HİLMİ YAVUZ

KÜLTÜR ÜZERİNE

KÜLTÜR ÜZERİNE ■ HİLMİ YAVUZ

Bağlam

Bağlam

Hilmi YAVUZ

KÜLTÜR ÜZERİNE

BAĞLAM YAYINLARI
İstanbul — 1987

Bağlam Yayınları / 1
Hilmi Yavuz — Düzyazılar / 1

Dizgi - Baskı : Doyuran Matbaası
Cilt : Gökhan Mücellithanesi / 526 34 51
Kapak baskı : Alaş Matbaası
Kapak : Cem Künükbek

dehr bir menzil halâyık kârbânî bîş nîst
sôz kamu efsâne el efsâne-hânî bîş nîst

SUNUŞ

Kültür Üzerine, daha önce **Felsefe ve Ulusal Kültür** adıyla yayımlanan kitaptaki yazıların bir bölüğü ile, bu kitaptan sonra yazılmış yazılardan oluşuyor.

Felsefe ve Ulusal Kültür'ün birinci basımının (1975) üzerinden on yılı aşkın bir süre geçti. Doğaldır ki, bu süre içinde yazılardan bazılarını yeniden ele almak, onları yeni okumaların ışığı altında gözden geçirmek gerekti. Dolayısıyla, **Felsefe ve Ulusal Kültür**'den elinizdeki kitaba alınan yazıların tümünün, önemli değişikliklerle yeniden yazıldıklarını söylemek abartma olmayacaktır.

Kültür Üzerine'nin bir bütünlüğü var. Yazıların, özellikle dipnotlarındaki göndermelerle birbirlerine bağlanmalarına önem verdim. İstedim ki, **Kültür Üzerine**, belirli bir sorunsalı kuşatsın. Doğu/Batı sorunsalını derinden kavramış olduğunu düşündüğüm fikir adamlarına, Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Hilmi Ziya Ülken'e ve Kemal Tahir'e ağırlık verilmesi bundan dolayıdır.

Bu kitabın yayımlanması konusunda beni sürekli yüreklendiren Bağlam Yayınları'na, yazıların yeniden yazılmaları sırasında yılmadan ve usanmadan yardımlarını esirgemeyen Yücel Demirel'e teşekkür borçluyum.

İstanbul, Ayaspaşa, 11 Ocak 1987
Hilmi Yavuz

YAZILAR

TÜRK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE

Cumhuriyetten sonra Türk fikir alanı, uzun bir süre, 'çağdaş uygarlık düzeyi' olarak nitelenen, Batılılaşma ve Batıcı dünya görüşünün egemenliği altında kaldı. Cumhuriyet ideolojisi, fikir alanında, kültürün laikleştirilmesi diye tanımlanabilecek pozitivist düşüncenin bir varyantı sayılabilir. Bu yüzden de, Cumhuriyet ideolojisinin karşı karşıya kaldığı ilk önemli sorun, Türk kültüründe 'dinsel' olanla 'ulusal' olanı, bu aşırı pozitivist görüşe uygun olarak birbirinden ayırmak olmuştur.

Ziya Gökalp'in Türk hars'ı diye nitelediği geleneksel imajlar, tasarımlar ve mitoslarla oluşan halk kültüründe 'ulusal' olanla 'dinsel' olan, Türk toplumunun uzun geçmişinde birbirini karşılıklı etkileyerek, değişik bir yapı oluşturmuştu. Bunlar, kesin ve radikal bir yaklaşımla bile olsa, kolay kolay ayrılabilecek gibi değildi. Prof. Niyazi Berkes'in de belirttiği gibi, bu terimlerin Osmanlı Türkçesindeki tarihsel evrimine bakılırsa, Meşrutiyet dönemine kadar, 'millî' kavramı, 'dinî' anlamında kullanılmış; bu iki kavram, yani 'ulusal' ile 'dinsel', neredeyse eşanlamlı sayılmıştı. Cumhuriyetten sonraki uygulamalar, bu doğrultuda bir farklılaşmayı getirmiş görünse de, temeldeki

bütünlük süregitmiştir. Cumhuriyetin ilk aydın kadrosu, daha sonraları, bu ayrıştırmanın (yani, halk kültüründe 'dinsel' olanla 'ulusal' olanı birbirinden ayırma girişiminin) yapay ve zorlama olacağını, bunun kuramsal ve pratik düzlemde geçerli olamayacağını farketmiş olmalıdır ki, bu kez, bir yeni-ulusçuluk anlayışı (dinsel olmaktan çok, 'etnik' bir ulusçuluk düşüncesi) temellendirilmek istenmiştir. Bu yeni-ulusçuluk nosyonunun ilk sunumuna, 1932 yılında toplanan Birinci Türk Tarih Kongresi'nde tanık oluyoruz: Kongrede, Maarif Vekili Esat Bey Orta Asya'da ilk uygarlıkların Türkler tarafından oluşturulduğunu, daha sonra Orta Asya'dan göçeden Türk kavimlerinin, «Anadolu'da Eti; Mezopotamya'da Sümer, Elam ve nihayet Mısır, Akdeniz ve Roma uygarlıklarını» kurduklarını ve Avrupa'yı mağara hayatından kurtardıklarını öne sürüyor, resmi tarih görüşünü şöyle özetliyordu: «Orta Asya'nın otokton halkı, Türk'tür.» Birinci Türk Tarih Kongresi'ne katılanlardan İhsan Şerif Bey'in sözlerine bakılırsa, «bütün dünyaya şâmil olan medeniyetin mebde' ve menşei, Orta Asya Yaylası»dır. Orta Asya'nın otokton halkı da Türkler olduğuna göre, «o medeniyetin nâşir ve nâkilleri de Türkler olacaktır!..»

Laik ideoloji gereği 'ulusal' olanı 'dinsel' olandan ayırmak, ya da dinsel belirlenimler taşımayan etnik bir yeni-ulusçuluk nosyonunu temellendirmek doğrultusundaki aşırı pozitivist yaklaşım, Cumhuriyetin ilk onbeş yılının ayırdedici özelliğidir. Bunu, özellikle 1940'larda 'ulusçuluk' ilkesinin yerine, 'halkçılık' ilkesinin konulduğu;

ulusçuluğun, yerini halkçılık ilkesine bıraktığı yaklaşım izler. Halkevleri, bu yaklaşımların temel birimleri olmuşlardır. Halkevlerine yön veren bürokratlar halk sanatlarına, halk yazınına, halk danslarına, halk oyunlarına, folklora, bu kez aşırı bir romantizmle yöneldiler. Bu dönemde de bir önceki dönemin laik, ya da dindışı tavrı ağır basar.

Hasan Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanı oluşuna kadarki dönemde Batıcılık, ister aşırı pozitivizm ister aşırı romantizm biçiminde görünsün, bir tek anlam taşıyordu: Batılı dünyagörüşünden, Osmanlı dünyagörüşünün karşıtı anlaşılıyor, yani kültür alanında Batıcılık, Osmanlılığı imleyen ne varsa, onun karşıtını anlamak biçiminde düşünülüyordu. Başka bir deyişle, Batıcılık, eski deyimle, mefhum-u muhalifi ile tanımlanmaktaydı. Batıcılığı ilk kez, karşıtı sayılan Osmanlılıkla tarihsel düzlemde tanımlama, hümanizmacı girişimlerle başlamıştır. Hümanizmanın, Türk düşünce yaşamına egemen olmasıyla kültür alanında yeniden, ama bu kez farklı bir yaklaşımla, Batılılaşmaya yönelindi. Dikkate değer olan, batı kültürünün klasik yapıtlarının çevrilmesi işi tutkuyla yürütülürken, Türk-Osmanlı kültürünün irdelenmesi konusunda herhangi bir yaklaşımın görülmemesidir. Bu durum, 1950'lere kadar süregitti. Ancak 1950'lerden sonra Batıcılığa karşı bir Doğu/Batı sentezinden (resmi ideoloji dışında) sözedilir olmuştur. (Peyami Safa'yı analım burada). Ama, fikir alanında, gene de resmi ideoloji egemendi.

Bu alanda en 'batılı' düşünürümüz, hiç kuş-

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

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

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

'bölmeli kafa'lılığı, kültür sorunlarına bir yazın adamı olarak yaklaşmasındadır.

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

Oysa, gerçekte sorun bu değildir. Türk kültürünün kökenleri Orta Asya'da mıdır, Osmanlı'da mıdır, Anadolu'da mıdır?... Sorun, bu bağlamda ele alındığı sürece bir temellendirme olanağı yoktur. Belirli bir temellendirme yöntemiy-

le yola çıkılmadan kültürün kökenleri üzerinde varsayımlar önesürmenin bir anlamı da olamaz.

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

Öyleyse ne yapılmalı?

Yapılması gereken, sorunu tutarlı bir yöntemle ele almaktır. Türk kültürünün kökenlerinin araştırılması, ancak bir dünyagörüşü içeren bir temellendirmeye varılması amacını taşıdığı sürece, anlam kazanır. Bu yapılmadıkça, kökenlerin Osmanlı ya da Anadolu kültürü yapılarına dayandırılmasının kurucu bir işlevi olamaz. Demek ki sorun, Türk kültürünün kökenlerinin saptanması gibi, bir başına ele alınacak basit ve tarihsel bir sorun olmaktan çok, bir temellendirme sorunu olarak çıkıyor karşımıza. Bir temellendirme ise, geçmişte varolan bir kültürün bulgulanması, aydınlığa çıkarılması anlamında edilgin değil, geçmişte varolan kültürlerden yararlanarak ortaya bir yapı çıkarmak anlamında etkin bir uğraştır. Bunun için de, önce, içinde yaşadığımız toplumu, bu toplumun yapısal özelliklerini dikkate almak, bunların geçmiş kültürlerle olan köklü ve derin yapıdaki bağıntılarını ortaya koymak gerekir: Ulusal kültürü temellendirmek için tutulacak yol, dün'den bugün'e gelmek değil, tam tersine, bugün'den dün'e gitmektir. Kuşkusuz, burada bilineni yinelediğimi bili-

yorum : Althusser, **Lire le Capital**'de, Marx'ı alıntılayarak sistemli, sıradüzenli ve eklemlenmiş bir kombinasyon ('Gliederung') olarak çağdaş toplumun bilgisinin, daha önceki yapıları anlayabilmek için gerekli olduğunu bildirir. Toplumun erken biçimlerini, giderek en ilkel biçimlerini, ancak çağdaş toplumun bir **Gliederung** olarak bilgisinden yola çıkılarak anlayabiliriz.[1] Daha da şaşırtıcı olanı, Gadamer'in de farklı bir düzlemden bakarken, aynı sonuca varmasıdır : «Geçmişin yorumu, zorunlu olarak, **şimdi**'nin bakışaçısından yapılan bir yorumdur».[2]

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

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

'ULUSAL' FELSEFE ÜZERİNE

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

Gökalp'in 'ulusal' felsefe tezine karşı, bazı çıkışlar da olmuştur. Örneğin Hilmi Ziya Ülken, biçimle içeriği birbirinden soyutlamanın olanaksızlığını önesürer, bu yüzden de uygarlıkla kültürün birbirinden ayrılamayacağını belirtir. Ülken, bu konudaki düşüncelerini **Millet ve Tarih Şuuru**'nda[2] da yineler: «Ağaoğlu Ahmed 1923'te **Üç Medeniyet** adlı makaleleri ile, Ziya'nın **Medeniyet ve Hars** telakkisine şiddetle hücum etti

'Medeniyet **tarz-ı hayat** demektir. Hayatın kaffe-i tecelliyatını, maddi ve manevi bütün şuurunu o mefhum içine ithal etmelidir.' Bu tarife göre medeniyeti harsten ayırmak doğru değildir. Garp medeniyeti, Rönesanstan sonra dünya medeniyeti olmuştur. (...) Hakikaten medeniyetle hars arasındaki bu ayrılış çok sun'i oluyor. Garp medeniyeti dediğimizden, hiçbir zaman onun yalnız tekniği ve ilmi anlaşılmaz: Musiki, edebiyat, mimari, resim, felsefe bu medeniyetin unsurlarıdır. Beethoven Almanların olduğu kadar bütün Garbın, Descartes Fransızların olduğu kadar dünyanındır.» Dolayısıyla, bir ulusal felsefeden değil, ama bir **ulusal** tefekkürden sözedilebilir Ülken'e göre, **Felsefe** evrensel, **tefekkür** ise ulusaldır. Ulusal tefekkür, bir ulusun düşünüş yollarıdır; bu anlamda da «beşeri ve objektif felsefeden büsbütün başkadır.» Ülken şöyle diyor: «Ampirizm karşısında rasyonalizm —şüphe yok ki— umumi ve zamanlar üstü bir meseledir. Fakat Fransız tefekkürünün (ulusal tefekkürünün, H.Y.) mantıki ve akılcı karakteri bu umumi meseleden ayrılmaz. O kendini felsefede olduğu kadar edebiyat ve ilimde de gösterir. Diğer cihetten bir Alman rasyonalisti, umumi yollarda birleştiği halde, artık mana ve ruh itibarile büsbütün başka bir şahsiyettir». Ülken'in burada Leibniz'i örnek göstermesi önemli: «Leibniz», diyor Ülken, «kartezyen olduğu halde onda monade fikri aslî bir nevi mistisizmin hâkim olduğunu gösterir». Ülken şöyle sürdürüyor yazısını: «İngiliz sanatındaki zengin müşahede kabiliyeti ile İngiltere'de tabiat ilimlerinin büyük

inkişafı ve İngiliz ampirizmi —elbette— aynı kökten, yani İngiliz (ulusal, H.Y.) tefekküründen gelmektedirler. Nitekim Luther'den beri ferdin iç hayatı üzerine dikkatini çevirmiş olan mistik Alman dini ile Alman ilminin mütebahhirane ve derinleşici vasfı Alman felsefesinin açıkça sübjektivizmi ve idealizmi de yine aynı kaynaktan, Alman (ulusal) tefekküründen doğmaktadır. Bundan dolayı objektif ve beşeri bir felsefe karşısında, ondan ayrı olarak düşünülmesi lazım gelen bir Alman, Fransız, İngiliz tefekkürlerini, hasılı bir 'ulusal tefekkürü' hesaba katmak gerektir.» Ülken'in vardığı sonuç şöyle «Felsefe mücerred olduğu halde ulusal tefekkür müşahhas, felsefe objektif olduğu halde ulusal tefekkür sübjektiftir».[3]

Lucien Goldmann da, Batı düşüncesinin İngiltere, Fransa ve özellikle de Almanya'da aldığı özgül biçimler üzerinde durur. Bu üç ülkede burjuva sınıfının iktisadi ve toplumsal dönüşümünün birbirinden çok değişik olduğunu vurgulayarak bu değişikliğin ulusal kültürün bütünü, «özellikle de felsefi düşünce üzerinde ağırlığını duyurduğunu» belirtir.[4] Giderek, İngiltere'de Empirisizm, Fransa'da da Rasyonalizm gibi iki farklı sistemin, ulusal birer kimlikle ortaya çıkışını, burjuva sınıfının değişik sınıfsal dengelere dayanarak kurduğu egemenliğin doğasına bağlar. Söylemek bile fazla: Goldmann'a göre Empirisizm ve Rasyonalizm, **ulusal** (üretildikleri toplumların özgül tarihsel koşullarına bağımlı) oldukları kadar, soyut ve nesnel sistemler olarak **evrensel**dirler de... Ne olursa olsun, bizi ilgilen-

diren asal sorun, yanıtlanmadan öylece duruyor Bir Osmanlı-Türk felsefesi niye yok? Ulusal tefekkürümüz, niçin bir felsefe üretemedi?

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

«Geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulma» ya da bunları aşma olgusuna ilişkin olarak Berkes'in bu önerisindeki döngüselliği belirtmekte yarar var. Prof. Berkes, «yüksek ölçüde düşünürlerin» ortaya çıkmayışını, geleneksel fikirlerden ve kavramlardan kurtulamamakla, bu kurtulamayışı da, Osmanlı-Türk toplumunda fikir özgürlüğünün bulunmayışıyla açıklıyor. Oysa, bir açıklama, ancak, yeni yeni açıklamalar yapılmasını gerektirecek sorulara olanak vermediği ölçüde, bütün ve eksiksiz ola-

bilir. Prof. Berkes'in açıklaması Osmanlı-Türk toplumunda niçin fikir özgürlüğünün bulunmadığı sorusunu, dolayısıyla da, ikinci bir açıklamayı gerektirdiği için döngüsel kalıyor.[6]

1 Ziya Gökalp, 'Felsefeye Doğru', **Küçük Mecmua**, sayı: 6.

2 Hilmi Ziya Ülken, **Millet ve Tarih Şuuru**, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları: 365, İstanbul 1984, s. 29.

3 Hilmi Ziya Ülken, 'Felsefe ve Ulusal Tefekkür', **Ülkü** Halkevleri Mecmuası, sayı: 23, 1935.

4 Lucien Goldmann, **La Communauté Humaine et L'univers chez Kant**, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, s. 7-10.

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

6 İslam toplumlarında bilim ve felsefenin konumuna ilişkin bir yaklaşım için bu kitapta 'İslamda Bilim ve Felsefe Üzerine' adlı yazımıza bakılabilir.

'ULUSAL' TEFEKKÜR ÜZERİNE

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

Kuşkusuz, **horror vacui** burada da geçerli: Doğa boşluk sevmiyorsa, ideoloji de boşluk sevmiyor! Resmi ideolojinin boş bıraktığı bu alanlar, belirtik ya da örtük, bu ideolojinin karşısında olan katmanlarca doldurulyor. Bugün, Darülfünun'un Üniversiteye çevrilmesinden bu yana elli yıl geçmiş olmasına karşın, görünen şu: Üniversitelerimizde Türkoloji ve İslam felsefesi ile uğraşanların büyük çoğunluğu, 'milliyetçi' ve 'muhafazakâr' diye nitelendirilen gruplara bağlı kişiler. Bu, raslantı değil. Milliyetçiliğin Türkçülükle, muhafazakârlığın da İslamcılıkla olan bağıntıları, Türkoloji ile İslam felsefesinin, resmi ideoloji tarafından niçin **sürgün edildiğini** açıklamaya yetiyor.

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

Tanpınar üzerine çok yazıldı, düşünüldü. Kuşkusuz, daha da düşünülecek. Gelgelelim, Hilmi Ziya Ülken için bu kadarını söylemek olanaksız; düşünceleri yeterince çözümlenmiş değil. Ülken'in entellektüel formasyonunun bir bölümünün cumhuriyet-öncesinde, bir bölümününse 1925'lerden sonra, yani cumhuriyet-sonrasında tamamlandığını biliyoruz. Ama bunun, Doğu/Batı sorunsalını **yaşayan** bir aydın olarak Ülken'in

formasyonunu nasıl belirlediğini bilmiyoruz. Ülken'in bu sorunsalın moral ağırlığını 'yaşayan' bir aydın olması ne demeye geliyor? Bu sorunun yanıtını vermeden, Ülken'in bilimsel ve düşünsel yapısını çözümlemenin olanağı yok.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, ne «sathî garpçılığın müfrit reaksiyonları»na ne de dinsel düşüncenin «içe kapanmış âlemi»ne kapılmalıdır! Kozmopolit ya da içe kapanmış tiple 'kendimizi bulma'mız olanaksız... Ülken'in **İnsani Vatanperverlik**'te, özellikle de **Millet ve Tarih Şuuru**'nda[1] 'kendimizi bulma' konusundaki önerisi şudur: Batılılaşma yolunda «Latin-Yunan mihverine doğru ne derecede gidilebileceğini tayin etmeli», ama aynı zamanda, «gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak, mazimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkike» girmeliyiz. Burada Ülken'in düşüncelerinin çözümlenmesi açısından belirleyici olan, geçmişin, İslam din ve uygarlığının «modern dünya zaviyesinden» incelenmesi önerisidir. Hemen belirteyim: Ülken'in bu sorunu kavrayış kipi, tipik Rönesans episteme'si kipidir: Benzeşim. Foucault, **Les Mots et Les Choses**'da Rönesans episteme'sinin, benzeşim nosyonu[2] üzerinde temellendiğini belirtmişti. Ülken'in Türk Rönesansını (deyim, kendisinindir) temellendirme yöntemi de bu: Doğuyla Batı arasında benzeşim bağıntıları aramak ve kurmak[3]... «Gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak mazimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkik» etmenin **anlamı** budur.

Ülken'e göre, felsefi düşüncede de benzeşim bağıntıları kurmak, geçmişi, İslam din ve uygarlığını «gözümüzü modern dünya zaviyesinden

ayarlayarak» irdeleme yöntemidir. Yapıtlarının çoğunda bu tür bağıntıları vurgulamaya aşırı özen göstermesini başka nasıl yorumlamalı? Örnekler verelim. Ülken, Gazali'yi incelerken, «ortaçağ Hıristiyan volontariste'leri ve modern felsefede Malebranche'ın Occasionalisme'i ile Gazali'nin fikirleri arasında münasebet görmemek kabil değildir» der.[4] Ülken, Gazali ile Pascal arasında[5]; Gazali ile Kant ve özellikle de Hume arasında[6] 'benzerlikler' (deyim Ülken'indir) bulur. Yine Gazali ile Spinoza arasında[7]; Gazali ile Bergson arasında[8]; Gazali ile Kierkegaard arasında[9]; Gazali ile Condillac arasında[10] benzeşim ve anımsatmalardan sözeder. Rıfkı Melûl Meriç'in rübailerini çözümlediği küçük, ama değerli yapıtında Ülken, Müceddidiye ile Varoluşçuluk[11], Bayezid-i Bistamî ile Malebranche arasında da[12] benzerlikten sözedecektir. Spinoza, Ülken'in özellikle önem verdiği bir filozof. Nitekim, daha önce belirttiğimiz: Gazali ile Spinoza arasında gördüğü benzerliği, bir başka yerde de, bu kez Şeyh Bedreddin'le Spinoza arasında[13] görür. Şahabeddin ile Fenomenoloji arasında[14], giderek Kınalızade ile Descartes arasında da[15] benzerlikler aramaktan vazgeçmez Ülken. Örnekler çoğaltılabilir. Ama belirleyici olduğunu sandığım bir örnek daha vermek istiyorum. Ülken, 1944-45 ders yılında İstanbul Üniversitesi'nde Tasavvuf Psikolojisi üzerine[16] bir dizi konferans vermiştir. Bu konferanslarda, «mutasavvıfın ruh terbiyesi yolunda kullandığı metod»un, «Freud'un psikanalizde kullandığı metoda benzediğini» önesürer. Şöyle sürdürür bu kanısını: «Mutasavvıfın Nefs-i Emmâre'den kastettiği şeye Libido, Nefs-i Levvâme'den

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

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

vanı eden şeylerden bahsedilebilir. Çünkü şayet böyle olmasa, herşeyi bir cemaat sübjektivizmine[19] bağlamış, ilim ve felsefeye dayanılabilir hiçbir sağlam temel bırakmamış oluruz». Gerçekte, ayrı ayrı uygarlıklarda «birbirinden habersiz olarak aynı problemler üzerinde düşünülmüş ve aynı felsefe usulleri ile çalışılmış» olduğuna da dikkati çekiyor Ülken.

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

Öte yandan ulusal tefekkür, Ülken'in tanımlamasıyla «bir buduna göre düşünüş yolları» ise, evrensel ve nesnel felsefeden büsbütün farklıdır. Ülken, aynı felsefe sorunları üzerinde düşünmeyi, felsefenin evrenselliği temeline yerleştirirken, ulusal tefekkürün ulusların (ya da 'budun'ların) «zaman zaman birbirine karşıt etkilerin terkibinden» doğduğunu belirtir. Şöyle de söylenebilir: Örneğin, psikanaliz kuramı ile tasavvuf arasındaki benzerlik, Freud ile mutasavvıfların aynı evrensel sorular üzerinde düşündüklerini gösterir; dolayısıyla, aralarındaki benzerlik, raslantısal'dır. Yeri gelmişken yineleyelim. Ülken, tasavvufu psikanaliz kuramının kavramlarıyla temellendirirken, gerçekte asal programına bağlı kalıyor: «Gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak mazimizi, İslam din

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

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

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

3 Benzeşim (analoji) bağıntısının, Tanzimat 'münevveri' ile Cumhuriyet 'aydını'nın, Batı uygarlığının ediniminde (appropriation; temellük) başat episteme'si olduğunu söyleyebiliriz sanıyorum. Hilmi Ziya Ülken'in doğulu ve batılı felsefeciler arasında; Sabahattin Eyüboğlu'nun ise, örneğin, Yunus Emre ile Gerçeküstücüler arasında (bkz. H. Yavuz, **Felsefe ve Ulusal Kültür**'de «Edebiyat ve Yapısalcılık» adlı yazı, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1977, s. 167-172) kurdukları benzeşim bağıntılarını, Genç Osmanlılar, İslami kavramlarla batılı siyasal fikirler arasında kurmuşlardı. (Bu konuda bu kitaptaki «Osmanlı Kimliği Üzerine» adlı yazımızın 3 no'lu dipnotuna bakılabilir.)

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

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

6 **a.g.y.**, s. 125.

7 **a.g.y.**, s. 130.

8 **a.g.y.**, s. 130.

9 **a.g.y.**, s. 130.

10 **a.g.y.**, s. 131.

11 Hilmi Ziya Ülken, **Rubaiyyât-ı Melûl**, Milli Mecmua Basımevi, İstanbul, 1951, s. 23.

12 **a.g.y.**, s. 30.

13 Hilmi Ziya Ülken, **Türk Feylesofları Antolojisi**, Yeni Kitabcı, Ankara, 1935, s. 121.

14 **a.g.y.**, s. 63.

15 **a.g.y.**, s. 83.

16 Hilmi Ziya Ülken, **Tasavvuf Psikolojisi**, İÜ Serbest Konferansları, İstanbul, 1946, s. 194.

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

18 Ülken, felsefe ile tefekkür'ü birbirinden ayırdığı gibi (Bu konuda, bkz. bu kitaptaki «'Ulusal' Felsefe Sorunu» adlı yazı), bir başka yapıtında da felsefe ile **hikemiyat**'ı ve **tefelsüf**'ü de birbirinden ayı-

rır. Hikemiyat, örneğin, Sadi'nin **Gülistan** ve **Bostan**'ı, Aşık Paşa'nın **Garibname**'si, ya da Mevlânâ'nın **Mesnevî**'si gibi yapıtlarda dilegelen 'derin' düşüncelerdir. Ülken'e göre, hikemiyat'ı felsefe sayanlar, «felsefe eserlerinin ruhu olan sistemlilik, açıklık; bilgi, varlık ve değerlere ait bütün halinde bir açıklama olma vasıflarını inkâra» gidenlerdir. Tefelsüf ise, Ülken'in deyişiyle «fikir kırıntıları ihtiva eden ilim eserleri», ya da «muhakeme ve akıl yürütme mahareti gösteren bazı hukuk ve ahlak eserleri»nin yaptığıdır. Bunları da felsefe ile karıştırmamak gerekir. (H.Z. Ülken, **Felsefeye Giriş**, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, Ankara, 1957, s. 34-35.)

19 Ülken'in 'cemaat sübjektivizmi' diye adlandırdığı düşünsel konumun, daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Hilmi Yavuz, **Felsefe Üzerine** ('Felsefe Geleneği Üzerine Notlar' adlı yazı), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1987.

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

AHMET HAMDİ TANPINAR VE MARKSİZM : I

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

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

çişin epistemolojik bir kesikle (**'coupure epistémologique'**) gerçekleşeceğini; bu kesik sonucunda soyut, temel ve kuramsal kavramlara dayanan bir yöntem aracılığı ile somut olanın, yani Tarihin ve Toplumun açıklanabileceğini söylemektedir.

Althusser'in görüşlerini özetledikten sonra Hilav'ın söylediklerine geçebiliriz. Yazısının başında ideoloji/bilim karşıtlığını koyan ve yazısı boyunca okurdan bu karşıtlığın «önemle gözönünde tutulmasını» isteyen Hilav, başta söylediklerine kesinlikle ters düşen sonuçlara varıyor. Hilav'dan yaşamın maddi koşullarına ağırlık verdiğini söylediği Tanpınar'ın ideolojik düşünceden, epistemolojik bir kesikle, bilim düşüncesine nasıl geçtiğini göstermesini bekleyen okur, sonunda düş kırıklığına uğruyor. Çünkü Hilav'ın bütün söylediği, Tanpınar'ın, 'resmî ideoloji'den koptuğudur! Burada, cumhuriyetin resmî ideolojisinden 'kopma' ('ideolojik kopma') ile Althusser'in **epistemolojik kesik** adını verdiği kopma birbirine karıştırılıyor. Oysa 'resmî ideoloji'den kopma, ya da 'resmî ideoloji'yi aşma **(dépassement)**, Althusser'in kullandığı anlamda 'bilim' düşüncesine geçmeyi içermez. Başka bir deyişle, kültür tarihimizin irdelenmesi konusunda 'resmî' ideolojiden kopmuş olsa bile Tanpınar, Toplumu ve Tarihi bilim-öncesi tasarımlar sistemiyle kavramak anlamında 'ideoloji'den kopmuş değildir. (Bu arada, bir ayraç açarak, Hilav'ın 'aşma' kavramı konusunda söylediklerine de değinelim. Althusser'e göre, tarihsel olarak belirlenmiş eski bir durumdan tarihsel olarak belirlenmiş yeni bir duruma geçiş anlamında 'aşma',

Hegel'den kalan 'ideolojik' bir kavramdır. Althusser, bu yüzden **'aşma'** yerine, 'epistemolojik kesik' kavramını kullanmayı yeğlediğini belirtir.)

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

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

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

Yahya Kemal, sadece kimlik olarak değil, kişilik olarak da İhsan'a modellik eder. İhsan, İstanbul'un bir tüketim kenti olmaktan çıkıp bir küçük üreticiler kenti olmaya başlaması olgusunu şöyle belirtir: «İşte İstanbul. Daha dün bir yüksek müstehlikler şehriydi. Bütün Yakın Şark buraya akardı (...) Yanya'nın çiftliği, Yenice'nin tütünü, Mısır'ın pamuğu, hulâsâ İslam dünyasının yarısının istihsali bu şehirde harcanırdı. Şimdi nüfusun onda sekizi küçük müstahsilden ibaret».[8] Bir de Yahya Kemal'in 1935 yılında, '**İstanbul'un İmarı**' dolayısıyla düzenlenen bir toplantıda yaptığı konuşmadan şu bölüme bakalım: «Şimdi millî şuur, yeni İstanbul nedir? Bunu anlamak lâzımdır. Evvelâ imarı bu şehrin halkı yapacak ve şehrin istihlâk kabiliyeti ne kadarsa imar o derece olacaktır. Bunu anlamak lâzım-

dır. Bilirsiniz ki Osmanlı İmparatorluğu'nun hududu Avrupa'da Avusturya'ya varıyor, Rusya tarafında da Kaminiçe'ye kadar gidiyordu. İstanbul'a cenuptan şimale doğru azim ve para akıyordu. İstanbul'da imparatorluk dahilindeki halk, istihlak ile paranın kısm-ı âzâmını açıktan harice akıtıyordu. İstanbul bir **istihlâk şehri** idi (...) İstanbul bütün bu iktisadî şeraiti kaybetti. İstanbul şimdi **istihsal şehri** olarak yaşayacaktır.»[9]

Hilav'ın 'emek' ve 'üretim' sözcüklerini kullandı diye somut, maddi yaşamın çelişkilerini 'derinden' kavradığını öne sürdüğü Tanpınar, aslında, İhsan'ın ağzından Yahya Kemal'in düşüncelerini dilegetirmektedir. Bu düşünceler ise Yahya Kemal'in onlar aracılığı ile «milletimizin hakikî çerçevesini bulduğunu» söylediği Fransız milliyetçilerinin düşünceleridir. Fransız milliyetçileri de, XX. yüzyılın başlarında **Action Française** çevresinde birleşen aşırı muhafazakâr ve sağcı Fransız yazarları, özellikle de Charles Maurras ve Maurice Barrès'tir. «Halka dayalı bir üretim, büyük ve planlı bir iş hayatı açılması» konusunda İhsan'ın dilegetirdiği düşünceler, Charles Maurras'ın **Action Française**'de savunduğu düşüncelere tastamam uyar. Maurras'a göre, devlet yönetiminde merkezî hükümetin yetkileri iyice kısıtlanmalı, ve «yeni bir yönetici sınıfın ortaya çıkmasını sağlamak için büyük toprak işletmeleri ve sanayi korporasyonları kurulmalıdır.»[10] Onun, özellikle, korporasyonlar üzerinde ısrar etmesinin Tanpınar'ca nasıl formüle edildiğini ilerde göreceğiz. Maurras'ın, daha çok, Fustel de Coulanges'ın **La Cité Antique**'inden yararlanarak oluşturduğu ve aile, köy, vb., gibi «adem-i

merkezileşmiş cemaatler»den meydana gelen orta sınıf ideali, tam tersine, sanayi burjuvazisini, içinde yaşadığı çelişkilerden arındırma amacına yönelmişti. Maurras'ın Fransa'da sanayileşmenin getirdiği derin toplumsal sarsıntılar karşısında, bu sarsıntılardan sorumlu tuttuğu burjuva sınıfının yerini alacak bir «cemaat ideali» ardında olduğunu unutmamak gerek. Tanpınar'a göre ise, Türk toplumu, Maurras'ın Fransa'da ardına düştüğü bu cemaat idealini gerçekleştirebilecek bir yapıya sahipti. **Huzur** romanında İhsan'ın sınıf mücadelelerinden sözetmesini bu bağlam içinde ele almak gerekir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Batı ülkelerindeki tarihsel ve toplumsal dönüşümler, kaçınılmaz olarak, burjuva sınıfının egemenliğini ortaya çıkarmıştır; bu yüzden da batıda, Maurras'ın özlediği 'cemaat ideali'nin gerçekleşmesi olanaksızdır. Oysa geleneksel Türk toplumu, batıdaki sınıf mücadelelerinden geçmediği için, daha başından beri özgürdür. İhsan, bu özgürlüğü «başıbozukluk» olarak niteleyen Suat'a verdiği yanıtta şöyle diyecektir: «Hayır, evvelâ hür. Sitede esirin bulunmamasına rağmen dahi hür. Fıkıh, insanın hürriyeti üzerinde ısrar ediyor» (...) «Ben asıl temelden bahsediyorum. Şarkta, bilhassa Müslüman şarkta cemiyet bu hürriyet fikri üzerinde kurulur».[11] Tanpınar, ayrıca Yahya Kemal üzerine yaptığı incelemede, Yahya Kemal'in Paris'ten dönüşünü izleyen yıllarda yazdığı yazılardan sözederken de şöyle diyor: «Bu yazılarda tıpkı Maurras'ta olduğu gibi, fonksiyonları sık sık değişmek şartıyla Medine, site ve barbar kelimesinin tuttuğu yer, oldukça düşünülecek bir meseledir. Vakıâ bu devir Fustel de Coulanges'ın

La Cité Antique'inin garbda da çok okunduğu bir devirdir ve bu kitap bizde de Medine-i Ulâ diye tercüme edilmiştir.» (abç)[12]

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

yısıyla da Tanpınar'ın ideal toplum anlayışını açıklıkla ortaya koyuyor: Onlara göre, ortaçağ Türk-İslâm loncaları düzeni, Maurras ve öteki muhafazakâr Fransız milliyetçilerinin amaçladıkları ideal camaatin ta kendisidir.

Şimdi de bu bağlamda Tanpınar'da 'emek'in ne anlama geldiğini görelim. Kuşku yok: 'Emek' kavramının Marx'çı ekonomipolitikteki anlamı başka, klasik ekonomipolitikteki anlamı başka, sözgelimi, ortaçağ esnaf ahlakı bağlamı içindeki anlamı ise büsbütün başkadır. Daha önce Tanpınar'ın, emeği, ruh eğitimi aracı sayarak bir ahlaksal temellendirmede kullandığını söylemiştik. Nitekim Tanpınar'a göre 'emek', belirli bir çalışma disiplininin getirdiği iş eğitimine bağlanır. Bu eğitimse, insan ruhunun kötülüklerden (eski deyimle, 'nefs-i emmare'den) arınması ile sabır ve sebata dayanan bir ahlak sorumluluğunu da birlikte getirir. **Beş Şehir**'de Tanpınar, Erzurum ahilerini anlatırken, 'emek'ten neyi anladığını, kuşkuya yer bırakmayan açıklıkla belirtir ve ahileri «**iş terbiyesi almış**, eli işlediği, yarattığı için **nefsine saygı duygusu** yerleşmiş, şahsiyetli ve kendine güvenir» (abç) insanlardan oluşan bir topluluk olarak niteler.[15] **Huzur**'da Mümtaz, Sümbül Sinan'dan sözederken «bunların hepsi manevî vazifelerine inanmış, muayyen bir ruh nizamından geçmiş, nefislerini terbiye etmiş insanlardı» diyecektir.[16] Demek ki Tanpınar'da 'emek', 'ruh saltanatı', ya da 'iç âlem medeniyeti' dediği ahlaksal, dolayısıyla da ideolojik bir nosyon. Tanpınar'da emeğin, üretim tarzının temel ögesi, ya da toplumsal üretim sürecinde değer yaratan etkinliği sözkonusu değildir; o, sa-

dece emeği insan ruhunu eğiterek (nefsini terbiye ederek) belirli bir ahlakı oluşturan bir araç olarak görür. Dolayısıyla Tanpınar, emeğin ahlaksal değeri üzerinde durduğu için, ortaçağ İslam loncalarının amaçladığı idealleri benimsemekle yetinir. Prof. Sabri Ülgener, ortaçağ esnaf ahlakından sözederken, sanki, Tanpınar'ın düşüncelerini dilegetiriyormuş gibidir: «Aslında şehir medeniyetinin bir parçası olan ortaçağ ahlakı, yine yüzde yüz bir şehir müessesesi olan esnaf teşkilatına öz malı gibi gururla bakmakta, aslı ve nesebi belli olmayan gezginci tüccar ve sermayeciye karşı sanatkârı el üstünde tutmakta elbette haksız değildi. Bütün bu sebeplerle el işçiliği, ani kazançların çok üstünde bir değere sahipti; hattâ sahibini aza kanaate, sabır ve tevekküle zorlamakta bir nevi terbiye edici, nefis körletici fonksiyonu vardı. Mevlânâ Cami, bu düşünce ile olacak ki, 'kisb-i akvat-ı yevmiye için cehd ve sây ile taabdan elde hâsıl olan nasırlar nefs-i emmareyi terbiye ve islah için gûya bir törpüdür' demişti. El işçiliğinin terbiyevî değerini yükselten başka sebepler de vardır. (...) El işçiliği, Kınalızâde'nin dediği gibi, sahibini soygun ve vurgun peşinde koşturmayan, dilencilikle yüzünü yere getirmeyen, ifrattan da tefritten de uzak olduğu için vasat ve itidâl ölçüsüne en fazla yaklaşan ve o yüzden de en çok övülmeye hak kazanan geçinme tarzıdır» (a/bç).[17] Huzur'da İhsan ise, bu lonca ahlakının bir başka yönünü şöyle dilegetirecektir: «Ben ıstırabımla insanlıkla barışıyorum. Onu muztarip olduğum zaman daha iyi anlıyorum. Aramıza o kadar sıcak birşey giriyor ki... O zaman mesuliyet duygumu

daha iyi idrak ediyorum. Istırap günlük ekmeğimizdir. Ondan kaçan, insanlığı en zayıf tarafından vurmuş olur; ona en büyük ihanetin ıstıraptan kaçmaktır. Bir çırpıda insanlığın talihini değiştirebilir misin? Sefaleti kaldırsan, bir yığın hürriyet versen yine ölüm, hastalık, imkânsızlıklar, ruh didişmeleri kalır. O halde ıstıraptan kaçmak kaleyi içerden yıkmaktır» (...) «İnsan talihinin mahpusudur. Ve bu talihin karşısında imandan ve bilhassa ıstıraba katlanmaktan başka silâhı yoktur.»[18]

Tanpınar, kültürümüzü temellendirirken de, soruna bu perspektiften yaklaşır. Ona göre «insan medeniyetinin felsefe devri diyeceğimiz devirden çıkar çıkmaz bu medeniyet sanatın yerine zenaatı koyacak kadar folklorlaşmış»tır (abç).[19] Ortaçağ İslâm loncaları kültürünün, sanatın yerine zenaatı koyarak «muayyen bir mükemmelliğe» ulaştığını belirten Tanpınar'ın kanısınca, geçmiş kültürümüzün yetkinliğini, 'iç âlem medeniyeti'[20] adını verdiği ruh eğitimini sağlayan lonca ahlakında; zenaatçıyı, yarattığı yapıtta kendi kişiliğini yadsımaya götüren inceliklerde aramalıdır: «Bir Beethoven, bir Wagner, bir Debussy, bir Liszt, bir Borodine bu gördüğü ebediyet yıldızından (Emin Dede'den) ne kadar ayrı insanlardı. Onların çılgın hiddet ve kinleri, bütün hayatı kendisi için hazırlanmış bir sofra zanneden iştihaları, ve bunları tek başına yüklenebilmek için imkânsız bir Atlas gayretiyle gerilmiş gururları, hiç olmazsa şahsiyetlerini değişik planda gözönüne koyan bir yığın nazariyeleri, garabetleri, yumuşaklığı bile etrafındaki her şeye bir arslan pençesi gibi geçen mizaçları vardı. Hal-

buki bu şöhretsiz dervişin (Emin Dede'nin) hayatı, üst üste **kendi şahsım inkârdan** ibaretti. Bu inkârlar, mutlak'a karşı beslenen bir aşkta ve hayatın umumî gürültüsü içinde bu çifte kaybolma kararı, sadece Emin Bey'e ait birşey değildi. Bu kendi iradesiyle, yahut **medeniyetinin terbiyesiyle** silinmiş çehreyi sonsuz itişlerle geriye doğru götürerek ondan bir Aziz Dede, bir Zekâi Dede, bir İsmail Dede, bir Hafız Post, bir Itrî, bir Sadullah Ağa, bir Basmacızâde, bir Kömürcü Hafız, bir Murat Ağa, hattâ bir Abdülkadirî Müragî, hulâsa bizim bir tarafımızı, belki en zengin his tarafımızı yapan insanların hepsini çıkarmak mümkündü» (abç).[21] Zenaatı bir sanat düzeyine yükselten ortaçağ ahlakı karşısında Tanpınar'ın tavrını Ülgener'in şu sözleri de kesinler: «Buraya kadarki izahların ve misâllerin ışığı altında ortaçağ ahlakının sanat anlayışını ve sanata verdiği kıymeti daha yakından görebiliriz. Gözetilen gaye kısaca şudur: Kendine uygun bir sanat seçmek, fakat bir kere oraya ayak bastıktan sonra sabır ve teenni ile tam bir olgunluğa, kelimenin hakikî mânasıyla sanatkârlığa ermek! (...) Gerçekten mazisi ve gelenekleri dinî-hamasî kıymetlerle hâlelenen bir sanat topluluğuna mensup olmanın tattıracağı şeref ve itibar (meslek gururu), müstahsili sanatında en yüksek olgunluk seviyesine teşvik eden âmillerin başında gelir. Sanatkâr, maddî ve manevî varlığı ile katıldığı, adetâ **ferdiyetini içinde erittiği** sanatın şerefini her şeyden üstün tutmakla mükelleftir. O sebeple meydana koyduğu eser her bakımdan mesleğinin yüzünü ağartacak bir mükemmellikte olmalıdır»

(abç).[22] (Huzur'da Mümtaz'ın, Sümbül Sinan'dan sözederken söylediklerini anımsayalım: «Bunların hepsi manevî vazifelerine inanmış, muayyen bir ruh nizamından geçmiş, nefislerini terbiye etmiş insanlardı. Onun için şahsiyetlerini ölümden ötede bile kabul ettirdiler.» [abç][23])

Öyleyse şunu kesinleyebiliriz: Tanpınar'ın Huzur'da 'üretim', 'emek', ve 'iktisadî şartlar'dan sözetmesi, «manevi dünyanın yaratıcı ve aşıcı bir şekilde yenilenmesi» anlamına gelmiyor. Çünkü bunları (bilimsel) Marksist ekonomipolitiğin kuramsal kavramları olarak kullanmıyor Tanpınar; ideolojik (ahlaksal) bir sorunsalı temellendirmek için kullanıyor. Bunun böyle olmadığını önesürmek, Tanpınar'ı bütünüyle yanlış değerlendirmek olur diye düşünüyorum.

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

2 Ahmet Hamdi Tanpınar, Huzur, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, (?), s. 169.

3 Ahmet Hamdi Tanpmar, Edebiyat Üzerine Makaleler, MEB yayını, İstanbul 1969, s. 572.

4 a.g.y., s. 111.

5 Ahmet Hamdi Tanpmar, Huzur, s. 39.

6 a.g.y., s. 233.

7 Ahmet Hamdi Tanpmar, Yahya Kemal, Yahya Kemali Sevenler Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul 1972, s. 154.

8 Ahmet Hamdi Tanpmar, Huzur, s. 225.

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

10 Alfred Cobban, A History of Modern France, cilt: 3, Pelican Books, Londra, 1965, s. 86-90.

11 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 257.
12 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yahya Kemal**, s. 53.
13 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 228.
14 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yahya Kemal**, s. 44.
15 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Beş Şehir**, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul, 1972, s. 36.
16 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 171.
17 Sabri Ülgener, **İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri**, İÜ İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1952, s. 72.
18 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 264.
19 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yahya Kemal**, s. 19.
20 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 136.
21 a.g.y., s. 235-236.
22 Sabri Ülgener, **İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri**, s. 78.
23 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 171.

AHMET HAMDİ TANPINAR VE MARKSİZM: II

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

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

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

2. S. Hilav, «H. Yavuz Althusser'deki ideoloji/bilim ayrılığı görüşü ile benim Tanpınar'daki resmî ideolojiden kopma ve bilimsel düşün-

ceye yaklaşma tezlerim arasında paralellik kurarak herşeyi birbirine karıştırıyor» demektedir. Acaba herşeyi birbirine karıştıran kim? Bir bakalım. S. Hilav, bana verdiği yanıtta, Althusser'e dayanmadığını, «maddeci bilimsel felsefenin çok daha sağlam olan kaynaklarına dayandığını» belirtiyor. S. Hilav, resmî ideolojiden kopmak ve bilimsel düşünceye yaklaşmak konusundaki tezini maddeci bilimsel felsefenin kaynaklarından çıkarsadığını söylemek istiyor. Oysa, «maddeci bilimsel felsefenin çok daha sağlam olan kaynakları» (bu arada, özellikle, S. Hilav'ın bir bölümünü dilimize çevirdiği **'Alman İdeolojisi'**), Hegel'ci idealizme karşı çıkarak bu ideolojiden **kopan** (daha doğrusu, koptuğunu sanan) genç-Hegelci'leri eleştirir. Tanpınar da, bir bakıma, genç-Hegelci'lerin konumundadır: Nasıl ki genç-Hegelci'ler, «metafizik, politik, hukuki ve ahlaki tasavvurları, dini ve teolojik tasavvurlara» bağlıymış gibi gösteriyor idiyseler, Tanpınar da **Huzur**'da ekonomik «tasavvurları» (burada 'emek', 'üretim' vb. gibi kavramları) 'ruh terbiyesi', 'iç âlem medeniyeti' gibi **ahlaksal** «tasavvurlara» bağlıymış gibi gösterir. Benim belirtmek istediğim de buydu.

3. Tanpınar'ın 'emek', 'üretim' vb. gibi sözcükleri maddi yaşamı bir **bütün** olarak kavrayıp açıklayan temel, kuramsal kavramlar olarak değil, tam tersine, ahlaksal bir ülküyü (ideali) temellendirmeye yarayan ideolojik nosyonlar olarak kullandığı konusundaki görüşümü, burada, bir kez daha yineleyeyim. S. Hilav, bilimsel görüşe 'iyice' yaklaşmış olduğunu önesürdüğü Tanpınar'ın bu kavramları hangi sistemin bağlamı

içinde kullandığı gibi çok önemli bir noktaya hiç değinmiyor. Oysaki Tanpınar'ın 'bilimsel düşünce'ye iyice yaklaşıp yaklaşmadığı, onun 'emek', 'üretim' vb. gibi sözcükleri salt kullanıp kullanmadığı ile değil, bunları bilimsel maddeci sistemin özel anlamlarıyla kullanıp kullanmadığı ölçü alınarak belirlenir. Hilav, bunu dikkate almaksızın, yazılarında ya da romanlarında salt 'üretim' ya da 'emek' sözcükleri geçti diye, Tanpınar'ı bilimsel maddeci dünya görüşüne iyice yaklaşmış sayıyor!

İlk yazımda da belirttim: 'emek' kavramı Tanpınar için, toplumsal üretim sürecinde değer yaratan kategori değil, insan ruhunu 'terbiye' etmeye yarayan ahlaksal bir nosyondur; bu anlamda 'emek', lonca ahlakı sistemiyle bütünleşir. **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**'nde, Hayri İrdal'ın şu sözleri bu bağlamda yeniden düşünülmelidir: «zenaatkârın yerini tüccarın alması acınacak şeydir hakikaten, dedim»[6]; «Eskiden, dedim, bu cins işler sadece sermaye meselesi değildi. Sevenler ve işin içinde yetişenler yaparlardı».[7] Tanpınar'da lonca ideali sorunu, bu tür örneklerin ışığı altında değerlendirilmeli, diye düşünüyorum.

1 Bkz: 'Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: I'.

2 Louis Althusser, **For Marx**, Penguin University Books, Londra, 1969, s. 231.

3 **a.g.y.**, s. 233.

4 **a.g.y.**, s. 233.

5 Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, Ötüken Neşriyat (üçüncü baskı), İstanbul, 1979, s. 238.

6 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1961, s. 195.

7 **a.g.y.**, s. 196.

AHMET HAMDİ TANPINAR VE KÜLTÜRDE BÜTÜNLÜK ÜZERİNE

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

«Selçuklular devrinde Anadolu kapılarını zorlayan ınsanlar, yeni vatanı benimseyen ilk kurucu nesiller, Osmanlı fâtihleri bütün siyasî düzensizliklerine rağmen bize Itrî'nin dehasını ve Naili'nin dilini veren, zevkimizin o tam inti-

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

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

Tanpınar, önce «umumî hayatta» başlayan, daha sonra da insanda bir iç bölünmesi biçiminde kendini gösteren bu ikiliği, Türk toplumunun «aklîleşememesine» bağlar. Galiba Tanpınar'ın özgün yanı da burada: **«Aklîleştirme»**, yani «rasyonalizasyon», Max Weber'in Batı toplumlarına özgü dönüşümü temellendirmekte kullandığı kuramsal bir kavram. Rasyonalizasyon, insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini gözönünde tutarak yaşamın, «işbölümü ve pratik-

lerin eşgüdümü yoluyla üretimin arttırılması doğrultusunda örgütlenmesi» demek.[5] Weber'in, «Rasyonalizasyon» kavramını tanımlarken, insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini vurgulayarak insan pratiklerini daha etkin kılan bir üretimin gerçekleşmesinden sözetmesi, Tanpınar düşüncesinin açıklanması bakımından önemli. Çünkü Tanpınar, **'istihsal'** kavramını, tamamı tamamına, Weber'in kullandığı anlamda kullanır. Weber'de «yaşamın, daha üst düzeyde bir üretimi sağlayacak biçimde örgütlenmesi» anlamına gelen Rasyonalizasyon kavramı Tanpınar'da da bu anlama gelir. Tanpınar şöyle der: «Hülâsa biz, Comte'un tasnifinde dinî devreden çıkmış değiliz. Ben bu meselelerde kendime göre bir hal çaresine vardığım için, o kadar şaşmıyorum. Bizi, ancak çalışma şeklimiz değiştirebilir. Türkiye sanayileşecek ve aklileşecek. Yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli, yeni insan.»[6]

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

Tanpınar, bu kopukluk karşısında çözüm yolunu (yani, Batıdan alınan «hayat şekilleri»ni,

Türk kültürünün tarihselliğine eklemlemenin yolunu), «aklileşme»de bulur. Onun «hayat şekilleri» dediği ideolojik yapı, ancak akileşmenin getireceği «yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli»nde bu devamlılığa ve bütünlüğe kavuşabilir. Tanpınar'ın burada sanayileşme ile aklileşme arasında kurduğu karşılıklı bağıntı önemli. Sanayileşmeyi, ancak, Türk toplumuna özgü «hayat şekilleri» içinde gerçekleştiği ölçüde, «akli» (rasyonel) bulur Tanpınar. Başka bir deyişle, sanayileşme, Tanpınar'da ancak Türk toplumunun yapısına uygun bir tarzda gerçekleştiği ölçüde, akli (rasyonel) olacaktır. Yani Tanpınar, kültürde ve tarihte bütünlük ve devamlılığı, kopukluğun ortadan kalkmasını sanayileşmeye bağlarken, bunun Türk toplumunun kültür yapısına ters düşmeyecek bir sanayileşme olması gerektiğini savunur. Bu da, ancak bir tür sanayi korporasyonu ideali'dir. Dolayısıyla Tanpınar'a göre, Türk toplumuna özgü «akli» (rasyonel) bir sanayileşme, ancak, ortaçağ Türk-İslam esnaf loncalarını yeniden-üreten koşullarda «devamlılık ve bütünlük»ü gerçekleştirebilir. Maurras'ın sanayi korporasyonları projesi, Tanpınar için bu yüzden, ideal bir sanayileşme biçimi'dir.[7]

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

1 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1976, s. 181.

2 a.g.y., s. 27.

3 a.g.y., s. 26

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

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

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

7 Bu konuda «Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: I» adlı yazımıza bakılabilir.

AHMET HAMDİ TANPINAR'IN ESTETİĞİ ÜZERİNE

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

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

Fakat Dionysos tarafından temsil edilen bu

taşkın iç-güdünün yanında, bir de güzel şekilleri yoğurmada temel olan, güzel deyince bundan denge ile ölçüyü anlayan, bir ikinci iç-güdü vardır ki, insanı taşkınlıklardan kurtarır (...), ferdi, kendi sınırları içinde tutar. Bu ikinci iç-güdüyü karakterlendiren hal rüyalar âlemidir, ona tekabül eden sanat dalı da Plastik sanatlardır. Bu iç-güdüyü Nietzsche güneş, güzellik, ölçü ve denge tarısı Apollonun adına bağlayarak **(apollinisch)** diye vasıflandırmaktadır.»[1]

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

doğayla birleşen insanın[6] «şeylerin yüreğinin sesini» duymaya başladığı bölümleri anımsatır.

Mehmet Kaplan, **Huzur** romanı üzerine yaptığı incelemede, romanın başkişisi Mümtaz'ın «bütün ruhu ile özlediği» şeyin «topyekûn varlığı içine alan bir bütünlüğe kavuşmak» olduğunu belirtir ve şöyle der: «saadet anlarında ve eski Türk musikisini dinlerken bu birliğe yaklaştığını hisseder».[7] **Huzur**'da Mümtaz'ın Nuran'la Sabih'lerin evinde buluştukları gece «asıl ruh iklimleri»ni kuran klasik besteleri dinlerken kapıldıkları büyük coşkunun, bir içki şöleninde yaşanması da raslantı değil: kuşkusuz, burada, Dionysos taşkınlığını imleyen sarhoşluk durumu vurgulanmak isteniyor.

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

lülükle dengeleyen mimari ile, zaman ve mekân içindeki uyumlu bütünlüğünü kazanır; tıpkı eski Yunan kültüründe olduğu gibi, Osmanlı kültüründe de Dionysos'la Apollon birleşir.

Mehmet Kaplan, sözünü ettiğimiz incelemesinde «şu muhakkak ki, **Huzur** romanının temel unsurlarından birincisi zaman ise, ikincisi mekândır» diyor ve «Tanpınar **Huzur**'da hayatı hem zaman, hem de mekân içinde kavramaya çalışır» diye ekliyor. Romanın kahramanları Mümtaz ve İhsan, «eski İslâm mutasavvıflarının vâhdet-i vücût felsefelerine benzeyen bir görüşü» savunurlar. Bu görüş, İslam tasavvufuna olduğu kadar, Nietzsche'nin, Dionysos'çu bir coşkuyla «ruhun kendine çizmiş olduğu sınırları aşarak» Doğa'nın bütünü içinde erime anlamındaki Panteizmine de yaklaşır. (Burada bir ayraç açarak şunu belirtmeliyim: Tanpınar, **Edebiyat Üzerine Makaleler**'de, 1932 yıllarında Schopenhauer ve Nietzsche'yi çok okuduğunu belirtir[8]; yine bu kitapta «Nietzsche'den sonra herkes biliyor ki, her sanat eseri mevcudiyetini bu iki Tanrıya (Dionysos'la Apollon'a) aynı derecede borçludur»[9] der. Dahası, Tanpınar'ın, Yahya Kemal'in şiirlerini (özellikle **Şerefâbâd**'ı ve **Kadri**'ye Gazel'ini) yorumlarken, Dionysos/Apollon karşıtlığından yararlanmış olmasıdır. Yahya Kemal adlı kitabında Tanpınar'ın, Nietzsche'yi gerçekten özümsemiş olduğunu gösteren yerler çoktur «Burada Nietzsche'nin büyük buluşu Dionysos-Apollo karşılaşması —yahut birleşmesi— tekrar kendiliğinden ortaya çıkar. Dionizyen espri, içgüdülerimize, ihtiraslarımıza veya onlara yakın ruh hallerimize teslim olmayı ister. O, hilkatin âhengine

rağmen azan tabiattır. Apolloniyen espri ise, bu âhengin kendisidir, yahut bizdeki çehresi ile akıldır. Düşüncenin hâkimiyetini ister.»[10] Tanpınar'ın, giderek Cemşit ile Dionysos arasında koşutluklar kurduğunu da biliyoruz.)

Panteizmden sözederken bir noktaya değinmek gerekiyor. Yukarıda da belirttim: Tanpınar'ın konumu Nietzsche'nin, dolayısıyla da Spinoza'nın Panteizmine yakındır. Selahattin Hilav, yazısının bir yerinde, «Tanpınar, Spinoza'da olduğu gibi maddeci bir felsefe şeklinde yorumlanması mümkün olan tabiatçı (yani, tanrı fikrinden yoksun) bir varlık görüşünü benimsemiş» diyor. Bu durumda Spinoza «tanrı fikrinden yoksun» bir panteizmi savunmuş oluyor. Spinoza, **Etika**'sında tekil Töz'e, **Deus sive Natura** ('Tanrı ya da Doğa') adını verir. Dolayısıyla, Doğa'nın Tanrı'ya indirgendiği bir Vahdet-i Vücut düşüncesi yerine, Tanrı'nın Doğa'ya indirgendiği bir Vahdet-i Mevcut, yani bir Panteizm düşüncesinin, Spinoza'nın felsefesini kuşattığı söylenebilir. Hilmi Ziya Ülken de, Tasavvufun Vahdet-i Vücut kavrayışı ile «Spinoza'nın çığırı arasında esaslı bir ayrılık»tan sözediyor.[11] Lucien Goldmann'ın ise, bu ölçütlerden kalkarak, Spinoza'yı «tanrıtanımaz» saydığını biliyoruz.[12] Spinoza'da Deus, yani Tanrı, Doğa'ya içkin olduğu, bu yüzden aşkın **(transcendent)** bir Tanrı düşüncesini içermediği için, İslam düşünürlerinin çoğunca, tanrıtanımaz (Muattile) sayılmıştır. Ferid Kam, **Vahdet-i Vücut**'ta şöyle diyor: «Garp müelliflerinin bazılarına göre panteizm: Nâmütenâhînin mütenâhîde, Cenâb-ı Hakkın tabiatta indimâcından ibarettir. Bazılarına göre de: Mü-

tenâhînin nâmütenâhide, tabiatın Cenâb-ı Hakta fânî ve müstehlik olmasıdır. Muasırları, meşhur Spinoza'yı Athéisme adı verilen Muattile den sayarlar».[13] Sanırım Hilav, «tanrı fikrinden yoksun» derken, 'tanrıtanımaz' demek istemiş olmalı. Çünkü **strictu sensu**, Spinoza'nın sistemi, Hilav'ın sandığı gibi, «Tanrı fikrinden yoksun» değildir: **Deus sive Natura**, Tanrı'yı, ama aşkın **(transcendent)** olmayan bir Tanrı'yı imlemler çünkü...

1 Prof. Nusret Hızır, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe** (çevirenin önsözü), İş Bankası Kültür Cep Kitapları, Ankara, 1956, s. XII-XIV.

2 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, s. 188.

3 a.g.y., s. 136.

4 a.g.y., s. 136.

5 F. Nietzsche, **The Birth of Tragedy**, Doubleday Anchor Books, New York 1956, s. 24-25.

6 a.g.y., s. 126.

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

8 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Edebiyat Üzerine** Makaleler, MEB yayını, İstanbul, 1969, s. 572.

9 a.g.y., s. 332.

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

11 H. Z. Ülken, **Etika**, Spinoza ve Etika çevirisi üzerine birkaç söz, Ülken Yayınları, 1984, s. 6.: «İsmail Fenni Efendi bu esaslı farkı belirtmiş, İbn Arabi çığırını Batı'nın Panthéisme'inden ayırmak için ona

Panenthéisme demişti. İsmail Hakkı İzmirli'ye göre Vahdet-i Vücut'ta Tabiat Tanrı'da olduğu halde, Panthéisme'de Tanrı Tabiat'tadır. İki çığır arasındaki bu temelli ayrılık, birincisinin Tanrı'yı Tabiat'la açıklayan bir sistem olduğu halde, ikincisinin tersine, Tabiat'ı Tanrı ile, Tanrı'nın görünmez güçlerine, akıl erdirilmez sırlarına göre açıklayan 'gaybi' bir felsefe olmasına sebep olur».

12 Lucien Goldmann, **The Hidden God**, Routledge Kegan and Paul, Londra, 1977, s. 29. Goldmann şöyle diyor: «The great seventeenth century rationalists, Descartes, Malebranche and Leibnitz, certainly still talk about morality, with the possible exception of Spinoza, they still believe in God.»

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

'AYDIN' KAVRAMI VE TANPINAR'IN HUZUR'U ÜZERİNE

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

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

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

Yukarıda da belirttim : Bu soyutlamalar, batı toplumlarının tarihsel dönüşümlerini imliyor. **Zihinsel** işbölümünün bu kerteye varmadığı toplumlarda ise, Campagnolo'nun 'entellektüel' ve 'kültür adamı' arasında öngördüğü ayırımın, kav-

ramsal bir soyutlama olarak bile, bir karşılığı yok... Öyleyse, hem üretici hem tüketici olan (pratikte bunların ayrılmadığını biliyoruz) bir üçüncü kategoriyi öne sürebiliriz: 'Aydın'ı... 'Aydın' bu bağlamda, hem insanlık için yeni değerler **üreten** hem de var olan değerleri belli amaçlar için kullanarak **tüketen** biri olarak tanımlanabiliyor. Şöyle de diyebiliriz: Geçmişte üretilen bilgi ve düşünceleri temellük ettiği ölçüde (yani, bir 'entellektüel' olarak), gelecek için yeni insansal değerler üreten (yani, bir 'kültür adamı' olarak) karşımıza çıkıyor aydın. Yahya Kemal'in deyişiyle, «kökü mazide âti» olanlar!... Campagnolo'nun ayırımının yerine, bu iki işlevi birleştiren 'aydın' çıkıyor ortaya. Aydın hem etkin hem edilgin bir kimliği kesinliyor böylece. Bu bağlamda yeniden tanımladığımız aydının kimliği belirginleşiyor. Hemen belirtelim Bu **kimliğin Türk toplumunda bir tarihi yok!** Batının kültür değerlerini sorgulamadan kesinleyen (ve tüketen) **batıcı entellektüellerle**, osmanlı-islam değerlerini sorgulamadan kesinleyen (ve tüketen) **Osmanlı entellektüellerinin** tarihi var sadece. Bu tarih, olsa olsa, Türk aydınının tarihöncesi olabilir. Bu tarihöncesini ise, Türk romanında, sadece Tanpınar'ın **Huzur** romanında buluyoruz.

Huzur, Türk romanında büyük bir 'kopma' Şundan: **Huzur**'a gelinceye kadarki Türk romanı (buna, 'Türk romanının tarihöncesi' de diyebiliriz sanıyorum), verili söylemler üzerine kuruluyor. Roman karakterlerinin, sorunsal (problematik) kahramanlara dönüşmesine olanak vermeyen söylemler bunlar. Türk roman geleneğin-

de ilk kez, **Huzur**'la birlikte bir sorunsaldan sözedilebiliyor. Bu sorunsal, roman metninin bütününe yayılan bir üst-söylem düzleminde beliriyor. Tanpınar, Mümtaz bağlamında şöyle koyuyor bu sorunsalı: «Benim diyebileceği ve kendi başına bir hayatı yoktu. Hep tezad halinde ve birbirini kovalayan çehrelerin ikliminde yaşıyor, onlarla düşünüyor, onlarla görüp duyuyordu. İkiz bir ömrü yaşıyordu. Cennet ve cehennemi beraberinde gezdiriyordu. 'Bu iki haddin' arasında uçurum kenarlarında şiddetli uyanışlarla dolu bir somnanbül hayatı vardı. Zaman olurdu ki, bütün hayatı sadece kaçışlardan ibaret kalırdı.» Mümtaz'ı bu iki haddin arasındaki uçurumda konumlayan, Türk aydınının sorunsalı: Doğu/Batı sorunsalı.

Yukarıda da söyledim: **Huzur**'dan önce Türk romanı verili söylemler üzerine kurulmuştur: ya doğulu ya da batılı olmayı sorgulamadan kesinleyen ideolojik söylemler üzerine... 'Verili' olmaları da bu yüzden. Oysa Mümtaz 'bu iki haddi' de sorguluyor: Birini ya da ötekini olumsuzlamak, birini ya da ötekini kesinlemek değil onun konumu. Bir başka deyişle, Doğu'yu ya da Batı'yı verili bir ideoloji olarak yaşamıyor Mümtaz. İdeoloji, sorgulamaksızın kesinlemeyi gerektirir çünkü. Mümtaz, sorguluyor oysa. (Unutmamak gerek: Alafranga züppe ile Batılı entellektüel arasında nitel bir ayrım yok: İkisi de Batı'yı sorgulamaksızın kesinler çünkü. Bu durum, Osmanlı münevveri için de geçerli: Doğululuğu sorgulamaksızın kesinleyen Osmanlı münevveriyle alaturka softa arasında da bu anlamda bir nitel ayrım yok.) **Huzur**'u, Türk roman geleneğinde 'kop-

ma'yı imleyen bir roman kılan da bu: Doğuyla Batı, 'verili' söylemler olarak değil, bir sorunsal olarak, bir üst-söylem olarak konumlanıyor. O kadar ki, «cennetle cehennemi (hangisi cennet, hangisi cehennem?, H.Y.) beraberinde gezdiren» bu tedirgin ve kuşatıcı bilinçler (Mümtaz gibi), Doğu/Batı sorunsalının bir 'terkip'le **aşılabileceğinden** de kuşkuludurlar: «Şarkla Garp birbirinden ayrı. Biz ikisini birleştirmek istedik. Hatta bundan yeni bir fikir bulduğumuzu sandık. Halbuki tecrübe daima yapılmış, daima iki çehreli insanlar vermiştir.» Romanın bitimine doğru doktor böyle diyor.

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

söylersek, bir tür **Bildungsroman** kılan da budur.

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

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

KEMAL TAHİR VE MARKSİZM

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

Burada, Marx'çılığa anlamlı bir yorum getiriyor Kemal Tahir: olgu ile kuram arasındaki bağıntı, tek yönlü bir belirleme bağıntısı değil... Kemal Tahir'e göre, kuram somutu belirlediği

(ya da dönüşüme uğrattığı) ölçüde, gerçeklikler de kuramı dönüşüme uğratır. Kemal Tahir bu konuda şöyle der: «bir toplumu, dış görünüşüyle bir başka topluma benzeterek bundan sosyo-ekonomik sonuçlar çıkarmak, kolaya kaçmaktır. Hele bunu, bir iki köksüz benzerlikten yola çıkarak yapmak, düpedüz sahteciliktir».

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

Kemal Tahir, gene bir başka notunda bu konuda şöyle diyor: «değişen şartlara göre, değişen tedbirler ister. Dogmatizm, değişen durumların karşısına eski gerçeklere göre alınmış eski tedbirlerle çıkmaktır. Dünyada değişmez gerçek yoktur. Bir vakitler yapılmış araştırmaların vardıkları kesin sonuçlar değişiyorsa, temel ger-

çekleri o toplumlara, batılı toplumlara benzemeyen doğulu toplumlarda durum daha da çapraşık sayılmalı, kesinliklerden, genellemelerden büsbütün kaçınılmalıdır. Bir durumun değiştirilebilmesi için onun genel gerçeklerini bilmek hiç bir işe yaramaz; özelliklerinden yola çıkılmadıkça hiç bir durum değiştirilemez».

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

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

Şimdi, kısaca da olsa Kemal Tahir'in kuramsal kavramlar arasındaki eklemlenmede yaptığı değişiklik üzerinde duralım. Burada ilk göze çarpan Kemal Tahir'in talan kavramına tanıdığı kuramsal öncelik oluyor. Talan kavramı, Marx'çı kuramın, özellikle asyatik doğu toplumlarının tarihinin açıklanmasında kullanılan kuramsal araç-

lardan biri. Marx, özellikle Hindistan'daki ingiliz yönetimini incelediği makalelerinde, genel olarak Asya'da hükümetlerin üç bölümden oluştuğunu belirtir ve bunları **iç talan** (maliye) **dış talan** (savaş) ve **kamu işleri** olarak sınıflandırır.[2] Demek ki «Marx'a göre talan, devletin artık-ürüne el koyma yöntemidir. İç talan yani Maliye, yağma biçiminde ganimet olacağı gibi, aslen vergi biçimindedir».

Kemal Tahir, Asya toplumlarının tarihinde **talan** kavramının, kuramsal bir kavram olarak önemini öne çıkarır. Ona göre, «merkezî bürokrat despotik doğulu devletle kişilerde biriken zenginlikler arasında sürekli bir çelişki vardır. Bu çelişki tehlikeli bir duruma gelince devlet güçleri ağır basar. Bu ağır basmayla da halkın bir kısmı despotluktan yana olur. Buna karşılık talana heveslendirilen öteki yarısı da devletin karşısına dikilir.» Kemal Tahir bu durumu böylece belirttikten sonra diyor ki: «burada görülen çelişme, üretim güçleriyle mülkiyet ilintisinden gelmez, **talan** biçiminden gelir» (abç). Demek ki Kemal Tahir, asyatik doğulu toplumlardaki sınıf savaşımının temelinde, **talan**'ı görmektedir. Aslında bu varsayım, Marx'çı tarih kuramında içsel olarak vardır. Her ne kadar Marx[3], genel olarak talan'm nasıl olacağının üretim tarzı ile belirlendiğini söylerse de, Hindistan'da toprağı tasarruf biçimlerinden sözederken bunların, temelde, iç talanın değişik biçimleri olduğunu da önemle vurgular.[4] Kemal Tahir, burada, Marx'ın Hindistan için getirdiği kuramsal çözümü kullanmakta, sınıf savaşımı ile üretim tarzı arasındaki eklemlenmeyi, **talan** kavramı dolayımında ger-

çekleştirmektedir. Bu eklemlenme Asya topluınlarının, temelde, talan ekonomisine bağlı olduğu düşüncesine[5] kuramsal bir açıklık kazandırmaktadır.

Aslında, bir kuramsal kavram olarak **talan**'ın, doğulu asyatik toplumlar (özellikle de Osmanlı-türk toplumu) için temellendirici oluşunu, Kemal Tahir'in **sömürü** ve **yabancılaşma** olgularının doğu ülkelerindeki görünümlerine ilişkin olarak söylediklerinden de çıkarmak mümkündür. Kemal Tahir, sömürüyü talan'ın biçimiyle açıkladığı bir notunda şöyle diyor «Bir toplumda sömürülenlerle sömürenlerin bulunması, o toplumun mutlaka batıdaki toplum şemasına uymasına yetmez. Burada önemli olan, sömürü değil, sömürünün özellikleridir» (abç) Kemal Tahir, yabancılaşma konusunda da şöyle diyor: «Genelleştirilmiş kölelik, aslında üretimin sonucu değil, artı-ürünün paylaşılması alanındaki özelliğinin sonucudur. Bu açıdan buradaki, yani doğudaki yabancılaşma, **başka karakter taşır**» (abç).

Kemal Tahir'in gerek sömürüden gerekse genelleştirilmiş kölelikten sözederken, bunların özelliklerini vurgulaması boşuna değil. Sömürü de, yabancılaşma da Asya toplumlarını kuramsal bağlamda Batı'dan ayırdeden talan kavramıyla açıklanmaktadır. Asya toplumlarında, dolayısıyla Osmanlı-türk toplumunda birey, toprağın tasarruf hakkına sahip olduğundan sömürünün kollektif olduğu öne sürülmüş,[6] genelleştirilmiş kölelik buna bağlanmıştır. Oysa Kemal Tahir, sömürünün kollektif oluşunu, emekçinin (bireyin) toprak üzerindeki tasarruf hakkına de-

ğil, artık-ürünün çekilip alınmasındaki **özelliğe**, yani (iç) **talan**'a bağlıyor. Ona göre, sömürünün kollektifliği sonucunda ortaya çıkan genelleştirilmiş köleliik, Osmanlı-türk toplumunda bireyin toprak üzerindeki tasarruf hakkından değil, doğrudan **iç talandan**, yani devletin artık-ürüne el koyuşundaki özellikten kaynaklanmaktadır.

Sözü bağlayalım: bir notunda Kemal Tahir şöyle diyor: «bizdeki doktrin düşmanlığı gerçek doktrine karşı değil, kendimiz için doktrin meydana getirecek bilimsel yeterlikten yoksun oluşumuzdan gelir».[7] Sanırım, Kemal Tahir düşüncesinin özeti budur.

1 Kuramın, gerçekliği dönüştürmesine karşılık, «gerçekliğin de kuramı dönüşüme uğrattığı»nın öne sürülmesi (ki, Asya Üretim Tarzı, Marx'çı kuramın bu dönüşümünü imler), Popper'cı sorunsalda, yanlışlanabilirliğe karşı **konvansiyonalist strateji**'nin bir örneği sayılabilir. Ne var ki, asyatik doğu toplumlarının, dolayısıyla, Osmanlı-türk toplumunun somut ve özgül gerçekliklerine göre kuramı yeniden-üretmekle (kavramların eklemleniş kipini değiştirerek), bu gerçekliklerin kuramı yanlışladığını söylemek arasında önemli bir fark olduğunu düşünüyorum.

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

3 K. Marx, **Introduction générale à la Critique de l'Economie Politique, Pléiade, cilt: 1, s. 252.**

4 Miklos Molnar, «**Marx, Engels et la Politique Internationale**, Gallimard, s. 206. «İngiliz parlamentosunda yapılan tartışmaya değinen Marx, bu tartışmada Sir Charles Wood'un Hindistan'da toprak üze-

rinde üç tasarruf biçiminden (tenure of lands) sözettiğini bildirir: Zamindarlık, Riyotvarlık ve Köy-Sistemi. Ama bunlar, Marx'a göre, iç talanın (explotitation fiscale) değişik biçimlerinden başka bir şey değildir.»

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

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

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

KEMAL TAHİR ÜZERİNE

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

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

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

Kemal Tahir bundan sonra, tarihselliği olan somut gerçekliklerin nasıl temellendirileceği üzerinde düşünmeye başlar. Bilim düşüncesi bize somutun, kuram yoluyla yeniden-üretilerek temellendirileceğini gösteriyor. Bununla da yetinmiyor Kemal Tahir: kuramın da somut gerçekliklerle yeniden-üretilmesi gerektiğini öneriyor. Kemal Tahir'in bir düşünür olarak önemi burada işte: **somutu kuramda yeniden-üretmeyi, kuramı da somutta yeniden-üretmekle bütünleştirmek.** Asya Üretim Tarzının ayrıcalıklı konumu bundan ileri geliyor.

Marx, batı toplumlarına özgü somut gerçeklikleri kuramda yeniden-üretip temellendirmiş, ama doğu toplumlarının somut tarihsel gerçekliklerinin, kuramının içinde (soyutta), ya da kendi deyişiyle, düşünce-somutu (**'Gedankenkonkretum'**) olarak yeniden-üretilmelerinin mümkün olmadığını görmüştür. Asya Üretim Tarzı, bu yüzden, kuramın **somut** yoluyla yeniden-üretilmesini içerir. Kemal Tahir'in Marx'çı düşüncenin bu yanı üzerinde durması, onun bu sorunsalı kavradığını gösteriyor. Nitekim Marx'çı düşüncede kuramla somut arasındaki ilişkinin, kuramın somutu belirlemesi doğrultusunda tek yönlü bir belirleme ilişkisi olmadığını, bunun 'karşılıklı belirleme' ilişkisi olduğunu bizde önemle vurgulayanlardan biri Kemal Tahir'dir. Kuramla somut arasındaki ilişkiyi tek yönlü bir belir-

leme diye kavramak, yani kuramın da somutta yeniden-üretilebileceğini gözardı etmek, kuramın batılı varyantını Türk gerçekliğine uyarlamak anlamına gelir. Şurası kesin : kuramla somut arasındaki ilişkinin bir **karşılıklı belirleme** ilişkisi olduğunu biliyor Kemal Tahir.

2. Kemal Tahir'in romana ilişkin kuramsal düşünceleri de, bu dünyagörüşünün bir belirlenimidir. Kemal Tahir'e göre roman, onun deyişi ile, «çok derinlere giden, bilim, felsefe ve tekniğe dayalı; dünyadaki bütün meseleleri içine alabilen ve kullanabilen geniş bir edebiyat türüdür.» Gerçekçi roman ise, «kendi yasaları içinde, salt tarihte, sosyolojide, felsefede, ruhbiliminde değil, fizik, kimya gibi deneye dayanan bilimlerde bile bilimin vardığı son çizgileri, gene bu bilimlerin gelişme kanunlarının imkânlarıyla aşmaya çalışmak zorundadır. Yoksa, Zola'nın natüralizmi gibi, bilimin ardı sıra sürünür, onun bulup ispatladıklarını, yeniden aynı sınırlar içinde ispatlamak zorunda kalır.»[3] Kemal Tahir, insana ve topluma ilişkin somut gerçekliklerin, bilimin verilerinden yararlanılarak temellendirilmesi gerektiğini söylüyor burada. Ama, Türk romancısının önünde önemli bir güçlük vardır: bir kere, Türk toplumunun tarihi, ekonomik ve toplumsal koşulları «derinlemesine ve genişlemesine» incelenmiş değildir. Oysa batı toplumlarında, romancı bu alanlarda temelli ve geniş kapsamlı araştırmaları kolayca bulabilir. Buna karşılık, «bizim gibi tarihine, ekonomisindeki özel koşullarına ve sosyal hayatına pek az eğilinmiş, hatta tersine, gerçekleri altüst edilmiş, gözden saklanmak istenmiş toplumlarda[4] (romancı), bilim ada-

mı gibi araştırmak zorunda»dır. Türk gerçekçi romancısına ikili işlev yüklüyor Kemal Tahir: toplumumuza ve insanımıza tarihsel gerçeklikleri bilimsel olarak temellendirme zorunluluğu ve bu gerçeklikleri roman gereci olarak kullanma zorunluluğu...

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

3. Mehmet Seyda, Kemal Tahir'in **Devlet Ana**'sı dolayısıyla düzenlenen açık oturum tutanaklarını yayımlarken yazdığı Önsöz'de, çok dikkate değer bir konuşmayı aktarıyor: Seyda diyor ki «Bu açık oturumu düzenlemeden önce Kemal Tahir'le görüşüyorduk. Dedi ki: '**Roman** sanatı eski olan Fransa'da bugün toplumsal sorunları işlemiş bir yığın roman daha önce yazılmış olduğundan bunun Fransız edebiyatında geniş bir birikimi olduğu için, roman başka alanlara dökülebilir. **Roman Pure** yazılabilir. Biz yazamayız. Daha o birikim yok bizde, o aşamaya gelmedik.'»[5]

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

Kemal Tahir, şuraya getiriyor sözü: gerçekçi Türk romancısının önünde, ne Türk toplumuna ilişkin somut tarihsel gerçeklikleri işlemiş bir **roman geleneği**; ne de, tarihe, ekonominin özel koşullarına eğilmiş, toplumsal yaşamı derinlemesine ve genişlemesine incelemiş bir **bilim** ge-

leneği vardır. Gerçekçi Türk romancısı bu iki işi birden üstlenmek durumunda kalınca, ortaya nasıl bir roman çıkacaktır? Seyda'nın dediği gibi, «bir tür Ahmet Mithat Efendi» romanı mı?

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

Kemal Tahir'de ise, romanla bilgi arasındaki bağıntı, raslantısal ve ilineksel bir aktarım değil, topluma ve insana ilişkin somut tarihsel gerçekliklerin roman gerçekliğine dönüştürülmesine ilişkin bir bağıntıdır; somut gerçekliğin tiplerde, durum ve edimlerde içselleşmiş olmasıdır. Kemal Tahir'de bilgi aktarılmaz; bilgi, tiplerde ve durumlarda içselleşir. Tip ve karakterlerde, durum ve edimlerde bilgi, Kemal Tahir romanında bir tür, deyim yerindeyse **gizlenmiş betimleme**'ye dönüşür. Nasıl ki, Tolstoy ya da **Balzac** romanında, eşya ve çevre betimlemeleri, romanın insansal ve toplumsal bağlamıyla 'organik' bir bütünlük gösteriyor, bu tiplerin insansal konumlarının kavranmasına katkıda bulunuyorsa, Kemal Tahir romanında da bilginin tastamam böyle bir işlevi vardır.

Kemal Tahir, roman gerçekliği ile tarih ve

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

1 M. Seyda, **Türk Romanı**, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 38.
2 **a.g.y.**, s. 43.
3 **a.g.y.**, s. 39.
4 **ibid.**
5 **a.g.y.**, s. 4.

KEMAL TAHİR VE «BATILAŞMA» ÜZERİNE

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

Kemal Tahir'e göre, Türk toplumu batılılaşmadan (ya da, onun deyimiyle **batılaşma**'dan) bu yana, **'çift gerçekli'** bir toplumdur; ulusal kültürümüzün **bütünsel** olarak belirlenmesi ise, ancak, Türk gerçekliğinin, ulusal gerçekliğin yeniden-kavranmasıyla, yani somut gerçekliğin zihinsel olarak yeniden-üretilmesi'yle sağlanır. Kemal Tahir, 'ulusal' felsefelerin tarihini, üretim ilişkilerinden bağımsız olarak koyma olanağının bulunmadığını biliyor. Batı'da ulusallık bilincini doğrudan doğruya burjuva devrimlerinin ortaya çıkardığını da... Ulusal kültürler, burjuva devrimlerinin gerçekleşmesinden, burjuvazinin egemen bir sınıf olarak belirmesinden sonra oluşum-

larını tamamlamışlardır. İngiliz ulusal kültürünün ingiliz toplumuna özgü olan felsefi düşünce bağlamında **('Empirisizm')**, Fransız ulusal kültürünün fransız toplumuna özgü olan felsefi düşünce bağlamında **('Rasyonalizm')** yeniden-üretilmesi, bu ülkelerde burjuvazinin iktidarına yolaçan sınıf savaşımlarının doğasına bağlı olmuştur.[2] Oysa, Türk toplumunun tarihinde burjuvazinin egemenliğine yolaçacak bir savaşım yok... Öyleyse 'ulusal' felsefeyi, doğu toplumlarına özgü, batıdakinden farklı gelişmelerden çıkarıp temellendirme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Kemal Tahir'in 'batılaşma'ya karşı çıkması, resmi ideolojinin, Türk gerçekliğini batıya özgü kavram ve kategorilere göre yeniden-üretmeye kalkışılmasını yanlış bulmasındandır. Oysa, Türk gerçekliğini, Türk toplumuna özgü dönüşümlerin belirlediği kavram ve kategorilere göre yeniden-üretmek gerekirdi; bu yapılmadığı için de 'ulusal' bir felsefeden yoksunuz, Kemal Tahir'e göre.

Batı ile Doğu arasındaki dönüşüm farklılıklarının, Kemal Tahir'i sürekli olarak düşündürdüğünü biliyoruz. Sözgelimi, Batıda 'bireysel özgürlük' tıpkı 'ulusçuluk' ve 'yasal eşitlik' gibi, burjuva devrimlerinden sonra, bu devrimlerle belirlenerek ortaya çıkmış olan kavramlar. Oysa doğu toplumlarında 'bireysel özgürlük', toprakla insan arasındaki ilişkilerden dolayı, doğu insanının özünde var oluyor. Bu olgu, doğu toplumlarının bireysel özgürlüğü gerçekleştirmek için, batıdakinden farklı bir tarihsel süreçten geçtiklerini gösteriyor. Kemal Tahir bunu şöyle belirtiyor: «Şimdi meseleyi böyle koyduğumuz zaman, Türk romanının aradığı kişisel davranış

meselelerinde, ferdin hürriyeti meselelerinde batıdan ayrı bir tiple karşılaşıyoruz. Köle gibi batılılara karşı boyun eğiyor görünen, fakat aslında, gerçekte, batılı insanın kendi kendini bağladığı bütün bağların dışında, batılının idrak edemeyeceği kadar hür insanlar topluluğudur, bence, doğu toplumları. Bu hürriyetin devam edebilmesi için birçok da müdafaa vasıtaları koymuştur. Devletin, servetlerin belli ellerde birikmesini önlemesi, devlet sisteminin, devlet güçlerinin belli kümelerin eline geçip, onların imtiyazı haline gelmesini, onlara mahsus kapalı bir düzen olmasını önlemesi, bu kişi özgürlüğü güveninin başında gelir. İkincisi, kapalı köy düzeninin hür köylülüğü savunmasıdır. Bu iki durum, zaten, batı toplumlarıyla doğu toplumları arasında ferdin hürriyet anlayışını belirler».[3] Görülüyor ki, doğu toplumlarında 'bireysel özgürlük' sorunu, batıda kapitalist üretim tarzının başat üretim tarzı olmasından çok önce, çok daha değişik yapısal koşullarda çözümlenmiştir. Bundan, bireysel özgürlüğün, burjuvazinin egemenliğine bağımlı bir kavram sayılamayacağı sonucu çıkıyor. Doğu toplumlarında bireysel özgürlük sorunu, değişik bir biçimde gerçeklik kazanmışken ve bu kavramdan yola çıkmak gerekirken, sözgelimi, XIX. yüzyılda Genç Osmanlılar'ın özgül somut tarihsel gerçekliği batı kökenli 'siyasal özgürlük' kavramıyla yeniden-üretmek istemelerinin tarihsel yanlışlığına[4] Kemal Tahir, işte bu yüzden, dikkati çekmek gereğini duymuş olmalıdır.

1 'Türk Hikayeciliği Üstüne', **Yansıma**, haziran 1972.

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

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

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

SİVİL TOPLUM ÜZERİNE

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

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

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

Osmanlı toplumunda Gramsci'nin kullandığı anlamda bir sivil toplum yok. Weber'ci çözümlemeye dayanan toplumbilimciler,[3] sivil toplumun yokluğunu osmanlı **Herrschaft**'ına bağlamışlardır. Oysa, Osmanlı yapısında sivil toplum'un yokluğu, son çözümlemede, bu yapının Asya Üretim Tarzı içinde yeralıyor olmasındadır. Asya Üretim Tarzı'nda kamu işlerinin yürütülmesini sağlayan yüksek yetke, bu alanda bir çatışmaya girmemek için, başlangıçta, top-

rak mülkiyetine dayanan bir özel yetkenin oluşmasına olanak vermemiştir.[4] Devlet, biricik toprak sahibi olarak despotik ('ceberrut') bir yapı gösterir; despot, egemenliği altında bulunan toplulukların 'baba'sı gibi davranır ve bu topluluklar arasındaki birliği sağlar. Asya Üretim Tarzı'nın despotik devleti, Weber'in üçlü siyasal yetke (geleneksel yetke; hukuksal yetke; karizmatik yetke) bölümlenmesinde, geleneksel yetke'ye bir yakınlık gösterir: Asya Üretim Tarzı'nın 'baba' despotu ile, geleneksel yetkenin 'patrimonyal' yöneticisi, **'kerîm devlet'** kavramında birleşir.[5]

Despot devlet, egemenliğini, siyasal toplum'un aracı olan 'zorlama' yoluyla yürürlüğe koyarken, 'baba'ca bir tavrı da birlikte getirmektedir. Türk toplumunda devlete, 'devlet baba' denilmesi, salt raslantısal bir olgu olmasa gerek. Devlet, bir yönüyle 'ceberrut', bir yönüyle de 'kerîm' devlettir; tıpkı bir baba gibi![6] Demek ki yönetilenlerin, siyasal topluma karşı ikili bir yönelimi oluyor. Eric A. Nordlinger, ingiliz toplumunda böyle bir ikili-yönelimden **(dual orientation)** sözedilebileceğini belirtir. Ancak Nordlinger'in ingiliz toplumunda gördüğü ikili-yönelim osmanlı toplumundaki ceberrut devlet/kerîm devlet sorunsalından farklıdır. Nordlinger'e göre, İngiliz toplumu, bir yandan «devletin görevi bizi yönetmektir» diye **edilgin** (pasif) bir tavır alırken, öte yandan «devlet bizim özlem ve isteklerimizi dikkate almalıdır» diye **etkin** (aktif) bir tavrı da benimsiyor.[7] Osmanlı toplumunun ceberrut devlet/kerîm devlet sorunsalındaysa, bir **etkinlik** sözkonusu değildir; yönelim her iki

durumda da edilgindir; başka bir deyişle, Osmanlı toplumu «devlet, bizim istek ve özlemlerimizi dikkate almak durumundadır» gibi **etkin** bir tavır benimsemiyor. Bunun nedeni, osmanlı toplum yapısında siyasal toplumun dışında, bağımsız ve özerk bir 'sivil toplum'un bulunmayışıdır. İngiltere'de ise yönetilenlerin etkin tavır-alışı, doğrudan doğruya, sivil toplumun siyasal toplama karşı, toplumun öteki sınıflarının (egemen olmayan sınıfların) dünyagörüşlerini de içeren bir denge kurmasından ileri gelmektedir.

Öyleyse, şimdi, Osmanlı toplumuna ilişkin bir kuramsal yaklaşımı, varsayımsal olarak öne sürebiliriz: Osmanlı toplumunda **siyasal toplum, sivil toplumun da işlevini üstlenmiştir.** Asya Üretim Tarzı, siyasal toplum'la sivil toplumun, üstyapının iki büyük düzeyi olarak ayrışmasına izin vermiyor. Siyasal toplum, egemenliği, ceberrut devlet olarak zorlama (coercion) ile, kerîm devlet olarak da kandırma ve onaşma ile gerçekleştiriyor. Bir başka deyişle, siyasal toplum kerîm devlet yanıyla sivil toplumun işlevlerinin yerini alıyor. Kuşkusuz, kerîm devletin, osmanlı toplumunda Gramsci'gil bağlamda bir sivil toplum olduğu söylenemez. Ama, sanırım, şu kadarı söylenebilir: siyasal toplum, osmanlı'da ceberrut devlet olarak ne kertede zorlamaya (coercion) başvuruyorsa, kerîm devlet olarak da o kertede olmasa bile, yine de bir kandırma ve onaşma'ya başvurmak durumundadır. Siyasal toplumun kerîm devlet imajı, bir yandan özerk bir sivil toplumun işlevlerini, yani aşağıdan yukarı doğru etkin bir tavır-alışı önlerken, öte yandan da yine aşağıdan yukarı doğru edilgin bir

tavır-alışı desteklemekte, pekiştirmektedir. Kandırma ve onaşma'nın Osmanlı toplumunda farklı işlevi buradadır.

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

2 **ibid.**

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

4 a.g.y., s. 84-114.

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

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

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

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

İSLAMDA BİLİM VE FELSEFE ÜZERİNE

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

Genellikle İslam toplumlarında bilim ve felsefenin (kuşkusuz burada, sistemleştirilmiş ve tümel felsefi düşünce üretiminden sözediliyor) ortaya çıkmayışı, bu toplumlarda politik düzeyin başat (hakim) düzey olmasına bağlanır. Bu durum, İslam toplumlarında politik örgütlenmenin varoluş tarzı (dilerseniz, buna **Doğu despotizmi** deyiniz) ile bağıntılı olabilir, olmayabilir de... İslam toplumlarında XIII. yüzyılın sonlarından başlayarak bütün entellektüel etkinliğin (özellikle ideolojik üretime ağırlık veren bir kuramsal pratiğin), cemaatin bütünlüğünü koruma ve sürdürme üzerinde yoğunlaşmış olduğu da, kuşkusuz doğrudur. Şeriat hukukunun yanısıra, özellikle osmanlı toplumunda bir Örf ve Adet Hukuku'nun (İnalcık'ın deyişiyle, bir «Örfî-Sultanî hukuk»un) temellendirilmesi, politik düzeyin başat oluşuyla da açıklanabilir belki.[1] Grunebaum'un belirttiği gibi, bütün entellektüel etkinliklerin cemaatin bütünlüğünün sağlanması bağlamında yararh (gerekli) ya da yararsız (gereksiz) diye sınıflandırılması[2], bu dönemden sonraya rastlıyor olabilir. Ama, şurası kuşkusuz: bilgi üretiminin nesnel koşullarını, politik toplum belirliyor islam toplumlarında...

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

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

hıristiyanlığın 'acıyı içselleştirdiğini' **(interiorisation of pain)** söylüyor.[5]

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

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

Şu da önemli: hıristiyan tanrısının gizlenmiş tanrı olması neyi içeriyor? Gizlenmiş tanrı, insanı acıları ve kötülükleri ile yapayalnız ve

özgür bırakıyordu. Öyleyse sormalı: Bu özgürlük, hıristiyan düşüncesinde çizgiselliğin yerine, yayılımcı, yani farklı düzeyleri biraraya getiren bir yaklaşımı belirlemiş olamaz mı? İslam'la karşılaştırıldığında ne demek istendiği daha iyi anlaşılabilir. Yol gösterici bir Allah'ın yasaklar ve uyarılarla çevrili 'Doğru Yol'u gösterdiği İslam'da düşüncenin çizgiselleşmesi, belli yasak ve uyarı sınırları ('çiti') arasında sıkışıp kalması bundan dolayı olabilir mi? Lévi-Strauss'un mitik düşüncenin bile, çizgisel değil, farklı düzeylerde yapılan bir düşünce olduğu konusundaki[6] görüşlerini kuşkusuz unutmadan, şunu söyleyebilir miyiz: İslam, bir hukuk dini, görece özerk bir (ideolojik) düzey olarak, düşüncenin çizgiselliğini belirlemiş olamaz mı? Ya da şöyle: İslam'ın bilimsel düşünce ve felsefe karşısındaki tavrını bu çizgiselliğe bağlayamaz mıyız? Bence önemli bir soru da bu.

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

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

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

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

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

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

'OSMANLI KİMLİĞİ' ÜZERİNE

Taner Timur'un **Osmanlı Kimliği**,[1] Osmanlı tarihinin yeniden-yazılmasına ilişkin bir öneri üzerine temelleniyor. Timur'a göre «tarihle ilgili ilk gözlemimiz, bugünle geçmişimiz arasındaki rahatsız edici kopukluk»tur (s.12). Timur, bu 'kopukluk'un nedenleri üzerinde duruyor («düşünce tarzımız itibariyle geçmişle kopuş halindeyiz» «Osmanlılar inanç insanlarıydı»; «bugünse dünyaya rasyonel bakıyoruz»), ama 'kopukluk'un nasıl ortadan kaldırılacağı üzerinde dururken vurguyu değiştiriyor. Timur'un sorunsalında geçmişle bütünleşmek, Batı uygarlığıyla bütünleşmekle aynı anlama geliyor. Dolayısıyla **Osmanlı Kimliği**'nin sorusu, «Batı uygarlığı ile bütünleşebilmek için ne yapmalıyız?» sorusudur. Bu yüzden de, Timur'u 'rahatsız eden' geçmişimizle bugün arasındaki kopukluk, gerçekte, Batı'nın rasyonel değerleri ile bizim geleneksel değerlerimiz arasındaki kopukluktan başka birşey değil. Nitekim «çağdaş değerler ile bizim değerlerimizin birbirinden kopuşunun son ikiyüz yılın ürünü olduğunu» söylüyor Timur ve ekliyor: «Yani, egemen tarih anlayışımızın 'batılılaşma' olarak ele aldığı dönem, aslında tam tersine bizim evrensel değerlerden ve Batı'dan uzaklaştığımız dönemdir»[2] (s. 24).

Batı'nın 'çağdaş', 'rasyonel' değerleriyle bütünleşmenin ya da çağdaş değerlerle 'uyum sağ-

lama'nın yolu,[3] Timur'a göre, tarihimizin özgüllüğünü **olumsuzlamaktan** geçiyor. Bunun için de, tarihimizin yeniden-yazılması gerekiyor. Çünkü Batı'nın 'çağdaş' değerlerine göre yeniden-yazılacak bir tarih, Timur'un kendi deyişiyle, «herşeyden önce, evrensel gerçekleri aramamıza ve 'bizim açımızdan tarihi gerçekler' diye birşeyin olamıyacağını kabul etmemize bağlıdır» (s. 23).

Söylemek bile fazla: Timur'un önerdiği bu yeni historiografi, Osmanlı-Türk toplumuna özgü bir tarihsel gerçekliğin olamıyacağı tezi üzerine temelleniyor. Timur, açıkça söylüyor bunu: «(...) tarihimize yeni bir bakışın son derece güncel olduğu kanısındayım. Bu bakış, bizlere, Batı'dan ayrı, Batı'nın dışında bir tarihimiz olmadığını (...) anlatmalıdır» (s. 33-34, abç). Burada ilginç olan şu: Timur, «bize özgü tarihsel gerçeklikler»in olamayacağı varsayımından yola çıkıyor, ama, bütün kitap boyunca, «bize özgü tarihsel gerçeklikler»in altını çiziyor. Dolayısıyla, **Osmanlı Kimliği**'nde «Batı'nın çağdaş değerleriyle bütünleşebilecek» olan değerlerimiz değil, farklılıklarımız ve özgüllüklerimiz öne çıkıyor. Timur'un bastırmak istediği «bize özgü tarihsel gerçeklik», semptomatik bir okumaya bile gerek kalmaksızın, üste çıkmış oluyor böylece. Örnekler verelim: (kopukluklar) «her ulusun tarihinde vardır ve bunlar tek başına kriz unsuru olamazlar. Elbette doğrudur. Fakat öyle sanıyorum ki **bizim tarihimizdeki kopukluk farklı niteliktedir**» (s. 12, abç); «Osmanlı uygarlığını eski tip ve **kendine özgü nitelikleri olan bir uygarlık** olarak ele alırsak, onun en yüksek değerlerine XVI. ve XVII. yüzyıllarda ulaştığını (...) unutabilir

miyiz?» (s. 64 abç). Timur, Batı'nın 'çağdaş değerleri' ile olan farkları silen, «kendimize özgü tarihsel gerçeklikler»i gözardı eden bir historiografi önerirken, ister istemez (ve, bence, çok doğru olarak) farkları ve özgüllükleri vurgulayan, onların altını çizen bir historiografiyi olumlamış oluyor. Özgül tarihsel gerçeklikler, tarihçinin niyetine karşın, kendini kabul ettirmiş oluyor böylece.

Osmanlı Kimliği'nin, «Batı Düşüncesi, Despotizm, Kimlik Sorunumuz» bölümünde Timur, Batı'da 'Türk imajı' üzerinde duruyor ve 'seyahatname söylemi', 'filozofların söylemi' ve 'oriyantalist söylem' gibi birtakım söylemleri ayırdediyor. Buna benzer bir analizin Maxime Rodinson tarafından yapıldığını anımsayalım burada.[4] Kuşkusuz okur, Timur'un Osmanlı tarihini hangi söylemin içinde yeniden-kurduğunu merak edecektir. Timur, historiografi yöntemi konusunda bir açıklama yapıyor bize: «İnsanlık tarihinin evrensel eğilimlerini üretim biçimlerinin ve üretim ilişkilerinin tayin ettiğine inanıyoruz» (s. 32). Öyleyse, sorun tarihin çağdaş, rasyonel Batılı değerlere göre yeniden-yazımı değil, Osmanlı toplumunun üretim tarzının Batının üretim tarzları tarihine eklemlenip eklemlenemeyeceği sorunudur. Dünya-sistemini bir toplumsal formasyon kabul etsek bile, Osmanlı (feodal?) üretim tarzının bu formasyona eklemlenmesinin görece özerk bir tarihi olacaktır. Taner Timur'un, böyle bir historiografinin, Osmanlı tarihinin özgüllüğünü gözardı ederek gerçekleşebileceğini düşündüğünü sanmıyorum. Dolayısıyla, çağdaş değerlere göre tarihin yeniden-yazımı, bu özgül-

lüğü silen rasyonalist-pozitivist bir söylem olarak, oriyantalist söylemin bir türevi olmaktan öteye gitmez sanıyorum.

1 Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, Hil Yayınları, İstanbul 1986.

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

3 Burada ilginç bir karşıtlık sözkonusu: XIX. yüzyıl Osmanlı aydını, 'Batılı çağdaş ve rasyonel değerleri', islami söylem içerisinde yeniden-üretirken hangi konumda idiyse, bugün kendi değerlerini, Batılı pozitivist-analitik söylem içerisinde yeniden-üreten Türk aydını, tastamam o konumda olacaktır. Taner Timur, daha önce yayımladığı kitabında, Batılı değerleri, islami bağlamda yeniden-üreten Osmanlı aydınlarını eleştiriyor, («Gerçekten Genç Osmanlılar bir taraftan fikirlerini islami bir temele dayandırıyorlardı; diğer taraftan da [...] batı ülkelerindeki demokratik gelişmelerle bu fikirleri uzlaştırmaya çalışıyorlardı. Bu yüzden «biat», «meşveret», «icma» gibi islami kavramlar, Genç Osmanlılarda yeni bir anlamda kullanılmaktadır. Namık Kemal [...] «icma-i ümmet» fikrinden hareketle islami bir cumhuriyetin mümkün olabileceği fikrini savunur. «Meşveret usulü» ise temsili hükümetin temelini teşkil etmekte-

dir [...] İslamla batının hürriyetçi fikirlerini bağdaştırmaya çalışan Genç Osmanlılar, tutarlı bir fikri sistem ortaya koymamışlardır». T. Timur, Türk Devrimi, AÜ SBF yayınları, Ankara 1968, s. 83 ve 116) ama, Osmanlı-İslam toplumunun değerlerini batılı söylem içinde yeniden- üretmeyi öneren bir historiografiden yana oluyor. Timur'un bu çelişkiyi görmemesi, onun oriyantalizini ile açıklanabilir sanıyorum.

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

LUMPEN KÜLTÜRÜ ÜZERİNE: «NE O, NE ÖTEKİ!»

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

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

Kitle kültürü, insanın bu etkin ve bilinçli yaşam pratiklerini, bireysel değil kollektif, etkin değil edilgin, bilinçli değil bilinç-dışı birer faaliyet durumuna getiriyor. Sanat başta olmak üzere eğlenme, dinlenme gibi bütün yaşam pratiklerini etkin ve dönüştürücü bir üretim ve yeniden-üretim olarak alan bireye bu faaliyetlerin tümü, önceden belirlenmiş bir düzenleme olarak sunulmaya başlıyor. Kısaca, kitle kültürü, bireyi etkin ve bilinçli bir üreticiden, bilinç-dışının

ve edilginliğin ağır bastığı bir tüketiciye dönüştürüyor.

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

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

Ayaktakımı kültürünün bir tarihinin olma-

ması, onunla Türk toplumunda özellikle belirli bir sınıfsal kimliği ve bu kimliği belirleyen bir tarihi olmayan lumpen tabakalar arasındaki bağıntıyı da açıklıyor. Lumpen tabakaların sınıfsal bir kimlikten yoksun oluşları, onların kendilerine ilişkin imajlarını da belirliyor. Bir lumpen, kendini hangi konumda, nasıl görüyor? Ne köylüdür lumpen, ne kentli. Ne Doğuludur lumpen, ne Batılı... Sınıfsız ve tarihsiz olmanın belirlediği bir konumda görüyor kendini lumpen: Ne o, ne **öteki.** Türk lumpeni hem kırsal kültürü hem kentsel kültürü, hem Doğu kültürünü hem Batı kültürünü olumsuzluyor. Onun yaşam ve kimlik imajını belirleyen bağıntı budur: Ne **o, ne öteki.**

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

Şarap, batılı ve burjuva beğenisine gönderme yapan, yananlamları olan bir içki. Şarap içmenin belirli normları, belirli kuralları var. Belli yemeklerle, belli türleri içilebiliyor. Rakının konumuysa çok farklı. Bir doğu içkisi rakı. Ama onun da osmanlı beğenisine gönderme yapan, yananlamlarıyla bir tarihi, belirli kuralları ve normları olduğunu biliyoruz. Hangi tür yemekle içilebileceği belirlenmiş. Bira öyle değil oysa. Kuralsız, normsuz bir içki. (Çiçek Pasajı, biraya

değer ve norm kazandırmayı denedi; ama bu, biraya sınıfsal bir tarih ve kimlik kazandıramadı.) Bira, «ne o, ne öteki» (ne rakı, ne şarap) oldu! «Ne o, ne öteki» olan lumpenin simgesi olması da bu yüzden.

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

Roland Barthes'ın, Balzac'ın **Sarrasine** adlı uzun öyküsü için yaptığı çözümleme denemesini anımsayalım: **S/Z.** Barthes, bu romanı burjuva gerçekliğinin ikili karşıtlıklara dayalı yapısını 'bozan' bir metin sayar. Bu yapıyı bozan, «ne erkek/ne kadın» olan **Zambinella** tipidir. Metnin gerçekçi söylemin dışına taşması, «ne o, ne öteki» olan bu cinsel kategoriden dolayıdır.[3] Barthes, «ne o, ne öteki» kategorisini, yaşamı ve değerleri eylemsiz kılan bir denge sayar. Yaşamı ve değerleri eylemsiz kılan bir denge, Batı'da küçükburjuvanın özelliği sayılsa da,[4] Türkiye'de birbirinden koparılmış ikilemleri yaşayan lumpenler için bir çıkış yolu, bir kendini simgeleme aracı oluyor.

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

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

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

2 a.g.y., s. 16 vd.

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

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

BURJUVA KÜLTÜRÜ ÜZERİNE

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

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

Eliot, burjuva kültürünün, eğitim yoluyla ve geniş yığınları kapsayarak yaygınlaştırılabileceği kanısında değil. Salt bireysel deneylerle iletilebilmesi olanaklı sayılan seçkin bir kültürü eğitim yoluyla iletebilme, Eliot'a göre, sözkonusu olamıyor. Eliot, burjuva kültürünün, bireysel

olarak 'yaşanan' bir kültür olduğu, bu yüzden de, olsa olsa, aile düzeyinde 'iletilebileceği' kanısında. Şöyle de diyebiliriz: Eliot, burjuva kültürünün, okul düzleminde değil de, aile düzleminde sürekliliğini ve bütünlüğünü koruyabileceğini düşünüyor.

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

den edindikleri kendi sınıflarının kültürlerini sürdüreceklerdir çünkü.

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

Aslında, Eliot'ın bu yaklaşımı, ideal bir burjuva toplumu kurulması amacını içerir. Çünkü, Eliot'ın sözlerinin, eski deyimle mefhum-u muhalifinden çıkan sonuç şu: burjuva kültürü, temelde, bir azınlığın, yani burjuva sınıfının kültürüdür ve bu kültürü yozlaştırmadan yaygınlaştırma olanağı yoktur; öyleyse bu kültür ya bir 'mutlu azınlık kültürü' olarak sürmeli, ya da (burası önemli), burjuvazi, bir sınıf olarak, toplumun bütününü, hiç değilse çoğunluğunu kapsayacak biçimde yaygınlaşmış olmalıdır. Çünkü, burjuva kültürünün niteliğini bozmadan ve değiştirmeden yaygınlaşması, ancak toplumun bütünü ya da çoğunluğuyla burjuvalaşmasıyla mümkün olabilir. Eliot'ın düşüncelerinin içermeleri, bizi bu noktaya götürüyor. Aslında, Eliot'ın üstü kapalı bir biçimde söylemek istediği, toplumun bütünüyle ya da çoğunluğuyla burjuvalaşmasıdır; çünkü ancak o zaman, seçkin burjuva kültürü, 'yaşanırlık'ını yitirmeden, yaygınlaşma ve yığınlara iletilebilme olanağını bulacaktır. Aileden gelen kültürle, eğitimin yaygınlaştırmayı amaçladığı kültür arasındaki karşıtlık da, ancak toplum bütünüyle ya da büyük

çoğunluğuyla burjuvalaşırsa ortadan kalkacaktır. Eliot'ın kültür konusundaki açıklanmış düşüncelerinin ardında yatan, işte bu ideal burjuva toplumu modelidir.

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

KONUŞMALAR

KÜLTÜR, GELENEK VE TASAVVUF ÜZERİNE KONUŞMA

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

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

S.K. — Biz gelenekten faydalanırken, mesela Şeyh Galib'i, Fuzuli'yi değerlendiriyoruz. Seçtiğimiz şairler var, hepsine aynı şekilde yaklaş-

mıyoruz. En azından bize seslenen şiirleri olan şairleri seçiyoruz. Bu açıdan baktığımız zaman, tasavvuf daha değişik bir mahiyet arz ediyor gibi geliyor bana sizin şiirlerinizde...

H.Y. — Evet...

S.K. — Yani özellikle seçilmiş bir alan...

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

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

H.Y. — Hayır, öyle birşey sözkonusu değil. Tasavvufu bir yapı olarak, ikili karşı-olumlardan oluşan ve o karşı-olumların giderilmesi doğrultusunda bir içsel çaba olarak görüyorum. Ve beni sadece yapısı ilgilendiriyor. Bu ikiliği aşma konusunda verilecek içsel çaba, beni ilgilendir-

miyor. Demin de söyledim: Ben, mutasavvıf değilim.

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

H.Y. — Şimdi, bu 'neden-sonuç' çerçevesi içinde ele alınmaması gereken bir konu. Ben tasavvufu dışarıdan kuşatmaya çalışıyorum derken, demin de dile getirmeye çalıştığım gibi, tasavvufun yapısıyla ilgiliyim. Bu yapı bir takım ikiliklere indirgenebilir: zâhir/bâtın, vahdet/kesret gibi. Tasavvufun yapısı, Yapısalcı terminoloji ile söylersek, 'binary opposition'a, ikili-karşıtlıklara dayandırılabiliyor ise, 'tasavvufu dışarıdan kuşatıyorum' derken, bu formel yapıdan sözediyorum demektir. Söylerken de çok iyi biliyorum ki, beni tasavvufun yapısı ilgilendirmektedir. Dolayısıyla, bu yapının ve bu yapının analizinin **Gizemli Şiirler**'in bütününü kurmada yolgösterici olabileceğini düşündüm. Ama galiba, siz sordukça benim de tekrar tekrar söylemem gerekecek: Mutasavvıf değilim ben...

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

H.Y. — Tasavvuf diye bir sistem var. Bu sistemin yapısı beni ilgilendiriyor. Yani bu sistemi insanlar, kendi kendilerine öznel bir deneyimle, bir yaşantı ile temellük ederler, bu beni ilgilendirmiyor. Bilmem anlatabiliyor muyum?.. Yani,

zâhirden bâtına nasıl geçilecektir, kesretten vahdete doğru bir seyir nasıl mümkün olacaktır? Bu beni ilgilendirmiyor... Bunlar tasavvufun yaşanan yanlarıdır, bunlar ancak mutasavvıfları ilgilendirir, beni değil! Dolayısıyla, bir sistem var mıdır, yok mudur, tasavvuf bir sistem midir, değil midir? Öyleyse, bu sistemin yapısı, bu sistemin öğeleri arasındaki bağıntılar beni ilgilendiriyor. Buradan bir şiir üretilebilir, bu bağıntıları şiir düzleminde yeniden-üretebilir miyim diye düşündüm. Ve işte **Gizemli Şiirler** çıktı...

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

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

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

H.Y. — Şimdi, böyle bir sorun yok. Ben bir anlamda, tasavvufun tarihi ile de ilgili değilim. Benim tasavvufa yaklaşımım —deyim yerindeyse— onun eşzamanlı yapısınadır. Yani tasavvu-

fun tarihi kökenleri, toplumda hangi ihtiyaçlara tekabül ettiği bu işin tarihidir. Benim yaptığım işin bununla ilgisi yok. Yapısıyla bir sistem var ortada. Bu sistem beni, ortaya koyduğu ikili yapılarıyla ve ögeler arasındaki ilişkileriyle çok yakından ilgilendiriyor.

S.K. — Tasavvufun yanında tarihsel maddecilikle de ilgileniyorsunuz...

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

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

H.Y. — Aslında ben, bu sorunun yanıtını geniş bir biçimde Vehbi Vakkasoğlu'na vermiştim. O yanıt şimdi elimde. Bu soruyu o açıdan değerlendirmekte yarar var. Şöyle demiştim «İslam toplumlarında politik örgütlenme biçiminin, bu örgütlenmeye isterseniz **despotizm oryantal** (do-

ğu despotizmi) deyiniz, politik düzeyi başat kıldığı bir gerçek. İlk İslam devletinin (Emevi devletinin) yıkılmasında akrabalık ilişkilerinin belirleyiciliği, politik toplumun güçlendirilmesini zorunlu kılmış olmalı. XIII. yüzyıldan itibaren İslam'da bütün entellektüel pratiğin cemaatin bütünlüğünü korumaya ve sürdürmeye yönelmiş olmasında, politik düzeyin başat olmasındandır, sanıyorum.» demişim ve arkasından —Grunebaum'dan aktararak— eklemişim: «XIII. yüzyıldan itibaren İslam'da bütün entellektüel faaliyetlerin cemaat bütünlüğünü koruma konusunda pratik faaliyetlere yönelmiş olması, kuramsal düşünceyi ve bu arada felsefeyi, bilimle felsefe arasındaki ilişkiyi bir daha onarılmaz biçimde ortadan kaldırmıştır.» Dolayısıyla, İslam'da düşünce daima pratik sorunlara yönelmiştir, kuramsal sorunlara değil! Zaten bildiğiniz gibi, topluluğun doğrudan doğruya birinci derecedeki ihtiyaçlarına tekabül etmeyen alanlardaki bilgi üretimi, 'ulum ül-acem', yani 'yabancı ilimler' sayılmıştır. Bu durumda, İslam'da pratik ahlak üzerine çok geniş bir literatür bulabilirsiniz. Kınalızâde'den Taşköprüzâde'ye kadar geniş bir spektrumdur bu; soyut bir ahlak temellendirilmesi yerine, pratik ahlak ilkeleri bulabilirsiniz. Devlet yönetiminin ya da adil bir hükümdarın nasıl olması gerektiği konusunda pratik öğütler bulabilirsiniz. Pendnâmeler bizim düşünce yapımızda, edebiyatla düşüncenin örtüştüğü alanlardı. Şunu unutmamak gerek: Bizde felsefe yoktur, tefelsüf ve hikemiyyat vardır (Bu terimler Hilmi Ziya Ülken'in)... Bu çok önemli bir konu. Yani batıyla bizim aramızda gerçekten çok keskin ayırd-

edici çizgi çiziyor. Hikmet söylemek, bizde düşünce söylemekle eşdeğer. Sistemli, temelli, kuşatıcı, bütünsel yaklaşımlar, bir tek tasavvufta görülüyor.

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

H.Y. — Doğru...

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

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

AYDIN, ENTELLEKTÜEL VE MÜNEVVER ÜZERİNE KONUŞMA

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

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

Bu anlamda da «entellektüel», tarihsel olarak belirli bir işbölümüne de tekabül ediyor: An-

tik Yunan'da en köktenci ifadesini bulan bir işbölümü bu: zihinsel emek/kol emeği işbölümü... Entellektüel, yani, kafa emekçisi... Antik Yunan'da köleci üretim tarzının bir zorunlu belirlenimi olarak ortaya çıkan —ve pratikte son kertesine vardırılan— bu ayrım, Kant'la teorik temellerini bulur. Bunları bir yazımda da belirtmiştim. Sohn-Rethel, 'Zihinsel Emek ve Kol Emeği'nde, soruna matematik ve bilimin tarih-dışı temellendirilmesi ile (Kant'ta olduğu gibi), bu iki emek türünün birbirinden ayrılması arasındaki bağıntılar dolayımında bakıyor. Bu yüzden «entellektüel» sözcüğünü hiç benimseyemedim, bu işbölümünü kapitalist toplumda geçerli kıldığı için...

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

C.A. — Türkiye'de, belki de göçebe toplum özelliklerimizden kaynaklanan bir «batılı olmak, batıya doğru yürümek» isteği vardır. Burada ad anmak istemiyorum, ama hepimizin bildiği gibi bir öbek düşünür ve yazarımız «Türk aydını» karşısına «batı tipi aydın» çıkartmak çabasındalar. Bu çabaları ya da bu «batılı aydın yaratmak» ya da bu «olmak» eylemini nasıl değerlendiriyorsun?

H.Y. — Göçebe toplum? Burada kuşkusuz, 'göçebe'yi bir eğretileme olarak kullanıyorsun.

Bu, Gilles Deleuze'ün «nomad düşüncesi»ni getiriyor akla senin sorundaki «batıya doğru yürümek» de bu anlamda, öyle değil mi? Gerçek göçebeler, bir yerden başka bir yere gidenler (göç edenler', 'yürüyenler') değil, tersine, oldukları yerden kıpırdamayanlardır. Öyle diyor Deleuze: «belli kodlardan kaçarak aynı yerde kalmak için göçebeleşenler». Türkiye'de batı tipi aydının (deyim, senindir) da yapmak istediği bu: aynı yerde kalarak kodlardan kaçmak istiyor. Ama kaçıyor mu gerçekten? Sakallı Celal'in ünlü sözünü anımsa: «Türkiye hep doğuya giden bir gemi gibidir, ki yolcuları batıya doğru koşar.» Batı tipi Türk aydını, bu anlamda gerçekten bir göçebe değil. Kodlardan kaçamıyor ki! Ne denli batılılaşmaya kalksa, o denli doğulu kalıyor. Entellektüel uzam'ını değiştiremiyor. Her entellektüel uzam, bir kod'dur, bir sistemdir. Batı'nın entellektüel uzam'ını gerçek anlamda «temellük edecek» bir geleneği olmayan bu ülkede, gerçek anlamda bir batılı aydından sözedilebilir mi? Bilmiyorum. Belki geleneği değil, ama düşüncenin kipini temellük etmek mümkün olabilir. Oysa, sözde batılı Türk aydınının, düşüncenin kipiyle ilişkisi yoktur: düşünme bir kiplik olarak değil, bir imge olarak alımlanır bunlarda. Şaka yollu söylemişimdir: Freud, sözde batılı Türk aydınının, batı düşüncesi karşısındaki affekt tavrını, herhalde çok iyi analiz ederdi. Onun 'yerdeğiştirme' (Verschiebung) kavramına çok iyi uyuyor bu çünkü: düşünceye, bir imge olarak bağlanıyor, belli bir duygusallıkla. Sonra bu duygusallığı (affekt'i) bir başka düşünce-imgeye bağ-

lıyor. Bundan daha iyi bir 'yerdeğiştirme' olur mu?

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

FİKİR ADAMLARI VE DÜŞÜNCE ÜRETİMİ ÜZERİNE KONUŞMA

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

Hilmi Yavuz — Fikir adamları (mütefekkirler), düşünce üreten insanlar... Bir yandan yazın üzerine, bir yandan musiki üzerine, bir yandan politika üzerine yazıyorlar. Fikir adamlarının sayısı giderek azalıyor. Bunların genellikle herşeye karıştırdıkları, bunların herşeye burunlarını soktukları gibi, pejoratif, küçültücü bir yaklaşım var. Fikir adamı, bilim adamı değil ki! Bilim adamından sözediyor olsak, o zaman çizmeyi aştığı söylenebilir. Oysa fikir adamı düşünce üretir, düşünceninse sınırı yoktur. Müzik üzerine düşünce üretmek için müzikolog olmak gerekmez. Müzik üzerinde bilgi üretmek için müzikoloji bilgisi gerekli olabilir. Ama Türk musikisinin genel sorunları üzerinde, bir kültür problemi olarak ele alındığında, çok büyük bir musiki bilgisine gerek yok. Yahya Kemal nota biliyor muydu? Ama bu, onun Türk musikisi üzerinde bir fikir adamı olarak konuşmasını engellememiştir. Bu, çok önemli bir sorun. Biz şimdi, düşünce adamı, düşünce üreten adam eksikliğiyle karşı karşıyayız.

Türkiye'nin sorunları üzerinde düşünen, kuşatıcı bir zihinle problemlere yaklaşan, global sorunlar üzerinde düşünen adamlar, bundan kırk ya da kırkbeş yıl öncesine göre, çok daha az sayıda...

Bundan kırkbeş yıl öncesi için, bir çırpıda on tane fikir adamı sayabiliriz. Bunlardan bir kısmı, hiç şüphesiz, aynı zamanda bilim adamlarıdırlar da... Tanpınar, Hilmi Ziya, Mustafa Şekip Tunç gibi. Ama bunların bilimsel bilgi üretme özellikleri hiçbir zaman onların mütefekkir olma özelliklerinin önüne geçmiş değildi. Tam tersine, düşünce adamı nitelikleriyle öne çıkan kişiler bunlar... Bu, onların bilim adamlıklarını küçümseme anlamına gelmiyor kuşkusuz. Yaptıkları şey, çok doğru olarak, Batı'da kendi alanlarında üretilmiş bilgileri aktarmaktan ibaret. Yani, birer nâkil (aktarıcı) durumundalar. Benim asıl vurgulamak istediğim fikir adamı özellikleri, düşünce üretme özellikleri.

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

H.Y. — Şimdi bunun nedenleri üzerinde duralım biraz. Niçin bilgi üretimi düşünce üretiminin önüne geçti, ya da en azından, öyle görünüyor? Bunun nedenlerini, Türkiye'de pozitivist düşünce, pozitivist bir sorunsal içinde düşündüğümüzde, bilgi üretimi düşünce üretiminden her zaman daha önde'dir. Dolayısıyla, pozitivist ideolojinin egemenliği, ister istemez, düşünce adamlarının, bilgi üreten adamlara göre daha arkada kalmasına, bilimsel bilgi üreten adamların öne çıkmasına neden olmuştur; böyle denilebilir sa-

nıyorum. Ama bu, bir varsayımdır. Gene de bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum.

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

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

S.K. — Cumhuriyetten sonra pozitivist bir siyasetin tercih edilmesi, «aydın» kavramını da farklı zeminlere oturtuyor galiba?

H.Y. — Şimdiye kadar uygulanmış olan genel bir pozitivist siyasetin kültür alanına taşınması, aktarılması, fikir adamlarının ikinci plana itilmesi sonucunu doğurdu, diyorum. 1930'larla 1950 arasındaki döneme bakalım. O dönemde üretilen düşünce yapıtlarına bakalım. Böyle bir istatistik yok elimizde, ama şurası kesin: 1960'dan sonraki 25 yıl, 1960'dan önceki 25 yıla göre çok daha sığ ve çok daha çoraktır. Hiç kuşkusuz, 1960'dan sonra da ülkenin meseleleri üzerinde düşünen bir takım insanlar var. Şimdi bana diyecekler ki, bir Doğan Avcıoğlu'nu, bir İlhan Selçuk'u, bir Yalçın Küçük'ü nasıl yadsırsın, bun-

ların fikir adamı olma niteliklerini nasıl inkârdan gelirsin? Bana öyle geliyor ki, 60'dan önceki kuşak, yani daha önce adlarını saydığım fikir adamları (Tanpınar, Hilmi Ziya, Mustafa Şekip vb.) sorunlara daha global olarak bakan insanlar idiler. Ve bana öyle geliyor ki, bunların entellektüel donanımları, 60'dan sonrakilere göre, 60'dan sonra fikir adamı sıfatıyla ortaya çıkanlara göre, çok daha ağırlıklı, çok daha derindi. Dolayısıyla, Türkiye'de 'aydın' sorunu gündeme getirildiğinde, bu sözünü ettiğim, anlatmaya çalıştığım noktanın gözardı edilmemesi gerektiği kanısındayım. Çünkü bu durum, aydın tipinde önemli bir değişikliği birlikte getiriyor. Klasik münevver dediğimiz Türk aydınının yerini kendi alanında uzmanlaşmış, sadece kendi alanını bilen, kendi alanında bile dar ve sınırlı bir uzmanlık edinmiş bilim adamları alıyor. Bunu elbette küçümsüyor değilim. Mikro düzeyde iş gören bir uzmanlaşma, makro düzeyde düşünce üretiminin yerini alıyorsa ve 'aydın' kavramı içinde böyle bir yerdeğiştirme gerçekleşiyorsa, o zaman bunun nedenleri üzerinde düşünülmesi gerektiği kanısındayım. Bu çok önemli bir nokta. 'Aydın' sorunu gündeme gelecekse, bu durum yabana atılmamalı.

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

H.Y. — Türkiye'de aydınların imtiyazlı bir sınıf olduğu dönemler olmuştur. Cumhuriyetin ilk dönemleri de dahil, aydınların ama Gramscien anlamda 'organik' aydınların gerçekten ayrıcalıklı konumda olduklarına dair elimizde pek çok

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

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

H.Y. — Diyalog arayışları olduğu kanısındayım. Ama somut olarak, herhangi birşeyin gerçekleştiğini söyleyebilecek kadar iyimser olmadığımı da belirteyim. Bir takım arayışlar var. Gerek sağdaki, gerekse soldaki arayışlar bana öyle geliyor ki, düşünce üretiminin en azından işlevini ve önemini yeni baştan kavramaya başlayan bir kuşağın ortaya çıkması demektir. Şimdi seksen sonrasının önemli değişikliği, bütün bu şiddetle yaşanmış tecrübelerden sonuçlar çıkarmış bir genç kuşağın, sorunları daha kuşatıcı gör-

meye yatkın, daha bir fikir adamı gibi görmeye yatkın bir eğilim edinmelerine neden olmuştur.

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

H.Y. — Mâlumu ilâm: demokrasinin temel yapılarından biri, düşünce özgürlüğüdür. Düşünce özgürlüğünün karşısında olabilecek bir aydın düşünemiyorum. Demokrat toplum düşünce özgürlüğünü gerçekleştiren bir toplumdur. Ama demokrasiden neyin anlaşıldığı konusu üzerinde —düşünce özgürlüğünden başka neyin anlaşıldığı konusunda— bazı anlaşmazlıklar olabilir. Hemen şunu belirteyim; ben kendi konumumu açıkça söylemek zorundayım: Ben, düşünce özgürlüğüne kesinlikle hiçbir sınır kabul etmiyorum. Düşünceye yasak konulamaz. Herkes kendi düşüncesini dilediği gibi söylemekte ve yazmakta özgür olmalıdır.

Doğallıkla bunu söylemek yetmiyor. Çünkü söyleseler bile Türkiye'de bütün aydınların bu platform üzerinde birleştiklerini sanmıyorum. Ne yazık ki, düşünce özgürlüğünden yana olanlar, sadece kendi düşüncelerinin söylenmesine, karşıt düşüncelerin söylenmemesine eğilimli bir demokrasi anlayışı içindeler. Bu anlamda, Türkiye'deki bütün aydınlar, fikir adamları, her türlü buyurgan ve yasakçı düşünceye karşı olduklarını somut edimlerle ortaya koyabiliyorlar mı? Ahlakın ölçütü söz değil, edimdir çünkü; ya da sözedim (speech-act)! Bu, çok önemli. Bence bu konuda sağın çok ciddi ve vahim sorunu var. Şimdi şu ayırımı her zaman gözönünde tutmak la-

zımdır: Politik toplum, elbet yasaklar koyacaktır. Çünkü, yasaksız bir politik toplum olamaz. Yasaksız devlet olamaz. Ama politik toplumun dışında kalan sivil toplum söylemi içinden konuşanların, **yasakçılıktan yana olmamaları** gerekir. Politik toplumun koyduğu yasaklara karşı, sivil toplum söylemi, yasakçılığı barındırmaz. Tipik örnek: Türkiye'de bazı aydınlar, genelde yasakçılığın karşısında olduklarını söylemişlerdir. Ama diyelim, Kemal Tahir'in **Yorgun Savaşçı**'sı yasaklandığında bunu alkışlamışlardır; yasakçı ve buyurgan bir tavırdan yana olmuşlardır. Şimdi, bu aydının, demokrat bir tavır içinde olduğuna inanmamakta mazurum. Her türlü yasakçılığın karşısında olduğunu söylüyor, ama buna karşılık kendi düşüncelerinin karşısında olduğu bir filmin yasaklanmasını pekâlâ onaylayabiliyor! Böyle şey olmaz... Bu çok önemli bir ölçüttür. Yani, bir aydının gerçekten demokrat olup olmadığı konusunda en önemli ayırdedici sınır çizgilerinden biri budur. Bir başka aydın, örneğin, her zaman demokrat olduğunu söyleyen bir başka aydın, İsveç'te çevrilmiş olan **Otobüs** filminin Türkiye'de gösterimlerinin yasaklanmasını, açıkça isteyebilmiştir. Şimdi bakın, demokratlığın ölçütü yasakları tümel olarak sözde onaylamamak mıdır, yoksa tikel bir yasağı söz-edim'de (fiilen) onaylamamak mı? Ben, ikincisi diyorum.

S.K. — **Biliyorsunuz Türkiye'de iki değişik olay yaşandı. İkisi de İzmir'de. Doç. Nebahat Koru, başörtüsü taktığı gerekçesiyle üniversiteden atıldı. Büyük basından çıt çıkmadı. Kısa kollu bir kız üniversiteye alınmadı ve müthiş bir kıyamet kopardı basın. Bu çifte standart değil mi?**

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

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

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

H.Y. — Çok yakında çıkacak olan Zaman Şiirleri kitabımın son şiiri, **Ölüm** ve Zaman adını taşıyor. Kitap, üç bölüm. Birinci bölüm, «Dün»; ikinci bölüm, «Bugün»; üçüncü bölüm, «Yarın» adını taşıyor. Kitabın son şiiri olan Ölüm ve Zaman, «Yarın» bölümünün tek şiiridir. Bunun sembolik bir anlamı var elbette. Şiir şöyle bitiyor: **«Ölüm, toplananın dağılışı/Kitap, hüzün ve gövde/Ölüm belli belirsiz yükseliyor.»**

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

Gerçek şu: Sahaf, kitap malvarlığı üzerin-

de yaşayan adamdır. Yani, birisinin kitaplığını satın alacak ki, o kitaplık başkalarınca satın alınarak yeni kitaplıklara dönüşsün! Sahaflardan aldığımız her kitabın üzerinde, bizden önce yaşamış bir başka insanın (ya da, insanların) kitaplığında bulunduğunu gösteren birtakım imler vardır. Böylece hiç adını duymadığım, yüzünü görmediğim birtakım insanların kitaplarına sahip oldum. Ölüm, bir bibliyoman için, kendi kitaplığının **dağılması** demektir. Dolayısıyla, bu şiirin son dizelerini, ölümü gerçekten toplanan'ın, o güne kadar birikmiş olan'ın dağılışı diye nitelemek, yanlış olmaz diye düşündüm.

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

S.K. — **Hüzünlendiniz...**

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

BİLİM, BİLİM TARİHİ, TÜRKİYE'DE BİLİM ÜZERİNE KONUŞMA

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

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

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

A.K. — **Kıstaslarınız o olacak.**

H.Y. — Evet... Batı'da kuramsal pratik, günümüzde belli bir uzmanlığa dayanıyor. Bilim, birbirine eklemlenmiş, birbiriyle örtüşen farklı uzmanlık alanlarını içeriyor. Bilimin böylesine küçük, sınırlı mikro-alanlardaki uzmanlıklara indirgenmiş olması, aslında Batı'da, Newton'cu anlayışın dünyayı kavrama modeline dayanıyor: Mekanik modele!.. Bilimi bir makine gibi düşünmeye: Nasıl ki büyük bir makine, birtakım küçük çarkların ve vidaların biraraya gelmesiyle kuruluyorsa, bilim de tıpkı bir makine gibi, birbirine bağlı uzmanlık alanlarından oluşuyormuş

gibi düşünülüyor. Bilim alanında böylesine mekanik bir anlayış, deyim yerindeyse Newtonien anlamda bir mekanik anlayış, Batı'da kuramsal pratiğe hakimdir. Bu bilim anlayışı, Batı'da belli bir işbölümü düzeyine tekâbül ediyor. Çarklar, vidalar arasında nasıl işlevsel bir işbölümü varsa, bilimin daraltılmış ve iyice sınırlandırılmış uzmanlık alanlarında da böylesine bir işbölümü var. Ben de buna, makinedeki mekanik işbölümüne paralel olarak, «entellektüel işbölümü» diyorum. Batı'da bu tür bilim mekaniği modelini, kendi tarihi ile bu entellektüel işbölümü düzeyine getirmiş durumda...

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

H.Y. — Problemi Batı bağlamında ele almakta yarar var. Çünkü modeli bütünüyle kavramamızda yardımcı olacak. Şimdi, mademki böyle entellektüel işbölümü sözkonusudur ve bu entellektüel işbölümü Batı'nın bilimsel pratiğinde uzmanlıklara tekâbül ediyor, Batı bu tür uzmanlıkları, bu işbölümü gereği, kendi üniversite sistemi ya da genelde bilim üreten kurumlar düzleminde uygulama olanağını bulmaktadır. Bilim adamı, yaşamının 20 ya da 25 yılını, herhangi bir bilim dalının çok küçük bir uzmanlık alanına ayırmaya, bilimsel yaşamını bütünüyle o dar ve sınırlı uzmanlık alanında sürdürebilmeye ve o alanda birşeyler üretebilmeye, sözünü ettiğim bu entellektüel işbölümü bağlamında, olanak bulmaktadır. Soruna entellektüel işbölümü çerçeve-

si içinden baktığımızda, bu entellektüel işbölümü, bilimsel ya da kuramsal pratiğin nesnel koşulunu oluşturmaktadır. Bu işbölümü varsa, bir başka deyişle, uzmanlıklar kurumsallaşmışsa, yani uzmanlıkları sürdürebilecek koşullar varsa, o zaman bu toplulukta bilim yapılabilir, diyorum.

A.K. — **Batı'da da bu var...**

H.Y. — Batı'da bu var ve kurumsallaşmış. Bu kurumsallaşmanın arkasında, benim entellektüel işbölümü dediğim, her uzmanlığın belli bir işlevi olduğu düşüncesine dayanan o temelli tavır yatmaktadır. Şimdi Türk toplumuna baktığımızda, bizim bilim üreten kurumlarımızda bu türlü uzmanlık alanlarına tekâbül eden, bu uzmanlık alanlarını geçerli sayan, bir entellektüel işbölümü yapısı var mıdır, yok mudur?.. Bu bizim için çok önemli bir kriterdir. Tanıdığımız insanlar var; Batı'ya gitmişler, Batı'da uzmanlıklarına tekâbül eden çalışma alanlarında doktoralar yapmışlar, Türkiye'ye dönmüşlerdir. Batı'da entellektüel işbölümünün ne kertede incelip daraldığını; bunun ne kadar daralırsa daralsın, kurumsal çerçevede bir yer bulduğunu biliyoruz. Bu kişilerin, Türkiye'de kurumsallaşmak, kurum içinde kendi uzmanlıklarına tekâbül eden bir bilimsel pratik yapmak olanağına sahip olduklarını söyleyebilir miyiz? Bir uzman arkadaşımız...

A.K. — **Diyelim, bir bilim adamı...**

H.Y. — Bir edebiyatçı, ya da kendi alanımdan söyleyeyim, bir felsefeci, diyelim ki, Batı'da Husserl üstüne ya da Heidegger üstüne doktora yapıyor. Ve o alanda, Batı'da doktora yaptığı bir kurumda ya da bir başka bilim kuruluşunda, hem

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

İkinci koşul, bilimin teknolojisiyle, bilimin üretimi mekanizmasıyla ilgilidir. Her alanda olduğu gibi, bir bilimin de üretim araçları var. Bunu yine bir başka örnekle anlatayım. Üniversiteden bir arkadaşımız bundan bir süre önce İsrail'e, Kudüs'teki Hebrew Üniversitesine gitmişti. Dönüşte izlenimlerini sorduğumda şöyle dedi: «Mitoloji mi, yoksa teknoloji mi, bunu anlamam mümkün değildi. Bana bir çalışma odası verildi, bir sekreter tahsis edildi ve sekreter, adeta Alaaddin'in Sihirli Lambası'nda olduğu gibi bana nerdeyse «dile benden ne dilersen» diye gel-

di. Ben, tıpkı Alaaddin'in lambayı oğuşturduğu sırada karşısına çıkan hüddamdan kuşkulanması gibi, önce onu sınamak istedim. Biliyorsunuz, Alaaddin de hüddam çıkınca, oniki ağızlı bir çakı ister ondan, hüddam doğru mu söylüyor, yalan mı söylüyor, diye; ve hemen isteğini yerine getirince hüddamın doğru söylediğine inanır. Bu arkadaşımız da «mümkün değil bunun bulunması» diyerek, 1960 yılında, —bu olay 1980'lerde geçmektedir—, Danimarka'da çıkmış olan bir derginin hangi sayısında olduğunu bilmediği bir makalenin fotokopisini istiyor. Sekreter kız «peki» deyip dışarı çıktığında da, için için gülüyor o arkadaşımız: «Hadi bakalım, bulun da getirin bulun da getirin bu makaleyi bana!..» diye... Neredeyse bu olayı unutmak üzeredir ki, kapı açılır —ve aradan ya 3 dakika geçmiştir ya da geçmemiştir— sekreter elinde arkadaşımızın sözünü ettiği makalenin fotokopisiyle girer, «emrettiğiniz bu muydu!» diye... Gerçekten de mitoloji ve teknoloji arasında böylesine, neredeyse bir 'yer değiştirme» düzeyinin işlediği bir toplum... Şimdi bizim üniversitelerimizde, araştırmacılar acaba kendi uzmanlık alanlarında böylesine bir çalışma olanağı bulabilirler mi? Diyelim ki, çok talihli biri kendi uzmanlık alanında kurumsallaşma olanağını bulmuş olsun. Nesnel koşullar tamam. Ama acaba bu sözkonusu talihli bilim adamı, kendi alanında, başka ülkelerde yapılmış ve üretilmiş olanlardan ne kertede haberlidir, bunları ne kertede izleyebilme olanağını bulmaktadır? Biliyorsunuz, her alanda her uzmanlık alanında dünyanın çeşitli yerlerinde kongreler düzenlenir, seminerler yapılır, sempozyumlar örgüt-

lenir. Bilim adamlarımız bu sempozyumlardan kaçına, tebliğ vermek şöyle dursun, verilen tebliğleri dinlemek için gitme olanağını bulabilmektedir? Bu, bir... Bizde bu, «lüks» bir taleptir. Tıpkı, kendi uzmanlık alanında doktora yapmış ya da yeterlilik kazanmış birinin Türkiye'de aynı alanda çalışmayı istemesi kadar lüks!.. Onu geçelim. Asıl önemlisi, Türkiye'de bilim adamının kendi alanında yurt dışında yapılmakta olan çalışmaları yakından izleyebileceği, kitaplık ya da mikrofilm düzeni, ya da başka mekanizmalar var mıdır? Bunun üzerinde de durmamız gerekiyor. Bilimler arasında doğa bilimleri, toplum bilimleri diye bir ayırım yapmak istemiyorum, problemi çok global koyuyorum. Öyleyse, elimizi şakağımıza koyup düşünmek zorundayız. Acaba, gerek entellektüel işbölümü açısından uzmanlıkların kurumsallaşmasına, (yani, bilimin nesnel koşullarına), gerekse bilim pratiğindeki, üretim koşullarına baktığımızda, Türkiye'de «bilim» üretmenin olanaksızlığı açıkça görülmüyor mu? Bu koşullar yerine getirilmediği sürece, Türkiye'de olsa olsa iyi öğretmenler yetişebilir, seçkin bilim adamları değil! Çünkü amaçlanan, belli uzmanlık alanlarında Batı'da üretilmiş olanı temellük edip onun üstüne, ona bir katkı biçiminde birşeyler konulmasıdır ki, bunun bu koşullar altında sağlanması olanak dışıdır. Fazla hayale kapılmaya gerek yok. Türkiye'de bu koşullarda bilim yapılamaz. «Türkiye'de bilim yapılır» diyenler, en azından benim «nesnel koşullar» olarak ortaya koyduğum ya da bilimin, bilimsel pratiğin «üretilme koşulları» olarak koyduğum problemleri ciddiye almak zorundadırlar.

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

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

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

H.Y. — Çok önemli ve çok doğru bir soru... Bunun böyle olmasının nedeni, yani işbölümü kertelerinin Batı'da ve bizde —Doğu'da demiyorum, çünkü problem bizde— Batı'da ve bizde çok farklı düzeylerde olmasının, bu açıklığı ve bu farklılığı doğurduğunu biliyorum. Batı üniversitelerindeki entellektüel işbölümü kurumlaşması, bizim üniversitelerimizde de olsaydı, Batı'da kendi alanında doktora yapan, uzmanlık edinmiş olan biri Türkiye'de kendi alanında çalışmalarını sürdürebilme olanağına sahip olabilseydi o zaman bu iki yapı arasında, yani Batılı kurumlarla bizim kurumlarımız arasındaki fark orta-

ya çıkmazdı... Şimdi bu fark, işbölümünün kertesinin farklılığından ileri geliyor dedik. Peki, bu fark nereden ileri geliyor? Niye işbölümü Batılı üniversitelerle, Batı'daki kurumlarla bizde farklı...

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

H.Y. — Hayır. Buna göre aradaki fark şöyle konulabilir. Çok büyük iki çarkla, sadece iki çarkla işleyen bir mekanizma var. İki çark birbirinin içine geçmiş. Makro bir çark bu... Bir de saat gibi, hatta milyonlarca çark ve vidadan oluşan ama her çarkın ya da vidanın belli bir işlevi olduğu, o mekanizma içinde belli bir işbölümüne takabül eden bir çark. Batı'daki, ikincisi; öbürü ise, bizdeki, makro düzeyde birkaç temel çarktan ibaret...

A.K. — **Neden olmuş bu?**

H.Y. — Bunun tek bir nedeni var mı, bilemiyorum. Ama temelde Batı'da bilimin tarihsel gelişmesinin ve bu gelişmeye tekabül eden kurumlaşma yapısının çok eskilere dayandığını biliyoruz. Yani 17. yüzyıldan itibaren... Bilim devrimi dediğimiz, Newton-Kopernikus Devrimi diye düşündüğümüz dönem, Batı'nın entellektüel tarihinde çok önemli bir coupure, bir kesik'tir. Çünkü ondan önce, tanımladığımız anlamda bilimsel düşünce yok! Bu, benim gördüğüm kadarıyla, Bilim Devrimi diye adlandırılmış, Galileo ile başlayıp Kopernikus ve Newton'la tamamlanmış olduğunu düşündüğümüz süreçtir. Doğa, somut açıklamalarla değil, soyut matematik formülasyonlarla ifade edilmeye başlanmıştır. Galileo'nun ünlü bir sözü var; şöyle diyor: «Matematik,

doğanın yazıldığı dildir». Doğa bilimleri alanında böyle bir yaklaşım var. Niceliksel (kantitatif) bir yaklaşım... Bu kantitatif gelişmenin, yani «bilimin nicelleşmesi» dediğimiz olgunun, maddi temelleri var. Yani bunun ortaya çıkabilmesi için insan düşüncesinin belli bir kerteye ulaşması gerek...

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

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

sallaşmalarına, yapılanmalarına neden olmuştur.

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

H.Y. — Söyleyebiliriz.

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

H.Y. — Şimdi, kuşkusuz, Türk üniversitelerinin ürettiklerinden, ortaya koyduklarından Türk toplumunun şu ya da bu biçimde yararlanması sözkonusu. Üniversitelerin iki işlevi vardır. Bir: Bilimsel araştırma yapmak ve bilim alanında birtakım gelişmelere öncülük işlevi; iki eğitim ve öğretim işlevi. Türkiye'de üniversiteler bütünüyle, kendi yapıları gereği, işbölümünün kurumsallaşmamış, daha önce söylediğim anlamda kurumsallaşmamış olması gereği, bilimsel üretim yapmaktan yoksundur. O zaman da üniversiteler, bu zorunluluk dolayısıyla, ister istemez, eğitim kurumları olma işleviyle karşı karşıya kalmışlardır. Şimdi Türkiye üniversiteleri iyi eğitim vermekte midir, vermemekte midir? Nedir ki, farkında olmadan biz, üniversitelerin bilimsel araştırma işlevini bir kenara itmiş, ister istemez üniversitelerin eğitici fonksiyonlarının olup olmadığı üzerinde kafa yormaya ve düşünmeye başlamışızdır.

A.K. — **Ancak burada bir konu var. Bilimsel araştırma, ister teorik olsun, ister uygulamalı olsun, bilimsel araştırma eğitimin doğal bir sonucu değil midir? Hatta ve hatta eğitimin nicel**

ve nitel kıstasları teorik ve uygulamalı araştırmayla somutlaştırılmayacak mı? Yani, öğrenci, ne öğrendiğini, ortaya koyması için bir araştırma, bir tez, bir şey yapmayacak mı?

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

A.K. — **Ne gibi mesela?**

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

Şimdi gelelim toplumun, gerekseme duydu-

ğu bilgiyi nereden aldığına... Bu bilgiler bütünüyle Batı'dan aktarılmaktadır. «Batı'dan aktarılmaktadır» derken, hangi dolayımlardan geçerek aktarıldığını da hesaba katmak zorundayız elbette. Yani hangi süzgeçlerden geçiyor, nasıl aktarılıyor? Bunu iyice anlamak zorundayız. Kaldı ki ben doğrudan doğruya bu türlü bilgilerin gereğince aktarıldığı kanısında da değilim.

A.K. — **Bilerek mi, bilmeyerek mi?**

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

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

H.Y. — Zorunlu olmayan bağlar ama...

A.K. — **Ama bağlar var. Yani şunu sorayım, bilim olmadan teknoloji üretmek mümkün müdür?**

H.Y. — Mümkündür.

A.K. — **Nasıl?**

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

A.K. — **Örnek verebilir misiniz?**

H.Y. — Örnek? Mekanik alandaki bulguların, pratikte hemen uygulamaya konulacak bulgularının neredeyse tümünün Ortaçağda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bunu bir başka düzlemde de örneklemek mümkün. Örneğin, antik Yunan toplumunda da teknolojijnin gelişmediğine, Doğadan yatay biçimde yararlandıklarına ilişkin bazı okumalarım olmuştur. Ama buna karşılık soyut ve spekülatif alanda dünyanın rasyonel açıklanması ve temellendirilmesi alanında antik Yunan düşüncesinin adeta örnek olduğu, kesinlikle bilinen bir gerçek. Bunu şunun için söylüyorum; genellikle teknolojinin evrimi, insan emeğinin kullanım koşulları ile bağıntılıdır. İnsan emeği ne kadar bol ve ucuz biçimde sağlanırsa, teknoloji o kertede yerinde saymıştır. Başka bir deyişle, emeğin örgütlenmesiyle, teknolojinin gelişme kertesi arasında bir bağıntı var. Tartışılabilir, ama bu varsayımı gözardı edemeyiz. Vülger bir determinizm, bir çeşit historisizm, her zaman bilimle teknolojiyi adeta birbirinden ayrılmaz yapılar olarak düşünmeye götürmüştür. Sanılmıştır ki, bilimsel düşünce ne kertede geliş-

tiyse o toplumda teknoloji de o kertede gelişir... İlgisi yok! Aradaki ilişki zorunlu bir ilişki değil, olsa olsa zorunsuz (contingent) bir ilişkidir.

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

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

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

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

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

H.Y. — Çağımızda know-how, kuramsal bilgiyle bağımlı görünüyor. Ama yineleyelim: Aradaki bağıntı zorunlu değil, zorunsuz (contingent) bir bağıntıdır. Teknoloji tarihi, bize know-how'ın,

verili bilimsel yasaların uygulanma koşullarından çıkmadığını gösteriyor. Çoğu kez tersidir sözkonusu olan: İnsanoğlu **önce** tekerleği bulmuş, **sonra** tekerleğin mekaniğini bilimsel formülasyonlara bağlamıştır. Diyeceğim, «bilim varsa teknoloji de vardır» önermesi yanlıştır. Know-how'ın üretilebilmesi için, maddi gereksinimin ortaya çıkmış olması sözkonusudur. Onu söylemek istiyorum. Yani toplumun teknolojiye gerek duyması... Oysa diyelim ki, insan emeği çok bol ve çok ucuz ise, bilimin kertesi, teorik bilimin kertesi ne kertede yüksek olursa olsun, o toplum için know-how gerekli olmuyor. Antik Yunan'da böyle bu...

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

H.Y. — «Beyin göçü» bilim adamı olmakla, iyi hoca olmak arasında o zor, ahlâksal seçimi yapmak zorunda olanların problemidir Bilim adamlarının problemi, yahut düşünenlerin problemi... Şöyle diyelim: Bu bir ahlak sorunu ve seçme yapılması zor bir olay. Yani Türkiye'nin gereksinimleri nedir? Bir bilim adamı, Türkiye'de entellektüel işbölümü koşulları gereği kendi kurumsal çerçevesi bağlamında, uzmanlık alanları doğrultusunda kendi pratiğini yeniden-üretebilecek durumda değildir. Bunu biliyoruz. O zaman şöyle bir problemle karşı karşıya kalınması kaçınılmaz oluyor. Ya yurdunda kalacak ve iyi bir öğretici olmaya çalışacaktır, ya da yurtdışına giderek bilim adamlığını sürdürecektir. Bu konu-

daki seçmenin gerçekten ideolojik ve ahlaksal bir seçme olduğu kanısındayım. Yani hiç kimseyi şu ya da bu doğrultuda seçme yaptığı için suçlayamayız. Suçlarsak kendi ahlakımızı empoze etmiş oluruz. Kendi uzmanlık alanında herhangi birşey üretmesinin mümkün olmadığını bile bile, «burada kal» diyemeyeceğimiz gibi, «Türkiye'de bilim yapılamaz, sen kalk yurt dışına git» de diyemeyiz. Dersek, kendi ahlakımızı, kendi problemimizi empoze etmiş oluruz. Kararı bütünüyle kendisi verecektir. Ama bu koşullarda, «beyin göçü» kaçınılmazdır; bu koşullar altında Türkiye'den bazı kişiler bilim adamı olmayı yeğleyerek yurt dışına gideceklerdir; hoca olmayı kabul etmeyecekler, kendi uzmanlık alanlarında bir şeyler üretebilmek ve onun kurumsallaştığı bir işbölümü sistemine entegre olmak isteyeceklerdir.

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

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

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

H.Y. — O başka... Oraya da geleceğiz. Şimdi ben, gene kendi alanımdan söz edeyim. Kant'ın, örneğin Salt Aklın Eleştirisi adlı büyük yapıtının

Türkçe çevirisi yoktur. Yine de üniversitelerde Kant'ın bilgi kuramı okutulur, nasıl okutulur, onu bilemem.

A.K. — **Siz okutmuyor musunuz?**

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

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

H.Y. — 1940'larda «Tercüme Bürosu» aracılığıyla Hasan Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı döneminde başlamış olan klasikleri çevirme etkinliği, Türkiye'nin düşünsel gelişimi açısından son derece önemliydi. Bu «klasik»lerin çevrilmesi işi Türkiye'de Türk insanının düşüncesini temelden etkiledi ve belirledi. Bunun örneklerinden biri de benim. Dil öğrenmeden önce, çok genç yaşlarda Milli Eğitim Bakanlığı «klasik»lerini okuyarak, belli bir düzeye gelindiğini kendi deneyimimden biliyorum. Bu devam etmedi. Neden etmedi? Bu ayrı konu. Üzerinde durmakta yarar yok. Ama yanlışları da vardı bu etkinliğin... Milli Eğitim Bakanlığı «klasik»lerinin yayın politikasını, o yayın politikasının arkasındaki düşünceyi sorgulamak gerekiyor bence. Bu yapılmamıştır. Şimdi şu anda da ben bunu yapmıyorum ve bildiğiniz gibi, «klasikler»den övgüyle sözediyorum. Oysa gerçek şudur; bu çeviri kampanya-

sının arkasında Rönesans düşüncesi yatıyordu; dar bir «Hümanist düşünce» yatıyordu ki, bu nu hem İsmet Paşa, hem de Hasan Âli Yücel belirtmişlerdir. Bu dar hümanist yaklaşımın ister istemez belli bir seçme tavrı da vardır. Çeviri etkinliği devam etseydi, hümanist yaklaşımın yerini çok daha başka bir yaklaşımın, bence tam anlamıyla bilimsel bir yaklaşımın alması gerekirdi. Edebiyat ve düşünce yapıtlarının, yanısıra, Batı'nın çok önemli ve çok temelli bilimsel yapıtlarının Türkçe'ye çevrilmesi gerekirdi ki, «klasikler» maalesef bu problematiğin dışında kalmışlardır. Yani, Newton'un **Principia**'sı niçin çevrilmesin? Bu, yapılmamıştır. Niçin örneğin bir Freud, bütünüyle Türk okuyucusuna sunulmasın? Devam etseydi belki bir hümanist anlayışı, bilim kültürü anlayışıyla yer değiştirmek ya da onların ikişini birden atbaşı birlikte götürmek olanağı doğabilirdi. Bunun belirtileri de vardı. Ama bu yapılmamıştır. Ve bunun yapılmamasının acısını, biz bugün hocalar çekiyoruz. Ben sadece Boğaziçi Üniversitesi'nde değil, Mimar Sinan Üniversitesi'nde de ders veriyorum. Daha bugün karşı karşıya kaldığım bir problem var. Birtakım şeyler anlatıyorum öğrencilerime. Benim kendi okumalarımla, yabancı dil bilmem dolayısıyla edindiğim okumalara dayalı bilgiler aktarıyorum. Öğrenci geliyor, diyor ki bana : «Bunları biz nereden bulacağız, kaynakları okumak istiyoruz». Çok haklı olarak, asıl kaynakları okumak istiyorlar. Ben bugün diyelim, Dil ve Doğa ya da Doğa ile Kültür arasındaki ayrıma ilişkin ders veriyorum. Lévi-Strauss'tan yola çıkıyorsam örneğin, Lévi-Strauss'un makalelerinin, kitapla-

rının türkçesi olması gerekir. Ne yalan söylemeli, bırakınız bilim adamını, doğru dürüst hocalık yapma olanağından bile yoksunuz! Elimiz, kolumuz bağlı. Ben öğrenciye 'Uygarlık Tarihi' dersi veriyorum. Salık verecek kitap bulamıyorum.

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

H.Y. — Bu, bence cevaplandırılması en zor soru. Bu konuşmanın en zor sorusu... Bunu bilemiyorum. Her üniversite hocasının kendi öğretim pratiğinde bu gibi problemlerle karşı karşıya kalmaması mümkün değil. Şu ya da bu biçimde, şu ya da bu zamanda böyle bir problemle karşı karşıya kalıyor. Bu, problemi tekil bir problem saymak gibi bir yanlışlık da olabilir. Sanılır ki, sadece bizim alanımızda sorun budur. Bence bizim aydınımızın, bizim düşünürümüzün, bizim bilim adamımızın, kapsamlı düşünme ve problemlere global bakma gibi bir tavır içinde olmamalarından kaynaklanıyor. Yani biz ağaçlardan ormanı göremiyoruz. Neden Türk insanı böyle düşünüyor? Türk insanının neden global bir bakış tarzı yok! Ben, bilim adamı olduğum kanısında değilim. Ben, iyi bir öğretmen olduğum kanısındayım. İyi bir öğretmen, kendi uzmanlık alanında, kendi ders verdiği alanda en yeni bilgilerle, en son bilgilerle kendini donatmak gereğini duyan, hem de kendi konumunu sürekli olarak irdeleyen insandır. Ben «acaba ne yapıyo-

rum, doğru mu yapıyorum, bilgileri aktarmakla yetinmeli miyim? Vizeydi, yıl sonu sınavlarıydı, bunlarla mı yetinmeliyim; yoksa kendi konumumdan yola çıkarak, benim durumumdakilerin de konumlarını düşünerek, Türkiye'deki eğitim sisteminin yapısı üzerinde de düşünce üretmeli miyim? Bana öyle geliyor ki, insanımız, dolayısıyla aydınımız, bulunduğu konumu sorgulamıyor.

A.K. — Neden?

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

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

H.K. — «Kendinde son» olarak görüyor.

A.K. — **Yani bir vasıta...**

H.Y. — Bir erek... Dolayısıyla kendi konumunu, bir bilim adamı olarak, bir düşün adamı ya da öğretmen olarak sorgulamıyor. «Ben ne yapıyorum, benim yaptığım iş doğru mu? Yani, kendi alanımda sadece birtakım bilgileri aktarmakla mı yetinmeliyim, yoksa genel bir bilim politikası çerçevesinde düşünüldüğünde, bana düşen başka birtakım roller de var mıdır?» Bu sorular sorulmuyor. Neden sorulmuyor?

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

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

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

H.Y. — Doğru...

A.K. — **Şimdiye kadarki konuşmalarımızda hep üniversiteyi ve öğretmenlerini bir yerde kı-**

nadık. Eleştirdik. Ancak bu eleştirilerin esas kaynağı devletin tutumuyla ilgili değil mi? Şöyle sorayım: Yani, toplumda bu politikayı oluşturacak devlet, politikanın oluşmasında yardımcı olacak da, muhakkak ki, üniversitelerle hocalar... Şimdiye kadar bu politika oluşturulmamış.

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

kendi alanında bilimsel gelişmeler nedir, bunu bilecek, hem de bu bilimsel gelişmelerden toplumu nasıl yararlandırırım diye düşünecek... Bizim işimiz mekanik bir iş değil ki, dersini ver git!.. Eğer hocalık buysa, o zaman bunun memurluktan bir farkı yok. Ama ben temelde çok önemli bir fark olduğunu düşünüyorum. Bir memur kendi konumunu irdeleyebilir, gişede otobüs bileti satan bir adam, «ben neyim?» diye sorabilir ve bu varoluşsal bir sorudur, tamam! Ama, onun soru sormasıyla «benim yaptığım iş nedir ve ben bu ülkeye nasıl yararlı olabilirim?» diye soran üniversite hocasının sorusunun, herhalde, aynı düzlemde düşünülmemesi gerekir.

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

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

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

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

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

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

A.K. — **Son sıralarda devletin birtakım çabaları var. Birincisi, ulusal bilim politikası saptama açısından, birtakım ciddi olduğunu sandığımız çabaları var. Bu çabaları oluştururken muhakkak ki üniversitelerin de fikirleri alınacaktır. Şunu sormak istiyoruz; bilim yapmanın, bilimsel araştırma yapmanın ve adamı yetiştirmenin, taa başta konuştuğumuz nesnel koşullarını yaratabilme bakımından devletin hazırlayacağı bu ulusal bilim politikasında neler bulunmalıdır?**

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

A.K. — **Ondan sonra ne yapılır?**

H.Y. — Ondan sonra ne yapılır? Şimdi benim öngördüğüm entellektüel işbölümünün mak-

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

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

H.Y. — Demiyor. Çünkü problemin farkında değil. Bir bakıma farkında olamamakta da haklıdır. Çünkü üniversite ne yapacağını bilmiyor. Bir yandan Batı üniversiteleri düzeyinde eğitim yapılması gerektiğini düşünüyor, ama bir yandan da bunun yapılamayacağını kavrıyor.

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

H.Y. — Evet, böyle... Üniversite bir yandan

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

A.K. — **Veyahut pratik olmadığını...**

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

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

H.Y. — Evet... Buna bağlı.

A.K. — **Peki, şimdi çok ilginç bir noktaya**

geldik. Kendi kendisiyle böyle hastalıklı bir çelişki içinde...

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

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

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

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

H.Y. — Üniversitelerin bu konuda yapacakları şey şudur: Bir kere, kendi konumlarını irdelemek. Yani biz ne yapıyoruz, ne yapamıyoruz... Hangi açmazlar içindeyiz? Batı üniversiteleri ile bizim üniversitelerimiz arasındaki temel farklar nelerdir? Sorun, «onlarda şu kürsü var, bizde o kürsü yok, onlarda şöyle enstitü var, bizde böyle enstitü yok, biz de kuralım» düzeyinde değildir. Problem, benzerliklerin karşılaştırılma-

sı açısından ortaya konacak türden değil... Üniversite kendi konumunu analiz etmelidir. Batı üniversitelerini bu anlamda düşünmeli, özellikle kurumun verimini entellektüel işbölümü bağlantıları çerçevesi içinde ele almalıdır. Eğer böyle olmazsa, «orada bu var, bizde de bu var» gibi bir tavır içinde düşünülürse, problem çözülemez.

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

H.Y. — Evet, sanıyorum. Çünkü kurumsal olarak bu problemlerin farkına varılırsa bu doğrultuda birşeyler yapma, birşeyler üretme çabası içine girebilir. Üniversite, ders programları, müfredat programları hazırlayan, müfredat programları uygulayan —ki, bilindiği gibi, bu müfredat programlarının çoğu da, YÖK'ten geliyor— kurumlar olmayı sürdürürse herhangi bir katkıda bulunması sözkonusu değildir. Ama üniversite, ulusal bilim politikasına katkı konusunda kendine düşeni yapabilir kanısındayım; tek tek ya da bir araya gelerek...

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

H.Y. — Evet... Doğrusu bu konuda düşünmüş değilim. Ama üniversitelerin yapısında, bel-

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

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

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

H.Y. — Şimdiye kadar böyle olmuştur. Peki, Türk ulusal bilim politikası dediğimiz nedir? Bunu gelecekteki eğitim politikasından ayrı düşünmeliyiz. Bilim adamının, bilimsel üretim yapacak olanın, eğitim sisteminin içinde olmakla birlikte, o sistemden ayrılan bir başka yanı da vardır. Bilim adamının kendi alanında düşünmeye, kendi uzmanlık alanında bilgi üretmeye, kendi uzmanlık alanında kurumsal karşılıklar

beklemeye hakkı vardır. Yani bir adamdan hem haftada 15 saat ders vermesini; hem kendi parasıyla 15 ya da 20 bin liralık bir kitabı, yabancı dilde yayınlanmış bir kitabı almasını; hem de kendi uzmanlık alanının dışında başka birtakım alanlarda ders vermesini istemek mümkün değildir. O zaman devlet, bilim politikasını eğitim politikasından ayıracaktır... Bunu nasıl yapacak; nasıl selektif davranacak, kim bilim adamı, kim hoca olarak kalacaktır? Bunun saptamasını yapmak zorundadır.

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

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

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

H.Y. — Özel statüler yaratacağız. Ve bunlara kendi alanlarında kuramsal bilgi üretiminde yeterli duruma getirebilmek için gerekli olan

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

Yalnız bir noktayı, sizin sormadığınız, ama benim gündeme getirmek istediğim bir noktayı da, işte tam burada sorgulamamız gerekiyor. Bilim ve uzmanlık, özdeş midir? Bakın, şimdiye kadar bunu, bir veri kabul ettik, sorgulamadık. Dedik ki, bu Newton'cu mekanik bilim anlayışı içinde, bilim pratiği açısından uzmanlıkla bilim, bir ve özdeştir. Ama acaba bu böyle mi? Batı'da, giderek, bunun sorgulanmaya başlandığına tanık oluyoruz. Neden? Çünkü Batı, bunun bilim pratiğini bir çıkmaza götürmekte olduğunu görüyor. İncele incele, ufala ufala, uzmanlık alanları, öylesine mikro alanlara dönüşmüştür ki, uzman yaptığı işi kendi kendine meşru gösteremekte-dir artık...

A.K. — **Çok önemli...**

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

A.K. — **Büyük bir lüks...**

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

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

H.Y. — Sınırlamak gerek. Çıkmaza doğru gidiyor çünkü... Batı, çıkmaza girince ne yapmıştır? Belki de son yıllarda disiplinlerarası çalışmalara yönelmiştir. Yani makinenin kendi içindeki çarkların ya da vidaların birbirine eklenmesi değil, makro düzeydeki makineler arasında, bilimler arasında, örtüşmeler tespit etmeye başlamıştır. Asıl ilginci, sosyal bilimler arasında da böyle bir örtüşmeye, disiplinlerarası çalışmaya girildiği gözlemleniyor. Felsefeci «ben sadece felsefe bilirim», «Wittgenstein'in anlam teorisini bilirim» diye işin içinden çıkmamakta, felsefenin toplumbilimle, psikolojiyle, antropojiyle, dilbilimle örtüşen alanlarının makro düzeyde ye-

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

DİZİN

Abdülkadiri Müragi 42
Ağaoğlu Ahmet 18
Althusser, L. 17, 32, 33, 34, 45, 46, 47, 48
Aşık Paşa 31
Ataç, N. 14
Avcıoğlu, D. 124
Aziz Dede 42
Aziz Mahmud Hüdai 50

Balibar, E. 17
Balzac, H. 78, 102
Barres, M. 36
Barthes, R. 102, 103
Basmacızade 42
Beethoven 19
Bergson, H. 26
Berkes, N. 11, 21, 22
Bobbio, N. 84, 88
Borodine 41

Cami 40
Campagnolo 62, 63
Cobban, A. 44
Comte, A. 51
Condillac 26
Copernicus 138

Debussy 41
De Heusch, L. 93
Deleuze, G. 93, 120
Descartes 19, 26, 60
Divitçioğlu, S. 73

Eliot, T.S. 104-107
Esat Bey 12
Eyüboğlu, S. 15, 30

Foucault, M. 25, 30
Freud, S. 26, 27, 28, 120, 148
Freund, J. 53
Fustel de Coulanges 36, 37
Fuzuli 111

Gadamer 17
Galileo, G. 138
Gazali 26, 27, 28
Goldmann, L. 20, 22, 58, 60, 83
Gramsci, A. 84, 85, 89, 119
Grunebaum, G. 91, 93, 98, 116

Hacı Bayram Veli 50
Hafız Post 42
Hegel 34, 47
Heidegger 130, 133
Hızır, N. 60
Hilav, S. 32, 33, 34, 36, 44, 45, 46, 47, 48, 58, 59
Hobsbawm 83
Homeros 15
Horkheimer, M. 99, 103
Hume, D. 26

Itri 42, 49

İhsan Şerif Bey 12
İnalcık, H. 90, 91, 93
İsmail Dede 42
İsmail Hakkı 50

Joarès, J. 34, 35
Julian, C. 35

Kam, Ferid 58, 60
Kant, I. 26, 61, 62, 119, 146, 147

Kaplan, M. 56, 57, 60
Kemal Tahir 9, 15, 50, 53, 67-83, 128
Kemp-Smith 147
Kınalızade 26, 40, 116
Kierkegaard 26
Kömürcü Hafız 42
Küçük, Y. 124
Kürkçüoğlu, K.E. 30

Lacroix, J. 62
Lawrence, D.H. 134
Leibniz 19, 60
Lévi-Strauss, C. 93, 148, 154
Luther 20

MacIntyre, A. 89
Malebranche 26, 60
Mardin, Ş. 88
Marx, H. 17, 39, 69, 70, 73, 75, 88
Maurras, C. 36, 37, 38, 39, 52
Meriç, C. 46, 48
Meriç, R.M. 26
Mevlâna 31
Murat Ağa 42

Naili 49
Necatigil, B. 130
Newton, I. 131, 137, 138, 139, 148, 163
Nietzsche, F. 54, 55, 56, 57, 58,60
Nizamülmülk 117
Nordlinger, E.A. 86, 89

Pascal, B. 26, 92
Peyami Safa 13
Rodinson, M. 98

Russell, B. 146

Sadi 31
Sadullah Ağa 42
Selçuk, İ. 124
Seyda, M. 77, 78, 79, 83
Seyid Nuh 55
Sohn-Rethel, A. 61, 119
Sorel, A. 35
Spinoza 26, 27, 28, 58, 59, 60
Şeyh Bedreddin 26, 27, 28

Şeyh Galib 111

Tanpınar, A.H. 9, 24, 32-66, 123, 125
Tarancı, C.S. 130
Taşköprüzade 116
Tecer, A.K. 126
Timur, T. 95-98
Tolstoy, L. 78
Tunç, M.Ş. 123, 125

Üftade 50
Ülgener, S. 40, 42, 44
Ülken, H.Z. 9, 18, 19, 20, 22-31, 58, 60, 116, 123, 125

Vakkasoğlu, V 115

Wagner 41
Weber, M. 50, 51, 53, 85, 86
Wittgenstein, 130, 154, 162

Yahya Kemal 35-38, 44, 57, 63, 122, 130
Yunus Emre 15, 30, 50, 146
Yücel, H.Â. 13, 147, 148

Zekai Dede 42
Zembilli Ali Efendi 50
Ziya Gökalp 11, 18, 22

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7
Yazılar 9
Türk Kültürü Üzerine 11
'Ulusal' Felsefe Üzerine 18
'Ulusal' Tefekkür Üzerine ... 23
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: I 32
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm: II 45
Ahmet Hamdi Tanpınar ve Kültürde Bütünlük Üzerine 49
Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Estetiği Üzerine 54
'Aydın' Kavramı ve Tanpınar'ın Huzuru Üzerine 61
Kemal Tahir ve Marksizm 67
Kemal Tahir Üzerine 74
Kemal Tahir ve «Batılaşma» Üzerine 80
Sivil Toplum Üzerine 84
İslamda Bilim ve Felsefe Üzerine 90
'Osmanlı Kimliği' Üzerine 94
Lumpen Kültür Üzerine: «Ne O, Ne Öteki!» 99
Burjuva Kültürü Üzerine 104
Konuşmalar 109
Kültür, Gelenek ve Tasavvuf Üzerine Konuşma 111
Aydın, Entellektüel ve Münevver Üzerine Konuşma 118
Fikir Adamları ve Düşünce Üretimi Üzerine Konuşma 122
Bilim, Bilim Tarihi, Türkiye'de Bilim Üzerine Konuşma 131



Fotoğraf ve Kapak Tasarımı: Cem KÜNÜKBEK