerin Hıristiyanlar için önem kazanması, yaklaşık 540 yılında, İtalyan başrahip Nursialı Benedictus'un kaleme aldığı Tarikat Kuralları ve bunun zaman çizelgesi sayesinde olmuştur.' diyor. Bizde ise, yine Ülgener Hoca'nın deyişiyle, 'uzun zaman kuşak veya daha büyüğü yastık altında saklanan o iri, -çoğu *priol* marka- saat, insanımızın namaz vakti geldi mi diye ikide bir el ve göz attığı başlıca araçtır.'

Demek ki, gündelik hayat bakımından zaman, yani 'saat' düşüncesinin, (Hıristiyanlık veya İslam için fark etmiyor!) dinsel bir fonksiyonu yerine getirmek üzere gündelik hayata geçirildiğine en küçük bir kuşku yoktur. Bugün de böyle bir farklılıktan söz edilemez. Olsa olsa, din ve diyanet dışında 'saat'in gündelik hayatımıza girmesi, Batı'ya göre biraz geç olmuştur. Ama bu fark, bir mahiyet farkı değil, bir derece farkıdır- o kadar!

Oryantalizmin 'Zaman'ı aleyhimize kullanmasına geçit vermemeliyiz...

Sömürge Entelektüelleri

Orhan Pamuk'un TLS'de (*'The Times Literary Supplement'*, 21 Haziran 1996, sayı: 4864), Peru'lu yazar Mario Vargas Llosa'nın iki kitabı üzerine bir yazısı yayımlandı. Canalıcı bir yazı! Pamuk'un Oryantalizmi hangi kertelere kadar götürdüğünü apaçık sergiliyor.

Landscape of Violence (Şiddetin Görünümü) başlıklı yazısına 'Üçüncü Dünya Edebiyatı diye bir şey var mı?' diye başlıyor Pamuk ve Edward Said'in yazdıklarından yola çıkarak Üçüncü Dünya Edebiyatı kavramının merkez dışı (*off-centre*) edebiyatların çoğulluğunu ve farklılığını, bu edebiyatların Batılı-olmayışını (*non-Westernness*) ve milliyetçilik ideasını vurgulamaya yaradığını belirtiyor. Okurlarımı hemen uyarmam gerek: Pamuk'un bütün öteki Oryantalistler gibi, Batılı olmayan edebiyatı 'edebiyat' saymamak gibi bir anlayışı var! Nitekim, merkez dışı ('merkez'den daima Avrupa'yı anlamak gerekiyor) bir edebiyatın bir kurmaca metni belirlemede önem taşımadığını vurgulamak için şu tespitte bulunmakta gecikmiyor: Llosa'nın kurmacasını belirleyen, Merkez-dışı (off-centre) sorunların mevcudiyeti, meselâ Llosa'nın memleketi olan Peru'nun bir periferi (çevre) ülkesi olarak toplumsal yeri değil, 'yazarın kendisini sanatın asıl sorunlarının ortaya konulduğu gerçek ya da hayali bir yaratıcılık merkezine' eklemlenmesidir! Burada, Pamuk'a göre elbet, önemli olan, yazarın kendi sanatının tarihinin yapıldığı yerden sürgünlüğü kabul etmesi oluyor. (Bu zorunlu olarak coğrafi bir sürgün değil: Llosa, yaratıcı yaşamının büyük bir bölümünü Peru'da değil, Batı medeniyetinin merkezi olan Avrupa'da geçirmektedir.)

Pamuk burada, Vargas Llosa dolayımında, tipik bir Oryantalist söylemin içinden konuşuyor gibidir. Yazarın sürgünlüğü, onun ken-

di ülkesinden, kendi topraklarından, kendi halkından sürgün oluşu değil, bağlı olduğu merkezden (Avrupa kültüründen) sürgün oluşudur! Avrupa'da yaşadığı halde, Avrupa kültüründen sürgün edilmiş olmak! Llosa'yı ve elbette Pamuk'u büyük ölçüde tedirgin eden bu sürgünlüğün ne demeye geldiğini iyice anlamamız gerekiyor.

Pamuk, bunun bir *aidiyet* sorunu olduğunu anlatmaya çalışıyor. İyi de, yıllar önce Atilla İlhan, *Hangi Batı*'da, 'Yanlış Hesap Paris'ten Döner' başlıklı bir yazısında çok daha açık seçik, sözü Orhan Pamuk gibi bilerek dolandırmadan, anlatmamış mıydı: 'Genç bir ozan hatırlıyorum: Beyoğlu'nun artık bütün bir edebiyat kuşağınca bilinen 'malum' pastanesinde, yumruğunu göğsüne vura vura: '-Ben demişti, Türk olmak istemiyorum. Çevremde gördüğüm her şey kızgın bir demir dehşetiyle etime yapışıyor. Sanatımla ve duygulanma gücümle başka ve Batılı bir ortama aidim ben.'

Avrupa kültüründen sürülmek! Kendi ülkesinden, kendi geleneklerinden, kendi halkından sürgün edilmek değil, ama Avrupa kültüründen sürgün edilmek! Bu, Aijaz Ahmad'ın *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*'ta Edward Said'den yola çıkarak belirttiği gibi, tipik bir 'sömürge entelektüeli' tavrıdır: 'Said, sömürge entelektüellerinin -bununla ister ulusalcı olsunlar, ister Marksist, sömürge döneminde yazan Avrupalı olmayan entelektüelleri kasteder- kendilerini Avrupa kültürüyle tanımlayarak ve sömürgeci ülkeyi 'anavatan' sayarak, her zaman Avrupai hakimiyetin kültürel perspektifiyle yazdıklarını söyler bize.' Aijaz daha sonra, Said'in, 'sömürge entelektüelleri'ni veciz bir biçimde tanımlayan şu sözlerini de aktarıyor: 'Kendilerini sömürge ve/veya Batılı olmayan halkların karşıt deneyimlerinin anlatıcısı saysalar da, eserlerinde *Batı kültürel geleneğinin dışında* (vurgulama Said'in) duran adam anlayışı yoktur.'

Pamuk'un, Vargas Llosa'nın Peru'nun toplumsal sorunlarını bol bol dile getirse bile, gerçek bir Peru'lu olamadığını, onun entelektüel kimliğinin merkeze (Avrupa kültürüne) yerleştirilmesi gerektiğini ima ederken, dolayısıyla anlatmak istediği de tastamam budur: Batılı olmayan (Peru'lu veya Türk) halkların karşıt deneyimlerinin anlatıcısı olsalar bile, Llosa'nın ya da Pamuk'un yapıtlarında 'Batı

kültürel geleneği *dışında duran*' bir adam yoktur!

Pamuk, Llosa'nın *Making Waves* adıyla yayımlanan denemelerine değinirken 'sömürge entelektüeli' yaklaşımının örneklerini esirgemiyor bizden. Llosa, Peru'nun en başarılı yazarlarından biri olan Sebastian Salazar Bondy'nin genç yaşta ölümü üzerine yazdığı bir denemede 'Peru'da yazar olmanın anlamı nedir?' diye sormuştur. Pamuk, bu soruyu aktardıktan sonra, dikkat edilsin, şunları söylüyor:

'Genç Vargas Llosa'nın Peru'da okur ve yayıncı olmadığı için değil, ama yoksulluk, cahillik ya da çevrenin düşmanlığına karşı duranların ve kendilerini bunlardan korumaya çalışanların 'kaçık' muamelesi gördükleri ya da gerçek dışı bir yaşam veya sürgüne yazgılı oldukları için yenilgiye uğrayacaklarına ilişkin öfkesine katılmamak elde değildir.'

'Dikkat edilsin' diyorum, çünkü Orhan Pamuk bütün sömürge entelektüelleri gibi, Llosa da dahil, yazarın kendi ülkesinde yenilgiye uğramaya yazgılı olduğunu düşünmektedir. Halkın 'cehalet'i, 'yoksulluk'u ve 'düşmanlığı'nın, önünde sonunda yazarı 'gerçek dışı bir yaşama veya sürgüne' yazgılı kıldığına ilişkin bu yanlış bilinç, tipik bir sömürge entelektüeli tavrıdır. Sömürge entelektüeli kendini kendi halkı karşısında yenik düşmeye yazgılı konumda göstermenin dışında bir meşrulaştırma olanağına sahip değildir çünkü. Bu olanak, kuşkusuz, sömürge entelektüellerinin kendi halklarından niçin bu kadar nefret ettiklerini de açıklar: 'Ne garip insanlar bunlar, ne tuhaf bir ülke burası!'

Bir Oryantalizm Kepazeliği

Avrupa Birliği'nden dışlanmamız, bizim 'Avrupalı' olup olmadığımız sorusunun yeniden gündeme gelmesine vesile oldu. Eski deyişle bu bir 'vesile-i hasene' midir, değil midir, bilemiyorum. Ama bu soruyu neredeyse bir haysiyet meselesi haline getirdiğimiz de ortada. İki yüz yıldan beri Batılılaşmak için bocalayan bizler, sonunda, Avrupa kapılarının yüzümüze kapanmış olmasından dolayı fena halde bozulmuş durumdayız. Gelgelelim, hala farkında olmadığımız veya kabule yanaşmadığımız bir gerçekle yüz yüze gelmenin tam zamanıdır. O gerçek de şudur: Avrupa bizi hiçbir zaman 'Batılılaşmış' saymadı, -sayacağı da yok! Geçenlerde *Milliyet*'ten Nilüfer Kuyaş'ın Berlin'de araştırma yapan sosyal bilimcilerimizle yaptığı bir konuşma esnasında Prof. Dr. Murat Çizakça, Arnold Toynbee'nin 'hiçbir ülke, Türkiye gibi Batılılaşmaya çalışmamıştır' sözünü aktarmış ve *Uygarlık Sınavında* adlı kitabına atıfta bulunarak Toynbee'nin, Avrupa'nın hiçbir zaman Türkiye'nin Batılılaşma çabalarını ciddiye almadığını, bu çabaları 'küçük gördüğünü' söylediğini belirtmiş. Prof. Çizakça'ya göre, Toynbee, şunları yazıyormuş: 'Türkiye'yi küçük görmekte haklıyız. Çünkü bizi taklit edene niçin saygı duyalım? Ben ancak medeniyetime katkıda bulunabilecek olana saygı duyarım.'

Toynbee'nin sözleri yeteri kadar açık. Elbette, anlayana! Avrupalı için Türkiye'nin on sekizinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren Batılı olmak çabaları, bir 'taklid'den başka bir şey değildir! Toynbee'ye göre ise, taklidin bir değeri yoktur. Mukallidi küçük görüyor Batılı, adam yerine koymuyor! Adam yerine konulmadığımız, elhak, bundan daha veciz bir biçimde ifade edilemezdi.

Söyleye söyleye dilimizde tüy bitti. Türkiye Batılı olamamıştır ve olması ihtimali de yoktur! Taklidle Batılı olunmaz. Ama ne olmuştur, bu taklid Türkiye'de Oryantalist bir elitin, bir Bihruz Bey-

ler takımının, rahmetli Cemil Meriç hocamızın ifadesiyle bir 'cavalacoz taifesi'nin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu Oryantalist elitin, bugün Türkiye'deki bir numaralı temsilcisi, anlı şanlı Pamuk Prens'imizdir: Orhan Pamuk!

Pamuk Prens'imizin son marifetinden Haluk Şahin'in *Radikal*'de yayımlanan bir yazısı vesilesiyle haberdar oldum. Türkiye'nin Avrupa Birliği'nden dışlanması üzerine Pamuk Prens'imiz, Alman *Der Spiegel* dergisine bir yazı yazmış. bundan sonrasını Haluk Şahin'den dinleyelim:

'Orhan Pamuk yazısını kendisine hiç yakışmayacak kadar hantal bir ikilik (dichotomy) üzerine kurmuş: Bir yandan 'yüksek çevre' ve 'güzel kız' benzetmeleriyle somutlaştırılan bir Avrupa var, onun karşısında küçük entrikalar ve aldatmacalarla o 'yüksek çevre'ye davet bekleyen aşağılık, acınası bir yaratık: Türkiye! Ya da, dans teklifi güzel kız tarafından reddedilince kabadayılaşan, 'utanç verici' sert bir Akdeniz erkeği!'

Haluk Şahin gibi, son derece mutedil ve hakgözetir bir yazara bile, 'Orhan Pamuk haksızlık ediyor' dedirtecek kertede hakaretamiz bir tavır Orhan Pamuk'unki... Bir Oryantalizm kepazeliği! Pamuk Prens'imiz Türkiye'yi alabildiğine aşağılayıp, Batı'yı yücelterek, aklı sıra kendisine epeydir tevdi edilmiş bulunan bir misyonu yerine getiriyor: Türkiye'yi ve Türk insanını aşağılamak! Avrupalı da, Orhan Pamuk'a dayanarak 'Bakın, ben size dememiş miydim. Türk insanının ne kadar aşağılık, ne kadar acınası bir yaratık olduğunu, bizzat medenileşmiş Türkler bile söylüyor...' diyecek!

Evet, tastamam bir Oryantalist kepazelik! Pamuk Prens bu misyonu uzun bir süreden beri devam ettiriyor. Bu, daha önce de yazdığım gibi, bir 'sömürge entelektüeli' misyonudur. (Edward Said, 'sömürge entelektüelleri' deyişini, 'kendilerini Avrupa kültürüyle tanımlayan ve sömürgeci ülkeyi 'anavatan' sayan aydınlar için kullanıyor.) Sömürge entelektüeli için 'medeni'leşmek, kendi ülkesini yaşanmaz, kendi halkını ise tahammül edilmez bulmak demektir...

Şimdi gelin de Cemil Meriç'i hatırlamayın. Üstad, *Jurnal*'inde şöyle demişti: 'Türkiye'yi yaşanmaz bulanlar, Türkiye'yi yaşanmazlaştıranlardır.'

Oksidantalizm

Bir süreden beri 'Oryantalizm' üzerine yazılar yazıyorum. Bu meseleyi ısrarla (belki de 'inatla' demek daha doğru!) ele almamı yadırgayanlar olabilir, kabak tadı verdi, diyenler de! Doğrusu, bu meseleyi 'abarttığımı' söyleyenler kadar, haklılığını (ve elbette ısrarımı) da teslim edenlerin mevcut olduğuna inanmak isterim. İnsanımızın, özellikle de aydınımızın zihin yapısını sinsi bir hastalık gibi kemiren Oryantalizm illetinin Türkiye'nin entelektüel gündeminin bir numaralı meselesi olduğunu söylemek, gerçekten 'abartma' mıdır? Hiç sanmıyorum.

Bunları yeniden niçin yazıyorum? şundan Birkaç gün önce (21 Mayıs 1998) *Milliyet* gazetesinde, epeydir Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan sevgili dostum Şahin Alpay'ın bir yazısı yayımlandı: 'Oksidantalistler Nerede?' Alpay, son olarak Princeton Üniversitesi Yakındoğu Araştırmaları Bölümü'nde Prof. Bernard Lewis'in 'Oryantalizm' konulu bir konferansını izlemiş. Lewis'in bu konferansta söylediklerini özetliyor Alpay ve toplantının sonunda, konuşmacının şu soruyu yönelttiğini belirtiyor: 'Acaba neden Oryantalistlerden yakınılıyor da, Oksidantalistlerden hiç söz edilmiyor?'

Lewis'in bu sorusuna geleceğiz elbet. Ama önce önemli bir kavramsal nüans üzerinde durmam gerekiyor. 'Şarkiyatçılık', Oryantalizmin ('Müsteşrik' de Oryantalist'in) sözlük karşılığı; ama, bugün bir anlam genişlemesine uğradığı apaçık olan 'Oryantalizm'in kavramsal karşılığı değil! Özellikle, Edward Said'in o ufuk açıcı kitabından sonra Oryantalizm'in, bir bilgi problemi olduğu kadar, bir hakimiyet ve iktidar problemi olduğu biliniyor. Dolayısıyla o nispeten masum 'Şarkiyatçılık'ı, 'Oryantalizm'in karşılığı olarak kullanmamız söz konusu değil artık!

Gelelim 'Oksidantalizm'e! Bu kavramı açalım biraz: 'Oksidantalizm', 'Oryantalizm'in karşıtı. Yani, 'Oryantalizm', kısaca, nasıl Batılı gözlüklerle Doğu toplumlarına bakmak anlamına geliyorsa, 'Oksidantalizm' de tersine, 'Doğu'nun gözlükleriyle Batı toplumlarına bakmak anlamına geliyor. Rahmetli Cemil Meriç üstadımız, 'Oksidantalist' için 'müstağrih' karşılığını kullanmıştı;- 'Oryantalist' için 'müşterik'in kullanılması gibi...

Kültürden İrfana'da Ahmet Mithad Efendi üzerine yazdığı o gerçekten önemli yazısında Cemil Meriç, onun 'Batı'nın tanıtıcısı olduğu halde Doğu'lu kalan belki de tek müstağrib' olduğunu söyler. Peki, bir 'müstağrib' (yani, bir 'oksidantalist') olarak ne yapmıştır Ahmet Mithat Efendi? Cemil Meriç anlatıyor; -şöyle: 'İftiraya uğrayan bir devri, gafil ve hırçın bir intelijansiyaya karşı o savundu (...) Müşterikler kongresinde Türk'ün ve İslam'ın haklarını Avrupa'nın kendini beğenmiş ilim adamlarına vakur bir celadetle haykıran (...) yine üstadımızdır. İslam'a tevcih edilen her tenkid karşısında aşılmaz bir hisardır Mithad. İ'layı Kelimetullah uğrunda Hıristiyan dünyanın Katolik, Protestan bütün haçlılarına meydan okur. O kibar ve ağırbaşlı insan, din ve devletin haklarını korumak söz konusu olunca, kalemini kılıç gibi kullanır. Darülfünun da '*Dinler Tarihi*' okutan üstat, Amerikalı Profesör Draper'in iddialarını '*Niza-ı İlim ve Din*' adlı üç ciltlik eserde tuzla buz etmiştir.'

Bernard Lewis'in sorusuna dönelim. Lewis 'Oksidantalistlerden (yani 'müstağribler'den) neden hiç söz edilmiyor?' derken neyi kastediyor? 'Oryantalistleri eleştiriyorsunuz da, Oksidantalistleri neden eleştirmiyorsunuz?' gibi örtülü bir anlam içeriyor Lewis'in sorusu... Eğer doğru anladıysam, Lewis Doğulu bakış açısı ile Batı'yı eleştirenlerin ('Oksidantalistlerin, müstağriblerin') de eleştirilmesini istiyor. Veya, Şahin Alpay gibi anlarsak, 'Niye Oksidantalist yok' diye mi soruyor?

Prof. Bernard Lewis, bir Oryantalisttir (hem sözlük anlamıyla, hem de kavramsal anlamıyla!). Dolayısıyla, onun 'Oksidantalizmden niçin söz edilmiyor?' doğrultusundaki sorusunu anlamak mümkündür. Ama, ya dostumuz Şahin Alpay'ı? Bakın, Alpay ne diyor:

'Benim bu soruya verdiğim naçizane cevap şu: Ne yazık ki biz Doğu'lular, Batı'lıların sahip oldukları çok değerli bir özelliğe, 'merak' denilen niteliğe fazlaca sahip değiliz. İmparatorluk çağlarımızda bile, Batı'yı ve Batılıları araştırma ve anlama konusunda, fazlaca çaba ve başarı gösterebilmiş değiliz. (...) Herhalde yine bu nedenle Doğu'yu anlamak için bugün de büyük ölçüde Oryantalistlerin yaptıkları araştırmalara bağımlıyız. Evet, Doğu'da bilgi için bilgi edinmek, bir konuyu derinliğine araştırma ve öğrenme hassasının gelişmiş olduğu ileri sürülemez.'

Doğrudan söyleyeyim: Sevgili dostum Şahin Alpay, yukarıda alıntıladığım sözleriyle 'tipik' bir Oryantalist tavır sergiliyor: Doğu'ya, bize, Batı'nın gözlükleriyle bakıp, bizi Batılı değerlerle yargılıyor! 'Tipik' bir Oryantalizm, dedim. Bizim, Batılıların sahip oldukları çok değerli bir özelliğe, 'merak' denilen niteliğe' fazlaca sahip olmadığımızı söylüyor çünkü; dahası, 'Doğu'da bilgi için bilgi edinmek, bir konuyu derinliğine araştırma ve öğrenme hassasının gelişmiş olduğunun ileri sürülemeyeceğini' iddia ediyor! Bu, tastamam, 'Oryantalizm' değil de nedir?

Şahin Alpay dostumuzun kaygıları boşuna! 'Batı'yı ve Batılıları araştırma ve anlama konusunda' her zaman ('imparatorluk çağlarımızda bile'!), büyük bir 'çaba ve başarı' gösterdiğimizden hiç şüphe edilemez. Sözü Cemil Meriç'e bırakalım: 'Hâlâ bir İslam tarihimiz yok. İkinci Meşrutiyet intelijansiyası, bir Abdullah Cevdet, bir Rıza Tevfik, bir İzmirli, bir Said Halim, bir Mehmed Ali Ayni, bir Şehbenderzade teker teker incelenmedikçe, böyle bir işi başarmamız düşünelemez. Oryantalizm, irfan tarihimizde böyle bir dönemin varlığından habersiz veya habersiz görünmek istiyor.'

Nişantaşı'ndaki İspanyol, Ümraniye'deki Kızılderili

Christian Delacampagne '*Autrui*' ('Öteki') üzerine yazdığı bir felsefi denemede, İspanyolların ilk kez Amerika kıt'asına ayak bastıklarında, karşılarına çıkan yerli halkın ('Kızılderililer') bir 'ruh'ları olup olmadığı üzerinde çok düşündüklerinden söz eder: 'Ruh'ları olup olmadığı, ya da 'insan' olup olmadıkları! Delacampagne 'İspanyolların ilk yanıtları olumsuz oldu' diyor: Yerlilerin 'ruh'ları yoktur, 'insan' değildir onlar! Delacampagne, yerlilerin 'rasyonel' bir doğa'sı olduğunun, yani 'insan' olduklarının resmen tanınmasının, aradan neredeyse 40 yıl geçtikten sonra, Papa III. Paulus'un 1537'de çıkardığı bir buyrukla ('*Sublimus Dei*') gerçekleşebildiğini belirtiyor o denemesinde...

'İşin garip yanı', diyor Delacampagne, 'yerlilerin de savaşta ölen İspanyolların cesetleri üzerinde birtakım deneyler yapıyor olmalarıydı. Cesetlerin yavaş yavaş çürüyüşünü, su yüzünde kalıp kalmadığını gözlemliyorlar, kısaca bu sakallı, miğferli beyaz yabancıların Tanrı olup olmadığını belirlemeye çalışıyorlardı. Bir yandan İspanyol, yerliyi insandan *aşağı* görürken, öte yandan yerli İspanyol'u insandan *yukarıda* görüyordu.'

Ne tuhaf, değil mi? Ne İspanyol yerliyi, ne de yerli İspanyol'u 'insan' sayıyor!

Bu can alıcı örneği neden verdim; -şundan: Uzun bir süredir 'öteki' (ya da 'bizden olmayan') diye işaretlenen kimliklerin bir çözümlemesini yapmaya çalışıyorum ve bu çözümlemenin Türk toplumunun Tanzimat'tan bu yana geçirdiği zihniyet dönüşümlerinin anlaşılması ve yerine oturtulmasında, göz ardı edilmemesi gereken bir durum olduğunu düşünüyorum.

Bir tespitle işe başlayalım: Batılılaşma'nın ya da modernleşme-

nin tarihi Türkiye'de insanımızın birbirini 'öteki' olarak işaretlemesinin tarihidir. Kendisini 'Modernleşmiş', 'Avrupalılaşmış', 'Batılılaşmış' sayan bir kısım insanımız, modernleşmeye direnen ya da geleneksel kimliğini öne çıkaran bir başka kısım insanımızı, 'öteki' saymaya başlamıştır. Bu 'öteki'ler 'geri kafalı', 'ilkel' ve 'pis'tirler!.. Onlarla bir arada olunmaz, olunmamalıdır; çünkü 'medeniyetten nasibini almamış'lardır!.. Onlara ancak aşağılayıcı, horlayıcı bir söylemle atıfta bulunulabilir. Ve tıpkı İspanyolların Amerika'nın yerli halkına bakışı gibi, onları 'insandan daha aşağı' görmüşler ve kendi yerli halkını 'öteki' olarak işaretlemişlerdir. Şunu demek istiyorum: Mesela, Nişantaşı'nda oturan ve kendisini 'Avrupalılaşmış' sayan bir kısım İstanbullu'nun, Erzincan'dan göç edip Ümraniye'ye yerleşmiş bir kısım insanımıza bakışı ile 1492 yılında İspanyolların Kızılderililere bakışı arasında herhangi bir fark yoktur: Ümraniyeli de, Kızılderili gibi 'insandan daha aşağı'dır!..

Madalyonun bir de öteki yüzü var: Kendilerini 'Batılılaşmış' olarak gören bu insanların Batı karşısındaki tavrı...

Burada durum tam tersine gelişir: Ümraniyeli'yi 'insandan daha aşağı' bir Kızılderili gibi gören Nişantaşılı, bu kez gerçek bir Batılı karşısında Kızılderili'ye dönüşür: Onun için gerçek bir Batılı 'insandan daha üstün'dür;- onlar 'medeni'dirler, 'ileri'dirler, biz de onların eline su dökemeyiz! Batılılaşma'nın bizi getirip bıraktığı yer burasıdır: Kendi yerli halkını 'insandan daha aşağı', Batılı'yı ise 'insandan daha yukarı', neredeyse bir Tanrı gibi görmek!..

Bugüne kadar Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun '*Yaban*'ıyla başlayan bir tür köy edebiyatı, daha çok, halkın Batılılaşmış aydına karşı olan tavrını irdelemekle yetindi:- yani, halkın bakışında bir 'yaban' olan modern'i! Gelgelelim 'modern'in kendi halkına ve Batı'ya bakışı hemen hemen hiç sorgulanmadı. Acaba neden?

Hemen belirteyim: Oryantalizm, daha başından itibaren, bizi bize iki hegemonik söylem düzeyinde sunmayı telkin etmiştir. Ya 'biz adam olmayız' deyişinde dile gelen bir *kendini aşağılama* söylemi, veya 'ne yapalım biz böyleyiz işte. Burası Türkiye...' söylemi. Nora Şeni, *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın* başlıklı derle-

meye yazdığı makalede bu durumu şöyle anlatır: 'Batı'ya yakıştırılan gözle kendine bakıp kendini kötülemeye yönelmek (*autodenigrement*), ya da özürler bulup kendini haklı çıkarmaya çalışmak (*apologie*)... İşte 19. yüzyıl sonunda Batı yanlısı Osmanlı elitinin hassasiyetini şekillendiren yönelimler bunlardır.'

Sormalı: Sadece 19. yüzyıl sonunda mı?..

'Tehlikeli Yabancı' mı 'Tehlikeli Evsahibi' mi?

Almanya'ın anlı şanlı *Der Spiegel* dergisinin 14 Nisan 1997 tarihli sayısının kapak konusu: 'Tehlikeli Yabancılar', yani Almanya'daki Türkler! Kapakta, elinde Türk bayrağı tutan bir genç kızın fotoğrafı var. Arka planda ise, Kur'an kursuna giden Müslüman Türk kızları ve Türk bayrağının arkasına saklanmış, ellerinde Uzakdoğu sporları yapanların kullandıkları çeşitli aletler bulunan Türk gençleri görünüyor...

Kapak düzeninden de açıkça anlaşıldığı gibi, *Der Spiegel*, 'Almanya'daki Türkleri Almanya'nın toplumsal düzeni açısından 'tehlikeli' sayıyor. Dergiye göre, Alman hükümetinin 'entegrasyon' çalışmaları 'iflas etmiş' ve Almanya'daki toplumsal sorunlar 'etnik bir kimliğe bürünmüş'tür. *Sabah* gazetesi, *Der Spiegel*'in haberini 'Spiegel'den Irkçı Yayın' başlığıyla verdi ve şunları yazdı: 'Avrupa ve Almanya'da Türklere yönelik ırkçı saldırılar artarken, önde gelen bir derginin bir ulusa (Türklere HY) yönelik bu yayını rahatsızlık yarattı.'

Almanya, Türkleri niçin 'tehlikeli' buluyor? Gerçekten böyle bir 'tehlike' var mı? Ve elbette, Almanya'nın 'entegrasyon' politikasından söz edilebilir mi? Bunları irdelemek gerekiyor.

Şimdi biraz gerilere, 1982'lere gidelim. 31 Ocak 1982'de Federal Almanya'daki değişik üniversitelerden 12 bilim adamı (tümü prof.!) tarafından bir bildiri yayımlandı. Bu bildiri, '*Heidelberg Manifestosu*' diye biliniyor. Çok önemli bir belgedir bu ve Dr. Kadir Turan'ın *Almanya'da Türk Olmak* adlı o çok değerli çalışmasında da belirttiği gibi, bu Manifesto 'Federal Alman toplumunun tabanından gelen yabancı düşmanlığına toplumun en üst katlarından çıkarılan bir fetva niteliği taşımaktadır.'

'*Heidelberg Manifestosu*'nun özü şudur: Almanya'da çalışan, özel-

likle Türk işçilerinin ailelerinin birleştirilmesiyle ilgili yönelişler kendi haline bırakılacak olursa 2000 yılına doğru 16-20 milyon civarında insan yeniden ve ilave bir göç dalgası yaratacaktır. '*Heidelberg Manifestosu*'na göre, böyle gider de bu gidişe 'dur' denilmezse, 'pek çok Alman kendi mahallesine, kendi işyerinde ve kendi ülkesinde kendisi yabancı (*Auslander*) hissetmeye hazır olmalı'dır. Dr. Kadir Turan'ın da dile getirdiği gibi, tam bir 'hayali istila' tablosu! Şu işe bakın: '*Manifesto*'ya göre, Türkler Almanya'yı istila edecek!..

Manifesto'da ayrıca 'Alman halkının kendi dilini, kültürünü ve dinini tehlikeye atmaksızın' bir entegrasyondan söz edilemeyeceği de belirtilmiş, 'her halk gibi Alman halkının da kendi kimliğine sahip çıkmasının onun doğal hakkı' olduğu öne sürülerek Almanya'nın 'dinini bile kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu' iddia edilmiştir...

Ne müthiş bir tablo değil mi? 2000 yılında Almanya'daki Türklerin sayısı 20 milyonu bulacak ve Alman toplumu, dilini, dinini, kültürünü bu 'barbar istilası' (!) karşısında kaybedip yok olacak!

Bize gülünç geliyor ama asıl vahim olan, '*Heidelberg Manifestosu*'nda daha 1982'lerde öne sürülmüş olan bu görüşlerin sadece Alman entelektüelleri ve bürokrasisi tarafından değil, ama Alman kamuoyu ve Alman halkı tarafından da benimsenmiş olmasıdır. *Der Spiegel*'in yaptığı da tastamam budur: '*Heidelberg Manifestosu*'nun 'tehlikeli yabancı' iddialarını yeniden gündeme getirmek! Ve sadece bu kadar da değil! Üstü kapalı bir biçimde, Türklere karşı olan tepkileri de meşrulaştırmak... Dr. Turan'ın belirttiği gibi, amaç Türkleri kesin dönüş yapmaya zorlamak değil, tersine Türk azınlığını 'her türlü eşitsizliğe ve zor şartlara boyun eğdirerek teslim olmaya zorlamak'tır... Dr. Turan, '1980'li yıllarda' diyor, 'Alman toplumunda yabancılara karşı beslenen duyguların teröre doğru tırmandığı herkes tarafından görülüyordu. Federal hükümet kendi yabancılar danışmanı tarafından günlük basında yer alacak şekilde kamuoyu önünde uyarılmıştı. Özellikle eyalet yöneticilerine gönderilen ve yabancıları tehdit eden binlerce mektuptan örnekler yazılı basında yayınlanmıştı. Bu mektuplar F. Almanya'da 'gün gelecek, so-

kaklarda barikatlar kurulacak ve kan dökülecek!..' ihtarlarıyla dolu olmuştu.'

Burada dikkate değer olan, hiç kuşku yok, neo-nazi 'dazlak' çetelerinin Türklere karşı giriştikleri kıyımların, Alman halkının 'dilini, dinini, kimliğini' korumaya çalışması bağlamında bir nevi 'meşru müdafaa' gibi gösterilme tehlikesidir. Bu bağlamda, ev sahibi Almanlardan 'tehlikeli ev sahipleri' diye söz etmede *Der Spiegel*'in 'tehlikeli yabancılar'ına göre çok daha haklı olunabileceğini düşünüyorum. Etnik bir eşitleme süreci ya da bir sosyal grubu ötekine benzetme anlamında bir asimilasyonda başarılı olunmayınca, çoğu kez bir etnik temizlemeye girişildiğine, tarihte sıklıkla rastlanıyor!

'Etnik temizleme'den ziyadesiyle mağdur olanlar arasında Müslümanlar var elbet. Justin McCarthy, bu yakınlarda yayımlanan *Death and Exile* ('Ölüm ve Sürgün') adlı yapıtında, Avrupalıların gerçekleştirdikleri Müslüman kıyımlarından söz ediyor. Justin McCarthy, bundan önce yayımlanan *Müslims and Minorities*'de de bu konu üzerinde durmuş ve Birinci Dünya Savaşı'nda ölen Müslüman Türklerin (ve Kürtlerin) sayısının 2.5 milyon civarında olduğunun saptandığını belirtmişti. Son kitabında ise, bu kez Osmanlıların yitirdikleri topraklardaki Müslüman Türklerin kıyımına değiniyor. Batı'da, Balkanlar'dan ve Güney Rusya'dan Kuzey'de Kafkaslara kadar olan geniş coğrafyada yer alan kıyımlardır bunlar. McCarthy belirtiyor: 1821 ile 1922 yılları arasında yurtlarından göçe zorlanan Müslümanların sayısı 5 milyon civarındadır. Bağımsızlık savaşlarında 5.5 milyon Müslüman ölmüştür: Bir bölüğü savaşlarda, bir bölüğü de göçmen olarak hastalık ve açlıkla boğuşurken...

Death and Exile üzerine ciddi bir tanıtma yazısı yazan Dr. Andrew Mango şöyle diyor: 'Son yıllarda Bosna'da olup bitenlere karşın Amerikalı yerlilere, siyahlara ya da Avustralyalı Aborjinlere gösterdikleri sempatiyi Müslümanlardan esirgeyen okurlar için Justin McCarthy, Doğu'nun Hıristiyanlar tarafından *reconquista*'sının karanlık içyüzünü gösterecek sayısız kanıt sunmaktadır.' (*The Times Literary Supplement*).

Kuşkusuz, Batı'nın 'etnik temizlik'ten tiksindiğini de söylemek

mümkündür. Dr. Mango'ya göre, bu böyle bilinse bile, 'etnik temizlik'in kurbanı Müslümanlar olunca, nedense kimse bu konuya eğilme gereğini duymamaktadır. Justin McCarthy, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra Ermenistan'ın işgal ettiği Azerbaycan topraklarından kaçan ya da sınırdışı edilen Müslümanların sayısının 1 milyon civarında olduğunu tahmin etmektedir. 'Buna ilişkin belgeler Avrupa Konseyi'nin arşivlerindedir.' diyor Dr. Mango, 'Ama ne yazık ki, kimse bunları bilmiyor...'

Şimdi gelin de *Der Spiegel*'in 'tehlikeli yabacı' masalına inanın bakalım...

Cannibalisme

Bilmem gördünüz müydü? Geçenlerde TV ekranlarında korkunç bir görüntüye tanık olduk. Irak'lı askerler bir köpeği parçalayıp çiğ çiğ yediler hepimizin gözleri önünde. Çoğumuz, belki de hepimiz, bu akıl almaz vahşet karşısında irkildik, tiksinti duyduk. Bir hayvan diri diri parçalanıyor ve öylece yeniyor!' 'Asri Zamanlar'da pek de tanık olunmayan bir vahşet!

Bir tür 'Cannibalisme' mi? -Değil elbet! Çünkü 'cannibalisme', insan eti yiyenler için kullanılan bir terim. Antropolojik açıdan bakılırsa, galiba, insan ya da hayvan eti, pek fark etmiyor, belirleyici olan ettin 'çiğ' yenmesi! Antropoloji, özellikle Claude Lévi-Strauss'la birlikte, pişmiş- olan'ın (yiyeceğin) kültüre ait olduğunu bildiriyor bize. Edmund Leach'in söylediği gibi, 'Lévi-Strauss konuşma dilinden yoksun bir insan toplumu olmadığı gibi, yiyeceğinin bir bölümünü şu ya da bu biçimde pişirme işleminden geçirmeyen bir insan toplumu da olmadığını' belirtir. Onun ünlü 'Yiyecek Üçgeni'ne göre, (*'Triangle Culinaire'*), pişirme çiğ- olan'ın (meselâ, kızartmada olduğu gibi) kültürel araçlarla dönüştürülmesi işlemidir; çürüme ise çiğin doğal araçlarla dönüştürülmesi... Bu yüzden de pişirme Doğa'yı Kültür'e dönüştürme doğrultusunda evrensel bir işlemdir Lévi-Strauss'a göre...

Dahası, antropoloji bize, insanların 'yenilebilir' olarak sınıflandırdıkları şeylerin toplumsal dolayısıyla da konvansiyonel olarak belirlendiğini gösteriyor. Edmund Leach'in deyişiyle, 'neyin yenilebilir neyin yenilemez olduğunu, hangi durumlarda hangi tür yiyeceklerin yenileceğini kararlaştıran, toplumun alışkanlıkları'dır. Dolayısıyla, bırakınız köpek etini, insan etinin bile 'yenilebilir' olduğuna ilişkin konvansiyonların (alışkanlıkların, göreneklerin) hüküm

sürdüğü toplumlar bile var! Antropoloji açısından, Irak'lı askerlerin davranışlarının yadırganışı, Irak'ta (çiğ) köpek eti yemeye ilişkin bir konvansiyon, bir alışkanlık ya da bir görenek bulunmayışından kaynaklanıyor.

Bir kez daha belirteyim. Cannibalisme'in, ya da insan eti yemenin yürürlükte olduğu toplumlar var! 'Cannibalisme' kelimesinin ilk kez Kristof Kolomb tarafından kullanıldığını da biliyoruz. Antiller'de yaşayan yerli Carib'lerin insan eti yediklerine dair bir başka yerli kabileden, Arawak'lardan aldığı bilgiye dayanarak Kolomb, 'Yerliler (Arawaklar)' diyordu, 'Canibal'lardan (Caribals ya da Caribe halkından bozulma) dolayı büyük korku içinde yaşıyorlardı.' Kolomb'u, daha sonra Diaz'ın Güney Amerika Aztek'leri arasında ve Kaptan Cook'un Güney Pasifik halkları (Maori'ler de dahil) arasında insan eti yeme pratiğine rastladıklarına ilişkin tanıklıkları takip ediyor.

'Cannibalisme', Kristof Kolomb'un kullandığı bir terim. Gelgelelim Kolomb'dan, dolayısıyla da Diaz ve Cook'tan çok önce, insan eti yeme pratiğinden söz eden bir kaynak var: *Herodotos Tarihi*. Herodotos, Skyth'lerden (İskitler) ve Skyth'lerin ülkesinden söz ederken, bu ülkede yaşayan 'Antrophag'lardan ('insan yiyiciler'den) söz açar ve 'Antrophag'lar, insanların en yabanlarıdırlar; ne adalet bilirler, ne yasa; göçerdirler. Skyth'ler gibi giyinirler; ama dilleri ayrıdır ve bütün bu halkların içinde tek insan yiyiciler bunlardır' der. Herodotos ayrıca, Skyth'lerin savaşla ilgili geleneklerini anlatırken, bir Skyth'in öldürdüğü ilk düşmanının kanını bir kupaya doldurup içtiğini de belirtiyor ki, bunu daha sonra Plinius da doğrulayacak ve onları insan derisini, kafatasını vb. birer obje olarak kullanmakla itham edecektir.

Skyth'lere dikkatinizi çektim, şundan: Prof. Claude Rawson'un, *The Times Literary Supplement*'da belirttiğine göre, Amerikan Kızılderililerinin Skyth'lerin soyundan geldiklerine ilişkin kuramlar var. Yalnız Amerikan Kızılderililerin değil, İrlanda'lıların, hatta İskoç'ların da... Rawson, 'İskoç' ('*scoti*') kelimesinin 'İskit'ten ('*Skythae*') geldiğine dair etimolojik söylentiler olduğunu bildiriyor; ayrıca, Jonathan Swift'in İrlanda'lıların cannibalisme'inden söz açan metinlerine

de değiniyor. İrlanda'daki büyük kıtlık yıllarında insanların açlıktan insan eti yedikleri biliniyor. Tıpkı, Fransa'da din savaşları sırasında, kuşatma altındaki Fransızların cannibalisme'i gibi...

Cannibalisme'in Hıristiyan (Katolik) öğretisiyle de ilişkilendirilmesinin mümkün olduğu da söylenir. Doğrudur. Katoliklikteki *Eucharistie*'nin (yani, 'Katoliklerin Hz. İsa'nın etini ve kanını temsil etmek üzere, ekmek ve şarap kullanarak yapılan kutsama ayini'nin) bir tür sembolik insan yiyicilik (*'cannibalisme'*) sayılıp sayılmayacağı, bizzat Katolikler tarafından çok tartışılmıştır. Prof. Claude Rawson, 16. yüzyılda toplanan Trento Konsili'nde bu sorunun tartışıldığını; 'Amerikan Kızılderililerinin insan yiyiciliği ile bu kutsama ayini arasındaki benzeşimin' 1550'lerde ve ondan sonra Reformation Avrupa'sında önemli bir polemik konusu olduğunu bildiriyor bize.

Irak'lı askerlerin bir köpeği öldürüp çiğ çiğ yemelerinden nereye geldik! Sözü Abdülhak Şinasi Hisar'ın naklettiği bir Fransızca beyitle bitirelim. Hisar, bu yüzyılın başında yaşamış, öyle adı sanı pek bilinmeyen bir Fransız şairinin, Laurent Teilhade'ın, o yılların üç ünlü yazarına fena halde taktığını ve onlar için şu beyti yazdığını belirtir: *'On les offre avec le roti / Bourget, Maupassant et Loti.'* ('Bourget, Maupassant ve Loti, kızartmanın yanında servis edilirler!').

Kim İnsan Eti Yiyor?

Knut Hamsun'un, Norveç'in bu anlı şanlı romancısının, bundan yüz yıl önce İstanbul'a yaptığı seyahatin notlarını okuyorum. Hamsun'un romanlarını ise ilk gençlik yıllarımda okumuştum; -edebiyat öğretmenim Behçet Necatigil'in özendirmesiyle! Hoca'nın nedense Hamsun'a karşı bir 'meclubiyet'i vardı;- romanlarının çoğunu o çevirmiştir Türkçe'ye. Ne yalan söyleyeyim, '*Sonbahar Yıldızları Altında*'sı dışında, pek haz duyınamışımdır Hamsun'un romanlarından...

Kişi olarak da Knut Hamsun'a yakınlık duyduğum söylenemez. Bir Nazi hayranıdır Hamsun, bir işbirlikçidir: Bir *collabo*! Norveç'i işgal eden Nazilerle işbirliği yapmış; Hitler Almanyası'nın Norveç'teki mutemed adamı Quisling'i desteklemiştir. Savaştan sonra, yaşlılığından ötürü 'vatana ihanet'te yargılanıp idam edilmekten kurtulmuştur; ama Norveç halkı Hamsun'u affetmemiştir. Hamsun'un 1899 yılında İstanbul'a yaptığı seyahati *İstanbul'da İki İskandinav Seyyah* adıyla Türkçe'ye çeviren Banu Gürsaler Syvertsen'in sunuş yazısında belirttiğine göre, Hamsun'un yaşadığı Grimstad kasabasına bir büstünün dikilmesi çabaları, 1992 yılında 'kamuoyunun hâlâ şiddetli tepki göstermesi nedeniyle' gerçekleştirilememiştir. İsabet!

Hamsun'un seyahatnamesi *Hilalin Altında* başlığını taşıyor. (Kitaptaki öteki seyahatname ise, ünlü Danimarkalı masalcı Hans Christian Andersen'in). Seyahatname, daha ilk cümlelerinden başlayarak, Avrupalıların Türklere karşı duydukları o Oryantalist peşin hükümleri, o değersizleştirici yalan dolanları, belli belirsiz bir ironi ile, tekrarlamaya koyuluyor: Hamsun'u İstanbul'a getiren gemi, Karadeniz'den Boğaz'a girer girmez, yolcuları bir korkudur alıyor. Demir atan gemiye üniformalı Türkler, yâni gümrük memurları ve ka-

rantinacılar çıkmaya hazırlanmaktadır. Türkler acaba ne yapacaklar? 'Merhamet mi edecekler, yoksa sonları mı geldi?' Gemidekiler heyecanla bekleşiyor. Şükürler olsun, Türkler bir şey yapmıyor! Hamsun şunları yazıyor: 'Türkler adam yemekten vazgeçeli beri, bir arada bulunmanın bir tehlikesi kalmamış artık. (...) Vahşi Türklerle anlaşmak mümkünmüş, diye düşünüyorum.'

İnsanın inanası gelmiyor; ama yirminci yüzyılın başında Avrupalının zihnindeki Türk imajı budur: 'Türklerin sultanı Hıristiyan etini yemekten vazgeçmiş midir acaba?' Hamsun'un bunun böyle olmadığını biliyor olmasına rağmen, bu soruyu sorması şaşırtıcıdır; -ironik bile olsa, şaşırtıcı! Çünkü, Avrupalının Türkleri hâlâ insan eti yiyen Cannibal'ler olarak görmekte ısrarlı olduğunu ortaya koyuyor ve Hamsun, bu yarıyamlık mitosunu fütursuzca tekrarlamakta bir beis görmüyor! Evet, görmüyor!...

Daha önce de bir yazımda belirtmiştim: Aslında, insan eti yeme pratiği, 17 ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da görülmüştür; -Avrupalının zannettiği gibi Osmanlı'da değil! Avrupalı Katoliklerin (Fransa'da ve İrlanda'da) insan eti yeme barbarlıkları biliniyor. Dahası, 17. yüzyıl Hollanda'sında, bu defa Katoliklerin değil; ama Protestanların da Cannibalisme'lerine, yâni insan eti yediklerine dair belgeler var! Herbert H. Rowen'in *John De Witt, Grand Pensionary of Holland* adlı kitabında, Orange hanedanından William'ın taht üzerindeki taleplerini destekleyen bir Protestan güruhunun, Cumhuriyetçi Parti Başkanı John (Jan) De Witt'i önce öldürdükleri, sonra da pişirip yedikleri (evet, yedikleri!) yazılıdır. Jan De Witt, büyük filozof Baruch Spinoza'nın arkadaşı ve koruyucudur ve Spinoza için De Witt ile kardeşlerinin öldürülmeleri, Gilles Deleuze'ün aktardığı deyişle, bir *Ultimi barbarorum*'dur- yâni, barbarlığın son haddi!.. (Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie Pratique*, s.22).

Avrupa'nın mezheb savaşları sırasında, Katoliği ve Protestanı ile insan öldürüp etini yedikleri, hem de öyle uzak bir geçmişte değil, 17 ve 18. yüzyıllarda, bizzat Batılı tarihçilerin delilleriyle sabit olmuşken, Hamsun'un Osmanlı'yı vahşilikle ve insan eti yiyicilikle suçlayan, aslı astarı yok, Oryantalist safsataları, velev ironi yaparak

da olsa, tekrarlamasına ne anlam vermelidir? Bunun cevabını bilmiyorum; ama bildiğim bir şey var: Avrupalı, kelimenin tam manasıyla birbirini yerken, Osmanlı'nın ve Türklerin tarihinde bir tek, evet bir tek *cannibalisme* örneği yoktur!

Gene de, pek yakında bazı Oryantalistlerimizin, Türklerin insan eti yemeye devam ettiklerine dair beyanatları, mesela anlı şanlı *Der Spiegel* dergisinde yayımlanırsa, buna hiç şaşmamak gerekecektir!!!

'Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı'

Oryantalist tarih yazımında Osmanlı Divan şiirinden olumsuz ve yıkıcı, hatta giderek saldırgan bir aşağılamayla söz etmeye ayrıcalıklı bir statü tanındığını biliyoruz. Osmanlı lirik şiir geleneğinin, bu şiirin tarihi üzerine 6 ciltlik koca bir araştırma yapmış olan E.J.W Gibb'in 'bıktırıcı tekrarlar' ve 'basmakalıp tedailer'den öte bir şey olmadığı konusundaki değer düşürücü yargısı, bu Oryantalist tarih yazımının tipik bir örneğidir. Kısaca, Osmanlı şiirinin 'bıktırıcı tekrarlar' ve 'basmakalıp tedailer'e dayanan bir şiir olduğu savı, Gibb'in *Osmanlı Şiiri Tarihi*'nin egemen bakış açısını temsil etmekle kalmaz, Cumhuriyet döneminde Divan şiirine karşı öne çıkarılan resmi ideolojik söylemin de başat temalarından biri olur.

Sadece 'bıktırıcı tekrarlar' ve 'basmakalıp tedailer' değil! Oryantalizmin Cumhuriyet dönemi resmi tarih yazımına taşıdığı, yıkıcı ve aşağılayıcı başka ideolojik öne sürüşler de var. Örnek mi istiyorsunuz? İşte bunlardan biri: 'Osmanlı Divan şiiri, İran şiirinin kötü bir kopyasıdır.' Başka? 'Osmanlı şiiri, bir elit kültürün şiiridir' Başka? 'Divan şiiri zor ve içrek (*esoterique*, *batını*) bir şiirdir' Ve bir de şu: 'Divan şiiri, gerçek hayattan kopuk bir şiirdir'!..

İlginç olan, Gibb'in *Osmanlı Şiiri Tarihi*'ni, daha 1940'lı yıllarda Türkçeye çevirme işine girişen anlışanlı Halide Edip Adıvar'ın, bu çevirinin 1. cildinin 1. Kitap'ına yazdığı önsözde (çeviri, sadece bu kadarla kalmıştır), 'Gibb'i tetkik edenlerin onun Türk'e karşı incizabının (cezbedilişinin) Türk'ün karakterindeki salabet, sadelik, realizm ve doğruluktan doğduğunu sarahatle' gördüklerini ve Gibb'in 'Türk edebiyatını Fars edebiyatına tercih edişini, buna, bu karakter başkalığına bağladıklarını' öne sürmüş olmasıdır. İlginç ve elbette şaşırtıcı: Çünkü Gibb, Osmanlı Divan şiirini hiç de Halide Edip Adıvar hanımefendinin ona atfettiği gibi değerlendirmiyor. 'Türk

edebiyatını Fars edebiyatına tercih etmek' ne kelime, Gibb hazretleri tam tersine İran edebiyatını Türk edebiyatına tercih ettiğini 'sarahatle' dile getirmekte bir beis görmemektedir! Halide Edip Adıvar hanımefendi, bizzat çevirdiği bu kitaptaki bazı bölümlerin farkında değilmiş gibi görünüyor. Hangi bölümlerin mi? Meselâ, şu mahut bölümün:

'Aynı surette bu şiir (Osmanlı şiiri, HY) yüksek bir derecede mevzuata tabidir. ('Yüksek bir derecede mevzuat', İngilizce metinde *'highly conventional'*ın karşılığıdır.) *'Mah-ru' 'Serv-kad', 'L'al-leb'* gibi, başından itibaren bıktırıcı bir tazda tekerrür eden birçok sermaye haline gelmiş tabirlerle doludur. Bunun gibi birçok basmakalıp tedailer çoktur; 'bülbül' denilir denilmez, 'gül'ün uzakta olmadığından emin olabiliriz (...) fakat bütün bunlara rağmen İran şiiri muayyen hudutlar dahilinde ve harikulade bir muhayyele feyzi gösterdiği gibi, birçok zaman hem fikirde hem de ifadede üstün bir zerafet göstermiştir.' Şimdi, Allah için söyleyin: Hangi şiiri ötekine tercih ediyor Gibb? Halide Edip hanımefendinin zannettiği gibi, Türk edebiyatını İran edebiyatına mı, yoksa İran edebiyatını Türk edebiyatına mı?

Bir kez daha belirteyim: Gibb'in Osmanlı şiirine ilişkin bu değer düşürücü yargıları, Türkiye'de Divan edebiyatı hakkında verilen yargılarla örtüşmektedir. Meselâ, sayın Çelik Gülersoy *Cumhuriyet* Gazetesi'ne yazdığı iki yazıda bu Oryantalist görüşleri 'şiir, hele aruz vezni, sadece laf hünerleri (...) demektir (...) Divan şiirinde sözcük (kelime) oyunları gök gürültüsüne benziyordu. Fikir yağmuru bu ülkeye hiç yağmadı' diye dile getirmemiş miydi?

Türk entelijansiyasının zihninin Oryantalist bir yapılaşmadan öte bir şey olmadığını çok söyledim ve yazdım. Gibb'in ve Çelik Gülersoy'un yazdıkları arasında yüz yıllık bir zaman farkı olmasına rağmen, hiçbir mahiyet farkı bulunmayışı, Oryantalizmin bilinçdışımızı ne kertede yapılandırdığının, zihnimize ne kertede nüfuz ettiğinin tipik bir belirtisi değil midir?

Bereket versin Batı, kendi dialojik geleneği içerisinde kendi kendini sorgulayarak Oryantalist geleneğin karşıtını da üretebiliyor. İşte, Walter G. Andrews'ün, yakında Türkçe'de de yayımlanacak olan *Poetry's Voice, Society's Song* ('Şiirin Sesi, Toplumun Şar-

kısı') adlı kitabı! Prof. Andrews o gerçekten benzersiz kitabında Osmanlı lirik şiir (gazel) geleneğini, yüzyıllardır içine gömüldüğü Oryantalist söylemden koparark yeniden inşa ediyor. Gibb'in 'Divan şiirinin semantik yüzeyinin tekrara dayalı ve sınırlı doğasına' ilişkin iddialarına verdiği yanıtta Prof. Walter G. Andrews, 'tekrarların ve sınırlı bir vokabülerin (söz dağarının), başka türlü üretilebilmesi mümkün olmayan anlam yapıları kurmadaki pozitif katkılarından' söz edebiliyor. Prof. Andrews'ün deyişiyle, 'gazellerin sınırlı bir semantik yüzeye sahip olması, kompozisyon geleneğinin sadece bir cephesidir; bu kompozisyonda şiirsel kimyanın sınırlı elemanları, zekice ve özenli bir öncelikle biraraya getirilerek son derece şaşırtıcı (*'bewildering'*) anlam katmanları üretmeye yaramakta'dır. Kısaca, Prof. Andrews bugüne kadar Oryantalist gelenek tarafından yerden yere vurulup bir 'mey ve mahbub edebiyatı' olarak görülmüş olan Divan şiirine yepyeni bir 'okuma ufku' kazandırıyor.

Prof. Andrews, Osmanlı lirik şiirinin İran dili şiirinin bir varyantı olduğu konusundaki iddialara da cevap vermektedir: 'Chaucer'in şiiri ne kadar Fransızca, Milton'un şiiri ne kadar Latince, Goethe'nin şiiri ne kadar İngilizce ise, Osmanlı şiiri de o kadar Farsça'dır.' Peki, ya 'Osmanlı şiirinin elit bir kültürün şiiri' olduğu iddiası? Dr. Andrews cevaplıyor: 'Hangi 'yüksek kültür' şiiri, bir elitin ürünü değildir ki?' Divan şiirinin 'zor' ve 'içrek' olduğu iddiasına gelince Prof. Andrews şunları söylemektedir: 'Kuşkusuz bu öğeler (içrek' öğeler, HY) vardır; ama bu öğeler şiirin 'anlam'ını birçok yalın ve hiç de içrek olmayan öğelerden daha fazla kuşatıyor değildir.' Dr. Andrews'e göre, Osmanlı şairi gerçek hayatın o kadar içindedir ki, 'Osmanlı teh'ası' deyişindeki 'teba' kelimesinin yerine, pekala 'şair' kelimesi konulabilmektedir: 'Osmanlı şiiri gerçek hayatla hiç ilgili olmamak şöyle dursun, çok muhtemeldir ki kültürel hayatla ve onu üreten toplumla çok ilgili bir şiirdir.'

Prof. Andrews'ün kitabının Türkçede yayımlanmasının Türk entelijansiyasının pısırık Oryantalizmine şiddetli bir darbe indireceğini düşünüyorum...

'Görünmez' Kılınan Şiir

Prof. Dr. Walter G. Andrews'ün Osmanlı Gazelleri Antolojisi ('*Ottoman Lyric Poetry, An Anthology*'), yayınlandı. Bu E. J. W Gibb'in *Ottoman Literature*'ünden bu yana, İngilizcede Osmanlı şiirine ilişkin en kapsamlı derleme.

Prof. Dr. Walter G. Andrews'ün iki yardımcısıyla birlikte (Dr. Mehmet Kalpaklı ve Najaat Black) hazırladıkları bu antoloji, Gibb'in bu yüzyılın başında (1901) yayımlanmış olan antolojisinden bu yana en kapsamlı derleme olmakla kalmıyor, aynı zamanda bu antolojiye bir alternatif de oluşturuyor. Biri bu yüzyılın *başında*, öteki bu yüzyılın *sonunda* yayımlanmış iki antolojinin tabana karşıt bakış açılarıyla derlenmiş olması! İlginç!

Andrews ve arkadaşlarının antolojisi, Gibb'e alternatif oluşturuyor, dedim; -şundan dolayı: Bilindiği gibi Gibb, Osmanlı şiirini (ve genelde, Osmanlı kültürünü) Oryantalist bakış açısının başat olduğu bir söylemin içinden okumuştur. Daha da ileri gider Gibb: Osmanlı şiirinin Arap ve özellikle de İran şiirinin kötü bir kopyası olduğunu öne sürecek kadar da önyargılıdır! Uzağa gitmeye gerek yok; Gibb, çevirisi Halide Edip Adıvar tarafından yapılan *Osmanlı Şiiri Tarihi*'nin 1. Cilt'inin 1. Kitap'ına yazdığı Önsöz'de, Osmanlı şiirinin bıktırıcı tekrarlar ve basmakalıp tedailer'e (çağrışımlara) dayanan bir şiir olduğunu söyler; İran şiirinin ise, 'hem fikirde hem de ifadede üstün bir zerafet' gösterdiğini iddia eder. Oysa Walter G. Andrews, daha önce yayımlanan '*Poetry's Voice, Society's Song*' ('Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı') adlı o benzersiz kitabında olduğu gibi, bu antolojisine yazdığı önsözde de, bu yüzyılda Osmanlı araştırmalarına egemen olan Oryantalist söylemi eleştirmekte ve, -burası önemli- Gibb'in Osmanlı şiirini, onun 'görünmez kılınmasını rasyo-

nalize edecek bir biçimde' ele aldığını belirtmektedir.

'Görünmez kılmak!' Prof. Andrews'ün tezi, işte tastamam bununla, yâni Osmanlı şiirinin 'görünmez' kılınması üzerine inşa edilmiş olan Oryantalist söylemin eleştirisi ile başlıyor. '*Ottoman Lyric Poetry*'nin Önsöz'üne şunları söyleyerek giriyor Prof. Andrews:

'Osmanlı şiirinin gözardı edilmemiş bir edebî fenomen olduğunu ciddi olarak iddia eden hiç kimseye rastlamadım. Osmanlı şiiri, Türkiye dışında 'Dünya' edebiyatını, kültürünü ya da medeniyetini temsil eden herhangi bir derlemede çok az yer almıştır; aldığı yer o kadar azdır ki, neredeyse 'görünmez' demek mümkündür.'

Prof. Andrews, bu '*görünmez kılma*' işleminin zihinsel arkaplanını irdeliyor ve şu, -bence çok önemli- tespiti yapıyor: 'Osmanlıların bizim (Batılıların, HY) geçmişimiz üzerindeki apaçık ve derin, bugünümüz üzerindeyse kalıntısal etkisine karşın, onları (Osmanlıları, HY) yüzyıllık eski düşmanlıkların çarpıtıcı aynasından gördüğümüz kadarıyla ve elbette eksik tanıyoruz.'

Nedir bu aynanın gösterdiği? Prof. Andrews söylüyor: 'Daha önce de belirttim. Bir düşman olarak Osmanlıyı daima zorba bir savaşçı saymanın ve asla duyarlı bir şair olamayacağını düşünmenin belirli yararları olmuştur. Dahası, evrensel edebi tarih, evrensel edebi değerler, saf ulusal diller ve kültürlere ilişkin kuramsal ve pratik nosyonlarımız, Osmanlının *Avrupa ne ise onun tam tersi* (vurgu bana ait, HY) olduğunun düşünüldüğü bir dönemde ortaya çıkıp gelişmişlerdir.'

Hiç şüphe yok: Sadece Batılılar değil, deyiş yerindeyse, yerli oryantalistler de Osmanlı'yı ve Osmanlı kültürünü '*görünmez*' kılmakta ellerinden geleni ardlarına koymamışlardır. Prof. Andrews bu soruna da değindikten sonra, Prof. Dr. Victoria Holbrook'un *Unreadable Shores of Love* adlı çalışmasından şu sözleri aktarıyor: 'Osmanlıdan kopan ulus-devletler kendilerini, yüzyıllar boyunca bir parçası oldukları imparatorluğun karşıtıyla belirlemişlerdir ve tümünün (1923'te ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti de içlerinde olmak üzere) kendi tarihlerinde, Osmanlı kültürel geçmişini marjinal kılmak konusunda gerekçeleri vardır.'

Prof. Andrews sürdürüyor sözlerini: 'Hiç kimsenin, Türkiye Cumhuriyeti de dahil, kökenlerini Osmanlı kültüründe aramak ve Osmanlı kültürünü benimsemek gibi bir niyetleri olmadığından, Osmanlı edebiyatının Dünya tarihinin uzak sınırlarında bulunmasında şaşılacak bir yan yoktur.' Oysa özellikle de şiir, Osmanlının büyük bir çoğunluğu için değilse bile, birçoğu için, hayatlarının merkezi ya da en azından oldukça önemli bir yönüdür Prof. Andrews'a göre; -çünkü 'Osmanlılar için edebiyatın dışında bir kültürel ifade ortamı (*medium*) yoktur. Onlar için edebiyat sanatı, genel olarak şiir sanatı demektir.' Prof. Andrews, bugünün Batılı okurlarına şiirin, özellikle de lirik şiirin (gazellerin) Osmanlı kültürü için ne kadar önemli olduğunu anlatabilmenin mümkün olmadığını, çünkü Batılılar için şiirin ikincil ya da çevresel (*peripheral*), buna karşılık Osmanlı içinse merkezi bir konumu olduğunu belirtiyor Önsöz'ünde ve şunları ekliyor: '(Osmanlıda) toplumun bütün kesimleri şairlerle ve şair adaylarıyla doludur. Aşktan tutunuz da, manevi hakikatin en derin araştırmasına, ve iş isteme konusundaki isteklere kadar insanları derinden etkileyen ne varsa, hepsi şiirle ifade edilmiştir. (...) Şairler yüzlerce, hatta bazen binlerce şiirden oluşan divânlar bırakmışlardır; ve (Osmanlıda) padişahtan köylüye, din bilgininden sarhoşa ve serseriye varıncaya kadar hemen hemen herkes şair olmak istemiştir.'

Bilim ve Hakikat

Bilimin geleceği üzerinde öteden beri düşünülüyor: Bilim bizi nereye götürüyor? Ama galiba, asıl sorulması gereken soru, bilimin bizi nereye götürdüğü değil, kendisinin nereye gittiği sorusudur. Gerçek şu ki, bilimin nereye gittiğini bilmesek bile, nereye gitmediğini biliyoruz artık. Bu, gün gibi apaçık: Bilim Hakikat'e doğru gitmiyor, Hakikat'in yolunu açmıyor; tersine Hakikat'i keşfettiğini (!) iddia eden her bilimsel teorinin, bir bakıyorsunuz, bir süre sonra Hakikat'i keşfetmediği anlaşılıyor ve yerini bu defa, bu iddiayı taşıyan başka bir teoriye bırakıyor.

Demek ki, bilimin Hakikat'i keşfettiğinden söz edebilmek, en azından şimdilik mümkün görünmüyor. Olsa olsa, bilim tarihinin bugüne gelinceye kadarki gelişmelerine bakarak şunu ifade edebiliriz: Büyük bir ihtimalle, bundan sonra üretilecek olan bilimsel teoriler de, bundan öncekiler gibi, Hakikat'i keşfettikleri iddiasıyla ortaya çıkacak; ama her defasında bunun doğru olmadığı anlaşılarak yerini ondan sonraki teoriye bırakacaktır. Bilim tarihinin dönüşümünden, gelecekte Hakikat'in ne olduğunu bir daha asla yanlışlanmayacak biçimde ortaya koyacak bir teorinin olabileceğini çıkarmak, pek mümkün görünmüyor.

Demek ki, bilimin Hakikat'i keşfettiğinden veya keşfedebileceğinden söz edilemiyor. Hemen belirteyim: İlk defa Nietzsche Hakikat'in 'keşfedilen' değil, 'icad edilen' bir şey olduğunu söylemişti. 'İcad' edilen, evet, çünkü her teori kendi hakikatini 'icad' eder; kendi dışında var olan Gerçek'liğin bilgisini ('Hakikat'i') vermez; Gerçekliğin bilgisini kendine göre dile getirir-yâni 'icad' eder' Edgar Morin bu durumu şu sözlerle mükemmelen özetlemiştir: 'Bilimsel teoriler nesnel olamazlar. Çünkü onlar gerçeğin yansımasından

değil, insan zihninin bu gerçek hakkındaki düşüncelerinden ibarettirler. Nitekim, aynı objektif verilerin Ptolemaios, Kopernik, Newton ve Einstein'ınkiler gibi birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt teoriler tarafından kullanılmış olması da bunu gösterir.'

Öyleyse durum şudur: Gerçeklik bize *doğrudan* verilmiş değildir. Teoriler Gerçeklik'i temsil ettiklerini, yâni Hakikat='i dile getirdiklerini öne sürerler; ama bu temsiliyet, bir teoriden ötekine farklı, hatta karşıt olabildiğine göre, ortada bir problem var demektir...

Bu problem, teoriyi gerçeklikten (yâni, somut'tan) yola çıkarak inşa eden bilimsel yaklaşımlar kadar, teoriyi bilgi objelerinden (yâni, soyut kavramlardan) yola çıkarak inşa eden bilimsel yaklaşımlar için de geçerlidir. Bu, mesela Freud ve Marx'da olduğu gibi, gerçekliğin yapısının onu kavramlaştırarak (mesela: 'bilinçdışı', veya 'artı-değer' gibi kavramlar kullanarak) bilinebileceğini öne sürmek anlamına geliyor. Peki ama, Hakikat'e varabilmek için soyut objelerden (bilgi objelerinden, kavramlardan) yola çıkmak neyi değiştiriyor? Hiçbir şeyi! Problem ortada duruyor çünkü: Problem, yâni temsiliyet krizi!..

Temsiliyet krizi ister somuttan, ister soyuttan başlanarak inşa edilsinler, teorilerin Hakikat'i *keşfettiklerini* değil, onu *icad ettiklerini* gösteriyor. Peki, bu krizden kurtulmanın yolu nedir?

Bu yollardan biri, 'objektif gerçeklik' diye bir şeyin olamayacağını, teorinin dışında bir 'gerçeklik'ten söz edilemeyeceğini öne sürmektir. Yâni, teorinin ya da metnin dışında hiçbir şey yoktur. Teori Hakikat'i nasıl kuruyorsa, Hakikat öyledir. Bu durumda bir temsiliyet krizinden söz edilemeyeceği açıktır: Temsil edenin dışında, temsil edilen yoktur çünkü...

Gelgelelim, bir temsiliyet krizinin içine düşmeden de Hakikat'in keşfedilmesi mümkün görünüyor: Hakikat'i ya da Gerçekliğin bilgisini, empirik veya teorik bilgi (*episteme*) olarak değil; ama bir ma'rifet (*gnosis*) olarak temellendirmek!

Tasavvufun 'keşf' olmasının, sanırım, manası budur...

Bilim ve Yorum

Michel Foucault, daha 1964'te, Royaumont'ta düzenlenen bir felsefe konferansına sunduğu tebliğde (*'Nietzsche, Freud, Marx'*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, no: 6, 1967), Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki 'İyi'nin ve 'Kötü'nün etimolojisine ilişkin o ünlü bölümüne atıfta bulunarak şunları söylemişti: 'Sözcüklerin kendileri birer yorumdurlar; başka bir şey değil!..' Foucault, yorumun ircâ edilebilir bir temeli olmadığını belirtir: 'Yorumlanabilir her işaret, bundan böyle, bir objenin işareti değil, bir başka işaretin yorumudur.' Ve Foucault'ya göre, 'yorumun işaretlere göre önceliği, belki de, modern hermenötiğin ayırt edici özelliklerinden biridir.'

Gerçekten de, söylemlerin birer yorum (*'interpretation'*) olduğunu, bu kadar cesurca, ancak Foucault çapında bir filozof dile getirebilirdi. İnsanın zihin tarihi, bir anlamda, söylemle onun objesi arasındaki upuygunluğun araştırılmasının tarihidir. Böyle bir upuygunluğun bir hayal-i muhal, gerçekleştirilmesi imkansız bir ütopya olmasına rağmen, Foucault'ya gelinceye kadar hiç kimsenin bunu açıkça dile getirme cesaretini gösterememiş olması fazlasıyla manidardır. Bilim söylemi, Gerçeklik'le onun bilgi objesi olan işaretler, yâni kavramlar vasıtasıyla temellendirmeye çalıştığı ilişkinin sadece geçici bir süre için upuygunluk gösterdiğini ortaya koyduğuna göre, hiç şüphesiz, bilimden veya teoriden değil; ama elbette yorum'dan söz etmek gerekecektir: Ptolemaios'un yorumundan, Kepler'in yorumundan, Newton'un yorumundan, Einstein'in yorumundan, vs., vs...

Foucault, yorumun önceliğine ilişkin argümanını temellendirirken, her işaretin bir objeyi göstermek yerine, başka bir işaretin yorumu olduğunu belirtiyor. Bu argümanı bir örnekle açalım: Mesela,

Freud'un 'Bilinçdışı' kavramı, bir teorik işaret olarak, 'Bilinçdışı' diye bir objeyi göstermez; 'Bilinçdışı', 'Bilinç' kavramının, yâni, var olan bir işaretin ('*kavramın*') bir yorumudur sadece;-'Bilinç'in yorumundan türemiştir.

Aslında, yorumun, Hakikat arayışının yerini aldığı konusunun, Foucault'tan önce Gilles Deleuze tarafından öne sürüldüğünü belirtmek hakbilirlik olacaktır. Gelgelelim, Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*'de (*'Nietzsche et Philosophie'*) sadece bu tespitle yetinmiş, onu kapsamlı bir 'işaretler teorisi'ne dönüştürmeden öylece bırakmıştır. Bu dönüştürme işini, Foucault yapacaktır.

Bununla birlikte, Hakikat arayışının, yerini yoruma terk ettiği konusundaki tespit, Dünya'nın Hakikati'nin bize dâimâ bir eksiklik olarak sunulmuş olduğunun, nihayet farkına varıldığını gösteriyor. Felsefenin çok uzun bir zaman önceden beri, Hakikat'in çoğulluğundan söz ettiğini biliyoruz. Şimdi, şu canalıcı soruyu sormak gerekiyor: Bu çoğulluk, aslında, Tasavvufun 'Kesret' olarak tespit ettiği zahirî durumun, ta kendisi değil midir?

Bu sorunun önemi şuradadır: Bize bu Dünya'da parça parça sunulmuş olan Hakikat, bu çoğulluk (veya, *'Kesret'*) içerisinde yorumlanabilir ancak! Öyleyse sorun, üniter, tutarlı ve en önemlisi, bütünsel bir bilgi sistemi inşa etmenin mümkün olmadığını; yapılabilecek olanın, bilim modellerine ve teorilere bir çoğulluk veya yorum atfetmekten ibaret kalacağını ortaya koymaktır.

Bu epistemolojik çoğulluk, bugüne kadar bize Gerçeklik'in bilgisini (*'Hakikat'*i) verdiği iddiasını taşıyan teorilerin, aslında, birer 'yorum'dan öte bir şey olmadığını gösteriyor: Bilimin, 'yorum'dan başka bir şey olmadığını... 'İlm'in bir kıyl ü kal' olduğunu...

Hakikat'in biricikliğine (*'Vahdet'*) ise, yorumla varılamayacağını biliyoruz artık...

Bilim ve Mistisizm

Bernard Russell *Mistisizm ve Mantık*'ta Metafizik'in veya Dünya'nın düşünce yoluyla kavranması girişiminin, daha başından itibaren, birbirinden bütünüyle farklı iki insani itki'ye (*impulse*) dayandığını, bu iki insani itki'nin birleşme ve çatışmasından çıkarak geliştiğini belirtir. Bu itkilerden biri insanı Mistisizme, ötekiyse Bilim'e yöneltir. Russell, Hume'da Bilimin, buna karşılık Blake'de Mistisizmin ağır bastığını söyler ve şunları ekler: 'Ancak en büyük insanlardır, yâni filozoflardır ki, hem Bilime hem de Mistisizme ihtiyaç hissederler.'

Russell da söylüyor ya, aslında Felsefe, bir anlamda Bilimle Mistisizmi bağdaştırma çabasıdır. Felsefe tarihi, bilinebilecek ya da söylenebilecek olan'ın belirli bir sınırı olduğunu apaçık ortaya koyuyor. Yüzyılımızın en büyük filozofu olduğundan hiç kuşku duymadığım Ludwig Wittgenstein *Tractatus* 6.522'de 'dile getirilemeyen (*'inexpressible'*) vardır yine de', der, 'bu, kendisini gösterir. Mistik olandır bu...' Gene *Tractatus* 6.432'de şöyle der Wittgenstein: 'Allah, kendisini dünyanın içinde açığa vurmaz.' 'Dilimin sınırları, Dünyanın sınırları'dır ve bu nedenle de, 'üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı'dır (*Tractatus*, 7).

Gerçekten de Mistisizim ile suskunluk arasında temelli bir ilişki varmış gibi görünüyor. Rıfkı Melûl Meriç hoca, o neredeyse hep göz ardı edilmiş olan rübailerinden birinde 'bi-savt ü kelam anlaşırız zira biz' derken de, işte tastamam bunu, yâni, Tasavvuf teminolojisi ile söylersek, 'kal' ('*söz*') ile değil, 'hâl' ile (*'lisan-ı hâl'*) anlaşmayı öne çıkarıyordu. (Sırası gelmişken belirteyim: Hallac-ı Mansur'un büyük hatası, susulması gereken yerde konuşmuş olmasıydı.)

Bana öyle geliyor ki, Tasavvufta 'çile' pratiği, nefsin terbiyesi

bağlamında sembolik bir hazırlık işlevini yerine getirmektedir: O büyük suskunluğa, Fenafillah'taki suskunluğa hazırlık! Bir tür sessizlik provası! Hayalî'nin 'Cûylar çün erdiler deryaya hamûş oldular' mısraı, Mistisizmin suskunluk ile olan ilişkisini, göz alıcı bir allegoriyle ortaya koymuyor mudur?

Russell'a dönelim: Bilim ve Mistisizm hakikaten birbirinden tamamen ayrı iki insani itki'nin sonucu mudur? Yine, bana öyle geliyor ki, Bilim, söylenebilir ya da dile getirilebilir olan'ın sınırına gelip dayandığında, Mistisizmin yöntemlerine, belki de farkında olmadan, başvurmak durumunda kalıyor. Mesela Freud'u ele alalım: Bilinçdışının varlığını kanıtlayabilmek için, onun (bilinçdışının) gözlemlenebilir etkilerine (ya da sonuçlarına) atıfta bulunur. Bilinçdışı bir yapı (strüktür) olarak vardır Freud'a göre; ama bu yapıyı biz sadece, dışa vuran semptomlarından, yâni onu temsil eden (*'darstellung'*) etkilerinden yola çıkarak, o semptomlara bakarak, kavrayabiliriz.

Peki ama, Freud'un Bilinçdışına bir yapı atfetme yönteminin, Metafiziğin yönteminden bir farkı var mıdır? Hiç sanmam! Metafizik de Görünmeyen'in varlığını kanıtlamak için de bu yönteme, Görünen'den Görünmeyen'e çıkarım yöntemine başvurmakta değil midir? Freud, İslam mantıkçılarının *'istidlal bi'ş-şahid ale'l-gayb'*('algılanandan algılanamayana çıkarım') diye adlandırdıkları bu istidlal yöntemine başvurmuyor mu, Bilinçdışının bir yapı olarak varlığını ispatlamak için? Tastamam bunu yapmıyor mu?

Bilimle Mistisizm Söz'den Suskunluğa, Görünen'den Görünmeyen'e giden gizli yolda buluşan patikalar gibi görünüyor bana...

Bilim ve Hurafe

Boğaziçi Üniversitesinden çok sevgili öğrencim Emre Aköz, şimdi *Milliyet* gazetesinin Pazar Eki'nin yayın yönetmenliğini yapıyor. Emre Boğaziçi'nin Sosyoloji bölümünü bitirdi ve kendi bölümünde çok parlak bir master yaptı. Bir süre araştırma görevlisi olarak çalıştı, sonra askere gitti. Askerlik ertesinde de gazeteci oldu Emre ve bana sorarsanız Türk medyasının en dikkati çeken genç adlarından biri şimdi...

Hemen belirteyim: Bu girişe rağmen, bu yazı Emre Aköz'e ilişkin bir yazı olmayacak. Ondan söz ediyor olmamın nedeni, iki hafta arka arkaya ele aldığı bir konuyla ilgili: Son yıllarda Türkiye'de insanımızın eskilerin '*ûlûm-u bâtılâ*' dedikleri sihir, fal, büyü türünden etkinliklere, giderek daha yoğun bir biçimde ilgi duyuyor olmaları! Emre, 'çağdaş eğitimin ve rasyonel değerlerin' insanların ruhsal dünyasını tatmin edemediğini belirtiyor ve 'örnek olarak da *Pazar Postası* gazetesinde okurlarına tarot falı bakan Bülent Kısa'ya yağan faks ve mektupları gösteriyordu.

Kuşkusuz, Emre'nin tesbiti doğrudur: Kabul edelim ya da etmeyelim, 'ûlûm-u bâtılâ'ya olan ilgi her gün biraz daha artıyor. Kolaycı açıklamalar, çoğu kez, bu ilgi artışının gündelik hayatın koşullarıyla bağıntılı olduğunu söylüyor bize. Günümüzde insanların, giderek daha yoğun bir umutsuzluğa düştüklerini, daha şiddetli bir karamsarlığa kapıldıklarını, bu yüzden de sihir, fal, büyü, muska türünden *occultisme*'e yöneldiklerini öne sürenler çıkıyor karşımıza. Ama gerçek neden bu mu sahiden?

Emre Aköz de belirtiyor ya, 'muska taşıyan üniversite mezunları, yabancı dil bilen kentli genç kadınlar' var. Bu genç ve aydın kadınlarımızdan biri, Emre'ye 'yürek burkan' bir mektup yazarak, bir

anlamda bu tür etkinliklere olan ilginin 'kader' ya da 'alınyazısı' düşüncesiyle ilişkilendirilebileceğini ima eden gerekçeler gösteriyor. Mektup gerçekten 'yürek burkan' cinsten! Genç kadın, henüz otuzlarını sürmekte olan sevgilisini kaybediyor. Sevgilinin ölümü, bu beklenmedik durum, genç kadını derinden sarsıyor! 'Neler yapmadım ki' diyor genç kadın, 'işi gücü bıraktım ilk zamanlar. Ağlamak ve zırlamak haricinde sürekli konuştum. İlaçlarla uyudum. (...) Bu arada terapiye gittim. (...) Herkes elinden geleni yaptı ve ben bugünlere geldim. İlk günlerde Allah inancıma ve mantığıma rağmen onun yanına gitmekten bahseden ve ağabeyimi çileden çıkaran ben, biraz değişmiş olarak da yaşama devam ediyorum. Bazı şeyleri sanki daha iyi anlıyorum artık. Mesela, 'yaşamak ölmekten daha hazin geliyor...' ana fikrindeki şarkıyı dinleyen taksi şoförü, 'Alem buysa ben yokum...' diye bir deyişi arabasının arkasında okuduğum kamyoncu, 'Benim dünyam yıkılmış diye 'Kemancı'ya kafa tutan veya 'Allah'ım senden ya bin sabır ya bir ümit bekliyorum' şeklinde 'feryad eden' Emel Sayın daha sempatik geliyor bana artık. (...) İskambil kağıtlarından fal açtırmak, içtiğim kahvenin falına baktırmak ise, gözümde değer kazanan diğer sıradan olaylar.'

Genç kadının bu mektubu bir anlamda arabesk ile occultisme'in bir başka ve daha somut bir deyişle söylemek gerekirse, 'İbrahim Tatlıses ile Yasemin Boran'ın (ya da *Milliyet*'in tarotçusu Bülent Kısa'nın), kökeni aynı nedenlere inen birer kültürel olgu olduğunu gösteriyor. Ama elbette, burada asıl sorulması gereken soru, gündelik hayatta karşılaşılan (Emre'ye mektup yazan genç kadınınki gibi) umutsuz durumların koşullara bağlı olup olmadığıdır. Fala, büyüye, sihire, muskaya gündelik hayatın dayattığı koşullarda başvuruluyor olması, bunların nedeninin de gündelik hayatın koşulları olduğu anlamına gelir mi? Bana öyle geliyor ki, fala, büyüye, muskaya, tarota, sihire, kısaca 'ulum-u bâtılâ'ya ya da occultisme'e başvurma, gündelik hayat koşullarına değil, doğrudan doğruya *insanın varlığına* bağlıdır. Gündelik hayat, insanın özünde var olan bu *irrasyonel* (evet, irrasyonel)' eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açar,-hepsi o kadar!

İlginç bir raslantı: Emre'nin yazısını okuduğum günlerde, elim-

den düşürmediğim bir kitap, Edgar Morin'in *Amour, Poésie, Sagesse* adlı benzersiz denemesi, dolaylı da olsa, bu konuyu değiniyordu. Morin, kitabına şöyle başlıyor: 'İnsanı ona akıllılık (*sapiens*) niteliğini vererek akıllı, bilge bir varlık olarak tanımlamak ne akıllıca ne de bilgecedir. Çünkü insan *sapiens* olduğu kadar *demens*'tir de: Aşırı bir duyarlık, tutkular, öfkeler, bunalımlar; birdenbire değişen bir doğa; 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 Grekler in *Ubris*, yâni ölçü-tanımazlık dediği şeyin sürekli barınağıdır.'

Elbette öyledir: Emre'nin dediği gibi, rasyonel, yâni akla dayalı değerler ve ölçüler insan ruhunu tatmin etmiyor! İnsan, varlığında hem *Sapiens*'i hem *Ubris*'i (Edgar Morin), hem Diyonizosça-olan'ı hem Apollonca-olan'ı (Nietzsche) barındırıyor. İnsan, bir çelişki! Cusa'lı Nicholas'ın dediği gibi bir karşıtlar buluşması, bir *coincidentia oppositorum*!

Unutmamak gerekiyor: Bilim kadar, hurafe de varoluşumuzun 'olmazsa olmaz' bir parçasıdır...

Bilim ve Doğa

Önce, temelli bir tespit: Bilim'e ve genel olarak bilim düşüncesine, Dünya'nın kavranışında öncelik vermek, bilimsel teorilerin bize dünyayı bütünüyle tasvir edebilme imkânı bağışlayıp bağışlamadığını sorgulamaktan geçmediği müddetçe, bir mânâ ifâde etmez.

Gerçekten de, bilimsel teoriler, sanıldığı gibi, kuşatıcı bir açıklama, dünyayı, deyiş yerindeyse, bir eksik gedik bırakmadan temellendiren birer zihinsel pratik midirler? Bundan şüpheliyim.

Şüpheliyim, evet, şundan dolayı: Bilim, Galileo'dan beri Doğa'yı, son derece basit ve yalın birtakım matematik formüllerle ifâde edilebilir olmaya indirgemiş bulunuyor. Bu formüller, meselâ Newton'un Genel Yerçekimi Yasası'nda olduğu gibi, hem elmaların yere neden düştüğü, hem de Ay'ın Dünya'ya neden düşmediği (veya gelgit olaylarının çevrimselliği) gibi, birbirinden çok farklı fenomenleri, deyiş yerindeyse, aynı teorik çatı altında bir araya getirirler. Edgar Morin de belirtiyor: 'Doğanın basitliği ve yalınlığı, onun (doğanın) en temel yasasını ve elemanter birliğini araştıran klasik bilimin mitosundan başka bir şey değildir.'

Doğayı basitleştirilmiş bir yapı olarak matematik bir formalizasyona tâbi tutmak, ister istemez, olanca çeşitliliği ve zenginliğiyle bize sunulmuş olan Dünya'yı yoksullaştırmak mânâsına gelmeyecek midir?

Husserl'in bu soruyu sorduğunu biliyoruz: Galileo'nun, 'Doğanın Dili' olarak adlandırdığı matematik vasıtasıyla, doğayı niceliksel (kantitatif, kemmî) eşitliklerle ifade edişine en ciddi tepki Husserl'den gelmiştir. Husserl, dikkat edilsin, şunu söylemekteydi: 'Fizik bilimini keşfeden Galileo, bir yandan açıklıyor; ama bir yandan da gizliyordu.' Sormalı: Peki neyi gizliyordu Galileo? Neyi veya ne-

leri gizleyerek, örtbas ederek Dünya'yı basitleştirmekteydi? Veya, bu basitleştirmede neyi göz ardı etmekteydi?

Husserl, *The Crisis of European Science*'da cevap veriyor bu sorulara: Dünya'nın (Doğanın) bize empirik bilimlerin (özellikle, Fizik'in) sağladığı resmi ile, yâni bilimsel dünya ile, Dünya'nın her günkü hayat içinde yaşanan resmi, yâni gündelik hayatın dünyası arasında farklar vardır. Galileo'ya göre, Dünyadaki şeylerin gerçek nitelikleri; ancak ölçülebilir ve niceliklerle ifade edilebilir olanlardır: Biçim, büyüklük, konum gibi... Buna karşılık, şeylerin 'ikincil nitelikler'i olarak kabul ettiği renk, tat, koku... gibi nitelikleri, Galileo için 'gerçek' değildirler. Bu 'ikincil nitelikler', gerçek, yâni matematik formülasyonlarla ifade edilebilen Dünyanın o Dünyayı algılayan zihindeki sübjektif etkilerinden başka bir şey değildirler... Başka bir deyişle, özel (şahsi) tecrübenin alanına girerler...

Husserl ise, şeylerin gerçek niteliklerinin gündelik hayatın dünyasında ('*Lebenswelt*') bulunan nitelikler olduğunu, dolayısıyla da, hem *birincil* (biçim, büyüklük, konum) hem de *ikincil* (renk, koku, tat) nitelikleri kapsadığını öne sürer.

Bu, ne anlama geliyor?- Şuna: Bilimsel teoriler, bize, gündelik hayatın dünyası olarak, belirli bir dolulukla verilmiş olanı büsbütün eksilterek; Dünyanın ölçülebilir ve nicelendirilebilir olmayan nesi varsa hepsini gizleyip göz ardı ederek yoksullaştırmaktadır. Galileo, aslında (Husserl'e göre elbet!) saf geometrinin kavramlarının (daire, üçgen, kare, vb.) Gündelik hayatın dünyasındaki biçimlerden bir idealleştirme süreci ile inşa edildiğinin de farkında değildir ve farkında olmadığı içindir ki, Doğayı sadece bu saf ve matematikle temsil edilebilen nicelikler dünyasına ircâ etmiştir.

Şunu belirtmek istiyorum: Bilimin bize Dünya'yı bir doluluk değilse bile, bir bütünlük olarak vermediği apaçık ortada iken, Hakikati bu eksiklikte aramak nasıl bir safdiliktir? Ve nasıl bir çelişki?

Dünyanın bütünlüğü, Hakikatin bütünlüğünden nasıl ayrılabilir? Gündelik hayat dünyasının çeşitliliğini ve zenginliğini, bütün nitelikleri ve nicelikleriyle, yâni her şeyiyle kavramadan, bu çeşitliliğin ima ettiği tek'liği, Hakikati nasıl kavrayabiliriz?

Hakikate Dünyayı gizleyerek varılabilir mi?

Bilim ve Şüphe

'*Şüphe, bir nura doğru koşmaktır*!..' diye bir mısra hatırlıyorum o şiirden ve ondan sonraki mısra: '*Hakk'ı tenvir için ukul hak*'tır!...' Hakikat'e ancak akılla ve şüphe ile varılabileceğini ima eden bu mısraları, durup dururken niye andım?

Meseleye baştan başlayayım: Şüphe ve Kartezyen mânâsı ile 'metodlu şüphe' modern felsefenin veya modern mânâda felsefe yapmanın temelkoyucu kriterlerinden biri. Descartes *Cogito, ergo sum* ('düşünüyorum öyleyse varım!') derken, asla şüphelenilmeyecek bir Hakikat'e ulaştığını da düşünüyordu elbet. Öyle ya, düşünüyorsam eğer, var olduğumdan nasıl şüphe edebilirdim?

Şunu söylemek istiyorum: Descartes'la birlikte şüphe, sadece felsefe yapmanın değil; ama aynı zamanda Hakikat'in de kriteri olmuştur. Şüphe ile Hakikat'in birlikteliği, yâni Hakikat'e şüphe ile varılabileceği; iman ile Hakikat'in birlikteliğine, yâni Hakikat'e iman ile varılabileceğine bir alternatif oluşturur. Kısaca felsefe şüpheyi, ilâhiyat ise imanı, Hakikat'i temellendirmede bir kriter olarak kullanmaya başlamıştır.

Burada asıl sorulması gereken, felsefenin şüpheyi bir Hakikat kriteri olarak kabul etmesinin zihinsel arkaplanının ne olduğudur. Neden ve hangi argümanlarla yola çıkılarak şüpheye dayalı bir felsefî metodoloji inşa edilmiştir? Sorgulamak gerekiyor...

Sorgulamak gerekiyor, evet, -şundan: Şüphenin bir Hakikat kriteri olması, yukarıda alıntıladığım mısralardan da anlaşılabileceği gibi, onun (şüphenin) akılla özdeşleştirilmiş olmasındandır: Akıl şüphe eder, iman ise tasdik!...

Şüphe (akıl) ve Hakikat arasındaki bu ilişkinin zihinsel arkaplanı, bana göre elbet, Bilim'in Dünya'ya dâir bir Hakikat projesi

sunmakta âciz kalışıdır. Felsefe, bilimin bu *acziyet*ini (burası çok önemli) bir *fazilet*miş gibi takdim eder bize. Bilimsel teorilerin, Karl Popper'in de işaret ettiği gibi, yanlışlanabilirlik zemini üzerine inşa edilmiş olmaları, zımnen, onların külli bir Hakikat'e varabilme imkanına sahip bulunmadıklarını gösterir. Söyler misiniz, bu bir acziyet değilse nedir?

Felsefe, Bilimlerin külli bir Hakikat'i temellendirebilmedeki bu kifayetsizliğini, her yeni teorinin hakikatinden şüphe edilmesi zorunluluğu (çünkü, nasılsa bir sonraki teori, öncekini yanlışlayacaktır!) ile telâfi etmeye çalışır. Kısaca, meseleyi tersyüz eder felsefe: Şüphe ile Hakikat'e varılamıyor olmasını, şüpheyi sanki Hakikat'e ulaşmanın tek yolu imiş gibi göstererek, deyiş yerindeyse örtbas etmeye yeltenir- ve elhak, bunda da çok başarılı olur. Tam tersidir doğru olan, halbuki...

Dolayısıyla, şüphenin bir Hakikat kriteri olduğundan şüphe etmek söz konusu değildir artık. Şüpheden şüphe edilmez olur! O noktadan itibaren de felsefe, Bilim'i dogmalaştırdığını gözardı eder: Onun bu acziyetini veya zaafını yüceltip kültleştirir.

Şimdi bir kez daha sorayım: Bilim, Hakikat'e şüphe ile varılamayacağını bütün açıklığıyla göstermişken, felsefe, bunun tastamam karşıtını öne sürmekle neyi kanıtlamış olmaktadır. Şunu: Felsefe Bilim'e müdahale etmediği sürece Bilim ile Din, akıl ile vahiy arasında bir çatışmanın söz konusu olamayacağını!... Bilim, küllî bir Hakikat'e varabilme iddiası taşımamaktadır çünkü!... Felsefe gölge etmesin, başka ihsan istemez...

'*Şüphe bir nura doğru koşmaktır!*' mısraının düpedüz bir safsata oluşunun nedeni budur...

Wittgenstein, Rorty ve Gazalî

Felsefe nereye gidiyor- ya da nereye doğru? Nietzsche'nin 'uzun sürmüş bir yalan' diye adlandırdığı geleneksel doğrultuda mı? Hâlâ Bilim, Bilgi, Rasyonalite, Hakikat gibi birtakım merkezîleştirilmiş kavramlardan yola çıkmaya devam mı edilecek? Veya, hâlâ gündelik yaşamın ilineksel (*arızi, accidental*) ve/veya olumsal (*mümkün, contingent*) verilerinin arkasında ve ötesinde zorunlu bir Gerçek Dünya olduğu varsayımı üzerinde mi durulacak? İnsanların birbirinden farklı olarak inşa ettikleri Dünya-Kurma'ların dışında, anlamlı bir Gerçek Dünya'nın varlığından söz edilebilir mi mesela? Bunlar 'uzun sürmüş yalan'lar mı gerçekten?

Dünyayı, felsefe diliyle söylersek, özcü-olmayan (*anti-essentialist*) bir söylemle inşa etmek, dünyayı sadece ilineklere (*arazlar, accidents*) irca etmek anlamına geliyorsa eğer, bu bizi Hakikat problemi üzerinde yeniden düşünmeye götürmelidir. Hakikatin kriteri olarak bir (dış) Gerçek Dünya'dan, ya da şeylerin özü'nden söz edilemiyorsa eğer, onu (Hakikat'i) Dil'in dışında aramak mümkün olamaz. Richard Rorty'nin dediği gibi, Hakikat 'orada' (*out there*) değildir: Hakikat insan zihninden bağımsızca 'orada', dışarıda var olamaz; cümleler (*Dil*) insan zihninden bağımsız değildirler çünkü! Dolayısıyla, Dil de '*orada*' olamaz. Diyelim ki, 'orada', dışarda bir Gerçek Dünya var: Dünya 'orada' olabilir; ama onun betimlemesi (*description*) 'orada' değildir. Sadece betimlemeler doğru ya da yanlıştırlar: İnsan varlığının betimleyici etkinliğinin, yâni Dil'inin yardımı olmaksızın, bir başına Dünya doğru ya da yanlış olabilir mi? Elbette olamaz!..

Dünya'nın insan zihninden, dolayısıyla Dil'den bağımsız bir özü olmadığı Richard Rorty'den önce, bu yüzyılın, hiç şüphe yok, en büyük filozofu olan Ludwig Wittgenstein tarafından da ifade edil-

miştir. *Felsefe Soruşturmaları*'nda (371) Wittgenstein 'Öz, gramerde dile getirilir' der; gramerde, ya da başka bir deyişle, dilsel etkinlikte! Dahası, şunu da söyler Wittgenstein: 'Gramer, herhangi bir şeyin ne tür bir obje olduğunu söyler bize' (373).

Öyleyse şu: Dünya'nın ve Hakikat'in 'orada', dışarda olduğu bir mitoloji, 'uzun sürmüş bir yalan'dır... Şeylerin (Dünya'nın) özü yoksa, özü şeylere Dil veriyorsa, Dünya'nın, şeylerin zorunlu hakikatler içermesi de mümkün olamaz. İlineksel ve olumsal bir Dünya projesi ile karşı karşıyayız öyleyse-kurmaca bir Dünya ile...

Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein'in ve Rorty'nin bu doğrultudaki felsefi etkinlikleri, İmam Gazali'den bu yana İslam Kelamı'nı felsefi bir temellendirmeye oturtma gayretleriyle bütünleşmeye doğru gitmektedir. Gazali'nin inşa ettiği Dünya'nın ilineksel ve olumsal bir Dünya olduğunu biliyoruz: Pamuk, onda 'yanabilirlik' hassası olduğu için değil ('yanabilirlik', öz'e ilişkin değildir çünkü!) Allah öyle istediği için (pamuğun yanması, bir zorunluluk değildir çünkü!) yanar...

Burada elbette, özellikle Rorty'nin özcü-olmayan (*anti-essentialist*) temellendirmelerinin Ateizmi içerdiğini göz ardı etmiyorum. Ama bu içerme, Rorty'nin sisteminde zorunlu bir çıkarım değildir. Diyeceğim şu ki, temelde, özcü-olmayan, olumsal-olan bir Dünya kavramı, pekâlâ ve hiçbir çelişkiye düşülmeden 'Allah' düşüncesini de içerebilir; -Gazali'nin yaptığı da işte, tastamam budur...

Batı felsefesi 'uzun sürmüş ve yalan'ı bir yana bırakıp Gazali'ye dönüyor sanki! Ve, Müslümanların Batı felsefesini 'Batılı' gözlüklerle değil, Müslüman gözlüklerle okumalarının zamanı geldi, diye düşünüyorum...

Dinî Tartışmalar İçin Bir Felsefi Zemin Denemesi

Şu sıralarda, başını bir kısım ilahiyatçının çektiği, Kur'an'ın akılla kavranması meselesi, sanki yeni ve işitilmedik bir meseleymiş gibi, medyamızın ilgisini çekmiş görünüyor. TV kanallarında açık oturumlar, söyleşiler, paneller, tartışmalar! Tartışmaların İslam Fıkhı'nın içtihadî ayrıntıları üzerinde uzayıp gittiğine tanık oluyoruz. Meseleye zihinsel bir bütünlük, tartışmalara bir derli topluluk sağlayacak entelektüel zeminden mahrumuz. Kısaca, ayrıntılarda kayboluyoruz; frenklerin deyişiyle, ağaçlardan ormanı göremiyoruz!

Meselenin özü, son tahlilde, vahyin akılla bağdaşıp bağdaşmadığı sorusunda ifadesini bulur. Felsefenin ve İlahiyatın bu ortak ve temel sorusu, sadece İslam'ın zihin tarihinde değil, fakat İslam'dan çok önce, Hıristiyan kilisesi içerisinde de tartışılmıştır. Tertullian'ın o çok ünlü '*credo quia absurdum est*' ('saçma olduğu için inanıyorum') sözü ile dile getirilen anlayış, Hıristiyanlıkta vahyin akla olan tartışılmaz üstünlüğünü ispata yönelirken, Aziz Anselmus'un '*credo ut intelligam*' sözü, vahyin üstünlüğünü reddetmemekle birlikte, onun akılla bağdaştırılabileceğinin bir ifadesi olarak öne sürülmüştür.

İslam'da ise bu, ilk defa Mu'tezile kelâmcılarının tartışmaya açtıkları bir mesele. Mu'tezîliği konusunda değişik görüşler olmakla birlikte ilk İslam filozofu sayılan El-Kindi'nin vahyin aklın verileriyle bütünüyle bağdaştığını öne sürmüş olduğunu biliyoruz. El-Kindi'ye göre, vahiyle akıl arasında bir karşıtlık söz konusu değildir. Vahiy bize 'bi'l-makayis el-akliyye' ('akli kıyaslar'la) verilmiştir. Bir el-Kindi uzmanı olan Richard Walzer, 'Kur'an'la felsefi hakikat arasında tam bir mutabakat olduğu' kanaatinin, El-Kindi'nin temel görüşü olduğunu belirtir (R. Walzer, New Studies on Al-Kindi, *Oriens*, Volume: 10, no.2). Haydi çok bilinen bir örnek vereyim: El-

Kindi, *Er-Rahman* suresinin 6. ayetindeki 'yıldızlar ve ağaç secde eder' ifadesini te'vil ederken, 'secde'nin allegorik bir okumayla 'itaat' anlamına geldiğini söyler ve bundan bu ayetin Doğanın Düzeni'ni dile getirdiği anlamını çıkarır.

Eş'arilerin Kur'an'ın allegorik (dolayısıyla filolojik) tev'illerine şiddetle karşı çıktıklarını biliyoruz. El-Eş'ari özellikle '*Tecsim*', '*Halku'l-ef'al*' ve '*Halku'l-Kur'an*' konularında Mutezilî te'villeri reddeder. 'Halku'l-Kur'an meselesi önemli, şundan: Bugün tartışılmakta olan 'Türkçe ibadet' konusu, 'Halku'l-Kur'an'a ilişkin bir tarihsel ve entelektüel arka plana dayanmadan kavranamaz. Mu'tezile 'Tevhid' inancı gereği (bilindiği gibi, Mu'tezile kendilerini '*Ehl el-Tevhid*' olarak adlandırıyorlardı), Kur'an'ın 'mahluk' ('*yaratılmış*') olduğunu; aksi halde 'gayrımahluk'un ('*yaratılmamış*'ın) sayısının iki'ye çıkacağını, bunun da 'şirk' sayılması gerektiğini öne sürmüştür. Prof. Dr. Talat Koçyiğit'in deyişiyle, Mu'tezile'ye göre, Allah'ın 'zâtından gayrı kadim bir sıfatın vücudu, zâtından ayrı kadim, ezeli bir şeyin varlığına delalet eder ki bu, ilahın teaddüdünü gerektirir. Binaenaleyh, zâtından ayrı kadim bir sıfatın vücuduna inanmak Tevhid akidesine aykırıdır.' (T. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, A. İlahiyat Fak. Yayınları).

Öte yandan, Mu'tezile'ye karşıt olarak Eş'arilerin Kur'an'ın 'gayrımahluk' olduğunu öne sürdüklerini de hatırlamak gerekiyor. Kelam'ın Allah'ın zâtı ile kaim olduğunu ve Emr'in (Söz'ün) varlık'tan önce geldiğini (*Nahl Suresi*, 40. ayet: '*Kün fe yekun*') belirten bu görüş, kaynağını bizzat Kur'an'dan almaktadır. Açıkça görünen şudur: Mu'tezile te'vilinde kaynak, filoloji ve mantık; Eş'ari te'vilinde ise kaynak, Kur'an'ın kendisidir...

Meseleye geliyoruz: İbadetin Türkçe yapılıp yapılmayacağı konusundaki tartışmalarda bu felsefi bakış açısının eksikliği hemen göze çarpıyor. Şunu söylemek istiyorum: Kur'an'ın (Mu'tezile'nin söylediği gibi) 'mahluk' olması, O'nun öteki varlıklarla aynı ontolojik düzeye konulabilir olması demektir. (Eş'arilerin söyledikleri gibi) 'Gayrımahluk' olması ise, Kur'an'ın öteki varlıklardan farklı bir ontolojik düzeyde bulunması anlamına gelir. Bu, son derece önemli, -şundan

dolayı: Kur'an'ın öteki varlıklarla aynı ontolojik düzeyde bulunması 'anlama'yı (dolayısıyla, Akıl'ı) öne çıkarır; öteki varlıklarla aynı ontolojik düzeye konulamaması ise, 'İman'ı! Mesele budur...

Öte yandan, Mu'tezile'nin argümanının Kur'an'ın kutsallığını temellendirmede yetersiz kaldığını düşünüyorum. Akıl, profanlaştırır çünkü; Weber'in tabiriyle 'Dünyayı büyüden arındırır (*Entzauberung*); İman ise kutsal kılar! Kur'an herhangi bir kitap değildir; İslam'ın kutsal kitabıdır O ve kudsiyeti de O'na iman edilmesinden gelir...

Felsefeyle Tasavvuf Arasında

Gustev E. von Grunebaum, çok bilinen bir makalesinde ('Relations of Philosophy and Science', *Essays on Islamic Philosophy and Science*'da; ed. George F. Hourani, New York Universty Press) ortaçağların sonundan itibaren İslam'da felsefi düşünceden söz edilemeyeceğini belirtir ve İslam'da bütün entelektüel faaliyetin 'cemaatin tahkimi' ('*consolidation of community*') üzerinde yoğunlaştığını, bu nedenle de felsefenin yerini Kelam ve Fıkıh'ın aldığını öne sürer. Ona göre, Felsefe ve Doğa Bilimleri, Müslümanlar açısından 'yararlılıkları kuşku götürür' ('*doubtful usefulness*') ve ikincil derecede önemli ('*secondary importance*') alanlara dönüşmüştür. Birincil ihtiyaç, cemaatin tahkimidir. Düşünce üretimi Kelam'a ve Fıkıh'a bu yüzden yönelir.

Grunebaum'un tespiti doğrudur, ama zahiren! Felsefenin Avrupa zihin geleneği içindeki konumu ölçü alınırsa, İbn Rüşd'den sonra İslam'da bir felsefi faaliyetten söz etmek mümkün görünmüyor. Ama daha derinlemesine bir analize başvurulursa, bunun böyle olmadığı söylenebilir.

Bir kere felsefenin nasıl yapılması gerektiği ya da neyin Felsefe sayılması gerektiği konusunda kesin, katı ve değişmez kurallar mı vardır? Felsefenin, üzerinde bir konsensüse varılmış bir tanımı olabilir. Ama bu uzlaşımın dönüşebileceğini (hatta, dönüştüğünü!) kabul etmek gerekiyor. Michel Foucault, Bilimin ne olduğu ve nasıl Bilim yapılması gerektiğine ilişkin kuralların (Foucault, buna '*episteme*' diyordu), bir tarihsel dönemden ötekine değiştiğini göstermişken, Felsefenin, sanki Platon'cu bir 'Felsefe İdeası' varmış da, mutlaka o İdea örnek alınarak yapılması gerekiyormuş gibi, değişmez kalıplar içinde sunulması bana fevkalade aykırı geliyor...

İslam'da Mu'tezile'nin Felsefeye yakın duran, Eş'ariliğin ise Felsefeyi uzak sayan Kelam anlayışları olduğu öteden beri söylene gelmiştir. Kısmen doğrudur da! Mu'tezile Felsefeye yakın duran bir Kelam okuludur. Gelgelelim, Eş'ariliğin Felsefeye uzak olduğu iddiasının pek doğru olmadığını düşünüyorum. Eş'ari kelamcılarının (ve özellikle de muhteşem Gazali'nin), Felsefe ile Mistisizmin sınırlarındaki bir zihinsel mekanda yer tuttukları, bana göre elbet, rahatlıkla söylenebilir. Bakınız nasıl:

Eş'ari, 'Tecsim', yâni cisimleştirme meselesinde Mu'tezilî tefsirlere karşı çıkar. Mu'tezile Kur'an'da antropomorfizm'e (*insan biçimliliğe, Tecsim*'e) delalet edebileceği öne sürülen ibarelerin (*'Yedullah'*; *'Vechullah'*) ya mecazen (*allegorik*) veya lafzi olarak (*literal*) okunabileceğini; aklen başka bir ihtimalin bulunmadığını belirterek ('üçüncü halin olmazlığı') bu ayetlerin ancak mecazen (allegorik) okunmaları durumunda antropomorfizm'e (Tecsim'e) düşülmeyeceğini iddia etmiştir.

Şimdi dikkat edilsin: Eş'ari hem Tecsim'e, hem de Kur'an'ın mecazi okunmasına karşı çıkar. Peki ama, mantıken bu iki okuma (mecazi, lafzi) tarzı dışında bir üçüncü okuma tarzı olamayacağına göre, Eş'ari ne demek istemektedir?

Şunu: Tecsim'e delalet edebileceği öne sürülen ayetler, Eş'ari'ye göre, 'keyfiyeti bilinmeden' (*'bilâ keyfe'*) vahyedilmişlerdir. Dolayısıyla, Eş'ari bu ayetleri te'vil etmez; onların ne oldukları bildirilmemiştir bize.

Eş'ari'nin 'bilâ keyfe'si, İslam zihnine 'Dindışı Akıl'ın sunduğu ihtimalleri (mecazi ve lafzi okumalar) *aşan* batıni bir derinlik kazandırıyor. Dindışı akıl, yâni Muhammed Arkoun'un dediği gibi, 'dinlerin vahyedilmiş veri olarak adlandırdıkları şeye asla başvurmayan' akıl! Buna karşılık, yine Arkoun'un deyişiyle, 'Allah tarafından vahyedilmiş bir hakikatin dini tasdiki' anlamında bir 'İslami Akıl', Vahy'e, dolayısıyla 'Gayb'e iman'a atıfta bulunulmadan temellendirilemez: 'Kur'an'ın aklın yanı başında bir de 'gaybe iman' cephesi vardır ki, yine Kur'an'daki akıl mefhumuyla bu gaybe imanı da karşılaştırıp aralarındaki münasebeti bulmak gerekir.' (Nev-

zad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları).

Özetle söylemek gerekirse, Mut'ezile 'Tecsim' meselesinde Dindışı Akıl'a başvurur; bu yüzden de Felsefenin Avrupa zihin geleneği bağlamındaki yerine yaklaşır. Eş'arilik ise İslami Akıl'a başvurur ve İslami zihin geleneği bağlamında Tasavvufa yakın durur. İslam düşünce tarihi de Mu'tezile ve Eş'arilik'le birlikte, Felsefeyle Tasavvuf arasında, o ara kesitte yer alır.

İslam, Ateizm ve Aydınlar

Şahin Alpay'ın 'Sol, Din ve Devlet' başlıklı yazısı (*Milliyet*, 28 Ağustos 1997) ne zamandır üzerinde durmak istediğim bir konuyu açmama yardımcı oldu. Alpay, benim *'Zaman'*da yayımlanan bir yazım dolayısıyla Türk entelijansiyasının 'İslam'ı Bilmek' konusundaki olumsuz yaklaşımının nedenlerini açıklamaya çalışıyor ve şunları söylüyor: 'Türk aydınlarının hepsine değil; ama 'sol' kesiminde İslam konusundaki bilgisizliğin sebebi, herhalde özel olarak İslam'a değil, genel olarak dine karşı takınılan tavırda aranmalı.' Alpay sürdürüyor sözlerini; -şöyle: 'Türkiye'de İttihatçı geleneğe bağlı, biraz 'Kemalist', biraz da 'Marksist' olan aydınların 19. yüzyıl pozitivizminin etkisiyle, genel olarak dini, özel olarak da İslam'ı geriliklerimizin temel nedeni; ilerlemenin ana engeli; geri bir sosyo-ekonomik düzenin (mesela, 'feodalite'nin) zihniyeti, ideolojisi olarak gördükleri konusunda bir tereddüt olmasa gerek.'

Şahin Alpay dostumuzun bu değerlendirmeleri üzerinde ciddiyetle düşünmek gerekiyor. Bir kere, Türk entelijansiyasının 'genelde din düşmanı' olduğu teşhisi bana pek doğru gibi görünmüyor. Problemi Alpay'ın söylediği gibi 'ilericilik: gericilik' bağlamında ele alıyorsak eğer, 'Batıcı', 'Modernist' entelijansiyanın büyük bir kesiminin, biraz da Weber'den yola çıkarak Hıristiyanlığı (ve elbette, özelde Protestanlığı), gerilemenin değil, tam tersine, ilerlemenin nedeni saydıklarını göz ardı edemeyiz, diye düşünüyorum. 'Keşke Fatih, Hıristiyanlığı kabul etseydi, ne iyi olurdu!' diyen Türk aydınları tanıdım ben! Dolayısıyla, Türk entelijansiyası 'genelde din düşmanı' değil, tam tersine 'özelde İslam düşmanı' gibi görünüyor bana...

İkinci nokta, Türk entelijansiyasında bir İslam düşmanlığı söz konusuysa, bunun 19. yüzyıl Pozitivizminin etkisiyle oluştuğunu söy-

lemek, bana fazlasıyla şüpheli geliyor. Şüpheli, çünkü problem, 'özelde İslam düşmanlığı'ndan çok, bir 'Ateizm' problemidir ve Türk entelijansiyasının Ateizminin daha farklı bir felsefi arkaplanı vardır.

Türk ateistleri Pozitivizm'den çıkıp gelmediler Tanrı tanımazlığa. Ateizm, hemen söyleyeyim, Türk entelijansiyasına Aydınlanması'nın mirasıdır. Daha doğrusu Ateizm, Fransız Aydınlanması'nın Türk entelijansiyası tarafından fevkalade yanlış bir biçimde anlaşılmasının sonucudur.

Aslında çok iyi bilindiği gibi, Aydınlanma ve 18. yüzyıl Akılcılığı, temelde Dine ve 'Allah' kavramına karşı değildir. Bu bağlamda, meselâ, Voltaire'in Deizm'inden ya da Rousseau'nun Teizm'inden söz edilebiliyor. Aydınlanma düşünürlerinin itirazı, hatta daha ileriye giderek söyleyeyim, düşmanlığı geleneksel Hıristiyanlığa ve özellikle de Kiliseye yöneltilmiştir. İstenirse, Lucien Goldmann'ın *The Philosophy of Enlightenment* (Aydınlanma Felsefesi) adlı o kışkırtıcı yapıtına bakılabilir. Voltaire'in ya da Rousseau'nun zihnindeki 'Allah' kavramının, geleneksel Hıristiyanlığın 'Allah' kavramıyla hiçbir ilişkisi yoksa da, bu iki filozof 'Allah'ı inkar etmiş değillerdir. Kısaca belirtmek gerekirse, Aydınlanma düşünürleri ateist değillerdi!

Bizde Aydınlanmanın Ateizm olarak kavranmasının tarihi çok eskilere çıkmıyor. İlk kuşak Aydınlanmacıları olan Tanzimat entelijansiyası, meselâ Şinasi ve Namık Kemal, asla ateist değillerdi. Ateizm şöyle dursun, tam tersine, özellikle Namık Kemal Aydınlanmanın Moderniteye taşıdığı değerleri İslam'la bağdaştırmak misyonunu üstlenmiş gibidir. Onlardan sonra gelen ve Aydınlanmayı Materyalizm bağlamında içselleştiren Osmanlı entelektüelleri de öyle! Celal Nuri, Materyalizmle İdealizmin bir karşıtlık ('muhalefet') oluşturmadıklarını belirtir; 'Materyalizmin zıdd-ı hakikisi Spiritualizmdir; halbuki İdealizmin muhalifi Realizmdir' der ve 'felsefe-i maddiyeden ulvi bir meslek-i hikmet yoktur' diye ekler. Celal Nuri de ateist değildir; ona göre, bir 'Allah' vardır ve 'İslam dini dinlerin en mükemmeli'dir.

Geriye bir Abdullah Cevdet kalıyor. Şahin Alpay'ın 'İslam'ı geriliklerimizin temel nedeni; ilerlemenin ana engeli' telakki ettikle-

rini söylediği 'sol' entelijansiyasının tarih öncesi, Abdullah Cevdet olabilir mi? Celal Nuri bu kanaattedir. Ona göre, Abdullah Cevdet, 'bütün geri kalmışlığın ve cinayetlerin sebebini dinimiz' olarak göstermektedir. Şükrü Hanioğlu da Abdullah Cevdet'in 'ateist' olduğunu ima eder.

Ama gerçekten öyle mi?

Dr. Abdullah Cevdet'in 'dinsiz'liği Dozy'nin *'Tarih-i İslam*'ını Türkçe'ye çevirmiş olmasından dolayıdır. Çeviriye yazdığı 'önsöz' ve 'zeyl'de öne sürdüğü düşünceler hu kanaati doğrular gibidir. Aslında, Dr. Abdullah Cevdet, İslamiyet'i inkar ediyor değildir. Dr. Mehmet Akgün'ün *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* adlı çalışmasında da belirttiği gibi, Abdullah Cevdet'e göre 'İslam dininin tek şeye ihtiyacı vardır: O da reformdur.' Dr. Akgün, Abdullah Cevdet'in 'yazmış olduğu birçok telif eserinde yaymaya çalıştığı fikirlerin İslamiyet'e uygun olduğunu göstermek için ilim ve felsefe hakkında dini inanca dayalı bilgiler verdiğini, hatta bazen ayet ve hadislerden de misaller' aktardığını belirtiyor.

Görülüyor: Ne Tanzimat'çıların ne de onu izleyen Aydınlanmacı ve materyalist entelijansiyanın 'ateist' ya da 'İslam düşmanı' olduğunu söylemek, pek mümkün değil! Peki, öyleyse Türk entelijansiyasının 'İslam'a karşı olan olumsuz tavırlarının felsefi arkaplanı nedir? Bence şu: Türk entelijansiyası Laikliği yanlış anladı; Modernite projesinin devletle sınırlı tuttuğu laikliği bireysel alana taşıdı. Aydınlanma ile Ateizm bağıntısı, Türkiye'de entelijansiyanın Laikliği bireye atfetmesinin bir içermesi olarak kuruldu. Özetle Ateizm, Türkiye'de, 'Aydınlanmacı' entelijansiya tarafından Laikliğin, kamusal alandan bireysel (özel) alanı da kuşatacak biçimde genişletilmesinden kaynaklandı. Yâni, bir kavram kargaşası ve sonuç: 'Ateizm!'

Aydınlanma ve Din

Edgar Morin'in yeni kitabı '*Amour, Poésie, Sagesse*' ('Aşk, Şiir, Bilgelik'), bu müthiş düşünce adamının, o daima hayranlıkla izlemeye gayret gösterdiğim entelektüel ufkunun kuşatıcılığını bir kere daha ortaya koyuyor. Morin'in yirminci yüzyılın ikinci yarısının 'büyük'lerinden biri olduğu muhakkak. Ama ne yazık ki, Türk okuru Morin'i sadece '*Avrupa'yı Düşünmek*' (Afa Yayınları) ve '*Kaybolmuş Paradigma*' (Birey ve Toplum Yayınları) adlı çevirileriyle tanıyor. '*Avrupa'yı Düşünmek*', iddiasız gibi görünse de, gerçekte müthiş bir kültür tarihi kitabıdır. Onun, bir antropoloji çalışması olan '*L'Homme et La Mort*'undan ('İnsan ve Ölüm') başlayarak, düşünce alanını felsefe, sosyoloji ve siyaset bilimini de içine alacak ölçekte genişleten ürünlerinden yoksun oluşumuz, entelektüel hayatımız bakımından çok ciddi bir eksikliktir...

Bu son kitabında Morin, adından da anlaşılacağı gibi, 'Aşk, Şiir ve Bilgelik' kavramlarını irdeliyor. 'Aşk' ve 'Şiir' üzerine söylediklerini ayrı ayrı yazılarla, ayrıntılı olarak ele almak gerekir. Bu yazımda sadece Morin'in 'bilgelik' bağlamında 'Rasyonalite' ve 'Rasyonalizasyon' kavramlarına getirdiği açıklamaları aktarmaya çalışacağım.

Morin, bu iki kavramı birbirinden ayırarak işe başlıyor. 'Rasyonalite', söylemle söylemin objesi arasındaki upuygunluğu araştırır ve bu upuygunluğu doğrular. Morin örnek vermiyor; ama söylemle söylemin objesi arasındaki upuygunluk'un empirik bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Meselâ, 'dışarıda yağmur yağıyor' (söylem) ile dışarıda gerçekten yağmur yağıyor olması (söylemin objesi) bir upuygunluk olmalıdır. Bu upuygunluğu da gözlemle (empirik olarak) araştırır ve doğrularız. 'Rasyonalizasyon' ise, belki de Freud'un tanımıyla, bir tür 'delilik'tir: 'Deneysel (empirik) ya da gerçek dünyada

olup bitenlerle ilişkilendirilerek değil; ama kurucularının kutsallaştırılmış (sacralisé) sözü' ile ilişkilendirilerek doğrulama'dır[1].

Kuşkusuz, bu iki kavramın Akıl (Raison) ile ilişkisi var. Morin, Aydınlanma'nın 'Akıl' kavramını son derece belirsiz bir tarzda sunduğu kanısındadır: Bir yanda Eleştirel (Kritik), kuşkucu bir Rasyonalite (meselâ, Voltaire'in, Diderot'nun 'Akıl' kavramı); öte yandaysa, Robespierre'in kültleştirdiği, neredeyse dogmalaştırdığı bir Tanrıça-Akıl'a dayalı Rasyonalizasyon!

Demek ki Aydınlanma söylemi, yansız bir okumayla bize (Morin'in dediği gibi) ikili bir metin sunuyor: Rasyonalite'nin Akıl'ı, yâni, eleştirel, kuşkucu ve elbette yanlışlanabilirlik üzerine inşa edilmiş olan açık metin; ve Rasyonalizasyon'un Akıl'ı, yâni, kutsanmış ve yanlışlanmazlık üzerine inşa edilmiş olan dogmatik, kapalı metin. Morin, Voltaire'in Akıl'dan anladığı ile Robespierre'in Akıl'dan anladığının birbirinden çok farklı oluşuna dikkati çekiyor böylece. Aydınlanma'nın bu ikili konumu, bu dialojik'i üzerinde düşünmeye çağırıyor bizi...

Morin'in bu açıklamalarının Türkiye'de Aydınlanma'nın alımlanış tarzına ilişkin olarak çok önemli uyarılar taşıdığını düşünüyorum. Önemli, evet ve şundan:

Türkiye'de Aydınlanmacılar, Akıl'ı, Voltaire'in ve Diderot'nun anladığı gibi bir Rasyonalite olarak değil, neredeyse Robespierre'in anladığı gibi bir tür Rasyonalizasyon olarak almışlardır. Akıl'ın bir eleştirel Akıl (Morin'in deyişiyle, bir 'Rasyonalite') olduğu göz ardı edilmiş; Akıl kutsanıp eleştiriden masun kılınarak bir dogmatik Akıl (Morin'in deyişiyle, bir 'Rasyonalizasyon') derecesine düşürülmüştür. Şurası kesin: Türkiye'de bugün Aydınlanmayı savunanların (başta İlhan Selçuk), bu anlamda bir kavram kargaşasının kurbanı olduklarını düşünmek için yeterli nedenler vardır.

Oysa Edgar Morin ne diyor? Şunu: '18. yüzyıl için (Aydınlanma Çağı, HY) Din, rahiplerin bir icadı, halkı aldatmak için bulunmuş

[1] Bkz. Bu kitapta sayfa: 33-35.

bir hile idi. Bu yüzyıl (18. yy.) Din'e duyulan ihtiyacın derin köklerini, özellikle de Necat ('*Salut*') ihtiyacını anlayamamıştır.'

Açık zihinli bir Fransız entelektüeli ne diyor, bizim Aydınlanmacılarımız ne diyor? *Men çi guyem, tamburem çi guyed*! Morin, 18. yüzyıl (Fransız) Aydınlanma'sını, 'Din'e duyulan ihtiyacın derindeki köklerini' anlayamamış olmakla itham ederken şunu demek istiyor: Aydınlanma söylemi, giderek, Voltaire'in, Diderot'nun öngördüğü Rasyonalite hedeflerinden sapmış; Robespierre'in Tanrılaştırılmış Akıl'ı Aydınlanma söylemine hakim olmuştur. Kültleştirilmiş, kutsanmış ve 'tek yol gösterici tayin edilmiş olan Akıl, insana kılavuzluk eden (ve elbette 'Necat' ihtiyacına cevap veren) öteki söylemleri *dışta bırakacak* biçimde temellendirilmiştir. Halbuki ne Voltaire'in, ne de Diderot'nun amaçları buydu! Onlar, tıpkı Morin gibi, Din'in ve 'Necat' (*salut*) ihtiyacının bilincinde olan aydınlardı keza, Tanzimatçı Osmanlı aydınları da! Bugünün Robespierre'leri gibi değil! Baksanıza, ortalık küçük küçük Robespierre'cikler-den geçilmiyor!

İslam ve Antropoloji

Türkiye'de bugün geniş bir entelektüel kesim Müslümanlığı nasıl anlıyor? Nasıl bir anlam modeli içinden bakıyor İslam'a? Böyle bir model varsa eğer, bu model sorgulanmış mıdır bugüne kadar? Ya da, sorgulamanın nasıl, hangi yöntemlerle yapılması gerektiği biliniyor mu?

Basit belki; ama şüphesiz yadırgatıcı ve can alıcı sorular! Zira, bugün Türkiye'de tartışılmakta olan bazı problemlerin, İslam'ın nasıl anlaşıldığı konusu ile birebir ilişkisi var...

Önce şu: kendisini 'laik' kimlikle tanımlayan okuryazarların büyük bir bölümünün zihnindeki 'İslam' nosyonu, sürekli olarak tekrarlamaktan bıkmadığım (umarım, okurlarım da bıkmamışlardır!) bir deyişle, 'Oryantalist' bir İslam nosyonudur. Bu kesimin İslam'ını böyle bir zihin çerçevesi belirliyor. Yâni başka türlü söylersem: Bir tür 'hayali İslam'[1]... Bir Avrupalı nasıl görüyorsa, bizim entelijansiyamızın bir bölüğü de tastamam öyle görüyor İslam'ı. Bu 'hayali İslam', bize mahsus bir kavmiyetçilikle, 'Arap düşmanlığı'na sarılıp sarmalanarak 'iptidai' çöl bedevilerinin dini'ne (!) dönüştürülüyor.

Peki ama bu nosyonu sorgulamanın zamanı gelmemiş midir? Gelmiştir elbet ve çoktan geçiyor bile...

Önce, bu sorgulamanın bir 'İslam antropolojisi' veya bir 'İslami antropoloji' (bunlar, şüphesiz, birbirinden farklı antropolojik yaklaşımlardır) bağlamında yapılması gerekiyor ve galiba, başka yolu da yok!

Esefle belirteyim: Türkiye'de bu alanda bilimsel çalışmalar yapıldığına dair ciddi bir literatür mevcut değildir. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü öğretim üyelerinden Dr. Tayfun Atay'ın *Humana*'da (Bozkurt Güvenç'e Armağan, Kültür Bakanlığı Yayınları) yer alan 'Antopoloji ve İslam' başlıklı yazı-

[1] Bkz. Bu kitapta sayfa: 124-125.

sından başka, herhangi bir yayına tesadüf etmedim. Halbuki, Atay'ın makalesinden öğrendiğimize göre, özellikle Müslüman antropologların, İslam'ın bu 'hayali' ve 'Oryantalist' İslam'ı bir tür dekonstrüksiyona tâbi tutan önemli çalışmaları var...

İslam'ı anlamada tipik bir geç dönem Oryantalist model Ernest Gellner'in 'İslami Bütünlük' nosyonudur. Talal Asad'ın da belirttiği gibi, Gellner 'Müslümanları sabit bir formüle bağlı olarak ve düşünmeksizin hareket eden aktörler' olarak betimler. Şimdi sormak gerekiyor: Müslümanları 'düşünceden yoksun' aktörler olarak konumlandırmak, bu 'hayali ve 'Oryantalist' İslam'ın ta kendisi değil de nedir?

Peki, 'İslam antropolojisi' nasıl yapılacaktır? Dr. Tayfun Atay, yukarıda adını andığım değerli makalesinde, Mısırlı Abdül Hamid El-Zein ile Talal Asad'ın İslam antropolojisine ilişkin çalışmalarını özetliyor ve El-Zein'in 'İslam'ı araştırma ve incelemeye yerli-Müslüman'ın İslam modelinden hareketle başlanmasını ve antropologun *kafasındaki sabit modele* uygun bir İslam anlayışı yerine (vurgu bana ait, H.Y.) yerel düzeyde İslam'ın anlamını üreten 'yapısal' ilişkilerin analiz edilmesini' önerdiğini bildiriyor. Talal Asad'a gelince, ona göre 'özgün bir bağlamda yer alıp özgün bir tarihe sahip olan ve Müslümanların, içerisinde Müslümanlar olarak kayıtlandıkları kurumlaşmış pratiklere bakmak' gerekmekte. Bunun için de Asad, 'İslami söylemsel gelenek' kavramını üretiyor. Bu gelenek, Asad için temel koyucu bir kavram. 'İslami söylemsel gelenek', Asad'ın ifadesiyle, 'en basit biçimde bugüne ait özgün bir İslami pratikten bahisle, kendisini İslami bir geçmiş ile geleceğin kavranmasına âmâde kılmış bir Müslüman söylem geleneği'dir. Asad bu söylem geleneklerine örnek olarak, tasavvufi-mistik bir tarikatı, bir *syncretist* mezhebi, bir İslami siyasal hareketi ve İslam'ın devlet ideolojisini gösteriyor ve bu söylemlerin 'nasıl ve ne biçimde üretilip geçerlilik kazandıkları ve sürekli kılındıkları' gibi sorular üzerinde yoğunlaşmak gerektiğini ifade ediyor.

Ama bana göre, İslam antropolojisi konusunda en tutarlı yaklaşım, galiba R. Taper'den geliyor. Ona göre İslam antropolojisi 'Müslümanların birey, grup, toplum ya da ulus bazında kendilerini Müslüman olarak nasıl tanımlayıp' dile getirdikleri ve nasıl yapılandırdıkları bağlamında ele alınmalıdır.

Bu konuya devam edeceğim.

Bilginin İslâmîleştirilmesi Üzerine

İslam ve antropoloji arasındaki ilişkinin iki tarafı var: Birincisi, İslam'ın antropolojisi; ikincisi de, antropolojinin İslamileştirilmesi! İslam antropolojisi çalışmalarından Mısırlı Abdülhamid el-Zein, Talal Asad ve R. Tapper bağlamında söz etmiştik. Gene de, kısaca özetlemekte fayda var: Bu çalışmalar ya el-Zein'in öne sürdüğü gibi, 'antropologun kafasındaki sabit modele uygun bir İslam anlayışı yerine, yerel düzeyde İslam'ın anlamını üreten yapısal ilişkilere' bakmak; ya, Talal Asad'ın belirttiği gibi, 'Müslümanların, içerisinde kayıtlandıkları kurumlaşmış pratikleri' ele almak; veya, R.Tapper'in dile getirdiği gibi, bu antropolojiyi 'Müslümanların birey, grup, toplum ya da ulus bazında kendilerini Müslüman olarak nasıl tanımladıklarına' bakarak temellendirmek söz konusu...

Sözü, antropolojinin İslamileştirilmesine getirmeden önce, R. Tapper'in yaklaşımı üzerinde durmak istiyorum. Tapper, Müslümanların farklı düzlemlerde (birey, grup, toplum, ulus) kendilerini nasıl tanımladıklarına bakılmasını öne çıkarırken, acaba, şunu mu amaçlıyor: Müslüman kimlik, bütün bu düzlemler için tek, sabit ve değişmez bir kimliğe ircâ edilemez. Bir Müslüman, kimliğini çoğul kimlikler olarak, mesela birey, grup, toplum ve ulus düzlemlerinde birbirinden farklı biçimlerde tanımlayamaz mı?

Bu sorunun fevkalade önemli olduğunu düşünüyorum. Şundan dolayı: Eğer bu mümkünse, o zaman, bazı çevrelerin ısrarla 'takıyye' diye adlandırdıkları Müslüman davranış biçimi üzerinde yeniden düşünmek gerekecektir. Öyle ya, birey, grup, toplum ve ulus bazında Müslümanların kendilerine, her düzeyde farklı Müslüman kimlikler atfettikleri ortaya konabiliyorsa, o zaman 'takıyye yapıyorlar!', 'işlerine nasıl geliyorsa öyle konuşuyorlar!' türünden tekil, indirge-

mici ve dayatmacı iddiaların sorgulanması mümkün olabilecektir.

Antropolojinin İslamileştirilmesine gelince, bu, Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü öğretim üyelerinden Dr. Tayfun Atay'ın *Humana*'da (Bozkurt Güvenç'e Armağan) belirttiği gibi, Batılı 'antropolojinin bir bilimsel disiplin olarak Batı-Hıristiyan dünyasının kültürel ve ideolojik öncüllerinden' kaynaklandığı görüşüne dayanır. Batılı antropoloji 'halen varoluşunu borçlu olduğu Batı sömürgeciliğinin ve bu sömürgeciliğin özellikle Ortadoğu İslam toplumlarına bakışını biçimlendiren *Oryantalist zihniyetin* (vurgu bana ait, H.Y.) damgasını vurduğu bir toplum ve insanlık anlayışına sahip' olduğu için reddedilmelidir. Antropolojinin İslamileştirilmesi, işte, tastamam bu nedenle zorunlu ve kaçınılmazdır...

Şüphesiz, özelde antropolojinin İslamileştirilmesi, bilginin İslamileştirilmesi gibi genel bir kavramsal çerçeve içinde ele alınmalıdır. Elbette, öyledir! Ama çok dikkatli olmak ve bilginin İslamileştirilmesi adına, mesela Ziya Ül Hakk'ın Pakistan'ında yapılan uygulamaların ortaya koyduğu türden vahim hatalara düşmemek şartıyla! Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim* adlı kitabında bu vahim hataları çarpıcı örneklerle anlatır. Hoodbhoy'un aktardığına göre, Pakistan Atom Enerjisi Komisyonu Müdürü Beşirüddin Mahmud, 1980 yılında, 'Ateşli yaratıklar olan cinlerin bedava enerji kaynağı olarak kullanılması' tavsiyesinde (!) bulunmuştur. Buna karşılık, özellikle sosyal bilimler alanında bilginin İslamileştirilmesine ilişkin çok daha ciddi çalışmalar mevcuttur.

Dr. Tayfun Atay'ın da belirttiği gibi, İslami bir antropoloji talebiyle yola çıkan çalışmalardan hiçbiri İngiliz Müslüman Wyn Davies'in *Knowing one Another: Shaping an İslamic Anthropology* adlı çalışması ölçüsünde başarılı değildir. 'Batı 'literati'si içinden gelen biri olarak Davies'in Batı toplumu, kültürü ve tarihi üzerine sahip olduğu derin bilgi birikimi, onun Batı toplumsal sistemi ve bu sistemin bir parçası olarak gördüğü antropolojiye karşı çıkışını ve yönelttiği eleştirileri daha temelli hale getirir. Davies, antropolojinin Batı medeniyetinin entelektüel gelenek ve söylemi içerisinde kurulduğunu, bunun yanı sıra objektif ve değer yargılarından arın(dı-

rıl)mış bir bilim mitosunda hayat bulduğunu öne sürer. Böylesi özgün bir mekana ve bu mekanda yerleşmiş bir düşünce geleneğine organik biçimde bağlı olan antropoloji ile Batılı olmayan toplum ya da halkların, hele ki Müslümanların alıp verecekleri bir şey yoktur; dolayısıyla onun topyekün reddi gerekir.'

Davies'e göre, bu durumda yapılması gereken 'İslam medeniyetinin sorunlar hakkında İslami düşünme yeteneğini yeniden kazanması ve Batı entelektüel paradigmaları tarafından yüzyıllardır baskı altında tutulan kendilerine has bilim yapma (bilme) yollarını yeniden hayata geçirmesi'dir. 'Bu ise, Davies'in biçimlendirmeye çalıştığı İslami antropolojiye düşen bir görevdir. İslami antropoloji arayışı, İslam'ın değer ve prensiplerine dönme arzusu ve isteğinin başlangıcını oluşturur. Böylece Davies, İslami antropolojinin (...) 'bilginin İslamileştirilmesi' (*'the Islamisation of knowledge'*) ile yükümlü olduğunu öne sürer.'

Bu çalışmaların Müslümanlara sunduğu imkanların araştırılmasının bize geniş bir zihin ufku kazandıracağını düşünüyorum.

'Hayalî İslam', 'Hayalî Doğu'

Mekanı cennet olsun, rahmetli Sabri Ülgener Hoca, *Zihniyet ve Din* (İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı) adlı o gözalıcı çalışmasında, Max Weber'in İslam konseptinin derin bir tahlilini yapar: Weber'in İslam'a bakışı 'tek yanlı'dır ve 'tek yanlılık, esasında Max Weber'in İslam bahsinde diğer birçok Batılı tarihçi ve araştırıcı ile paylaştığı ortak nokta'dır. Weber, İslam'ı ve Uzakdoğu dinlerini 'onları tanımak için değil, daima Batı'yı kontrast halinde daha iyi tanıtabilmek' amacıyla ele alır. 'Her şey bir tarafta (Batı) oluşmuş, öbür taraf (Doğu) bunun tamamıyla dışında ve uzağında kalmıştır. Rasyonel hayat, rasyonel bilim, rasyonel musiki, disiplinli iş ve meslek ahlakı... hepsi, yalnız ve yalnız Batı dünyasına mahsus ve diğerlerine yabancıdır... Ve daha garibi; mukayesenin bir ucuna (...) Kalvinizm ve ona yakın mezhep ve tarikatlar oturulurken, karşı uca kontrast diye neredeyse tarih dışına sürülmüş bir İslam imajı getirilip oturtulmuş!'

Bütün bunları Ülgener Hoca'dan niye aktardım? Şundan: Daha 14. yüzyıldan itibaren Batı, kendisini İslam'ın tam karşıtındaki zihinsel mekanda konumlandırmış, arayı alabildiğine açmış ve bu tek yanlı, dahası peşin hükümlü tavırla, varılabilecek en aşırı kerteye ulaşmıştır: Oryantalizm. Kısaca Oryantalizm, bir 'Hayali İslam' tasarısıdır.

Sadece 'Hayali İslam' mı, elbette değil! Batı, Oryantalizmi kurumlaştırarak, bir de 'Hayali Doğu' icad etmiş, 'Hayali Doğu'yu da, -tıpkı 'Hayali İslam' gibi- bir gerçeklik olarak takdime kalkışmıştır. Böylece, iki medeniyet arasında 14. yüzyıldan önce var olan zihinsel alışverişin, bir daha tesis edilmemek üzere radikal bir kopmaya uğratılması bundan dolayıdır. Bunun fevkalade önemli olduğunu düşünüyorum. Zira, Doğu ve Batı medeniyetleri arasında Oryanta-

lizmin kurumlaştırdığı bu zihinsel kopma, Doğu'nun Batı'yla değil, fakat Batı'nın Doğu'yla olan diyalogsuzluğunun asıl nedenidir. Oryantalist söylem, alabildiğine tahrif edilmiş, tek yanlı ve 'Hayali' bir İslam ve 'Hayali' bir Doğu tasarımını gerçek İslam ve gerçek Doğu'nun yerine ikame etmiş; Batı da ilişkilerini gerçeklikteki İslam ve Gerçeklik'teki Doğu ile değil, ürettiği bu 'Hayali İslam' ve 'Hayali Doğu' ile kurmaya çalışmıştır. Bu anlamda tipik bir Donkişot'luktur Oryantalizm: Donkişot kitaplardan (Hayali şövalye romanlarından) yola çıkarak Dünya'yı ve Gerçeklik'i nasıl kavradıysa, Oryantalizm de işte tastamam bunun gibi, Gerçeklik'in yerine Hayali olanı koymakta tereddüt etmemiştir. Oryantalizm, bir monologdur: Avrupalının Gerçeklik'teki değil, kendi zihnindeki 'Hayali' Doğu ve 'Hayali İslam'la olan monologu...

Sözü şuraya getirmek istiyorum: Oryantalist söylemin kurumlaştırdığı 'Hayali İslam' ve 'Hayali Doğu' tasarımının tarihi nedenleri var. 14. yüzyıl başlarında, bilinen dünyanın büyük bir bölümündeki İslam hakimiyetine Avrupa'nın tepkisi, Edward Said'in deyişiyle, 'uzun süren bir travma' yaratmıştır. İki medeniyet arasındaki zihinsel kopma, işte bu 'travma'nın ta kendisidir... Muhammed Sharafuddin *Islam and Romantic Orientalism*'de, Haçlı seferlerinden sonra iki medeniyet arasında gerçek bir iletişimden söz edilemeyeceğini belirtir ve belli başlı İslami metinlerin tercümesi işinin teşvik edilmesinden vazgeçildiğini söyler. O tarihten sonra, 'Hayali İslam' yürürlüktedir: İslam, Avrupalı için terör, yıkım ve barbarlık demektir! 19. yüzyılda Napoleon, Mısır'ı işgal için yola çıktığında 'Mısır'ı barbarların elinden kurtarmak!' istediğini dile getirmekten çekinmemektedir.

Fethullah Gülen Hocaefendi'nin Papa II. Jean Paul ile yaptığı görüşmeyi, işte bu bağlamda değerlendirmek gerekiyor. 14. yüzyıldan bu yana Oryantalizm aracılığı ile kesilmiş olan medeniyetlerarası ilişkilerin yeniden inşa edilebilmesi, önce şu menhus 'Hayali Doğu' ve 'Hayali İslam' tasarımın zihinlerden sökülmesine bağlıdır. Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki gerçek diyalog, bu iki medeniyetin özü olan İslam ve Hıristiyanlık arasında kurulabilir. Unutmamalı: Işık Doğu'dan gelir (ex Oriente Lux)!

Yahya Kemal Deist mi idi?

Yahya Kemal'in Müslümanlıkla olan ilişkisi üzerinde çok duruldu ve bu ilişki bir ölçüde problematize edildi. Oysa, hiç de problematik değildir bu ilişki. Yahya Kemal, kendisini, 'İslam medeniyetinin şairi' kabul eder. Mehmet Akif, ona göre, İslam akaidinin şairi'dir; -kendisi ise İslam medeniyetinin şairi...

Hemen söyleyeyim: Yahya Kemal musikisi, mimarisi ve şiiri ile İslam'ın (ve elbette Osmanlı'nın) estetize edilmiş bu formlarını, İslam medeniyetinin ta kendisi olarak görür; şiirinde ve düzyazılarında İslam medeniyeti bu formel mükemmeliyeti temsil eder. Hegel'in diliyle söylersek, belki de İslam medeniyetinin İde'si Osmanlı'nın ruh ya da kültür dünyasında kendisini yeniden inşa etmiştir. Estetik, bu medeniyette bir gaye, bir *telos* olur.

Hiç kuşku yok: Yahya Kemal, bir 'medeniyet' olarak kabul etmekle, İslam'ı sadece bir Din'e, medeniyet yaratması söz konusu olmayan bir Din'e irca eden Oryantalist safsatayı zımnen reddetmiş oluyor. Peki yi de, bu medeniyetin özünü ve ruhunu oluşturan Din'in, İslam'ın, Yahya Kemal'in medeniyet konseptindeki yeri nedir? Yahya Kemal'de bu medeniyete 'İslami' kimliğini atfeden ne olabilir? İşte asıl sorgulanması gereken, bence, budur...

İlkin, şunu söylememiz gerekiyor: Yahya Kemal'de iman, 'mağfiret iklimi'nden gelen seslerle bir duyuş, bir *sentiment* olarak başlamış görünüyor. Nihad Sami Banarlı, yakın tanıklığının bağışladığı bir otorite ile, 'Yahya Kemal'in yetişmesinde, onun çocukluk terbiyesinde ezan, *Kur'an*, *Muhammediye* sesleri ve bunların musikileri vardır' derken herhalde bu durumu kasdetmekte idi. Evet, bir duyuş, çünkü Yahya Kemal'de İslam bu musikinin çağırdığı, duyulan, ama anlamlandırılmayan bir *sezgi* olarak başlar. Yine Nihad Sami

Banarlı aktarıyor: Yahya Kemal, Atatürk'le yaptığı bir görüşme sırasında söylediklerini şöyle anlatmıştır: 'Paşam', dedim, 'Kur'an bir *ilim kitabı* değil, bir *iman kitabıdır*. Müslüman Türk halkı onu *söz olarak değil, ses olarak okur*, anlayamadığı yerleri de bu sesin tesiriyle hissetmeye çalışmıştır' (vurgu bana ait, H.Y.).

Bu sözlerden de apaçık anlaşılmıyor mu? Yahya Kemal için İman, bir bilgi problemi değil (Babanzade Ahmed Naim Bey'le bu yüzden tartışmıştır) bir duyuş, seziş, hissediş problemidir. Bir bakıma da bu, Anadolu Müslümanlığı (?) ya da, sosyolojik bir terimle söylersek, *Volk İslamı* değil midir?

Volk İslamı, evet, şundan: Babanzade Ahmed Naim Bey'e verdiği cevapta da söylediği gibi, 'bu millet İslamiyet'i kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliğiyle karıştırmış ve öyle sever, onun uğruna yalnız bu sebeplerle ölür.' Dolayısıyla, Yahya Kemal'in Müslümanlık konsepti, Şamanlıktan Battal Gazi ve Hz. Ali menkıbelerine kadar, geniş bir zihinsel mekanda yer alır. Yahya Kemal için İslam'ı 'milli' ya da 'Türk' kılan da tastamam budur: Volk İslamı!

Problemi biraz daha derinleştirelim. Merhum M. Kaya Bilgegil *İslam İlimleri Dergisi*'nin I. sayısında (1959) yayımlanan 'Yahya Kemal'in Şiirlerinde Din' başlıklı makalesinde üstadın 'nazım vokabülerindeki dini kelimeleri'nin bir çözümlemesini yapmıştır. Bilgegil, şairin 180 şiirini incelediğini ve bu şiirlerde dini olan'a gönderme yapan 105 farklı kelime tespit ettiğini belirtir ve bence çok önemli olan şu açıklamayı yapar: 'Bu kelimelerin hey'et-i umumiyesi de tekabül ettikleri dini mefhumları ifadede kullanılmamıştır; hatta bir kısmı, mecazi manalarla ladini ve üstelik dünya lezzetlerini veya bu lezzetlere iştiyakı ifade eden manzumeler bünyesine girmiştir.'

Ne kadar ilginç, değil mi? Yahya Kemal, dini vokabülere ait kelimeleri bütünüyle ladini (dindışı), hatta, dünyevi hazları dile getirmek için kullanıyor! Ve, Bilgegil'in söylediklerine bakılırsa, Yahya Kemal'de dini kelimeler, dini kavramlara gönderme yapmıyor!

Bunun anlamı şudur: Bu kelimeler dünyevileşmiş, sekülerleşmiş, dini muhtevalarından koparılıp tecrid edilerek birer Form'a dönüştürülmüştür. Kısaca, dini vokabülerdeki yerini koruma anlamında

birer Form'dan ibarettirler bu kelimeler- ama dini muhtevadan mahrumdurlar...

Dahası var: Bilgegil, Yahya Kemal'de 'Allah' düşüncesinin ontolojik konumunu da araştırarak şu sonuca varıyor: Yahya Kemal'in şiirlerinde Allah'ın isimlerinin (*Zülcelal, İzed, Kibriya, Kirdgar, İlahi, Rabb, Huda, Hallak, Allah, Tanrı*) içeren mısralar 'umumiyetle bir hüküm değil, bir iş ifade ederler. Bu işe Allah değil, mâsivâsı fail olur. Şairin bu failler arasında yer alması enderdir, (dolayısıyla) bu mısraların diğer bir vasfı da, gayr-ı şahsiliği oluyor.'

Bilgegil'in bu tespitinin Yahya Kemal'in İslam'la olan ilişkisi bağlamında can alıcı anlamı var. Şundan dolayı: Yahya Kemal'in şiirlerinde fail (*etken, aktif*) olan, *Mâsivâ*'dır-yâni, Allah'ın dışında kalan her şey! Mâsivâ'yı fail kılmak ise, Deizm'den başka bir anlama gelmez. Deizm ya da, bir başka deyişle, 'Allah'ın Kainatı yarattıktan sonra onu kendi yasasına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığı' düşüncesi... Çünkü, olsa olsa Deist bir din anlayışında Mâsivâ'nın fail oluşundan söz edilebilir, -Allah'ın değil!..

Bana kalırsa Yahya Kemal bir Deist idi; ama bu, onun İslam medeniyetinin en büyük şairi olduğu gerçeğini asla ortadan kaldırmaz...

İslam'ı Konuşurken

Türkiye'de İslam'ın gündelik hayata ilişkin sorunlarının konuşulmaya başlandığı bir dönemden geçiyoruz. Bu sırada medya, İslam'ın özellikle ibadet alanına giren pratik konularını gündeme getiriyor. İzmir'de, Karşıyaka müftüsünün kadınların cenaze namazını erkeklerle aynı safta kılmalarına izin vermesiyle birlikte bir tartışma başlatıldı. Cenaze namazını kadınlar erkeklerle aynı safta kılabilir mi, kılamaz mı? Kuşkusuz bu, ilahiyatçıları ilgilendiren bir sorun. Ne var ki, medya İslam'ın pratiğine ait bu sorunları İslamiyet konusunda en küçük bir fikri bile olmayan, Fıkh'a ilişkin terminolojiden bihaber, sorunların tümüyle cahili birtakım sunucu veya muhabirler vasıtasıyla tartışıyor. Örnekler o kadar çok ve can sıkıcı ki, hangi birini nakletsem diye tereddüde düşüyorum. Bir TV kanalının akşam haberlerini sunan genç hanım, Karşıyaka müftüsüne, ısrarla, kadınların niçin cuma namazını da erkeklerle birlikte kılamayacaklarını soruyor ve her defasında müftü efendiden 'cuma namazının rüku ve secde ile kılındığı' cevabını almasına rağmen 'cuma namazı ile cenaze namazı arasında ne fark var?' diye sormaya devam ediyor! Bir başka kanalda (yoksa aynı kanalda mıydı?), konuşmacılardan biri '*huruf-u mukattaa*'dan söz edince, sunucu 'o da ne demek?' diye soruyor! Örnekler çoğaltılabilir. Ama sorun şudur: İslamiyet konusunda bırakınız gerçek bir bilgi donanımını, zihninde silik bir intiba bile bulunmayan sunucular veya muhabirler marifetiyle, esasen teorik olarak ziyadesiyle karmaşık olan sorunlar, bir sağırlar diyaloğuna, veya daha kötüsü, büsbütün girift ve içinden çıkılmaz bir kör dövüşüne dönüşüyor. Kısaca, her kafadan bir ses çıkıyor! Tam bir kakofoni!

Dikkat ediyor musunuz, son yıllarda Türkiye'de gerek dil konusunda, gerek tarih konusunda ve gerekse din konusunda herkes

kendini sahib-i selahiyet görmeye başladı! Bu konulara ilişkin sorunlar, elbette anlı şanlı medyamız marifetiyle birer uzmanlık alanı olmaktan çıkarılmış, herkesin fütursuzca ahkam kesebileceği alanlara dönüşmüştür. Her önüne gelen dil, tarih ve şimdi de din konusunda birer babayiğit uzman, sahib-i selahiyet birer âlim kesilmiş durumdadır. Daha geçenlerde, Marmaris'ten Kenan Evren paşamız da 'Kadınlar erkeklerle birlikte namaz kılabilir. Ancak kadının arka safta durması gerekir. Dirsek teması halinde dahi erkek başka şeyler düşünebilir. Bu nedenle namaz kılarken şeytana yenik düşmemek gerekir,' diye fetva vermedi mi? Böylece paşamızın, bütün öteki büyük meziyetlerinin yanı sıra, ilahiyat konusunda da selahiyet sahibi olduğunu öğrendik, netekim...

Medyamız herkese, ama özellikle anlı şanlı starlarımıza her konuda ama daha çok dil, tarih ve din konularında fikir beyan etme selahiyeti tanımış bulunduğuna göre, yakında Hülya Avşar'dan Buhari'nin mi yoksa Müslim'in mi Hadis'ler konusunda daha sahih sayılmaları gerektiği; İbrahim Tatlıses'ten ('Urfa'da Oxford vardı da okumadık mı?) Mu'tezile ile Eş'ari Kelamı arasındaki farklar; Sibel Can kızımızdan da Gazali/İbn Rüşd anlaşmazlığı üzerine ne düşündükleri hakkında fevkalade kıymetli fikirler işitirsek, buna hiç ama hiç, şaşmamak gerekecektir! Hatta, medyamızın daha da büyük bir atılım yaparak, mesela, Ebusuud Efendi mi, yoksa Birgivi Mehmed Efendi mi haklıydı konusunda 900'lü telefonlara başvurmamızı istemesi bile mümkündür. Niye olmasın?

Şaka bertaraf, medya, bana çok tuhaf ve anlamsız gelen bir tavırla, üzerinde konuşulması mutlaka bilgi ve uzmanlık isteyen sorunları, 'tabuları yıkıyoruz!' bahanesiyle tartışmaya açmaktadır. Hemen belirteyim: Kimsenin İslam'ın (varsa) sorunlarının konuşulmasına itirazı yoktur, -kuşkusuz dil sorununun da!.. Gelgelelim, bilir bilmez herkesi bu konularda ehil saymak gafletine dayalı bir yayın siyaseti izlemekten ne fayda umulduğunu anlamakta hakikaten mazurum. Tabuları yıkmak ehliyetsiz insanları ehil, cahili âlim, donanımsız olanı sahib-i selahiyet kılmaktan mı geçiyor? Eğer öyleyse, va hayfa!

Peki ama İslam bir 'tabu' muydu? Elbette değil! İslam'ın 'konu-

şulmaz' olduğu öne sürülmüş değildir ki, onu bir 'tabu' ve 'konuşulmaz' kılmaktan çıkarmak söz konusu olsun! İslam'ın entelektüel tarihi, bir bakıma Kelam, Fıkıh ve Felsefe alanlarındaki bitmez tükenmez ve o ölçüde de bereketli tartışmaların tarihidir: Eş'ari Mutezile ile tartışmıştır, Gazali Meşşai filozoflarla, Birgivi Ebusuud Efendi ile... İslam tefsirler, teviller, içtihadlar ve şerhlerle yüklü bir tarihtir. Ama dikkat edilsin, geçmişte bu tartışmalar, daima *'ilimde râsih olanlar'* arasında yapılmıştır; yoksa bugün olduğu gibi her önüne gelenin ahkam kesmesi biçiminde değil!

İslam konuşulmalıdır, elbette; ama ayağa düşürülmeden...

İslam'ı Bilmek

Uzunca bir süredir Türkiye'de İslam konuşuluyor. Özellikle medyada ve medya aracılığıyla da kamusal alanda İslam'dan söz ediliyor. Hiç kuşku yok: İslam'ın kamusal alanda, olumlu ya da olumsuz 'konuşuluyor' olmasının büyük yararı var. İslam'ın kamusal alanda 'görünür' olmasından çok, 'konuşuluyor' olmasının, zihinsel sınırların yeniden çizilmesine katkısı olacağını (hatta, olduğunu da!) düşünüyorum.

Apaçık olan şu ki, Türk entelijansiyası, bırakınız bir *inanç* objesi olarak alımlanmasını, bir *bilgi* objesi olarak da İslam'ı kavramış, onu anlamış değildir. 'Bilmek'le inanmak arasındaki zihinsel sınırlar, kasıtlı bir tavırla silinmeye çalışılmış, bundan dolayı da bir bilgi objesi olarak İslam'ı temellük etmenin, tuhaf, ama anlaşılabilir bir fanatizmle 'gericilik', 'yobazlık' anlamına geldiği sanılmıştır. Buna, İslam'a Oryantalist bir zihin çerçevesinden bakmayı da dahil etmek gerekir. Zira, Türk entelijansiyası İslam'a bir batılı müsteşrikin baktığı gibi bile bakmamış; İslam'ı 'bilme'yi değil, 'bilmeme'yi tercih etmiş; hatta, bilmemek'le, bilmek istememekle iftihar etmiştir! Her zaman söylerim: Dünyada insanların cehaletleriyle övündükleri tek ülke, herhalde Türkiye'dir...

İslam'a inanırsınız ya da inanmazsınız, bu insanın kendine kalmış bir şeydir, -kimse karışamaz elbet! Ama insaf edilsin, İslam'ın ne olduğu, neyi içerdiği, neyi kuşattığı konusunda en azından elemanter bir bilgiye, bir fikir sahibi olmaya, kısaca İslam'ı bir bilgi objesi olarak kavramaya karşı tavır almanın makul bir gerekçesi olabilir mi? Bu karşı tavır, entelektüel olmanın 'olmazsa olmaz' koşulu olan önyargısızlığa ve açık zihinliliğe aykırı düşmekte değil midir? Bilgiyi daha başından peşin hükümle reddetmek, hangi entelektüel

konumla bağdaşır, -sorarım size?

Türk entelijansiyası, uzun yıllar, bir deve (kuşu) inadıyla İslam'ı (görmezlikten ve) bilmezlikten geldi. İslam'ı konuşmak istemedi ve konuşmak isteyenlere de 'gerici', ya da 'yobaz' etiketini yapıştırıverdi! Ayraç içinde söyleyeyim: Türk entelijansiyası etiketlemeye pek meraklıdır. Bu yanıyla da, körlerin fili betimlemelerine benzer bir zihin durumu sergiler: 'Yobaz', 'gerici', 'solcu' ne kadar kolay yapıştırılan etiketler!... Ignazio Silone'nin o çok ünlü romanı *Fontamara*'da, hükümet yetkililerinin köylüleri sorgulayıp yaftaladıkları o gerçekten unutulmaz bölümü okurken, daima ve biraz da gülümseyerek, Türk entelijansiyasını hatırlarım...

Bilinmeyen konuşulmaz. Dolayısıyla da İslam, kamusal alanda 'konuşulan' bir konu olmadı uzun yıllar. Ve tuhaftır, İslam'ın kamusal alanda 'konuşulamaz' olması laikliğin bir gereği sayıldı! Gerçek anlamda laik olmak, İslam'dan söz etmemek demek değildi kuşkusuz; ama Türk entelijansiyası '*aşırı Batılılaşma*'nın (deyiş Prof. Şerif Mardin'indir) olduğu gibi, 'aşırı Laikleşme'nin zihinsel kalıbına kolayca giriverdi. İslam, kamusal alanda 'konuşulamaz' bir tabu oldu, çıktı...

Ahkam kesmek gibi bir niyetim yok, ancak Türkiye'de bugün İslam bağlamında karşılaştığımız problemlerin nedeninin, İslam konusundaki bilgi donanımı eksikliği olduğunu düşünüyorum. İslam bilinmeden, neyin İslam'ın kendisi, neyin 'irtica' olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Dikkat edilsin: 'İrtica'yı asla mazur göstermeye çalışmıyorum. Bir kriterden, bir sınır çizme etkinliğinden söz ediyorum. Eğer İslam'ın ne olduğunu bilmezsek, neyin 'irtica' olduğu konusunda yanılabiliriz demek istiyorum sadece, hepsi o kadar!

Bilinmeyen daima 'tehlikeli' sayılmıştır. Tipik bir örnek vereyim: 27 Mart 1994 yerel seçimlerinden sonra bir TV programında sunucunun, seçim sonuçlarını yorumlamak üzere davet ettiği bir bilim adamına 'hocam, bunlar tehlikeli mi?' diye sorduğunu anımsıyorum, 'Bunlar' dediği insanlar konusunda en ufak bir fikri yoktu biçare sunucunun ve büyük bir ihtimalle, Müslümanları uzaydan gelmiş, UFO'larla karıştırmaktaydı!!!

İslam'ın 'konuşuluyor' olması, onun 'biliniyor' olması anlamına

gelmiyor elbet. Dahası, 'konuşuluyor' olmasının, Türk entelijansiyasının bugünkü içler acısı durumuna baktıkça, 'bilme'yi teşvik edici bir yanı olduğu bile söylenemez. Gene de, kamusal alanda 'konuşuluyor' olması, bu alandaki görünmez zihinsel engellerin, kısmen de olsa, aşıldığını gösteriyor. Buna da şükür!..

Fırtına

Kıyametler kopuyor: İki sözde tarikat şeyhinin genç bir kadınla olan ilişkileri gündelik hayatımızın gündemini tayin eden medyada çoktan baş köşeye oturmuş bulunmakta. Uzun yıllardan beri kendi dinsel geçmişine yabancılaşmış olan insanımız Türk Tasavvuf tarihinin, televizyon sunucuları marifetiyle sorguya çekildiğine şaşkınlıkla tanık olmaktadır. Tarikat nedir? Tasavvuf nedir? Tasavvufi hayat ne demektir? Kavramların gerçek anlamları bir yana bırakılmış; -her kafadan bir ses çıkıyor! Toz dumandan Hakikat'i görmek ne mümkün! İrfan sahipleri bu meş'um manzara karşısında sükut ediyor ve bir 'nefs terbiyesi' geleneğinin üzerinde, Fadime Şahin olayı bahane edilerek, hoyrat bir cehaletle tepinilmesini ibretle seyrediyor...

Koparılan kızılca kıyamet, aslında, bir bardak suda koparılmak istenilen bir fırtına! Medya bu fırtınayı kıyamete dönüştürüyor. Maksat, hakiki olanla sahte olanı birbirinden ayırt edilmez hale getirmek, cahiller taifesinin marifet ehliyle yer değiştirmesini sağlamak! Böyle olunca Yunus Emre ile Ali Kalkancı, Eşrefoğlu Rumi ile Müslüm Gündüz aynı kefeye konulabilecek! Bir geleneği toptan karalayabilmek için ne büyük fırsat!..

Bütün bunların temelinde, 1925 lojiğinin ihyası yatıyor. 1925 lojiği, yâni Tekke ve Zaviyelerin Seddine (kapatılmasına) Dair 677 Sayılı Yasanın gerekçeleri... Tekkelerin birer 'Miskinler Tekkesi', Tasavvufun bir din ve siyaset sömürüsü, tasavvufi hayatın ise abdalların ve dervişlerin cezbesinden ibaret imiş gibi sunulduğu bir lojik! Derviş Yunus'un kırk yıl süreyle Tapduk baba Dergahı'na sırtında odun taşımasının, 'yirminci yüzyıl çocukları için uzak bir efsaneden ibaret kaldığı' anlayışı! 677 sayılı yasa buyurgan bir yasakçılıkla tekkelere, tasavvufa, tasavvufi hayata ilişkin meş'um bir imaj üretmiş;

İnsanı-ı Kâmil'in cinci hocalarla, mustavsıfların (yâni, Abdülbaki Gölpınarlı Hoca'nın deyişiyle, 'sufileri taklid eden ama gerçekte onlardan olmayanlar'ın) hakiki ehl-i tarikle kasten karıştırılmasına önayak olmuş; üstü yasakçılık şalıyla örtülen o muhteşem irfan geleneği bir tür Oryantalizme büründürülerek saptırılmış ve 'yol', yol olmaktan çıkmış gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Vur abalıya!..

Şimdi de medyamız sayesinde insanımızın zihninde o 1925 tarihli meş'um imaj yeniden canlandırılmakta; 'tarikat' deyince, cezbeye tutulmuş tuhaf kılıklı adamlar, 'tasavvuf' deyince üfürükçüler, cinci hocalar, din tacirleri anlaşılmaya başlanmaktadır...

Bakınız, 30 Teşrinisani 1341 (1925) tarih ve 677 sayılı, resmi adıyla Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun'un birinci maddesinde şunlar söylenmektedir:

'Türkiye Cumhuriyeti dahilinde gerek vakıf suretiyle, gerek mülk olarak şeyhinin taht-ı tasarrufunda, gerek suver-i aharla tesis edilmiş bulunan tekkeler ve zaviyeler, sahiplerinin diğer şekilde hakk-ı temellük ve tasarrufları haki kalmak üzere kamilen seddedilmiştir. (...) Alelumum tarikatlarla şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyyidlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükcülük ve gaibden haber vermek ve murada kavuşturmak maksadıyla nüshacılık (muskacılık) gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur' Görülüyor: 677 sayılı yasa, meselâ 'şeyhlik'le 'üfürükçülük', 'dede'likle 'büyücülük', 'çelebi'likle 'falcılık' arasında herhangi bir ayrım gözetmiyor! Ve işte bu toptancı tavır, hepsini aynı kefeye koyma tavrıdır ki, bugün insanımızın zihninde din ile hurafenin, cinci hoca ile hakiki tasavvuf ehlinin sanki aynı şeylermiş gibi gösterilmesini mümkün kılmaktadır. Ne hazin!

Bir de şu var: 1925 lojiğiyle değil de, bugünden bakıldığında 677 sayılı yasa, değerli hukukçularımızın da belirttikleri gibi, 'fevkalade zamanlara mahsus bir kanun'dur. O dönemin olağanüstü koşullarına özgü bir yasa! Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik* adlı çalışmasında 677 sayılı yasanın bir 'İnkılap Kanunu' olduğunu belirtiyor ve bir içtihad kararından söz ediyor. Bu kararda 'bu kabil suçları men eden 677 sayılı kanun bir devrim kanunu olup insanların vic-

danlarına hükmetmek, onları istismar etmek gayelerini önlemiştir' denildiğine göre, içtihâd kararının ruhu, bugün Müslüm Gündüz ve Ali Kalkancı örneklerinde görüldüğü gibi, tekke ve tarikatların 'din ve vicdan sömürüsü' yapmalarını engellemeyi öngörüyor. Bu yasayı bütün bir Tasavvuf geleneğine kara çalmak ve Tanpınar'ın deyişiyle, 'muayyen bir ruh nizamından geçerek nefslerini terbiye etmiş' hakiki ehl-i tariki aşağılamak için kullanmak, 1925'li yılların koşullarında bile, bana acımasız ve insafsız görünüyor!

Her neyse, büyük idare hukuku bilgini Ord. Prof. Dr. Sıddık Sami Onar hocamız da *İdare Hukukunun Umumi Esasları*'nda, 677 sayılı yasayı 'Siyasi esaslara müstenit ve geçici bir tedbir sayılmak lazım gelir. Bu ancak İnkılabın icab ettirdiği *ve muayyen bir zaman ve mekana mahsus* fevkalade bir zabıta tedbiri mahiyetindedir' (vurgu bana ait, H.Y.) diye yorumlamaktadır. Hiç kuşku yok: Tarikatların ve tekkelerin kapatılması, Cumhuriyet'in ilk yıllarının koşulları gereği çıkartılmış 'geçici bir zabıta tedbiri'dir. Üstelik bu yasa, uzun süre Anayasaya aykırı bir yasa olarak yürürlükte kalmıştır. 1924 Anayasası'nın 75. maddesi tarikatlara bağlanma özgürlüğünü tanımaktaydı ve Bülent Daver'in de belirttiği gibi, 677 sayılı yasa, 1924 Anayasası'nın 5 Şubat 1937'de tadili ile 'tarikat' kelimesinin metinden çıkarılmasına kadar, anayasaya aykırı (anticonstitutionnel) bir yasa olarak yürürlükte kalmıştı.

Sözü Mahir Iz hocamızın *Tasavvuf*'undan yaptığım bir alıntı ile bitireyim: 'İntişar-ı İslam tarihi tetkik edildiği zaman görülüyor ki, dinin, ilmin neşri için bir taraftan medreseler kurulurken, diğer taraftan (...) Hak yolunda bulunmak için dergahlar, hankahlar, çilehaneler de birlikte teessüs etmiştir. (...) Büyük ve köklü tarikatların yavaş yavaş bozulup gayeden uzaklaşması, birer şekil ve resim haline gelmesinin sebepleri de hakiki âlim, arif ve müttaki mürşitlerin yerine geçen hülefasının aynı faziletleri haiz olmamasından ve çok kere (...) gereken meziyeti bulunmadığı halde o makamı işgal etmesinden ileri gelmiştir.'

Unutmamalı: Tasavvuf, edebden ibarettir (El-Haddad) ve edeb de haddini bilmekten geçer...

Hilâfet Problemi

Yavuz Sultan Selim, 1517'de, Mısır Seferi'nden dönüşünde Halife oldu mu, olmadı mı?

Murat Belge'nin de değindiği gibi (*Radikal*, 4 Ocak 1998) ortaokul ve lise kitaplarımız Yavuz'dan itibaren Osmanlı padişahlarının 'Halife' unvanını taşıdıklarını yazmaktadır. Bu, gerçekten böyle midir, yoksa Osmanlı padişahları için 'Halife'lik bir tevatürden mi ibarettir? Tevatürse şayet, bu nereden kaynaklanmaktadır?

Hemen belirtmeliyim: Bu iddia, Mouradca D'Ohsson'un *Tableau General de L'Empire Ottoman* adlı eserinde öne sürülmüştür ve bu eser, dikkat edilsin, 1788 tarihlidir! Daha sonra Namık Kemal de '*Evrak-ı Perişan*'ında (o da 1885 tarihlidir!) bu iddiayı tekrarlamış; hatta, Hilafet'in Ayasofya Camii'nde yapılan bir törenle Yavuz Sultan Selim'e devredildiğini öne sürmüştür! Tabiatıyla, ne böyle bir devir söz konusudur, ne de böyle bir tören! Ve anlaşıldığı üzre, tevatürün kaynağı D'Ohsson ve Namık Kemal'dir...

Arnold'ın *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı '*Halifelik*' maddesi de Hilafet'in iktisabı veya devri konusunda herhangi bir delil olmadığını açıkça ortaya koyuyor; Bernard Lewis 'Hilafet'in devri bir mitostur' diyor; *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik* konulu bir çalışma yapmış olan Doç. Dr. Seçil Akgün de, 'Mısır'ın fethini izleyen dönemde tutulan *Haydar Çelebi Ruznamesi*'nde de halifeliğin Selim'e teslimini anlatan bir kayıt bulamadığını' bildiriyor. Kısaca, Mısır'da Memluklara sığınmış olan Abbasi halifelerinden sonuncusunun, El-Mütevekkil'in halifeliği resmen Yavuz Sultan Selim'e devrettiği iddiasından, 1788'e, yâni D'Ohsson'un *Tableau General de L'Empire Ottoman* adlı eserine kadar, hiç kimsenin, evet hiç kimsenin, söz etmemiş olduğu anlaşılıyor...

Bilinense şudur: Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı ele geçirdikten sonra halife El-Mütevekkil'i önce Haleb'e yollamış, daha sonra da İstanbul'a getirmiştir. Bu arada Yavuz'a 'Hilafet' değil; ama 29 Ağustos 1516'da, El-Utrusk Camii'nde okunan bir hutbe ile *'Malikü'l Haremeyn'* ('Mekke ve Medine'nin Sahibi') unvanı verildiği; ancak Yavuz'un bu unvanı kabul etmeyerek, kendisine *'Hadimü'l-Haremeyn'* ('Mekke ve Medine'nin hizmetkarı') denilmesini istediği biliniyor. W. Barthold ve C. H. Becker gibi müsteşrikler Yavuz'un 'Halife'den ziyade bu unvana, yâni 'Hadimü'l-Haremeyn' unvanına önem verdiğini belirtiyorlar.

El-Mütevekkil İstanbul'a geldiğinde de 'Halife' unvanını korumuştur. İstanbul'daki ikameti sırasındaki yaşantısı Yavuz Sultan Selim'in memnuniyetsizliğine sebep olunca tekrar Mısır'a gönderilmiş ve El-Mütevekkil 1543'te ölünceye kadar 'Halife' sıfatını taşımaya devam etmiştir.

Bilinen bir başka gerçek ise, Osmanlı padişahları için 'Halife' sıfatının 1774 tarihli Küçük Kaynarca Andlaşması ve onu tamamlayan 1779 tarihli konvansiyondan itibaren süreklilik kazanmış olduğudur. 1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşında Osmanlı'nın mağlubiyeti, başta Kırım olmak üzere bazı bölgelerin özerklik kazanması gibi bir durumu ortaya çıkarınca, Osmanlılar bu bölgelerdeki Müslüman halkın 'Halife olan Osmanlı padişahına tabi olması' gerektiğini öne sürmüşlerdir. Küçük Kaynarca Andlaşması'nın 3. maddesi bu hususu öngörmüş ve 'taife-yi merkuma aled olunan serbestiyet-i devlet ve memleketlerine halel getirmeyerek umur-u mezhebiyelerini şeriat-ı İslamiye muktezasınca tanzim ederler' hükmü konulmuştur. Halifeliğin politik bir sistem oluşu ise, Seçil Akgün'ün de belirttiği gibi, II. Abdülhamid devrindedir. 1876 Kanunu Esasi'si ile de 'Hilafet', anayasal bir kurum olmuştur.

Aslında, Raşid halifelerden sonra ve özellikle de 10. yüzyıldan itibaren, Halifelik kurumunun iktidarından çok şey yitirdiği biliniyor. 10. yüzyılda, yâni Yavuz'un Mısır'ı ele geçirmesinden 6 yüzyıl önce, biri Bağdat'ta Abbasi (El-Muktedir), biri Kahire'de Fatımi (El Mehdi) biri de Kurtuba'da Emevi (III. En-Nâsır), üç halife bulunu-

yordu. Prof. Dr. Erdoğan Merçil'in deyişiyle, 'Hilafetin tek ve bölünmez olduğu hakkındaki sünni görüş', böylece çoktan bir kenara atılmıştı zaten...

Osmanlı padişahlarının bu durumu bildiklerine şüphe yok. II. Abdülhamid'e gelinceye kadar padişahlar, '*Halife*' veya '*Emirü'l-mü'minin*' gibi sıfatların İslam dünyası için bir kıymet-i harbiyesi olmadığının farkındaydılar. 'Emirü'l mü'minin' ('müminlerin emiri') sıfatının sadece padişahlara verilmeyişi (mesela, I. Murad'ın bir fermanında Evrenos Gazi'ye bu sıfatı verdiği) dikkati çektiği gibi, Yavuz'dan önceki padişahlar için bu sıfatın (mesela, Fatih'in vakfiyesinde Fatih'e veya Medine'deki Cuma mescidi kitabesinde II. Bayezid'e atfen) kullanıldığı da biliniyor. Üstelik, İslam siyaset teorisinde '*Hilafet*'le '*İmamet*' birbirinden ayrılmıştır ve Gibb'in belirttiği gibi, 'sonraki Hilafet, hukuken, yalnızca İmamet'tir.' Hilafet'in Kahire'nin son halifesinden Yavuz Sultan Selim'e geçişi doğru olmasa da, 'bu gerçek, Osmanlı sultanlarının kendi hakimiyetleri süresince haklı imamlık iddialarını geçersiz kılmaz.'

Osmanlı Hukuku Laik miydi?

Kanuni döneminin büyük tarihçisi Gelibolu'lu Mustafa Âli üzerine yaptığı bir çalışması Türkçe'ye de çevrilen (*'Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı'*, Tarih Vakfı Yayınları) Cornell H. Fleischer, *Milliyet* Gazetesi'nin 'Entelektüel Bakış' sayfası için Nilüfer Kuyaş'la konuşurken, Osmanlı hukuk sistemi hakkında şu değerlendirmeyi yapıyor: 'Bana en ilginç gelen olay, Osmanlı'dan alınan hukuk mirası ile ilgili tartışma. Evrenselci, milli sınırları aşan İslami gelenek, yâni şeriat mı ilk başta gelir, yoksa Osmanlı'daki hukuk evrimi bugünkü sekülerleşmeye ve laikleşmeye bir öncel miydi?'

Prof. Dr. Fleischer 'kanun ve şeriat ilişkisindeki belirsizlik'in Osmanlı sisteminin özü olduğunu belirtiyor ve bu ikiliğin 'bilerek' yaratıldığını, Osmanlı'nın bu ikiliği 'dengelemekte çok başarılı' olduğunu ekliyor sözlerine.

Hemen belirtmeliyim: Prof. Fleischer, Osmanlı hukuk sistemine ilişkin bilinen bir ikiliği gündeme getiriyor. Osmanlı hukuku Şer'i (şeriat) hukukunun yanı sıra, bir Örfi (padişahi) hukuka dayanır. Örfi hukuk, ya da bürokrasi (kul) hukuku! Örfi hukuk, Prof. Dr. Halil İnalcık'ın deyişiyle, 'şeriatı aşan bir hukuk nizamı'dır. Bu hukuka meşruluk kazandıran ilkeyse, 'örf, yâni, hususi manasıyla hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak, şeriatın şümulüne girmeyen sahalarda kanun koyma selahiyeti'dir. Kısaca, Osmanlı hukuku, biri meşruiyetini Allah'tan alan Şer'i, öteki ise meşruiyetini hükümdardan alan Örfi hukuk sistemlerinin birbirine eklemlenmesinden kurulmuştur.

Örfi-padişahi hukukun kodladığı alan, bürokrasinin (kulların) alanı. (Prof. İnalcık, 'Osmanlıların doğrudan doğruya devletin icra kuvvetini ve otoritesini temsil edenler'i, yâni bürokrasiyi, 'umumi

ehl-i örf' tabiri altında topladıklarını belirtiyor). Şer'i hukuk ise, reayanın hukukudur. Basite indirgeyerek söylersek, Osmanlı Örfi hukukuna 'yönetenlerin hukuku', Şer'i hukuka ise, 'yönetilenlerin hukuku' diyebiliriz sanıyorum. Açıkça görülen şudur: Osmanlı, Şer'i hukuku, Örfi hukukun dışında tutmuştur. Prof. İnalcık söylüyor: 'Devlet idaresinde ve askeri sınıf arasında mer'i olan örfi hukukla, halkın muamelatına inhisar ettirilen şeriat arasındaki ayrılığı en açık şekilde gösteren müessese 'kadı-askerlik' ve 'yargıcılık' müessesesidir.'

Prof. Şerif Mardin de, Örfi hukukun kul (yönetici) bürokrasisini yetki ve sorumlulukla donattığını, ancak kullardan can ve mal güvenliğini esirgediğini belirtir. Şer'i hukuk ise, reayaya (yönetilenlere) can ve mal güvenliği sağlamakta; ama onlardan yetki ve sorumluluğu esirgemektedir.

Buraya kadar bilinenleri tekrarladım. Burada asıl üzerinde durulması gereken (ve kuşkusuz, daha az bilinen) Şeriatın kodladığı alanla Örfi hukukun kodladığı alanların Osmanlı hukuk sisteminde birbirinden ayrılması değil; ama Cornell Fleischer'in deyişiyle, 'Osmanlı'daki hukuk evriminin bugünkü sekülerleşme ve laikleşmeyi hazırlayıp hazırlamadığı'dır. Fleischer belirtmiyor, ama bu sorunun yanıtı, Tanzimat'la birlikte kurulan Nizamiye mahkemelerinde hangi hukukun geçerli olacağı konusundaki ciddi anlaşmazlıklarla ilgilidir. Bir yanda, Şer'iye mahkemelerinin yanı sıra, Nizamiye mahkemelerinin de bulunmasında İslam fıkhı bakımından bir sakınca görmeyen Ahmed Cevdet Paşa, öte yanda, Paşa'nın deyişiyle, *'müteferniçler'*, yâni frenk geçinenler! Ebul'ula Mardin Hoca, Ahmed Cevdet Paşa üzerine yazdığı o olağanüstü kitapta, bu durumu şöyle anlatıyor: 'Böyle yan yana çalışacak iki kısım mahkemeden her birinde ayrı ayrı kanun tatbik etmeyi, âlem nasıl telakki edecekti? Bu takdirde tek olması lazım gelen Medeni Kanun meselesine nasıl bir veçhe verilecekti? Bir Garp (Batı) hukuku mu iktibas olunacaktı (alınacaktı), yoksa kendi duygularımıza, örflerimize, telakkilerimize, bünyemize uygun öz, milli bir kanun mu yapılacaktı?'

Sonunda 'frenk geçinen' (paşanın deyişiyle) 'muhalifîn gürûhu'nun çabaları boşa çıkmış ve Ahmed Cevdet Paşa'nın hazırladığı

Mecelle (*Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*) yürürlüğe girmiştir.

Şimdi Cornell Fleischer'in sorusunu bir kez daha sorabiliriz: Osmanlı'daki hukuk evrimi, bugünkü sekülerleşme ve laikleşmeyi hazırlamış mıdır?

Osmanlı Şer'i hukukunun dönüşümünün seküler ve laik bir hukuku hazırladığına (yâni, Türk toplumunun medeni hukuk alanında laik ve seküler bir hukuka, İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulüyle değil de, çok daha önce, 19. yüzyılda, Mecelle ile geçtiğine) ilişkin kanıtlar vardır. Kısaca, laik ve seküler bir 'muamelat' hukukuna geçişte, Mecelle'nin katkısı göz ardı edilemez. Bakın, şöyle:

'Mecelle, ahkam-ı fıkhiyyeyi (fıkıh hükümlerini) tedvin ederek, bir kanun haline koymakla adeta fıkhın muamelat kısmını şeklen olsun *dinden ayırıp* devletleştirmiş ve *laikleştirmiş* (vurgu bana ait, HY) ve böylece bu sahalarda laik kanunlar, hukuki manasında laik kanunlar konulmasına yol açmıştır. Binaenaleyh, Mecelle'nin kabulü o zaman için bu bakımdan bir ilerilik arz eder.'

Demek ki, hukuk sistemimizin sekülerleşmesi ve laik bir kimlik kazanması Mecelle ile başlamıştır- Medeni Kanun'la değil!

Kim söylüyor bunu? Osmanlı hayranı bir 'gerici' mi?

Hayır?

Bu sözler, Kemalistliğinden ve Laikliğinden kimsenin asla kuşku duymayacağı bir hukuk bilgininin, Ord. Prof. Dr. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nundur!

Yorumu size kalmış!..

Osmanlı ve Laiklik

Osmanlı hukuk düzeni 'laik' mi idi? Bu soruyu tartıştığım yazıya, değişik tepkiler geldi. Kimileri, Osmanlı'nın Örfi-padişahi hukuku dolayısıyla 'laik' bir hukuka sahip olduğu görünüşünü onaylarken, kimileri de, eskilerin deyişiyle, ceffelkalem, Osmanlı'nın 'laik' olamayacağını öne sürdü.

Bir kere hemen şunu belirtmekte yarar var: Osmanlı hukuku hiçbir zaman bütünüyle *laik* olmamıştır. Aksini iddia eden de yok zaten! Ama Osmanlı düzenindeki dönüşümlerin hukuk sisteminde de, kaçınılmaz olarak bazı değişiklikleri getirdiği -ki bunlar bana göre, köklü değişikliklerdir- göz ardı edilemez. O yazımda da söz etmiştim ya, bir Amerikalı bilim adamı, Prof. Cornell Fleischer bu sorunu şöyle ortaya koymaktaydı: 'Bana en ilginç gelen olay, Osmanlı'dan alınan hukuk mirası ile ilgili tartışma. Evrenselci, milli sınırları aşan İslami gelenek, yâni şeriat mı ilk başta gelir, yoksa Osmanlı'daki hukuk evrimi bugünkü sekülerleşme ve laikleşmeye bir öncel miydi?' Fleischer söylemiyor ama hiç kuşkusuz, bu sekülerleşme ve laikleşmenin temeli, Örfi-padişahi hukuktur; -yâni, meşruiyetini Şeriattan değil, hükümdarın iradesinden alan bir hukuk! Fleischer, Osmanlı'nın Şer'i hukuk (teokratik hukuk) ve Örfi hukuk (padişahı hukuk) dengesini sağlamakta çok başarılı olduğunu belirtiyor ve şöyle diyordu: 'Benim incelediğim Kanuni döneminden başlayarak Osmanlılarda *kutsallığın bir tür dinden devlete devir edilişi* (vurgu bana ait, HY) söz konusu. Bugünkü cumhuriyetçi Türk toplumunu saran devlet fetişizmine bakarsanız, ister karşı olun ister destekleyin, kökenleri burada olabilir.' Dikkat edilirse Fleischer, Osmanlı'da laikliğin 'devlet fetişizmi'ne neden olacak kertede bir kutsallığa büründüğünü söylemeye vardırıyor işi...

Şunu söylemek istiyorum: Osmanlı hukuk sisteminin, meşruiyetini bütünüyle Şeriat'tan alan bir sistem olmadığı açıktır. Teoride, bir Müslüman olarak Osmanlı padişahının 'Kanun koyucu' sıfatı olmaması gerekirken Osmanlı, pratikte, Prof. Halil İnalcık'ın deyişiyle, 'şeriatı aşan bir hukuk nizamı' geliştirmiş ve 'Örf, yâni, hususi manasıyla hükümdarların, sırf kendi iradesine dayanarak Şeriatın şümulüne girmeyen sahalarda kanun koyma'sına imkan tanımıştır. Prof. Ömer Lütfi Barkan, *Türk Toprak Hukuku Tarihinde Arazi Kanunnamesi*'ne ilişkin makalesinde, 'Türkiye'de öteden beri Şer'i ve Örfi olmak üzere iki nevi hukuk yan yana hükümran olmuştur' diyor ve şunları ekliyordu:

'Bunlardan birincisi, esasları fıkıh kitaplarından alınmış olan bir tür medeni hukuk vaziyetinde olup değişmez bir sistem teşkil etmekte, menkul ve gayrimenkul mülklerin tevarüsü şekilleri bu hukuka nazaran tanzim edilmekteydi. Örfi hukukun sahasına giren miri topraklar rejimiyse, örf ve adetlere göre ve 'padişah iradeleriyle' zamanla değişen bir hukuk sistemine tabi bulunmaktaydı.'

Benim söylediğim de buydu. Daha doğrusu, Örfi hukukla, yâni dine ve onun şeriatına dayanmayan bir hukukla, Şer'i hukukun, yâni, dine ve onun şeriatına dayalı bir hukukun yan yana bulunduklarını belirtmeye çalışıyordum o yazıda...

Bu açıdan bakıldığında Örfi hukuk, meşruiyetini dinden değil de padişah iradesinden aldığı için, *'laik'* bir hukuk sayılmak gerekir. 'Laik' hukukun, meşruiyetini dinden ve onun şeriatından almamış olmak dışında bir kriteri yoktur çünkü...

Prof. Dr. Türker Alkan *Radikal* gazetesinde, genellikle benim görüşlerime katıldığını belirten bir yazı yazdı. 'Sayın Yavuz'un gözlemlerine katılıyorum; ama sonuçta galiba farklı düşünüyoruz' dediği o yazısında, Prof. Alkan 'laikleşmenin Atatürk'ten önce başlamış bir süreç' olduğunu da vurguluyor ve şunları söylüyordu: 'Laikleşme, dünyevileşme sürecinin Osmanlı'da başlamış olması beni hiç mi hiç rahatsız etmiyor.'

Sayın Alkan'ın (kuşkusuz, görüş ayrılıklarımız saklı kalmak koşuluyla) bu bilimsel, serinkanlı ve gerçekçi yaklaşımına karşılık, kimi

çevreler de Osmanlı'nın 'laikliği'nden rahatsız olmuş görünüyorlar. Cumhuriyet'i ve Osmanlı'yı bir devamlılık, bir '*imtidad*' içinde değil de, birbirlerinin 'mefhum-u muhalifi' olarak görenlerin dünyayı hâlâ dar zihinsel patikalardan yola çıkarak kavramaya devam ettiklerini görmek, artık beni hiç şaşırtmıyor! Bunlardan biri, geçenlerde *Cumhuriyet* gazetesinde şunları yazmaktan çekinmedi: 'Peki, Osmanlı İmparatorluğu laik bir devletti' diyebilir miyiz? Elbette diyemeyiz. (Kimi aklıevveller bunu da söylüyorlar; ama çoğu kez cehaletten...)'

Kimsenin Osmanlı'yı bütünüyle 'laik' saymak gibi bir iddiası yok; ama Osmanlı'da 'laik' olmayan bir hukukun yanı sıra, 'laik' bir hukuk da var. Laikliğin Cumhuriyet'ten önce başladığını belirten değerli Türker Alkan'ı, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nu, Cornell Fleischer'i bir kefeye koyun, yukarıda 'cehalet'ten söz eden yazarı da öteki kefeye? Ne dersiniz, acaba hangisi daha ağır basacak? Ve hangi anlamda daha ağır basacak?

İnsaf

Sayın Çelik Gülersoy'un çok da eski sayılamayacak bir yazısı (8 Eylül 1996, *Cumhuriyet* gazetesi) elime yeni geçti. 'Osmanlı'nın Olumsuz Yüzü' başlığını taşıyor bu yazı ve Sayın Gülersoy, Osmanlı'nın 'olumsuz' yönlerini altı (yoksa yedi mi?) maddede toparlayarak eleştiriyor.

'Eleştiriyor' dedim ama, bu yazıya bir eleştiri yazısı denilebilir mi, bilemiyorum. Zira Sayın Gülersoy Osmanlı'yı ve Osmanlı kültürünü eleştirmek değil (kritik bir zihne her zamankinden daha fazla ihtiyacımız var çünkü!) ama aşağılamak isteyenlerin bugüne kadar dile getirdiklerinden farklı bir şey söylemiyor. Daha önce yazdığı bir yazıda Osmanlı'nın 'olumlu' yönlerini değerlendirdiğini de belirtmiş Sayın Gülersoy; -o yazısını okumak nasip olmadı. Gelgelelim, Osmanlı'nın 'olumsuz' yanlarını, şairin deyişiyle 'öyle bir şiddet ü tasmim ile' anlatmış ki, dehşete düşmemek elde değil! Osmanlı'nın ne despotizmini bırakmış Sayın Gülersoy, ne de Osmanlı Sarayı'nın 'ilkel'liğini... Duygusal bir söylem, hiç de zarif olmayan, dolayısıyla da Sayın Gülersoy'a hiç yakışmayan Oryantalist bir üslup!

Sayın Gülersoy'u bir entelektüel olarak ciddiye almasam, inanın, cevap verme gereğini duymazdım o yazıya. Gerçekten irkiltici bir yazı ve özellikle bir yargısı irkiltici: Osmanlı'da bir düşünce hayatı yok; -Sayın Gülersoy'un deyişiyle, 'fikir yağmuru bu ülkeye hiç yağmadı.'

Sayın Gülersoy bu değerlendirmeyi temellendirirken şunları söylüyor: 'Edebiyatın sadece şiire dayalı olması, düşünceyi engellemiştir. Çünkü şiir, hele aruz vezni, sadece laf hünerleri ve duygular örgüsü demektir. Fikir, düzyazının işidir. 19. yy'a yâni Batı etkisine kadar, düzyazı (nesir) türleri Osmanlı'ya girmedi. Divan şiirinde sözcük (kelime) oyunları, gök gürültüsüne benziyordu. Fikir yağmu-

ru bu ülkeye hiç yağmadı.'

El insaf, bin kere el insaf! Durup düşünmek gerekiyor. Acaba gerçekten öyle mi? Doğallıkla burada, düzyazı türleri derken Sayın Gülersoy'un roman, hikaye, deneme, makale gibi 'Batı'lı türleri kastettiğini biliyoruz. Ama insaf edilsin, bu 'Batı'lı türlerin dışında, bir Osmanlı düzyazı geleneğinin, hem de esaslı bir düzyazı geleneğinin olduğu nasıl gözardı edilebilir? Sayın Gülersoy'un 'Batı'da var, bizde yok!' türü bir Oryantalist söylemin içinden konuştuğu o kadar belli ki! 'Batı'lı formlar dışında kalan Osmanlı düzyazı geleneğinin varlığını görebilmek için erbab-ı nazar olmak gerekmiyor elbet; Prof. Dr. Fahir İz'in *Eski Türk Edebiyatında Nesir* adlı o heybetli çalışmasının 'Önsöz'üne bakmak yetiyor da artıyor bile...

Prof. Dr. İz XIV yüzyıldan bu yana üç türlü yazı dilinin birbirine koşut olarak geliştiğini belirtir. Birincisi, zamanın konuşma diline dayalı *sade düzyazı*. İkincisi, Divan şiirinin bütün söz sanatlarını kullanan *süslü düzyazı*; ve bu ikisinin arasında konuşma diline dayalı olmakla birlikte, süslü düzyazı (ya da inşa) geleneğinden yararlanan *orta düzyazı* geleneği. Fahir Hoca, eski edebiyatın yüksek topluluktan yetişen yazarlarının çokluk 'orta düzyazı' geleneğini izlediklerini belirtir ve şöyle der: 'Bu yazı dili halkın konuşma dilinden epey ayrılmıştır. Yine de sadece lafız sanatları ile hüner göstermek amacı güdülmemiştir.'

Demek ki bırakınız şiiri, düzyazı (orta) geleneği bile, Sayın Çelik Gülersoy'un zannettiği gibi 'laf hünerleri'nden ibaret değildir. Üstelik, Gelibolulu Mustafa Âli'nin, Selanikli Mustafa'nın, Naimâ'nın, Hasanbeyzade'nin *Tarih*'leri; Lütfi Paşa'nın *Asafname*'si; Kâtip Çelebi'nin *Mizanü'l-Hakk* ve *Düsturu'l-Amel* gibi eserleri; Koçi Bey'in, Kocasekbanbaşı'nın risaleleri; genellikle ahlak ve siyaset alanına giren eserler ve kimi dini eserler; sefaretnameler, biyografiler ve ilh. ortada dururken, bu geleneğin 'fikirden mahrum' olduğunu öne sürmek mümkün müdür? Sayın Gülersoy, tastamam bunu yapıyor işte... Bu gelenek bütün görkemiyle gün gibi ortadayken 'fikir yağmuru bu ülkeye hiç yağmadı,' demek Sayın Gülersoy'a yakışmıyor, hiç yakışmıyor...

Divan şiiri konusunda söylediklerine gelince, burada rahmetle andığım Hikmet İlaydın Hoca'yı alıntılamakla yetineceğim. İlaydın Hoca, *Gösteri* Dergisi'nin 'Divan Edebiyatı' ile ilgili bir 'özel dosya' bölümüne (Nisan 1982, sayı: 17) yazdığı yazıyı şöyle bitirmişti: 'Ben kendi hesabıma, şöyle bir gezinti ile Ahmet Paşa'nın tatlı sitemlerini, Nedim'in cıvıl cıvıl konuşmasını, Galib'in Mevlevi zarafetini, Hayali'nin aldırışsız tavırlarını, 'İnsan odur ki ayine-veş kalbi saf ola' diyen Baki ile 'Ehl-i dildir diyemem sinesi saf olmayana' diyebilen Nef'i'nin insancıl vakarlarını, bunların benzerlerini hatırladıkça, bunca sıkı kuralların baskısı altında bunalıma düşmeden, beş on tane sözcükten yoğun ve ahenkli bir eser çıkaran bu soyut sanat ustalarının karşısında saygı duyuyorum.'

Evet, gerçekten: İnsaf, bin kere insaf!..

Bir Daha 'El İnsaf'!

Önce şu soruyu soralım ve oradan başlayalım: Cumhuriyet kültürünü yüceltmek için Osmanlı'yı aşağılamak mı gerekir? Osmanlı'nın zihin tarihini bir çırpıda red ve inkar etmek, Cumhuriyet kültürüne ne kazandırır?

Diyelim ki, Osmanlı'da düşünce hayatı hiç yoktur; diyelim ki, 'öğrenim medreselerde, maddi ilimlerden kopmuş ve sadece din ile soyut bilgilere dayanmış'tır, her yüzyılın getirdiği aydınlık buluşlar, ilerlemeler 'Osmanlı kubbesinden içeri sızmamış'tır; diyelim ki, bilime yönelme ancak Fatih döneminde ve onun okullarında kısa bir süre yaşanmış, ondan sonra 'zihinler belli kalıplarla dondurulmuş'tur. Hadi, diyelim ki, bunların hepsi doğrudur. Peki, İngilizler'in dediği gibi, 'so what?', ne olmuş?

Sayın Çelik Gülersoy, *Cumhuriyet* gazetesinde (8 Eylül 1996) 'Osmanlı'nın Olumsuz Yüzü' başlıklı yazısında, Osmanlı'yı bir vuruşta yerle bir ediyor. Daha önce de söyledim: Sayın Gülersoy, resmi ideolojinin bile artık bu kertede bir Osmanlı aleyhtarlığına başvurmaktan ve Cumhuriyet'i Osmanlı'nın, deyiş yerindeyse, 'mefhum-u muhalifi' olarak tanımlamaktan vazgeçtiği bir ortamda, kılıcını Osmanlı'ya, 'hiçbir kültür ve medeniyet yaratamamış' (!) olan Osmanlı'ya üşürmekten geri kalmıyor!

Sormak gerek: Türkiye'nin zihin tarihini, Türk modernleşmesinin zihin tarihine indirgemek ne kazandırır? Yararı nedir bunun? Sayın Gülersoy lütfedip söylesin: Hangi (Doğu, Batı) kültürü ve medeniyeti kendi geçmişini yerle bir ederek, kendinden önce yaşamış insanları alabildiğine aşağılayarak, tahkir ve terzil ederek kendi varoluşunu meşru göstermiştir? Cumhuriyet kültürünün meşruiyyeti, Osmanlı medeniyetinin aşağılanması üzerine mi inşa edilmelidir? Gözü

kapalı dogmatik inkarın, hele meselelere kritik akılla yaklaştığını zannettiğimiz insanlardan geliyor olması, doğrusu, bana dehşetli hüzün veriyor...

Her şey bir yana, geçenlerde elime Cornell H. Fleischer'in *Tarihçi Mustafa Âli*'si geçti. Kitabın alt başlığı '*Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*'dır. Fleischer, 'Giriş' bölümünde, amacının 'kuramsal' yaklaşımın sınanmasına olanak verecek şekilde 16. yüzyıl Osmanlı *düşünsel* (evet, düşünsel', vurgu bana ait, HY) ve siyasal yaşamının *in vivo* portresini vermek' olduğunu belirtiyor. 16. yüzyıl Osmanlı zihin tarihinin tipiği Mustafa Âli ise, 17. yüzyıl zihin tarihi Kâtip Çelebi'den sorulmalıdır. Orhan Şaik Gökyay Hoca'nın *Kâtip Çelebi*'sinde, Hilmi Ziya Ülken, Kâtip Çelebi'nin '17. yüzyıl *fikir tarihimizde* (evet, '*fikir tarihimiz*'de, vurgu bana ait, HY) Garb'a çevrilmiş düşünceyi hazırlayan sağlam realist görüşe sahip bir *fikir adamı* (evet, '*fikir adamı*', vurgu bana ait, HY) olduğunu belirtir. Peki, hani Osmanlı'nın 'fikir hayatı' yoktu; hani, sayın Gülersoy'un deyişiyle, 'fikir yağmuru bu ülkeye hiç yağmamış'tı? Fleischer'le Hilmi Ziya Hoca'ya mı inanacağız, yoksa Sayın Gülersoy'a mı?

El insaf, bir kerre el insaf! Gelibolulu Mustafa Âli ya da Kâtip Çelebi, tek başlarına Osmanlı'nın fikir hayatını ferade ferade temsile yeterken, fikir hayatını inkardan gelmek neye hizmettir ve neye yarar?

Bir kültür düşününüz ki, kendi geçmişinde var olanı bile olumsuzluyor, kendi geçmişini aşağılamayı firaset sayıyor! Cumhuriyet kültürünü yüceltmenin yolu, Osmanlı'yı inkardan gelip aşağılamaktan neden geçsin? 'Yok olsun!' demekle Osmanlı'yı helâk edebilir miyiz?

Üstelik, bu tür görüşler Sayın Gülersoy'dan önce de defalarca söylenmiştir. Yeni bir yanı yok! Mükrimin Halil Hoca, Descartes ve Leibniz gibi çağdaşlarının yanında Kâtip Çelebi'nin 'basit bir çömez' gibi kaldığını söyler. Peki de, bu tür karşılaştırmalar bizi nereye götürebilir? Bir tarih bilinci eksikliğine... T. S. Eliot'ın da belirttiği gibi, bir geleneğe sahip olmak için Tarih Bilinci'ne gereksinim vardır: 'Tarih Bilinci de, sadece Geçmiş'in geçmişliğini bilmek değil, fakat onun Şimdi'de de var olduğunu anlamak' demektir. Şunu kesinlememiz gerekiyor. Osmanlı'nın bir zihin tarihi, bir 'fikir tari-

hi' elbette vardır. 'Bizim bir Descartes'ımız yok, bir Leibniz'imiz yok!' çığlıklarının arkasında bir Osmanlı medeniyeti olmadığı iddiası duruyorsa eğer, bu iddiayı sorgulamak gerekiyor. Kaldı ki, felsefenin bir zihinsel etkinlik olarak mutlaka Descartes ya da Leibniz'in yaptığı gibi yapılması gerektiği konusunda bir zorunluluk mu var?

Her neyse, Hilmi Ziya Ülken Hoca gibi Osmanlı'da felsefe değil de '*Tefelsüf* ya da '*Hikemiyyat*'ın varlığından söz ediyor olmak bile, Osmanlı'nın bir '*fikir hayatı*' olduğunu kanıtlamaya yeter de artar bile! Beğenelim, beğenmeyelim Osmanlı'nın bir zihin geçmişi vardır ve bir medeniyeti başka bir medeniyetle karşılaştırarak, olumlu ya da olumsuz yargılara varmak, tastamam, elmalarla armutları karşılaştırmaya benzer...

'Güzel Türkçemiz'

Milliyet gazetesinde bir manşet 'Öztürkçe için yasa'. Hemen altbaşlıkta da şunlar: 'Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun bağlı olduğu Devlet Bakanlığı tarafından hazırlanan ve Bakanlar Kurulu'nda imzaya açılan kanun taslağı, Türkçe'nin kullanımı konusunda düzenleme ve yaptırımlar getiriyor. Taslağa göre, 'ticari unvan, işyeri, mal, ürün hizmet adları ile ilan ve tanıtımlar Türkçe olacak Türkçe adlar için TDK'nın *Türkçe Sözlük*'ü kaynak alınacak. Kamu ve özel kuruluşların her türlü sözleşme, yazışma, toplantı ve gösterilerinde Türkçe zorunlu olacak. Aksine davrananlara ağır para cezaları verilecek. Düzenleme kapsamına medya da alınıyor. TV sunucusu ve spikeri olmak için belirli şartlar aranacak'.İlh...

Bir bu eksikti! Devletin bir de Dil sorununa burnunu sokmadığı kalmıştı! Her şeyi düzenleyen ve yaptırımlara bağlayan buyurgan bir Devlet Baba imgesinin, yerini daha 'sivil' bir Devlet imgesine bırakma yolunda olduğumuzu düşünürken, karşımıza bu defa Dil'i, baskıcı aygıtlarıyla düzenlemeye kalkan bir Devlet çıkıveriyor! Klasik, tepeden inmeci ve baskıcı aygıtlarını her düzlemde etkin kılmayı amaçlayan bir Nevzat Tandoğan devleti anlayışı: 'Türkiye'ye sosyalizm gerekiyorsa, onu da biz getiririz...' anlayışı!

Şunu hemen belirtmeliyim: Dilin bugün, müdahale edilmeyi gerektirecek kertede bir başıboşluk içinde bulunduğu söyleniyorsa, bu başıboşluktan, hiç kuşkumuz olmasın, bizzat müdahaleci ve buyurgan tavır sorumludur. Bakınız, gerek 12 Eylül öncesi, gerekse sonrası Türk Dil Kurumları, Türkçeye kendi ideolojik tercihleri doğrultusunda müdahalede bulunmakta bir sakınca görmemişlerdir. Diller, kuralları bir kere belirlendikten sonra bir daha değiştirilmesi söz konusu bile edilemeyen yapılardır. De Saussure'ün benzetmesine başvurarak söylersek, Dil satranç oyununa benzer. Siz hiç satranç oyununun kural-

larının zırt pırt değiştirildiğine tanık oluyor musunuz? Elbette, hayır! Kurallar konur ve oyunun kuralları bir daha asla değişmez. Ama bizde ne oluyor? Önüne gelen Dil'in kurallarını kendi bildiğince değiştiriyor. Uzağa gitmeye hiç gerek yok, şu İmla (Yazın) Kılavuzu'na bir kez bakmak yeter! Birinci basımdan sonuncu basıma kadar ne çok şey değiştirilmiş! Biri gelmiş, inceltme işaretlerini toptan kaldırmış, biri gelmiş yeniden koymuş! Bugün dilimizde görülen keşmekeşin (Hasan Pulur, 'kaos' diyor) temelinde Türkçenin kurallarının ikide birde değiştirilmekte olduğu gerçeğinin yattığını söylemek yanlış olmaz. Türk insanı, kurallarının değiştirilemez olduğu bir oyunla değil, ama kuralları keyfi olarak değiştirilebilen bir oyunla karşı karşıya bırakılmıştır. Bugün herkesin Türkçe'yi belirli kurallara göre değil de, kendi bildiğince kullanması, Dil'in kurallarının yetkili konumda bulunduklarını zanneden Kurum tarafından sürekli değiştirilmiş olmasındandır. Bu değiştirmeler o kadar sık ve çelişkili olmuştur ki, insanımız dilin kullanımında neredeyse bir *kuralsızlığın* hüküm sürdüğüne inanmaya başlamıştır. Kısaca, Türkçenin bugün içinde bulunduğu keşmekeşin nedenlerinin en başında, Türkçeye kurumsal olarak müdahale etmeyi iş edinen Türk Dil Kurumları geliyor...

Bakınız, bu son müdahaleyi meşru göstermek için sayın Devlet Bakanı Işılay Saygın ne diyor: 'Günde 10-15 mektup alıyorum. Toplumun aydın kesimi, Türkçenin yanlış kullanılmasından çok rahatsız. Yasal bir düzenleme kaçınılmazdı. Türk dilinin öğrenim ve kullanılmasında büyük bir kayıtsızlık ve umursamazlık yaşanıyor. Dilin doğru ve güzel kullanılmasında etkili olan basın-yayın organlarındaki yanlışlar, kısa sürede geniş kitlelere yayılıyor. Anadile kayıtsızlık iş adamlarımızı ve esnafımızı da etkiliyor. Bir zamanlar sadece büyük kentlerin belli semtlerinde görülen yabancı işyeri adları, şimdi Anadolu'nun kasabalarına dahi yayılmakta. Türkiye anadilini kullanamayan bir ülke görünümüne bürünmektedir.'

Türkçenin söz dağarının (vokabüler) giderek yabancı dilden alınan kelimelerle dolduğu iddasına gelince, sayın bakanın görüşlerine katılmak mümkün değildir. Modernizasyon süreci, dilimizi, kaçınılmaz olarak yabancı kökenli kelimeleri içermek durumunda bırakmıştır. Gün geçmiyor ki, iletişim teknolojisindeki gelişmeler di-

limize yeni bir kelime kazandırmasın!

Aslına bakarsanız, Türkçenin bütünüyle arıtılması, söz dağarının bütünüyle Türkçeleştirilmesi imkansızdır-böyle bir şey olamaz! Hangi biriyle uğraşacaksınız! Arapçadan, Farsçadan, Osmanlıcadan gelenlerle mi? Bilim ve teknoloji aracılığıyla alınanlarla mı? Yoksa Latince ve Grekçe kökenli olanlarla mı? Rahmetli Suat Yakup Baydur Hoca, 1952'de yayımlanan *Dil ve Kültür* adlı çalışmasında, 'fındık'tan 'kiremit'e, 'harita'dan 'lamba'ya, 'kalem'den 'demet'e kadar binlerce kelimenin Latince ve Grekçe kökenli olduğunu göstermişti. Ne yapmışız? Meselâ, Arapçadan alınan 'miftah' yerine, Grekçe'den alınan 'anahtar' kelimesini koymuşuz (Yunancada: *Anoiktèrion*). 'Kilidi anahtarla açıyorum' dediğimizde iki Yunanca kelimeyi bir araya getirdiğimizin ayırdında olmamışız, vs. vs...

Bakınız, nasıl Grekçe ve Latinceden dilimize geçen kelimeyi Türkçenin kurallarına göre değişikliğe uğrayarak söz dağarımıza girdilerse, modernizasyonun, bilimin ve teknolojinin getirdiği kelimeler de, giderek bizim söz dağarımızın bir parçası olacaktır-buna kuşku yok! Dünyanın bütün dillerinde ortaklaşa kullanılan kelimeleri değiştirmeye kalkışmak anlamsız bir şovenizmden öte bir şey değildir...

Söylemek istediğim şudur: Dil sorunu yasakçılık, tepeden inme düzenlemecilik, yaptırımcılık ve tasfiyecilikle çözümlenemez. Dileyen, dilediği kelimeyi kullanır-yeter ki, yerinde ve doğru kullansın! Adam, iki karışlık bakkal dükkanına 'süpermarket' yazdıysa, buna sadece gülünür...

Malumu ilâm: 'Güzel Türkçemiz'i öğrenmenin yolu, okumaktan ve eğitimden geçiyor. Çok uzun bir süreden beri okumayı ve okuryazarlığı küçümseyen, hor gören, hatta aşağılayan bir toplum olduk. 'Entel' kelimesi, gerçek entelektüeli de kuşatacak bir aşağılama kelimesi oldu. Öğrenciler, daha ilkokulda, 'test' yöntemiyle sınanmaya koşullandırılmış olunca, üniversitede bile, eski deyişle 'faili mef'ulü yerinde' bir cümle kuramaz duruma geldiler. Başta medya olmak üzere, kamusal yaşamımızın bütün kesimlerinde bayağılık ve sıradanlıkla bir '*zevk hezimeti*'ne uğradık. Dil bilinci, belirli bir beğeni düzeyini şart koşar. Beğeni sıradanlaşınca, dil de sıradanlaşır.

Her ne halse, olan olmuştur ve Dil'i artık hiçbir yasa kurtaramaz...

Tevhid-i Tedrisat

Sekiz yıllık kesintisiz öğretim dolayısıyla Tevhid-i Tedrisat Kanunu yeniden kamuoyunun gündemine geldi. Ve bir süredir tartışılıyor. Bu vesileyle Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun nasıl ve hangi koşullarda gerçekleştirildiğine ilişkin bir bellek kazısı yapmak istedik. İşte sonuçları!

Tevhid-i Tedrisat'ın ruhu, Mustafa Kemal Paşa'nın Sakarya Savaşı'ndan önce, 15 Temmuz 1337'de, Ankara'da toplanan Maarif Kongresi'nde öğretmenlere hitaben yaptığı konuşmadadır. İlginçtir, ülke bir ölüm kalım savaşı verirken, Ankara'da bir eğitim kongresi toplanmakta ve eğitim sorunlarını tartışmaktadır. Mustafa Kemal Paşa'ya göre, o güne kadar izlenen eğitim ve öğretim yöntemleri, ulusun geri kalmışlığının tarihinde 'en mühim âmil'dir. 'Onun için' diyor Paşa, 'milli bir terbiye programından bahsederken, eski devrin hurafatından (hurafelerinden) ve evsaf-ı fıtriyyemizle (doğuştan gelen niteliklerimizle) hiç de münasebeti olmayan yabancı fikirlerden, Şark'tan ve Garb'dan gelen bilcümle tesirlerden uzak, seciye-i milliye ve tarihimizle mütenasip bir kültür kastediyorum.'

Mustafa Kemal Paşa, önce Bursa'da, daha sonra da 3 Şubat 1923'te (henüz Cumhuriyet ilan edilmemiştir) İzmir'de yaptığı konuşmalarda doğrudan doğruya Tevhid-i Tedrisat sorunu üzerinde durur. Anlaşılan odur ki, Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin Cumhuriyet'in ilanından önce gündeminde bulunan en önemli sorun, Tevhid-i Tedrisat (öğretim birliği) sorunudur. Mustafa Kemal Paşa, TBMM'de 1 Mart 1923'teki açılış söylevinde de 'Evlad-ı memleketin müştereken ve mütesaviyen iktisaba mecbur oldukları ulum ve fünun (bilim ve fen) vardır. Âli meslek ve ihtisas erbabının tefrik olunabileceği derece-i tahsile kadar terbiye ve ted-

riste (öğretim ve eğitimde) vahdet (birlik) heyet-i içtimayemizin (toplumumuzun) terakki ve tealisi (ilerleme ve yükselmesi) noktai nazarından çok mühimdir. Bu sebeple Şeriye vekaletiyle Maarif vekaletinin bu hususta tevhid-i fikir ve mesai eylemesi (düşünce çabalarını birleştirmesi) temenniye şayandır,' der ve 8 Nisan 1923'te yayımlanan '9 Umde'nin sekizincisinde, gene bu soruna ilişkin olarak 'tahsil-i iptidaide (ilköğretimde) tedrisatın tevhidi (öğretimin birleştirilmesi) ve bilumum mekteplerimizin ihtiyaçlarımıza ve asri esasata (modern ilkelere) tevfiki'nden söz eder. Nihayet Mustafa Kemal Paşa, TBMM'nin 1 Mart 1924 günkü açılışında da 'Terbiye ve tedrisatın tevhidi umdesinin (öğretim ve eğitimin birleştirilmesi ilkesinin) bila ifâte-i an (vakit kaybetmeden) tatbiki lüzumunu müşahede ediyoruz,' diyerek sorunu açıklıkla ortaya koyar.

Cumhuriyet yöneticilerinin Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan neyi amaçladıkları Halk Fırkası Meclis Grubu'nun 2 Mart 1924 tarihli toplantısında, bu kez de Gazi'ye yakın çalışma arkadaşlarının, bu arada Recep Bey'in (Peker) açıklamalarıyla daha da belirginleşmiştir. Açıkça anlaşılan odur ki, Tevhid-i Tedrisat'tan amaçlanan, medreselerin ilgası ve eğitim ve öğretimin tümüyle Maarif Vekaleti'ne bağlanmasıdır. Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'nin lağvedilmesinin de, sorunun bu yanıyla ilgili olduğu görülüyor.

Aslına bakılırsa, Tevhid-i Tedrisat düşüncesi Cumhuriyet yöneticilerine özgü değildir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun gerekçesinde de belirtildiği gibi, Gülhane Hattı-ı Humayunu'ndan sonra açılan Tanzimat döneminde de 'tevhid-i tedrisata başlanmak istenmiş ise de' bunda başarı sağlanamamış, tersine, bu konuda bir ikilik ortaya çıkmıştır. Gerekçede, 'bu ikilik, vahdet-i terbiye (öğretimin birliği) ve tedris (eğitim) noktai nazarından çok muzir neticeler tevlid etti' denilmektedir. Tanzimat'tan sonra, bu kez, bu yüzyılın başında, İttihad ve Terakki iktidarının bu alanda bazı girişimleri olduğunu görüyoruz. Fırkanın 1916 yılında toplanan genel kurulunda, özellikle Ziya Gökalp'in yönlendirmesiyle Evkaf'ın Maarif'le olan ilişkisinin kesilmesi doğrultusunda bir karar alındığı biliniyor. Genel kurulda okunan raporda 'Terbiye-i iptidaiyede vahdet (ilköğretimde birlik)

en tabii bir kaide olduğu cihetle Evkaf nezareti tarafından mekatibi umumiye küşâd (okul açmak) ve idaresinin bu kaideye münafi' (aykırı) sayıldığı ve 'Evkaf nezaretine bağlı okulların Maarif nezaretine bağlanmasına' karar verildiği belirtilmiştir. Ziya Gökalp, bu kararı yorumladığı bir yazısında (*Tanin*, 24 Eylül 1332) 'mesele basittir', demekteydi, 'memlekette iki nezaret var ki, birbiriyle teşrik-i mesai etmeksizin maarif-i umumiye işleriyle uğraşıyor.' Osman Ergin *Türkiye Maarif Tarihi*'nde, İttihad ve Terakki Fırkası'nın bu girişiminin 'Tevhid-i Tedrisat'a doğru atılmış ilk adım' olduğunu söylemekte, ama şunları da eklemektedir: 'Fakat İttihad ve Terakki Fırkası, yine Ziya Gökalp'in direktifleriyle medreseleri Meşihat-ı İslam'a vermekle aynı zamanda tefrik-i tedrisata da gitmiş bulunuyordu.'

Cumhuriyet yönetiminin İttihad ve Terakki'nin yarım yırtık bıraktığı Tevhid-i Tedrisat'ı radikal biçimiyle hayata geçirdiğine şüphe yok. Halk Fırkası Meclis Grubu'nun 2 Mart 1924'te yaptığı toplantıda, önce Şer'iyye ve Evkaf vekaletlerinin lağvı kararı kabul edilmiş, daha sonra da Tevhid-i Tedrisat'la ilgili öneri görüşülmüştür. Tartışmalar, özellikle meslek okullarının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanması üzerindeki tereddütlerde yoğunlaşmış görünüyor. Meselâ, 'tali ihtisas mektepleri'nin Maarif Vekaleti'ne tabi olup olmaması' konusunda Saruhan Mebusu Vasıf Bey'le Yusuf Akçura arasında tartışmalar olmuştur.

3 Mart 1924 günü kanun, bu kez TBMM'de görüşülmeye başlanır. 5 maddelik kanunun gerekçesinde şöyle denilmektedir. 'Bir devletin irfan ve maarif-i umumiye siyasetinde milletin fikir ve his itibariyle vahdetini temin etmek için Tevhid-i Tedrisat en doğru, en ilmi ve en asri ve her yerde fevaid ve muhassenatı (yarar ve iyilikleri) görülmüş bir umdedir (ilkedir). (...) Teklif-i kanunimizin kabulu takdirinde Türkiye Cumhuriyeti dahilinde ve bilumum irfan müessesatının merci-i yeganesi Maarif Vekaleti olacaktır.' Öğrenim birliği yoluyla 'duygu ve düşüncede birliği' sağlamaya yönelik Tevhid-i Tedrisat Kanunu, TBMM'de o gün kabul edilerek yürürlüğe girmiştir.

Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*'nde Cumhuriyet Halk Fırkası Grubu'nda yapılan tartışmalara değinerek 'Müzakere esnasın-

daki münakaşalardan da anlaşılacağı üzere, medreselerin kapatılması ve tedrisatın tevhidi memlekette ve memleket dışında pek de hoş karşılanmadı.' diyor ve bunun Başvekil İsmet Paşa'nın tasarının yasalaşmasından sonra Muallimler Cemiyeti'nde yaptığı bir konuşmadan anlaşıldığını belirtiyor. Ergin'e göre, İsmet Paşa bu konuşmasında Tevhid-i Tedrisat'ın yanlış yorumlandığını ve yanlış değerlendirildiğini söylemiş ve '*dinsizlik*' suçlamasına maruz kaldıklarını dile getirerek şöyle demiştir: 'Yaptığımız işi dine münafi (aykırı) görmek, yapılan işi görmemektir. Biz o kanaatteyiz ki, (...) Müslümanlığın asıl en temiz, en saf, en hakiki şekli bizde tecelli eylemiştir. O fiili tecelliye kadar biz bu hakikati kanunen, cebren, inkılaplarla telkin ve tatbik edeceğiz. (...) Hedefe varmak için her cahilane itiraz ve teşebbüs bertaraf edilecektir.' (*Muallimler Birliği Mecmuası*, sayı: 4).

Yabancı Dille Eğitim

Gazetelerde bir haber: Anadolu liselerinde yabancı dille yapılan eğitime son verilip Türkçe eğitime geçilecek! Milli Eğitim Bakanı 'Çocuklar bayram edecekler!' diyor. Bir başka başlık da şöyle: 'Karar imzada, veliler ayakta!'

Çocukların bayram edeceklerine hiç kuşku yok, Kafalarına kaka kaka öğretilmeye çalışılan bir koca beladan kurtulacaklar! Yabancı dille eğitimden hâlâ bir şeyler uman safderûn veliler de ayaklanacaklar elbet. Ancak bu kararın Türk milli eğitim sisteminin iflası anlamına geldiğinin kim farkında olacak?

Niçin açıkça söylemeyelim: Milli eğitim sistemimiz, bütün kurumlarıyla çökmüştür ve bu eğitim enkazını kaldırmak için bir şeyler yapma gayreti şöyle dursun, onu görmezlikten gelmek birçoklarının işine gelmektedir. Akıllı maymunları oynamaya bayılıyoruz çünkü: Ne gör, ne konuş, ne işit!

Hemen belirtmeliyim ki, yabancı dille eğitim daha başından beri yanlıştı ve bunun eğitimin 'milli'liğiyle bağdaşır bir yanı yoktu. Üstelik, bırakınız yabancı dille öğretim yapan Anadolu liselerini, Cumhuriyet kurulduğundan beri ortaokul ve liselerde haftada bilmem kaç saat okutulmakta olan yabancı dil derslerinden kaç babayiğidin alnının akıyla çıktığını da hiç kimse bilmemektedir...

Yabancı dile kimsenin bir itirazı olamaz-ama öğretilebiliyor olması koşuluyla! Gelgelelim, bugüne kadar orta dereceli okullarımızdan layıkıyla dil öğrenip mezun olan bir Allah'ın kulu var mıdır, diye araştırmadan Anadolu liselerinin açılmasına karar vermek hangi akla hizmettir?- kimse işin bu yanına bakmıyor! Eğitim sistemimiz, bırakınız yabancı dil öğretmeyi, öğrencilere anadillerini doğru dürüst okuyup yazmayı bile öğretemez duruma gelmiştir. Öğ-

renci anadilini doğru dürüst okuyup yazmayacak; ama bülbül gibi Fransızca, İngilizce, Almanca şakıyacak!.. Hadi canım sen de...

Aslında eğitim sistemimizin bu zaafı Cumhuriyet maarifine de özgü değildir; Osmanlı medreseleri de aynı illetle maluldür. Osmanlı medreselerinde de İngilizce, Fransızca, Almanca değil, ama bir yabancı dil olarak Arapçanın öğretilemediğini biliyoruz. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*'nde, 1846 yılına kadar bazı okullarda Arapça okutmanın 'en başta gelen bir yenilik' sayıldığını belirtir. (Ne tuhaf değil mi? Tarih tekerrür ediyor: Biz de Anadolu liselerinde yabancı dille eğitimi 'en başta gelen bir yenilik' saymamış mı idik?) Osman Ergin, medrese sisteminin çöktüğüne, ama bir 'ıslahat' yapılması konusunda hiçbir faaliyette bulunulmadığına da dikkati çekiyor. Anlaşıldığı kadarıyla, 1908 yılına gelinceye değin, Osmanlı medrese sisteminde köklü bir reform yapılabilmiş değildir. 1908'de 'ulema sınıfı harekete geçerek 15 kişilik bir heyet' toplanmış ve 'bilhassa orada okunan derslerle okunuş usullerinin ıslahını' görüşerek sonuçları bir raporla hükümete bildirmiştir. Osman Ergin şunları yazıyor: 'Bu rapor kadar medreselerin geriliğini, ilmiye mesleki mensuplarının dar kafalılığını gösterecek vesile az bulunur. On üç seneyi Arapça öğrettirmek için sarf ettirmek ve sonunda da değil yazmak, on beş kelime Arapça konuşmak bile öğrenememek (...) medrese zihniyetinin ne olduğunu gösterecek vesikalardandır.'

Görülüyor: Osmanlı'dan bu yana pek bir şey değişmemiştir. Medreseler nasıl Arapçayı bir yabancı dil olarak öğretemiyor idiyseler, Cumhuriyet okulları da yabancı dil olarak İngilizce, Fransızca ya da Almancayı öğretememiştir. Mesele bu kadar basittir.

Geçenlerde bir okurumdan bu konuda bir mektup aldım. İçişleri Bakanlığı Mahalli İdareler Genel Müdürlüğü'nde görevli Kaymakam Hasan Canpolat, 'Kendi resmi diline sahip bir ülkenin kendi isteğiyle, kendi okullarında yabancı bir dille eğitim yapmasının Türkiye hariç hiçbir örneği yoktur.' diyor ve şunları yazıyor: 'Türkiye'de kafalar öylesine bulandırılmıştır ki, 'yabancı dil bilmeyen adam olmaz' zihniyeti herkesin kafasına yerleştirilmiştir. İnsanların kafası böyle bulandırılınca da yabancı dili öğrenmek için çılgınca

bir yarışın ve israfın da ortaya çıkması çok tabiidir. Anadolu liseleri gibi resmi okullar ve yabancı dille eğitim yapan özel kolejler bu işin şampiyonu olmuştur.'

Peki bu 'çılgınca yarış'ın şampiyonu olmuşlar da ne olmuş, söyler misiniz? Anadolu liselerinden mezun olan öğrencilerin üniversite giriş sınavlarındaki başarı oranının yüzde 58 olduğu söyleniyor. Yabancı dille eğitim yapmayan klasik liselerde ise bu oran yüzde 5.8'in üzerinde değilmiş! İyi de, üzerinde durmamız gereken bu mu olmalı? Anadolu liselerini değerlendirmede ölçüt, üniversite giriş sınavlarındaki başarı oranı mı, yoksa, bu okulları bitirenlerin yabancı dil bilgileri mi? Prof. Dr. Eser Karakaş, *Yeni Yüzyıl*'da Neşe Düzel ile yaptığı konuşmada söyledi: Anadolu liselerini bitirenlerin %90'ı Boğaziçi Üniversitesi'nin hazırlık sınavını veremiyorlar! Hani bunlar yabancı dil öğreneceklerdi? Hani Anadolu liseleri yabancı dil öğretecekti? Hani, nerde?

Bundan altı yıl önce Türk Sanayici ve İşadamları Derneği'nin hazırlattığı *Türkiye'de Eğitim* adlı raporda, 'Ayrıcalıklı konumda liseler'e ilişkin şu değerlendirme yer alıyordu: 'Büyük gençlik kitlesinin hiçbir iş ve meslek sahibi olmadan üniversite önüne dökülmesi, çocuklarının yabancı dil öğrenmesini ve istedikleri fakültelere girebilmesini isteyen aile çevrelerini, eğitim sistemini etkileyen önemli bir dış faktör haline getirmiştir. Bu sosyal talep baskısı karşısında eğitim sisteminin iç dinamiği gerekli yapısal uyumu gösterememiştir. Çözüm yolu bütün okulların kalitesini yükselterek eşitlemeye çalışmak ve (...) yabancı dil eğitimini iyileştirecek bütün önlemleri almak iken, eğitim sistemi bu gelişmeyi sağlayamamıştır. Aksine kolay yol olarak, farklı konumda resmi ve özel okullar açılması yoluna gidilmiştir.'

Anlayana sivrisinek saz!

Dil ve Eğitim

Geçen akşam Samanyolu TV'de, 'Türk Dilinin Kullanılmasına İlişkin Kanun' üzerine yapılan tartışmaları, bu arada Türk Dil Kurumu Başkanı Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'u izledim. Doğallıkla, öteki konuşmacıları da... Ercilasun, 'Dil izleme Kurulu ve Dil İzleme alt Kurulları'na ilişkin hükümlerin yasa taslağından çıkartıldığını belirtti. Bundan mutluluk duyduğumu söylemeliyim. Çünkü bu hükümleri, bir kez daha belirteyim, tepeden inmeci, baskıcı ve buyurgan bulmuştum. Bu maddeler kaldırıldı ve iyi de oldu, diye düşünüyorum.

Sayın Ercilasun, lütfetmişler, benim bundan önceki 'Güzel Türkçemiz' başlıklı yazımda sözünü ettiğim sorunları yanıtlayan bir mektup göndermişler. Bu mektubu olduğu gibi yayımlamak istiyorum. Mektup şöyle:

Sayın Hilmi Yavuz,

14.1.1997 tarihli *Zaman*'da çıkan yazınızda 'Başta medya olmak üzere kamusal yaşamımızın bütün kesimlerinde bayağılık ve sıradanlıkla bir 'zevk hezimeti'ne uğradık.' diyorsunuz. Bence bu cümleniz; toplumumuzdaki kültür ve sanat hayatımızdaki kalite düşüklüğünü veciz bir şekilde anlatıyor. Yine isabetle belirttiğiniz gibi, 'Güzel Türkçemiz'i öğrenmenin yolu, okumaktan ve eğitimden geçiyor. Çok uzun bir süreden beri okumayı ve okur-yazarlığı küçümseyen, hor gören, hatta aşağılayan bir toplum olduk.'

Bu düşüncelerinize katılmamak mümkün değil Sayın Hilmi Yavuz, Bence 'olan olmuş' diyemeyiz; aydınlar olarak çareler düşünmemiz gerekir. Devlet bakanlığınca Türk Dil Kurumu'na hazırlatılan 'Türk Dilinin Kullanılmasına İlişkin Kanun' taslağı elbette dili düzeltmeyi hedef almıyor. Bunun mümkün olmayacağını tabii

ki biliyoruz. İşin esası hiç şüphesiz eğitimdir. Peki eğitim de yasalarla düzenlenmez mi? Bence kanun taslağındaki en önemli hükümler ana dili eğitimiyle ilgili olanlardır. Bu hükümleri düzenleyen 9. maddede ana dili derslerinin (Türkçe, edebiyat, kompozisyon, dil bilgisi vb.) önemi artırılıyor; çocuk dershaneden sınıftaki ana dili dersine yönlendiriliyor. Şüphesiz bu maddedeki tedbirlerle de ana dili eğitimi mükemmel hale getirilemez. Öğretmenin kalitesi, sınıf mevcudu çok önemlidir. Ancak böyle bir taslakta onların yer almayacağını siz de tasdik edersiniz.

Cadde ve sokaklarımızın durumu herhalde sizin belirttiğiniz gibi 'iki karışlık bakkal dükkanına süpermarket' yazmaktan ibaret değildir. Çarşılarımız yabancı isimlerle doludur ve sanki bu sokaklar Türkiye'nin sokakları değildir. Başka hiçbir ülkede böyle bir manzarayla karşılaşamazsınız. Levhalarda, tabelalarda, işyeri adlarında, ürün adlarında yapılacak düzenleme dile müdahale değildir. Bu düzenleme ticari hayatla ilgilidir. Nitekim levha ve tabelalardaki isimlerin Türkçe olmasını zorunlu kılan 1948 tarihli yasa 'Belediye Gelirleri Kanunu' idi. 1981 yılında bu hükümler söz konusu kanundan çıkarıldı. Fransa 1994'te çıkardığı 'Fransız Dilinin Kullanılmasına İlişkin Yasa' ile ticari hayatta Fransızcayı zorunlu hale getirdi. Yasanın altında François Mitterand'ın imzası var. Herhalde onu da 'tepeden inmeci, baskıcı, buyurgan' olarak niteleyemezsiniz.

Yazınızın önemli bir kısmını, başka dillerden kelime girmesinin tamamen önlenemeyeceğine ayırmışsınız. Sizinle hemfikirim. Ancak bazı gayretlerle bir kısım kelimelere karşılıklar bulunabilir. Zorlama olmamak şartıyla bu tür çabaların sürdürülmesi gerekir. Türk Dil Kurumu bugün bunu yapıyor. Bu tamamen ayrı bir çalışmamızdır ve kanun taslağı ile hiçbir ilgisi yoktur. Taslakta insanların, yazarların konuşurken ve yazarken kullanacağı kelimelerin kökeni ile ilgili hiçbir hüküm bulunmamaktadır. Bugünkü Türk Dil Kurumu, 'Türkçeye kurumsal olarak müdahale etmeyi iş edin'memiştir. Böyle bir amacımız, çalışmamız da yoktur. İmla ise ayrı bir konudur ve elbette imla kurallarının bir yer, bir otorite tarafından belirlenmesi gerekir. Keşke imla kurallarımız oturmuş olsaydı da

1983'ten sonraki TDK imla kurallarını yeniden düzenlemek zorunda kalmasaydı! 1965'e kadar az çok oturmuş bulunan imla kuralları maalesef o zamanki TDK tarafından önemli ölçüde değiştirilmiştir. 1965'ten 1982'ye kadar sık sık değişiklikler yapılmıştır. Oturmamış bir imla içinde kendini bulan 1982 sonrası TDK da tabi ki yeni bir kılavuz çıkacaktı. 1985'te çıkarılan kılavuz çok eleştiriler aldı. Ancak eleştirilerin çoğu eski kurum-yeni kurum kavgasından ileri geliyordu. 1996'da çıkarttığımız yeni kılavuzda eleştirilerden haklı olanlarını dikkate aldık.

Sayın Hilmi Yavuz! Sizin türkçeye karşı ne kadar duyarlı olduğunuzu biliyorum. Ekte yasa taslağından bir nüsha var. Okuyup eleştirilerinizi yazarsanız memnun olurum. Saygılar.

Prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun Türk Dil Kurumu Başkanı'

Yasa üzerindeki görüşlerimi taslak üzerinde yapılacak değişiklikleri gördükten sonra söylemeyi düşünüyorum. Ancak 9. madde ile ilgili olarak Sayın Ercilasun'un söylediklerine katılmamak elde değil. Gerçekten de, sorun bir dil yasası çıkartmak sorunu değil, bir ulusal eğitim politikası sorunudur. O akşam *Samanyolu TV*'de bazı konuşmacılar yabancı dil öğretimi üzerinde de durdular. Anadilini doğru dürüst öğretemeyen bir eğitim sisteminden yabancı dili öğretmesini beklemek hayal-i muhaldir! Prof. Ercilasun, haklı olarak, 9. maddedeki önlemlerle 'anadili eğitiminin mükemmel hale' getirilemeyeceğini belirtiyor ve ekliyor: 'Öğretmenin kalitesi, sınıf mevcudu çok önemlidir.'

Kuşkusuz öyledir! Acaba Milli Eğitim Bakanlığı bu konuda ne düşünüyor? *Samanyolu TV*'de tartışmalarda, Milli Eğitim Bakanlığı'ndan bir yetkilinin bulunması ne kadar iyi olurdu! Türkiye'de bugüne değin izlenen eğitim politikasının iflas ettiğini görmek için daha ne kadar beklemek gerekecek? Aslında, bugün karşımıza bir dil sorunu olarak çıkan, eğitim buzdağının suyun üstündeki kesimi... Şunu demek istiyorum: Türkiye'de dil sorunu, ulusal eğitim sorunundan bağımsız olarak ele alınamaz. Yasayı hazırlayan kurumun ve onun başkanının da böyle düşünüyor olması da çok önemli elbet...

Geçenlerde, doğum yıldönümü dolayısıyla özlemle andığımız

sevgili Cevdet Kudret Hoca'nın *Kalemin Ucu*'ndaki denemelerini yeniden okuyordum. 'Yazmayı Bilmek' adlı denemesinin bir yerinde şöyle diyor Cevdet Hoca:

'Aslında eli yüzü düzgün yazı yazmak eğitim işidir. Eskiden, tercüme odasında, kalemlerde (devlet dairelerinde) memur adayları usta-çırak ilişkisi içinde yetiştirilir; rüştiye ve idadilerde en küçük yanlışa göz yumulmazdı; şimdiki ortaokul ve liseler gibi hababam sınıfı değildi onlar...'

Şu işe bakın ki, beğenmediğimiz Osmanlı kadar bile olamadık...

Kent ve Felsefe

Mustafa Armağan, bir yazısında, Felsefenin Kentlilikle ilişkisini irdeliyor ve 'şehirlerin Felsefenin yurdu olduğu doğrudur' dedikten sonra, (öteki sorularla birlikte) şu soruyu soruyordu: 'Klasik anlamıyla felsefenin gayesinin insanın mutluluğu olduğu göz önüne alındığında, kusurlu şehirlerde mutluluğun elde edilmesine imkan var mıdır?'

Önce bilineni yineleyeyim: Kentle Felsefe, daha doğru bir deyişle, İdeal Devlet'le Felsefe arasındaki bağıntıları, ilk kez Platon, *Devlet*'te ortaya koymuştur. Gelgelelim, Platon'dan sonra Platon'cu ve Yeni Platoncu okulların pek fazla umurunda olmamıştır bu bağıntı. Atina'da, ya da daha sonra İtalyan Rönesansı döneminde ortaya çıkan Yeni Platoncu okullarda İdeal Kent (Devlet) ve Felsefe bağıntısı söz konusu edilmez bile! Richard Walzer'in de belirttiği gibi, Erken Hıristiyan kilisesinde olsun, Kilise Babaları döneminde olsun Platon'un *Devlet*'inin, üzerinde uzun uzun durularak incelendiğine ilişkin bir kanıt yoktur elimizde. '*Devlet*' Latinceye çevrilmemiştir bile!

Peki ama, İslam düşünürlerinin Platon'un *Devlet*'ine bunca ilgi göstermelerine ne demeli? Gerçekten de, İslam filozofları *Devlet*'i olağandışı bir ilgiyle okumuşlardır. Felsefe ve İdeal Kent (Devlet, bağıntılarının müslüman felsefecileri fevkalade ilgilendirdiği anlaşılıyor. Farabi'nin *Mabadı Ara Ehl El-Medinetü'l-Fazıla*'sı (kısaca, *El-Medinetü'l-Fazıla*) ve bunun bir versiyonu olup olmadığı tartışmalı olan *Fususü'l Medeni*'si, bu ilginin açık kanıtıdır. Birçok bakımdan Farabi'yi izleyen İbn Rüşd'ün, Platon'un *Devlet*'inin bir şerhini yaptığını da biliyoruz. İlginçtir: Bu şerhin İbranice çevirisi vardır ve Latince çevirisi, ancak 16. yüzyılda, o da Arapçadan değil

İbranice'den, yapılmıştır.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: İdeal Kent (ya da, Devlet) ile Felsefe arasındaki bağıntılar, büyük siyasal ve toplumsal krizlerin yaşandığı dönemlerde gündeme gelmiş görünüyor. Platon, kenti bir Filozof-Kral'ın yönetmesi gerektiğine ilişkin düşüncelerini içeren *Devlet*'ini Atina kent-devletinin yıkılış döneminde yazmıştır. Cicero'nun filozof yöneticiye gerek duyması Roma Cumhuriyeti'nin en krizli dönemine rastlar. Farabi için de durum değişmiyor: *El-Medinetü'l-Fazıla*, Abbasi devletinin yavaş yavaş çökmekte olduğu bir tarihte yazılmıştır.

Farabi'nin Felsefenin (Hikmet'in) ve felsefecinin hâkim bir konumda bulunması isteğini, Erdemli Kent'i (*El-Medinetü'l-fazıla*) bir filozofun yönetimine bırakılmış bir kent olarak tanımlamasında çıkarıyoruz. Erdemli Kent'i ise şöyle anlatıyor Farabi:

'Herhangi bir zamanda eğer felsefe yönetiminin bir parçası olmaktan çıkarsa, bütün diğer şartlar bu yönetimde mevcud olsa bile erdemli şehir hükümdarsız kalmış olacak, şehrin yönetimi ile meşgul olan kişi bir hükümdar olmayacak, şehir halkı helâk olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Eğer bu şehrin fiili yöneticisine bağlı olacak bir filozof bulunmazsa, belli bir müddet sonra o şehir helâk olmakta gecikmeyecektir. (*El-Medinetü'l-Fazıla*, Prof. Dr. Ahmet Arslan Çevirisi). Kısaca, Farabi'ye göre Hikmet Riyaset'in şartıdır; Felsefesiz Erdemli bir yönetim olamaz!

Farabi Erdemli kente aykırı duran öteki kentleri de sınıflandırmıştır; -şöyle: Cahil (*Cahilî*) kent, Bozuk (*Fâsık*) kent, Değişmiş (*Mubaddala*) kent, ve şaşkın (*Dalla*) kent... Cahil kent, halkı mutluluğu bilmeyen, mutluluktan habersiz olan kenttir. Neden böyledir bu? Felsefeden yoksundurlar çünkü; onların bildiği tek iyi şey 'görünüşte iyi oldukları sanılan' şeylerdir: 'Beden sağlığı, zenginlik, şehevi zevkler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme!' Cahil kent halkı için bunların her biri bir mutluluk türüdür.

Farabi, tıpkı Platon gibi, Erdem ve Mutluluk'un Felsefi bilgi ile gerçekleşebileceği kanısındadır. Richard Walzer'in deyişiyle, en yük-

sek Mutluluk (Grekçesi: *Eudemonia*) sadece doğru bir tarzda felsefe yapan insanlarca elde edilebilir. Şeylerin gerçekten oldukları gibi (Arapçası: *Keme Hiye*) tasavvur edilebilir olanlarını, münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilebilir olanlarından ayırır Farabi. Kentteki filozoflar insanların ruhlarında gerçekten oldukları gibi tasavvur edilenleri (Arapçası: *İrtisam*), kesin ispatlar (Arapçası: *Burhan*) ve kendi görüleri (Arapçası: *Basair*) ile bilirler. Bunlar, filozofun bilgileridir. Farabi devam ediyor;-şöyle: 'Filozoflardan sonra gelenler filozofları takip ve tasdik etmek ve onlara güvenmek suretiyle, onların görüleri ile bunları bilirler. Geri kalanları ise, onları kendilerini temsil eden misaller, semboller aracılığıyla bilirler. Çünkü onlar ne doğa ne alışkanlık bakımından bu şeyleri oldukları gibi anlamak yönünde bir yetenekle donatılmamışlardır. Bunların her ikisi de bilgidir; ancak filozofların bilgisi, şüphesiz ki, daha mükemmeldir.'

'Filozofların bilgisi mükemmeldir!' Evet, böyle diyor Farabi, ve Erdemli Kent ile onun insanlarını Cahil, Şaşkın, Bozuk ve Değişmiş kentlerden, onların insanlarından ayırıyor. Demek ki, Felsefe bir kenti ötekinden bu bağlamda ayıran bir ölçüt, bir sınır çizgisi!

Platon şairi kent dışına atmış, filozofu yönetici yapmıştı. Bugünse durum tersine: Felsefenin entelektüel hayatımızdan sürgün edildiği bir dönemi yaşıyoruz. Belki de bin yıl öncesinden bugünkü Türkiye'yi görmüştü Farabi: Bir filozof olarak, öngörüsü (basireti) ile!

Filozof haklı çıkmıştır: Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*'da 'Cahil kent'i betimlerken, sanki bugünkü Türkiye'yi, bugünümüzü betimliyor: 'İnsanların zenginlik, zevk ve başka şeyler peşinde koştuğu bir kent; zenginliği, hayatın biricik amacı olarak gören insanların ülkesi...'

Öyleyse veyl filozoflara ve yaşasın Cahil kent...

Ev ve Konfor

İngiliz düşünür Clive Bell, dilimize '*Uygarlık*' diye çevrilen o sevimli ve cana yakın kitabında, eski Yunan medeniyetini anlatırken, Atinalılar'ın içinde yaşadıkları mâddi koşulların 'göze batar ölçüde yetersiz ve eksik' olduğunu belirtir; Atina evlerinin 'küçük, gösterişsiz ve iş görmeyi kolaylaştıracak araçlardan yoksun olduklarını' söyler ve şöyle der: 'Ev işlerinin rahatça görülmesini sağlayacak kolaylıklardan hiçbiri yoktu bu evlerde...'

Konfora, gösterişe, âlâyişe karşı sadelik, basitlik ve yalınlık! Rahata ve konfora yüz vermeden, manevî ve entelektüel bir hayatın ardına düşmek! Hayatın maddî imkanlarına karşı bu kışkırtıcı kayıtsızlık, bu umursamazlık, Bell'e göre, Rönesans'ta da devam eder. Şöyle söyler Bell: 'İtalyan saraylarını gezen İngiliz ve Amerikan turistlerinin son derece basit, kullanışsız ve rüzgara açık diye bu sarayları kötülediklerini duymayan pek azdır sanırım. Rönesans'ın da göz alıcı zenginlikleri ve ihtişamı vardı; ama rahatlık konusuna hemen hemen hiç önem vermedikleri de bir gerçektir!' Bell, ev içi hayatta konfor ve rahatlık düşkünlüğünün, burjuvazinin egemenliği ile birlikte ortaya çıktığını da özenle belirtiyor o kitabında...

İhtişâmlı evler, göz alıcı eşyalar, paha biçilmez süslemelerle hayatı zenginleştirdiğini sanan gösteriş tutkunu, medeni olmayı maddî koşullarda arayadursun, eski Yunan ve Rönesans'ta 'ev' konsepti, yalınlık, sâdelik ve alçakgönüllülük üzerine inşa edilmişti. Heidegger, *Brief über den Humanimus*'ta Sokrates öncesi Yunanlı filozof Herakleitos'un, 'evinin sıradanlığından ve alçakgönüllü'ce döşenmiş olmasından ötürü hayal kırıklığına uğrayan konuklarını azarladığını söyler.

Söz Heidegger'den açılmışken Ertuğrul Rifayi Turan'ın *Mimarlık*

Dergisi'nde (sayı: 260) yayımlanan '*Heidegger ve Ev*' başlıklı yazısına atıfta bulunmak istiyorum. Turan, Heidegger'den yola çıkarken şöyle diyordu o yazısında: 'Özlenen ev, şöyle veya böyle barındığımız bir fiziksel yapı değildir. Ev, insanın dünyada ve varlık içinde temel bulunma biçimidir. Bu temel biçim, fiziksel evin ev olarak ortaya çıkışının da ön koşuludur.' Turan'a göre, dünyada sahih ('otantik') biçimde yaşanmadıkça, fiziksel bir yapı olarak evin yersiz olduğunu söylemek istemektedir Heidegger...

Şüphesiz doğallık, alçakgönüllük ve az'la yetinmek, geleneksel Türk evi bağlamında da geçerli. Doğan Kuban *Sanat Tarihimizin Sorunları*'nda, bugünkü apartman hayatı ile geçmişteki ev hayatımızı karşılaştırır ve şöyle der: 'Türk evinin içinde hiçbir eşya mimarinin yeterlilik sınırları dışında değildir. Oysa bugün, bu odalara girmiş olan iskemleler, masalar, korkunç gövdeleri ile odaların ölçülerini bozan gardıroplar, geleneksel kültüre yabancı bir yaşantının ürünleri olarak eski evlerimizde iğreti dururlar.' Kuban, 'ecdadımızın azla yetinmek şeklindeki incelmiş fiziksel çevre anlayışını' vurguluyor ve bunun Doğu'ya özgü bir ev ve döşeme anlayışı olduğunu ima ediyor.

Sözü uzatmaya ne gerek var: İnsanın ne kertede 'sahih' bir hayat sürdüğü, Heidegger'in de dile getirmeye çalıştığı gibi, o insanın evinden anlaşılır. Atalarımız boşuna söylememişler: 'Aslan, yattığı yerden belli olur.'

Kadınlar Hiç Egemen Oldular mı?

Kadınların egemen oldukları bir tarihsel topluluktan söz edilebilir mi? Erkek-egemen toplumun bir gerçeklik olduğunu biliyoruz da, kadın-egemen toplumun bir kurmaca, bir 'hayali cemaat' olduğunu biliyor muyuz?

Kadın-egemen toplum hayalini ya da kurmacasını ilk defa L. Bachofen öne sürmüştür: '*Das Mutterrecht*' (Ana Hukuku, 1861) ile... Bachofen anasoyluluğun (matriliny: düzenin ana soyu çizgisi üzerinden sürmesi) ve ana-erkilliğin (matriarchy: kadın erki) eski tektanrıcı dinsel metinlerde, mesela, *Ahd-i Atiyk*'te görülen babasoyluluk (*patriliny*) ve babaerkinden (*patriarchy*) önce geldiğini düşünüyordu. Bachofen'e göre, anaerki tarihsel olarak babaerkinden önce vardı ve bu, kadınların anatanrıçalar gibi birtakım kült objeleri olarak yüceltilmelerinde kendini belli etmekteydi.

Antropoloji, önceleri bu tezi desteklemiştir. Özellikle Neolitik Devrim'in, yâni avcılık ve toplayıcılıktan (göçebelik) tarım ve hayvancılığa (yerleşiklik) geçişte, kadınların yaşamın yeniden üretilmesinde belirleyici oldukları tezi ağır basar. Buna göre, ilk tarımsal faaliyetleri kadınlar gerçekleştirmişlerdir. Arnold Gehlen *İnsan*'da (İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları) bunu şöyle anlatıyor: 'Bunlar kadınlar tarafından işlenilen bahçelerdi. Erkekler yine de avla uğraşıyorlardı. Bu buluş sayesinde kültürün durumu tamamıyla değişmiş oluyor. Avdaki başarı daima tesadüflere bağlıdır ve erkekler çoğu zaman elleri boş dönüyorlardı. Buna karşılık kadınlar stoklar yapabiliyorlar, beslenmeyi güven altına alabiliyorlar ve sağlama bağlıyorlardı. Bu da onlara önceden sahip olmadıkları, büyük iktisadi bir önem ve sosyal bir tesir kazandırmış olmalıdır. Gerçekten de bu çeşit pek çok iptidai toplumlar vardır ki, bunlarda çocuklar

ananın soyundan sayılırlar. Bu takdirde baba, karısının ve çocuklarının grubundan çok, anasının ve kız kardeşlerinin grubuna girer. Ananın erkek kardeşinin (dayının) çocuklar üzerindeki otoritesi, babanın otoritesinden daha fazladır. Bilim dilinde buna 'soyun anaçizgisi üzerinde hesaplanması' yahut anasoylu (*matrilineal descent*) denir. Hatta, bundan kadının siyasi bir hakimiyeti gelişirse de, bu az görülen bir şeydir. Bir kısım Polinezya adalarında, Batı Afrika'nın bazı bölgelerinde, Angola, Rodezya ve Altın Sahili'nde kraliçeler hüküm sürerler.'

Burada temelli bir kavramsal nüansa atıfta bulunmak istiyorum: Anasoyluluk ile anaerki arasındaki farka! Gehlen'in öne sürdüğü gibi, anasoyluluk, gerçekten anaerkine, onun deyişiyle, 'kadınların siyasi hakimiyetine' yol açmış mıdır? Yoksa, yukarıda da belirtildiği üzere, anaerki bir hayal, bir kurmaca, antropologların velud karihasından çıkmış bir mitos mudur?

Hemen belirtelim: 'Kadınların siyasal iktidarı bir mitos'tan başka birşey değil'dir (F. Héritier); anasoylu toplulukların hiçbirinde anaerkillik yoktur. Elisabetb Badinter'in *Biri Ötekidir*'de yazdığı gibi, 'kadınların açıkça erkekler üzerinde egemenlik kurdukları tek bir anasoylu topluma bile rastlanmamaktadır. Dolayısıyla, anasoyluluk, mesela Morgan'ın varsaydığı gibi, anaerkine yolaçıyor değildir. Antropoloji, şimdilik, 'iktidarın daima erkeklerin elinde olduğu noktasında görüş birliğine varmış' görünüyor. Ayrıca, anasoyluluk-ra, babaerkinin değilse bile, erkek egemenliğinin hüküm sürdüğü biliniyor. Badinter de söylüyor ya, erkek-egemen toplum, 'mutlaka babanın iktidarı demek değildir': Anasoyluluktа, ananın erkek kardeşinin (dayının)-erki, babanınkinden fazladır; ama unutmamalı, sonuçta, dayı da erkektir!..

Burilan neden yazıyorum? Şundan: 25-27 Haziran 1998 tarihlerinde '*Kadının Biçimlendirdiği Yeryüzü: Tarihöncesi, Bugün ve Yarın*' konulu bir uluslararası sempozyumun yapılacağını öğrenmiş bulunuyoruz. Bu sempozyumu örgütleyenlerden Ceylan Orhon, *Milliyet*'te Nilüfer Kuyaş'ın 'Anaerkil toplum fikrinin bizim yarattığımız bir düş, bir altın çağ efsanesi olduğunu söyleyenler de yok

mu?' sorusunu klasik bir feminist sloganla cevaplandırıyor: 'Var tabii, çünkü şimdiye kadar bilimi çoğunlukla erkekler yaptı. Neden hiç tarihte yaratıcı kadınların adı geçmiyor? Yahut kadın kahramanların adı geçmiyor? Mesela Halikarnas'ta ilk kadın amiral, Artemisia! Hiç duydunuz mu tarih kitaplarında?'

Ceylan Orhon'a soralım: Acaba bu kahramanların adlarını ve yaptıklarını nereden öğrendi? Öte yandan, erkek antrolopoji, kadınların statüsünün çok yüksek olduğu toplumları işaretlemekte hiç de taraflı davranmamıştır. Maurice Bloch'un *Marxism and Anthropology*'de söylediğine bakılırsa, mesela Batı Afrika'daki ataerkil (evet, ataerkil!) topluluklarda kadının statüsü ve itibarı, Yeni Gine'deki anasoylu (evet, anasoylu!) toplumlardakine göre çok daha yüksektir! Veya, tıpkı Doğu Afrika'daki pastoralist toplumlarda yiyecek maddelerinin büyük bir bölümünü tarım yoluyla üretenlerin kadınlar olmalarına rağmen, statülerinin bir hayli düşük olması gibi!

Sempozyuma 'Anaerkilliğin eşitlikçi bir toplum inşa ettiği' konusunda Heide Göttner-Abendroth'un vereceği bildiriyi merakla bekleyeceğim...



ISBN 975-321-045-8