
Kendini
Aramak
İHSAN
FAZLIOĞLU

Kendini Aramak

İhsan Fazlıoğlu

Papersense Yayınları
Altunizade Mah. Kısıklı Cad. Aköz İş Merkezi No:14 B Blok D: 6
Üsküdar 34662 İstanbul
Tel: (0216) 474 46 49 Faks: (0216) 651 86 53
papersense.com / bilgi@papersense.com

İhsan Fazlıoğlu Kitaplığı / İnsan - Tarih Yazıları
Kendini Aramak

Yayın koordinatörü: Ayşe Müşerref Kot
Proje editörü: Esra Kartal Soysal
Kapak tasarımı: Geray Gençer
Sayfa tasarımı: Bilgi Erdoğan
1. Baskı: Kasım 2014
2. Baskı: Ocak 2015
3. Baskı: Nisan 2015
4. Baskı: Kasım 2015

ISBN: 978-605-160-416-9
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayıncılık Sertifika No: 29281

Baskı ve Cilt
Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi E Blok K: 6
Zeytinburnu - İstanbul
Matbaa Sertifika No: 12064

Yayın Hakları
© Eserin işlenmiş hakları.
Libronet Bilgi Hizmetleri ve Yazılım San.Tic. Ltd. Şti.'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Kendini Aramak

İhsan Fazlıoğlu

İnsan-Tarih Yazıları



İhsan Fazlıoğlu

Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. 1966 yılında Ankara'da doğdu. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nü bitirdi (1989). Ürdün Üniversitesi'nde (Amman) ve Arap Bilim Tarihi Enstitüsü'nde (Halep) bilim ve matematik tarihi üzerinde araştırmalar yaptı (1990-1992). Yüksek lisans çalışmasını İ.Ü. Bilim Tarihi Bölümü'nde (1993); doktorasını İ.Ü. Felsefe Bölümü'nde tamamladı (1998). Oklahoma Üniversitesi'nde (ABD) sahasıyla ilgili araştırmalar yaptı (2001-2002). 2005 yılında doçent oldu. McGill Üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu, proje danışmanlığı yaptı ve kıdemli araştırmacı olarak çalıştı (2008-2011). Fazlıoğlu hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir (2011-...). Fazlıoğlu, felsefe-bilim tarihi ile matematik tarihi ve felsefesi üzerine yoğunlaşmakta, özellikle bu yapıların İslam-Anadolu Selçuklu-Osmanlı-Türk medeniyet tarihi içerisindeki gelişmelerini yazma kaynaklara dayanarak incelemekte ve yayınlar yapmaktadır.

İçindekiler

Takdim	9
Soru da *İnsan*dır, Yanıt da	11
İnsan Olmak İşte Bütün Mesele!	15
Hakîkat ve Siyaset Olarak *İnsan*	19
Nizâm-ı Âlem *İnsan* Demektir	23
Bir Özgürlük Masalı	28
Kendilik Üzerine Düşünceler	32
Bu-ara-da Olmak	36
Yer Tutmak, Yere Tutunmak	40
Bu-ara-da Olan'ın Dili: Şiir	44
Oruç: Bu-'ara'-da Kendini 'Ara'-mak	48
İlim Aklın İbâdetidir	52
Her Gerçek Doğru Değildir	56
Söz Ola Sıhhati Müspet İstikameti Muhkem	62
Ya Mevcûda Katıl Ya İcat et!	66
Ne Övgü Ne Sövgü, Sadece Bilgi	70
Terimsiz ve Yöndemsiz Düşünme	74
*Nazar*sız Manzara: Yalnızca Bir Temenni	78
Küresizlik Sorunu	82
Paradigma mı, Perspektif mi?	86
Sistem Körlüğü	90
Hayatı Ön-görmek	94
Hakîkati Söyle, İşine Geleni Eyle!	98
Ölenler Öldü, Kalan Sağlar Haindir!	102
Yön-etme ile İdâre Etme	106
Terbiye, Talîm, Edeb	110
Sihir ve Şuûr	114
Ölçü Almadan Elbise Dikmek	118
Milleti Millet Kılan Hüznüdür	122

Varlık Duyuşu 126
Akıl Kayıp, Vicdan Metrûk, Gönül Mahzûn 130
İlkbahar Deyişleri 134
Modern Bilim: Sahîh Bir İtikâd Arayışı 138
Gökyüzünü Bilmeliyiz Pencereden Bakmadan 142
Sahîh Bir Gelecek İçin Sahîh Bir Geçmiş Tasavvuru Şart mıdır? 146
Yeni Bir Medeniyet, Yeni Bir Theo-Ontoloji 150
Sallama Din Tasavvuruna Karşı Değiniler 156
Kurban: Sınıra *Yakın* Durmak 160
Tîn ile Dîn 164
Anlamdaş Olmak Millet Olmanın Temelidir 168
Aynı Hâli Paylaşmak 172
Maslahat –versus– Menfaat 176
Kocakarı Sosyolojisi 180

Takdim

"Nasıl ki bir gülün varolabilmesi için bütün bir Evren'in varolması elzem ise bir *insanın* varolabilmesi için de Evren'in yanında bütün bir hayâtın varolması gerekir." cümlesi ile başlayıp "Bilgi, kendine kayıtsız kalan kişileri ve toplumları affetmez!" yargısıyla biten bu kitap, esas itibarıyla Haziran 2003 ile Mayıs 2010 tarihleri arasında *Anlayış* dergisinde yayımlanan yazıların, insanı, tabiatı, hayatı, bilgiyi ve inancı *kendilik* arayışı içinde sorgulayan 42 tanesinin bir araya getirilmesi ile oluştu... Yazılar yayımlandıkları tarihsel sıraya göre değil, işaret edilen temel kavramlar etrafında düzenlendiler; yine de imla ve ifade dışında içerik açısından herhangi bir tashih ve tadile tâbi tutulmayarak, kaleme alındıkları bağlamın ahvaline ilişkin özelliklerini de muhafaza ettiler. Böylelikle şahit oldukları olgu ve olayları, tüm zayıf ve güçlü yönleriyle hem hissî hem de fikrî açıdan temsil etmeyi sürdürdüler.

Her yazı ister açık ister gizli belirli soruların peşinde koşan bir arayışın ifadesidir; nihaî bir kararın değil... Karar her ne kadar bir istikrâr talebinin zorunlu sonucu olarak görünse de her arayış, ikameti değil, seferi gerektirir. Seferde ulaşılan her menzil yalnızca uygun yanıtın devşirildiği bir varıştır ve dahi yeni bir arayış için yeni bir soruyla muhatap olunan bir çıkış... Yazarın seferi devam ettiğine göre bu yazılar da bir kararın değil bir arayışın ifadesi olarak kabul edilebilirler. Yine de açık olan bir nokta var: Manzaranın nazara tâbi olduğu, istikametini de nokta-i nazardan aldığı bilincinden hareketle insanı hem hakikat hem de siyaset cihetinden kendine konu kılan bu yazılar en nihayetinde sorunun da yanıtın da insan olduğu sonucuna ulaşırlar; insan yani kendilik bilinci...

Soru da *İnsan*dır, Yanıt da[1]

Nasıl ki bir gülün varolabilmesi için bütün bir Evren'in varolması elzem ise, bir *insan*ın varolabilmesi için de Evren'in yanında bütün bir *hayât*ın varolması gerekir. Çünkü şey *tabîat*a doğarken insan *hayât*a doğar. Bu nedenle insan, *tabîat*a bağlı beşeriyeti yanında, metafizik bir varlıktır. Metafizik bir varlık olduğu için de, her şeyiyle bir sorudur.

İnsan denilen soruya verilecek yanıtlar her şeyden önce, insanın üçlü, hissî, vicdanî ve aklî yapısı dikkate alınarak verilmelidir. Bu üçlü yapıdan birinin ihmali veya reddi insanı sakatlar, en azından rencide eder. İnsanın *duyu*sunu sakatlayan, *duygu*sunu körelten, *akl*ını ketleyen her türlü yanıt, insan denilen soruya tam bir karşılık olamayacağından bunalıma neden olur. Bunalım her türlü bildirişim ve iletişim imkânını ortadan kaldıracağından sonuç insanın kendi kendini imhasıdır.

İnsanın yalnızca duyusuna ağırlık veren yanıtlar hayvanîliğe, yalnızca duygusunu öne çıkartan yanıtlar mistikliğe, yalnızca aklını önemseyen yanıtlar ise vahşiliğe neden olmuştur. Tarih boyunca çok az yanıt insanın birbirini tamamlayan üç yönünü beraberce dikkate almış; insan için saadeti elde edebileceği bir ortam yaratabilmiştir. Bilinmelidir ki, tüm beşerî ve dinî görüşler insan denilen soruya birer yanıttır. Bu nedenledir ki, yanıtları ortadan kaldırmak, hiçbir zaman soruyu yani insanı ortadan kaldırmaz; sorunun ortadan kalkması insanın ortadan kalkması demektir çünkü... Öyleyse tüm yanıtlarda doğruluk ve yanlışlık ölçütü, soru yani insan olmalıdır.

---

[1] Mayıs-2005, sayı. 24, s. 74-75.

Tarih boyunca bir yanıtın insanın lehinde mi yoksa aleyhinde mi olup olmadığını anlamak için beş temel ilkenin dikkate alınması gerekir. Bu beş temel ilkeye, soruyu yani insanı koruyan sınırlar olarak bakılabilir. İnsanı koruyucu sınırlar aslında insanın hem hissî hem vicdanî hem de aklî yapısını koruyan ve sürdüren 'olmaz-ise-olmaz' mukavvim unsurlardır.

Birinci mukavvim unsur, insanın *can*ının korunmasıdır. Bir yanıt hem kendisini benimseyenin hem de karşı çıkanın canını, hayatiyetini beraberce koruyamıyorsa o yanıt yıkıcıdır. Başka bir deyişle, insanın canını tehlikeye atan, beşeriyetine zarar veren hiçbir yanıt soruya cevap olamaz. Çünkü insan maddî olarak ortadan kalkınca, soru olmaklığı da kaybolmuş olur. Tersine her yanıt insanın canlılığını yaşatmalı, beslemeli, en sağlıklı bir biçimde varolmasını sağlamalı; canlı olmanın ve onu sürdürmenin gerektirdiği tüm maddî gereksinimleri karşılamalıdır.

Öte yandan her bir yanıt insanın *akl*ını, akıl sağlığını da muhafaza etmelidir; çünkü yanıta muhatap olan akıldır. Aklı sakatlayan, yok sayan, engelleyen, sınırlayan ya da aklın maddî ve manevî imkânlarını ona zarar verecek biçimde kullanmaya çalışan hiçbir yanıt sağlıklı olamaz. Yanıtların seviyesi, insan aklının içerdiği tüm nazarî imkânları tezahür ettirebilecek bir vasat yaratmalarında görülebilir. Tarih boyunca aklın önünü açan yanıtların –diğer sınırları da dikkate almışlar ise– nasıl uzun soluklu yaşadıkları açıktır. İnsan aklı, can tarafını da belirlediğinden ve yaşamayı da metafizikleştirdiğinden –çünkü insan tıkınmaz, yemek yer; çiftleşmez, evlenir– esas itibarıyla aklı içerisinde yaşar. Bu nedenle aklın sağlığı, insanın sağlığı demektir.

İnsan, ferdiyeti yanında, içerisinde yaşadığı *hayât*ın bir hakikati olan toplumsallığını sürdürmek zorundadır. Gerçekte insan için ferdiyet/bireylilik, yine toplum içerisinde sonradan kazanılmış bir değerdir. Bu nedenle insan için

öncelikli olan, ferdiyet değil toplumsallıktır; hatta bireyliliği bir soyutlama olarak görmek de mümkündür. Çünkü insan, mensup olduğu tür içindeki cinsiyetin gelişmişliğine belirli bir süreden sonra ulaşır (baliğ, ergin); bu fizyolojik-anatomik gelişimini tamamlayan kişi aynı zamanda âkil olur. Bu gerekçelerle kişi, kendine insanlığını veren, toplumsallığını kazandıran türünün devamını sağlamakla yükümlüdür. İşte bu nedenledir ki, her yanıt insan *soy*unun, *nesl*inin devamını sağlayacak bir çerçeve sunmalıdır. İnsan türünü tehlikeye atacak ya da insanın fıtratına, doğasına aykırı, insanı rencide edecek bir çözüm ya da bu hakîkati engelleyen bir görüş, ferdî tercihler dışında –yine– sorunun tabiatını tahrip eden bir yanıttır.

Ferdın doğal yetenekleri ile bu yeteneklerin içerisinde gerçekleştiği toplumsal gerçekliğin kendine kazandırdığı aslî ihtiyâçlarını karşılayacak *mal ve mülk hakkı*, kişinin maddî ve manevî varoluşu için bir zorunluluktur. Elbette bu hak, toplumsal yoğunlaşmanın ürettiği artı değeri, eşitçe paylaşımı esas alan bir ilke çerçevesinde vuku bulmalıdır. Artı değerin belirli ellerde temerküzünün, uzun vadede kişinin mal ve mülk hakkını korumasını engelleyen bir ortam yaratması kaçınılmazdır. Bu nedenle yine her yanıt, insanın malını ve mülkünü korumasını sağlayan bir toplumsallık sunmalıdır.

Tarih boyunca insana saadetini sağlamak iddiasında olan her yanıtın en çok zorlandığı, idealler/fikirler ile gerçekliğin en çok çatıştığı alan, hiç şüphesiz kişinin *inanc*ını, *görüş*ünü koruma alanıdır. Çünkü ister beşerî ister dinî her inanç ve görüş varoluşunu, büyük oranda, bir başkasının varlığını ortadan kaldırmakta görmüştür. Yanıtın –ilkece– hem kendi benimseyenlerinin hem de katılmayanlarının inanç ve görüşlerini koruması, onun kuşatıcılığını ve derinliğini gösterir. Bu nedenle, başka yanıtlara karşı olmak, o yanıtları benimseyen insanın *can*ına, *akl*ına, *soy*una, *malı*-

na ve *inanc*ına kasdediyorsa hem kısa hem de uzun vadede insanlık için tehlike arzeder. Bir yanıt, nihayetinde kendi aleyhinde bile olsa, başka yanıtları korumakla anlam ve değer kazanır. İlkece, başka yanıtlara saldıran, onları yok etmeye çalışan, yaşama hakkı tanımayan yanıtlar, iç güvenlik sorunu taşıyan yanıtlardır. Kendinden emin olamayanlar başkalarının varlığını tehlikeli bulurlar çünkü.

Her ne olursa olsun insan denilen soruya verilen her yanıt, insana öngörülebilir bir hayat sunmak zorundadır. Canı, aklı, soyu, malı ve inancı koruyamayan bir yanıt, yanıt değil; yanlış yola götüren daha karmaşık bir sorudur. Sonuçta, insanın hissî, vicdanî ve aklî yapısını beraberce dikkate alan, can, akıl, soy, mal ve inanç sınırlarını koruyan her yanıt, insanı âbid, âşık ve nâtık kabul eden itidal sahibi, *mutedil* bir yanıttır. Bu nazarî çerçevede, modernitenin yarattığı çağdaş ideolojilerin, çözümlerin ve yaklaşımların, –kanımızca– en önemli alâmet-i fârikası, insanı üç boyutlu bir var-olan olmaktan çıkartıp indirgemeci yanıtlara mahkûm etmelerinde aranmalıdır.

İnsan Olmak İşte Bütün Mesele![2]

Pek çok yazımızda kullandığımız kavramların, *bakış*ımızı, *görüş*ümüzü mümkün kılan mikroskop ve teleskop gibi âletler olduğunu belirtmiş; düşünmenin, teknik anlamıyla felsefenin bir kavram matematiği olduğunu vurgulamıştık. Vurgulaşmıştık çünkü kavramsal düşünmenin, başka bir deyişle, nedenselliğe dayalı biçimsel düşünmenin, kısaca mantıklı düşünmenin olmadığı, malûmatın sıhhatinin bulunmadığı, söze içkin istikâmetin belirlenmediği söylemlerde bilginin doğruluğundan bahsedilemeyeceği açıktır. Tüm bu koşulların yanında, her kavramın katmanlı olduğunun ve bir yaşının bulunduğunun dikkate alınmadığı söylemlerde, kavramlardan kurulu önermelerin gerçekliğe uygun düşmeyeceği aşikârdır. Örnek olarak, günlük konuşmalarda sıkça kullanılan *akıl*, *bilim*, *din* gibi kavramların, hangi katmanından bahsettiğimizi ve hangi dönemdeki anlamını öne çıkardığımızı göz önünde bulundurmazsak; kavramların donmuş, mutlak bir anlamı varmış gibi davranırsak idrâkimizi ikna edemeyiz; olsa olsa vicdanımızı tatmin ederiz. Bu nedenle günümüzde pek çok dinî, siyasî, hatta ilmî vesileyle yapılan konuşma ve tartışmalarda kullanılan kavramların yukarıda sıralanan yapısal özelliklerine dikkat edilmediği için sonuç, bir kavramsal kargaşa, hatta bir kavramsal bunalımdır.

Öte yandan kudemâ, bazı kelimeleri kullanırken "*Şahs-ı manevî*si vardır." derdi. Örnek olarak *devlet*i ele alalım; "*Devlet*in *şahs-ı manevî*si vardır." derken ne kastedi-

---

Kasım-2006, sayı. 42, s. 76-77.

lir? *Şahs* kelimesinin *kişi* anlamına geldiğini söyleyebiliriz; *manevî* ise *anlama ilişkin* demektir, yani *anlamsal*; ancak *anlam* iç-duyularda oluştuğu için *vicdan*la da ilişkilidir. Öyleyse "Bazı kelimelerin, *anlamsal kişiliki* vardır." demek hem o kelimenin *anlam*ına hem de *değer*ine atıfta bulunur; kelimenin *anlam-değer* içerikli olduğunu vurgular. Kelimelerin *kavramsal kişilik*leri, insanların yapıp etmelerini belirleyen en önemli etmendir. Peygamber bir kişi olarak aramızda yok, ama peygamberlik kavramının şahs-ı manevîsi aramızdadır; bayrak maddî açıdan bir bez parçasıdır, ama şahs-ı manevîsi anlam-değer dünyamızda tecessüm eder. Bu durumu günlük dilimizde sıkça kullandığımız kavramlara teşmil edebiliriz. Bundan dolayıdır ki, bir milletin, bir kültürün içinin boşaltılması o millet nezdinde şahs-ı manevîsi olan kavramlarla oynanılmasıyla başlar. Bir kültürün anlam-değer dünyasını, kişi ister farkında olsun ister olmasın, inanç (din) veya dinleştirilmiş düşünce (ideoloji) belirler. Bu nedenledir ki kişinin *maneviyât*ından yani *anlam-değer dünyası*ndan, anlamlılığından bahsedilir; maneviyâtı bozuk olmak üzerine konuşulur; bir kültürün şahs-ı manevîsi bulunan kavramlarına uygun davranmayan kişilere *vicdansız* denilir.

Şimdiye değin verilen örnekler ile yapılan açıklamalar, kavramların yalnızca idrâkiyle değil, anlam-değer dünyasıyla ilgili olduğundan vicdanı da belirlediğini gösterir. Bu nedenle bir insanın yeryüzünde başına gelebilecek en büyük musibet anlamlandırma yetisini kaybetmesidir. Bu yetiyi kaybetmek, kişiyi bunalıma sokar; bir süre sonra da kendini imhaya sürükler. Nitekim intihar eden yani kendi varoluşunu imha eden insanların söylediği en önemli ifadenin "Artık yaşamanın bir anlamı kalmadı." olması boşuna değildir. Kişilerin olduğu gibi kültürlerin, milletlerin de anlamlandırma yetilerini kaybetmeleri söz konusudur. Anlamlandırma yetisini kaybeden milletler de bir süre sonra kendilerini imha eder yani birbirlerine düşer; neticede ta-

rihten silinir giderler. Bir kültürün kendini imha etmesi de o kültüre organik bütünlüğünü veren anlam-değer dünyasının yani maneviyâtın ortadan kalkmasıyla başlar; vicdansızlaşan kültürün bireyleri de birbirlerini yemeye, soymaya, öldürmeye, yok etmeye kalkışırlar. Bu durumu en iyi XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın şarkiyatçıları (oryantalistler) tespit etmiştir. Gibb, İslâm dünyası için "Onların her şeyini mahvettik; felsefelerini, dinlerini... Artık hiçbir şeye inanmıyorlar. İçlerinde sonsuz bir boşluk açıldı. Anarşinin ya da intiharın eşiğindeler." derken bu durumu kasteder.

Bir kişi, bir millet, bir kültür kendi anlam-değer dünyasını, bundan dolayı da anlamlandırma yeteneğini kaybetmeye başlarsa kendi vicdanı önünde küçük düşer; aşağılık kompleksine kapılır. Bu kompleksin en önemli göstergesi, özgüvenini kaybetmek; sahip olduğu dinî, ilmî, siyasî, ahlâkî, estetik, tarihî tüm değerlerden önce şüpheye düşmek, sonra uzaklaşmak, en nihayetinde terk etmektir. Ancak terk edişe eşlik eden, hatta onu önceleyen, kendi değerlerini, maneviyâtını, vicdanını, anlam-değer dünyasını aşağılamaktır. Aşağılamak, terk edişi kolaylaştıran bir tatmindir, bir geçiştir. Tam bu noktada kişinin mensup olduğu kültürü eleştirmesi ile aşağılaması arasında ciddi bir ayrım yapılmalıdır. Eleştiri mensûbiyeti ve âidiyeti güçlendirir, zayıflatmaz; çünkü eleştiriden amaç eleştirilen şeyin daha güçlü hâle getirilmesidir, zayıflatılması değil; varoluşunu pekiştirmektir, yok etmek değil.

Mensup olduğu kültürü her şeyiyle *el-den geçiren*, *el-eş-tir-en*, *el-e-y-en* bir kişinin âidiyeti güçleniyor; o kültürün geleceği adına bir ufuk ortaya koymasına imkân veriyorsa o eleştiri yapıcıdır; kırıp dökme değildir. Bu nedenle elden geçirme ile kırıp dökme, eleştiri ile hakaret birbirinden ayrılmalıdır. Ait olduğu kültürü eleştirme bir özgüven işidir; o kültürü daha ötelere taşıma, derinleştirme, zenginleştirme, sıkılaştırma, pekiştirme amaçlıdır. Hakaret ise ancak ve an-

cak aşağıda görülen bir şeye yöneliktir. Hiçbir insan değerli bulduğu şeye hakaret etmez; tersine ululer. İşte bundan dolayıdır ki, mensûbiyetini aşağılamak öncelikle kendini aşağıda görmekle başlar. Bir kişi ancak ait olduğu kültürün şahs-ı manevîsi bulunan kavramlarını kaybetmişse o kültürü aşağılar. Bu nedenle, vicdanları terbiye etmeden yalnızca idrâkleri eğiten milletler, kültürler kendi mensupları tarafından aşağılanmaya hazır olmalıdırlar.

Düşüncelerinde tarihî tecrübeyi dikkate alan kudemâ, yazdıklarında ve söylediklerinde özün özünü vermeyi hedeflemiş; ayrıntıları hareket imkânı vermek üzere kişilere bırakmıştır. Bir kişinin Hz. İnsan olmasını da benzer –muhtasar ve müfîd– tarzda dile getirmiştir: Hak ve hakîkatte doğruluk (el-sıdk fi'l-hakk), eylemde iyilik (el-hayr fi'l-amel), davranışta istikâmet (el-istikâmet fi'l-ahvâl)... Bu nedenle istikâmeti olmayan doğruluk ile iyilik tek başına bir anlam ifade etmez. Söyledikleri ve ettikleri, mensûbiyetlerine içkin bir istikâmet taşımıyorsa kişilerin ne eleştirileri, ne hakaretleri, ne yüceltmeleri, ne de aşağılamaları bir kıymet-i harbiye (temiz/mert bir değer) taşır. Düşünürümüz Mehmet Kafiyecî, bu durumu daha da özetler ve bir insanın hak ve hakîkate doğrulukla (el-sıdk maa'l-hakk), yaratılanlara da ahlâkla (el-huluk maa'l-halk) davrandığında *insan* olabileceğini belirtir. *İnsan* olmak işte bütün mesele!

Hakîkat ve Siyaset Olarak *İnsan*[3]

İster maddî ister manevî herhangi bir olgu ya da olay öbeğini yorumlarken kişilerin genellikle *bütüne* bakma ya da *parça*ya takılma davranışı gösterdikleri söylenir. Bu davranış, bir örneklemeyle, *orman*a bakarken *ağaç*ları gözden kaçırma ya da tek tek ağaçlara yani parçalara yoğunlaşırken bütünü, yani ormanı atlama biçiminde dile getirilir. Öyle ki, bazı düşünürler Doğu ile Batı zihniyetleri arasındaki farkın –her iki sözcüğün delâletleri hakkıyla bilinemese de– bütün ile parçaya verdikleri dikkatte belirdiğini vurgularlar. Muhammed İkbal'in bir gül bahçesinde tek tek güllerle ilgilenen kadîm İranlı bilge ile içine girmeyip bahçeyi dışarıdan bir bütün olarak seyreden kadîm bir Yunanlı filozofun arasındaki en önemli ayrımın, bahçe ile güle yönelik tavırlarında somutlaştığını söylemesi; Richard Feynman'ın kadîm Bâbil matematikçilerinin tek tek örnekler içinde eritikleri genel kural anlayışı ile Yunan matematikçilerin tekillikleri değişkenlikleri içinde bilinemez kabul edip mutlaklaştırdıkları tümellik anlayışını iki farklı bilme tarzı olarak sunması hep insanın bu bütün ve parçaya yönelik dikkatine dayandırılmıştır. Benzer bir tavrı, Marco Polo ile Kubilay Hân'ın kemer köprü üzerindeki konuşmasında da görürüz: Kemer köprüde tek tek taşlar mı önemlidir, kemer biçimi mi?

Sadece bütüne yönelen bir zihin hareketten, değişimden, başkalaşımdan, dönüşümden rahatsız olur. Tümel arayışı bir sâbitlik, bir ilke arayışıdır. Hareket içre bulu-

---

[3] Aralık-2008, sayı. 67, s. 76-77.

nan şeylerde harekete konu olmayan özü aramak, donmuş bir sıfır noktası tespit etmek demektir. Sâbitlik arayışı, hem Tanrı'da hem de bir temsili olarak *insan*da gidimli aklı (akl-ı istidlalî) öne çıkarmayı zorunlu kılar; çünkü bu anlamdaki akıl birbirine bağlamak için sabit noktalar arar; düzenler, yani dondurur. Orman ya da bahçe birer kavram olarak hareketten dolayısıyla değişimden bağımsızdır; tek tek ağaçların ya da güllerin tekillikleri içindeki durumları onları bir arada bulunduran, onlara birlik veren orman ve bahçe kavramlarına göre çok da önemli değildir. Bütünü önceleyen, tekillikleri, bireysellikleri önemsemez. Örnek olarak "insan hakları" tamlamasını sabit bir öz olarak gören bir zihniyet için bazı insan tekillerinin haksızlığa uğraması bütün adına çok da önemli değildir. Tümele ilişkin nazarın inşa ettiği manzara, kendinde içkin kurallılığa zorunlu olarak tâbidir. Öyle ki, bu anlayış Tanrı'ya bile uygulanır: Tanrı kendinde içkin aklî kurallığa uymak zorundadır.

Yalnızca tekilliklere yönelen bir zihin için ise önemli olan birey ve onun belirli bir mekân ve zamandaki işlevidir. Her şeyin olduğu hâl üzere kalmaması, değişmesi, tekillikler içindeki düzenin gözden ırak tutulmasına ve giderek salt *operatif* bir anlayışın yerleşmesine neden olur. Önemli olan şu-andaki ve o-yerdeki tekil bir olgu ve olayın idrâki olduğundan nedensel bağlantıların ihmal edilmesi kaçınılmazdır. Dün ile yarın kavramlarının zayıf olduğu bu anlayışta bireysel istek ve arzular bütüne öncelenir; insan bir akıl (akl-ı istidlâlî) varlığı olmaktan çok bir irâde varlığı olarak görülür.

Bütün ile parça, tümel ile tekil arasındaki cedelî (diyalektik) ilişki toplumsal ve siyasal düzenler için de geçerlidir. Bütüne odaklanan bir siyasî irâde otoriter, buyurgan, tutarlı ve bütün adına bireye karşı kıyıcıdır. İlkeleri adına bireyleri gözden çıkaran, kendi için sâbitliği sağlayan temel kavramlar adına değişikliği tartışmaya bile yanaşmayan, kurduğu siyasal düzeni, o düzeni oluşturan tüm bireylerin paylaşımına

açmayan bir yapı sergiler. Çünkü önemli olan dışarıdan bakıldıkta (nazar), bir bütün olarak manzaranın güzel görünmesidir; içeriden bakıldıkta bireysel temelde tespit edilebilecek arızalar bütün adına çok da önemli değildir. *Manzara*yı, giderek *görünüş*ü asıl hâline getiren bu yaklaşım, sahte ve yapay dahi olsa her türlü araç ve gereci kullanarak mevcut görünüşünü sürdürmeyi hedefler; bunun için mensuplarını arasına hem korku salar hem de kendine karşı nefreti yayar... Çünkü buyurgan siyasetin besini kendinden korkulması ve nefret edilmesidir; çünkü korkan nefret eder, nefret eden korkar.

Bireyselliği önceleyen toplumsal ve siyasal birliktelikler bir aradalıklarını sürekli *ortak-çıkarlar* yaratarak sürdürebilirler. Doğal ortak çıkarlar azaldığında, yenilerini yaratmak paylaşımın sürmesi açısından kaçınılmaz olduğundan saldırganlıklar artar. Kısaca yalnızca bireyselliğe odaklanan bir siyasî irâde, ister doğal ister yapay devamlı ortak çıkar yaratamaz ise sürekliliğini koruyamaz; tüm bireyleri kuşatan sâbiteleri olmadığından mensuplarını ortak bir anlayış etrafında örgütleyemez; öyle ki bir süre sonra bireyleri arasında baş gösterecek güç mücadelesi ile alt düzeydeki ortak çıkar hesaplarının bölünmesine, giderek yok olmasına neden olur.

Bütün ile parçanın, tümel ile tekilin bir aradalığı daha farklı düşünülemez mi? Büyük bir küme olarak Evren'in içinde yer alan şeyleri, *varlık* (vucûd), *var-olan* (mevcûd) ve *var-oluş* (icâd) diyalektiği içinde düşünebilirsek daha farklı bir anlayış elde edebilir miyiz? İlk bakışta Evren'deki her *şey* bir *yer*de, bir *işlev*de, bir *ilişki*dedir. Başka bir deyişle *şey*, *yer*, *işlev* ve *ilişki* değişik itibârlar açısından *aynı*, yine değişik itibârlar açısından da *farklı*dır. Çünkü *talîmî* (pedagojik) ayrımlar mecâzîdir, hakîkî değildir. Bu çerçevede Evren hem bir sâbiteler hem de bir değişkenlikler kümesidir; buna ister *süreç* ister *örüntü* (icâd) denilsin, Evren'de akıl ile irâde, düzen ile değişim, tümel ile te-

kil, bütün ile parça birbirine girgin, birbirini takip eden bir *akış*tır (tecellî).

Nasıl ki Evren'deki icadın, hakîkatin nihaî amacı insandır; siyasetin de nihaî amacı insan olmalıdır, hem bir tür hem de bir birey olarak... İnsanı bir siyaset içinde var kılan yeri, işlevi ve ilişkileridir. Bu özellikleriyle hem bir birey hem de bir toplum olarak insan bir süreç, bir örüntüdür. Hem hakîkatin hem de siyasetin bir süreç ve örüntü olması, bütün ile parçanın, sâbit ile değişkenin, tümel ile tekilin birlikteliğini gösterir. İster bireysel ister toplumsal, insanın hakîkatini yok eden bir yaklaşım insanın siyasetini de yok eder. Elbette doğal âfetler gibi toplumsal âfetler de doğaldır, örüntü olmanın başka bir veçhesidir. Ancak doğa, doğal olarak doğmaya devam eder; insanın doğuşu ise ölümünün tarzına, üslubuna bağlıdır.

Nizâm-ı Âlem *İnsan* Demektir[4]

Hiçbir *işâret* sembol olarak bizâtihi kendini göstermez; her işâret belirli bir duruma veya eyleme delalet eder. Her bir *kavram* da delalet ettiği nesneyi ortaya çıkarırken diğer tüm nesneleri örter. Tüm bunların nedeni ise işâret ve kavramlarla iş gören insanın nutkiyetidir (düşünen/konuşan bir canlı olmasıdır). Bu gerekçeyle öncelikle kadîm kültürümüzde kullanılan ve hâlâ kullanılmaya devam eden 'nizâm-ı âlem' terkibini oluşturan 'nizâm' ile 'âlem' terimlerini açıklamak; daha sonra da bu terkibin delalet ettiği muhtevayı belirlemek gerekir.

Nazm, sözlükte incileri bir ipe dizmek anlamına gelir. Terim olarak ise bir şeyi/şeyleri aklın gerektirdiği, zorunlu kıldığı başka bir şeye delalet edecek şekilde tertip etmek demektir. *Âlem*in sözlük anlamı bir şeyin kendisiyle bilindiği şeydir. Terim olarak ise Tanrı'dan başka her şeydir; öyle şeyler ki onları bilmek Tanrı'nın var-olanlarda tecellî eden isimlerini ve sıfatlarını bilmeye götürür. Ancak nizâm-ı âlem terkibinde kullanılan *âlem*, yalnızca Tanrı'nın tecelligâhı maddî âlem anlamına gelmez. Aynı zamanda varlığı ilkece insanın nutkiyetinden kaynaklanan 'sosyal gerçeklik' (içtimaî âlem) anlamına gelir.

Öyle ise elimizde iki âlem ve iki nizâm var. Birincisi maddî âlem ve bunun düzeni; ikincisi ise sosyal gerçeklik ve bunun düzeni. Maddî âlemin nizâmı 'ilahî' bir içeriği sahip olmasına karşın insan aklının idrâk edebileceği şekilde tertip edilmiştir ve bir bütün olarak Tanrı'ya delalet eder.

---

[4] Ekim-2003, sayı. 5, s. 90-91.

Sosyal gerçeklik de köklerini insan nutkiyetinde bulduğundan akla uygundur ve bir bütün olarak insana delalet eder; başka bir deyişle bu anlamdaki nizâm-ı âlem bizatihi insandır. Dikkat edilmesi gereken noktanın bir defa daha vurgulanması gerekir ise her iki nizâm-ı âlemde ortak olan özellik *akla uygun* ve dolayısıyla insan tarafından *idrâk edilebilir* olmalarıdır. Başka bir deyişle maddî âlemin nizâmına ilişkin *kurallar* Tanrı tarafından konulmuştur ve bizâtihi maddî âleme içkindir. Ancak bu kurallar maddî âlem üzerinde tefekkür eden insan tarafından –nutkiyetteki ortaklık nedeniyle– tespit ve idrâk edilebilir. Fakat bu idrâk de en nihayetinde insanın nutkiyetinin, dolayısıyla değer dünyasının imkânlarıyla sınırlıdır ve anlamını değer dünyasından devşirir. Sosyal gerçeklik (içtimaî nizâm) ise –şekli olarak her ne kadar maddî dünyanın imkânlarıyla sınırlı olsa da– insan tarafından inşa edildiğinden sürekliliği de insana bağlıdır. Başka bir deyişle, sosyal gerçeklik insanın nutkiyetinin ve köklerini bu nutkiyette bulan değer dünyasının cisimleşmiş hâli olduğundan maddî dünyayı da belirler, anlamlandırır.

Şimdiye kadar söylenenleri başka ifadelerle dile getirmeye çalışalım. Sosyal bir gerçeklik olarak içtimaî nizâm anlamında bir *âlem* vardır ve bu âlem varlığını insanın eylemlerinde bulur. Yani insanın nutkiyetinden kaynaklanan eylemleri aile, devlet vb. şekillerde cisimleşerek insanın dışında maddî gerçeklik kazanır. Bu gerçeklik bazı ilkelere göre inşa edilirse ve bu ilkelere göre yürürse nizâmını korur; yürümezse bozulur. Kısaca nizâmın devam etmesi insanların eylemlerine bağlıdır. Çünkü nizâm verili değildir; insan gayretiyle kurulur, elde edilir, dolayısıyla devamı da yine insanın gayretine bağlıdır. Bu açıdan nizâmın tesisi ve devamı insanın imkânlarıyla sınırlıdır. Öte yandan bu âlemin varlığının insanın eylemlerine bağlı olması insanı özgür ve sorumlu bir varlık kılar. Çünkü insan nizâm-i âlemi oluşturur; bu nizâm içerisinde hayat sürer ve bu nizâmın sürdürü-

lebilmesi yine insanın eylemlerine bağlı kalır. Bundan dolayı tab'an medenî olan insanın toplum içerisinde kendine en uygun işi üstlenerek yerine getirmesi kurulan nizâmın devamı için elzemdir.

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Sosyal gerçeklik olarak nizâm-i âlem ne tür ilkelere göre inşa edilir? Her şeyden önce sosyal gerçekliğin inşâsında insanın hayvâniyet (canlılık) yanı nutkiyetine bağlı olarak şekillenir. İnsanî eylemler ahlâkî ilkelerini ise mensup olduğu dünya görüşünden (köklerini nutkiyette bulan dinlerden ve ideolojilerden) alır. Dolayısıyla bir sosyal düzen kendisine göre kurulduğu, maddî bir gerçeklik kazandığı dünya görüşünün ahlâkî ilkelerine göre biçimlenir. Eylemler bu ilkelere dayanırsa nizâm sürer, dayanmazsa yıkılır. Dinler ve ideolojiler (dinleşmiş beşerî görüşler) insana hayatın anlamına ilişkin ve bütüne yönelik küllî kavramsal bir çanak verir.

Selçuklu-Osmanlı çizgisinde seyreden kadîm felsefe-bilim anlayışımızda bir siyasî ve içtimaî yapı olarak nizâm-ı âlem, insanın dışında, kendi başına var-olan bir yapı değildir, bilakis beşerîdir. Bu yapının kendisine göre kurulduğu temel ilkeler kaynağını, dolayısıyla meşruiyetini belirli kişilerin ya da sınıfların gücünden değil, bizâtihi haber-i sâdıktan alır. Buna göre dinî (teolojik) bağlarını kaybeden bir nizâm-ı âlem anlayışı, zamanla ahlâkî ilkelerini de kaybedeceğinden yeryüzünde nizâmı tesis eden değil yok eden bir tavır kazanır; böyle bir tavır saâdeti değil şekâveti hâkim kılar. Bu çerçevede nizâm-ı âlemi yalnızca 'cihan hâkimiyeti' olarak anlamak doğru değildir. Çünkü amaç cihana, eldeki kurallara uygun 'bilgi' ve 'adâlet'e dayanan bir düzen kazandırmaktır. İnsan ancak bilgi ve adâletin hâkim olduğu (nizâm) bir âlemde saadeti yakalayacaktır. Çünkü mülk 'küfr' üzre bakî kalır, 'zulm' üzre bâkî kalmaz; ancak her iki hâlde de temelinde bilginin olmadığı, seyrinde bilginin bulunmadığı âleme nizâm uğramaz.

Öte yandan nizâm-ı âlem insanların eylemlerinin cisimleşmiş hâli olduğundan, beşerî olduğundan eskir, değişir, başkalaşır, gelişir, yenilenir. Ancak nizâmın metafizik ve ahlâkî ilkeleri esas itibarıyla vahye dayandığından sabittir. Devlet bu nizâmın devamı için, yine insanların kurduğu (mülk ü millet), ancak olmaz-ise-olmaz bir şarttır ve bizâtihi hem insanın tabiatının medenî olmasından, hem de dininin ya da dinleşmiş ideolojinin içeriğinden kaynaklanır (din ü devlet). Bu anlamda tarihte nizâm-ı âlem, 'devletin birliği' olarak da anlaşılmıştır.

Selçuklu-Osmanlı çizgisinde nizâm-i âlemin sahîh bir şekilde kurulması ve sürdürülmesi *düşünürler* (hukemâ), *bilginler* (ulemâ) ve *arifler*in (urefâ) vazifelerini yerine getirmesiyle mümkündür. Çünkü Müslüman bir insanın içerisinde yaşadığı nizâm-ı âlemin ilkeleri 'Kitâb ve Sünnet'le verilmiş, sürdürülmesi ise hukukla sağlanmıştır. Öte yandan bilgi ve adâlete dayanan bir düzen ancak bu üçlünün gayretleriyle mümkündür. Elbette bir bütün olarak nizâmın ahvâli ile bu nizâmı kuran ve sürdüren insanların ahvâli arasında karşılıklı bağlar vardır. Çünkü nizâmdaki değişiklikler insana, insandaki değişiklikler de nizâma tesir ederek değişime ve hatta dönüşüme neden olabilirler. Nitekim Akhisarlı Hasan Kâfî'nin işaret ettiği üzere nizâm-ı âlemin dört unsuru vardır: Yöneticiler, bilginler, çiftçiler ve tüccarlar. Bu dört unsurun varlığı şart olduğu gibi aralarında bir uyum olması da sağlıklı iş görmeleri açısından elzemdir. Uyum hiç şüphesiz, her bir unsurun kendini aşan, nizâmın dayandığı ahlâkî ilkelere uymasıyla sağlanır.

Kadîm kültürümüzde yalnızca maddî âlem üzerinde sosyal bir gerçeklik olarak içtimaî bir nizâm kurmak yeterli değildir; bizâtihi ilahî nizâma uygun yaşamak da önemlidir. İlahî nizâm büyük âlemde (makro kozmos) sünnetullah (tabîat), küçük âlem olan insanda (mikro kozmos) da fıtrat (tab') olarak tecessüm etmiştir. Böyle bir ilke hem çev-

reyi, doğayı tahrip etmeyi, hem de insanın fıtratını tahrif etmeyi engeller. Bu açıdan nizâm-ı âlem için yalnızca 'bilmek' yetmez, 'eylemek' de gerekir. Çünkü 'eylemek' hem bir bilgi kaynağıdır –dolayısıyla bilmeyi artırır–, hem de bir bilme tarzıdır. Başka bir deyişle yalnızca eyleyenler bilirler, bilenler de eylerler.

Bir Özgürlük Masalı

Hikâye edilir ki, diktatörlükle yönetilen bir ülkede, insanlar despotizmin en ağır koşulları altında yaşıyorlarmış. Baskı o dereceye ulaşmış ki, omurgasızlaştırılan insanlar hemen hiçbir konuda konuşamaz, günlük yaşayışlarını 'evet' ve 'hayır' kelimeleriyle sürdürür olmuşlar. Bazıları ise yakınlarının veya çevredekilerin başlarına gelenlerden ürkerek *evet* ve *hayır*ı da kullanmaz, tüm işlerini kafa hareketleriyle yürütürmüş. Gün gelmiş, dayanılmaz bir hâl alan bu duruma ülkenin seçkin bir üniversitesinde görev yapan bir matematikçi itiraz etmeye karar vermiş; devlette görev yapan hatırı sayılır tanıdıklarını devreye sokarak despottan bir randevu almış ve kararlaştırılan gün ve saatte devlet konağına gitmiş.

Matematikçi, kısa bir takdimin ardından konuya girerek ülkedeki mevcut durumu özetlemiş ve "Özgürlük istiyoruz." demiş. Despot, matematikçinin bilim kamuoyundaki seçkin yerini, samimiyetini, aracı dostlarının hatrını da dikkate alarak onu dikkatle dinlemiş; sözü bittikten sonra "Bu ülkede her bireyin tüketemeyeceği sınırsız bir özgürlük var; ancak kişiler bu özgürlükleri kullanmayı bilmiyor. Öte yandan özgurlük bizâtihi sınırlılıktır." diyerek cümlelerini tamamlamış. Matematikçi "Nasıl olur?" diye sorayazmış ki despot "Bunu sana kanıtlayabilirim. Bunun için senin dilinle konuşacağım. Benim için özgürlük şu eşitliğe eşdeğerdir: ["?" = 100]. Şimdi evine git ve bana bu eşitliği yorumla, sonucu da bizzat sen getir!" demiş.

---

[5] Ekim-2006, sayı. 41, s. 80-81.

Matematikçi evine dönünce masasına oturmuş ve ülkesindeki siyasî dili de dikkate alarak kendisine verilen eşitlik [illegible] düşünmeye başlamış; uzun süren gece ve gündüzlerden sonra despotun amacını anlamış; anladıklarını da bir kağıda yazmış: Eşitliğin sağ tarafı sabittir, değişmez; bu nedenle 'sağ' muhafazakârdır. Her dinî, ilmî, siyasî, vb. *görüş* esas itibarıyla bir sâbiteye sahiptir. Ancak bu sabite, sol taraftaki işlemlerle tahsil edilir. Sol taraftaki işlemlerin basitten karmaşığa dizilişi bir ülkedeki özgürlüğün genişliğini ve derinliğini verir. Fakat işlemler ne kadar karmaşık olursa olsun amaç eşitliğin sağ tarafındaki sâbiteyi elde etmektir; sâbiteyi farklılaştıran her değişken yasaktır. Bu nedenle 'sol', işlemi 'sağ'ı verecek biçimde örgütlemenin adıdır; dolayısıyla sol, derin muhafazakârdır. Örnek olarak, basit despotizmde eşitlik "50+50=100"dür; biraz gelişmişinde ise, meselâ ¼1000-½300=100 yazılabilir; biraz daha gelişmişinde ise, meselâ 3(⅛64+¼100)-(⅛440+⅓60)=100 elde edilir. Kısaca, doğal, tam, rasyonel ve reel sayılar kümeleri içerisinde dört temel aritmetik işlem, üs ve kök hesaplarıyla, eşitliğin sağındaki sabit değeri verecek biçimde sınırsız işlem yapma imkânına sahibiz. Çok daha karmaşık bir despotizm istiyorsak aritmetikten cebire geçebiliriz; o zaman denklemi eşitliğin sağındaki sabiteyi verecek biçimde örgütleriz ki bu konuda da tüketemeyeceğimiz değişkenler bulabiliriz. Aritmetik nicelik ile cebirsel nicelik hoşumuza gitmiyorsa geometrik niceliği devreye sokar, meselâ bir kenarı on birim olan bir karenin alanını hesaplayarak yahut diğer hendesî şekilleri, parabol, hiperbol, elips gibi koni kesitlerini kullanarak da sâbitemizi elde edebiliriz. Çok ama çok daha karmaşık bir sistem arzuluyorsak, meselâ analitik geometriden, integral ve diferansiyel hesabın çok daha gelişmiş tekniklerinden istimdat edebiliriz. Kısaca, eşitliğin sol tarafı için sınırsız değişken üretme imkânımız var; demek ki özgürüz; ancak tüm bu değişkenleri sağ taraftaki eşitliği,

sâbiteyi verecek biçimde örgütlemek zorundayız. Tam bu noktada şu sorulabilir: Eşitliğin sağ tarafındaki değer değil de sol tarafındaki verilse ne olur? Bu sorunun yanıtı açık: Tek bir işlem imkânımız var!

Matematikçinin despotun verdiği eşitlik üzerinde yaptığı yorum günlük dile çevrilirse şöyle bir sonuç ortaya çıkar. İster dinî, ister ilmî, ister siyasî vb. olsun her *bakışın, görüşün* eşitliğin sağ tarafında bulunan sâbitesi/sâbiteleri vardır. Zaten tüm görüşlerin nihaî amacı, eşitliğin sağ tarafındaki –kendilerine has– *değeri/değerleri* elde etmektir. Görüşlerin dar veya geniş, sığ veya derin olma özellikleri, eşitliğin sol tarafı için verdikleri işlem imkânıyla ölçülür. Bunun ötesinde tüm görüşler bir sâbiteye/sâbitelere göre yol alırlar; başka türlü söylersek her görüş kapalı bir aralıktır; bu kapalı aralıktaki işlem hacmi ulaşılmak istenen değerle/değerlerle kayıtlıdır ve bu kuralın istisnası bir görüş şimdiye değin olmamıştır, şimdi de yoktur, gelecekte de olmayacaktır. Çünkü hayata ilişkin her içtimaî *düzen*, tıpkı Evren'deki düzen gibi, ne kadar değişken olursa olsun kuralını/kurallarını içkindir. Tarih boyunca bir görüşün diğer bir görüşü özgürlük açısından eleştirmesi, sâbitesi/sâbiteleri cihetindendir; verdiği işlem imkânı cihetinden değil; çünkü dile geldiği üzere, hiçbir görüş kendi eşitliğini bozacak işlem imkânı vermez, vermemiştir, veremez de. Bu nedenle görüşler arasındaki farkı yaratan, sol taraftaki işlem çokluğudur ki bu yalnızca nicelikseldir, nitelikte bir değişme yaratmaz. Oyleyse bir görüş içindeki özgürlük, sürekli aynı sâbiteyi/sâbiteleri tahsil eden niceliksel bir tatmindir, daha fazlası değil. Öte yandan her görüş için özgürlük diğer görüşleri eleştirirken anlamlıdır; kendini eleştirirken ise tehlikedir. Nitekim eşitliğin sağ tarafındaki değeri değiştirecek biçimde sol tarafta işlem yapmak, her görüş için isyandır; yeni bir eşitlik elde edecek hareket için ise devrim. Ancak her devrim kendi sâbitesini/sâbitelerini yaratır, kendi denkle-

mını, eşitliğini kurar ve mensuplarına, yeni eşitliğin sağ tarafındaki değeri/değerleri verecek biçimde sol tarafta işlem yapma imkânı tanır.

Matematikçi, despotun verdiği işlemin hem kendi meslekî dili, hem de günlük dil açısından yorumunu yaptıktan sonra kâğıda şu cümleyi yazar. "Doğrudur! Bir dairede çapın sayısal değeri ne kadar değişirse değişsin –ki bu özgürlüktür– çevre ile çapın oranı, demek ki π sayısı sabittir. Her görüşün bir π sâbiti vardır; hiçbir görüş bundan azade değildir. Ancak π sayısı meşrûiyetini dairenin *tanım*ından alır. Bu tanıma göre bir noktaya eşit uzaklıktaki noktaların oluşturduğu eğri, dairedir. Dolayısıyla bir daire çizilirken pergelin bir ayağı bir noktaya (merkez) sabitlenir; diğer ayağı ise istenilen miktarda açılır; sonuç π sayısını verir; böylece dairenin varlık şartlarının doğurduğu meşruiyet, π sayısına da meşrûiyet sağlar. Sonuç olarak sorun, eşitlik, eşitliğin sol tarafındaki işlemler ve sağ tarafındaki sâbite değil; her birini mümkün kılan varlık şartlarının meşrûiyetidir. Sâbitcye/sâbitelere meşrûiyetini veren nedir? Bunları kim, niçin vazeder ya da bu hakka nasıl ve neden sahiptir?"

Tarihte ve günümüz dünyasında meşrûiyetin *güç*le belirlendiği bir gerçektir. Bu gücün mitolojik, dinî, askerî, iktisadî veya siyasî olması sonuca ilişkin bir farklılık yaratmaz. Sâbiteyi/sâbiteleri belirleyenler, eşitliğin sol tarafındaki işlemleri de bu sâbiteyi verecek şekilde kontrol ederler; adına da özgürlük derler. Evet! Ortega y Gasset'in "İnsanın bir doğası yoktur; tarihi vardır." deyişi meşrûiyeti, tarihi kontrol edenlere verir. Bize göre ise *insan*ın bir doğası yoktur ama bir *fıtrat*ı vardır; bu da *insan olmalık*tır. Bu deyiş de meşrûiyeti *insana* verir. Öyleyse despotun eşitliği ["?" = İnsan] olarak düzenlenir; sâbite Hz. İnsan olarak alınırsa ve tüm işlemler onu verecek şekilde örgütlenirse meşrûiyet sorunu da çözülmüş olur. Gerisi özgürlük üzerine güçlülerin anlattığı bitmeyen manipülatif bir masaldır.

Kendilik Üzerine Düşünceler[6]

Büyük halk *filozof*umuz Temel ile arkadaşı Dursun günlerden bir gün, birlikte köylerinin civarında bulunan ormanda gezintiye çıkarlar. Güzel bir ilkbahar günü, güneş ışığının bile zor girdiği ormanın derinliklerine doğru yol alırlar; doğanın tüm ihtişamıyla tezahür ettiği ormanın içinde bir süre dolaştıktan sonra yorulur ve dinlenmek için yere uzanırlar. Bir süre sonra Dursun birden yerinden doğrularak, "Temel! Şu ormanın güzelliğine bir bakıver!" diye seslenir. Temel başını kaldırıp bir sağına, bir soluna, bir arkasına, bir önüne bakar; bir müddet sonra Dursun'a dönüp: "İyi de Dursun! Ağaçlardan bir şey göremiyorum ki..." cevabını verir.

İnsanlar vardır, tüm dikkatlerini ağaca; insanlar vardır, tüm dikkatlerini ormana verirler. Tek tek ağaçlara takılıp kalanlar ile ormanda kaybolanların kaderi aynıdır: Kendini kaybetmek... Ağaçların tekillikleri arasında yol bulmaya çalışan kişi ile ormanın bütünlüğüne sığınan kişinin ortak noktası, yol bulmaya çalışan ile sığınanı *kişi* olarak göz ardı etmeleridir. Hem tek tek ağaçlara bakanın, hem de ormanı idrâk edenin kendine ilişkin farkındalığı, kendine dikkat kesilmesi, ağaç ile ormanın biraz da kendi olduğunun ayırdına varması, ilkece, ağacı görmenin ve ormanı idrâk etmenin zemininde kişinin *kendilik bilgisi*nin/*bilinc*inin bulunduğunu anlaması demektir.

Kendilik bilgisi, kendini-bilmek, dış-a-rı-dan hareketle, dışarıya yönelerek, ne tek tek ağaçları sayarak, ne de ormandan dolaşarak ulaşılacak bir bilgi türüdür. Çünkü ben-

---

[6] Nisan-2010, sayı. 83, s. 80-81.

lık kuyusu, dışarı-dan sürekli su taşıyarak doldurulamayacak kadar derindir; yapılması gereken, benlik kuyusunun zeminindeki çer-çöple tıkanmış delikleri temizleyerek (tezkiye), iç-e-ri-ye akmayı, fışkırmayı bekleyen suyun önünü açmaktır. Ancak insan çoğun, kendinden kaçar; kendiyle yalnız kalmaktan korkar; kendini dinlemekten ürker; tersine, dışarıya, gürültüye, başkalarına, kalabalıklara sığınır; kendini beşerî ekrana göre ayarlar, tadil eder. Yorgun argın döndüğünde ise kendine sırtını döner ve uyur, daha doğrusu uyumaya çalışır. Çünkü kadîm sûfî/irfânî kültürümüzde dile getirildiği üzere, ancak vicdanı rahat olan insanî bir uyku uyuyabilir; zira yine bu anlayışa göre, insanî uyku, bebek uykusudur; masum, derin ve huzurlu...

Ağaca ya da ormana, kısaca dış-a-rı-ya dikkat kesilen bir kişiden bize ağacı ya da ormanı anlatması istenilse bu kişiye, anlattıklarının, biraz ağaç ya da orman biraz da kendi olduğunun anımsatılması gerekir. Çünkü şeylerin, kişiden mutlak bağımsız durumları hakkında bırakınız bilgiyi bir kanaatimiz bile yoktur. *Şey*ın var-olması ile idrâk edilmesi arasındaki ayrım yine karşımıza çıkıyor: *mevcûd* ne ise nedir; ancak *malûm* bilinen şey ile bilen kişinin ortak ürünüdür. Söz konusu durum, insanın yalnızca bilme eyleminde ortaya çıkmaz elbette; duyumlama, algılama, sezme, sevme, âşık olma, hoşa gitme, önemseme, hatta inanma gibi öteki tüm insanî edimlerin de özelliğidir. Kısaca söylenilirse, inandıklarımız bile inanılan şey ile inanan kişinin birleşimidir/sentezidir. Her insanın bir âlem olduğunu söyleyen kadîm sûfî/irfânî kültürümüzün, Hz. İnsan'ın âlemlere rahmet olduğunu ifade eden âyeti yorumlarken, *âlem* kavramını yalnızca *Evren* anlamında değil, aynı zamanda *insan* olarak da anlaması bu dikkatle ilgilidir.

Yunus Emre'nin "ilim, ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir/ sen kendini bilmezsen ya nice okumaktır" beyti sıkça tekrar edilir insanlar arasında. *Kendini bilme*nin üzerin-

de özellikle durulduğu bu tekrarlarda, "ilim, ilim(i) bilmektir" kısmı çoğun ihmal edilir. Öncelikle ilmin/bilginin, "ilim nedir?"i bilmekle başladığının vurgulanmasının ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulmalıdır ki, kendini bilmekten ne kastedildiği anlaşılabilsin. Sûfî/irfânî kültürümüzün, Evren'deki başka nesnelere teklif edilen, ancak onların kaçındığı ama insanın yüklendiği *emâneti* (Ahzâb/72), ilim, marifet/bilgi olarak yorumlamasından, aslında kendini bilmenin, bir yönüyle insan olarak yüklenilen emâneti, dolayısıyla bizatihi *insan olmaklığı* bilmek demek olduğu anlaşılır. Emâneti bilmeyenin, dolayısıyla kendini, insan olmaklığını bilmeyenin, okuyup durmasının öze ilişkin pek bir anlamı yoktur. Çünkü kendinin farkında olmayan bir kişinin, tıpkı ağaç ve orman benzetmesinde olduğu gibi, okumalarından dolanarak kendine varması çok zordur. Ya da daha çağdaş bir dille, bir kişinin, internette depolanmış trilyonlarca enformasyon/malûmât arasında sörf yaparak kendi benlik sahillerine ulaşması, kendini bilmesi, kendiliğinin, insanlığının farkında olması imkânsız değilse de hayli zordur.

İlme/marifete/bilgiye *hayâtın suyu* diyen sûfîler/ârifler, suyun akıcılığına benzeterek, bilginin ilahî seviyede, Evren'in her yanına aktığına/seyelân ettiğine işaret ettikten sonra beşerî seviyede hayatın suyunun, yani bilginin kaynağının insanın kendinde bulunduğunu; bizâtihi insanın benliğinin derinliklerinden kaynaklandığını vurgularlar. Bu nedenle kendini tanımayan, bilmeyen, kısaca kendini bilmenin ilmine sahip olmayan kişi, suyun kaynağından habersiz olacağından, suyun hayattaki öteki uzantılarını da gereğince idrâk edemeyecek; benlik zindanının kapısını açmak için nefis gardiyanının belindeki anahtarlara gözünü dikip bir ömür bekleyecek, sonunda da çürüyüp gidecektir.

Şimdiye değin söylenenler, var-olanları yalnızca *hissî* seviyede somut/maddî, *zihnî* seviyede temsilî, *mantıkî* seviyede tasavvurî düşünenler için bir misdaka/referansa işaret

etmeyebilir. *Aklî* seviyede, değil kendilik gayb bile kendine bir mısdak bulur; yoksa siz *gaybı* (gâib), *kayıp* bir şey olarak mı anlıyorsunuz? *Gayb* Kâşânî'nin dile getirdiği üzere *makûl* olmasın? Gayb *kayıp* demek ise üzerinde düşünülecek bir nesnemiz olmadığından işimiz kolay demektir; *makûl* ise her şeye yeniden başlamak, her şeyi yeniden düşünmek zorunda olduğumuzu hissedebiliyor musunuz? Tekrarda yarar var, başta îmân olmak üzere gayb kümesinin ögeleri makûl hâle getirilmedikçe, vicdanî/zihnî din, *ahlâksızlık*ın kaynağı olmaya devam edecektir. Makûl bir alana geçmenin ilk şartı ise akl-edeni, âkil olanı tanımakla, yüklendiği emânetle yüzleşmekle ve nasıl bildiğini bilmekle başlar. Evet! Fark, fark etmekle başlar; ancak her fark ediş, bir fark edenin bir şeyi fark edişidir.

Bu-ara-da Olmak

*İnsan*ın maddî dünya yanında hayatın içine doğduğu; hayatın ise yine insan tarafından kurulan bir bilgi yumağı olduğu; başka bir deyişle, insanın bizatihi bilgi hâlini aldığı söylenebilir. Tanrı'yı idrâkten Evren'i bilmeye, hayata ilişkin en küçük işi görmeye kadar insanın yapıp eylediği her şey, tüm farklı türlerine, dolayısıyla içeriklerine karşın bilgidir. Bu anlamıyla bilgi, insan olmanın mukavvim unsurudur.

Bu gerçeği tespit eden Hocazâde, insanı bilginin, en genel muhtevasına bağlı olarak üç ana bölüme ayrılabileceğini söyler: *Köken* (mebde), *son* (meâd) ve *ikisinin arasında-olan*ın (mâ-beyne-humâ) bilgisi. İnsanın, hayatına bir değer kazandırması, yaşanılır bir anlam vermesi ancak ve ancak bu üç bilgi türünün sahîh ve muhkem bir biçimde örgütlenmesiyle mümkündür. Hocazâde bu üç bilgi türünü, değişik bir kavramsallaştırma ile farklı bir biçimde de adlandırır: Kökenin bilgisi, *nere-den*in bilgisidir (ilmu min eyne); sonun bilgisi *nere-ye*nin bilgisidir (ilmu ilâ eyne); ikisinin arasında-olanın bilgisi ise *nere-de*nin bilgisidir (ilmu fî eyne).

Nereden, nerede ve nereye soruları esasen "hangi yerden, hangi yerde ve hangi yere" anlamlarında *yer* zarflarıdır. Bu soruş tarzı, insanın *yer* sorusunun, en temel sorusu olduğunu gösterir bize; felsefî bir deyişle varlık sorusu, insanın metafizik güvenliğinin ana sorusudur. *Üç yer* sorusu ve bu sorulara tarih boyunca verilen yanıtlar, ilkece insanın anlam arayışının tarihidir. Gelinen, yaşanan ve gidile-

---

Temmuz-2005, sayı. 26, s. 80-81.

tek yerin bilinmesi, insanın yolculuğunun anlamlı olabilmesi açısından son derece vazgeçilmezdir çünkü.

Bir yerden gelmek, bir yerde bulunmak ve bir yere gitmek, zamanı çizgisel varsayar; bu çizgisellik kişinin hayatını biricik kılar; biricik olan ve bir daha tekrarlanamayan bu hayat en nihayetinde son bulur. Bu tasvir, bir yerde hayat süren insanın hayatının değerini artırmasının yanında *nasıl* yaşaması gerektiğini de düşündürtür. Sorumluluk, ahlâk, tüm bu yapılar insanın bulunduğu yerde daha anlamlı bir hayat sürmesini sağlamak içindir.

Hocazâde'nin bölümlemesinde iki-nin arasında olanın, yani *nere-de*nin bilgisi son derece önemlidir. Her şeyden önce insan ikisinin arasında bulunan bir canlıdır. Bu nedenle insan *bu-arada-olan*dır. Bu arada olmak, bir yerden gelmeyi, belirli bir arada/aralıkta bulunmayı ve bir yere gitmeyi beraberce içerir. Bu-arada bulunan bir varolan olarak insan bulunduğu aranın bilgisine sahip olmalıdır. Ara, bütünüyle Evren'dir, bu nedenle insan Evren'in bilgisini edinmelidir.

Ara-yerde olmak, ara-da bulunmak (beyn) bir eksikliktir aynı zamanda. Bu nedenledir ki, yalnızca bulunduğu yeri, yani arayı dikkate alan kişi bu eksikliğin yarattığı bunalımı iliklerine kadar yaşar. Ara, iki şeyin arası olduğundan, bu iki şeyin bilgisi, eksikliğin yarattığı bunalımı da giderir; insana, ara-da metafizik bir güvenlik sağlar. Başka bir deyişle, doğum ile ölümün arasında bir şey olarak insan, hem kişi olarak hem de tür olarak doğmanın ve ölmenin hesabını verdikçe, bilgisine sahip oldukça ikisinin arasında daha anlamlı, dolayısıyla daha güvenli bir hayat sürebilir. Bu nedenledir ki, *aran*ın anlamı, arası olduğu iki şeyin anlamına bitişiktir. Çünkü üç yer esasen, birbirine katışıp tek bir *yer* oluşturur. Üç yerden herhangi birinin sorunlu olması, insanda *yersizlik* duygusu yaratır; bu da metafizik güvenlik sorunu demektir.

Köken ve son sorularının, insanın nazarî idrâkine bağlı olup olmadığı fazlaca tartışmalıdır. Bu nedenle insanın kökenine ve sonuna ilişkin sorulara verilen yanıtlar tarih boyunca çeşitlilik göstermiştir. Doğrusu bu sorular ne duyuların ne de duyguların, kısaca müşâhedât ve vicdaniyâttan kurulu hissiyatın soruları olamazlar; belki de daha çok idrâkin yani aklın sorularıdır. Müşâhede ve vicdan bu sorular için yalnızca birer uyarıcı olma özelliği taşıyabilir. Yine de, ne olursa olsun bu sorulara yakinî yanıtlar vermek mümkün müdür sorusu hep baki kalacaktır. İnsanlığın tarihi de biraz bu sorulara verilen yanıtların tarihi gibidir. Ancak her şeye karşın denebilir ki, köken ve son sorusuna verilen yanıtlar insanın buradaki, bu yerdeki varoluşunu belirler, belirlemektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere, insanın hayatına bir anlam vermesi ancak ve ancak bu üç yere ilişkin bilgi türünün sahîh ve muhkem bir biçimde örgütlenmesiyle mümkündür.

Kadîm felsefe-bilim geleneğinde, köken sorusu Tanrı, son sorusu ise öldükten sonra dirilme (haşr) ile bağlantılı ele alınmıştır. Evren (tabîiyyât) ise daima bu iki soruya, yani Tanrı sorusuna ve dirilmeye getirilen temellendirmeyle ilişkilendirilmiştir. Yine de, *nere-de*, yani bir ara olarak Evren bir bütün olarak insan bilmesinin konusu kılınmıştır: Kozmolojiden, astronomiye ve fiziğe tüm felsefe-bilim dalları hep bu *ara*nın bilgisini devşirmeye çalışmış; bu araştırmalardan elde edilen bilgiler, diğer iki ucu daha sahîh bir idrâk için yorumlanmıştır. Üç boyutlu/*yer*li kadîm felsefe-bilim idrâki, ürettiği yine bu üç boyutlu bilgi içerisinde insanın teolojik-metafizik-antropolojik güven içinde hayat sürmesini temin etmeye çalışmış, çabalamıştır.

Nereden, nerede ve nereye sorularının kendisine göre sorulduğu *nokta*, *insan*dır. Çünkü –den, –de ve –ye sorularını soran, bu sorulara muhatap olan ve yanıt veren, tüm bunları da yine kendi için yapan insandır. Bu nedenledir ki,

"Bilgi bir *nokta* idi, cahiller onu çoğaltı." denmiştir. Yukarıda dile getirilen "insanın bizâtihi bilgi hâlini aldığı" ifadesiyle de kastedilen budur. Bu amaçtan uzaklaşan bir bilme eylemi, insanın *yer*ine, dolayısıyla bizzat insana zarar vermeye başlayacaktır. Yalnızca *ara*nın bilgisiyle yetinen, diğer iki *yer*in bilgisini ihmal eden bir bilme eylemi zamanla insan için durulacak, bulunulacak bir *ara* bırakmayacaktır; nitekim bırakmamaktadır. Çevrenin tahrîbi, insanın bulunduğu özel *yer*in tahrîbidir; bu tahrîpten kurtulmak için alınacak insanî tedbîr, bilginin tekrar *üç yer*li hâle getirilmesidir.

Kadîm felsefe-bilim geleneğimiz, Hocazâde örneğinde görüldüğü üzere, sağlıklı bir insanın kemâli için, anlamlı bir hayat sürmesi için nereden, nerede ve nereye sorularına taalluk eden üç yerin bilgisini beraberce dikkate almanın zorunluluğuna işaret etmiş; bu üç yer arasındaki sürekliliği vurgulamış; âdeta insan için tek bir *yer* varsaymıştır. Bunu varsaymakla da kalmamış, bu üç yerin bilgisini de hissî ve aklî kemâl için zorunlu görmüştür. Bu nedenledir ki, İslâm ile ilim kelimesi müterâdif/eş-anlamlı kabul edilebilir. Nitekim *tarihî hâfızadan İslâm kelimesi silinse onun yerine ilim kelimesi ikame edilebilir. Çünkü hem îmânı hem İslâm'ı hem de ihsânı mümkün, sahîh, müstakîm ve muhkem kılan ilimdir.*

Yer Tutmak, Yere Tutunmak[8]

Mekân kelimesinin kökü "*k-v-n*" dikkate alınırsa *Evren* anlamına gelen *Kevn* ve *Kâinat* ile yakınlığı hemen fark edilir. *Kevn* mastar anlamıyla 'olmak', *kâin* ise ism-i fail anlamıyla 'olan' demek olduğundan *kâinât*, yani 'olanlar' ile 'olanların olduğu sahne' anlamında *mekân* özdeşleşir ve bu anlamıyla *mekân*, *kevn* ve *kâinât* bir ve aynı anlama gelir. Mekân *tekevvün* eder, yani oluşur; Tanrı "*kun*" yani "*ol*" der ve "*fe-yekûn*" olur [fe'nin süreklilik, art ardalık anlamına geldiğine yalnızca işaret edelim]. Tüm bunlar terimler çerçevesinde şu demektir: *Kâin* "kun-fe-yekûn" denklemi içinde, *kâinât*ta, *kevn*de, *mekân*da tekevvün eder. Türkçesiyle, *olan* "ol-olur" denklemi içinde *olanlar*da, *olmak*ta, *olunan yer*de, *olmaktadır* [de/da'nın –zaten– anlamca yer bildirdiğine işaretle yetinelim.] Daha da dikkat çekeni, *imkân* ve *mümkün* gibi iki önemli terimin köklerini *mekân*da bulmasıdır. Kadîm felsefenin kozmolojisindeki ayrımlar şimdilik dikkate alınmaz ise maddî var-olan ile mekân arasındaki farkın itibârî olduğu hemen görülür. Bu nedenle kelâmcılar "*Cisim* (Evren), bölünürse 'mekân', bölünmezse 'cevher-i ferd' yani 'monad' adını alır." demişlerdir. *Mevcûd* (bulunan/varolan) ile *mekân*ın (bulunulan yer/olunan yer) itibârî farklılığı ve aynîliği *vucûd* kavramında aşılır ve *vucûd*u kendine konu kılan aklın en önemli sorunu ve sorusu hâline gelir. Bu nedenle *varlık*, *var-olan* sorunu ile *yer* sorunu akıl sahibi insan için aynı zamanda vaki olan (senkronize) soru ve sorunlardır.

---

[8] Eylül-2008, sayı: 64, s. 80-81.

İnsanın *üç yer* sorunu nere-*den*, nere-*de* ve nere-y-*e*'ile insanın (-*de*), bu-*ara*-da var-olan bir varlık olarak (-*den*) ve (y-*e*) aklıyla uzanmasını ve bu soruları varoluşunun anlamıyla ilişkilendirmesini daha önceki yazılarda işlemiş olduğumuz için[9], bu kez *yer*in daha maddî ve toplumsal yönüne değinmeye çalışabiliriz. Çünkü insanın canlılık yönünün en önemli özelliği *yer tutma*sı, *yere tutunma*sı, *yerleşmesi*dir (temekkün). Öyle ki, ancak yeri olan kişi *temkin*li olabilir; bir yeri tutan kişi *sakin*dir, *muhkem*dir (mekîn). Memeli hayvanların, örnek olarak köpekgillerin, kendi yaşama alanlarını değişik yollarla işaretledikleri, işâretler içinde kalan yeri tuttukları bilinir ki, bu tespit hemen hemen tüm canlılar için geçerlidir; çünkü yukarıda değinildiği üzere, *olan* ancak *olunan yer*de *olur*.

Hem bir canlı hem de akıllı bir varlık olarak insan için durum nedir? *İnsan* ile *yer* arasında farklı katmanlara sahip çok değişik ve karmaşık anlam ilişkileri mevcuttur şüphesiz. Örnek olarak, insan bir yeri ele geçirir, bir yeri işgal eder, bir yeri bombalar, bir yeri ziyaret eder, bir yeri vatan edinir, bir yeri sömürür vs... Bu yazı çerçevesinde özellikle şu soruları öne çıkartabiliriz: İnsan yeri nasıl tutar, yere nasıl tutunur, yere nasıl yer-le-ş-ir? Maddî ve toplumsal düzeyde *yer tutma* ile *yurt tutma*yı nasıl özdeşleştirir? Bir *yer* insanın elinde, *yurd*a nasıl dönüşür?

Bir savaşta bir yeri bombalamak, o yeri ele geçirmek için yeterli değildir; mutlaka mekâna/yere doğrudan *temas* gerekir; bu nedenle savaşta kara, yani yer kuvvetlerinin görevi belirleyicidir. Öte yandan kara kuvvetlerinin bir yeri ele geçirmesi, o yeri yurt kılması için tek başına bir anlam ifade etmez. Bundan dolayı yabancı bir gücün bir yeri ele geçirmesi *işgal* olarak adlandırılır. İşgal bir yerin geçici bir süreliğine dışarıdan gelenler tarafından *meşgul* edilmesi-

---

[9] Temmuz-2005, sayı: 26, s. 80-81.

dir, doldurulmasıdır. Yeri yurt edinenler ise *yabancı*nın tersine *yerli*dir; o yere *ait*tir. Benzer biçimde *göçer* ile *yerleşik* arasındaki fark da yer ile olan ilişkiye göre belirlenir: Göçer *yer*den göçendir; yerleşik ise *yere* konan... Bir yeri aidiyet duymaksızın dolaşana *gezgin*, yine mensûbiyet duymaksızın elinde tutana ise *sömürgeci* denir. Verilen örnekler *yer*in *yurd*a dönüşmesinde anahtar sözcüklerin *ait olmak* ve *mensûbiyet duymak* olduğunu gösteriyor. Öyleyse sorumuzu şu biçimde düzenleyebiliriz: Bir yere niçin *ait olunur*, neden *mensûbiyet duyulur*? *Âit* sözcüğünün gelenek anlamındaki *adet* sözcüğüyle akraba olduğu göz önünde bulundurulursa âdetlerin de bir açıdan yer ile kurulan ilişkiden kaynaklandığı söylenebilir. Mensûbiyet sözcüğü ise daha derin bir anlama sahiptir ve kişinin *sâbitelerine* işaret eder; başka bir ifadeyle değişen şeyin/şeylerin değişmeyen şeye/şeylere nisbeti/oranlanması demektir. Bir insan sâbitelere sahipse onlara mensubiyet duyar, kendini onlara nisbet ederek tanımlar. Sabiteleri olmayanın mensûbiyeti de olmaz. Kısaca, insan kendini anlam-değer dünyasındaki sâbitelere göre tanımlar; bu nedenle *ben-idrâki*nin en derin yerinde anlam-değer dünyasına ait sâbiteler bulunur.

İnsan duyu, duygu ve düşünce dünyasını içeriden dışarıya taşırken bedensel imkânlarını, yani mekân sınırlarını aşan, değişik imkânları kullanabilen tek canlıdır. Yazı, resim ve rakam, müzik ya da geometrik şekiller; tüm bunlar, insanın duyu, duygu ve düşünce dünyasını dışarıya taşırken kullandığı mekânı genişletici âletlerdir. Bu nedenledir ki, yazının temel birimi harf, resim ve rakamın kökleri *hrf, rsm, rkm*, insanın duyu, duygu ve düşüncesini dışarıya *çizmek, nakşetmek* anlamına gelir. Her çizme, nakşetme aslında yere/mekâna bir *işâret koyma*dır. Toprağa, kemiğe, taşa, kâğıda veya başka bir *yere* nakşedilir, işâret konulur. Benzer biçimde bir *yer*in, toprağın *yurd*a dönüşmesi de insanın duyu, duygu ve düşüncelerini o yere, toprağa

işaretlemesiyle mümkündür. Toprak, üzerinde yaşayan insanların duyu, duygu ve düşüncelerinin işlendiği bir kanaviçe, dantel hâlini alırsa *yurt* olur. Anadolu'daki ve Balkanlar'daki Sarı Kız, Sarı Saltuk, Yunus Emre yatırları; Bursa'daki Ulu Cami, İstanbul'daki Süleymâniye, Edirne'deki Selîmiye, her bir şehirdeki mezarlıklar bu topraklar üzerinde yaşayan insanların işaretleridir. Bu nedenledir ki, işgalciler ilk iş olarak o yeri yurda dönüştüren işaretleri bir bir yok ederler.

Büyük halk filozofumuz Temel kendisine "Toparlan! Seni Kıbrıs'a yerleştireceğiz." denildiğinde sorar: "Ne kadar zamanım var?" "En fazla üç saat!" denilince Temel hemen eline bir iki çuval alıp köyün merkezine doğru koşmaya başlar. Evine gidip eşyalarını alacağına köyün merkezine koşan Temel'i takip edenler ilginç bir manzarayla karşılaşırlar: Temel köyün mezarlığında çuvallara mezar taşlarını doldurmaktadır. Sorarlar: "Ne yapıyorsun? Gidip eşyalarını alsana!" Temel'in yanıtı çarpıcıdır: "Eşya her yerden alınır! Ama gavurlar bana 'Bu topraklarda ne işin var?' diye sorduğunda, aha diyeceğim en büyük dedemin mezar taşı, bu da dedemin, ha bu da babamın mezar taşı!"

Başka söze ne hacet: Bir kişi yaşadığı topraklarda yerli mi, yabancı mı, gezgin mi, işgalci mi yahut sömürgeci mi olduğunu öğrenmek istiyorsa mensup olduğu anlam-değer dünyasının o topraklardaki işaretlerine ne kadar aidiyet duyduğuna bir baksın. Bu bakış ona hakikati fısıldayacaktır.

Bu-ara-da Olan'ın Dili: Şiir[10]

İnsan *çıkış* (mebde) ile *dönüş* (meâd) arasında *bu-ara-da* bulunan bir var-olandır. Çıkış bir yerden başka bir yere intikal, dönüş ise yürünülmesi gereken bir yerdir. Fuzûlî'ye göre insan, çıkış noktası ile dönüş noktası ara-sında *süreklı bir hareket*tir. İnsanın çabası bu hareketi anlamlı kılmaktır. Çünkü çıkış aşamasında insan bilgisizdir; dönüş yolu ise korkuyla doludur. İkisi arasında sürdürülen hayat ise bilgiyi gerektirir. Başka bir deyişle hayatı sürdürmek için ortaya konan hareket ancak ve ancak bilgiyle anlamlı kılınabilir.

Ara-da bulunan insan için var-olma lezzeti yok-olma korkusuna karışır; yaşam, ölüm korkusuna bulaşır. İki nokta arasındaki gidişi mümkün kılan hareketi anlamlandırmak için elde edilmesi gereken bilgi –en alt dereceden en üst dereceye kadar– belirli bir çabanın, gayretin sonucunda tahsil edilir. Bu nedenle meşakkat bu yolun en önemli niteliğidir.

İnsan, insan olma bakımından, bilkuvve birçok özelliğe sahiptir; ancak bu özellikleri dışa vurmak, gerçekleştirmek için gayret etmek, çalışmak zorundadır. Çünkü insan, dönüş noktasına ulaşmak için gerekli donanıma çıkış aşamasında sahip değildir. Başka bir deyişle, insan doğuşunda eksik bir var-olandır; bu eksikliğini gidermek için, ikmal için bilgi edinmek zorundadır. Bilgi, iki nokta arasındaki mesafeyi katetmek için zorunludur. Bu nedenledir ki, her insan kabiliyeti nisbetinde ara-da olduğu sürece çalışmak zorundadır. Hem bir hareket olarak çalışma, hem de çalışmanın getirdiği kazanç dönüş noktasında ölümle biter gözükür.

---

[10] Ağustos-2005, sayı. 27, s. 78-79.

Fuzûlî'nin bu deyişleri çerçevesinde ortaya atılabilecek en önemli soru şudur: İnsanın çıkış ile dönüş arasındaki mesafeyi katederken sahip olduğu yeti/ler nedir? Fuzûlî bu soruya şöyle yanıt verir: Akıl ve *irâde* (seçme/ihtiyâr); çünkü "Nedeni tespit etmek ve bu nedene göre iş görmek insana özgüdür." [Her hılkate gerçi bir sebeb var/ Âyâ sebebi kim etdi izhâr] Bu yanıt, başka bir soruyu gündeme getirir: Tüm insanlar akıl ve irâde yetilerinde *eşit* midir? Fuzûlî'ye göre tum insanlar *tür* (nev) bakımından *aynı*, türdeşliklerinden kaynaklanan özellikler bakımından da *ortak*tır (müşterek). İnsanlar arasındaki fark, bu-arada, akıl ve irâdenin kullanımıyla elde edilen *bilgi*dir. Başka bir deyişle, her bir insanın çıkış ile dönüş noktaları arasındaki mesafeyi süpürürken elde ettiği bilgi, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağıdır. Bu kaynağın yarattığı *farklılaşma* (tefâvut) ise *düzen*ın (nizâm) nedenidir. Bunun ötesinde hiçbir nitelik insanî türdeşlikte fark yaratmaz, yaratamaz, yaratmamalıdır.

Başka bir açıdan bakıldığında iki nokta arasında insanın içerisinde bulunduğu hareket gelişigüzel olamaz. Dolayısıyla çıkış ile dönüş arasındaki hareket, insanın tab'an medenî olmasından; medenîliğin toplu yaşamayı gerektirmesinden; toplu yaşamada *düzen*in (nizâm) nedeni olan medenîlikte herhangi bir aksama vuku bulmaması için, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir *yasa*ya ihtiyaç duyar.

Fuzûlî, çıkış ile dönüş arasında tahsil edilen bilginin hem ferdî hem de nevî cihetten sınırlandırılamayacağı görüşündedir. Çünkü bir bütün olarak *ara*nın, yani *âlem*in mâhiyeti, nitelikleri ve nicelikleri konusundaki insanî bilgi, insanın gücü oranındadır ve hiçbir zaman bu bilgi okuduklarımız ve öğrendiklerimizle sınırlandırılamaz; zira ilahî sıfatlar sayısız olduğundan tezâhürleri de çoktur. Yine de göremediğimiz başka âlemlerin olabileceği varsayımı hiçbir zaman *ara*da sahip olduğumuz inancımıza ve bilgimize zarar vermemelidir. Öte yandan *ara*nın bilgisinde yanlışlıkla-

rın ve eksikliklerin bulunması doğaldır; çünkü Fuzûlî'ye göre aklın bazı konularda verdiği yargıların eksikliği ve yetersizliği ya nedenlerin ya âletlerin ya da bu âletlerin kullanım tarzlarının yanlışlığından kaynaklanması veya akıl dışındaki insanî yetilerin yargıya karışması nedeniyledir. Başka bir açıdan, *ara*da insanın yol almasını mümkün kılan, aklın bilkuvve üretme yetisine sahip olduğu *bilgi* ve *fen*, *âlem*in başlangıcından günümüze tarihî süreç içerisinde, peygamberler, filozoflar ve bilginler vasıtasıyla *tedricî* bir biçimde bilfiil hâle gelmiştir ve gelmeye devam edecektir.

Fuzulî, *bu-ara-da olan insan*ın *îmân*ını da tartışır. O'na göre îmân bizâtihi çıkış ve dönüş tasavvurundan kaynaklanır [*Matlau'l-ıtıkâd fi'l-mebde ve'l-meâd*]. Başka bir deyişle, insan bu-arada olduğu sürece îmân sorunundan kurtulamaz; çünkü sürekli bir kaygı taşıyan ve bu kaygının yarattığı bunalımı yaşayan insan kendini çıkış ve dönüş ara-sında güvensiz hisseder; hatta akleder. [Dünyâ nedir ü taallükatı/ Endîşe-i mevtdir hayâtı] Bu nedenle *îmân* ancak ve ancak *emniyete* kavuşmak içindir. Bu çıkarım Hocazâde'nin ifadesiyle beraber düşünüldüğünde, insanın metafizik güvenliğinin hayatın anlamı için ne kadar aslî olduğunu gösterir. Nitekim Fuzulî, özellikle *dönüş*ün insanın insan gibi yaşaması için en önemli *endişe* olduğunu ısrarla vurgular. Çünkü düzenin (nizâm) en önemli nedenlerinden bir tanesi dönüş ile dönüş-sonrasına ilişkin *güven*dir (îmân). İnsanı başka var-olanların değil yalnızca Tanrı'nın *kul*u kılan da bu endişe ile bundan neşet eden güvendir. [Eşyâya çok etmezem tehayyür/ Senden yanadır hemîn tefekkür]

Fuzûlî'yi, şimdiye değin ele alınan düşünceleri incelemeye yönelten neydi? Başka bir deyişle, Fuzulî ara-da bulunan bir insan olarak niçin bu sorunla uğraştı; hangi yöntemi takip etti; nihaî olarak hangi amaca yönelmişti? Büyük şair, *ara*yı bir *şiir* (nazm) olarak gördü; *şâir*ini (nâzım) aramaya koyuldu. [Ol dem ki edıp binâyı muhkem/ Çektin

rakam-ı nizâm-ı âlem| Bu arayışta ise *şair*in *şiir*i ona yoldaş oldu. Kendisine kulak verelim: "Var-olanlara duyu-duygu (ihsas) ve akıl nazarıyla baktım; onları tefekkür ve teemmül ile ele aldım. Gördüm ki, her cinsin *türü* (nev), her türün sınıfı, her sınıfın ferdi, her ferdin parçası (uzuv) ister amaçlı ister amaçsız bir işle meşgûl. /.../ Bunun üzerine şiir yöntemini (nazm-ı kelâm) benimsedim; bu yöntemde nizâmın (kozmos) hikmetini idrâk ettim. Şiirim (nazmî) beni, eşyanın (manzûme) düzeninin (intizâm) bir düzenleyicisi (nâzım; şâir) olduğuna; mahsûs ve makûl nakşın (rakam ile harfin) bir nâkışı (râkım) bulunduğuna götürdü. Bunun üzerine O'nu bilmek için yola koyuldum."

Fikr eyle ve gör nedir bu üslûb
Ne sâniadır bu sun-ı mensûb

Merak, *soru*dur:
Ger 'Kâf ile Nûn'dan oldu Âlem
Âyâ neden oldu 'Kâf ile Nûn' hem

Oruç: Bu-'ara'-da Kendini 'Ara'-mak[1]

Mitolojiye göre tanrılar *insanı var* kıldıktan ve *araya* koyduktan sonra, insanı insan kılan niteliği yani sırrı *nereye* saklayacaklarını aralarında uzun uzun, sıkı bir şekilde tartışmışlar. Tanrıların bir kısmı sırrı, insanın oralara uzanamayacağını söyleyerek Evren'in en ücra köşelerine savurmayı; bir kısmı ise *yer*ın en diplerine atmayı teklif etmiş. Ancak bilge tanrılar, insanın *merak*lı olduğunu, bu merak sayesinde hem Evren'in en ücra köşelerini, hem de *yer*in en diplerini araştıracağını, dolayısıyla buraların da güvenli olmadığını bildirmişler. Tartışma tüm şiddetiyle sürerken bir tanrı "Öyle bir *yer* bulalım ki insan, *ihmâl*inden dolayı oraya *nazar etmeyi/bakma*yı hatırlamasın!" demiş. Böyle bir *yer*in neresi olabileceğini düşünen tanrılar en nihayet insan için en-yakın yerin aslında en-uzak yer olduğunu farketmişler. Sonuçta insanı insan kılan niteliği yani sırrı insanın içine gömmüşler.

O gün bu gündür insan "büht ü hayret re's-i marifettir" deyip kendini insan kılan niteliği hep *dışarı*da aradı; ya Evren'in en ücra köşelerinde ya *yer*in en diplerinde. Kısaca insan kendini *unuttu*. Bu nedenledir ki, "İnsan *nisyan* ile malûldur." denilmiş; *insan* ile *nisyan* arasında köken yakınlığı kurulmuştur. Felsefe-bilim tarihine bakıldığında da bu durum müşahede edilebilir: Sümerlerden Babillilere, Mısırlılardan Yunanlılara merakın, hayretin hep gökyüzüne, yeryüzüne, kısaca *dışarı*ya yöneldiği görülür. Dışarıya nazar eden insanı kendine konu alan Sokrates ile öğren-

---

[1] Ekim-2005, sayı. 29, s. 74-75.

cisi Platon'un *bilgi*yi, *insanın unuttuğunu hatırlaması* şeklinde tanımlamaları; Platon'un insanın *düştüğü* bu durumu izah için inşa ettiği istiâre-i temsiliye, düşünce tarihinde *içeri*ye yönelmenin ilk adımlarını teşkil eder. Öyle ki, Platon *dışarı*nın bilgisini bile *içeri*ye yerleştirir. Bu süreci, öğrencisi Aristoteles tamamlar: *De Anima* yani *Kitâbu'n-nefs* yani *Kendi'nin Bilgisi*. Nübüvvet ile ondan beslenen sûfî düşünce okulları ise insanın kendine ilişkin bilgiden ziyade, insanın kendini *tanıması*ndan bahsederler: "Men 'arefe nefsehû fe-kad 'arefe Rabbehu": "Kendini tanıyan Rabbini tanır."

İnsanın dışarıyı bilmesi, dışarıyı karşısına alması demektir; bu ise insan ile dışarısı arasında bir ayrışmayı, farklılaşmayı, hatta yabancılaşmayı getirir. Bilgi de böyle bir resimde, karşı karşıya konulmuş bu iki yabancının bir bağ ile tekrar bir araya getirilme işidir. Ancak insan, ister Evren'in en ücra köşelerini, ister *yer*in en diplerini tarassut etsin sonuç kendini *ihmâl*dir. Çünkü insan kendini ne köşelerde ne de diplerde bulabilir. Düşünce tarihinde dışarıdaki yollardan giden hiçbir düşünür kendine uğrama fırsatı bulamamıştır. Dışarısı *ara*dır; aralıkta mevcut olan *insan*dır; insan *aralık*ı değil *aralıkta bulunan kendi*ni aramalıdır. Başka bir deyişle, aralıkta kayıp olan insandır; bu nedenle *ara*da arayan insan, aradığı şeyin *kendi* olduğunu bilmelidir; tersi durumda insan ara-lık-da kaybolup gider. İnsanın kendini bulmasının olmaz ise olmaz ilk şartı ise yine kendini bu-ara-da, aralıkta bulmasıdır.

Dışarıdan gidenler, dışarıyı fazla ciddiye alanlar, sırrı yani insanı dışarıda arayanlar *acz* hissederler. Bu acz sürdürülebilir olmaktan çıkınca insanı korku/havf kaplar. Korku kalıcı bir hal alırsa kişiyi anlamsızlığa sürükler. Hayatı anlamlandırma yetisini kaybeden kişi ise ya kendini koyverir yani aralaştırır ya da kendini imha eder. Maneviyâtı yani kişinin anlam dünyasını dışarıdan hareketle kuracağını zannedenler, zamanla içeriyi dışarıya benzetirler; insa-

nı bir meta gibi algılamaya başlarlar. Acz ve neden olduğu korku, insan olmaklığın çıkış noktasıdır: [İnsaf ile ger olursa dikkat/ Nimet mi değildir acze ruhsat]; ancak bu-ara-da kalmak insanın önce kendini, daha sonra çevresini imha etmesinin başlangıcıdır: İnsanın acz ve korkudan kendine geçmesi, kendinde gömülü olanı bulması, kudemânın deyişiyle, hâle hamd etmesiyle, şükretmesiyle başlar; bu, insana bir kuvvet verir; bu kuvvet de korkuyu ümide/recâya dönüştürür. Öyleyse dışarıdan içeriye, acziyetten kuvvete, korkudan ümide adım atma, hamd/şükr etme ile başlar. Bu nedenle hamd/şükür köprüdür; kişiyi dışarıdan içeriye taşır: [Hamd âna ki kıldı halka rahmet/Tahmîdde acze verdi ruhsat]

Dışarıda acziyet hisseden insan işgâle çıkar; dışarısını bilme ve bu bilmeye ilişkin teknoloji dedikleri tüm âlet ve edevât bu acziyeti giderme çabasıdır. Bundan dolayı acziyet hissetme insan olmaklığımızı hatırlama bakımından önemlidir. Tersi durumda dışarıda saplanma, dışarının iniş-çıkışlarında kaybolma ihtimali yüksektir: [Acz olmasa hâl olurdu müşkil/ Pây-i kec-i kilk olurdu der-gil]

İçeriye hamd köprüsünden giren bir kişinin bilmesi gereken ilk şey, burasının dehlizlerinin dışarıdan daha yoğun olduğudur: [Boşuna gezmişim yok tabiatta/ İçimdeki kadar iniş ve çıkış] Kudemânın deyişiyle, dışarıda, başka bir adlandırmayla *söz-denizi*nde boğulmamak için insanın kendine demir atması gerekir. İçerideki seyrüseferin derinliği, sıhhatli ve müstakîm bir şekilde akışı, kişinin kendinde gömülü olanla temasının yoğunluğuna bağlıdır. Türkçemizde insanın *kendi içine düşme*si anlamına gelen *düşünmek*, bu anlamda, gömülü olan üzerinde katlanmaktır, derinleşmektir.

Kudemâ, insanın derûnî seyahatinin ibâdet sahıyla mümkün olduğunda hemfikirdir. İçerideki okyanusun derinliği, dalgaların haşmet ve azameti, yolların iniş ve çıkışı, üzerinde yol alınan ibâdet kayığının güçlü olmasını talep eder. Her bir şeyin kulluğu/ibâdeti ne-üzerine-halk edilmişse o

şey üzerine, kısaca doğasına uygun olarak varlığını sürdürmesidir. Bir taşın ibâdeti taş-olmaklığına, bir ağacın ibâdeti ağaç-olmaklığına, bir arının ibâdeti ise arı-olmaklığına göre var-olması ve buna uygun/göre davranmasıdır. Bundan dolayıdır ki, insanın en temel ibâdeti içerisinde gömülü sırra, insan-olmaklığını mümkün kılan niteliğe göre yaşamasıdır; diğer tüm ibâdetler insanı bu temel ibâdete hazırlamak içindir. Geleneğimizde tefekkür, taakkul ve teemmülün, taabbud kabul edilmesinin sırlarından biri de budur.

Oruç kişiyi, içerisinde gömülü sırra yönelmek için dışarıdan içeriye taşıyan en önemli ibâdettir. Hemen hemen tüm kadîm kültürlerde insanı kendini keşfe hazırlayan bir güzergâh olarak bulunması, orucun kişinin kendini ciddiye almasının en önemli göstergelerinden biri olmasındandır. Oruç insana dışarıya karşı bir iç-duruş verir; dış-korkuyu iç-ümide dönüştürür.

İnsanın içerisinde gömülü sırra gelince, ister Varlık ister Tanrı, ister varlık bağlacı ister haml-i vucûdî, sır *Huve*'ye doğrudur. Sûfî'nin dediği gibi: "Kesret vahdette *madûm*; vahdet kesrette *mevcûd* değil ise insanın elindeki *kadeh*i ancak ölüm doldurur." [Şad şükrola Hayy-i lâyemûta/ Kim erdi söz âlem-i sükûta]

İlim Aklın İbâdetidir[12]

Musul'da, medresede tatlı bir telaş vardı. Alman Kayseri II. Friedrich'in (1212-1250) felsefe, tıp ve matematik sahasında, cevaplandırılması için Avrupa'dan Eyyubî Sultanı Melik Kâmil'e gönderdiği sorulardan, Bilâdu'ş-Şâm âlimlerinin çözemediği çok zor bir matematik sorusu, yanıtlanması için Musul valisi Melik Rahim Bedreddin Lu'lu eliyle dönemin en büyük âlimi, medresesinde hem hıristiyanlara hem yahudîlere kendi dinlerinin teolojisini, hem de Şafiî olmasına karşın Hanefîlere kendi mezheblerinin fıkhını okutan Kemâleddin Musa b. Yunus'a daha önce ulaştırılmış; Friedrich'in elçisi de yanıtı almak üzere şehre giriş yapmıştı. *Filozofça yaşadığı* söylenen, dünyevî tamahı olmayan derviş meşrebli İbn Yunus oldukça sade giyinirdi. Ancak Kayser'in elçisinin şehre yaklaştığını duyunca kendi için özel, gösterişli bir elbise hazırlattı. Elçinin medreseye yaklaştığı haber verilince, ileri gelen hocaları ve öğrencileri karşılamak için gönderdi. Bir süre sonra elçiyle beraber geri dönen hocalar ve öğrenciler gördükleri manzara karşısında şaşırıp kaldılar: Hocaları İbn Yunus, Anadolu ipeğinden dokunmuş çok değerli bir halının üzerinde, tahtvarî bir yerde oturur vaziyetteydi; etrafında da yöneticiler ve hizmetçiler saf olmuş duruyorlardı. Elçi içeri girdi; İbn Yunus yanıtı içeren kâğıdı kendisine uzattı; teşekkür eden elçi geldiği gibi medreseden ayrılıp valilik merkezine geçti. Resmî heyet medreseyi terk eder etmez İbn Yunus üzerindekileri çıkarttı ve tahtvarî yeri kaldırttı. Hocalarını hiç bu şekilde gör-

---

[12] Ağustos-2004, sayı. 15, s. 82-83.

meyen öğrencilerinden biri, Necmeddin Ömer Giridî: "Hocam! Bu bir saat boyunca gördüğümüz ihtişam ve görkemin manası nedir?" diye sorunca, İbn Yunus tek bir kelimeyle cevap verdi: "İlim'dir!"

Bu tarihî manzarayı Almanya'da, Frankfurt'taki Goethe Universitesi'ne bağlı Arap-İslâm İlimler Tarihi Enstitüsü'nde [Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften] değerli bilgin, ömrünü İslâm ilim tarihi çalışmalarına vakfetmiş Fuat Sezgin'le, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*'nin Türk Bilim Tarihi'yle ilgili 4. sayısı için yaptığım röportaj esnasında tekrar hatırladım. Yüzünde hayallerini gerçekleştirmiş bir insanın huzuru okunan, sekiz yüz bilimsel ve teknolojik âletten oluşan müzesini pek çok devlet erkânının ziyaret ettiği, seksen yaşını aşmış Fuat Sezgin'in, iki saati aşkın konuşmada aktardığı, odasındaki duvarda resmi hâlâ asılı duran hocası Hellmut Ritter ile arasında geçen bir konuşma, belki de başarısının sırrını, başka bir deyişle, ilmin ihtişamının sırrını veriyordu: "Fuat! Günde kaç saat çalışıyorsun?" Vereceği rakamın tesirinden emin olan Sezgin, tereddütsüz şöyle der: "On yedi saat Hocam!" Yüzünü ekşiten Ritter "Günde on yedi saat çalışarak âlim olamazsın Fuat." diye karşılık verince şaşıran Sezgin: "Peki Hocam! Âlim olmam için günde kaç saat çalışmam gerekiyor?" diye sorar. Ritter'ın yanıtı ilginç, bir o kadar da çarpıcıdır: "Benim hocam günde yirmi altı saat çalışırdı; ben yirmi beş saat çalışıyorum; senin de âlim olmak için günde en az yirmi dört saat çalışman gerek." Fuat Sezgin konuşmasına şöyle devam etti: "Yakın zamana kadar hocamın bu tavsiyesine uyarak günde yirmi dört saat çalıştım." Bu sözün tecessüm etmiş hâli karşımızdaydı: Yayımladığı beş bin cildi aşkın eser, kurduğu Enstitü ve açtığı Müze; kısaca bizzat Fuat Sezgin'in kendisi...

Fahreddin Râzî'nin en çetrefil eserlerini bir gecede fehmedip tüm Musul âlimlerine topluca öğreten, devrinin önemli matematikçi-astronomlarından Şerefeddin

Mesûdî'nin talebesi, kendi de Nasiruddın Tûsî, Esiruddin Ebherî ve Alemuddin Kaysar gibi bir sonraki felsefe-bilim hayatını yönlendiren kuşağı yetiştiren, günde bir saat uykuyla yetinen İbn Yunus ile günde yirmi dört saat çalışan Fuat Sezgin, ilmin kazandırdığı ihtişamın birer tarihî göstergesi olarak karşımızdalar. Bu iki isme İstanbullu meslektaşları Ahmet Süheyl Ünver de eşlik etmektedir. Kendisini ilerlemiş yaşına karşın devamlı çalışır bulan öğrencileri tezhip, minyatür gibi Türk sanatlarının büyük ustası, tabip ve tıp tarihi uzmanı Ünver'e: "Hocam! Yaşınız yetmiş üç; artık Azrail kapınıza dayandı; nedir bu, devamlı çalışıp duruyorsunuz?" diye sorunca, Ünver şu ilginç yanıtı verir: "Azrail yalnızca kapımıza dayanmadı; birkaç kez gelip gitti." Öğrencileri bu yanıtın arkasındaki 'hikmet'i çekip alabilmek için tekrar sorarlar: "Peki Hocam! Azrail geldiğinde ne oluyordu ki sizi bırakıp gitmek zorunda kalıyordu?" Ünver yine ilmin ihtişamını gösteren, öğrencilerine ders sadedinde bir cevabı önlerine koyar: "Azrail her geldiğinde şöyle deyip gidiyordu: Süheyl! Seni çalışmıyorken bir yakalayayım, derhal canını alacağım!"

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin büyük müderris-filozofu Taşköprülü-zâde muhalled eseri *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde* adlı çalışmasında bilginin hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğun anahtarı ve hâkimiyetin/efendiliğin ışığı olduğunu belirtir ve ekler: "İlim aklın ibâdetidir!" Seleflerimiz bu cümleyi kendilerine ilke edinerek *bilgi*yle meşgul oldular; çalıştılar; temsil ettikleri hakîkatin omuzlarına yüklediği yükü taşıdılar; bu hakîkatin hem *saâdet* cihetini hem de *siyâdet* cihetini –gerektiğinde– beraberce ele alıp yürüttüler. Nitekim hem Şeyhu'l-ekber İbn Arabî hem de büyük âlim İbn Teymiyye irfân ve ilim vadisinin en ince kıvrımlarında at koştururken *saadet*i; Bilâdu'ş-Şam'da, Anadolu'da, dağlarda gençlere Moğol istilacılarına karşı savaş eğitimi vererek de *siyâdet*i hedefliyorlardı. Çünkü bi-

liyorlardı ki *siyâdeti* olmayan bir medeniyetin *saadeti* de olmaz, olamaz.

Aklı, ilmi ve ibâdeti *bir ve aynı* kabul eden bir medeniyet, günde yirmi dört saat çalışan mensupları sayesinde var-oldu, bundan sonra da ancak ve ancak bu şekilde var-olacak... Sözlük anlamında "yoksun olmak, bozulmak, durmak, ihmâl etmek, kesilmek, hasara uğramak, felç olmak" gibi pek çok *olumsuz* manâ bulunan *tatil* kavramı, hiç şüphesiz ne ilim, ne akıl, ne de ibâdet için geçerli olur; aklını tatile gönderen bir medeniyet sürekliliğini muhafaza edemez. Kısaca, akılda/akletmede tatil olmaz; ibâdet tatil kaldırmaz; ilim tatile çıkmaz.

Ya çıkarsa? Bu sorunun yanıtı için uzun söze ne hacet, mevcut durumumuza bakmak yeterlidir: Aklını, ilmini ve ibâdetini tatil eden, *siyâdeti*ni ve *saadeti*ni de tatil etmek zorunda kalır.

Her Gerçek Doğru Değildir[1]

Çin İmparatorluğu'nun astronomi kayıtlarına bakıldığında, Çinli astronomların M.Ö. 28'de ilk kez güneş lekelerini rasat ettikleri, M.Ö. 352 ile M.S. 1604 tarihleri arasında ise 75 adet nova ve süpernova denilen yıldız patlaması gözlemledikleri ve sonuçları kaydettikleri görülür. Öyle ki, bu sonuçlar bugün bile geçmişteki astronomi hareketlerini takip etmek isteyen günümüz astronomi bilimi için hâlâ kullanılabilir niteliktedir. Bu dakik gözlemlere karşın kadîm Çin astronomisinde gezegenlerin hareketlerini açıklamak için hendesî tasvirlere, başka bir deyişle, göksel olayları temsil eden karmaşık teorik şemalara rastlanmaz.

Batı medeniyetleri câmiasına bakıldığında, Mezopotamya-Babil astronomisinden başlayarak, XVI. yüzyıla kadar Eskiçağ Ege medeniyetinde, İskenderiye'de, İslâm dünyasında ve Avrupa'da, tarihin gördüğü en büyük rasathanelerin kurulduğu, uzun süreli gözlemlerin yapıldığı, son derece karmaşık, yüksek matematik bilgisi isteyen, gezegenlerin hareketlerini açıklayan teorik şemaların çizildiği görülür. Yalnızca Merağa Rasathanesi ile Semerkant Rasathanesi'nde yapılan gözlemler düşünüldüğünde, Batlamyus, İbn Heysem, Nasiruddin Tûsî, Kutbuddin Şirâzî, Muayyeddin Urdî, İbn Şâtır, Ali Kuşçu gibi isimlerin onlarca evren modeli tasarladığı akla getirildiğinde, Batı medeniyetleri câmiasında daha üst seviyede gök gözleminin yapılmış olması gerektiği zannedilir.

Tarihe bakıldığında sonuç hiç de beklendiği gibi değil-

---

[1] Kasım 2004, sayı: 18, s. 80-82.

dir. Batı medeniyetleri camiası onlarca rasathanesine, yüksek hendesî gök teorilerine karşın XVI. yüzyılın sonuna kadar ne bir güneş lekesi rasat etmiştir ne de bir yıldız patlaması. Daha ötesi Çin astronomlarının M.Ö. 613 ile M.S. 1621 tarihleri arasında kuyruklu yıldız katalogları hazırlamasına rağmen, Batı medeniyetleri camiasına mensup astronomlar için bırakın kataloglamayı, kuyruklu yıldızları izah etmek bile oldukça güçtür.

Niçin? Niçin hemen hemen hiçbir matematiksel gök teorisi bulunmayan Çinli astronomlar güneş lekesi, yıldız patlaması gibi gök olaylarını *görebiliyor*du da, olağanüstü hendesî modeller oluşturan, binlerce yıl rasat yapan, gözlerini gökyüzüne diken, bunun için onlarca rasat âleti icat eden Batı medeniyetleri camiasına mensup astronomlar *göremiyor*du. Başka bir deyişle, bakıldığında görmeyi mümkün kılan ya da görememeye neden olan nedir? Bu sorunun tek bir yanıtı var: Kavramına sahip olunmayan şey görülemez. Nasıl ki çıplak göz tarafından, teleskop olmadan uzak cisimler, mikroskop olmadan küçük cisimler görülemezse aklın gözü olan, ona teleskop ve mikroskop hizmeti veren kavramlar olmadan da akıl göremez; öte bir deyişle akıl yalnızca kavramına sahip olduğu şeyi görebilir.

Batı medeniyetleri camiasına mensup astronomlar güneş lekesi ve yıldız patlamalarını göremiyorlardı; çünkü sahip oldukları kavram-örgüsü onlara ay-küresinin üstünün kusursuz, ilahî, dolayısıyla mükemmel olduğunu söylüyordu. Mükemmel olan bir yerde 'leke' gibi eksiklik ifade eden bir durumun, 'patlama' gibi bozulma ifade eden bir oluşumun, özellikle nova ve süpernova gibi 'yeni' bir şeyin olması mümkün değildi. Öyle ki, 1006'daki süpernova olayı karşısında şaşırıp kalan Batı medeniyetleri camiasına mensup astronomlar, ay-küresinin üstünde 'yeni yıldız' ortaya çıkmayacağı ilkesinden hareketle, olayı 'kuyruklu yıldız' şeklinde yorumlamış, kamu vicdanını rahatlatmışlardı. Çin-

li astronomlar için ise gökler boştu, maddeden berî idi ve sonsuzdu; Güneş, Ay, gezegenler ve yıldızlar bu boş uzayda sert bir rüzgârın neden olduğu hareketle yüzüp durmaktalardı. Hiçbir ilahîliğe sahip olmayan gökyüzündeki cisimler de yeryüzü cisimleriyle aynı niteliklere sahiptiler; lekelenebilirlerdi, patlayabilirlerdi, yok-olabilirlerdi ve yeniden var-olabilirlerdi.

Farklı kavram-örgülerine sahip iki dünyanın, bu kavram-örgülerine gömülü dünya tasavvurları –başka bir deyişle dünya resimleri– derinlemesine idrak edilmedikçe her zaman yanlış anlaşılmaya müsaitlerdir. Nitekim 1600 yılında Çin'i ziyaret eden Matteo Ricci, bu farklı kavram-örgüsünü anlamadığı için Çin astronomisini *geri* kabul etmişti. İşin en ilginç tarafı ise tam bu tarihlerde Batı Avrupalı astronomlar tarihî sistemlerini terk ederek Çin astronomi sistemine yaklaşan bir anlayışa geçiş yapmak üzerelerdi. Bu nedenledir ki Batılı ziyaretçilerin Çin'e aktardığı Batlamyus, Brahe ve Kopernik astronomi sistemleri karşısında Çinli astronomlar da Batılıların kafalarının karışık olduğuna karar vermiş; başta bu sistemler olmak üzere, Batı Avrupa bilimini araştırmak için Barbar Bilimleri Araştırma Enstitüsü'nü kurmuşlardı.

Şimdiye kadar astronomi tarihinden bir örnekle kavram-örgülerinin yalnızca dünya görüşlerini değil dünya tasavvurlarını da, dünyaya ilişkin resimleri de nasıl belirlediğini göstermeye çalıştık. Çok daha farklı alanlardan örnekler verilebilir: Çinli matematikçiler negatif sayıları M.S. II. yüzyılda kullanmaya başlamıştı; Hintli matematikçiler M.S. VII. yüzyılda, İslâm medeniyeti dâhil Batı medeniyetleri câmiası matematikçileri ise M.S. XVI. yüzyılın ikinci yarısında negatif sayı kavramına ulaşabildiler. Bunun nedeni oldukça basit: Her iki dünyanın sayı tanımı farklıydı; bu tanımın kökleri de her iki medeniyetin yine farklı olan kavram-örgülerinde mevcuttu.

Yukarıda verilen örnekler pek çok açıdan yorumlanabilir. Ancak amacımız çerçevesinde şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Şu an sahip olduğumuz ve kullandığımız tarihî, coğrafî, siyasî, hatta ilmî kavram-örgüleri ne kadar bize aittir ve bu kavram-örgüleri ne kadar *gerçeklik*i tasvir etmektedir? Başka bir deyişle, bu kavram-örgülerinin tasvir ettiği gerçeklikler bize ait gerçeklikler midir? Yoksa bu kavram-örgüleri, bazılarının *gerçeklik*i bize göstermek istedikleri gibi mi göstermektedir? Unutulmamalı ki, sömürgeciler için *gerçeklik* ile *doğruluk* aynı şey değildir; başka bir deyişle, her gerçeklik doğru olmak zorunda değildir. Çünkü bir şeyi olduğu gibi tasvir etmek doğruyu verir; ancak onu sömürmeyi mümkün kılmaz. Sömürgeci için gerçeklik, doğru olan değil sömürmeyi mümkün kılan tanımdır. İslâm düşünce geleneğinde doğruluk, gerçeklik, kesinlik ve adâleti aynı anda içeren Hak ve hakîkat kavramlarının sömürgeci zihniyeti rahatsız etmesi, hatta korkutması bu nedenledir: Çünkü ancak doğru olan gerçektir; gerçek olan doğrudur, kesindir ve sonuç âdildir. Kısaca dendikte, şu anda kendi medeniyetimize ilişkin kullandığımız kavram-örgüsünün *gerçeklik*i doğru bir şekilde verdiğini söylemek mümkün değildir. Niçin mi?

Âlet, derin Evren'i resmeden metafizik yoldaştır. İnsan niçin cetvel, pergel gibi âletleri icat etmiştir? Aklettiğimiz 'doğru çizgilik' kavramını tahayyül edip onu aklî mükemmelliğine yakın bir şekilde, dış-dünyadaki maddî bir zemin üzerinde çizmek için cetvele ihtiyacımız var; benzer biçimde 'dairelik' kavramını aklî mükemmelliğine yakın çizebilmek için de pergele. Öte yandan maddî dünyadaki şeyleri ve olayları aklî olarak tasvir ve temsil etmek için olduğu kadar duyu organlarımızı güçlendirmek, daha derin hissetmelerini sağlamak için de âletlere ihtiyaç –bu ihtiyaç ister uzaydaki şeylere ve aralarındaki ilişkilere ait olsun, ister cismin içine nüfuz etmek ve daha derine inmek için olsun– duyarız. Kısa-

ca duyu organlarına konu olan cisimlerin ve aralarındaki ilişkilerin [cism-i mahsûs] akıl içerisindeki *tasvîr* ve *temsîl* için [cism-i aklî]; başka bir deyişle, *gerçekliki doğru* idrak için âlet ıcat etmek ve kullanmak zorundadır insan. Bu nedenle âletler hikmet arayışındaki insanın kendisinin icat ettiği; ama kendisini aşan metafizik yardımcılarıdır.

Bu duygu ve düşüncelerle ünlü ilim tarihçisi Fuat Sezgin'in Topkapı Sarayı Müzesi'nde İslâm'da İlim ve Teknoloji adıyla açılan ilmî âletler sergisini bir grup genç arkadaşla gezdik. Gerçekte, bu sergının bir parçası olduğu, 800 âletten kurulu müzeyi Almanya'da, Frankfurt'taki Goethe Üniversitesi'ne bağlı Arap-İslâm İlimler Tarihi Enstitüsü'nde [Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften] bizzat Fuat Sezgın'in rehberliğinde dolaşmıştım. Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki sergi bu müzeden alınma küçük ama temsili yüksek bir kesitti. Matematik, astronomi, fizik, kimya, mekanik, olçü-tartı, tıp, mimarî, haritacılık, harp sanatı gibi disiplinlere ait âletler Musaoğulları, Ebû Sehl Kûhî, İbn Heysem, Zehrâvî, Birûnî, Cezerî, İdrisî, İbn Mâcid, Cemâleddin Mardinî, Pîrî Reis, Takiyüddin Râsıd gibi onlarca âlim tarafından yapılmış; Bağdat, Kâhire, Endülüs, Merağa, Semerkant, İstanbul gibi İslâm medeniyetinin önemli ilmî merkezlerinde kullanılmıştı. Aletler arasında şimdiye kadar şu ya da bu şekilde bilinenleri olduğu gibi ilk defa yazma eserlerdeki tasvirlerinden hareketle tespit edilenleri de vardı: İbn Heysem'in meridyen doğrultusunu en doğru bir şekilde ölçmek için icat ettiği gözlem âleti, Cezerî'nin eserinden hareketle küre üzerine açı çizme âleti, Ebû Sehl Kuhî'nin elips, parabol ve hiperbol çizmek için icat ettiği pergel, İbn Mâcid'in icat ettiği en gelişmiş pusula, Kemaleddin Fârisî'nin gökkuşağının güneş ışığının su damlası içerisinde iki kez kırılmasından, bir veya iki defa yansımasından oluştuğunu gösteren deney modeli, Takıyüddin Râsıd'ın mekanik-otomatik saatleri... Bun-

lar ve diğer âletler, İbn Heysem'den itibaren İslâm medeniyetinde vazgeçilmez hâle gelen "var-olan'ı bilmek için âletlerin şart olduğu"na ilişkin ilkenin, sonradan gelen âlimler tarafından ne tür bir seviyeye ulaştırıldığını göstermesi bakımından dikkate değer örnekler olarak görülebilir. Mırım Çelebî'nin ifade ettiği gibi, *âlet yapımı* evrene ilişkin *burhânî bilgi*nin vazgeçilmez şartıdır. Bu medeniyetin vârisleri olan bizlere gelince, bırakınız aklî mükemmelliği resmeden ya da dış dünyayı derinlemesine bilmeyi mümkün kılan âletleri yapmayı, kanımca kendi medeniyetimizi sağlıklı bir biçimde idrâk için bile gerekli 'âletlere!' sahip olduğumuz tartışmaya açıktır.

Söz Ola Sıhhati Müspet İstikameti Muhkem[14]

Cehâlet kelimesinin kökü olan 'c-v-l' dönmek, dolaşmak, amaçsızca ve nereye gittiğini bilmeksizin daireler çizerek endişeyle gezinmek; *ilim* kelimesinin kökü olan 'i-l-m' ise nişan, yol işareti, alâmet gibi anlamlara sahiptir. Her iki kelimenin anlamı, köklerini çöl ile bedevî arasındaki günlük ilişkilerde bulur. Bu nedenle, ilim esas itibarıyla çölde yol almak, dolayısıyla hayatta kalmak için takip edilmesi gereken yol işâretlerine, bir bütün olarak bir hat/çizgi oluşturan alâmetlere *göre* yol almak demek iken cehâlet, habersiz kalındığında ölümle sonuçlanabilecek, bir hat oluşturan yol işâretlerinin rehberliğinin kaybedilmesi demektir ki, yol işâretlerini kaybetmek, çölde başıboş dönüp durmak, kısır bir döngünün içinde yuvarlanıp yok olmak anlamına gelir.

Kadîm felsefe-bilim mirasımızın temel kavramlarından bu iki kelimenin yol, yol işâreti, yol almak gibi merkezinde *yol*un bulunduğu birçok yan-kavramla ilişkisi, yukarıdaki açıklamaların ışığında, izahtan vârestedir. Bu nedenle, kudemâ nezdinde bilginin *sıhhatı* yanında *istikâmeti* de önemlidir. Kişinin aklını karıştıran, dolaştıran, yolsuz ve yönsüz; amaçtan, maksattan mahrum haberdar oluşlar, bilgiyi değil cehâleti, dolaşıklığı artıran malûmâttır. Söylenen, dile gelen herhangi bir sözün sıhhati yanında, istikâmeti yani muhatapları (söylenen kişileri) nereye taşıdığı da ihmal edilemeyecek bir öneme sahiptir. Açıktır ki, cahiller yani aklı dolaşıklar yol alamazlar; yola koyulamazlar, bir menzile varamazlar; âlimler, bilginler ise ol kı-

---

[14] Kasım-2005, sayı. 30, s. 74-75.

şilerdir ki, bir *izden* bir *ize* ulaşır; bir maksada vasıl olurlar.

Bilginin istikâmetle olan ilişkisi, düşünce/tefekkür, nazar/teori gibi aklın pek çok eylemiyle de alakalıdır. Kudemâ, *tefekkürü* tertip yani düzen, *nazarı* aklın bilinenler-*den* bilinmeyenler-*e* hareketi, *nazmı* ise bir ipe sıra üzre dizilen inciler şeklinde tanımlamıştır. Tüm bu tanımlamalarda hep bir yol ve yön, bir tarık/menhec ve maksat/cihet, kısaca istikâmet vardır. Yalnızca bilgi değil amel/eylem de böyledir: İnsan *hatt-i müstakîm*de bilgi devşirirken *sırât-i müstakîm*de de yürür yani eyler. Eslâf bu muhtevayı farklı bir deyişle de dile getirir: Nazarda dikkat (dakîku'n-nazar) bilgiye, hâlde rikkat (rakîku'l-hâl) amele istikâmet verir.

Öyleyse en nihayetinde bilmek, hakkında olduğu konu için bir yol alış, bir menzile varıştır; öne doğru bir harekettir; kadîmin takaddümüdür. Bu nedenledir ki, Türkçemizde her eylem bilmeyi şart koşar: Yap-a-bil-mek için bilmek gerekir; öyle ki bil-e-bil-mek için bilmek olmaz ise olmaz bir koşuldur. Bilginin mündemiç olmadığı, derinliklerinde yer almadığı her eylem dolaşır; mündemiç olduğu, derinliklerinde yer aldığı her eylem ise içinde bir istikâmet taşır; sahibini bir yere ulaştırır. Örnek olarak vatan sevgisi, sevgi kelimesinin doğası gereği, *ihsas*a ilişkin bir eylemdir; bu eylemi *idrâk*ın alanına taşımak ya da *idrâki ihsâs*a indirgemek bilginin hem sıhhatini hem de istikâmetini bozar; dolaştırır. İşte tam da bundan dolayı hem vatanı sevenler hem de yerenler, sevgi ve yergilerini ihsâstan idrâke taşıdıklarında, bilgiyi de sevgi ve yergiye bulaştırdıklarında her şeyi dolaştırırlar; hem sıhhati hem istikâmeti kaybederler. Çünkü ihsâstan idrâke taşındığında bilgisiz sevgi ihmale, bilgisiz yergi ihanete neden olur. Benzer durum tarih için de geçerlidir; tarihi sevenler ile yerenler yine bu sevgi ve yergilerini ihsâstan idrâke taşıdıklarında konuyla ilgili tasavvurlarının ve tasdiklerinin hem sıhhatini hem de istikâmetini kaybetmeye mahkûmdurlar. Tasavvur ve tasdikteki sıhhat

ile istikâmet ne sevgi ne de yergiyle, kısaca ihsâsla değil ancak ve ancak idrâkle, dolayısıyla bilgiyle kazanılır. Tarihi/vatanı sevenler ve yerenler ile tarihi/vatanı bilenler arasındaki en temel fark budur ve ancak bilenlerin bilgisi sevgi ve yergiye temel teşkil ederse bir istikâmet hasıl olabilir; tersi durumda hem sevenler hem de yerenler dolaşıp dururlar, ya ihmale ya da ihanete neden olurlar. İyi niyete gelince, sevgi ve yergideki iyi niyete *cehâlet*in eşlik etmesi cehenneme giden yolların taşlarını döşemeye yarar; bilginin eşlik etmesi ihlâsa, samimiyete inkilap eder. Bilginin, idrâkin gerekli olduğu yerde sevgisine ve yergisine, kısaca ihsasına göre eyleyen kişi, kudemânın deyişiyle ahmaktır ve Şükrullah'ın güzel ifadesiyle, "Bir milleti mahveden, yöneticilerinin ve bilginlerinin ahmaklığıdır."

Düşünce/tefekkür, hiçbir zaman parlak sözcükleri, kavramları, terimleri yan yana koyup cümle kurmak; parlak cümleleri, önermeleri alt alta koyup çıkarım yapmak değildir. Tanımı üzerinden tasavvur üretmeyen bir kavram, kanıt üzerinden tasdik üretmeyen bir önerme, idrâki değil yalnızca ihsası besler. Öte yandan, bir düşüncenin/fikrin sıhhati, hakkında olduğu vâkıaya mutâbakatı/uygunluğu ise bu insanları nereye taşıdığı, ne türlü bir yol ve yön verdiğiyle alakalıdır. İnsanın aklını dolaştıran, başka bir deyişle hissi besleyen, hayâli tahrik eden, vehmi zenginleştiren bir söylem, sıhhati ve istikâmeti olmayan karmaşık bir yumaktır; felsefî bir deyişle retoriktir. İdrâke has bir kavram hoşa gitmemeli, korkutmamalı, tasavvur vermeli; idrâke ilişkin bir önerme hoşa gitmemeli, ürkütmemeli, yargı vermeli. Düşünceden kurulu bir söylem ise idrâki acıtmalı; muhatabını beraberce eğlenmeye değil birlikte yürünecek bir yola davet etmeli. Sofist ile filozofun, cahil ile âlimin en temel farkı budur; birisi kavramlarla heyecan veren hayaller çizer, diğeri tasavvurlar üretir; birisi cümlelerle vecîzeler yaratır; diğeri yargılar kurar. Birisi çölde dolaştırır; serabın

yarattığı vahalarla oyalar; diğeri bir şehre/medîneye ulaştırır; vakıayla, hakîkatle muhatap kılar.

Kişi neyi severse sevsin, neyi yererse yersin; neye inanırsa inansın, neyi inkâr ederse etsin, kısaca ne ederse etsin *bilerek etsin*. Çünkü ed-e-bil-mek, bilmektir. Kudemânın dediği gibi, "Evren'de en değerli insandır; insanda en değerli akıldır; aklın değeri bilmesindedir; bilmenin değeri ise adaletle eylemesindedir." Yine eslâfın işaret ettiği üzere, "Kinaye te'vili, mecâz tefsiri talep eder; hakîkate gelince o yalnızca ilim ister. O ilim ki, muhatabına bir istikâmet verir." İstikametsiz tüm deyişler/söylemler yalnızca *idare etmek*, yani aklı dolaştırmaktır.

Ya Mevcûda Katıl Ya İcat et![1]

İster nazarî ister amelî her yanıt, soru sahibinin hayat tecrübesine delalet eder. Düşünce tarihinde basit ya da karmaşık teorik bir lisan çerçevesinde fikir serdeden kişi ile pratik bir lisan çerçevesinde davranan, eyleyen kişi ister dile getirilsin ister getirilmesin hayata mahsus derin sorulara tavır almış demektir. Alınan tavırların birikimi, çeşitliliği kişinin hayata ilişkin tarzı ve üslûbudur. Öyleyse bir kişinin belirli bir *mekân-zaman*da ortaya koyduğu üslup, o kişinin hayata yanıtıdır, hatta duruşudur. Kişi, hayat denilen süreçte kendini örer, verdiği yanıtlar ve ortaya koyduğu tavırlarla kendine ait olanı temsil eder. *Temsîl*, kişinin düşünce ve eylemiyle gerçekleştirdiği bir yaşama üslubudur. Fikrî ya da amelî temsîl, belirli bir niteliğe ulaştığında, başkaları tarafından örnek alınır, benimsenir ve taklit edilmeye başlanır. Öyle ki, yaşayan kişi için *üslûp* olan, öykünen kişi için *taklit* hâlini alır; zamanla temsîlin delalet ettiği tecrübe unutulur; temsîl saf bir kalıba dönüşür. Bir zaman gelir ki, taklit eden kişi, taklit ettiği kalıbın hem fikrî hem de amelî düzeyde ne anlama geldiğini bilmeden *biçim*i ile *işlevim* dikkate almaya başlar ve içinde bulunduğu anlam-değer dünyasının o temsîle yüklediği sembolik değerle/değerlerle yetinir.

Özetlenen tespit, en açık biçimde günlük veya siyasî dilde sıkça kullanılan sözcüklerde görülür. Retorik niteliği yüksek bu kullanımlardaki amaç, kullanılan kelimenin içeriği, muhtevası değil biçim ve işlevinin yaratacağı etkiden azamî derecede, gizli-gündem denilebilecek örtülü hedef

---

[1] Aralık-2006, sayı. 43, s. 80-81.

nâmına istifade etmektir. Bu tür kullanımlarda kavramın yaşı, anlam katmanları, referansları, bağlamları, vb. diğer özellikleri örtülür; düşünmeye fırsat verilmez. Çünkü amaç akla değil vicdana hitap etmektir; muhatapların idrâkine yol göstermek değil ihsâslarını uyarmaktır. Böyle bir tavır en fazla, kavramsal tahlîl, nedensel düşünce ve eleştirel yaklaşımdan korkar. Çünkü tahlîlî yaklaşım, nedensel sorgu ile eleştirel bakış büyüyü, göz boyamayı, el çabukluğunu; hissî ve hamasî retoriği bozar. Böyle bir sistemin en büyük düşmanı, *bilginin nazarî aklın ürettiği bir değer* olduğunu benimseyen ve *bu bilgiye göre eyleyen bilgin*dir.

Şimdiye değin dile getirilen hususu bir örnekle açıklamayı deneyelim: Günümüzde hemen her vesileyle akıl, aklın yolu, aklın ışığı, aklın rehberliği, aklın evrenselliği, vb. kavram ve deyişlerle karşılaşıyoruz. Bu kavram ve deyişlerin dinî, siyasî, ilmî veya çok basit günlük işlerde ne tür işlevler için kullanıldığı ve biçimsel yapılarının çağrıştırdığı sözde özelliklerinin bazı amaçlar uğruna nasıl alabildiğine sömürüldüğü izahtan vârestedir. O seviyededir ki, bu deyişler itiraz kaldırmaz, eleştiri kabul etmez, sorgulanmaz; ancak sonuçta ne hasıl olur o da pek bilinmez? Aslında günümüzde bazı kavram ve deyimlerin sıkça kullanımı kadîm kültürlerde Şamanların söyledikleri ve dinleyen insanların nefsî tatmin yaşadıkları sihirli deyişlerden farklı değildir. Tatmin esas itibarıyla belirsizlikten kaynaklanır; çünkü belirsizlik insanlara maddî veya manevî bir yük yüklemez; ses ve taşıdığı söz kutsallarımızı kutsar; vicdanlarımızı okşar; bir şeyi değil ama her şeyi başarmanın mutluluğu ve rahatlığıyla herkes yoluna gider. Bu deyişlerin gücü aynı zamanda tıpkı Şamanların yaptığı gibi, sıkça ve periyodik törensel tekrarlarına da bağlıdır. Tekrar, hislerin tazelenmesi açısından son derece önemlidir; fikir ise tümel bir özelliğe sahip olduğundan törensel tekrara ihtiyaç duymaz.

Soru töreni bozar, tekrarın yarattığı sihirli havayı da-

ğıtır, aklı işin içine sokar; akıl belirsizliği ortadan kaldırır; çünkü aklın en önemli özelliği tanımlamaktır; tanım had koymadır, tahdittir, sınırlamadır. Öyleyse soralım: Akıl nedir? Akıl bir cevher midir? Yoksa tarihî süreçte oluşan bir yapı mıdır? Kaç katmanlıdır? Tarih boyunca nasıl tanımlanmış ve anlaşılmıştır? Akıl tek-anlamlı bir kavram mıdır, yoksa çok-anlamlı mıdır? Bugün kullanılan akıl kavramının yaşı kaçtır? Sorular çoğaltılabilir ama sonuç değişmez. Soru bir kere doğduğunda büyütülmek zorundadır, çünkü hiçbir soru kendisine kayıtsız kalınmasını affetmez. Kavramsal tahlile, nedenselliğe ilişkin sorgulamayı dâhil edip, verilecek yanıtları eleştiriden geçirmeyi teklif ettiğimizde sonuç, mevcut sistem için bir tehdittir. Hiçbir sistem *tehdite* hoşgörüyle yaklaşmaz, yaklaşamaz.

Bu çerçevede felsefe mirasımıza baktığımızda akıl, tezahürlerinden hareketle üç katmanlı bir yapı olarak tanımlanmıştır: Nazarî akıl, amelî akıl, temyîzî akıl. Temyîzî akıl, düşünme gücünün (kuvve-i müfekkire) dış dünyada doğal ve uylaşımsal tertibi *yarar* ve *zarar* cihetinden idrak etmesine denir. İnsan ne tür bir kültürel seviyede bulunursa bulunsun yararı talep eder, zarardan da kaçınır. Amelî akıl ise, düşünme gücünün kendi türdeşine muamelesine ve siyasetine ilişkin usûl ve âdabı *iyi* ve *kötü* cihetinden idrak etmesidir. İyi ve kötünün en önemli niteliği, yarar ve zararın aksine "maslahat-ı âm" olmaktır. Nazarî akla gelince o, düşünme gücünün eşyanın gerçekliğinin nedenlerini ve ayırımlarını *doğru* ve *yanlış* cihetinden idrak etmesidir. Doğru ve yanlışın –dolayısıyla nazarî aklın– en önemli niteliği ise tümel olması, kavmî ve dinî özelliklerden elden geldiğince uzak kalması, zaman ve mekânca kayıtlanmamasıdır; kısaca *insan türüne has* olmasıdır. Bu tanımlar kadîm kültürde çok uzun bir geçmişe sahiptir ve ayrıntılardaki tüm farklılıklara karşın genel olarak benimsenmiştir. İçeriklerine ilişkin tartışmalar değişse de doğrudan aklın tezâhürlerinden

hareketle tanımlandıklarından, genel geçerlilikleri düşünce tarihi boyunca sürmüştür.

Kısaca verdiğimiz bu tanımlardan amacımız yalnızca felsefî bir tahlil yapmak değil elbette. Amacımız, bir kavramın ve bir deyişin soru konusu kılınmasının, kullanımını nasıl etkilediğine ilişkin söylediklerimizi temellendirmek yanında, günümüz Türkiye'sinde sıkça kullanılan aklın hangi anlamının kastedildiğini de tebarüz ettirmekti. Günlük tecrübelerim, ilmî çalışmalarım ve siyasî arenadaki Şaman ayinlerine ilişkin gözlemlerim bana bu kavramın nazarî ve amelî boyutunun pek de dikkate alınmadığını, yani *iyi-kötü* ile *doğru-yanlış* cihetlerinin pek de önemsenmediğini, bilakis aklın, yararlı ve zararlı olanı/olanları tespit etmek için bir âlet gibi görüldüğünü söylüyor. Sömürgeci kapitalizmin aklı araçsal hâle getirmesi (araçsal akıl) belki de böyle bir şey. Tarihî okumalarım da biz Türklerin, kabaca Tanzimat'tan bu yana, her şeyi ama her şeyi, siyaseti, diyaneti, ilmi *yarar-zarar* ikilisi içerisinde değerlendirdiğimizi; *uygulamaları* esas alıp *ilkeleri* ihmal ettiğimizi; dolayısıyla *hakikati* değil yarar-zarar ikilisine göre örgütlenen *siyaseti* önceklediğimizi; kısaca bizi yaşatanın *merak* değil *kaygı* olduğunu gösteriyor. Bu nedenlerle Jön Türkler her şeyini benimseyecekleri *mevcuda katılmak*tan yana, bedel ödeyecekleri *icât*tan yana değil. Evet! Jön Türklerin, *iyi*si ve *kötü*sü, *doğru*su ve *yanlış*ı yok; yalnızca *yararlı*sı ve *zararlı*sı var. Bu yüzden *demirci* istiyorlar *filozof* değil! Nazarî aklın yokluğunu anlıyoruz da; ya amelî akıl? O nerede: *Üslûp ve âdâp*...

Ne Övgü Ne Sövgü, Sadece Bilgi[16]

Yaklaşık on yıl önce, bir bildiriyle ulusal bir sempozyuma katılmıştım; tarihî bir kişiliği anmak için düzenlenen sempozyumda sunduğum bildiride anılan kişinin bazı fikirlerini eleştirdiğimden dolayı sempozyum sonrasında söz konusu kişiye aidiyet duyguları yüksek bazı katılımcılar tarafından eleştirilmekle kalmadım, toplantıyı düzenleyen heyetin bazı mensuplarınca jest ve mimiklerle protesto edildim. İlginçtir, Türkiye'de *düşünür* bildiğimiz insanların fikirlerinin çoğaltıldığına şahit olamıyoruz, çünkü bu tür insanlar düşünür olarak değil *mürşid* olarak kabul ediliyor; anmalar da büyük oranda *övgü düzmek* biçiminde yapılıyor. Elbette bir insan herhangi bir kişiyi kendisine mürşid belleyebilir; ancak geleneğimizde mürid, mürşidini anma toplantısı düzenleyerek araştırma konusu kılamaz, tartışma nesnesi hâline getiremez. Bir tartışma toplantısı düzenlenmişse kutsallık ortadan kalkar, çünkü *kutsal* bizâtihi tartışma konusu kılınamaz. İşte bu nedenledir ki, ülkemizde tarihî kişiliklerin düşünceleri çoğaltılamıyor, tersine yalnızca övgünün nesnesi kılınıyor. Övgü insanın duygularını *tatmin* eder, aklını değil, çünkü akıl *ikna* olmak ister, tatmin olmak değil. Duyguları coşturan bir konuşma geçicidir; iz bırakmaz; düşünceyi tırmalayan, rahatsız eden, hatta sıkıntıya sokan bir sunum ise yeni sorular yaratır; soru, yanıt talep eder; yanıt arayışı yeni açılımlar doğurur; sonuçta araştırma konusu kılınan çoğalır; insanlara yeni ufuklar açar.

---

[16] Aralık-2007, sayı. 55, s. 82-83.

Eleştiri ne demektir? Genellikle reddiye, karşı çıkma, hatta hakaret etme olarak anlaşılan eleştiri esasen düşüncenin dört özelliğinden biridir. Kavramsal, nedensel ve yontemsel bir örgü olan düşünce, başka bir kişi tarafından yeniden *el*-de-n geçirilmeye uygunsa eleştirel özellik gösteriyor demektir. Bu anlamda *el-e-ş*-tiri, bir düşünce manzûmesini kavramlarına ayrıştırmak, aklın temel ilkeleri, mantık kuralları ve takip edilen yöntem açısından nedensel bağlantılarına geri götürerek yeniden kurmak demektir. *El*-de-n geçirilen düşünce çeşitli ölçütler çerçevesinde ya benimsenir ya gözden geçirilir ya da başka bir düşünce manzumesiyle değiştirilir; ancak her hâlde *el-ek*-ten geçen unsurlarıyla geleceğe taşınır; farklı renklerle sonraki düşünce çabalarına katkıda bulunur.

*Duygu*lar eleştirilebilir mi? Duygunun kavramsal, nedensel ve yontemsel örgüsü yoktur; dolayısıyla kurucu unsurlarına geri götürülerek yeniden üretilemez. Bu nedenle duygular ve değerler, kısaca *vicdan* eleştiri kaldırmaz. *Uyarı* (tenbîh) ile *öğretim* (talîm) arasındaki farkın gösterdiği gibi, eleştiri ancak bir eğitim-öğretim sürecinde ortaya çıkar; duygu durumunda ise *uyarı* esastır. Bu nedenle *kişilik*e (şahsiyet) yönelik eleştiri ile *düşünce*ye yönelik eleştiri birbirinden farklı ele alınmalıdır. İlmî çevrelerde çoğunlukla birbirine karıştırılan bu durum sıkıntı yaratmakta; düşünceleri eleştirilen kişi, eleştiriyi *bilgi*sine değil *kişilik*ine yönelik kabul ettiği için *fikrî* değil *hissî* tavır takınabilmektedir. Hâlbuki, insanın ürettiği kuram herhangi bir olgu ve olayın *tasvir*idir; el-e-ş-tirilmesi en fazla o kuramın değiştirilmesine neden olur; kişilikten vazgeçilmesine değil.

Öyleyse insanlar niçin, şimdiye değin tasvir edildiği biçimiyle, eleştiriden kaçınmaktadırlar? Düşüncenin ilmî bir yöntem çerçevesinde yapılacak eleştirisi, her şeyden önce eleştirilecek düşünce manzumesi konusunda *malûmât* ister; akabinde hesabı verilmiş *nazarî* bir *bakış-açısı* talep eder.

En başta da bu nazarî bakış açısının dayandığı bir *gerçeklik* (hakîkat) ve *doğruluk* (sıdkiyet) tanımına; kısaca bir *yönteme* (usûl) gereksinim duyar. Görüldüğü üzere eleştiri, ciddi ve yorucu, ilmî bir çabayı gerektirir. Bu koşulları gerçekleştirmeyen bir taraf alış *övgü*ye, karşı çıkış ise *sövgü*ye dönüşür. İster övgü ister sövgü olsun her iki durum da eleştirilecek konu hakkındaki *cehâlet*ten kaynaklanır. Övgü ve sövgü yazı-tura gibi, aynı cehaletin iki farklı görünüşüdür. Cehalet sorunu çözmeye, aklı ikna etmeye değil karıştırmaya, duyguları tatmin etmeye yarar. Duyguları tatmin olmuş, vicdanı rahat insan ise gece huzurlu uyur.

Benzer durum, tarihimize mâl olmuş kişilikleri, ölüm ya da doğum yıl dönümlerinde anma amacıyla düzenlenen çeşitli uluslararası ya da ulusal sempozyum, panel ve toplantılarda sunulan bildirilerde ya da tarihî konularda kalem oynatan yazarların yazılarında da görülmektedir. Övgü ve sövgünün ayarının kaçırıldığı bu tür ortamlarda bilgi de insanların korku ve ümitlerine göre düzenlenmekte; *hakîkat* gözden kaçırılmaktadır. Hâlbuki tarih, günlük *korku*larımızın ya da *ümit*lerimizin giderileceği bir kaynak değildir. Elbette tarihî hadiseler *ibret* ve *kuvvet* almak için, o tarihe mensup bireyler tarafından kullanılabilirler; ancak bilgi konusu kılındıktan sonra... Tersi durumda yanlış bilgi, *yan-lı* bir duruş doğuracağından *yan-lı-ş* sonuçlara neden olabilir. Çünkü bilgide *yan-tutmak*, *doğru yol*dan ayrılıp *yan-yol*a girmek demek olur ki, bu da bizi kaçınılmaz olarak *yan-lı-ş*a götürür. Kadîm felsefî kültürümüzde *hatt-i müstakîm*, din dilinde ise *sırât-i müstakîm* diye adlandırılan durum, bilgideki *yön*-deme karşılık gelir ki, *yön*ü olan bilgi *doğru* (müstakîm), olmayan bilgi ise *yan-lı-ş*-tır; yan-yollara sapmaktır.

Taş yerinde ağırdır; kişi, olgu ve olay da öyle. Bir tarihî kişiliği ya da konuyu yerinde ele almak, o kişiyi ve konuyu doğru yere oturtmak demektir. Günlük siyasî projeler-

de meşrûiyet aracı olarak kullanılan tarihî kişi ve olaylar çarpıtılırlar; bu süreç bir süre sonra tahrif edilmiş bir tarih resminin ortaya çıkmasına neden olur. Bozuk bir mikroskop ya da teleskopla inşa edilen doğal gerçeklik ne kadar doğaya uygunsa bozuk bir kavramsal çerçeveyle incelenen tarihî bir gerçeklik de o kadar tarihe uygun olacaktır. Bir milletin tarihine ilişkin resmi, tasavvuru *bilgi*ye değil de yalnızca övgü ya da sövgü içerikli *duygu*ya dayanırsa o millet tarihteki *yön*ünü bulamaz. Bu nedenle, sık sık tekrar ettiğimiz üzere, tarih, ancak ve ancak geleceğe ilişkin projesi olan milletler için anlamlıdır; sadece övenler için tatmin edici bir nostalji iken sadece sovenler için ise kurtulunması gereken bir yüktür...

Unutulmamalıdır ki, *hakîkat*e ilişkin *bilgi*, *kurtuluş* sunmaz; belki de *aklî bir saâdet* sağlar; kurtuluş ise *siyaset*in amacıdır. Hiçbir felsefî manzume savaş kazanmak; hiçbir siyaset de hakîkat üretmek zorunda değildir. Ama yine unutulmamalıdır ki, siyaset, bir hakîkatin siyaseti ise *medeniyet* yaratır; siyasî amacı hakîkat hâlıne getirirse Moğollar ya da ABD'liler gibi büyük bir *yıkım*dan başka bir şey çıkmaz. Yakın tarihimizi de aynı çerçeve içerisinde değerlendirebiliriz: Hangi dünya görüşüne mensup olunursa olunsun *hakîkatı olmayan bir kurtuluş siyaseti arayışı*...

Terimsiz ve Yöndemsiz Düşünme[1]

Platon, *Phaidros* diyalogunda, yazının Mısır tanrısı Thoth tarafından icat edilip Firavun'a sunulduğunda, Firavun'un pek çok açıdan bu yeni keşfe şiddetle itiraz ettiğini, en önemlisi de bilginin ehil olmayan kişilerin eline düşeceğinden korktuğunu dramatik bir biçimde anlatır ve ekler: Düşünce bir defa yazıldı mı artık sağda solda dolaşır; anlayanın anlamayanın eline düşer; kime bir şey söylemeli kime söylememeli bunu seçemez; çünkü yazı da resim gibi derin bir sükûttur. Onu konuşturan kişi, simgelerin temsil ettiği gerçeklikleri bilmiyorsa hakikati bulamaz; yalnızca hoşça/boşça vakit geçirir.

Platon'un bu kaygısı felsefe-bilim tarihinde karşımıza sıkça çıkar; bu nedenle bilginler sahip oldukları bilginin ehil olmayan ellere düşmesini engellemek için günlük dilin imkânlarının ötesine geçerek simgelere sığınırlar. Yalnızca simya ve astroloji gibi gizli bilgilerde değil dinî bilgide de benzer dikkate ve rikkate sahiptirler. Nitekim, İslâm medeniyetinin ilk yıllarında yazının bir sorun olması bu yüzdendir: Lafzın resmettiği bilginin temsil ettiği gerçekliğin çarpıtılması; hatırlamak için belirli bir zemine çizilen şekillerin bizatihi temsil ettiği anlamın yerini alması... *Harf* sözcüğünün anlamının *nakş etmek*, *kitabet*in de *kitâbe* örneğinde görüldüğü üzere *yazıt* anlamına gelmesi, ilk dönemlerde insanların yazıyı bir temsil âleti olarak gördüklerine yalnızca birer işarettir.

Yunan felsefe-bilim tarihinde Sofistlerin, günlük dilin yol açtığı sorunlar üzerinden *düşünce*yi şaibeli bir hâle getirmesi, özellikle Aristoteles'in mantık bilimini kurmasıyla

---

[1] Ocak-2008, sayı. 56, s. 84-85.

aşılmaya çalışılmış; kavram, tanım ve çıkarım sürecine işaret edilerek düşüncenin temel *linguistik form*una dayalı, günlük dilin imkânlarının üstünde yarı simgesel nesir bir dille, düşüncenin kavramsal, nedensel, yöntemsel ve eleştirel yapısı ortaya konulmuş; bu tarihten itibaren dille anlamsız bir şekilde oynayanların yaptıkları işe, *sofist* sözcüğünden bozma *safsata* yani *anlamsız konuşma* adı verilmiştir.

İslâm medeniyetinde dahi İbn Sînâ-Fahreddin Râzî çizgisinde nazarî ve amelî hikmette hakîkati ifade etmek için, mantık ilminin imkânlarına dayalı yarı simgesel bir dil benimsenirken; talimî/riyazî sahada İbn Heysem-Nasiruddin Tûsî çizgisindeki simgesel dil takip edilmiştir. Öyle ki, *terimler*in hâkim olduğu İslâm düşünce geleneğinde, *istılâh* bile *sulh* yani *barış* sözcüğünden türetilmiş; düşüncede *lafz*ın değil *manâ*nın öncelenmesi özellikle vurgulanmıştır. Bir düşünür *kasd*ının, *demek istediğ*inin, yani *manâ*nın yanlış anlaşılmaması için onun hem *lafız* hem *mefhûm* hem de *mâ-sadak* düzeyinde ne-olduğunu açık ve seçik bir biçimde belirlemeye çalışmıştır. Medrese eğitim sisteminde âlet bilimler olarak dil ve mantığa verilen önem, özellikle XIII. yüzyıldan itibaren İslâm düşünce geleneğinde yazılan metinlerin sıkı terim örgüsü, özetlenen bu gelişmeyle ilgilidir.

Yeniçağda Batı Avrupa'da ortaya çıkan yeni bilme tarzı, ampirik-matematik-mekanik doğa felsefesi de kendine has bir terim dağarcığı ve dil geliştirmiştir. Öyle ki, felsefî düşünce bir tür kavram yaratıcılığına dönüşmüş; filozof-bilim adamları demek istediklerini sıkıca tanımlanmış yeni terimlerle ifade etmeye çalışmışlardır. Nicel dilin egemenliği öyle bir hâl almıştır ki, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Maxwell, Elektromanyetik Teori'sini yayımladığında Avrupa'nın tamamında bu teoriyi sayılı bilim adamından başkası anlayamamıştır. Günümüzde de her bilimin kendine has bir terim dağarcığı vardır ve bu bilimi öğrenmek biraz da bu terim dağarcığını bellemek demektir. Collingwood gibi filozof-

lar bile çağdaş bilim hakkında konuşurken safsataya düşmemek yani anlamsız konuşmamak, dolayısıyla da gülünç olmamak için azamî dikkat göstermek gerektiğine sıkça işaret etmişlerdir.

İster hoşlanılsın ister hoşlanılmasın bilgi, herkese açık ve fakat belirli bir eğitim sürecini başarmış insanların elde edebileceği bir şeydir. İnsanlar, içerisinde doğdukları toplumun eşyayla temas kurma tarzını eğitim/terbiye yoluyla, eşyanın bilgisini ise talim/öğretim yoluyla kazanır; davranışta ehlîleşme yanında bilgide de bir ehlîleşme süreci yaşarlar. Elbette herkes günlük tecrübe içerisinde bakkal hesabı yapacak kadar aritmetik bilir; ama matematik bilmek farklı bir eğitimi gerektirir. Benzer biçimde bir kişinin mensubu olduğu dinin ilmihal bilgisi ile fıkıh ve kelâm bilgisi arasında büyük fark vardır. Kısaca yüksek bilginin toplumsallaşması, belirli oranlarda aşağıya doğru süzülmesi, bu toplumsallaşmayı ve süzülmeyi denetleyen kurumlar var olduğu müddetçe faydalıdır da...

Şimdiye değin dile getirilen düşüncelere nazarî seviyede kimsenin itiraz etmeyeceği söylenebilir. Özellikle günümüzde matematik gibi formel veya fizik gibi temel bilimler alanlarında ciddi bir uzmanlık gerektiği sıkça vurgulanır. Örnek olarak, hiçbir gazetede köşe yazarı, uzmanı değilse, ne kuantum fiziğinin ne de felsefesinin derin sorunlarına girmez ya da topolojinin problemleriyle, lineer cebrin sorularıyla uğraşmaz; astrofiziğin karmaşık teoremlerini tartışmaz. Böyle bir işe kalkışan kişinin denetlenmesi de nispeten kolaydır; çünkü sahanın uzmanı, daha baştan köşe yazarının kullandığı terimlerden başlayarak ne kadar *anlamsız* konuştuğunu kolayca ortaya koyabilir.

İlginçtir ki, en basit konuda bile uzmanlık isteyen insanlar dinî, tarihî kısaca beşerî/sosyal bilimlerde aynı hassasiyeti göstermezler. Basit bir işlemi çözen bir bilgisayar programı için kursa gidenler, manevî dünyalarını belirleyen dinî

metnin bir cümlesini anlamak için gayret sarf etmez; bilenlere sormaz, hatta konuşma hakkını sürekli saklı tutarlar. Benzer biçimde ne *lafız* ne *mefhûm* ne de *mâ-sadak* düzeyinde anladıkları tarihî bir metin üzerinde ahkâm keserler; geçmişi yargılarlar. Hafif bir deyişle dinî, tarihî, kısaca sosyal/beşerî bilimler *ağzı olan herkesin konuştuğu*, kendinde bu hakkı gördüğü bir sahaya dönüşür.

Türklerin *tababet*, *diyanet* ve *siyâset* alanlarında doğuştan bilgili olduğu şaka yollu söylenir. Halk düzeyinde bu şakanın kaldırılabilir bir tarafı vardır; çünkü halk bu davranışında, en nihayetinde bir art niyet sahibi değildir. Ancak şöyle ya da böyle bir eğitim almış, kendini aydın kabul eden, çeşitli gazete ve dergi köşelerini hasbelkader tutan kişilerin hemen her konuda ahkâm kesmesi, *safsata* yapması yani *anlamsız konuşması*, sanırım Türkiye'de dinî, tarihî, kısaca sosyal/beşerî bilimlerin bir *terim* dağarcığına ve *yöndeme* sahip olmamasıyla yakından ilgilidir. Düşünce, terimsiz ve yöndemsiz yapıldığında ise kaçınılmaz olarak, ehil olmayanların, Tolstoy'un deyişiyle *fikir fahişelerinin* eline düşer.

*Nazar*sız Manzara: Yalnızca Bir Temenni[18]

İbn Haldun'un 600. ölüm yıldönümü nedeniyle Türkiye'de düzenlenen anma sempozyumlarında, tartışmalı toplantılarda veya konuyla ilgili kaleme alınan yazılarda sıkça dile getirilen husus, "Müslüman toplumların, özellikle de Türklerin bir toplum teorisi ihtiyacı tespiti nasıl yorumlanmalıdır?" sorusuna ilişkindir. Tek başına böyle bir sorunun sorulması, hissedilen ihtiyacın şiddetini göstermesi bakımından elbette dikkate değerdir. Ancak, bir yazımızda[19] da vurguladığımız gibi yargılarımızın *sıhhatı* yanında *istikâmeti* de önemlidir. Bir sorunun istikâmeti, yalnızca kendisini soran insanın açık veya gizli niyetleri, amaçları tarafından değil, aynı zamanda sorunun sorulduğu nazarî bağlamın doğası tarafından da belirlenir.

Hiçbir zaman bir toplum teorisi tek başına yeterli olamaz. Böyle bir teoriyi üreten düşünür, ister farkında olsun ister olmasın son derece sıkı veya gevşek bir nazarî örgünün içerisinde solur. Bilinen ilk şehir Uruk'un tapınak merkezli ideolojik örgütlenme biçiminden günümüzün karmaşık medeniyet yapılanmalarına değin değişmeyen bir ilke var: Toplumsal düzenlerin *varolma*sında hangi tür değişkenler bulunursa bulunsun *sürdürülme*sinde nazarî bir meşrûiyet zorunludur. Farklı değişkenler, inşa edilen toplumun *yapı*sını belirlerken, bu yapıyı bir arada tutan nazarî bağlam, *kader*ini tayin eder. Öyleyse soralım: İbn Haldûn bir tarih ve toplum teorisi üretirken ne tür bir nazarî çerçeveden hareket etti?

---

[18] Şubat-2007, sayı: 45, s. 76-77.

[19] Kasım-2005, sayı: 30, s. 74-75.

Bu sorunun yanıtını temellendirmek için daha geniş bir daireden başlamakta yarar var. Aralık 2006'da Berlin'de Max Planck Enstitüsü'nde düzenlenen "Before Copernicus" adlı atölyede değişik ülkelerden gelen bilim adamlarıyla, Copernicus öncesi dünyada, özellikle XV. yüzyılda Batı Avrupa ile Doğu İslâm dünyasında, bahusus Timur ve Osmanlı coğrafyasında felsefî, dinî görüşler ile kozmoloji, astronomi ve fizik çalışmaları ayrıntılı bir biçimde tartışıldı. Üzerinde durulan sorunlardan biri, Merağa matematik-astronomi okulu ile Semerkant matematik-astronomi okulunda gerçekleştirilen çalışmaların kavramsal içeriği arasındaki farkların nereden kaynaklandığıydı. Merağa okulunun kurucu ismi Nasiruddin Tûsî ile çevresindekilerin, İbn Sînâ ile Fahreddin Râzî arasındaki nazarî farkın yarattığı metafizik gerginliği dikkate almakla birlikte İbn Sînâcı bir çizgiyi takip ettikleri gözlenir. Ancak aynı dönemde kelâmcılar Fahreddin Râzî'nin bakış açısını hem derinleştirmeye hem de yaygınlaştırmaya başlarlar: Kadı Beydâvî, Aduddiddin Îcî, Şemseddin Semerkandî, Şemsedin Isfehânî, Taftâzânî, Seyyid Şerîf ve Ali Kuşçu gibi pek çok ismin kelâmî mantığı, fiziği ve metafiziği gündemde tuttukları görülür. Bu nedenle, artık eski açıklayıcı gücüne sahip olmayan İbn Sînâ-Nasiruddin Tûsî meşşâî çizgisi yerine, temelinde Fahreddin Râzî'nin bulunduğu kelâmî çizgi 1350'den itibaren İslâm coğrafyasında kök salar. XIV. yüzyılın sonunda İbn Şâtır'a *yeni-astronomi* tabirini kullanma cesaretini veren, XV. yüzyılın hemen başında kurulan Semerkant okulunun dikkate aldığı bu çizgidir. Gerçekten de Semerkant okulu mensupları Merağa okulunun tersine kelâmî çizgiyi daha fazla önemsediler; çalışmalarında kelâmın nazarî çerçevesini göz önünde bulundurdular. Bunun en güzel delili, bu tarihlerde kozmoloji, astronomi ve fizikle uğraşan hemen hemen tüm isimlerin Fahreddin Râzî çizgisinde bir kelâmî yaklaşımı benimsemeleridir. Bu isimler pek çok konuda ayrıntılar-

da farklı düşünüyorlardı; ancak ana çerçevede müşterek bir metafiziğe bağlılardı.

İbn Haldûn'un doğum ve ölüm tarihleri dikkate alındığında yaşadığı dönemin yukarıda özetlenen çizginin yaygınlaştığı döneme denk geldiği rahatlıkla müşahede edilir. Bu yalnızca eserlerinde, özellikle *Mukaddime*'de, felsefe ve kelâm ile ilgili eleştirilerinde görülmez. İbn Haldûn'un daha on dokuz yaşındayken, hocası Muhammed Abilî'den Fahreddin Râzî'nin ünlü eseri *Muhassal*'ı okuduğu, üzerinde çalıştığı, hatta bir özetini hazırladığı bilinmektedir ve bu özet [*Lubâbu'l-muhassal fî usûli'd-dîn*] bugün elimizdedir. Bu özette İbn Haldûn yalnızca Fahreddin Râzî'nın değil, fikırlerini eleştiren Nasiruddin Tûsî'nin *Muhassal* üzerindeki çalışmasını [*Telhîsu'l-muhassal*] da kullanmıştır. İbn Haldûn, eser üzerindeki çalışmanın gerekçesini de şöyle verir: Tüm felsefe ve kelâm okullarının yöntem, metafizik ve ilâhiyât konularını içermesi.

Sonuç ortadadır: Felâsifenin öngördüğü teoloji, kozmoloji, fizik ve astronomi sisteminin yarattığı kavramsal çerçeve, bir bütün olarak, İbn Haldûn'un yaptığı gibi bir toplum, devlet ve tarih felsefesine izin vermez; öyle ki, İbn Haldûn, Fahreddin Râzî'nin kelâmî yaklaşımındaki felsefî ağırlıktan bile rahatsızlık duyar. Tersine böyle bir felsefe, ancak ve ancak Fahreddin Râzî metafiziğinin tadil edilmesiyle elde edilir. İbn Haldûn'un çağında insan müdrikesinin yapısı, nazar, delil, Tanrı, varlık, imkân, kanun ve din gibi temel kavramlar hakkında nazarî bakışı olmayan bir kişinin tarih ve toplum gibi daha insanî konularda teorik bir lisan oluşturması mümkün değildir. Yeri gelmişken söyleyelim ki, zaman ve mekân gibi çetrefil iki sorunu düşünce tarihinde, ölümünden bir yıl önce kaleme aldığı en son eseri *Metâlib*'te en geniş incelemeye konu kılan düşünürlerden biridir Fahreddin Râzî.

Elbette tüm bu söyledıklerimiz tarihî bir araştırmanın sonuçlarını serimlemek değil; İbn Haldûn'un ortaya koyduğu toplum ve tarih teorisinin nasıl bir nazarî arka plana sahip olduğuna işaret etmektir. Kanımızca İbn Haldûn'un tarih ve toplum teorisi Fahreddin Râzî metafiziğinin tadil edilmiş bir şekli üzerine kuruludur. Bu nedenle ilk dönem Osmanlı düşünce dünyasında karşılık bulmamıştır. Çünkü her şeyden önce İbn Haldûn yıkılmaya yüz tutmuş bir dünyanın, Mağrip İslâm dünyasının mensubuydu ve büyük oranda yıkılışın, toplumsal çözülmenin nedenlerini araştırdı. Bunu gerçekleştirmek için içerisinde yaşadığı dünyayı, mensup olduğu daha üst bir kümenin, İslâm tarihinin tecrübesi ışığında inceledi. Kendine konu kıldığı, içerisinde yaşadığı toplum kısmen tarım toplumuydu, kısmen göçebe toplumdu. Bunun da ötesinde toplumsal örgütlenmeyi sağlayan merkezî otorite at, ok ve kılıca, kısaca bedenî tekniğe dayalı bir gücü kullanıyordu. Bu nedenledir ki, İbn Haldûn sistemi bir bütün olarak Osmanlı'yı açıklamaz; çünkü Osmanlı at, ok ve kılıçla başlamış olsa bile, ateşli silahların, özellikle topun yarattığı *teknığimsi* bir gücü yönlendiriyordu; coğrafî ve toplumsal yapısına bağlı olarak da farklı bir iktisadî zihniyete sahipti. Ancak ilginçtir ki, Osmanlı da Fahreddin Râzî metafiziğinin kendi bilginleri tarafından tadil edilmiş farklı bir versiyonunu kullanıyordu.

Kadîm kültürümüzde *nazar*, *hakîkatı bilmek*; *hayr*, *bu hakîkate göre eylemek*tir. Hakîkatsiz hayr, ilimsiz amele benzer. *Hayr*, *hakîkatın siyasetı*dir. *Bir toplumun hakîkatı yoksa sıyasetı*; dolayısıyla *bır nazarı yoksa manzarası olamaz*. "Olsun" ya da "olmalıdır" bir temennidir; kadîm geleneğimizde temenni dua hükmündedir; ancak ne yazık ki nazar, dua ile yapılmaz.

Küresizlik Sorunu[20]

Bir sınavda olduğumuzu varsayalım; öğretmen önümüzdeki bilgisayarda bir *gül resmi* gösterir ve *yorumlama*mızı ister. Gül resmine ilişkin yorumumuzu bitirdiğimiz sırada öğretmen bir tuşa basar; önümüzdeki gül resmi *saksıda bir gül resmi*ne dönüşür. Artık yeni bir *durum* ile karşı karşıyayızdır; gül resminin bağlamı değiştiğinden yorumlarımız da yeni duruma göre biçim kazanır. Öğretmen oyununu devam ettirir ve yeni resme ilişkin yorumumuz biter bitmez tuşa tekrar basar ve önümüzdeki resim *bir kadının elinde tuttuğu saksıdaki bir gül resmi*ne evrilir. Sürecin bu biçimde devam ettiğini düşünelim ve yukarıdaki varsayımı sürdürelim: *Duvara asılmış çerçevede bir kadının elinde tuttuğu saksıdaki gül resmi*; *bir çocuğun okuduğu kitapta bulunan resimdeki duvara asılmış çerçevede bir kadının elinde tuttuğu saksıdaki gül resmi*; *gazete okuyan bir adamın gazetesindeki fotoğrafta bir çocuğun okuduğu kitapta bulunan resimdeki duvara asılmış çerçevede bir kadının elinde tuttuğu saksıdaki gül resmi*; *bir gemide seyahat eden, gazete okuyan bir adamın gazetesindeki fotoğrafta bir çocuğun okuduğu kitapta bulunan resimdeki duvara asılmış çerçevede bir kadının elinde tuttuğu saksıdaki gül resmi*...

Başımıza gelen durum son derece açık: Yorumumuz her bittiğinde, yorumumuza konu olan resmin aslında daha büyük bir resmin parçası olduğunu fark etmek! Bu *fark ediş*, her defasında önümüzdeki resme ilişkin hem *tasavvurât*ımızı (kavramlar ve tanımlar) hem de *tasdikât*ımızı (yargı-

---

[20] Ağustos-2009, sayı. 75, s. 84-85.

lar ve çıkarımlar) değiştirir ve resme ilişkin *bilgi*miz (bilgi, tasavvurât ve tasdikâttan oluştuğundan) sürekli başkalaşır. Tersini de düşünebiliriz: Yorumumuza konu olan resim aslında daha küçük resimlerden kuruludur; dolayısıyla bütüne ilişkin yorum, parçalara doğru indikçe yine farklılaşacaktır. Felsefe-bilim tarihinin gelişimi de, felsefe-bilim Evren'in bir tür yorumu olduğundan, yukarıdaki örneğe göre kurgulanabilir: Çıplak göze konu olan *Evren resmi*nin yorumu; mikroskop ve benzeri âletler icat edildikten sonra, resim değiştiğinden, farklılaşmıştır; derinlere inildikçe daha da farklılaşmaktadır. Benzer biçimde teleskop ve benzeri âletlerin icadıyla da büyük cisimlere ilişkin resim ve yorum başkalaşmıştır; başkalaşmaya devam etmektedir. Bu nedenle denebilir ki, yorum, yorumlanan şeye ilişkin mutlak doğruyu tespit için değil, yorumlanan şeyi yanlış anlamaktan korunmak için yapılır. Daha vecîz bir deyişle, yorum doğruyu tespit için değil, yanlıştan kaçınmak için yapılan bir etkinliktir. Bu nedenle, örnekte dile getirilen durum, yazılı bir metni, bir söylevi, hatta bir kültürü *okurken* de göz önünde bulundurulabilir. Çünkü bir *cümle*yi –en azından yanlış anlamamak için– üstünde ya da altında bulunan cümleyle/cümlelerle ilişkiye sokmak elzemdir.

Türkiye'de özellikle kadîm kültürümüzde üretilen deyiş ve düşünceler hakkında yapılan tartışmalarda içine düşülen durum da buna benzerdir: Cümleyi ait olduğu bağlamdan koparıp, başka bir deyişle üst ve alt cümlelerden bağımsız bir biçimde, kendi kaygı ve beklentilerine göre yorumlamak, eleştirmek. Yapılan yorum ve eleştirilere karşı çıkanların durumu da pek farklı değildir; çünkü onlar da karşı çıkışlarını bağlama geri giderek değil, yine kendi kaygı ve beklentileri eşliğinde yürütmektedirler. Bir deyişi, düşünceyi tarihte üreten kişilerin kaygı ve beklentileri önemli değildir onlar için. Dikkat edilirse işaret edilen durum, tarihte üretilen bir deyiş ve düşüncenin kendi tarihî bağlamında

nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki yorum farklılıkları değildir. Tersine tarihî bağlamı atlayarak, kişinin kendi zamanının ve psikolojik durumunun elverdiği ölçüde *kafasına göre takılmak* olarak tanımlanabilecek hâlidir.

Bir örnek üzerinden gidelim: Kültürümüzde sıkça söylenen "bir lokma, bir hırka" deyişine karşı çıkmak, eleştirmek, akabinde de "Ne münasebet! Tersine bin lokma, bin hırka!" demek; daha da ileri giderek bu deyişi fakirliğin, tembelliğin, geri kalmışlığın nedeni olarak görmek sıkça görülen bir durumdur. Bu yoruma karşı çıkanlar ise biraz marksist felsefeye, biraz da güncel durumun edebî yorumuna sığınarak anti-kapitalist bir dil kullanırlar; neredeyse Müslüman olmayı marjinal olma, eşyadan uzak durma gibi takdim ederler.

Kadîm kültürümüzün bütününe ilişkin bir fikir sahibi olmadan, içinde üretilmiş bir deyişi yorumlamak trajikomik sonuçlar doğurabilir. Genel bir deyişle, bir kültürün *theo-onto-logos*unu bilmeden yani ilk-ilke, Evren ve insan anlayışları ile üçü arasındaki ilişkileri tespit etmeden, o kültür içinde teneffüs eden bir kişinin *eşya ile münasebet*inin mantığını anlamak kolay olmasa gerektir. Şöyle düşünelim: Hz. İnsan, "Fakirlik ile küfür arasında ince bir sınır vardır." derken, O'nu takip eden bir kişinin fakirliği kutsaması mümkün müdür? Yine Hz. İnsan, "Tanrı, verdiği nimeti kulunun üzerinde görmek ister." derken neyi kast etmiştir? Ya da Huccetu'l-İslâm, "Zengin iken fakir gibi davranmak riyâdır; bir tür kibirdir." yargısında neden bulunmuştur? Bu ve benzeri sorulara pek çok yanıt verilebilir; ancak şuna işaret etmeliyiz ki, "bir lokma, bir hırka" deyişi, sanıldığının aksine, fakirler için değil zenginler için üretilmiş bir deyiştir. Başka bir söyleyişle, zaten giyinmek için bir taneden fazla hırkası, yemek için bir taneden fazla lokması olmayan bir kişi için bu cümle bir anlam ifade etmez. Öyleyse düşünelim: Zenginlere bu söylenirken ne denmek istenmiştir? "Fazla hırkalarını sat, fazla lokmalarını dağıt!" mı?

Din, en genel anlamıyla *başlangıç* (mebde) ile *dönüş* (meâd) *arası*nda (beyne-humâ) yürünülen *yol* demektir ve bu yolu kateden her insan (bu nedenle insana *ara-da-olan* denmıştır) bu anlamıyla bir dine/yola sahiptir. Bu yolun *müstakîm* [sırât-ı müstakım: istikâmeti olan yol] olması ya da olmaması kişinin ihtiyarına bağlıdır. Yolu kat eden bir inanan için biricik amaç, yolun *Sahib*'inin rızasıdır; bunun en temel zemini de *beşerî* olandan vazgeçmeden *insan* gibi yaşamaktır. Başka bir söyleyişle *yaşama*yı sürdürebilmek için *zorunlu* (zarûriyât), *hayât*ı sürdürebilmek için *gerekli* (hevâic) ve *medeniyet*i sürdürebilmek için *estetik* (tezyinat) ihtiyâçlar arasında *doğru*, *iyi* ve *güzel* bir *orta-yol* (adâlet) bulmaktır.

Bilinmelidir ki, *hissiyât*ta *hassasıyet*, *haysiyet*i olan kişiye özgüdür; başka bir deyişle, *duyu* ve *duygu*da *duyarlı* olmak ancak *makûlât*tan (*düşünce*) kaynaklanan bir *duruşu*, bir *bakışı*, bir *yaklaşım*ı, bir *görüşü* ve bir *yönü* bulunan kişi için mümkündür. Türkiye'de, *okumuşlar* nezdindeki Tanrı inancı, *mitolojik* ve *psikolojik* seviyede kaldığı, *teolojik* bir mâhiyet kazanmadığı sürece, makûlâttan kaynaklanan bir haysiyet var-olmayacak; din de *ahlâk*ın değil *ahlâksızlık*ın kaynağı olmaya devam edecektir.

Paradigma mı, Perspektif mi?[21]

Her düşünce hareketi, kurucularının kendilerini hayata karşı *konumlandırma*sıyla başlar. Konumlandırma en temelde hayata karşı hissedilen *metafizik güvenlik kaygısı*yla ilgilidir. *Kaygı*, hem aklî hem de hissî düzeyde tecellî ettiğinden yalnızca psikolojik ya da entelektüel bir durum olarak değerlendirilemez; tersine insanın duyu, duygu ve düşünce yapılarını kuşatan, bütüncül, canlı bir yapıdır. Bir metafizik terim olarak *kaygı*nın insan nezdindeki tezahürü, dışarıdan ya da içeriden kaynaklanan bir *tehdit algısı* olabileceği gibi, kişinin hayata karşı duyduğu *korku*dan da ortaya çıkabilir. Kullanılacak terim ne olursa olsun kişioğlu söz konusu kaygıyı giderebilmek, içinde yaşayacağı dahilî ve haricî güvenlik alanını oluşturabilmek için bir *arayış*a girer. Arayışı yönlendiren *merak* olsa da, merakın yalnızca insanî arayışın şiddetini belirleyen bir enstrüman olduğu göz önünde tutulmalıdır. Arayışın maddî, manevî ve metafizik kuşatıcılığı ve derinliği, kullandığı araç ve gereçler ne kadar farklılaşırsa farklılaşsın sonuç olarak ulaşılan *küre*, kişioğlunun kendini sarmalayan soru ve yanıt yumağının oluşturduğu güvenlik alanıdır. Söz konusu güvenlik alanı, insanın yalnızca metafizik arayışına değil, aynı zamanda maddî ve manevî hayatını sürdürebileceği arayışa da denk düşer. Daha da basitleştirilirse *soru*, bir *süreci* başlatır; sürecin sonunda da bir *yanıt*a ulaşılır; yanıt bir kere inşa edildi mi insanın içinde ikâmet edeceği (mukîm), sâkin olacağı, sükûnete ereceği, bir *mesken* yani bir çerçeve (paradig-

---

[21] Temmuz-2009, sayı. 74, s. 78-79.

ma) ve dizge (sistem) ortaya çıkar; bir *prizma* olarak dizge, kişioğlunun her türlü sorusunu kendisine göre yanıtlayacağı bir *ölçüt*tür.

Bir düşünce hareketinde arayışın bitmesi, soru ile yanıt arasındaki *ara*-nın kapanması; arananın bulunması sonucunda dizgenin ortaya çıkması, aslında *hareket*ın *sükûnete* ermesi anlamına gelir. Kurucu kuşağın inşa ettiği küre içinde devam edegelen hareket, artık büyük oranda bir *derinleşme*dir ve temeldeki sorulardan çok, yanıtlar içinde cereyan eder. Başka bir deyişle, *mevcûda* ilişkin sorular, belirli bir süreden sonra, sorulara verilen yanıtlara yani *malûm(ât)* a ilişkin hâle gelir. *Mevcûd* (var-olan), yanıt verilmesi gereken soruların *kaynağı* iken malûm, temellendirilmesi, gerekçelendirilmesi (tebrîr, *justification*) gereken yanıtların ambarıdır. Kurucu kuşağın inşa ettiği dizge, çerçeve içinde hazır soru ve yanıtların meydana getirdiği meskende sâkin bir biçimde ikâmetini derinleştiren kişiyi bekleyen en büyük tehlike, sıradanlaşma, rutinleşme, normalleşmedir. Eğitim ve öğrenimini mevcut prizma içinde alan kişi, hayata karşı konumlanışını da aramaz, tersine öğrenir; kendini bulduğu yerde nasıl konumlanacağına dair eğitilir. Süreç içinde dizgenin, çerçevenin anlamsal dünyasının –kurumsal– katılaşmasına paralel biçimde, mensuplarının da kişilikleri, kimlikleri sertleşir. *Kurumsal katılaşma* ile *kimlik sertleşmesi* bir süre sonra *sistem körlüğü*ne neden olur; eldeki mevcut prizma, belirli bir zaman ve mekândaki sorulara verilen yanıtların oluşturduğu bir yöntem olmaktan çıkıp, zaman ve mekândan arındırılmış anlamda *mutlak* bir değer hâlini alır. Bu durum içeriye dönük bir *donma*yı, *donuklaşma*yı, dışarıya doğru da bir *kibri*, *mağrûriyeti* doğurur.

Bir düşünce hareketinde şimdiye değin betimlenen duruma düşmemek için ne yapılabilir? Söz konusu durum, tarihî örneklere bakılarak, bir *kader* yanı düşülmesi gereken *zorunlu bir durum* olarak kabul edilse de, *tedebbür* edilerek

tedbîr alınabilecek bir durumdur, çünkü her şeye karşın insanîdir. Sorunun en temelinde yatan, insanın *hareketsizlik* yani *sükûnet* arayışıdır; hareketsizlik, sükûnet, en basit deyişle *değişme*den arınma ve *ebedîliği* kısaca *ölümsüzlüğü* kazanma demektir. Hem dinlerde hem de ideolojilerde ulaşılacak en nihaî sonuca ilişkin cennet tasvirlerinin mutlak sükûnet tasvirleri olduğu ve ebedîliği içerdiği [hâlidîne fîha] hatırda tutulmalıdır. Kısaca insan, tahayyülünde *mekân* yani *mesafe*yi ortadan kaldırmaya ve *zaman*ı tam anlamıyla elemeye dayalı bir beklenti içindedir. İnsan hem muhayyilesinde hem de aklında her türlü sıfatı eleyerek *mutlak*ı düşünebilir; ancak *mekân* (cisim) ve *zaman* boyutunda, kısaca duyunun, duygunun ve düşüncenin birlikte bulunduğu *bir yer*de böyle bir eleme, mutlaklaştırma yukarıda değinilen durumu yaratır.

İster dizge (sistem), ister çerçeve (paradigma), isterse prizma denilsin sorun, her türlü mutlaklaştırmaya karşı insanî *yatay* [mekânî] ve *dikey* [zamanî] boyutların, koordinatların içindeki *konumlanış*ın, *bakış açısı*nın (perspektif) temel yöntem olarak alınmasıyla aşılabilir. Başka bir deyişle, *varlık*a (vucûd) ilişkin yargılar ile *var-olan*a (mevcûd) ilişkin yargıları ve her ikisi ile onlara ilişkin *bilgiler*i (malûmat); kısaca *mevcûdiyet*leri (var olma) ile *idrak*lerini (bilgi) birbirine indirgemeden yürünülecek yol, insanı *mutlaklaştırma*dan alıkoyabilir. Kudemâ bu meyanda "âlim-malûm-ilim" ya da "âkil-makûl-akl" denklemini kurarken *vucûd* ve *mevcud*u değil; insandan başlayan ve insanda biten *bilgiy*ı kastetmiştir. Vucûd ya da mevcûda ilişkin malûm, sürekli bir *bakış açısı*ndan (perspektif) hareketle üretilir. *Açı* kavramının kadîm Türkçede *köşe* ile karşılandığı dikkate alınırsa açının yatay kenarı *mekân* ve dikey kenarı *zaman* boyutu olarak düşünülebilir ve her bakışın, ne kadar *geniş* tutulursa tutulsun bu iki kenar arasında kaldığı, başka bir deyişle, sınırlandığı kabul edilebilir. Bu nedenle *bakmak* için bir *köşe*de *konumlan-*

mak ve iki kenar [mekân ve zaman] arasında durmak gerekir. *Nazar* kavramının *bakma* eylemini içerdiği düşünülürse, bakış açısı olarak anlaşılabilir; ancak her nazar için bir *noktaya* gereksinim duyulduğu açıktır. *Nokta-i nazar* deyişinin kadîm düşünce geleneğimizdeki kullanılışı, bu duruma güzel bir örnektir. Bu nedenle her bakışın bir köşesi, iki kenarı, dolayısıyla bir açısı; her nazarın da bir noktası vardır. Oyleyse, bakan, bir köşeden ve iki kenar arasından, bir açıdan mevcûda bakar ve onu malûm hâle getirir. Köşe, nokta değiştikçe, iki kenarın, açının açılımı farklılaştıkça, mevcûd değil, ancak mevcûdun malûm hâle gelme seviyesi değişecektir. Bu nedenle tüm ilkeler, sâbiteler, konumlanan noktaya göre bir anlama ve değere sahiptir; itibarîdir ancak izâfî değildir. Yine bu nedenle çerçeveleri, dizgeleri de var-eden bakış açılarıdır. Çünkü, bakış açısının iki kenarını birleştirmek, bir çerçeve elde etmek paradigmadır ve bu anlamıyla paradigma kapalı bir dizgedir.

Kışıoğlunun hiç değişmeyen sabit noktası *insan olmaklıktır*. Bunun dışındaki her durum bir *köşede* konumlanış, bir *noktada* duruştur. Bu çerçevede, *vucûda* ilişkin *sâbitelerimiz* ile *mevcûda* ilişkin *değişkenlerimizi* *dinamik* bir ilişki içinde tutabildiğimiz, birini ötekinin yerine ikame etmediğimiz; kısaca açı (köşe) ile bakışı, nokta ile nazarı birbirine karıştırmadığımız sürece *varlıka*, *var-olana* ve *insana* ilişkin sahîh, muhkem ve istikâmeti olan *ilim* üretebilir, onları *malûma* dönüştürebiliriz.

Metafizik güvenlik alanı mı? O, insanın bitmeyen bir ara-yışıdır; geçici olarak giderilir ama tüketilemez; çünkü *arayış* bizâtihi *ara*-da olan *insan*dır... İrfânî geleneğimizde Hz. İnsan'a nispet edilen deyişle: "Bir peygamber olarak ben bile *akıbetim* hakkında *emîn* değilim."

Sistem Körlüğü[22]

*Tabîat*ın, içerdiği türleri ve bu türler içerisinde var-olan bireyleri korumasına karşın bir *süreç* hâlinde bulunmasına benzer biçimde *hayât* da temel yapılarını sürdürmesine karşın sürekli kendini ören bir *örüntü* hâlindedir. Bu nedenle hayat hem varlığı hem de idrâki insan türüne bağlı olmakla birlikte, sanıldığının aksine, canlı, oluş içerisinde, bütüncül, her şeyin öteki her şeyle ilişkili olduğu bir *küre*dir. Bu kürenin içinde yaşayan bireyler, bütüne bir şey kattıkları oranda kendilerine de bir şey katılır; sayısız değişkenin belirlediği bir alan içerisinde *kişilik*lerini kazanırlar. İçerisinde yaşadıkları hayatın sahip olduğu hem eşyaya ilişkin *davranış*ı hem de *bilgi*yi özümseyen kişilik sahibi bireyler, en sonunda, söz konusu sayısız değişkenin belirlediği iç-içe geçmiş katmanlı düzenlerin *ürün*leri hâlini alırlar. Ancak belirli bir mekân ve zamanda dondurulan ve *ideal-mutlak* kabul edilen örüntünün ulaştığı bir sonuç, yani herhangi kayıtlı bir *örgü*, kişilerin hem tabiattaki hem de hayattaki eşyanın doğasına göre davranma ve bilme yetilerini köreltir. Kişi artık doğal olana, gerçekliğe göre değil, örgünün belirlediği ilkelere, varsayılan gerçekliğe göre davranmaya ve bilmeye başlar.

İster *tabîat*a ister *hayât*a ilişkin olsun *hakîkat*in belirli bir mekân ve zamandaki tezahürü olan *nukayyet gerçeklik*, dondurulup ideal-mutlak hâle getirildiğinde, hem *süreç*i hem de *örüntü*yü ortadan kaldırır. Böyle bir donukluk içerisinde yaşayan bir kültür ve onun üyeleri *hakîkat*ten de,

---

[22] Ağustos-2008, sayı. 63, s. 80-81.

*dinamik gerçeklik*ten de uzak düşerler; giderek *tarih*ten kopar; zamanla salt *geçmiş* hâlini alırlar. *Sistem körlüğü* denilebilecek bu hâl, doğal olanın görmezden gelinip doğal olana ilişkin belirli bir mekân ve zamandaki mukayyet varsayımların, kabullerin, o kültür içerisinde hem davranışı hem de bilgiyi belirlemesiyle başlar; mukayyet çözümleri *kimlik*leri hâline getirmiş sistem mensupları ile bunu yanlış bulan ötekiler arasındaki çatışmalarla devam eder; en sonunda varolan kültürün başka kültürler karşısında ortadan kalkmasıyla sonuçlanır.

Bu nazarî çerçeve içerisinde iki temel tarihî örnek vererek konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışalım: Birinci örnek, bir kültür içerisinde ilk bakışta son derece masum ve basit görünen bir kavramın, bir eşyanın bile kültürün sayısız değişkenleri arasında hem nasıl belirlendiğine hem de nasıl belirlediğine, dolayısıyla her şeyin her şeyle nasıl ilişkide olduğuna işaret eder. Hemen herkes mekanik-otomatik saatin, XVII. yüzyılda yükselen yeni doğa felsefesinin, daha sonra da doğa biliminin temel metaforlarından biri olduğunu bilir. Bu metafora göre, 1. Evren tıpkı saat gibi mekanik-otomatik bir düzene, dolayısıyla kurallılığa/yasalılığa sahiptir. 2. Her saatin bir saatçisi olduğu gibi Evren'in de bir sahibi (Tanrı) vardır. 3. Saatte olduğu gibi mekanik-otomatik düzen için her parça kendine düşen görevi yerine getirmelidir. 4. Bu görevi yerine getirmek için de her bir parça sistemin bütününe yayılan otoriteye boyun eğmelidir. İlginçtir, Kara Avrupa'sında yeni doğa felsefesinin icat ettiği ve kullanmaktan hoşlandığı bu mekanik-otomatik saat metaforundan, başta Newton ve Boyle olmak üzere ileri gelen İngiliz doğa filozofları uzak durmuş, hatta hiç hazzetmemişlerdir. Bunun nedeni, mekanik-otomatik saat metaforunun otoriter mutlak monarşi siyasî sistemini destekleyen bir özelliğe sahip olmasıdır. 1. Devlet de bir düzene, dolayısıyla kurallılığa/yasalılığa sahiptir. 2. Devlet'in sahibi Kral'dır. 3. Dü-

zen ancak toplumdaki her bireyin görevini yerine getirmesiyle sağlanır. 4. Bunun için her birey Devlet'in, dolayısıyla Kral'ın otoritesine boyun eğmelidir. İngiliz doğa filozofları ise mutlak monarşi yerine meşrûtî idareyi tercih ettiklerinden mutlak disiplini ve akılsızlığı çağrıştıran mekanik-otomatik totaliter düzen yerine, bireylerin cüzî irâdesini içerdiğini düşündükleri liberal düzeni öne çıkarttılar.

İngilizlerin mekanik-otomatik saat metaforuna aldıkları tavır, doğa felsefesindeki yaklaşımlarını da etkiledi: Kara Avrupa'sının tersine doğadaki manyetizma ve simya-kimya gibi gidimli/çıkarımsal akılla mekanik-otomatik olarak açıklanamayan güçleri incelemeyi önemsediler. Denebilir ki, Leibniz ile Newton'un arasındaki tartışmaların da delalet ettiği gibi, *çekim* gibi *okült* (bâtını) bir niteliği yalnızca İngiliz yeni doğa felsefesi üretebilirdi, Kara Avrupa'sının yeni doğa felsefesi değil! İngilizlerin bu tavrı, saati Avrupa'daki meslektaşları gibi kozmolojiyi tasvir eden bir âlet olarak almalarını engelledi; işlevselliği öne çıkartan ve çeşitli saat türleri imal eden, Sanayi Devrimi'ne kadar uzanacak yeni âletler ıcat etme zihniyetini besleyen bir rol oynadı.

Basit bir mekanik-otomatik saatin yeni doğa felsefesinden siyasete değin ne kadar belirleyici bir yer edindiği oldukça açık. Ayrıca aynı metaforun kadının yeni doğa felsefesindeki yerini ortaya çıkartan bir işleve sahip olduğunu öğrenmek de o kadar ilgi çekici. Mekanik-otomatik saat metaforunu kullanan Avrupalı filozoflar için kadın hem düşünce hem de davranışlarında saat gibi dakiklik gösteremediğinden, dolayısıyla mekanikliğin gerektirdiği soğukluğa sahip olmadığından, duygusal ve karışık olduğundan, kadının gidimli-çıkarımsal akıl gerektiren yeni doğa felsefesiyle uğraşması da doğru değil. İngilizler için ise hem dinî hem de siyasî sistemlerinin başı olabilen kadının (Kraliçe) bu tür bir metafor uğruna gözden çıkartılması kabul edilemez. David Noble, yeni doğa felsefesinin oluşumu sürecinde ka-

dına yüklenen bu niteliklerin, saat metaforu dışında Avrupa kültüründe daha derin kökleri olduğunu düşünüyor: Batılı bilme tarzı, Ortaçağ'da vahyî teolojiyle, Yeniçağ'da da doğal teolojiyle ilgili olduğundan, dinî bir meslek olan ruhbanlık kültürü içerisinde değerlendirilmiş ve kadınlar hep dışarıda tutulmaya çalışılmıştır.

Örüntünün dondurulmasıyla ortaya çıkan sistem körlüğüne en güzel örneklerden biri ise Azteklerin bazı önemli dinî törenlerinde insan kurban etmeleriyle ilgilidir. Azteker bu iş için kurban adaylarını ilk zamanlarda kendi mensuplarından seçerlerdi. Ortaya çıkan nüfus azalması sorununu aşmak için bir süre sonra bundan vazgeçtiler ve düşman kabilelerle yapılan savaşlarda canlı ve elden geldiğince yaralanmamış esir almaya çalıştılar. Kendilerinden daha az gelişmiş savaş âleti ve tekniği kullanan kabilelerden esir almak kolaydı. Ancak aynı ilkeyi, bölgelerine gelen ateşli silah kullanan, zırh giyen ve gelişmiş savaş tekniklerine sahip İspanyollara karşı da kullanmaya kalkışmaları sonlarını getirdi. Sahip oldukları ilkeyi eşyanın yeni durumuna karşı değiştirmeyi reddettiler; eşya da onları reddetti.

Kültürlerin eşyanın doğasına ilişkin belirli bir mekân ve zamanda geliştirdikleri bir davranış ve bilgi tarzı işe yararlılığını kaybettiğinde değiştirilmezse yeni durum o kültürü yok eder. Çözüm, *sürekli* ile *değişeni* görmekten, özellikle *eşyanın doğasına uygun davranma* ve *bilme* yeteneğini her zaman canlı tutmaktan geçer. Aksi hâlde sistem körlüğü hayatı kötürümleştirir.

Hayatı Ön-görmek[23]

Yüz katlı bir gökdelenden, sağ salım aşağıya atlayabileceğine *inanan* bir kişi, zemine yaklaşma anına dek her şeyin çok güzel gittiğine inanır; zemine yaklaşma ve yere çarpma anında, o bir anlık sürede, inancının yanlışlığını idrak eder; ancak iş işten geçmiştir, çünkü sürecin son noktası, deyiş yerindeyse, *inanç* ile *eylem*in çakıştığı ve kapandığı biricik, tersinemez, tekrar edilemez bir noktadır. Kahramanımızın daha *gelişmiş* bir kişi olduğunu varsayalım ve uçağın icat edilmediği, dolayısıyla aerodinamik *yasalar*ın bilinmediği bir dönemde uçmayı *denemek* istediğini hayal edelim. Denemek, bir şeyi yapmaya hazır olduğunu kabul etmek olduğuna göre, söz konusu kişi, yaptığı kanatlarla Galata Kulesi'nden Üsküdar'a doğru kendini boşluğa bırakır; ancak aerodinamiği, yani "hareket hâlinde olan bir cisim üzerinde havanın yarattığı etkiyi inceleyen bilim dalı"nı bilmediğinden gelecek süreçlere ilişkin *ön-görü*sü yoktur; bu nedenle bir süre havada süzülürken, "şimdiye değin her şey çok güzel" demeyi sürdürür. *Şimdi*, tüm süreçleri süpürüp tersinemez bir biçimde *son*a yaklaşmaya başladığında ise yerçekiminin şefkatli kollarına kendisini bırakmak zorunda kalır; daha doğru bir deyişle, yerçekimi ona karşın kendisini çekip alır; kahramanımız yere çakılır. Her iki örnekte de *mesafe*yi artırmak, yalnızca yaşanılan tatmini uzatır, yoksa *sonuc*u değiştirmez. Yine, ilkece, sonucun kaynaklandığı koşulları ve bu koşulları yaratan yasaları bilmeyen her iki kahraman da yüzleştikleri durumu açıklamak için değ-

---

[23] Ekim-2009, sayı. 77, s. 72-73.

şik gerekçelere sığınır. Örnek olarak birinci kahraman, istediği gibi atlayamamaktan, dikkatinin dağılmasından dem vurur; ikinci kahraman ise kanatlarını biraz daha hızlı çırpması gerektiğini düşünür. Gerekçeler ister nitelik ister nicelik açısından farklılaşsın, esasa ilişkin olmadıklarından yalnızca öncekilerin başarısızlığını hafifletir; sonrakilerin de, yine aynı koşullarda yeni girişimlere kalkışmasına neden olur. Tam bu noktada şunu söylemek gerekir: Yasayı/yasaları bilmemek, örneğin yerçekimi yasasından haberdar olmamak, yerçekiminin etkisini ortadan kaldırmaz; çünkü doğa yasası, onu bilene/bilmeyene kayıtsızdır; her daim işlevini icra eder.

Şimdiye değin verdiğimiz her iki örnek de, *insan* ile *insan irâde*sinden bağımsız doğa arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu ilişkide, ne tür bir *tekhne-science* kullanılırsa kullanılsın insan, *tabîat*ın davranışını, yasalarını dikkate almak zorundadır; tersi durumda ister bilsin ister bilmesin bedelini öder. Toplum, yani *hayât* söz konusu olduğunda ortaya ne tür bir durum çıkar? Akıl sağlığı yerinde her insan, doğa yasalarının, insan iradesinin oylamasına açık olmadığını kabul eder; başka bir deyişle, hiçbir doğa yasası, üyelerinin bilgi seviyesi ne kadar yüksek olursa olsun hiçbir ülkenin parlamentosu tarafından değiştirilemez. Ne ilginçtir ki *tabîat*ın hem içinde hem de ötesinde, içinde yaşadığımız *hayât*ın kurallarının insanlar tarafından sürekli değiştirilebileceği düşünülür; yaz-boz tahtasına dönen yaşama kurallarının hiçbir nesnelliğinin bulunmadığı, oylamalarla değiştirilebileceği, hâkim güçlerce ötekilere dikte edilebileceği vs. kabul edilir. Günümüz dünyasında, çok değişik bilim dallarında, *tabîat*taki en-küçük ile en-büyüğün bilgisinde ulaşılan seviyeyle karşılaştırıldığında, *hayât*a ilişkin, insanları aşan, yerçekimi gibi sabit, bilsek de bilmesek de işlevini icra eden hiçbir kurallılığın tespit edilemediği görülür. Değişik beşerî bilim dallarında kullanılan *yasa* kavramı eğretidir ve daha çok doğa bilimlerine bir öykünmedir.

Acaba şimdiye değin tespit edilemedi diye *hayât*ın, *tarih*in derin kuralları, yasaları yok mudur? Hayat, insan türünün tarih içinde ürettiği bir yapı olmakla birlikte hâricî bir varlığa sahiptir ve her hâricî var-olan gibi nesnel bir kurallılığı içerir. Biraz önce değindiğimiz gibi, aerodinamik yasaları bilmeden uçmaya kalkışan kişinin bu yasadan haberdar olmaması, aerodinamik yasalarının varlığına ve etkisini icra etmesine engel olmaz. Benzer biçimde Newton formüle etmeden önce yerçekimi yasası, ondan habersiz insanlara özel muamelede bulunmadı. Bu tespiti temsil ile söylersek; *hayât*ın, *tarih*in yasaları, biz tespit edememişsek dahi vardır ve bizden bağımsız işlevini icra etmektedir. Nasıl ki, doğa yasalarından haberdar olmaksızın, belirli bir inanç üzere yüzüncü kattan atlayan ya da uçmaya çalışan kişi bunun bedelini ödüyorsa benzer biçimde *hayât*ın, *tarih*in yasalarını bilmeden, dikkate almadan, hatta *hayât*a, *tarih*e karşın, kendine özgü belirli bir inanç ve kabul üzere iş gören kişi de tavrının bedelini öder. Hayat içinde belirli bir süre işlerin iyi gitmesi, şimdiye değin her şeyin yolunda olması, sürecin doğru olduğunu göstermez. Bu tıpkı, uzun bir süre havada uçan kişinin, yere düşünceye değin her şeyin yolunda olduğunu varsaymasına benzer ama aynı kişi önünde sonunda, öngörüsüzlükten yere çakılır, çakılacaktır.

Tıpta bir hasta, ilaçla tedavisi mümkün değilse *ameliyât* edilir; ancak her *ameliyât* bir *nazariyât*a dayanır. Nitekim tarih boyunca da, günümüzde de tıp biliminin eğitimine, nazarî olarak başlandığı, akabinde ameliyâta yani *tathîkât*a geçildiği bilinir. Aynı biçimde, yüksek bir gökdelenden aşağıya sağ salim atlayacağına ya da değişkenlere ilişkin hiçbir dikkati olmaksızın uçabileceğine inanan kişinin davranışındaki en büyük sorun, yaptığı işe ilişkin bir nazariyâta, bakış açısına sahip olmaksızın ameliyâta, uygulamaya kalkışmasıdır. Ameliyât süresince her şey iyi gidebilir; ancak sonuç nazariyâta dayanmadığından *ölüm*dür. Hayata iliş-

kin olgu ve olaylarda da durum benzer biçimde yürür; bir süreliğine iyi devam eden süreç, yasaların ihmaline dayandığından nihayetinde aslî yüzünü gösterir; yasanın işlevi en ağır biçimde son noktayı koyar. Nazarî ilimlerdeki *tefekkür* ve *fikir* arasındaki ilişki ile amelî ilimlerdeki *tedebbür* ve *tedbîr* arasındaki ilişki paraleldir. Her bir terimde *tertîp*, *düzen* anlamının içkin olması bir yana; *tedbîr* kısaca, eylemin sonucu düşünülerek üretilen *fikir* demektir. Hayatta dikkat, tedbirin şiddetiyle doğru orantılıdır. Bilindiği üzere, trafik kazası kişi için bir kere vuku bulur; ancak kişinin tedbiri süreklidir. Benzer biçimde, hayat ilişkilerinde, toplumsal olgu ve olaylarda da tedbir süreklidir. Ancak her *tedebbür* bir *tefekküre*, her *tedbîr* de bir *fikre* dayanırsa öngörü mümkün olur. Hayatta, toplumsal olgu ve olaylarda bir noktadan nazar edilirse (nokta-ı nazar) manzara iyi, doğru ve güzel olur. Tersi durumda, nazarsız sürecin belirli bir süre iyi gitmesi, sonucun –yasalar işlevlerini her halükârda icra edeceğinden– manzarasız olmasını doğurur. Hayatta, toplumsal olgu ve olaylarda nazarın meşrûiyetini ne sağlar? Nokta-i nazarın *noktasının insan* olması! Tersi her durum ise savaştır, felakettir.

Türkiye'deki, *hayâta* ilişkin –zaten *tabîata* aldıran yok– toplumsal olgu ve olayların ele alınış tarzına gelince, hem halkımız hem önderlerimiz sürecin keyfini çıkartıp "şimdiye değin her şey yolunda" demekle meşguller... Ya öngörü? Öngörü yalnızca *ilmin bir nokta olduğunu* kabul edenler içindir.

Hakîkati Söyle, İşine Geleni Eyle![24]

İnsanlar arası *bildirişim*i ve *iletişim*i sağlayan dilin, yalnızca *biçimsel* bir özellik kazanarak *anlam* ve *değer*i atlaması, o dili kullananlar arasında *safsata*nın artmasına, giderek bir bildirişim ve iletişim *bunalımı*na neden olur; bunalım da bir *iç-çatışma* doğurur. Özetle, bir dili konuşmak ile bir dilin taşıdığı duyguları paylaşmak, sağlıklı bir iletişim ve bildirişimin asgarî koşuludur. Bu koşulun bulunmadığı yerde, bildirişim değil *buyurma*; iletişim değil *baskı* ortaya çıkar. Buyurma ve baskının araçları ne kadar değişik olursa olsun *güc*ün yukarıdan aşağıya belirlediği; bireylerin yaşama kaygısını kullanan; *teklif*ten çok *tehdit*in geçerli olduğu; değil eleştiriyi, soru sormayı bile kaldıramayan; her soruyu varlığına kasıt olarak değerlendirip çözüm yerine, kaynağı tahrip eden; kısaca *varlığını başkasının yokluğunda bulan*; amacı için her türlü aracı kullanmayı meşru gören, yok edici bir zihniyet hâkim olur. Yukarıda özetlenen durum günlük yaşama koşullarında geçerli, hayatın, bir arada var olmanın, deyiş yerindeyse iki kişinin arkadaşlığından bir koyun kurulmasına, hatta bir şehrin inşâsına değin işbaşında olan en temel ilkesidir. Denebilir ki, hayatı mümkün kılan, dilin *biçimsel yapı*sından çok –ilkece ona dayansa da– *duygusal yapı*sıdır.

Günlük yaşamın ötesinde, düşünce hayatının inşâsında dilin işlevi daha da karmaşıklaşır. Düşüncenin sağlıklı bir biçimde dile getirilmesi, bizâtihi dilin sağlıklı olmasını gerekli kılar. Sözcüklerin *anlam*ı, *kavram*ı ve *medlûl*u göz

---

[24] Şubat-2008, sayı: 57, s. 84-85.

önünde bulundurulmaksızın yapılacak her konuşma, *denmek isteneni* ortaya koymaktan çok, ortalığı karıştırmaya yarar. Sözcüklerin anlamıyla oynamak, kavramları gelişigüzel kullanmak, referanslarını sıkça değiştirmek, anlaşmayı, anlaşılmayı engeller; çünkü her bir durumda *anlam* elden kaçar. Öyle ki, düşünce hayatındaki anlaşmazlık, günlük hayattaki iletişimsizliği besler, bunalımı derinleştirir.

Hem günlük hem de sıradan düşünce hayatının üstünde dilin daha derin kullanımına ilişkin özel bir durum söz konusudur. Özellikle günümüzdeki her türlü tartışmada karşımıza çıkan siyasî, iktisadî ve ilmî *güc*ü elinde tutanların, anlamını kendi amaçları doğrultusunda belirledikleri, yargıların değişik özelliklerinden yararlandıkları, isteneni, dilin tüm imkânlarını kullanarak elde ettikleri bir durumdur bu... Bu durum kısaca şudur: Tartışma esnasında karşı tarafı susturmak için kavramların *mâhiyet*ine ilişkin yargıda bulunurken, uygulamada kavramın *referans*ını kendi amaçlarına göre belirlemek... Örnek olarak "insan hakları" konusunda konuşulurken, hem *insan* hem de *hak* kavramının mâhiyetini merkeze alıp yargıda bulunduğunuzda insan olan hiç kimse size karşı çıkmaz, çıkamaz; ancak bu kavramın dış-dünyadaki referansını *güçlü* olan belirler; itiraz edildiğinde de ilk duruma geri dönülerek karşıdaki kolayca susturulur.

Konuyu daha iyi temellendirmek için bu tür yargılarla ilgili daha fazla teknik bilgiyi hafifleterek vermeye çalışalım: Bir kavramın mâhiyetini dikkate alarak verdiğimiz yargılar *hakîkî yargı*lar; dış dünyadaki bireylerini göz önünde bulundurarak verdiğimiz yargılar ise *hâricî yargı*lar adını alır. Bu nedenle, hakîkî yargılar kavramın *tümel doğa*sına ilişkindir ve *mekân-zaman boyutu*na bağlı değildirler; kısaca, *insan* derken şu mekânda ve şu zamanda bulunan herhangi bir insanı kastetmeyiz; bizâtihi *insan-olmaklık*ı anlarız; yargılarımızı da bu insan-olmaklık üzerine veririz. *Hakîkî*

*önerme*ler hiçbir biçimde sınırlandırılamaz; çünkü kavramın doğası dış-dünyadaki var olanlardan çıkartılsa bile onlara hasredilemez. Hakîkî olan, mekân-zamandan olduğu kadar hem hâlihazırdaki durumlardan hem de takdir edilecek var-olma durumlarından bağımsızdır. Bir kavramın dışarıda bulunan belirli sayıdaki bireyleri için yargıda bulunmak ise *hâricî önerme* adını alır. Başka bir deyişle *hâricî yargı*, aynı özelliği paylaşan belirli sayıdaki bir öbeğe ilişkindir. Mekân-zaman bağımlıdır ve özellikle hâlihazırda, bilfiil var olmayı gerektirir.

Günümüzde bilimsel önermelerin pek çoğu ilk bakışta hakîkî önermeler gibi algılanır. "Su, yüz derecede kaynar." dediğimizde, bu özelliğin suyun doğasına ilişkin olduğu söylenebilir; ancak "belirli koşullarda" kaydını eklediğimizde, bu özelliğin suyun bizâtihi doğasının özelliği değil belirli koşulların yarattığı bir özellik olduğu fark edilir. "Isınan demir, genleşir." dendiğinde de genleşmenin demirin tümel doğasından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak genleşme, mekân-zaman üstü olmadığı gibi yalnızca bilfiil var olan demirler için geçerlidir. Dinî önermelerde de benzer özellik söz konusudur: "Domuz eti haramdır." dendiğinde kastedilen, domuz adlı hayvanın mâhiyeti, doğası değil –çünkü mâhiyet, *değer*, kısaca *sıfat* taşımaz–, mekân-zamandaki bireyleridir. Dolayısıyla dinî önermeler de hakîkî olmadıklarından yargılarını şeylerin tümel doğalarına değil, dış-dünyadaki gerçekliklerine, var olmalarına yüklerler; bu nedenle de hâricîdirler.

Bu kısa ve basit teknik açıklamadan sonra "insan hakları" tamlamasına dönersek, tartışmaların, tanımlamaların insanın mâhiyetine göre yapıldığını, ancak uygulamanın dış-dünyadaki bireylerine göre değiştiğini söyleyebiliriz. İşte bu nedenledir ki, insan bireylerini sevemeyenler, insanlık kavramına sığınırlar. Benzer durum yakın zamanda Türkiye'de "tarih bilinci" tamlaması etrafında devam eden

tartışmalarda da ortaya çıktı. Hem *tarih* hem *bilinç* kavramının, hem de ikisinden kurulu tamlamanın mahiyeti, hele bizim gibi bu konuda oldukça zayıf bir millet için, itiraz edilemeyecek derecede açıktır. "Tarih bilinci" tamlaması üzerinden yürütülen tartışmalar, kavramların tümel doğalarına ilişkin olduklarından hakîkî önermelerdir. "Tarih bilinci ...-dır/dur." gibi verilecek her yargı yine hakîkî olduğundan karşı tarafı bağlayacak, hem tümel hem de mekân-zaman üstü yapısı her türlü itirazı daha baştan bertaraf edecektir. Uygulamaya gelindiğinde ise, tarih kavramının *sıfatı*, dolayısıyla harici bireyleri ortaya çıkacak, "Hangi tarih?", "Kimin tarihi?" soruları önem kazanacaktır. Öyle ki, Selçuklu-Osmanlı dönemine ilişkin yüzlerce cami, köprü ve benzeri tarihî eser yerle bir edildiğinde ortada görünmeyen kişiler, bir *yıkık* Doğu Roma (Bizans) sarayı üzerinde yeni bir bina yapılacağı zaman *tarih bilinci* kavramına sığınıp kıyameti koparacaktır. Bu tür kişiler aslında terörizm konusunda da şahit olduğumuz gibi, herhangi bir kavramın mâhiyeti üzerinde konuşurken gizli bir gündeme sahiptir. Bunun böyle olmadığı *düşünce* aşamasında değil, ancak ve ancak *uygulama* aşamasında tespit edilebilir. *Tartışma, yap*!

Yaşam, sıfatı olmayan mâhiyetler üzerinde inşa edilen yargılara indirgenemez; çünkü yaşam, mekân-zaman içindeki var-olanlara bağlıdır. İşaret edemediğimiz mâhiyetleri aklî seviyede *tartışırız* ama yaşamın içerisinde *eyleme* bakarız; davranışı esas alırız. *Işk* kavramının mâhiyeti üzerine düşünene *âşık* denmez, *filozof* denir. Bize tarih bilincinden, insan haklarından, kardeşlikten, bir-arada yaşamaktan, özgürlükten, vs. bahsedenler bunları göstermeliler, aksi takdirde yalnızca konuşmuş olurlar; hayata ilişkin düşündüklerini eylemeyenleri ise ciddiye almak zorunda değiliz; bırakalım konuşsunlar; kendilerini tüketsinler. Çünkü mum yanar ama tükenir...

Ölenler Öldü, Kalan Sağlar Haindir![25]

Daha önceki yazılarımızda değişik vesilelerle dile getirdiğimiz gibi, (g)-özün dışarıyla teması *duyu*larla olsa da duyulara eşlik eden, *ihsâs*ı *idrâk*e dönüştüren, *duygu* ve *düşünce* yüklü *dil*dir. Tüm değişik türleriyle dil, yalnızca basit ve sabit bir bildirişim ve iletişim aracı değil, aynı zamanda insanın içinde yaşadığı, hayatını anlamlı kıldığı, karmaşık ve dinamik, sâbitelerinin yanı sıra sürekli kendini yenileyen bir örüntüdür. Bu nedenledir ki, *Varlık'a çentik atma yetisi* olarak *dil*in, *hayât*ta yolumuza istikâmet veren bir sağlamlıkta olması gerekir. *Tabiat*taki bir olgu ve olayı idrâk için nasıl hem niceliksel hem de kavramsal yapısı güçlü teorik bir dil geliştiriyorsak *hayât*a ilişkin olgu ve olayları idrâk için de benzer biçimde, *dizilimi* (sentaks), *anlamsallık*ı (semantik) ve *göstergesi* (semiyotik) başta olmak üzere kavramsal örgüsü yüksek bir dil geliştirmek zorundayız. Biraz önce işaret edildiği üzere, tüm sabit değerlerine karşın söz konusu örgünün, *Varlık*'taki yeni olgu ve olayları çentiklemek için dinamik olması gerekir. İnsanın en önemli yetilerinden birinin "ad vermek/koymak" olduğu [Fahreddin Râzî, "Âdem'e isimleri öğretti." ayetini *ad vermelkoyma gücü* olarak tefsir eder.] gerçeğini göz önünde bulundurursak özgürlüğümüzün sınırının ad verebilmemizin sınırıyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Denilenleri günümüzün ulusal ya da uluslararası alanlardaki siyasî ve sosyal olaylarına uyguladığımızda, kural koyanın, belirleyenin, yönlendirenin sürekli ad verme/koyma gücünü elinde bulunduran olduğu rahatlıkla söylenebilir.

---

[25] Mart-2009, sayı. 69, s. 84-85.

Teolojide Tanrı'nın *hikmeti* aranır, ontolojide *illet*, fizikte ise *sebep*; çünkü bu üç alanın *var-olması* (mevcûd) insanın *icâdına*, *gücüne* (kudret) ve *seçimine* (ihtıyâr), kısaca insanın *eylemine* (amel) bağlı değildir; ancak *idrâkı* insana bağlıdır. *Tabîatın* tersine, *hayâtın* hem icadı hem de idrâki insanın gücüne ve seçimine; kısaca insanın *eylemine* tâbidir. "Eylemler (ameller) 'ise' *niyetlere* göredir." Bu nedenle *hayâta* ilişkin bir eylemin tayin ve tespiti, arkasında duran niyetin tayin ve tespitine bağlıdır. Bu noktada *niyet okuma* tavrının ve *kıyâsu'ş-şâhid ale'l-ğâib* kuralının tuzağına düşmemek için kastedilen niyetin, bilfiil hâle gelmiş, varlık kazanmış, duyu-duygu-düşünce birlikteliğini tecessüm ettirmiş, kısaca eyleme dökülmüş niyet olduğu vurgulanmalıdır. Böyle bir niyet tüm insanî eylemlerde içkindir; ister menfaat ister maslahat saikiyle olsun insanî yapıp-etmelerin, icâtların, eylemlerin bir niyetin ya da niyetlerin cisimleşmesi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Niyet, *hayâta* çentik atmanın, ad koymanın hem doğasını hem de istikâmetini belirler; çünkü niyet, içeriği ne olursa olsun insanî eyleme bir amaç giydirir. Bu nedenle niyeti belirlemek yalnızca mevcut hayatî olgu ve olayın maddesini değil sûretini, manâsını, amacını tayin etmeyi de sağlar.

Dili, delâlet teorisi bağlamında, sözlü ve sözsüz ve bunların alt türleriyle birlikte dikkate alırsak *hayâtın* da aslında bir tür dil olduğu rahatlıkla düşünülebilir. Siyasî, iktisadî, dinî, mimarî, kısaca kişisel ya da toplumsal her olgu ve olayın, aslında bir niyetin, bir gâyenin, duyu-duygu-düşüncenin somut bir göstergesi olarak bir eylemin *hayâta* çentik atma tavrı ve tarzının, kısaca insan tarafından bir "denmek istenen"ın cisimleşmesi, var-olması olduğu söylenebilir. Nasıl ki bir bireyin tüm eylediklerini göz önünde bulundurarak hayata ilişkin niyet ve amacını belirleme imkânımız varsa bir toplumun ve ürettiği kültürün tarihi boyunca tüm eylediklerini dikkate alarak niyet ve amacı-

nı belirleme imkânımız da vardır. Hayatta kişi ve toplumların yargılanması *denmek istenen* eylenene bağlıdır, eylenmesi düşünülene değil; çünkü –Ali Kuşçu'nun da dediği gibi– biz insanlar ancak ve ancak idrâkimize konu olan bilfiil olgu ve olayları bilebiliriz, bilkuvve olanları değil; zira bilkuvve olan henüz icat edilmemiş, var olmamıştır; eyleme dökülmemiş bir niyet üzerine yargı ise Tanrı'ya mahsustur.

Yukarıda çizilen çerçevede, hâlihazırda dünyada olup bitenleri anlamak, anlamlandırmak, *tefekkür* ve *tedebbür* edebilmek, *fikir* ve *tedbir* yetiştirebilmek için bu hayatî olgu ve olayları eyleyen kişi ve kültürlerin dilini, dolayısıyla niyetlerini ve amaçlarını tayin ve tespit etmeliyiz. Nitekim tefekkür, *tahkîk* (isbâtu'l-mesele bi'd-delîl) ve *tedkîk*te (isbâtu'd-delîl bi'd-delîl) aklın, *kanıt* (delil) üzerinde nazar yoluyla tasarruf etmesi iken tedebbür, *insanî amel*in (dolayısıyla niyet ve amacın) hayattaki *sonuçları* üzerinde, yine nazar yoluyla tasarruf etmek demektir; bu nedenledir ki, *tefekkür*ün sonucu *fikır*, *tedebbür*ün sonucu *tedbîr*dir. Böylece denebilir ki, hem *nazariyâta* (tabîat) ilişkin fikir hem de *ameliyata* (hayât) ilişkin *tedbîr*, aklın *tahkîk* ve *tetkîk* tarzı çalışmasından kaynaklanır. Tersi durumda, hayata ilişkin her olgu ve olayda ya ağlar ya güleriz ya da bağıra bağıra yürürüz; ama bir türlü tedbir edemeyiz; çünkü fikir yok ise *tedbîr* de yoktur.

Anlatılanlara en güzel örnek, Mustafa Özel'den dinlediğim şu tarihî anlatıdır: Barbaros Hayreddin Paşa, 1538'deki Preveze Deniz Savaşı'ndan hemen önce, takip edilecek savaş taktiği için etrafındakilerle istişare ederken sorar: "Acaba Andre Dorya yarın ne tür bir taktik uygulayacağımızı düşünüyor?" Nihayetinde Dorya'nın Osmanlı donanmasının takip edebileceğini düşündüğü savaş taktiği tespit edilip, ona göre *tedbîr* alınıyor ve savaş bu *taktîk* üzere kazanılıyor. Dikkat edilirse soru "Yarın nasıl bir taktik uygulayalım?" değildir; öte yandan Barbaros, Andre Dorya'nın

savaş taktiğini de merak etmiyor; tersine Dorya'nın taktiğini kendisinin muhtemel savaş taktiğine göre kurgulayacağını düşünüyor ve onu aşan yeni bir taktik geliştirerek savaşı tedbir ediyor; çünkü *tedbîr*, tekrar pahasına, niyet ve amacın *en ucu*nu düşünerek tefekkür eylemektir.

Niyetin işaret ettiği gaye dikkate alınarak geliştirilecek *ç-öz*-üm (tedbîr), sorunun *öz*-üne iner; tersi durumda kabukla uğraşmak kaçınılmaz, bağırıp-çığırmak kaderimiz olur. Unutmayalım ki, zavallılara, zayıflara Tanrı acıyabilir; ama niyeti, gayesi, kısacası dili kötü insanımsılar asla acımazlar. Öte yandan, *el duası bitmeden yapılacak dil duası* yalnızca bir gürültüdür; çünkü yine ancak *elce ve dilce hazır* olanlar *huzur* bulurlar...

Yön-etme ile İdâre Etme[26]

Daha önceki bir yazımızda özetle şöyle demiştik: "Kişioğlu ancak ve ancak, maddî ve manevî açıdan hayatı *öngördüğü* yerde yaşar; öngörülebilir bir hayat ise tutarlı bir *hukuk* ile bu hukukun güçlü *icra*sının bulunduğu yerde ortaya çıkar."[27] Elbette söz konusu edilen yalnızca toplumsal düzeydeki ya da toplumlar arasındaki hukuk ile icrâsı değildir; iki kişinin ilişkisinde bile bir *ilişki hukuku*nun bulunması, ilişkinin öngörülebilirliğinin güvencesidir. Basit bir *iş* ilişkisinden karmaşık *eş* ilişkisine değin insanı tüm ilişkilerin, üzerinde önceden *uzlaşılmış* bir hukuka göre yürütülmesi, hayattaki öngörülebilirlik arayışının bir ifadesidir.

Hayat söz konusu olduğunda tüm ilişkilerin *biçimsel/zahirî* bir hukuka göre yürütülmesi *gerekli* ise de, *yeterli* değildir elbette. Çünkü tüm biçimsel/zâhirî hukuk dizgeleri, doğaları gereği *karşılıklı-erdem/uygunluk* anlayışına göre iş görürken; tüm insanî ilişkilerin içinde cereyan ettiği/etmesi gerektiği *tabiî/ihtiyârî* ahlâk, *karşılıksız-erdem/hayrı* ilke olarak benimser. Yine de fıkhın/hukukun bulunmadığı bir yerde ahlâkın, kişilerin *insâf*ına bağlı kalacağı izahtan vârestedir. Nitekim, biçimsel hukuk dizgeleri *adâleti*, ancak ve ancak *maddî* verilere göre tayin ederken; ihtiyârî ahlâk *adâleti*, kişinin kendi aleyhinde bile olsa hayra göre belirleyen, makûliyetten kaynaklanan *manevî* bir zeminde inşa eder. Bu nedenle, kaynağını makûliyette bulan, ihtiyârî ahlâktan neşet eden adâlet, ancak ve ancak karşılıksız-er-

---

[26] Şubat-2010, sayı. 81, s. 78-79.

[27] Eylül-2007, sayı. 52, s. 78-79.

dem/hayr anlayışını benimseyen kişilerin sahip olacağı bir değerdir. Bu tür bir anlayışı benimsemeyen, böyle bir değeri edinmeyen kişiler, dinî bir inanca sahip olsalar bile adalet anlayışlarında zahirî bir çerçeveyle yetinir; *cezalandırılma* ya da *ayıplanma* korkusuyla, biçimsel hukuk ve toplumsal geleneklerin sınırları içinde kalmak kaydıyla *âdil*(!) olmaya çalışırlar. Bu tür kişiler için *meşruiyeti makûliyet* değil *mecburiyet* belirler. Mecbûriyetlere göre yön verilen eylemler ise *hayrı* değil, olsa olsa kişiye has *menfaati*, topluluğa özel *maslahatı* önceler. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, en tehlikeli inanç biçimi, makûliyeti bulunmayan, yalnızca vicdana dayanan inanç biçimidir; bu tür bir inanç biçimi, karşılıksız-erdemi dışladığı için *ahlâksızlık*ın da kaynağıdır.

Şimdiye değin söylenenler, öngörülebilirliğin, hayatın maddî ve manevî boyutlarına ilişkin olduğunu; bu durumun da hukuk ve icrası ile ihtiyarî ahlâkı zorunlu kıldığını gösteriyor. Yine de, tekrar pahasına vurgulayalım; ilişkilerde fıkhın/hukukun bulunmadığı bir yerde ahlâk, kişilerin insafına kalacağından İslâm düşünce geleneğinde, tabiî/ihtiyârî ahlâk ancak ve ancak fıkhın/hukukun üzerinde yükselebilmiştir ki, fıkıhla/hukukla zahirî ve toplumsal olan emniyete alınırken; ihtiyârî ahlâk ile de bireyin, köklerini makûliyette bulan manevî terbiyesi düşünülmüştür. Ancak böyle bir süreçten geçen Aliya İzzetbegoviç gibi bilge insanlar, bırakınız dostumuzu, "Düşmanımıza –bile– yalnızca adâlet borcumuz var!" diyebilirler, diyebildiler.

İster tarihî ister günümüzdeki örneklere bakılsın, bireysel ve toplumsal hayatın, öngörülebilirlik kavramına ne kadar bağlı olduğu müşahede edilebilir. Tarihî süreçte doğal âfetler, siyasî örgütler arasındaki savaşlar, iç çatışmalar, siyasî baskılar ve zulümler, yarımını öngöremeyen kişilerin bulundukları mekânı terk etmesine neden olmuştur. Yalnızca büyük toplumsal hareketlenmelerin değil, bireysel terk edişlerin bile arkasında en temel etken olarak, hayatı-

nı öngörememe kavramının bulunduğu tespit edilebilir. İbn Sînâ'nın yaşadığı coğrafyayı terk etmesinde, Uluğ Bey'in oğlu tarafından öldürülmesinden sonra Semerkant matematik-astronomi okulunun üyelerinin İslâm coğrafyasının dört bir tarafına dağılmasında ya da Nazi Almanya'sından kaçan bilim adamlarının ve filozoflarının çeşitli ülkelere sığınmalarının arkasında hep bu kaygı vardır.

İnsanın öngörme kaygısı yalnızca *hayât*ta ortaya çıkmaz; tarih boyunca insanlar tarafından üretilen tüm felsefe-bilim hareketleri de *tabîat*ı öngörme kaygısından türemiştir. Çünkü öngörme *sınırlama*yı gerektirdiği için *denetleme*yi de mümkün kılar; denetlenebilen bir süreç *belirsizlik*ten sıyrıldığından, *korku* kaynağı olmaktan çıkar ve *güvenlik duyuşu* verir. Zira *nedenleri* bilinen bir sürecin *sonuçları* kestirilebileceğinden *tedbîr* alınmasına imkân sağlar; bundan dolayı en önemli özelliği sınırlamak olan *çıkarımsal akıl* nedenselleştirerek iş görür. Ne-*den* sorusunun en önemli özelliği ne-*re*-y-e'yi işaret etmesinden, başka bir deyişle, sürecin *yön*ünü vermesinden kaynaklanır –nitekim Türkçede *-rel-ra* eki, *taş-ra*da, *iç-re*de olduğu gibi *yön* bildirir–. *Fikr*in, aklın belirli bir *tertib*inin (tefekkür) sonucu ortaya çıkan hasılaya ad olması da bu yüzdendir.

İnsanoğlu tarafından *tabîat*ı öngörmek için geliştirilen dile *felsefe-bilim* denirken, *hayât*ı öngörmek için geliştirilen dile de *siyaset* adı verilmiştir. Çünkü siyaset, hayatı öngörme, önünü görme sanatıdır. Bu sanatın amacı da hayat içindeki süreçleri sınırlayarak belirsizliği gidermek ve denetleyerek insanî kaygıyı yatıştırmaktır. İşte bu nedenledir ki, siyaset bir *yön*-lendirme ve *yön*-etme *yön*-temidir; *yön*ünün ucunu dikkate alarak geliştirilen *fikr*e siyasette *tedbîr* denmesi bundan dolayıdır. Yukarıda söylenenler göz önünde bulundurulduğunda, siyasetin insanlar için öngörülebilir bir hayat inşa etmesi ancak ve ancak bir hukuka ve ahlâka dayanmasıyla mümkündür. En küçük bir kurumdan kar-

maşık bir devlet örgütüne kadar *siyaset*, bir *hukuk*a (karşılıklı-erdem) ve *ahlâk*a (karşılıksız-erdem) yaslanırsa insanları bir *yön*-e taşıyan, *yön*-lendiren, insanlara *yön* veren, bir *yön*-etme *yön*-temidir; tersi durumda sonucu *zorbalık* ve *ahlâksızlık* olan, insanları canavarlığa ve erdemsizliğe götüren, bir *idâre etme* [dâireleştirme, dönüp dolaştırma] biçimi hâlini alır.

Kadîm deyiştir: Kendiyle barışık olmayan, başkalarıyla savaşır.

Terbiye, Talîm, Edeb[28]

Bir beşer olarak *doğa* yanında *hayâta* doğan *insanın kişi* hâline gelmesi, içerisinde var-olduğu toplumun anlam-değer dünyasını ve eşyayla kurduğu ilişki tarzını kavramasıyla mümkündür. Bu nedenle bir beşer olarak insan için önce gelen toplumsallıktır, bireyliliğini ise süreç içerisinde kazanır. Beşerin insanlaşma sürecinde kişi olma, kişilik kazanma macerası, türüne özgü fizyolojik-anatomik gelişimini tamamlama ile nutkiyetini kullanma aşamasına geçme kısaca *âkil-bâliğ* olma biçiminde özetlenebilir.

İnsanın doğası gereği *hayât* içerisinde kişi olması, kişileşmesi, üç sürecin sonucudur: *Terbiye*, *talîm* ve *tedîb*.

Terbiye/eğitim, içerisinde var-olunan toplumun örf ve âdetlerini, eşyayla ilişki kurma tarzlarını *nedensiz*, dolayısıyla *uygulamalı* belletme işidir. Toplum için *iyi olanın* –ve *kötü olanın*– verilmesini amaçlayan terbiye, böylece toplumdaki davranış sürekliliğini sağlar ve insanı toplum için *iyi olana* sevkeder, yöneltir. Bu nedenle terbiye, insanın isteklerini, dolayısıyla davranışlarını toplumun anlam-değer dünyasına göre yönlendirme, tehzip etme işidir.

Terbiyede en önemli nokta, öngörülen davranışın nedensiz verilmesidir. Başka bir deyişle, terbiyede niçin sorusu, terbiye edilen *çocuk*a temellendirilerek anlatılmaz. Örnek olarak, ağzındaki şekeri yere düşürdükten sonra tekrar ağzına almak isteyen bir çocuğa, bu eylemi yapmaması nedensel bir açıklama sonucunda buyurulmaz. Muhtelif eşyanın şu ya da bu şekilde kullanılması, şu veya bu biçimde

---

[28] Eylül-2005, sayı: 28, s. 74-75.

yürünülmesi, oturulması, yenilip içilmesi vb. pek çok davranış belletilirken de belirli, hesabı verilmiş bir nedenin ya da nedenlerin gösterilmesi gerekmez. Ancak terbiyede esas olan, terbiye veren kişinin terbiye ettiği kişiye bizzat *örnek olması*, gözle takip eden kişiye, *nasıl* davranılacağı hususunda *misâl* teşkil etmesidir.

Talîm/öğretim ise esas itibarıyla toplumda eşya hakkındaki mevcut bilgi birikimini nesiller arası aktarıma sokmayı amaçlar. Ancak *talîm*, eşya hakkında *doğru olan*ın hesabını vererek, tanımlayarak, kanıtlayarak, kısaca *neden*lerini göstererek öğretme işidir. Böylece talimde *doğru olan*ın –ve *yanlış olan*ın– nedenlerini göstermek esastır. Bundan dolayı talim aklı esas alır ve *niçine* işaret ederek kısaca gerekçelendirerek aklı, doğru olana sevkeder, yanlıştan sakındırır.

Aklı temel alması nedeniyle talimde, terbiyedeki bütünü yekpare bir biçimde vermenin aksine bilgi, *talîl* (analiz), *terkîb* (sentez), *kıyâs* gibi aklın çeşitli işlemleri içinde sunulur ve bu işlemlerin kişide *meleke* hâlini alması hedeflenir. Aklın bilinenlerden bilinmeyenelere hareketi olan nazar/teori, fikirlerin *tertîb*i olan tefekkür/düşünme, *tahkîk* ve *tetkîk* sürecinde kişiye kazandırılır. Kısaca dendikte, talimin nihaî maksadı, kişinin *niçin*i elde etmek için aklını nasıl kullanması gerektiğini öğrenmesidir; bu nedenle talimdeki diğer tüm hedefler ara hedeflerdir.

Terbiyenin toplum için *iyi olan*ı nedensiz belletmesi ile talimin eşya için *doğru olan*ı öğretmesi, *beşer*in *kişi* olması için gerekli ancak yeterli değildir. Çünkü *iyi olan* ile *doğru olan*ın *güzel olan*da birleşmesi, bir araya gelmesi gerekir. İşte bu süreci tamamlayan, terbiye ile talimi bir araya getiren *tedîb* yani *edeb*tir. Edeb, tarihî süreç içerisinde çok çeşitli biçimlerde tanımlanmış, terbiye ve talimi de içerecek şekillerde tarif edilmiştir. Bu durum edebin her iki eylemi, terbiye ve talimi beraberce içermesinden kaynaklanmaktadır.

Farklı içeriklerini göz önünde bulundurmak kaydı ve

şartı ile, *edeb*in tanımlarına yakından bir göz atıldığında, dikkati çeken husus, en önemli anlamının *davet* yani *çağrı* olduğudur. Bu nedenle edeb, kişiyi *iyi* ve *doğru olan*a kısaca *güzel olan*a bir davettir. Edeb, kişiyi hem toplumun iyi bildiği şekilde davranmaya, hem de eşyayı doğru bilmeye bir çağrıdır; dolayısıyla bu çağrı kötü davranmaktan kaçınmayı ve yanlış bilmekten sakınmayı da içerir. Nitekim bazı eserlerde edeb, "İster ilimde ister amelde olsun *yanlış* yapmaktan sakınmayı mümkün kılan her şeyi bilmektir." şeklinde tanımlanmıştır.

Edeb hem davranışta hem de bilgide *adalet*i gerçekleştirmek, *zulm*ü ise defetmek; hatta her ikisine yönelimi mümkün kılan unsurlardan kaçınmak olarak görülebilir. Tarih boyunca çok çeşitli sahalarda kaleme alınan *edeb kitapları* bu durumu açıkça gösterir: Dinî edeb, dünyevî edeb, içtimaî edeb, ahlâkî edeb, ilmî edeb, meslekî edeb, tasavvufî edeb; kısaca, hayat bilgisi... Bu da insanın *hayât*a doğmasının, hayat içerisinde bizatihi *kişi* olmasının bir sonucudur.

Edeb kelimesinin yaygın kullanımı, kadîm kültürümüzdeki yerini açıkça gösterdiği gibi *iyi davranış* ile *doğru bilgi*yi beraberce içermesini de vurgular. Nitekim *dil*in *edeb*inden dil ve edebiyat bilimleri yanında muktezâ-yı hâle uygun konuşma; *nefs*in *edeb*inden ahlâk; *akl*ın *edeb*inden doğru bilgi ve düşünme kastedilmiştir. Bu nedenle *edeb*ten "hem *iyi* (sâlih) ve *doğru* (sahîh) yol üzere olmak, hem de her şeyin *sınır*ına (hadd) riayet etmek" anlaşılmıştır.

Kısaca dendikte edeb, *iyi davranış* (terbiye) ile *doğru bilgi*nin (talîm) terkibi olan *güzeli eylemek* işidir. Ancak her üç eylem de Türkçenin dile getirdiği üzere, ne tür olursa olsun *bilgi*ye dayanır: İyi davran-a-bilmek, doğru bil-e-bilmek, güzeli eyle-ye-bilmek. Kadîm kültürümüzde *bilgi/ilim*, *aklın ibâdeti* olarak kabul edilir. Nasıl ki ibâdetin sâlih olabilmesi için temizlik/tehâret zorunlu ise bilginin de sahîh olabilmesi için aklın temiz olması gerekir. Aklın

tehâreti ise ahlâktır; dolayısıyla temiz/tâhir olmayan bir aklın ürettiği bilgi, hem tür olarak insana hem de çevreye zarar vermeye mahkûmdur. Bu nedenle, hem *iyi*yi hem de *doğru*yu beraberce kuşatan *güzel*i ancak ve ancak *insan-ı selîm* yani edebli, haddini bilen insan üretebilir. Çünkü kadîm kültürümüzde terbiyenin en üst amacı *kalb-i selîm*, talimin en üst amacı *akl-ı selîm*, edebin en üst amacı ise *zevk-i selîm*dir. Bu üç *selîm*e sahip kişi, zarif kişidir; *zarîf*, *zerâfet* sahibi kışı ise *âlim* olduğu kadar *arif*tır; bildiği kadar tanır, tanıdığı kadar da *güzel*i eyler.

Sihir ve Şuûr[29]

Günlük dilde sıkça karşıdaki kişinin doğru veya yanlış davrandığını ya da doğru ve yanlış yorumda bulunduğunu belirtmek için çoğunlukla da bilmeden, *derin* bir nedene işaret edilir: *Şuûr*. "Şuursuz adam", "Şuursuz davrandı", "Çok şuursuz bir kişidir", "İnsan olmanın şuuruyla hareket etti", "Çok şuursuz bir toplumuz", "Eylemlerimize şuur eşlik etmeli!" Hatta ideolojik mensûbiyeti vurgulamak için bile bu kelimeye sığınılır: "Çok şuurlu bir insandır", "Şuurlu kardeşim benim!" Daha da ileri gidip, *şuûr* kelimesi ile *şiir* ve *şâir* kelimelerinin aynı köke sahip olduğu ileri sürülerek, şairin en üst şuur durumuna sahip kişi, şiirin de bu en üst şuur durumunu dile getiren beşerî ürün olduğu vurgulanır. Kelimenin günümüz Türkçesine *bilinç* sözcüğüyle çevrilmesi, *bilgi*ye bir atıf yapıldığını gösterdiği gibi *bilinc*in insanda bulunan bir *yeti* olduğu da söylenmiş olur; özellikle *bilinç-altı* kavramsallaştırmasında bu durum daha da açığa çıkar.

Şuûr kelimesinin tarih içerisinde kendisine yüklenen pek çok anlamının içinden en derinini yakalamak, günümüz sorunlarını tespit için elzemdir; özellikle insan denilen canlının *ne*liğini çevrelemek için kaçınılmazdır. Çünkü insanın en önemli özelliği hem maddî hem de manevî *dik-durma*nın *şuûr*la ilgili, şuurdaki zafiyetin insanın omurgasızlaştırılmasında en önemli etken ve insanın başını eğmesinin, önüne düşürmesinin şuurundaki seviye kaybına bağlı olduğu izahtan varestedir. Bu noktayı tespit eden günümüz sö-

---

[29] Temmuz-2007, sayı. 50, s. 80-81.

mürgeci vahşi kapitalizminin kendi çıkarı lehine tavzif ettiği bu durum, şuursuzluğu sürdürülebilir kılmak için tüm imkânların kullanılmasıyla pekiştirilmektedir.

Günümüzde şuursuzluğun idâmesi için devreye sokulan tüm eylemeleri bir deyişle özetleyebiliriz: "*Hayatı* çoğaltmak". Hayatı çoğaltmak için ise yapılması gereken şey: "İnsanın isteğinin artırılması, beslenmesi..." İnsanın isteğinin sürekliliği için ihtiyaçlarını sürekli kılmak yeterlidir. Sürekli ihtiyaç hisseden insan sürekli isteyecek; sürekli isteyen insan ise sürekli ihtıyaç duyacaktır. Sürekli ihtiyaç-sürekli istek denklemi hayatı çoğaltacak, insan tatminsiz bir isteme küpü hâline gelecektir. Böyle bir insan *şimdi*yi mutlaklaştırır, dünü ve yarını *şimdi*sini tehdit eden birer unsur olarak görür; geçmişten kaçar, gelecekten ise korkar. Şimdisini, boşluk bırakıp bir an kendiyle yalnız, kendi başına kalmamak için alabildiğine doldurur –zaman doldurma, geçirme ve öldürme–; bunun için elden geldiğince değişik meşguliyetler yaratır; tıkandığı yerde boşluğu gürültüyle kapatır. Çağdaş yaşamın insanın kendi bireyselliğini unutmasına neden olan bir günlük diliminde yer alan gürültülere şöyle bir bakmak yeterlidir.

"Alaaddin ve sihirli lambası" hemen herkesin bildiği bir masaldır. Bu masalın işaret ettiği bir hakîkat var: İnsanın istekleri sonsuzdur! Bu nedenle, insan isteklerini tatmin için sürekli bir sihirli lamba arar. İsteklere sahip olanlar daima bir lamba ararlar ve bulurlar. Hiç şüphesiz burada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Her sihirli lambadan cin çıkmaz! Ancak sömürgeci kapitalizmin buradaki çözümü de dâhiyanedir: *Kişi*ye sihirli lambadan her an bir cin çıkabilir hissini kazandırmak: "Sihirli lambanı bul ve bekle; her an cin çıkabilir! [Size de çıkabilir!]" Çağdaş yaşam her yanın sihirli lambayla doldurulduğu ve başında onları ovuşturan insanların bulunduğu bir gürültü meydanı...

Dikkat edilirse yazıda *sihirli* kelimesi sıkça tekrar edildi; çünkü gerekli olan herhangı bir lamba değil, sihirli lam-

badır. Sihir tanımı gereği belirsiz olandır. Çağdaş yaşamda bu, *zamanı* belirsiz kılarak gerçekleştirilir. Dünü ve yarını olmayan şimdi bir belirsizlikler yumağıdır; her an her şey olabilir. Örnek olarak, ABD'nin bir imkânlar ülkesi olduğu sıkça vurgulanır ama eklenir: "İşini bilenler için!" Burada kullanılan iş bilirlik ancak belirsiz bir ortamda işe yarar; belirsizlikte göz boyama, *âlicengizvâri* el çabukluğu iş görür. "Benim memurum işini bilir." deyişindeki işini bilmek de hiç şüphesiz böylesi belirsiz durumlar için geçerlidir.

Sihirli lambadan çıkan cine, isteklerini sıralarken "Beni istemeyen/isteği olmayan bir varlık kıl." diyen bir insan tasavvur edebiliyor muyuz? İstemekten kurtulmak! Çünkü hayatı istekler çoğaltır. [*Hiç* olmayı isteyen büyük mistiklerin ne kastettikleri konusuna girmiyorum.] Kısaca "Alaaddin ve sihirli lambası" *istek* bittiğinde biter; masalı devam ettiren insanın doymak bilmez, sınırsız istekleridir. Zaten sihirli lamba ve cin de bu istekler için var kılınmadılar mı? İnsan, isteklerini gerçekleştirmek için kendi sihirli lambasını, kendi cinini kendinin bulduğunun, yarattığının farkında değil midir? Sihir de, lamba da, cin de, hatta hayat denen masal da hepsi insanın isteğinin tecessüm etmiş halleri... Bu kadar isteği olan bir varlığa bu Kâinât'ın bile az olduğunu söylemek zaittir.

Şuur/*belirlilik*; sihrin/*belirsizlik*in çelişiğidir. Sihirde *âlicengizvâri* el çabukluğu, göz boyama tarz iken, şuurda yön-temli olma, "-den, -a'ya" gitme, kısaca yöntem esastır. Öyleyse, şuur nedir? Kudemâ *şuur*u üç yetinin toplamı olarak tanımlar: *His* (nuzu'), *vicdan* ve *idrâk* (akıl). Öyleyse, başka bir deyişle şuur, *his* (duyu), *zihin* (duygu) ve *akl*ın (düşünce) toplamına verilen addır. Öyle bir toplam ki, bir kere toplandı mı artık kurucu unsurlarından herhangi birine tek başına indirgenemeyecek bir biçimde mezc olmuştur. Buna bağlı olarak *istek* de üçe ayrılır; *hissî* istek, *vicdanî*/*zihnî* istek, *aklî* istek. Bu nedenle yalnızca hissî olan veya

yalnızca vicdanî olan ya da ikisi beraber şuuru vermez, veremez. İşte bu nedenle çağdaş dünyada yalnızca duyusal veya zihinsel isteklerine yer açıp aklî olanı dışarıda bırakan insan, cinine teslim olmuş demektir.

İnsanın faslı, ayrımı *irâde-i akliye* olduğu için aklî istek önce gelir ve ferdiyetimizi de belirler. Böyle denmekle yalnızca, tek başına akılla yaşanması isteniyor değil elbette. Aklın *müşâhede* ve *mütâlaa*sı altında duyusal ve zihinsel isteklerin karşılanması, şuurlu bir varlık olarak yaşamamızı mümkün kılar. Çünkü hayatı bir *birey olarak* ve *estetik yaşamak*, kadîm medeniyetimizin şiarıdır. Bu nedenle hakkıyla yaşamak bir *cesâret* işidir. *Nehr*in yarmak, ikiye bölmek kökünden, köprü anlamındaki *cisr*in de *cesâret*le aynı kökten geldiği dikkate alındığında, bir nehri köprü üstünden geçmenin bir cesaret işi olduğu gibi, doğum ile ölümün ikiye ayırdığı hayatı yaşamanın da o kadar cesaret işi olduğu görülür. Her bir kişi köprüden *tek başına* (ferdiyet) geçer; ancak bu geçiş alelade değil, insan olmaklığa yakışır bir biçimde *estetik* olmalıdır: Şuurlu hayat!

Medenî geleneğimizde Hz. Peygamber'in en önemli iki sıfatının *ferdiyet* (bireysellik) ve *cemâl* (estetik) olduğuna yalnızca işaret ediyorum.

Ölçü Almadan Elbise Dikmek[10]

Hikâye bu ya, bir gün, içerisinde matematikçi, fizikçi, kimyacı gibi bilginlerin bulunduğu bir grup, kışın şiddetli olduğu bir hafta, Anadolu'ya gezmeye giderler. Hava şartlarının gittikçe kötüleşmesiyle en yakın köye doğru yola koyulur, köyün hemen girişinde bulunan küçük bir evin kapısını çalarlar. Kapıyı yaşlı bir zat açar, yolcuların durumunu görünce hemen içeri buyur eder, sobanın bulunduğu odaya yerleştirir; üşüyen misafirlerinin içini ısıtacak sıcak çorba getirmek üzere mutfağa geçer. Sıcağın etkisiyle kendilerine gelen bilginlerden matematikçi, dikdörtgen odada sobanın bir köşede bulunmasına işaret ederek, odanın iyi ısınması için aslında hendesî açıdan sobanın dikdörtgenin köşegenlerinin kesişme noktasında bulunması gerektiğini söyler. Fizikçi ise sorunun yalnızca hendesî bir sorun olmadığını, odanın coğrafî yönünün, hava akışının vb. başka unsurların da dikkate alınması gerektiğini, dolayısıyla sobanın, iyi bir ısınma için odanın kuzeye yakın bir noktası üzerinde bulunmasının elzem olduğunu vurgular. Bilginler arasında tartışma uzayınca biyolog, bu kadar tartışmaya hacet olmadığını, evin sahibi geldiğinde kendisine sorulup niçin sobayı odanın bir köşesine yerleştirdiğinin öğrenilebileceğini söyler. Bilginler biyoloğun bu teklifini kabul eder ve ev sahibinin odaya dönmesini beklerler. Ev sahibi içeriye girince her bir bilgin, sobanın herhangi bir köşede değil de, odanın neresinde bulunması gerektiğine ilişkin kendi teorilerini ayrıntılı bir biçimde anlatır. Açıklamaları dikkatle dinle-

[10] Nisan-2006, sayı. 35, s. 74-75.

yen ev sahibi, konuşmalar bitince şöyle der: "Dediklerinizden hiçbir şey anlamadım. Sobanın durumuna gelince, borum yoktu; ben de mecburen sobayı eldeki boruların elverdiği imkânlar çerçevesinde odanın bir köşesinde kurdum."

İnsan türünün ister nutkiyet faslından kaynaklanan doğal, isterse yaşadığı toplumsal şartlardan kaynaklanan kültürel olsun çeşitli nedenlerle bir sorunu ele alırken müdrikesinde taşıdığı, daha önceki bilgi birikimine bağlı modelleri kullanması neredeyse kaçınılmaz kaderi gibi görünür. *Sorun-merkezli* düşünülmesi gerekirken *model-merkezli* düşünmek, yine bir benzetmeyle, ölçüleri alınmadan bir kişiye elbise dikmeye benzer. Genelde yapılan, elbiseyi ait olacağı kişiye göre dikmektir; kişiyi dikilen elbiseye göre biçimlendirmek –en azından bugüne kadar– tarihte görülmemiştir.

Öte yandan fertleri ne kadar değişik olursa olsun bir insana elbise dikmenin genel bir formu/modeli vardır. Bu model genel olarak niteliklerden arındırılmış, sabit hendesî bir formdur. Bu forma nitelik kazandıran, her bir bireyin kendi şahsî ölçüleri, bireysel özellikleridir. Örnekte genel hendesî form insan türünün biçimi iken niteliksel form insan türüne mensup her bir bireyin özel var-olma durumudur. Benzer biçimde bir odada soba kurmanın ve belirli bir yere koymanın genel bir formu vardır; ancak imkânlar bu genel formun gerçeklikte alacağı biçimi belirleyecektir.

Şimdiye değin verilen örneklerden anlaşıldığı üzere, insanın düşünmesi, *genel form* ile *özel form* arasındaki diyalektik/cedelî ilişkiye dayanır. Nitekim bir kişiye terzilik zanaatı belletilirken ilk önce genel form/model öğretilir; ancak bu da özel bir form üzerinde tatbik edilerek gösterilir. Hiçbir terzi sabit bir hendesî formu sürekli, değişmeksizin üretmez; benzer biçimde yine hiçbir terzi genel formu bilmeden bireysel olana bağlı kalarak elbise dikmez.

Soba ve elbise örneklendirmelerinden hareketle işaret etmeye çalıştığımız genel form ile özel form ayırımı ve iş gör-

menin bu ikisi arasındaki diyalektik ilişkiye bağlılığı, acaba topluma ilişkin sorunların çözümünde ne tür bir yere sahiptir? Bir kişinin, bir grubun veya bir sınıfın kendi inşa ettiği genel formu topluma dayatması, aslında topluma, ölçüsünü almadan elbise dikmeye benzer. Dikilen elbisenin giyilme mecburiyeti, ölçüler tutmadığında sıkıntı, giderek zorlama yaratacak; itiraz eden kişi veya kişiler forma, yasaya, ilkeye, artık adı ne olursa olsun genel forma uymadığından ya dönüştürülecek ya da yok edilecektir. Örneğimiz üzerinden devam edersek, bireysel ölçüleri alınmadan kendisi için dikilen elbiseyi giymesi dayatılan kişiden zayıf ise kilo alması istenecek, şişman ise zayıflaması talep edilecektir; uzun ise ayakları veya kafası kopartılacak, kısa ise artık ne tür bir çare bulunursa bulunacak, bulunamaz ise belki de ideal forma uygun olmadığından ortadan kaldırılacaktır. Genel formun dinî, ideolojik, siyasî, iktisadî, gerekçesi ne olursa olsun olmaz-ise-olmaz/*conditio sine qua non ideal form* hâline getirilip dayatılması, *doğru* form olarak *bilimsel*, *iyi* form olarak *etik*, *güzel* form olarak da *estetik* değer kazanması, meşrûiyet sorunu çerçevesinde, bu ideal forma direnen insanları suçlu duruma düşürecek; ortadan kaldırılmalarını da kolaylaştıracaktır.

Yukarıda verilen örneklerle ihsas ettirmeye çalıştığımız genel form ile özel form ayrımı en güzel tıbbî ilaç yapımında müşahede edilebilir. Kadîm tıbbî gelenekte bir hastalık için genel forma dayalı bir ilaç yapma tekniği olmasına karşın ilaç, her bir birey için bu genel form özel hâle getirilerek üretilirdi. Kişinin cinsiyeti, yaşı, kilosu, hatta beslenme alışkanlıkları dikkate alınırdı. Bugün ise ABD'deki bir fabrikada genel forma uygun üretilen bir ilaç, dünyanın her yerinde, –veren doktorun mahareti dışında– hiçbir ayrım gözetilmeksizin kullanılmaktadır. Mekanik-maddeci-matematik zihniyetin doğal sonucu otomatik olmaktır: Form/model her şeydir. Bu yaklaşım yalnızca doğaya değil –ki artık doğa-

nın da bir makine değil bir süreç, bir form değil bir örüntü olduğu tespit edilmiştir– kültürlere de tatbik edilmektedir. Maddî, manevî ve fikrî tüm insanî üretimler de üretildikleri *bir yer*de genel form olarak kabul edilip dünyanın dört bir tarafında başka kültürler üzerinde uygulanmaktadır.

İster maddî ister manevî ister fikrî içerikte olsun genel form ile özel form diyalektiği/cedeli dikkate alınmaz ise ortaya zulüm çıkar; adalet ise ikisinin de yerini bilmektir. Bu kavram çiftinden birine ağırlık vermek çözüm değil sorun, hayat değil ölüm üretir. Güneş'i odasına giren ışık huzmesiyle tanımak ne kadar *eksik* ise yalnızca Güneş'e yönelmek de o kadar *fazla*dır. Eksik olan da, fazla olan da zulümdür; adalet orta-olandır; hem Güneş'e hem de muayyen bir zaman ve mekândaki ışık huzmesine beraberce dikkat etmek; başka bir deyişle, hem genel formu *bilmek*, hem de özel formu *tanımak* çözüm için şarttır; çünkü genel formu bilmek çözüme *sıhhat*, özel formu tanımak ise *istikâmet* verir. Böyle bir anlayışa ulaşmak, hayatın en genel formunu dikkate almakla mümkündür. Hayatın, hatta Varlık'ın en genel formu *Hz. İnsan*'dır. İnsan *hakîkatu'l-hakâik*'tir. Bu ilkeyi tek ilke, bu genel formu tek genel form, bu yasayı tek yasa kabul eden bir zihniyet, hem *ölçü*yü hem *ölçüleni*, hem geneli hem özeli, hem sureti hem maddeyi birlikte dikkate alma becerisini gösterebilir. Gerisi, savaştır.

Milleti Millet Kılan Hüznüdür[1]

İnsanoğlunun kullandığı hemen hemen her nesne, örnek olarak bir araba, tarihî bir geçmişe sahiptir. Bir arabayı oluşturan tekerlek, cam ve diğer unsurlar hem maddî hem de kavramsal olarak insanlık tarihinin bütünlüğüne işaret ederler. Öyle ki, arabayı mümkün kılan her bir unsurun tarihi tespit edilip dışarıda bırakılsa ne maddî ne de kavramsal olarak araba varlığa gelebilir; çünkü her nesne şimdi bulunduğu hâliyle anlık değil bir süreç içerisinde varlığa gelmiştir; bu süreç de tarihtir. Yalnızca kullanılan *âlet* ve *edevât* değil insanlığın sahip olduğu tüm ilmî birikim de bir tarihî sürecin sonucudur. Nitekim işaret edilen durumu İbn Rüşd (ö. 1198), *Faslu'l-mekâl* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir: "Açıktır ki amacımız ancak varolanları teker teker birbiri ardı sıra araştırmakla ve şimdiki nesillerin öncekilerden yardım almasıyla gerçekleşebilir. Örnek olarak, günümüzde geometri ve astronominin yok olduğunu varsaysak ve tek başına bir kişi de kendi kendine gök cisimlerinin büyüklüklerini, şekillerini, birbirlerine uzaklıklarını, vb. kavramaya koyulsa buna güç yetiremez. İsterse bu kişi insanların en zekisi olsun." İbn Rüşd'ün ifadeleri, insanlığın ürettiği her şeyin ve bunları mümkün kılan bilginin saklı tutulduğu küllî hâfızanın yani tarihin varlığına bir vurgudur. Bu çerçevede kadîm felsefenin *akl-ı faâlı*, küllî hâfıza yani tarih olarak da yorumlanabilir. Yalnızca insanlığın değil, Evren'in de bir geçmişi olduğunu biliyoruz; başka bir deyişle, Evren de kendine has küllî bir hâfızaya sahiptir.

---

[1] Şubat-2004, sayı. 9, s. 86-87.

İçinde yaşadığımız Evren ile birlikte, kullandığımız en basit bir nesneyi bile mümkün kılan şey tarihî süreç ise "Bir millet, tarihi dikkate alınmadan millet olabilir mi?" sorusu rahatlıkla sorulabilir. Bu soru modern zamanların en önemli sorusudur; çünkü bu soruya verilen yanıt sömürgeciliğin insanlık için öngördüğü yapının merkezinde yer alır. Nasıl ki bir nesneyi oluşturan maddî yapılar üzerinde gerçekleştirilen *oynama* o nesneyi dönüştürüyorsa milleti millet kılan tarihî yapı üzerindeki oynama da o milleti dönüştürür. Bu nedenledir ki Durkheim, sosyoloji bilimini Lavosier kimyasından esinlenerek inşa etmiş; kimyevî kavram ve yöntemleri kullanarak toplumu dönüştürmenin ilkelerini, kurallarını ortaya koymaya çalışmıştır. Machiavelli'den (ö. 1527) günümüze sömürgeciliğin teorisyenleri bir ülke ile o ülke üzerinde yaşayan milleti ele geçirmenin anlamı üzerinde düşünmüş ve yukarıda dile getirilen ilkeleri de dikkate alarak aşağıdaki çerçeveyi oluşturmuşlardır:

"Bir ülkeye sahip olmak için onu *yıkmak* gerekir; yıkmak demek o ülke halkını *yok etmek* demektir. Yok etmek ise ya bedenî olarak insanları *katletmek* ya da o halkı o halk kılan örf ve âdetleri, kısaca halkın bağımsızlık ve özgürlük taleplerini yasladığı *tarihi öldürmek*tir. Bağımsızlık maddî vatanın kurtulması ise özgürlük, *özün gürleşebileceği* manevî vatanın yani tarihin kurtulmasıdır. Bir ülke maddî olarak elde tutulmak isteniyorsa maneviyatı, yani özgürlüğü, yani tarihi zayıflatılmalıdır. Bunun için itaat etmeyenler marjinalleştirilmeli; itaat edenler, işbirlikçiler zevke düşkün kılınarak ülkenin başına getirtilmelidir. Ülke halkı kendisinden olduğu için işbirlikçilere karşı çıkmada ürkek davranacak, işbirlikçiler ise halklarına güvenmedikleri için onları efendilerine bağımlı kılacak her türlü işbirliğine yanaşacaklardır."

İşte bu nedenlerle geçmişte ve günümüzde sömürgeci kapitalist güçlerin en çok düşman oldukları ve en çok dik-

kat ettikleri şey, *tarih bilinci*dir. Yine bu gerekçelerle sömürgecilerin işgal ettikleri topraklarda yaptıkları ilk iş, o topraklarda yaşayan halkların tarih tasavvurunu ve bilincini değiştirmektir. Çünkü tarih, insanın yaşadığı toprakla kurduğu ilişkinin, girdiği dostluğun, yaptığı kavganın adıdır. İnsan, toprağının şuurunda olduğu müddetçe o topraklar üzerinde yabancı birisinin olmasını, o toprakları yabancı birisinin çiğnemesini kabul etmez. Bu nedenlerle sömürgeciler, teorisyenlerini dinleyerek, işgal ettikleri yerlerin sakinlerini kimliksizleştirmişlerdir. Onları, kendilerini hatırlatacak anılardan, maddî ve manevî işaret ve sembollerden arındırmışlar, sömürgecilere itiraz hakkı tanıyacak bir tarihî bilinçle muhatab olmaktan alıkoyacak her türlü tedbiri almışlar; kısaca insanların kendilerini hatırlamalarına neden olacak tüm aynaları kırmışlardır. Bu eylemi, güçlü tarihe sahip ülkelerde bizzat kendileri değil işbirlikçileri eliyle gerçekleştirmişlerdir.

Aristoteles'in dediği gibi "Tanım özdür; özü verir." Bir milletin tanımında tarihi yoksa özü de yoktur; çünkü tarih, özdür. Arazlarla yapılan tasvirler ise eğretidir ve her daim değişir. Sömürgecilerin benimsettiği eğreti tarihi kabul eden milletler, kendilerini tanımlayanların maskarası olur, şamar oğlanı hâline gelirler. Bu tür milletlerin bütün bir maddî ve manevî birikimi de yok edilir; yok edilmiştir de. Şimdiye kadar söylenenler göz önünde bulundurulduğunda sömürgeci kapitalizmi aşmanın yolunun tarih bilincini edinmekten geçtiği görülür. Çünkü kişiye neyi, niçin ve nasıl yapacağını tarihi gösterir. İnsanı kendine ve toplumuna yabancılaşmaktan alıkoyacak, içerisinde gömülü bulunduğu hâlden çıkartacak olan tarih bilincidir.

Tarihsizliğin en önemli belirtisi, en geniş anlamıyla *aldırmazlık*tır; sömürgecilığin istediği de budur. Bugün maddî ve manevî birikimimize yönelik sömürgeci kapitalist saldırıların verdiği yıkım karşısında bırakın bir şey yapma-

yı, hüzünlenmeyen kişi *aldırmaz kişi*dir. Hiçbir şey yapamayan en azından hüzünlenmelidir; çünkü hüzün insanı diri tutar; kişiye güç verir; niçin yaşadığını, yaşaması gerektiğini hatırlatır; böylece kişi yalnızca *bağımsızlık* değil *özgürlük* de talep eder; özgürlük ise kişinin özü ile ilişkili maddî-manevî sembollerinde cisimleşir ve kişinin özünü gürleştirir. Hepsinden önemlisi, hüzünlenen, acı çeken kişi ilk elde kendine hoş gelen ancak neticede sömürgeci kapitalist güçleri besleyecek tarih tasavvurlarından uzak durur. Acı, hüzün, erginlik sebebidir; acı çeken, hüzünlenen erginleşir. Acılar zekâyı biler; hüzün duyguları derinleştirir. Bundan dolayıdır ki, bir milleti millet yapan sevinçler değil acılardır; zaferler değil mağlubiyetlerdir.

Bu duygu ve düşüncelerle yakın dönem tarihimiz üzerinde düşünürken aklıma ister istemez İbn Fazlullah Umerî'nin (ö. 1348) *Mesâliku'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr* adlı muhalled eserinin, "Türk Hükümdarları Hakkında" kısmında dedikleri geldi: "Bu milletle ilgili haberler bize ulaşmadı; çünkü aralarında bilginler yoktur ve bilgi ile atalar mirasını muhafazaya [*hıfzu meâsiri'l-âbâ*] ihtimam/ilgi göstermezler." Bu cümlelerdeki Türk kelimesi hangi anlama gelirse gelsin üzerinde durulması gereken bazı kavramlar var: Bir millet söz konusu olduğunda *bilgi*, *bilgin* ve *atalar mîrası* ne demektir? Düşünmek, evet düşünmek tarihtir.

Varlık Duyuşu[32]

Türkiye'deki *düşünce hayatı*nın en önemli *soru*nu ne dir? Bu soruyu bana, geçen günlerde bir öğle yemeği sırasın da, yaz aylarında yazma eser kütüphanelerinde çalışmak üzere Türkiye'ye gelen yabancı bir Türkolog yöneltti. İster yur tiçinde ister yurtdışında bu tür sorularla muhatap olduğum da *servis* yapar bir konuma düşmemek için ayrıntıları atlayan *akademik* bir dille yanıt vermek âdetimdir. Nitekim meslektaşıma da bu çerçevede bir yanıt verdim; ancak sorunun bizatihi kendi olanca ağırlığıyla üzerime çöktü. Elbette bu soruyla pek çok çevrede muhatap olmuş, üzerinde tartışmış, konuşmuş; hatta farklı dönemlerde değişik tespitler ışığında yanıt vermiştik. Soruna *âletler* değil, en azından kendimi *ikna* edecek *asıllar* yönünden yanıt bulabilmek için okumalarımı gözden geçirdim; şimdiye değin verilmiş, sorunu farklı yönlerden aydınlatan yanıtları taradım; açıkçası *tatmin* edici bir sonuç elde edemedim.

Söz konusu sorunu *demlenmek* üzere bir kenara bıraktığım sırada, doğa felsefesi ve metafizik alanlarında medreselerde ders kitabı olarak okutulan Necmeddin Kazvînî'nin *Hikmetu'l-ayn* adlı eserini mütalaa ediyordum. Eser, yaygın olan doğa felsefesi-metafizik sıralaması yerine, bazı eserlerde görülen metafizik-doğa felsefesi sıralamasını tercih etmiş; genel ilkeleri vermesi bakımından metafiziği öncelemişti. Varlık'ın tanımıyla başlayan eserde şöyle deniyordu: "Varlığ*ın*ın tasavvuru apaçıktır (bedihî); Varlık, varlığ*ım*dan bir *cüz*dür; tasavvuru apaçık olanın *cüz*ü de apaçıktır; o hâlde

---

[32] Ağustos-2007, sayı. 51, s. 84-85.

Varlık apaçıktır. [Dolayısıyla tanıma gereksinimi yoktur.]" Bu çıkarımın teknik felsefî açıklaması bir yana, yukarıdaki sorunla hemhâl zihnimde çağrıştırdıkları önemliydi benim için. Kadîm geleneğimize bu gözle baktığımızda, ister İbn Sînâ çizgisinde isterse büyük oranda belirlediği, kelâmî çizgi ile irfânî çizgilerde olsun *varlık duyuşu*nun merkezî bir yer edindiğini görürüz. Bu nedenle gerek bilginlerin kendilerinin gerekse inşa ettikleri kültür hayatının *varlık duyuşu*, düşünce hayatının en önemli merkez noktası olmalıydı. Bu yakalamalar sonucunda Türkiye'deki *düşünce hayatı*nın en önemli sorununun *varlık duyuşu* eksikliği, hatta yokluğu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Varlık duyuşu, *bütün*ü idrâk için zorunludur; çünkü bütünü idrâk edemeyen, başta Tanrı olmak üzere pek çok kavram için derin ve kuşatıcı bir bakış elde edemez. Nitekim eşyaya bakışta insanın bakışına bütüncül bir özellik kazandıran, bu varlık duyuşudur. Bu nedenledir ki, eski Yunanca'da *hólon* hem *bütün* hem *organik* hem de *Evren* anlamına geliyordu. Bu durum *varlık duyuşu* ile *eşyayla temâs* arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu gösteriyor. İnsan, eşyayla derin temas kurması sonucunda *şey* ile *kendi* arasında kopmaz bir *süreklilik* olduğunu *hisseder*; bu his sonucunda Varlık'ın, Evren'in bir *devamı* olduğunu kavrar. Öyle ki, bir hâlden sonra tüm ayrımların ortadan kalktığını, bütüne katıldığını fark eder.

Varlık duyuşunun insanda doğal bir zemini var mı? Zor bir soru. Ancak ilginçtir, Kazvînî, varlığı*m*la, varlıkla başladığı eserini *insan*la bitiriyor. İster olsun ister olmasın varlık duyuşunun idrâki, sonuçta her bir kişinin, özellikle bilgiyle uğraşan kişilerin yaşaması gereken şahsî bir *iç-tecrübe*. Tecrübenin kökeninde insanın varoluş tedirginliği yatar; tedirginlik insanın sarkaç misali ümit ile korku arasındaki salınımı; sâbit ile değişken arasındaki endişesi; eşya önündeki ürpertisi; hayat karşısındaki gerginliği; yoldaki telaşı; hatta an-

lama ilişkin bunalımı... Çünkü *varlık*ın bir devamı olmak hissi, insana hem güvenlik hem de kaygı verir. Yalnızca in sanın mı; Evren'deki kıpırtının, maddedeki hareketin kay nağı bile tedirginliktir. Her şey, her şeye karşı *tedirgin*dir. Tedirginlik bizi var-kılar; bütünlükten tekilliğe geçişi *mümkün* kılar.

Şimdiye değin söylenenler, bu tecrübeyi yaşamayanlar için sözcük olmalarının ötesinde bir değer taşımaz. *Söz*lemek, 's' ekinin gösterdiği gibi, özün dışarıya taşınmasıdır; *b*-en'in *s*-en olması bu yüzdendir. *B*-ırlık (vahdet), *b*-ütünlük sözcüklerinde görüldüğü üzere, 'b' içeri çeken, *b*-irleyen, özü kilitleyen, *b*-en kılan, çerçeveleyen bir işleve sahiptir. Öz-deş-lik bu nedenle kapalılık, yalıtılmışlık, yalınlık (basitlik) ve hatta yalnızlık anlamlarına gelir. Nokta durumu, mutlak bir sükûnet hâlidir; sakin olma, *s*-essizlik durumu. Özün kilitli olduğu durumda *s*-öze gereksinim duyulmaz; s-özlemek, özün, *b*-enin *s*-ana uzanma arzusudur. Çünkü öz, zaten kendi içinde de kaynaşma, salınım, kıpırtı hâlinde bulunduğundan yalnız olmadığını fark edince tedirginlik duyar; ötekine yönelmeye, dışarı çıkmaya çalışır. Akıl, *b*-en hareket edince, s-öz dile gelir, dışarı çıkar ve *b*-en *s*-ana uzanır. Nitekim *tedirgin* sözcüğünün eski Türkçede *demek*, *söylemek* anlamındaki *dimek*ten geldiği dikkate alınır, *tedirgin*in kök anlamının da *dedirtici* olduğu göz önünde bulundurulursa denmek istenen daha iyi anlaşılır. Değil midir ki, tüm organlarımız, aklımızın, benimizin dışarıya uzantılarıdır. Kısaca dendikte, s-öz-lemek, iki kişi olunca, *b*-irlikten *ç*-okluğa geçince başlar. Çokluk, yani hayat, *ben*in sürekli içeride durmasını engelleyen en önemli etkendir; ancak *ben* dışarıda hayatı, bir işâretler, simgeler toplamına dönüştürünce güvenlik hisseder. Bu nedenle kişinin kendini araması hiç bitmez, sürekli devam eder; insanın içeri sarmasını hayat, dışarıda kalmasını da varlık duyuşu engeller; bu gerilimi nefsiyle/zihniyle değil de akliyla yöneten insan bütünle ilişkisini sürekli kılar; ayık kalır.

Yalnızca kişilerin değil kültürlerin de varlık duyuşu vardır ve bu, o kültürü üreten kişilerin varlık duyuşlarıyla sıkı bir ilişki içindedir. Kanımca hem kişi hem de kültür olarak ancak ve ancak varlık duyuşu bulunan, teklif sahibi olabilir. İşte bu nedenledir ki, rahatlıkla şu soruyu sorabiliriz: Günümüz Türk kültürünün bir varlık duyuşu var mıdır? Bu kültürü üretenlerin, Türk bilginlerinin varlık duyuşları mevcut mudur? Bu sorunun yanıtını kolaylıkla tespit edebiliriz: Türk kültürünün teklifi nedir? Ortada insanlara *s*-özlenecek bir *öz*-ümüz olduğunu zannetmiyorum; bu nedenle teklifimiz de yok. Bugün yapılan, başkalarının s-öz-üne, öz-üne katılmaktır; katılmaya çalışmaktır. Bir temsille yapılan, başkalarının özlerinin tezâhürü olan sofrada yer kapmaktır. O sofrada bizi temsil eden hiçbir tezâhür olmadığı için, kabul görmek adına kendimizi o tezahürlere benzetmeye çalışmaktır.

Öz, dışarıda tecessüm ettiğinde *hakîkat* adını alır; dolayısıyla özü olmayanın dışarıda tezahür eden bir hakîkati de bulunmaz. Bu nedenledir ki, birçok yazımızda "*Hakîkati* olmayanın *siyaseti* de bulunmaz." demiştik. Çünkü siyaset, özün dışarıdaki hakîkatinin idaresidir, seyrüseferidir; özün, *b*-enin *s*-ana *s*-özlenmesidir. Özümüz yok ise hakîkatimiz; hakîkatımız yok ise dışarıya, ötekine söyleyecek bir s-öz-ümüz, siyasetimiz de bulunamaz. Nitekim bu gerçeği tespit eden atalarımız şöyle demiştir: "*S*-öz, *öz*-dür." Kısaca, özü olmayanın sözü, sözü olmayanın hakîkatı, hakîkati olmayanın siyaseti olmaz. Çünkü siyaset, bir milletin varlık duyuşudur.

Akıl Kayıp, Vicdan Metrûk, Gönül Mahzûn[11]

Konya... Oğuzların ilk hakîkî *sükûnet*e kavuştuğu şehir. Bursa'ya varan menzil, İstanbul'a akan ırmak. Davud Kayserî'nin su içtiği pınar, Molla Fenarî'nin feyz aldığı kaynak, Şeyh Gâlib'in mirî malı, Dede Efendi'nin nağmelerini devşirdiği hayali. Uluğ Keykubad'ın karargâhı; akıl ve adâletin nizâm-ı âleme dönüştüğü, bilgi ve eylemin buluştuğu ilk yer (idi).

Oğuzlar *bağdaş kurup* Konya'yı kurdular; çünkü "şehir kurmak, bağdaş kurmaktı"; bir meskende sâkin olup sükûna varmaktı; iskân olunup sükûnete ermekti. Şehrin beşeriyetine ruh üflediler insaniyet kazandı; madde sûrete büründü ve bu hamuru üç kişi yoğurdu: Sirâceddin Urmevî ki yirmi beş yıl Konya'nın kadısı oldu. Urmevî nisbesi Konya ırmağının menşeine, neresinin devamı olduğuna işâretti: Anadolu'ya yayılan İslâm umranı. Urmevî, İslâm'ın aklı idi: Tarihimizin en önemli mantık kitabını kaleme aldı çünkü: *Metâliu'l-envâr*. Şeyhu'r-Reis'imizin muhalled eseri *el-Işârât ve't-tenbîhât*'ını şerh etti; nazarî hikmeti genişletti. Hem İmam Fahru'r-Râzî'nin izinden kelâm-i nazarî sahasında at koşturdu, hem *Usûl*'unu çalıştı; dilde, hadiste, fıkıhta derinleşti; mantık ve hikmette *Beyânu'l-hakk*'ı telif etti. *Metâliu'l-envâr* kendisinden sonra Şeyhu'l-mantıkıyyin Kutbuddin Râzî tarafından *şerh*, Seyyid ü Sened tarafından *tahşiye* edildi ve bütün bir İran, Turan ve Osmanlı coğrafyasında istiksâ rütbesinde ders kitabı oldu, akılları besledi.

---

[11] Nisan-2004, sayı. 11, s. 90-91.

Sadreddin Konevî, İslâm'ın vicdanı, nazarî irfânın pı rı. Şeyhu'l-Ekber'imizin manevî evladı. Konevî nisbe si Oğuzlar'ın Konya'da neyi başardıklarını da gösteriyor: irfân-ı nazarî ile hikmet-i nazarîyi, ikisinde ortak olan *nazar* çanağında terkip etmeye başlamak... O nazar ki, Urmevî'nin mantık çalışmalarının izlerini taşır. Bu yol Davud Kayserî'ye, oradan Molla Fenârî'ye varacak; hem Osmanlı'da hem de İran ve Turan'da *hikmet-i mutealiye*yi doğuracaktır. Konevî, felsefe-bilim tarihinin dâhi isimlerinden biri olan Nasiruddin Tûsî'yle "eşyanın hakîkati" ile "hakîkatin bilgisi" konularında mektuplaşacak, tartışacak; Tûsî'nin öğrencisi, tarihin gördüğü büyük matematikçi-astronomlardan işrâkî filozof Kutbuddin Şirâzî'ye, irfân-ı nazarî tedris ettirecek, icâzet verecektir. Tasavvuf, hadis ve tefsir sahalarında kalem oynatacak; *Füsûs Şerhi* kendisinden sonra, nazarî irfânın bu en çetin eserinin anlaşılmasında rehber hâline gelecek; *Miftâhu'l-ğayb* Molla Fenârî'nin *Mısbahu'l-uns* adlı şerhiyle birlikte, bugün bile irfân-ı nazarînin en üst metni olarak okutulacaktır.

Celâleddin Rûmî, İslâm'ın gönlü; yığınlara mâl olmuş duygu. Edebî irfânın büyük ustası. Anadolu'nun bunalım döneminde sükûnet telkin eden sabır taşı. Şiiri, *Varlık*'la konuşulan bir dil hâline getirmiş; her şart altında Mahbûb'una vusulü gaye edinmiş. *Mesnevî*'si kaynaşan bir pınar; öyle ki, Sanskritçe'ye bile akmış; Hindû rahipler tarafından terennüm edilmiş. Türkçe elbisesini giymiş, üzerine pek çok şerh yazılmış. Eserlerinde vücut verdiği duyguları dili aşmış, mûsikî nağmelerine dökülmüş; Itrîler, Nayî Osman Dedeler, İsmail Dede Efendilerle günümüze ulaşmış.

Bu duygu ve düşüncelerle Konya'ya vardığımda önce *Sirâc*'ı aradım, yani *ışık*ı yani *akl*ı. Dediler ki Sirâc kayıp. Sirâc olmadan, akıl olmadan, nazar olmadan kişi yolunu nasıl bulabilir; karanlığı nasıl yarabilirdi? Kader deyip zifiri karanlıkta *Sadr*'a yöneldim, yani *direk*e yani *reis*e. Tûsî'nin

fikir alışverişinde bulunduğu, Kutbuddin Şirâzî'nın dizi dibine oturup icazet aldığı bu büyük usta, kendi adını taşıyan bir mescidin avlusunda üstü açık türbemsi bir mezarda metrûktu; yani vicdan terkedilmişti; irfân-ı nazarî kendi hâline bırakılmıştı. Sadrımı yani göğsümü sıkıştıran bu manzara gözlerimin önünde, *Celâl*'i ziyaret ettim. Gördüm ki Celâl yani Ulu (Yüce) yapay bir mekânda müzelik hâle getirtilmişti; üstelik celâli cemâle dönüşmeden.

Bundan daha doğal ne olabilir: *Sirâc* yani *ışık* yani *akıl* yok; *Sadr* yani *direk* yoksa *Celâl* olabilir mi? Her üçünün temsil ettiği *ed-dîn* ise hiç olmaz. Akıl yok, vicdan yoksa gönül basit bir teselli aracına dönüşmez mi? Akıl kayıp, vicdan metrûk ise gönül bir gürültü ve tantana içerisine gömülmez mi? Nazariyâtı temsil eden kişi kaybedilmiş, vicdaniyâtın mümessili terkedilmiş ise edebî irfân ile cisimleştiği sanat insanı çoğaltabilir mi, ruhu *mahbûb*una ulaştırabilir mi? Yoksa yalnızca eğlencelik bir meze hâline mi gelir? Turistik bir meta, folklorik bir nesne mi olur? Akıl yoksa vicdan yoksa gönül sahte bir hüzün, yapay bir duygudur.

"Ne olursan ol yine gel!" cümlesi ancak geldikten sonra gidecek bir yeri olanlar için anlamlıdır. Celâl, Sadr'a ve Sirâc'a yani *vicdan*a ve *akl*a bir davetti. Bu ses ki Anadolu'yu, Balkanlar'ı vicdana davet etti, akla çağırdı. Anadolu'nun ve Balkanlar'ın nasıl bizim olduğu sanılır? Şimdi gelenler turistik bir ziyaret yapıp dönüyorlar; çünkü gelenleri tutacak bir *direk* ve *akıl* yok. Unutulmamalı ki akıl bir direğe bağlandıktan sonra sükûnet bulur. Konya Oğuzlar'ın sükûnete kavuştuğu şehirdi demiştik: Gelenleri sükûnete kavuşturacak bir vicdan ve akıl kalmadığından gönül kuru gürültüyle avunmada; Konya da toz duman içerisinde kalmada.

Öyle olmasaydı altmış beş bin öğrencisiyle Selçuk Üniversitesi *gelenleri* tutardı. Konya'nın verimsizliği, ilim ve irfândaki ürkekliğinin ve kısırlığının nedeni bu. Türkiye'nin

dört bir yanından gelen gençler yalnızca ziyaret edip gidiyorlar. Akıl olmadan, vicdan olmadan, gönül ne kadar tutabilir gelenleri? Yalnızca Konya'nın değil bütün bir Türkiye'nin içler acısı hâlidir bu manzara: Aklın ve vicdanın olmadığı bir gönül eğlendirme yarışı... Sirâceddin Urmevî bulunmadan, Sadreddin Konevî olmadan Celâleddin Rûmî yalnızca bir müzedir; çoğalmaz, üremez, artmaz ve taşmaz; yalnızca gönül eğlendirir. Nazarî hikmet bulunmadan, nazarî irfan olmadan, edebî irfan yalnızca Varlık'a ilişmez bir şiir olarak kalır; Varlık'ın dili hâline gelmez, gelemez.

Akıl ve vicdan olmadan gönül (tasavvuf) sömürgeci zalım güçlerin dümen suyu hâline gelir. ABD'nin büyük ortadoğu projesini idrak etmek; Rusya'nın Avrasya projesini anlamak ancak ve ancak *nazar*la mümkündür; gönül bir nazar üzerinde ise insana ayıklık verir, feraset kazandırır; bir vicdan içerisinde ise direnci biler, duyguları derinleştirir. Şiir, aklın ve vicdanın üzerinden yükselirse mûsikîye dönüşür; Varlık'ın dili hâline gelir. Aksi takdirde şiir, kumları harfler ve kelimeler olan bir çöldür.

Ne Konya, ne Bursa, ne İslâmbol... Hiçbir şey *bol* değil artık. Kaht yani kıtlık var her yerde: *Kaht-i ricâl* derdi eskiler; şimdi artık *kaht-i nazar* da var. Sirâc'ın ve Sadr'ın olmadığı yerde de Celâl, Cemâl'e dönüşmüyor. Konya'nın ne celâli, ne cemâli kalmış... Çünkü akıl kayıp, vicdan metrûk... Türkler aklını ve vicdanını yeniden bulmalıdır.

İlkbahar Deyişleri[34]

Büyük siyaset, doğası gereği farklı çalgılar çalan bir orkestrayı uyum (ahenk) üzere yönetme işidir. Şefin ahengi sürdürmek için salladığı sopa, *bilgi-sopası*dır. Vurmalı, yaylı ve üflemeli çalgılar ile kompozisyon hakkında kuşatıcı bilgisi olmayan şef, orkestrayı sadeleştirir. Örnek olarak, davul çalan kişilerin oluşturduğu bir öbeğe (gruba) orkestra denmez; davulcular denir. Sadeleştirme, tek-biçimleştirme anlamına geliyor ise orkestra, farklı seslerin yarattığı bir ahenk, birlik değil, bir tür enstrüman çalan tekdüze, basit bir müziktir. Bu benzetme, Türkiye'nin yakın dönem tarihinin temsil değeri yüksek bir ifadesidir. *İttihâd*, 1908'den bu yana bir birlik yaratma değil basitleştirmenin adıdır: Önce Balkanlar, sonra Araplar, sonra Birinci Dünya Savaşı, sonra, sonra... Gittikçe bölen, ayrıştıran, tek-biçimleştiren... Bilgi seviyesi düştükçe, kim sallarsa sallasın bilgi-sopasının işlevi azalmış; orkestranın yerini ya davulcular ya zurnacılar almıştır. Bu durumun en güzel örneği ister siyasî ister iktisadî ister dinî herhangi bir konuda ileri sürülen düşüncelerde akademisyen ile siyasetçi, asker ile aydın arasında bir seviye farkının kalmamasıdır. Tek-biçimli düşünmek, çaresizliğin bir ifadesidir, yani bilgisizliğin... Çok-değişkenli düşünmek, farkları öne çıkartmak, şefin salladığı bilgi-sopasının işaret ettiği kültürün aşkın amacına uygun bir birliğin ifadesidir. *Terakki*ye gelince, zihniyet derinliği bakımından geçmişinden geri kalan bir kültürün avuntusundan başka bir şey değildir: Yıkıcı, bölücü, yadsıyıcı, tarihe ve insana saygısız...

---

[34] Mayıs-2008, sayı. 60, s. 76-77.

- Yalnızca siyasî, iktisadî ve dinî örgütlenmelerini *ahenkli* hâle getirebilmiş toplumlar, uzun soluklu yaşayabilirler. Bu ahengi tesis etmeyi başaramayan toplumlar kendi içlerinde once kutuplaşır sonra da çatışırlar.

- Bir kuşağın içinde yaşadığı sorunlar için geliştirilen *çözümler*, bir sonraki kuşak için *ilkeler* hâlini alır. Sonraki kuşak, yeni karşılaşılan sorunları çözmek için yalnızca yeni çözümler üretmekle değil, bir önceki kuşağın ilkeler hâlini almış çözümleriyle de uğraşmak zorunda kalır. Çünkü bir önceki çözümler, o çözümler üzerinden toplumun ürettiği artı-değeri kontrol eden sınıflar yaratır; her sınıf işlevsiz kalsa da hâkimiyetini meşrulaştıran ilkeleri, çözüm olduklarından değil, kimlik hâline geldiklerinden ısrarla savunmaya devam eder.

- Hem *birey* hem de *tür* olarak *insanı* merkeze almayan siyasî, ıktisadî ya da dinî hiçbir sistem *adâleti* sağlayamaz; adâlet sağlanamayan yere de *barış* uğramaz. Günümüzde adâlet ve barış kavramları çerçevesinde dile getirilen tüm söylemler ya bir devletin ya bir sınıfın ya da ideolojik bir öbeğin çıkarları etrafında şekillenmektedir; bu nedenle varlıkları başkalarının yokluğu üzerinden kurgulanmıştır. Kendi varlığını başkasının yokluğu üzerinden kurgulayan her türlü sistem yıkıcı olmak zorundadır.

- Benlik sahibi her düşünür şunu kabul etmek zorundadır: Yazıyla kayıtlı insanlık tarihinde *insanî-durum* iyiye değil kötüye gitmektedir. XXI. yüzyıl, *bazı insanlar* için daha iyidir; insanlık için değil! Bu gerçeği görmeksizin farklı kültürlere mensup aydınların insanlık üzerine edebiyatı, *bazı insanların* sahip olduğu nimetlerden en azından psikolojik açıdan yararlanmalarıyla ilgilidir. Söz üzerinden kurulan âidiyet kişileri rahatlatmakta, da-

ha yüksek kabul edilen bir kültüre mensûbiyet duymak vicdanları tatmin etmektedir. Çünkü hiç kimse en nihayetinde *Beyazlar* karşısında *Kızılderilileri* tutmaz; zayıflara layık görülen yalnızca acımadır. Türk aydınının Batı taraftarlığı, sorunu idrak ettiği için değil; hem sorundan kaçmak hem de kendine acıyan Batılı aydının tavrını kendi halkına yansıtarak yukarıya doğru ezilen vicdanını aşağıya doğru tatmin etmek içindir.

- Fransızlar, Kuzey Afrika'da sömürge yönetimlerine karşı takınılan üç tavra karşı üç ayrı yöntem geliştirmişlerdir: Kendilerine karşı şiddet gösteren öbekleri gizlice destekleşmişlerdir; böylece yapmak istedikleri operasyonları meşrulaştıracak araçları el altında tutmuşlardır. Öte yandan şiddet, sert tavır, hâkim gücün toplum üzerindeki işlevlerini yürütecek gergin ortamı canlı tutacağından, korkutucu bir öge olarak sürekli işe yarar. Kendilerine karşı kapalı tavır sergileyen, kilitleyen, çeşitli sıfatlarla reddedici bir duruş sergileyen öbekleri de yine korumaya almışlardır. Çünkü bu tür öbekleri, toplumdaki köktenci kişilerin toplandığı bir göl, hatta bataklık gibi düşünmüşlerdir. Göllerin en azından iki işlevi vardır: Birincisi toplanan insanların daha rahat kontrolünü sağlarlar; ikincisi de işgalci güce karşı biriken şiddet duygularını tatmin, hatta rehabilite ederler. Her halükârda göl, akıcı olmadığından, tazelenmediğinden zamanla kendi kendine kurur. Üçüncü öbek ise Fransızların tahammül edemediği, bu nedenle de yok etmeye çalıştığı öbektir. Bu öbeğin temel yaklaşımı, karşıdakini bilmek, tanımak, sahip oldukları araçlarla donanmak, mensuplarının toplumsal *durum*larını (statü) yükseltmek, direnişi zamana yaymak, vb. biçiminde özetlenebilir. Hâkim güç kendini reddeden ya da kendine karşı duran kişiden korkmaz; kendini tanıyandan, kendiyle aynı donanıma

sahip olmaya çalışandan korkar. Bir toplumda kişilerin konumlarında değişikliğe yol açacak bilgilenme ve dönüşüm süreçleri her zaman ürkütücü olmuştur. Yoksa kendilerini toplumdan soyutlayan düşünce ve davranışlara sahip öbekler toplumsal gücü kontrol eden ve yönlendiren hâkim odaklarca her zaman el altından desteklenir. Oturup kalkmayı, konuşmayı ve davranmayı *bilen* kişiler, muhatap alınmak isterler; bilmeyenlere emretmek, olmaz ise bağırmak yeterlidir.

- Ne sarık, ne fes, ne şapka... Eşeklik baki kaldığı sürece semerin bir anlamı yok! Akıl-özürlü toplumlar, semerleri ne olursa olsun akıllı toplumların eşeği olmaya mahkûmdurlar.
- Ne bilim, ne din, ne felsefe, ne de sanat... Hiçbiri onları üreten ya da idrak eden düşünceye takaddüm etmez, edemez. Düşüncenin yerine konulan herhangi bir ürün ötekiler aleyhine yadsıyıcı, hatta yıkıcı olur. Bilimin de, dinin de, felsefenin de, sanatın da ölçüsü ve sınırı *insan*dır; insanın tekilliğine ve türüne zarar veren bir ürün, ötekiler aracılığıyla sınırlandırılmalı, kontrol altında tutulmalıdır. İnsanı hem birey hem de tür olarak yok eden, sakatlayan herhangi bir şey, ne olursa olsun insan adına ve insan için savunulamaz.

Modern Bilim: Sahîh Bir İtikâd Arayışı[35]

Türkiye'de lise eğitimi almış hemen her kişi "Kopernik Devrimi" ifadesini duymuştur. Özelde astronomi genelde bilim için bir dönüm noktası olduğu kabul edilen böyle *sade* bir tamlamanın bile insanların *hayat*larını kurduğu kavram-örgüleri ile ne kadar ilişkili olduğu, ifadenin okumuşlar nezdinde çağrıştırdığı muhtevayı tasavvur ederek tespit edilebilir. Denebilir ki, her Türk okumuşu bu ifadenin modern dünyayı imâ ettiğini, "her şeyin bununla başladığını ama asla bitmediğini..." düşünür. Öyleyse bu ifadeye biraz daha yakından bakmayı deneyelim. Eğer devrim mevcut olandan tamamen farklı bir tasavvur getiren, eskiyi tarumar edip değiştiren, "*sonra*da inşa ettiği, *önce*de bulunmayan" bir 'şey' ise ilk sorumuz şu olmalıdır: Kopernik, astronomide ne tür bir devrim yapmıştır?

1957'den bu yana sürdürülen araştırmalar göstermiştir ki, Kopernik astronomosi *teknik* anlamda *yeni* hiçbir şey getirmemiştir. Kopernik astronomisinin içerdiği tüm modeller Mueyyeddin Urdî, Nasiruddin Tûsî, Kutbuddin Şirâzî ve İbn Şâtır olmak üzere, Merağa matematik-astronomi okulunun geliştirdiği modellerdir. Nitekim, Kopernik etrafında örülen *efsane*yi ilmî çalışmalarında resmeden Otto Neugebauer ile ömrünü bu konuya hasreden arkadaşı Noel Swerdlow, Kopernik'i *Merağa okulunun en büyük takipçisi* olarak adlandırmışlardır. Öte yandan Kopernik astronomisinin teknik matematik içeriği, bırakınız İslâm dünyasındaki astronomiyi, Batlamyus astronomisine oranla bı-

---

[35] Aralık-2004, sayı. 19, s. 82-83.

le *geri*dir. Alexander Koyré'ın, "Kopernik astronomisinin ihtişamı 'equant' sorununu ortadan kaldırmasıdır." iddiasına gelince bu sorun daha önce, Bitrûcî, Tûsî ve İbn Şâtır tarafından zaten ortadan kaldırılmıştır.

Bu çalışmalardan sonra yukarıdaki çıkarımlara şöyle bir yanıt verilmiştir: Kopernik *astronomi*de değil *kozmoloji*de devrim yapmıştır. Bu devrimden kasıt da Güneş'i merkeze almasıdır. Astronomi tarihine ilişkin basit bir donanımı olan her kişi şunları bilebilir: Yermerkezli matematiksel bir modelde Güneş'e ilişkin bir vektörü Yer'e çevirmek, basitçe söylenirse Güneşmerkezli modeli verir. İkincisi tarihteki tüm birinci sınıf astronomlar küresel bir Evren sisteminde matematiksel açıdan herhangi bir noktanın merkez olarak alınabileceğini kabul ederler. Üçüncüsü, Aristarkhos'dan (M.Ö. III. yüzyıl) itibaren pek çok astronom Güneş'i merkez olarak almıştır. Birûnî'nin verdiği bilgilere göre bazı Müslüman astronomlar yalnızca benimsemekle kalmamış, bu kabule uygun başta usturlap olmak üzere pek çok astronomi âleti de yapmıştır. Tüm bunlardan daha önemli olarak Güneş'in merkeze alınması, "Evrensel Çekim Yasası" bilinmiyorsa bilimsel değil felsefî, hatta itikâdî bir kabuldur.

Şimdiye kadar ortaya konulan çıkarım doğru ise şu soruyu sormak hakkımızdır: Öyleyse "Kopernik Devrimi" hâlâ var mıdır? Kanımca vardır ve zaten tarihte, Kopernik'in eylemine 'devrim' denmesi, birazdan açıklayacağımız özelliğe dayanır/*idi*. Nedir öyleyse bu eylemi devrim yapan özellik? Bu soruya yanıt vermeden önce, bir kavramı, 'Kilise' kavramını açıklamak zorundayız.

Bilindiği üzere, Avrupa felsefe-bilim tarihinde 'Kilise' yalnızca bir kurumun adı değildir. Kilise, kısaca denirse Tanrı'ya, Evren'e, doğaya, insana, kısaca 'her şeye' arkasından bakılan bir *prizma*nın, bir Sistem'in adıdır. Bu sistem binlerce yıl boyunca oluşturulmuş kolektif bir akıl, bu aklın kullanımından ortaya çıkan kolektif bir yöntem ve bu yön-

temin ürettiği bilgiyi denetleyen kolektif bir ölçüttür. Her kişi, neye ait olursa olsun, ne tür olursa olsun ve ne amaçla olursa olsun her türlü bilgiyi bu kolektif aklı kullanarak, bu kolektif yöntem içerisinde ve bu kolektif ölçütle değerlendirerek, kısaca bu kolektif sistemin süzgecinden geçirerek elde etmek zorundadır.

İşte, kendi de sistemin bir *görevli*si Kopernik'in eylemini devrim yapan, 1543'de yayımlanan *De Revolutionibus Orbium Coelestium* adlı eseriyle Sistem'in aklı, yöntemi ve ölçütü dışında, bir kişi olarak Evren'i *bilme* çabasıdır. Dolayısıyla hemen söyleyelim ki, "Kopernik Devrimi" astronomik ve kozmolojik değil, esas itibarıyla *teolojik*tir. İşte bu nedenle Kopernik'in devriminde, *her konu*da Sistem'den daha doğru bilinebileceği iddiası *gizli* olarak vardır. Nitekim Galileo bu iddiayı kendine esas alarak Sistem'in aklı, yöntemi ve ölçütü olmaksızın *her şey* hakkında daha doğru bilgi üretilebileceğini söylemiş ve bu görevi de 'Doğa bilimleri' adını verdiği yeni-Sistem'e yüklemiştir. Bu ifadelerden hareketle modern Batı felsefesinin niye bilgi merkezli olduğu; çağdaş düşüncede bilimi eleştiren Feyerabend gibi düşünürlerin niçin *bilime* Kilise dedikleri gibi pek çok noktaya gidilebilir; ama özellikle Kant'ın kritik felsefesine "Kopernik devrimi" demesi yukarıda dile getirilen düşünceler açısından yeniden yorumlanmayı hak ediyor. Öte yandan modern düşüncede 'doğal' kelimesinin daima kullanılması –doğal hukuk, doğal ahlâk vb..– yine bu respitle son derece yakından alakalıdır.

Yazımıza "Kopernik Devrimi" ifadesinin bugün nasıl anlaşıldığı sorusuyla başladık; ama aslında nasıl anlaşılması gerektiği, daha doğru bir deyişle gerçekte nasıl olduğu yanıtına ulaştık. Söylenmek istenen şudur: Egemenlerin yazdığı tarihin bize empoze ettiği kavram-örgülerinin çok zararsız görünen ifadelerde bile *hakîkat*i (gerçeklik ve doğruluk) nasıl çarpıttığı açıktır. 'Bilim', Kopernik ve ardılları için

Kilise'ye yani Sistem'e karşı bir duruş, hatta sahîh bir itikâd arayışı idi. Newtoncu kiliseler ve bu kilislerde görev yapan Newtoncu din adamları derinden derine Sistem'le savaştılar. Sonuç, bin yıllık Sistem'in bu devrimi dönüştürmesi oldu. Direnenler sahîh itikâdlarını korumak için ya ateist ya da teist olmak zorunda kaldılar. Gerçekten de bu Sistem'in cenderesi içerisinde yaşayan bir kişi için sahîh itikâd arayışının başlangıç noktası reddediş, en azından kritiktir.

Bu tespit bugün için de geçerlidir: İnancı bilginin önüne koyan ve her şeye yayan bir zihniyet en nihayetinde reddedilme eylemine maruz kalacaktır. Bu sonuç *bilimsel bilgi* için de geçerlidir: İnsanı yalnız başına sâfi *inanç* ya da safi *bilgi* veya sâfi *aşk* kabul etmek insanı tek-boyuta indirgemek demektir. Hâlbuki insan *âbid*, *nâtık* ve *âşık*tır; sahîh itikâd budur çunkü.

Şimdiye kadar bir noktayı açıklamayı hep erteledik: Kopernik ve hatta Galileo'nun *doğa*nın bilgisi söz konusu olduğunda Sistem'e karşı dururken, dayandıkları *bilme tarzı*, yani sahîh itikâd arayışındaki yöntemleri ne idi? Gözlemle uyumlu hesap! Bu ilke nereden geliyordu? Evren'i idrâk için yeni bir bilme tarzını geliştirmeye çalışan Merağa Okulu ve takipçilerinin çalışmalarından. Öyle ki Ali Kuşçu, İbn Nakîb ve Şemseddin Hafrî, Evren'i ilmî idrâk için "yeni bir metafizik" ve "yeni bir fizik" kurmaktan bile bahsediyorlardı. Çünkü "Bizde Kilise yoktu; Sistem yoktu." Şimdi mi? Şimdi ise "Biz" yok.

Gökyüzünü Bilmeliyiz Pencereden Bakmadan[36]

Günümüzde Türkiye'de pek çok okumuşun elinde bulunan İslâm medeniyetinde felsefe-bilim hayatının kökenleri konusunu inceleyen ister yabancı ister yerli hemen hemen her eserde, özetle şu cümlelerle karşılaşılır: "Abbasî Hilafeti'nde, özellikle Halife Me'mun döneminde (813-833) Sanskiritçe, Farsça, Süryânice, bahusus Yunanca eserlerden yapılan çevirilerle felsefe-bilim hayatı başlamış; Mutezile aklî/rasyonel yönelimi nedeniyle bu hareketi desteklemiş, katkılarda bulunmuş; akabinde Ehl-i hadis siyasî hâkimiyeti elde edince Mutezile tasfiye edilmiş, uygun ortam ortadan kalktığı için de tercüme hareketi bitmiştir. Bu durum da, doğal olarak, İslâm medeniyetindeki felsefe-bilim hareketini menfî bir biçimde etkilemiştir."

Tarihî bir iddianın denetlenmesi için vesikaların yeterli olduğu; dolayısıyla geçmişe ilişkin herhangi bir iddianın doğrulanabilirliği ile yanlışlanabilirliğinin yine geçmiş kaynaklara geri gidilerek başarılabileceği düşünülür. Hem geçmişe hem bugüne hem de geleceğe ait iddiaların ancak ve ancak muayyen bir *kavram örgüsü* içerisinde anlam kazandığı ise çoğu zaman unutulur. Her kavram örgüsünün, başka bir deyişle Sistem'in ilkeleri/kelime-i şehâdetleri mevcuttur. Bir kişi sistem içerisindeki unsurlarla ne kadar sorunlu olursa olsun Sistem'in dayandığı ilkeler hep geçerliliğini korur. Çünkü *bütüne* ilişkin bir kanaat –ki küllîdir– sisteme ait her parçaya anlamını-değerini verir. Bu nedenle *bütüne* tavır alınmadan parçaya alınan tavır yalnızca psikolo-

---

[36] Ocak-2005, sayı: 20, s. 70-71.

ık bir rahatlama sağlar. Bütüne alınacak bir tavır ise tehlikelidir; çünkü kişinin bütün bir anlam-değer dünyasını baştan aşağı değiştirmesine, yeniden kurmasına sebep olabilir. Öyleyse bir tarih-medeniyet perspektifinin bütününe ilişkin karşı duruş yoksa, parçalara ilişkin eleştiriler, ne kadar çok olursa olsun hep aynı ilkeler/kelime-i şehâdetler içerisinde sürüp gider.

Bu kabuller çerçevesinde, yukarıda tırnak içinde verilen, İslâm medeniyetindeki felsefe-bilim hayatının başlamasına ve devam etmesine ilişkin iddianın *ilkece* incelenmesi gerekir. Bu cümlede üç temel kabul mevcuttur: Birincisi, felsefe-bilim tercümelerle başlamıştır; ikincisi, bu hareket aklî/rasyonel tavırlı Mutezile'nin siyasî irâdeyi yönlendirdiği dönemde, özellikle Me'mun döneminde iş görmüştür; üçüncüsü ise Ehl-i hadisın, siyasî hâkimiyeti etkisi altına almasıyla bitmiştir. Bu üç madde doğal olarak, İslâm medeniyetindeki felsefe-bilim hareketinin *din ile bilim* çatışması diyalektiği içinde alınmasını zorunlu kılmaktadır.

"Bir medeniyetten başka bir medeniyete felsefe-bilim sahasına ilişkin bir eserin tercüme edilmesi ne demektir?" sorusuna, günlük tecrübelerimiz ışığında verilebilecek muhtemel yanıtları aklımızda tutarak şunu söyleyebiliriz ki *hiçbir medeniyette tercüme/çeviri bir felsefe-bilim hareketi başlatmaz; ancak yolda olan, yürüyen bir fikrî hareketi, felsefe-bilim üretimini besler, zenginleştirir, geliştirir.* Tersi olsaydı tüm milletler, çeviri yoluyla yerli felsefe-bilim hareketlerini, geleneklerini rahatlıkla kurabilirlerdi. Öte yandan ilmî çeviri, daha baştan, çevrilen eserlerin hem dil hem de muhteva itibarıyla anlaşılmasını şart koşar. Başka bir deyişle, eserin ana dili, çevrildiği ikinci dil ve çevrilen konunun teknik içeriği bilinmeli, özellikle çevrilen dildeki ilmî terimler hazır olmalıdır. Batlamyus'un *Almacestî*'sinin teknik içeriğini bilenler, yukarıdaki şartlar çerçevesinde, bu tercümenin kolayca yapılamayacağını da bilirler. İslâm medeniyetinde ya-

pılan çevirilerde ise gelişmiş *teknik bir dil* mevcuttur ve yabancı kelimeler oldukça azdır. Açıktır ki, bu seviyede bir dil, çeviri esnasında yaratılamaz; çevirilerle beraber oluşamaz. Öte yandan çeviri hareketini yürüten isimlerin hemen hemen hepsi, aynı zamanda matematik, astronomi, tıp vb. konularda özgün eserler yazmışlardır. Mevcut birikimi hazmetmeden üzerine *yeni bir şey* koymanın o kadar kolay olmadığı erbabının malumudur. Çünkü İslâm medeniyetinde çeviri ile yaratıcı katkı/düşünce eşzamanlıdır. Bunun da ötesinde, çeviriler yapıldığı esnada çevrilen mirasa, tashih edilmesi yanında hem eleştiri hem de reddiye yazılması oldukça ilginçtir. Bu nedenlerle sanıldığının aksine, İslâm medeniyetinde aktarma, özümseme, yaratma, çöküş biçiminde bir sıralanış yoktur; çünkü tercüme asrı aynı zamanda üretim, yaratım asrıdır.

Mutezile ise Basra'da ve Me'mun'dan, hatta Bağdat'ın kurulmasından çok önce, yaklaşık yarım asır önce ortaya çıkmış bir hareketti ve tamamen İslâm medeniyetinin maddî-manevî-metafizik ortamından kaynaklanmıştı. Öte yandan, Mutezile, sanıldığının aksine, çevirilerin İslâm toplumuna, entelektüel hayatına soktuğu yeni düşüncelerle savaşmak için kendini yeniden düzenlemiş; Yunan-Helenistik kültür başta olmak üzere, tüm yabancı akımlarla *Ehlu'l-adl ve't-tevhîd* adıyla mücadele etmiştir. Bu nedenlerle Mutezile'yi Yunan-Helenistik kültürün yandaşı, aklî/rasyonel bir akım gibi göstermek, yalnızca aşağıda üzerinde durulacak çatışmanın bir ayağını muhayyilede yaratmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca, Mutezile'nin temsil ettiği dinî eleştiri, özellikle Yunan-Helen mirasının eleştirilmesi, bu mirasa ilişkin görüşleri zenginleştirmiş, yeni-bilim dalları yanında yeni bir *ilim zihniyeti*nin de ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Nihayet İslâm medeniyetindeki büyük tercüme hareketi Me'mun'dan (öl. 833) ve Mutezile'nin tasfiyesinden sonra, başka bir deyişle, Ehl-i hadisin hâkim olduğu dönemde

gerçekleşmiştir. Eukleides, Batlamyus, Arkimedes, Apollonyus gibi isimlere ait bilim eserleri bu dönemde tercüme edilmiştir. Başka bir deyişle, büyük eserleri tercüme edenler, Huneyn b. İshak (ö. 877), oğlu İshak b. Huneyn (ö. 911), Kustâ b. Lukâ (ö. 900 civ.), Sâbit b. Kurre (ö. 901) ve diğer pek çok isim hem Me'mun'dan hem de Mutezile'nin sahneden çekilmesinden sonra yaşamış ve Ehl-i hadis okulunun Mütevekkil döneminde, Ahmed b. Hanbel eliyle hâkimiyet kurduğu bir dönemden sonra faaliyet göstermiştir. Öyleyse tercüme hareketinin başlangıç ve bitişini ne *i'tizâl* ne de *taassub* tek başına izah eder. İlginçtir ki, İslâm astronomlarının kullandıkları Yunan-Helenistik mirasa ait matematik, astronomi eserlerinin çoğu IX. yüzyılın sonunda çevrilmiştir.

Tarihî vâkıa buysa, niçin ilke farklıdır? Bu sorunun yanıtı açıktır: Bu ilkeyi/ilkeleri koyan Batı-Avrupa kültürüne mensup insanların kafa yapıları, zihniyetleri *din-bilim* çatışmasıyla kayıtlandığından, kendi tarihî çerçeveleri, medeniyet perspektifleri böyle olduğundan, her yerde bu çatışmayı aramışlardır. Böyle bir çatışma yoksa da uydurmuşlar, muhayyilelerindeki *model*e göre tarihî vâkıayı tahrip ve tahrif etmişlerdir. Felsefe-bilim tarihinin en önemli sorunu zaten hep şu olmuştur: Hesap |model, çerçeve, *bilmek*| mi, Gözlem |vâkıa, *bakmak*| mi? Açıktır ki bu sorunun yanıtı her medeniyetin *kavram örgüsü*ne göre değişecektir. Özellikle, *hesab*ı olanlar gözlerini o *hesab*a göre ayarlarlar.

Sahîh Bir Gelecek İçin Sahîh Bir Geçmiş Tasavvuru Şart mıdır?[37]

Unlü Osmanlı düşünürü Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1702), mensup olduğu İslâm-Osmanlı felsefe-bilim geleneğini takip ederek insanın doğduğunda insan-olma durumundan kaynaklanan yetileri dışında hiçbir *bilgi*ye sahip olmadığını; başka bir deyişle, *insanın ilk fıtrat anında boş olduğunu* söyler. Devamında da duyular aracılığıyla *dış-dünya*yla kurulan ilişkiler sonucunda harekete geçen yetilerin duyu-verilerini muhtelif yöntemlerle işlemeleriyle ortaya tümel bilginin çıktığını belirtir. Dede'nin ifadelerinin bilgi nazariyesi açısından muhtevî olduğu düşünceler bir yana, insanın sahip olduğu tasavvurların, hatta anlamların-değerlerin üretiminin tarihî bağlamla, işgal edilen mekân ile süpürülen zaman koordinatlarıyla son derece yakından alakalı olduğuna hükmedilebilir. Öyleyse insanın sahip olduğu duygu ve düşüncelerin, tasavvur ve değerlerin hemen hemen tümü *verilmiş* (vehbî) değil, tersine *kazanılmış* (kesbî), tahsil edilmiştir. Bu nedenledir ki, bir insanın, hatta bir milletin geleceğinin, başta eğitim ve öğretim olmak üzere çeşitli yollarla inşa edilebileceği apaçıktır. Tıpkı içerisinde yaşanılan şimdiki zaman nasıl inşa edilmişse, bir kişiye veya bir millete *yön-vermek*, belki de *yol-vermek* için geleceği de inşa edilebilir. Öyle ki, bir insanın veya milletin hem şimdisini hem de yarınını belirlemek, yönlendirmek için geçmişi bile yeniden üretilebilir. Nitekim sömürgeci dönemin baskın özelliği milletlerin geleceğini yönlendirmek için geçmişlerini belirlemek, her bir millete *yapay bir geçmiş* yarat-

---

[37] Şubat-2005, sayı. 21, s. 72-73.

maktır. Geçmişi tahrif edilen bir milletin, kültürün ve medeniyetin geleceği de kolaylıkla tahrif, hatta tahrip edilebilir. Öyleyse sahîh bir gelecek için sahîh bir geçmiş tasavvuru olmaz ise olmaz bir şarttır. O kadar ki, kişilerin, milletlerin fikriyatı ile hissiyâtının sıhhati bile geçmiş ve *geleceke* ilişkin tasavvurlarının sıhhatiyle yakından alakalıdır.

Geleceğin belirlenmesi, yani *sefirod*, modern çağda dünyaya hükmetmeye çalışan güçlerin önceledığı temel bir fikirdi. Süreç içerisinde geleceği belirlenmek istenen milletlerin, bu sürece engel oluşturan geçmişleri de, hedeflenen gelecek tasavvuruna uygun olarak dönüştürülmeye başlandı. Özellikle tarihî milletlerin, tarih yapan kültür ve medeniyetlerin geleceğini belirlemek için öncelikle tarihleri önünde küçük düşürülmeleri gerekiyordu; bu aynı zamanda o kültür ve medeniyetin tarihten tasfiyesi anlamına da geliyordu. Bu fikrin uygulanması büyük oranda sistemin kelime-i şehâdetleri esas alınarak yürütülüyor; gayeyi gerçekleştirmek için ise elverişli, kullanışlı kavram örgüleri devreye sokuluyordu. Böylece bir milletin yalnızca geçmişi, şimdisi ve geleceği ile oynanmıyor; üç tasavvuru da sorunlu o milletin, aynı zamanda hisleri ve fikirleri tahrif ve tahrip ediliyordu.

Nazarî çerçevesini çizmeye çalıştığımız yukarıdaki fikirleri şimdi de mevcut duruma tatbik etmeye çalışalım: İslâm felsefe-bilim tarihinden bahseden hemen hemen tüm felsefe-bilim kitapları, XII. yüzyıldan, özellikle İmam Gazâlî'den sonra İslâm dünyasında felsefe-bilim hayatının bittiğini, en azından yaratıcılığını kaybettiğini söylerler. Bu kabul de sistemin bir kelime-i şehâdeti olarak benimsenir ve ayrıntılarda getirilen tüm eleştirilere karşın sürekli olarak korunur. Tam da bu noktada şöyle denilebilir: Söz konusu olan tarihî bir vâkıa (gerçeklik) ise, yargılarımız bu vâkıaya geri gidilerek denetlenebilir. Çünkü bir önermenin yargı olma cihetinden vâkıaya mutâbakatı *sıdkiyet* ise vâkıanın nefs-i emr olma cihetinden yargıya mutâbakatı da *hakîkat*tır.

Bu sorunun cevabı ancak ve ancak yargının sıdkiyetini, vakıanın da hakîkatini önceleyen insan için *anlamlı*dır; *hesabı* olan *hâsib* için hem sıdkiyet hem de hakîkat zaten daha baştan *mahsûb*dur. Şimdi bu duruma yalnızca İslâm astronomi tarihinden bir örnek verelim:

1957'den beri, başta Edward S. Kennedy, David King, George Saliba, Jamil Ragep gibi pek çok bilim adamının gösterdiği gibi 1240'lara kadar İslâm astronomisi daha çok Batlamyus matematik sistemi ile Aristoteles kozmolojisi içerisinde işleyen, mevcut durumu ayrıntılarıyla yeniden üreten, yeni parametreler koyan, ancak bir bütün olarak mevcut sistemi nazarî olarak aşamayan bir yapıya sahiptir. İbn Heysem'ın sorunlu noktalara dikkat çekmesine, hem Doğu hem de Batı İslâm dünyasındaki nisbî teşebbüslere karşın İslâm dünyasında mevcut sistemi aşmaya çalışan ilk başarılı teşebbüs 1240'larda Mueyyeddin Urdî (ö. 1266) ile başlamış, Nasiruddin Tûsî (ö. 1274), İbn Ebi Şükr Mağribî (ö. 1283), Kutbuddin Şirâzî (ö. 1311), Sadru'ş-Şeria (ö. 1346), İbn Şâtır (ö. 1375), Ali Kuşçu (ö. 1474), Şemseddin Hafrî (ö. 1522 cıv.), Mirim Çelebî (ö. 1524), Giyaseddin Deştekî (ö. 1542), Garsuddin Halebî (ö. 1563) gibi isimlerle devam etmiştir. Kısaca hem ilkelere hem de yönteme ilişkin yeni ve özgün nazarî bir çerçeve getiren 1240-1600 yılları, İslâm astronomisinin altın çağıdır. Bu yıllar Merağa, Semerkant ve İstanbul okullarının en aktif üretim yaptıkları, Batlamyus astronomisi yanında Aristoteles metafiziğini ve fiziğini aşmaya çalıştıkları, hem *hesabı* hem de *gözlemi* beraberce dikkate alan yeni bir bilme yöntemi geliştirdikleri dönemdir.

Vâkıa böyle ise niçin bu vâkıaya ilişkin yargı farklıdır; tarihî vesikalara rağmen yargı/lar nasıl sistemin kelime-i şehâdetleri olarak hâlâ ayakta durmaktadırlar? Bu soruların cevabı, kısaca, geleceği *mahsûb* olan bir medeniyetin geçmişini de *mahsûb* kılmak istemekle alakalıdır. Bir de bu yargıya: "XII. yüzyıldan sonra din ve din adamları felsefe-

bilim hayatına hâkim olduğu için İslâm dünyasında her şey geriledi." iddiasını ekleyelim. Ne ilginçtir ki tüm bu özgün astronomiyi üreten isimlerin hepsi ama hepsi din âlimidir: Nasiruddin Tûsî kelâmcı, Kutbuddin Şirâzî işrakî-sûfî, Sadru'ş-Şeria fakih, İbn Şâtır müezzin-muvakkıt, Ali Kuşçu kelâmcı-fakih...

Sahîh bir gelecek tasavvuru ancak ve ancak sahîh bir geçmiş tasavvurına sahip olmakla mümkündür demiştik. Bu vargıya şunu eklemeliyiz: Bugün milletçe içerisinde yaşadığımız tarih ve medeniyet perspektifi tamamen *yapay*dır. Bu perspektif içinde üretilen düşünceler, resimler ve hatta hisler bile bir o kadar sıhhatten yoksundur. Açıktır ki Roma'ya çıkan yola giren bir milletin yolu Mekke'den geçmemelidir.

Yeni Bir Medeniyet, Yeni Bir Theo-Ontoloji[18]

Tüm *köken* soruları gibi, *medeniyet*in hem tarihî bir olay olarak nasıl oluştuğunun, hem de felsefî bir kavram olarak nasıl doğduğunun, vâkıaya ve tarihe mutâbık bir biçimde tespit edilmesi imkânsız derecede zordur; dolayısıyla bu konulardaki tüm yanıtlar, tanımlamalar, *min-vech* yorum düzeyinde kalmaya mahkûmdur. Bu kabule karşın, yaklaşık değer cinsinden *min-vech* yanıt vermeler mümkündür, hatta olup biteni anlamak için zorunludur.

Sanayi Devrimi öncesi Batı Avrupa zihniyetinde medeniyet, ulaşılmak istenen, gelecekte olması-gereken, kısaca amaç açısından tanımlanan *ahlâkî ve fikrî değer*, hatta *seviye* biçiminde anlaşılmıştır. Aydınlanma filozoflarının derinlemesine işlediği bu anlayış, Sanayi Devrimi sonrasında, ekonomi-politiğin gelişimine koşut olarak, iktisadî içeriği zenginleşerek *hâkim olmak* ile bu hâkimiyeti *sürdürülebilir kılmak* ideolojisine dönüşmüştür. Özündeki amacı *tahakküm etmek* olan bu ideoloji, sömürgeci kapitalizm, dönüşümü hem *fikrî/entelektüel* açıdan, hem de *hayat/yaşama* açısından talep eder; bu nedenle de kendi dışındakileri, en-ileri sömürgeci kapitalist ülke örneğine uygun olarak dönüştürmeyi amaçlar: Çağdaşlaşma. Çağdaşlaşma, başka bir deyişle, sisteme uygun dönüştürülme, bütün bir maddî, manevî ve fikrî sahaları kapsar ve eğitim-öğretim ve üretim-tüketim yoluyla sağlanır.

Her beşerî eylem gibi medeniyet de maddî [coğrafya, iklim, su, vb.], manevî [ferdî/ahlâkî, içtimaî/dinî, siyasî/iktisadî, vb.] ve fikrî [varlık, nizâm/düzen, illiyet, ölçme,

---

[18] Şubat-2006, sayı: 33, s. 53-54.

vb.] şartların beraberce tahakkuk ettiği mekândaki (şehir) *hayat* ilişkilerinde varlığa gelir. Bu nedenle medeniyetin tarihî vâkıa olarak inşâsı çizgisel değil, çapraz-karmaşık ilişkilerin sonucudur. Bu temel yapıya karşın, hayat ilişkilerinin oluşturduğu *küre*ye bütünlüğünü veren, bu küre içinde yaşayan insanın tüm maddî, manevî ve fikrî yapıp etmelerini *anlamlı* kılan nedir? Başka bir deyişle, medeniyetin metafizik tanımı mümkün müdür?

Metafizik çerçevede medeniyet: *İlk-ilke*, *Evren* ve *İnsan* ile aralarındaki ilişkiler hakkında sorulan sorulara verilen yanıtların cisimleşmiş hâlidir. Örnek olarak, bir tapınak, ilk-ilke ile insan arasındaki bir soru-yanıt ilişkisinin cisimleşmesidir. Bu soru-yanıt sürecinin farklılığı tapınağı cami, kilise veya budist mabedi kılar. İnsanın içerisinde yaşadığı hayat küresine bütünlüğünü veren, küreyi anlamlı kılan, bu soru-yanıt sürecinin içeriğidir. Hiç şüphesiz soru soran, yanıt veren, hem sorulan soruları hem de verilen yanıtları cisimleştiren insanın kendidir. Ancak dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, söz konusu insanın bizâtihi kendinin de bu soru-yanıt sürecinin ürünü olduğudur. Başka bir deyişle, insan kendini soru-yanıt sürecinde dönüştürür; cisimlenen ilişkilerin doğasına uygun bir içerik kazandırır. Öyleyse tam da bu noktada şu soru sorulabilir: İnsanı dahi dönüştüren bu soru-yanıt sürecinde, hem medeniyetler hem de aynı medeniyet içerisindeki alt-kültür öbekleri arasındaki ayrımı veren en temel belirleyici nedir?

Bu sorunun yanıtı: *Theo-ontoloji*dir. Başka bir deyişle *ilk-ilke* kabulü ile bu kabule uygun bir *Evren* tasavvurunun inşâsıdır. *Theo-onta-logos* terkibinde, *theo*, ilk-ilkeye; *onta*, varolanlar anlamında Evren'e; *logos* ise insana delalet eder. Bu terkipte ilk-ilke kabulü Evren tasavvurunu, her ikisi beraberce insan anlayışını belirler. *Köken* (originator), *üretici* (productor) veya *yaratıcı* (creator) biçiminde tanımlanması, *ilk-ilke*nin yalnızca zâtını, evsâfını ve ef'âlini tayin etmek-

le kalmaz, Evren ve insan ile ilişkisini de belirler. Tüm soru yanıt süreci insan için olduğundan, ilk-ilke de esas itibarıyla insan içindir. Bu nedenle, ilk-ilkenin tanımı ve Evren ile ilişkisi hem insanın *mebde* (çıkış) ve *meâd* (dönüş) tasavvurlarının, hem de bu iki sınır arasında (dünya) niçin ve nasıl yaşayacağının içeriğini verir. Başka bir deyişle, insanın bulunduğu ara-nın, onun *yeri* (yeryüzü) hâline gelmesi, *evi* olması bu soru-yanıt süreciyle mümkündür. Hemen işaret edelim ki, ilk-ilkenin olumsuzlanması denklemdeki yerine halel getirmez; yalnızca fonksiyonunun muhtevasını değiştirir.

Başka türlü bir dile getirilişle *theo-ontoloji* teolojik, kozmolojik ve antropolojik tamlığı ve tutarlılığı olan, *asıl*dan *unsur*a anlamlı, yekpare bir bakışın inşa edilmesidir. İnsan bu bakışın içerisinde hayatı *anlamlı bir bütün* olarak yaşar; bakışını maddî, manevî ve fikrî yapılarıyla katıp karıştırır; ortaya çıkan terkip, insanın içerisinde ihsasını, vicdanını ve idrâkini barındırdığı *ev*idir. Bu nedenle teoloji, kozmoloji, antropoloji, vb. tüm yapılar, insanın *anlam*ına ve *yer*ine ilişkin soruları yanıtlamak için üretilmişlerdir; öyle ki, ahlâkî ve içtimaî hayat bile bu anlama ve yere ilişkin üretilen yanıtların bütünlüğüne ve birliğine bağlıdır.

Kısaca özetlenen bu tespit açısından tarihe bakıldığında, yalnızca medeniyetlerin değil kültürlerin bile sahip oldukları theo-ontolojiler açısından farklılaştıkları görülür. Değişik yapılara ilişkin farklılıkların kaynağı da köklerini theo-ontolojik ayrımda bulur; çünkü medeniyetleri hem dünya görüşü (anlam-değer dünyası), hem de dünya tasavvuru (resim dünyası) açısından ayrıştıran, bu iki yapının zemininde bulunan theo-ontolojik farklılaşmadır.

Şimdiye değin yapılan kavramsal analizin/tahlilin *fizibilitesi* için tarihe gidildiğinde söylenenleri doğrulayacak bir manzarayla karşılaşılır. Mezopotamya, Eski Mısır, Yahudî, Eskiçağ Ege, Hristiyan, İslâm, Yeniçağ Batı Avrupa, hatta Hind ve Çin, vb. kültür ve medeniyetlerini birbirinden ayı-

ran, bu yapıların doğa ile, insan ile ilişki kurma tarz ve tavırları değil, bu tarz ve tavırların da zeminde bulunan ve onlara içeriklerini veren, sahip oldukları theo-ontolojileridir. Gazâlî'nın meşşâî felsefe eleştirisindeki en önemli üç maddeye bakıldığında bile, theo-ontolojik tasavvurun medeniyetler arasındaki ayrımda ne kadar hayatî bir yer edindiği görülecektir.

Theo-ontolojik çerçeveler yalnızca büyük medeniyet ve kültür öbeklerini birbirinden ayırmakla kalmaz, aynı medeniyet havzasındaki alt-medeniyet ve kültürler arasında farklılaşmalara dahi neden olabilir. Bunun en güzel örneği, İslâm medeniyetinin bir alt-üyesi olan Osmanlı ve Safevî kültürleridir. Özellikle XIII. yüzyılın ikinci yarısında, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî ile Konya'da başlayan, Davud Kayserî ve Mehmed Fenarî ile Bursa'da biçimlenen, *vahdet-i vucûd* adlı yeni theo-ontoloji, Osmanlı kültürüne farklı bir medenî perspektif kazandırabilmiştir. Benzer şekilde, bu yeni theo-ontolojinin içerisine Safevîler ilahî-seçilmiş-kozmik-aile olarak Hz. Ali ve evladını yerleştirerek dönüşüme uğratmış, ayrıntılarda daha farklı bir medenî perspektif inşa etmişlerdir.

Benzer özellik Batı Avrupa'da ortaya çıkan yeni medeniyette de gözlemlenebilir. Her şeyden önce Protestan theo-ontoloji, Katolik theo-ontolojiyi, özellikle Thomas Aquinas'ın inşa ettiği çerçeveyi tasfiye etti; bu da farklı bir süreci başlattı. Bundan daha önemlisi, çerçevesini Newton'un çizdiği İngiliz theo-ontolojisi ile çerçevesini Leibniz'in çizdiği Alman theo-ontolojisi arasındaki temel farklar, aynı medeniyet havzası içerisinde iki önemli alt-medenî perspektif yarattı. Kant'ın tüm arabulucu terkibine karşın Goethe, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Heidegger gibi filozofların elinde gelişen bu yeni theo-ontoloji ile Anglo-Amerikan theo-ontolojisi iki dünya savaşına neden oldu. Bu iki farklı theo-ontolojinin üret-

tiği Evren/doğa ile insan anlayışları bile son derece farklı dır. Alman aklının matematiksel karakteri, tarihi bir bilim olarak inşa etmesi, görelilik ve kuantum gibi teorileri kurması, yıkıcı siyasî anlayışlar geliştirmesi, fenomenal yanın da numenal olanı önemsemesi hep bu theo-ontoloji ile ilgi lidir. Benzer biçimde Anglo-Amerikalıların geliştirdiği me kanik karakterli pozitif doğa bilimi, fenomenal olana bağlılığı, ürettikleri evrim teorisi, farklı sömürücü siyasî yaklaşımları ile yıkıcı *techno-science*'ı yine zeminde yer alan theo-ontolojiyle bağlantılıdır. Batı Avrupa'nın ilk merkezî devleti olmasına karşın Fransa'nın Sanayi Devrimi'nden sonra eğreti, ara-millet hâline gelmesinin en önemli nedeni de, İngilizler ile Almanların temsil ettiği iki farklı theo-ontolojiden birini nihaî olarak tercih etmemesi, edememesidir. Bu durum, Fransa'yı mütereddit, bir oraya bir buraya yalpalayan bir edebî eğlence kültürü hâline getirmiştir. Laiklik bu anlamda theo-ontolojik tereddüttür. Bir kültürün theo-ontolojik tereddüdü, zaman içerisinde medenî hasletlerini yok eder; onu iki arada bir derede ara-bir-kültür kılar.

Yukarıda yapılan kavramsal tahlil ile bunun tarihî fizibilitesi, theo-ontolojinin medeniyetlerin inşâsında ne kadar merkezî bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle, medeniyetlerin tüm çapraz-karmaşık ilişki yumağına karşın bu yumağa bütünlüğünü ve anlamını veren farklı theo-ontolojilerdir. Elbette böylesine çapraz-karmaşık bir ağın içerisinde ilişki oklarının yönlerinin kesin bir biçimde tespit edilmesi her zaman mümkün değildir. Denmek istenen, bütünlüğü sağlayan ve anlamı veren yapının theo-ontolojiler olduğudur. Theo-ontolojik bakış ile bu bakışa göre inşa edilmiş diğer tüm yapılar, insanın mebde ve meâd arasındaki maddî korkusu ile manevî ürpertisini, maddî beklentisi ile manevî ümidini, kısaca insan olmanın anlamını, yukarıda dile getirilen soru-yanıt süreci içerisinde temsil ederler. Medeniyet bu nedenle, belirli bir theo-ontoloji et-

rafında kenetlenen bir insan topluluğunun, bu theo ontoloji içerisinde anlam kazanan kendi gayesini gerçekleştirmek için yola çıkması ve bunu gerçekleştirmesidir. İşte yine bu nedenle, her medeniyetin bir *niyeti* vardır ve bu niyet o medeniyetin özü, ilkesi olan theo-ontolojisi tarafından tayin edilir. Diğer tüm yapılar bu özün, ilkenin etrafında cisimleşir, şekillenir. Öyleyse, her yeni medeniyet yeni bir theo-ontolojidir; her yeni theo-ontoloji de yeni bir medeniyettir. Bu çıkarımın sonucu ise şudur: Theo-ontolojisi olmayan bir kültür medeniyet seviyesine eremez, erişemez.

Sallama Din Tasavvuruna Karşı Değinmeler[39]

Beş yıl kadar önce, bir kuruma seminer vermek üzere davet edilmiştim. Seminerden sonra, çay eşliğinde sohbete devam ederken kurumda çalışan iki güvenlik görevlisi ve kantin işlerini yürüten bir kişi yanıma yaklaştılar ve bir konuyu danışmak istediklerini söylediler. Buyur ettim; oturur oturmaz içlerinden az çok kültürlü olduğu anlaşılan biri, elindeki *Kur'ân-ı Kerîm* mealini açtı ve "Aramızda şu âyetin anlamında anlaşamadık." diyerek sözlerine başladı; sırayla da önce kendisinin, sonra da öteki arkadaşlarının yorumlarını özetledi. Ben dikkatle ve bir o kadar hayretle dinlerken, birden durdu ve "Acaba hangimizin yorumu doğru?" diye sordu. Kısa bir sessizlikten sonra kendilerine "Peki! Sorunuza yanıt vermeden önce, Temel gibi ben de bir soru sorayım! Soruma yanıt verirseniz sorunuza yanıt alırsınız; veremezseniz kusura bakmayın!" dedim. Önce birbirlerine baktılar; sonra da başka çarelerinin olmadığını anladıklarından "Evet!" anlamında başlarını önlerine eğdiler. "Sorum şu!" diye devam ettim: "Üçüncü dereceden bir denklemin köklerinin pozitif ya da negatif olma olasılığı ne kadardır?" Sorum biter bitmez sesli bir biçimde gülerek ve "Aman efendim! Biz matematikçi değiliz ki!" diye ses tonlarını yükselterek, haklı ve güçlü bir edayla karşılık verdiler. Herhangi bir aranın söyleyeceğim cümlenin değerini düşürmesini engellemek için anında sordum: "Peki! Siz müfessir misiniz de yalnızca mealden hareket ederek kendi aranızda bir âyetin anlamını tartışıyorsunuz?"

---

[39] Kasım-2009, sayı: 78, s. 74-75.

Bilgi herkese açık, ancak ait olduğu alanda, belirli bir eğitim sürecini başarmış insanların elde edebileceği bir şeydir. Bu nedenle, Fuzulî'nin dile getirdiği gibi, "İnsanlar arasındaki eşitsizliğin gerçek nedeni bilgidir." Kişiler, matematik gibi formel bir bilim dalına ait herhangi bir soruyu çözmek için uzmanlık isterken, hayatlarının anlamını devşirdikleri kutsal metinler için aynı duyarlılığı göstermemektedir. Nasıl ki, bakkal hesabı bilmek matematik bilmek demek değilse, ilmihâl bilgisi de dinin kendisi değildir. Hasta olunca hastalığının uzmanı hekime giden, hekimin muayene sonucunda karar verdiği tedavi yöntemine güvenerek ilaç alan, istirahat eden ya da ameliyat olan bir kişi, nasılsa aynı davranışı, dünyevî ve uhrevî anlamlılığını belirleyen dinî konularda göstermez; uzman aramaz; bulsa da güvenmez! İlginçtir ki, dinî konularda herkesin bir fikri vardır. Elbette ki, bu bir tespit ve her tespit gibi, günlük hayatta karşılaştığımız onlarca olgu ve olayın deneyimine dayanıyor. Ancak tam bu noktada şu sorunun sorulması gerek: Neden insanlar pek çok konuda *sağlamcı* iken, dinî konularda –ve dahi değişik beşerî alanlarda– *sallama* yöntemini benimsiyorlar?

Bu soruya pek çok açıdan yanıt verilebilir; bu yanıtların büyük bir bölümü de doğru olabilir. Ancak bu yazıda, farklı bir yanıt denemesinde bulunulacak ve sorunun önce Tanrı, dolayısıyla din tasavvurundan kaynaklandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Halkın büyük çoğunluğu *mitolojik* bir Tanrı ve din tasavvuruna sahiptir; bu tasavvurda başta Tanrı'nın kendi olmak üzere, dinî terimler büyük oranda simgesel anlamları dikkate alınmaksızın, hakîkî ve somut halleriyle kabul edilirler. Tanrı, idealleştirilmiş bir insan gibi düşünülürken, *ceza*lar ve *mükâfat*lar ile bunlara ilişkin öteki tüm betimlemeler, maddî referanslarıyla tahayyül edilir. Mitolojik Tanrı ve din tasavvuru, aşağıda verilecek öteki tasavvurların temsilcileri tarafından yönlendirildiği süre-

ce tehlike arz etmez, bilakis toplumsal düzen için hayatî bir rol oynar; halkın hukuk bilincinin canlılığını ve sürekliliğini sağlar.

Psikolojik Tanrı ve din tasavvuru ise başta Tanrı olmak üzere tüm dinî kavramları, yalnızca ama yalnızca vicdanî – gönüle has, rûhî, manevî vb. başka değişik adlar da verilebilir– bir üretim kabul eder; hem hissî hem bireysel seviyeye indirger. Psikolojik tasavvurda, hem Tanrı hem de öteki dinî kavramlar hâricî hakîkati olmayan, içleri psişik süreçlerle doldurulan, kişinin keyfine bırakılmış, belirsiz, bulanık yapılardır. Bu yapılar, başka biri tarafından paylaşılamadığı gibi, yalnızca kişinin bireysel tatminine yararlar. Açıktır ki, biraz sonra üzerinde duracağımız *kelamî/teolojik* –her ne kadar uygun bir kavram değilse de, diğer ikisiyle kafiye oluşturduğu için– Tanrı ve din tasavvuru tarafından kontrol edilmeyen psikolojik Tanrı ve din tasavvuru, kendi başına en tehlikeli tasavvurdur; psikolojik tatmine yaradığı için de *ahlâksızlık*ın kaynağıdır. Psikolojik Tanrı ve din tasavvuru, kolayca *ideolojik* Tanrı ve din tasavvuruna dönüşebilir ve bir yıkım makinesi hâlini alabilir. Kanımızca *sallama yöntemi*nin en çok kullanıldığı Tanrı ve din tasavvuru psikolojik olandır; çünkü vicdanın belirsizliğinden, muhayyilenin bulanıklığından beslenir. İşte bu nedenledir ki, Tanrı yokmuşçasına düşünülebilir ve fakat Tanrı yokmuşçasına davranılamaz.

Kelâmî/Teolojik Tanrı ve din tasavvuru ise hem Tanrı'yı hâricî hakîkati olan kişi olarak kabul eder, hem de bir bütün olarak dini, kişi-Tanrı'nın manzûmesi... Bu nedenle kelâmî Tanrı ve din tasavvuru nazarî/aklî bir zemine dayanır; tahkîkî olduğundan yakînîdir; belirsizlik ve bulanıklığı reddeder. Tanrı ve dini, *his* seviyesine indirgeyen (*mahsus*) psikolojik tasavvurun aksine Tanrı'yı –aynı zamanda *makûl* kabul eder ve bu hâliyle Tanrı'yı *aklın sınırı*, dini ise *aklın terbiyesi* olarak görür. Akıl, en derin tarafıyla, Mutlak Gâib olan Tanrı ve âlem-i ğayb ile âlem-i şuhûd/Evren

arasında bir köprü durumunu alır. Kelâmı Tanrı ve din tasavvurunda kişi-Tanrı emreder, nehyeder, cezalandırır ve ödüllendirir; bu nedenle tahkîkî seviyede kelâmi Tanrı ve din tasavvuruna sahip bir kişi, *öte*nin hakîkati karşısında dikkatlidir; ölüme, O'nun takdiri olduğundan *hazır*dır; bu nedenle de sürekli *huzurda*dır; yine bu nedenle her daim *huzurlu*dur: "Ancak hazır olanlar, huzur bulurlar."

Geleneğimiz, her üç tasavvurun birlikte var olmasını, akl-ı selîm, kalb-i selîm ve zevk-i selîm adına sağlıklı kabul etmiş; *kelâmî ilm*in, *irfânî marifet* ve *sûfî zevk/ışk* ile birlikte hemhâl olmasını İnsan-ı Kâmil olmak için vazgeçilmez görmüştür. Bu nedenledir ki, kelâmî ilmin temsilcisi Sirâceddin Urmevî, irfânî mariferin temsilcisi Sadreddin Konevî ve sûfî zevkin/aşkın temsilcisi Celâleddin Rûmî Konya'da aynı yıllarda yaşamış ve hepsi adlarına *muzafun ileyh* olan *el-Din*'in anlamını *muzaf*larında içkin duruma getirebilmişlerdir.

Unutulmamalıdır ki, *makûl* Tanrı ve din inancı, daha doğru bir deyişle Tanrı'nın ve dinin *nazarî idrâk*i, inananlar üzerine farzdır (*olmaz-ise-olmaz*dır). Ve yine bilinmelidir ki, sûret ile fiil, form ile fonksiyon, biçim ile işlev birbirini var eder, gerektirir ve sürekli birliktedirler; biri olmadan ötekinin varlığı yalnızca bir *vehim*dir.

Kurban: Sınıra *Yakın* Durmak[40]

Emniyet sözcüğü ile *îmân* sözcüğünün aynı kökten gelmesinin işaret ettiği üzere *din*, her şeyden önce insan aklının metafizik güvenliğini sağlar. Bu nedenle, Tanrı inancı aklın en-üst sınırı; bir manzûme olarak din de aklın terbiyesidir. *Güvenlik* sözcüğü, ilk elde ya dışarıdan gelen ya da içeriden kaynaklanan tehlikelere karşı tedbiri çağrıştırır. Tersine, din öncelikle aklı terbiye ederek insanı, kendinden, nefsinden korumayı amaçlar; çünkü bir birey olarak kendiyle *barışık* olmayan bir kişinin dışarıdan ya da içeriden korunmasının mantıkî bir anlamı yoktur. Bu nedenledir ki, *îmân* kişiseldir, bireyseldir; herkes tek ve yalnız başına iman eder; başka bir deyişle, iman ederken kişi yapayalnızdır (*amentu*). Bir birey olarak insan aklının terbiyesi, bir tür olarak insanın, hatta canlı-cansız tüm Evren'in insandan korunmasını sağlar; çünkü *îmân* eden *emîn*dir; emîn olan *temîn eder*; etmelidir. Terbiye, Türkçe karşılığı *eg-itim* sözcüğünün de imlediği üzere, aklın belirli *sınır*lar dâhilinde iş görmesini, davranmasını sağlamaktır. *Haram* sozcüğünün *sınırlamak*, *sınır koymak*; *helâl* sözcüğünün de –sınırdan– *içeri girmek* anlamına geldiği dikkate alındığında denilenler daha iyi anlaşılacaktır.

Yeri gelmişken, ayraç içinde belirtilmelidir ki, dinde bazı *özel* sınırlamalar, bu *genel* sınırlama için hazırlık mahiyetindedir. En küçük ve en büyük maddî yapıların, dolayısıyla tüm Evren'in bir *din üzere* olduğunun söylenmesi, bu anlamda her şeyin kendi sınırında durması ve o sınır içerisin-

---

[40] Aralık-2009, sayı. 79, s. 82-83.

de iş görmesi demektir. Nitekim kulluk, en temelde her şeyin sınırını bilmesi, yaratılışı üzere iş görmesi ve davranmasıdır. İnsan hariç Evren'de, şimdiye değin bildiğimize göre, her şey doğal yeri ve işleyişindedir; insan ise aklı ile doğal yer ve işleyişini aşar; başka bir deyişle, yalnızca insan doğal yer ve işleyişinin sınırlarını aklıyla çiğneyebilir. İnsan aklını sınırında, yaratılışı üzere tutmak; *hayr* üzere *ihtiyâr* eylemesini sağlamak; insandan, bizatihi kendinden, öncelikle yine kendini, sonra öteki insanları ve tüm Evren'i korumak için elzemdir.

Dinde biçimsel özellik gösteren *ibâdet*ler (kulluklar), insan aklının terbiyesi, büyük kulluğun, insan olmaklığın *doğru yol* (sırât-i müstakîm) üzere yani sınırında seyretmesi için son derece önemlidir. Bir örnek vermek gerekirse urefâ, namazı genel anlamıyla insan nefsinin terbiye edilmesi olarak görür: *Kıyam*, insanın en önemli özelliği, *ufka bakma*sını mümkün kılan *dik durma*yı (kebed), dolayısıyla tüm Evren'in bir hülasası olarak maddî, bitkisel, hayvanî ve aklî özellikleri birlikte içeren bir yapıyı temsil eder. *Rükû* yani *eğilmek*, Tanrı karşısında hayvanî olanı, hayvanî nefsin özelliklerini; *secde* yani toprağa *düşmek*, *sürünmek* ise bitkisel olanı, bitkisel nefsin özelliklerini terbiye etmek –yok etmek değil–, sınırında tutmak anlamına gelir; iki secdeden sonra kazanılan hâl, terbiye edilmiş nefistir yani kelime-i şehâdet getirerek *teslim olmuş* (*barışa*, *emniyete* ermiş), dolayısıyla *sükûnet* bulmuş, *ihtiyar* yeteneği kazanmış *akl-ı selîm*dir. Bu nedenledir ki, *insan*a (*dik durana*) en zor gelen şey başkasının karşısında *eğilmek*, hatta *yerde sürünmek*tir.

Tüm biçimsel kullukların, hem bireysel hem de türsel anlamda insan nefsini terbiye etmeye yönelik olduğunun en güzel örneklerinden biri *hac* ve *kurban*dır. Haccın *hayâtı* ve *âhiret*i/*kıyamet*i birlikte içeren ilahî bir senaryo olduğu söylenebilir. Bu senaryoda başrolleri bir erkek (Hz. İbrahim), bir kadın (Hz. Hacer) ve bir çocuk (Hz. İsmail), kısaca bir

çekirdek *aile* üstlenir. *Kadın*ın, kendine ama daha çok *çocuk*una ilişkin, daha genel anlamıyla *yaşama*ya ilişkin *telaşı*, *kaygısı* ve *korku*su, Safa ile Merve arasındaki *koşuşturma*sı, *yardım* edecek *ötekini araması*, *hayata* tutunma *arayışını* temsil eder. İnsan türünün *çoğalma* ve *süreklilik*ini temsil eden *çocuk*un *su*yu bulması, yaşamın kaynağı olarak suyun merkezî yerine yalnızca bir işarettir. Kısaca denirse çöl, hayat, bir telaş, bir kaygı, bir korku, bir koşuşturmadır; yaşamak için bir arayıştır; türü –çocuğu– devam ettirmek için verilen bir uğraşıdır ve ancak ötekisiyle mümkündür. Erkeğin, babanın bu sahnedeki rolünün kısıtlı olması, hayatın, yaşamanın iç yapısının kadın tarafından yürütüldüğünün bir göstergesi olarak okunabilir. *Kıran hac*ında *hayâtı* temsil eden bu sahnenin *ihram* ile yapıldığı, ihramın da *haram* sözcüğüyle aynı kökten geldiği dikkate alınırsa sınır koymanın, sınırlı olmanın hayatın her anında gerçerli olduğu rahatlıkla anlaşılır; o kadar ki Zilhicce'nin dokuzuncu günü *kıyâmet* sahnesine giderken bile tekrar ihram giyilmesi, sınır kavramının ne kadar belirleyici olduğunu gösterir; insan kıyamette bile sınırını, insanlığını bilmelidir; zaten insana kıyamette sınırı, insanlığı hatırlatılacak, sahip olduğu *irâde*yi –*ihtiyarı* değil– kullanarak, sınırından, insanlığından ne kadar uzaklaştığı önüne konulacaktır.

Hacda *şeytan* taşlama olarak bilinen ritüel, nefis terbiyesinde zirve noktayı temsil eder. Küçük, orta ve büyük cemrenin anlamlarına dikkat edildiğinde ilk göze çarpan, cemrenin "kor (köz) hâlindeki ateş" olmasıdır ki, nefse ateşin temsilî bir hatırlatılmasıdır. Küçük cemre, nefsin bitkisel, orta cemre hayvanî, büyük cemre ise insanî tarafını temsil eder. Bu nedenle, aslında herkes kendi şeytanını/şeytanlarını taşlar. Öte yandan *kurban*ın birinci gününde yalnızca *büyük*ün taşlanması; ikinci, üçüncü ve dördüncü günler her üçünün taşlanması; insanî nefisteki irâdenin, aklî ihtiyârın dönüştürülmesi sürecinin öteki nefsî güçlerin terbiyesinden

daha zor olduğunu gösterir. Daha da ilginç olanı, *ulemânın* taşlama esnasındaki uyarısıdır; insan taşları/közleri 'öfke' ile atmamalıdır; çünkü öfke iradenin bir dışavurumudur, ihtiyarın değil. Tüm bu süreci *kurban* keserek, *yakınlaşarak* bitirmek, hayata ilişkin hareketin ilahî olana teslim olması ve sükûnete kavuşmasıdır. Bir çocuk olarak, türün bekasını, sürekliliik arzusunu, hâkimiyet duygusunu, kısaca çokluğun kendini temsil eden Hz. İsmail'in yerini alan *kurban* aslında insanın nefsidir ve mecazî anlamda kesilerek, yaşamına son verilerek, aklî olanın maddî-bitkisel ve hayvanî olana galebe çalmasını imler. Ulemâya göre, *hac*da ev sahibi Tanrı olduğu için O'na takdim edilecek en değerli şey bizatihi insanın kendi, yani nefsidir; insan da bu takdimi nefsini temsil eden bir kurbanla gerçekleştirir; bu nedenle kurban, mecâzî anlamıyla nefsin *ilahî terbiye*si, yani sınırını bilmesinin bir *itirâf*ıdır.

Unutulmamalıdır ki, nasıl ki bilinenin tersine asıl oruç iftar saatiyle; asıl Ramazan da bayramdan sonra başlarsa – ki Ramazan, oruç, nefsin terbiyesine ilişkin bir eğitimdir– asıl hac da bizâtihi hacdan sonra başlar. Kişi, nefsini/şeytanını hafife almamalı; sınırında durmalıdır; çünkü *maddî ihram* eğitimi, insanın nefsine *manevî bir ihram* giydirmek, yani *sınır* koymak; insanı insanlığı içinde tutmak içindir. Heidegger'in dediği gibi, "Sınır/İnsanlık bir kere çiğnendi mi çiğnenecek başka bir sınır kalmaz!"

Âdem *yeryüzü*ne sürülünce, yaşaması için toprağı nasıl sürüp ekeceği Cebrail tarafından kendisine öğretilir. Öğrendiklerini uygulamaya koyan Âdem, toprağı sürmeye ve ekmeye başlar. Bir türlü durmak bilmez; devamlı sürer ve eker; neredeyse tüm yeryüzünü yekpare bir *tarla*ya dönüştürür. Bunun üzerine Tanrı, Cebrail'e, yeryüzüne inip Âdem'in önüne bir *sınır* çekmesini buyurur. Cebrail, insan kılığında yeryüzüne inerek, tam da Âdem'in geldiği yönde büyük bir *çit* inşa eder. Âdem, çite yaklaşınca çizilen sınırı aşmaya kalkışır; ancak Cebrail, "Buradan ötesi beni*m*!" diyerek karşı durur; Âdem ise direnir, "Hayır! Beni*m*!"; sonuç olarak şiddetli bir *kavga*ya tutuşurlar.

Karadeniz mitolojisinin bu anlatımına göre, yeryüzündeki ilk kavga *sınır*, dolayısıyla *mülkiyet* kavgasıdır. Elbette bu anlatımda, Karadeniz'deki, köklerini arazi paylaşımında bulan, eski kan davalarının kaynağına bir telmih vardır. Ancak kaynağı ne olursa olsun anlatının işaret ettiği en önemli gerçeklik, *sınır* kavramının insani hakikatteki yeri ve beşerî kavganın kaynağının *sınırı aşmak*la ilgisidir. Öyleyse, hayatın kurucu/mukavvim kavramı olan *sınır* ne demektir ve insan olmaklığı belirleyiciliğinin illeti nedir?

İnsan olmak *sınırlamak*la başlar. Her şeyden önce *giyinmek*, kişinin *dışarı*sı ile kendi arasında bir sınır koyması demektir. Sınır koymak, aynı zamanda doğal olarak, sınır konulan şeyden *korunma*yı da doğurur; dolayısıyla bir *güvenlik* alanı yaratır. *Çıplak* insanın dışa yönelik *korku*su, bede-

---

[1] Ocak-2010, sayı. 80, s. 72-73.

nine sınır çekme ve korunma kaygısından kaynaklanır. Örnek olarak sürülen ve ekilen araziye *çit çekmek*, hem onu öteki toprak parçalarından *ayırır*, tarla kılar, hem de dışarıya karşı bir *güvenlik* alanı yaratır. Çit düşüncesinin daha gelişmiş biçimi olan *kale*, bir insan topluluğunun kendi için sınırlı bir güvenlik alanı yaratması arayışından neşet eder. Kale hem *mekânı* sınırlandırır; böylece kişiye içine sığınabileceği bir *yer* verir; hem de öteki ile arasına bir sınır çizerek *korunmayı* sağlar. *Yurt* kavramının, sınır çekme eylemiyle sıkı ilişkisi olduğu, *vatanın sınırlarını koruma*nın güvenlik alanı inşa etmekten kaynaklandığı rahatlıkla görülebilir.

*Sınırlama*nın kişiye verdiği en önemli güç *belirsizliğin giderilmesi*dir; çünkü sınır-içi belirlilik, sınır-dışı/ötesi belirsizliği imler. Bu nedenle, sınırlamak *belirlemek* iken sınırsız *belirsiz*liktir. Bu sonuç, hem maddî hem de manevî düzeydeki güvenliğin kaynağıdır. Örnek olarak şeylere tek tek *ad vermek*, adlandırılanı sınırlamak, belirli kılmaktır. Tartmak, ölçmek, saymak, para gibi itibarî değerlerle maddeye değer biçmek; tüm bu eylemler, sınır koymanın farklı tezahürlerinden başka bir şey değildir. İnsanın sınır koyma, dolayısıyla belirleme eyleminin, ilginçtir, sayısız dışavurumu söz konusudur: Yol yapmak, adres vermek, suyu bir olukta akıtmak, ahlâk ve hukuk üzerinden davranışlara kural koymak...

İnsanın bilme eylemi de *sınırlama*nın, *sınır koyma*nın daha üst bir düzeyde tezahür etmesidir. Örnek olarak her *tanımlama* eylemi, tanımlanana bir sınır çekme, tanımlananı bir çitlemedir. Bu nedenle *kavramak* ancak sınırlamakla mümkündür. Kadîm felsefe geleneğimizde *tanım* için kullanılan *had* sözcüğünün *sınır* anlamına gelmesi; *terim*in, *terminus*tan "zaman ve mekânda şeye sınır koymak" anlamını taşıması, şimdiye değin söylenenleri daha belirgin kılar. Bir *kavram* ile *nesne*si arasındaki mutâbakata *hakîkat* denmesi ile bu mutâbakattan ayrılma, uzaklaşma oranında *mecâz*

ve *kinâye*nin ortaya çıkması da, ad ile adlananın sınırlarının birbiri üzerine çakışması ya da çakışmamasıyla ilgilidir.

Bu nedenle, ilk elde dilsel, sözcük düzeyinde, denileni anlamak, ilkece, *anlamı/manâyı*, *denmek isteneni*, *kastedileni* sınırlamakla, çitlemekle başlar. *İdrâk* sözcüğünün *peşinden koşup*, *tutup yakalamak* anlamına sahip olması, Türkçede kullanılan *algının almak*, *kavramın* da *elle kavramak* ile ilgisi, sınırlamanın, bilmenin ve idrâk etmenin zemininde bulunduğunu gösterir. Nitekim, *taksîm/bölümleme* insan zihninin en önemli özelliklerinden biridir. Tahlîl, terkîb, tasnîf, fasl, vasl gibi öteki tüm zihinsel etkinlikler, taksîmin/bölümlemenin tezahürleridir.

Anlamı/manâyı, başka bir deyişle, denmek isteneni, kastedileni idrâk yalnızca *sözel* ya da *davranış* düzeyinde ortaya çıkmaz. Sözcüğün ya da davranışın yanında *hayât*ın, hatta *tabîat*ın bile *ne anlama geldiği*, *kast*ın/*kast*ının ne olduğu sorulabilir. En genel anlamıyla her *var-olma* durumunda *denmek istenen*in tayin ve tespiti bir *sınırlama*, dolayısıyla *belirsizliğin giderilmesi* demektir. Bu nedenle, kadîm felsefî geleneğimizde kullanılan *hikmet*, *illet*, *sebeb*, *orta-terim/had* gibi sözcüklerin tümü, *sınır*ın değişik türleridir. Örnek olarak *sebebi/nedeni* bilmek, hem *tabîat* hem de *hayât* düzeyinde olgu ve olaya bir sınır çekmek ve belirsizliği gidermek işidir. Bilinen, sınırlanan, dolayısıyla belirsizliği giderilendir. Pek çok dinî terim de *sınır* kavramıyla ilgilidir. Öyle ki, *îmân* bile nefsî düzeyde, *gaybı* belirli kılma, dolayısıyla kişisel metafizik bir güvenlik alanı yaratmadır.

Şimdiye değin denilenler bir bütün olarak göz önünde bulundurulursa *sınır çekme*nin, *çitleme*nin aslında *kök*lerini, *ilke*lerini ve *imkân*larını insanî türde bulan bir *makûliyet* arayışı olduğu söylenebilir. Çünkü insan hem *mahsûs*u (tekvînî kitab) hem de *menkûl*u (tenzîlî kitab) *makûle* çevirerek, sınırlayarak kendi için anlamlı/sınırlı, dolayısıyla kavranılabilir kılabilir; zira ancak *makûl* olan, bir *hakîkate*

sahiptir. Yeri gelmişken işaret edilmelidir ki, *mecaz* ve *kinaye* ancak hakîkati üzerinde yükselirse anlamlıdır; tersi durumda daha derin bir belirsizliğin kaynağı hâline gelirler. *Makûl* kılmak, varlığı, *çıkarımsal akl*a (akl-ı istidlalî/ratio) vurmak demek değildir; dolayısıyla *müstedlel* (kanıtlanmış) olmak, makûl olmanın yalnızca bir tezâhürüdür. Bu nedenle *menkûl*u, hatta *gayb*ı makûle tercüme etmek, *kanıtlamak* değil, insan için *anlaşılır kılmak*tır; çünkü ancak insanî olan, insan için anlaşılabilirdir.

Yukarıdaki anlatının imlediği üzere, her türlü insanî *kavga*nın, *çatışma*nın nedeni, *sınır*ı, dolayısıyla *makûliyet*i aşmadır; çiğnemedir; bunun da derin nedeni insanın doymak bilmez *mülkiyet hırsı*dır. Bu nedenle *insan*, *yeryüzü*ne değil kendi *nefs*ine sınır koymayı öncelemelidir. *Yeryüzü*ne sınır koyarak kendini korumayı düşünen insan, kendi nefsine sınır koyarak *yeryüzü*nü, kendinden korumalıdır. Bu da ancak, kudemânın deyişiyle, *tîne, dîn donu giydirilerek* mümkündür. Bu nedenle denmiştir ki, *sûfîlâşık, yeryüzünü/maşûkunu kendinden koruyan kişidir.*

Anlamdaş Olmak Millet Olmanın Temelidir[42]

İnsan, beşer olarak *varlık denizi*ne bırakılmış, fırlatılıp atılmış ya da gönderilmiş herhangi bir şeydir, herhangi bir canlıdır. Bu denizde batmamak, kaybolmamak, yok olmamak için insanın bir 'binek'e ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç, içinde bulunulan devasa sudan hareketle karşılanacak bir özellik göstermez; tersine bizâtihi *insan*ın nutkiyetinden [akıl ve dil sahibi olmasından] kaynaklanan bir çözümle giderilir. Bu ihtiyacın giderilmesi hayatın idâmesi için elzemdir; tersi durumda insan var olamaz. Tarihî tecrübe gösteriyor ki, insanı varlık denizinde yok olmaktan kurtaran bu binek, nutkiyetin tecessüm etmiş hâli yani insanın bütüne ilişkin sahip olduğu dünya görüşüdür. Dünya görüşü ya da başka bir deyişle anlam dünyası, kavramlardan örülü, bütüne ilişkın, hayatın anlamına ait şemalardır. Bu nedenle kavram-örgüsü, hayatını sürdürmesi için insanın sahip olması gereken olmaz ise olmaz temel bir koşuldur. Bu kavram-örgüsü kimi insan için bir kütük, kimi için bir kano, kimi için bir kayık, kimi için küçük bir gemi, kimi için ise son derece gelişmiş büyük bir gemi olabilir; ancak varlık denizinde batmamak için hiçbir insan, yapısının karmaşıklığı ne olursa olsun böyle bir *binek*ten muaf olamaz. İnsanın olduğu her yerde bir kavram-örgüsü varolmuştur, vardır ve varolmaya devam edecektir. Kavram-örgüleri son derece *organik*tir; her bir kavram diğeriyle, önceden belirlensin veya belirlenmesin, öngürülsün veya öngürülmesin bir ilişkiye sahiptir; kısaca bir kavram-örgüsünde her kavram

---

[42] Ekim-2004, sayı. 17, s. 84-85.

her kavramla ilişkilidir. Bu nedenle bir kavram-örgüsünde herhangi bir kavramın bilinçsizce değiştirilmesi, atılması, terkedilmesi bütün bir örgüyü ciddi şekilde etkileyecek dönüşümleri tetikler.

İnsanın *toplum içerisinde birey* biçiminde tanımlanan durumunu –şimdilik– tartışmaksızın şu söylenebilir ki, hem tek tek kavramlar hem de bir bütün olarak kavram-örgüsü, nurkiyetin, aklın ve idrâkin cetveli, pergeli, gönyesi, teleskopu, mikroskopu, vb. gibidir. Nasıl ki bu *âlet* ve *edevât*ın sorunlu olması durumunda tasvir ve temsil ettikleri *şey* de sorunludur; benzer biçimde kavram-örgüsünün yapısında sorun olan kişi de *şey*i bu sorunlu yapıya uygun olarak görecek, idrak edecek ve inşa edecektir; başka bir deyişle, insanın kavram-örgüsü nasıl ise dünyası da öyledir. Öyle ki bir kavram, evet yalnızca bir kavram, dünyayı kurtarabilir ya da batırabilir.

Tek bir kavramın bütünü yırtan bir etkiye sahip olduğu söylenebilir; bütünü beyaz bir kâğıt gibi düşünürsek, öyle bir kavram ileri sürülebilir ki, ya bu beyaz kâğıdı daha beyaz ya da daha siyah kılar. Günlük hayatımızda tanıdığımız bir kişi için bir ortamda 'hırsız' dendiğini düşünelim; yalnızca bu kavram o kişinin tasavvurumuzdaki yerini altüst eder; bir de tersine kendisine 'veli' dendiğini tasavvur edelim; benzer biçimde katımızdaki yeri bambaşka olacaktır. Kavramın ve kavram örgülerinin sadece idrâki değil hisleri de nasıl etkilediği açıktır: Bir kavram bazen bir hayatı kurtarır bazen söndürür. Dünyada yalnızca günlük hayat değil siyasî, iktisadî, ilmî, hatta askerî hayatın kavramlar üzerinden yürüdüğünü, insanların birbirlerini 'karalamak' ya da 'aklamak' için kavramları fırça olarak kullandıklarını görürüz. Coğrafî anlamda ülkeler maddî bakımdan silahlarla tarumar edilirken, kültürler ve medeniyetler manevî bakımdan kavramlarla çökertilmektedirler. Bu nedenledir ki, silahlarla ele geçirilen ülkelerde işgalciler yeni bir kavram-ör-

güsü getirmedikçe erimişlerdir: İslâm fethettiği topraklara yeni bir kavram-örgüsünü örttü; Moğollar ise geldiler, birkaç nesil içerisinde işgal ettikleri coğrafyanın kavram-örgüsü içerisinde eriyip gittiler. Özellikle günümüzde savaşların, yazılı ve sözlü medya üzerinden kavramlarla yürütüldüğü açıktır: Hedef karşıdakinin kavram-örgüsünü karalamak, yaralamak, en nihayet ilmik ilmik çözmektir. Kavram-örgüsü çözülen toplum ise hayatını idâme ettirmek için ya yeni bir kavram-örgüsü inşa etmek –ki bu çok zordur ve zaman ister– ya da eski örgüyü çözen toplumun kavram-örgüsüne katılmak zorundadır: İnsan olarak kalmanın başka bir yolu yoktur çünkü.

Sömürge çağının kalıcılığı maddî coğrafyanın işgali değildir bu nedenle... Çünkü işgal edilen fizik coğrafya, o coğrafyayı yurt edinen insanların belirli bir zaman sonra karşı saldırısıyla defedilebilir. Ama nutkiyetin, dünya görüşünün, başka bir deyişle, o toplumu var kılan, farklı kılan, o toplum kılan kavram-örgüsünün işgali kalıcıdır; zira o toplumu o toplum olmaktan çıkarır. Tarihe baktığımızda Anadolu coğrafyasından onlarca toplum gelip geçti; elbette bu toplumları oluşturan bireylerin tümü ortadan kalkmadı; tersine süreç içerisinde sonra gelenin anlam dünyasına katıldılar. Bu nedenledir ki var olmak maddî coğrafyayı korumak değildir yalnızca; bu maddî coğrafyaya derinlik katan, onu üzerinde yaşayan insanların vatanı kılan dünya görüşünü, anlam dünyasını, kavram-örgüsünü koruyup kollamaktır var olmak; yani millet olmak, millet kalmak...

İster birey ister toplum düzeyinde olsun bir millete âidiyet o milletin yaşadığı maddî coğrafyada *bulunmak* değildir; tersine bir millete âit olmak demek o milletin kavram-örgüsüne mensup olmak demektir. *Anlam-daş* olamayan bireyler, *vatandaş*, *yurttaş*, hatta *dildaş* olsalar bile *birmillet* olamazlar; olsa olsa *çıkar-daş* olabilirler. Bu nedendir ki, Çin siyaset felsefesine göre devlet, ordu çökünce,

toplum –kendini bir arada tutan– kavram-örgüsü çözülünce yıkılır. Devlet de zaten, bu zihniyette, aynı kavram-örgüsü içerisinde hayat süren insanların *birliktelik*idir; ordu da yalnızca bu *birliktelik*in vuku bulduğu maddî coğrafyayı değil, bizatihi bu *birliktelik*i mümkün kılan kavram-örgüsünü korumakla yükümlüdür. Bu kavram-örgüsünü işleyen, ona *bilinç* katan ve zenginleştirerek sürdüren ise o toplumun bilginleridir; en azından öyle olmalıdır.

Bütüne ilişkin sahîh bir tasavvur, anlam veren kavram-örgüsü, o bütün içerisindeki parçaların da bütünle ilişkili olarak anlamlı olmasını sağlar. Bu nedenle siyasî, iktisadî, toplumsal, ilmî, vb. sahalardaki sahîh tasavvurlar ancak ve ancak sahîh bir kavram-örgüsü ile mümkündür. Örnek olarak bir toplum –ve bu toplum içerisinde yaşayan bir birey–, kendi geçmişine ilişkin sahîh bir tasavvura sahip değilse bu demektir ki, genel anlamda kavram-örgüsünde bir sorun vardır. Böyle bir toplumun geleceğine ilişkin sahîh bir tasavvura sahip olması da mümkün değildir. Denebilir ki insanın yalnızca malûmatları, bilgileri, inançları değil beklentileri, ümitleri, korkuları, hatta temennileri, içinde yaşadığı kavram-örgüsünün muhtevasına sıkı sıkıya bağlıdır.

Aynı Hâli Paylaşmak[43]

Memlûklu büyük tarihçi İbn Fazlullah Umerî (ö. 1348), muhalled eseri *Mesâliku'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*'da, "Türk Hükümdarları Hakkında" başlıklı alt kısımda, Türk tarihi hakkında bilgi vermek istediğinde şöyle der: "Bu milletle ilgili haberler bize ulaşmadı; çünkü aralarında bilginler yoktur ve bilgi ile atalar mirasını muhafazaya (*hıfzu meâsiri'l-âbâ*) ihtimam/ilgi göstermezler."

Alıntıda geçen Türk kelimesinin medlûlu ile bilgi ve bilginler sorunu bir yana, *atalar mirasını korumada ilgisizlik* cümlesi, dostlarla gerçekleştirdiğimiz Bursa gezisi esnasında tekrar ele alınmayı zarurî kıldı. Gördüklerimden ve dinlediklerimden, kişilerin genetik mensûbiyetlerine benzer biçimde, toplumların kültürlerinin de ister farkında olalım ister olmayalım tevarüs edilen genetik şemalara sahip oldukları kabulü çerçevesinde, bu illetin, Selçuklu-Osmanlı-Cumhuriyet çizgisinde sürekliliğini koruduğu düşüncesine kapıldım.

Kişi olmak, toplum olmak, millet olmak, bir kültür sahibi olmak ile bir kültürün devletleşmesi, medeniyetleşmesi, bir mefkûre etrafında cihan devleti hâline gelip dünya tarihine yön vermesi, hiç şüphesiz üzerlerinde uzun uzun düşünülmeyi hak eden tasavvurlardır. İnsanlar genellikle bir şeye sahip olduklarını bilirler ama çok az insan sahip olduklarının çok uzun bir tarihinin/geçmişinin bulunduğunun farkındadır. Bir şeyin tarihi demek, o şeyin o hâliyle varolabilmesi için harcanan büyük bir emek demektir. Kadîm bir ilkedir: Bir şeyin varlığının kıymeti kaybedildikten son-

---

[43] Haziran 2005, sayı: 25, s. 70-71.

ra anlaşılır. Ancak kişiye, topluma ve devlete ilişkin kaybedilenler bir daha geri getirilemezler. Hem kişi olarak hem millet olarak yaşadığımız hayat biriciktir, aynı biçimde tekrarlanamaz.

Kanımca sorun, esas itibarıyla zaman idrâkinden kaynaklanıyor. Kadîm dönemde zaman idrâki şu şekilde *idi*: Geçen, geçmekte olan *şimdi*, geçecek olan *gelecek*. Merkezinde *geçmiş*in olduğu bu idrâkte hafıza yani hatırlama, geçmişe doğru çalışırdı. Modern zamanlarda bu idrâk şu biçimi aldı: Geleceğe göre kurulan *geçmiş*, geleceğe göre kurulan *şimdi*, gelecek. *Gelecek*in merkezde olduğu bu idrâkte ise muhayyile yani beklenti geleceğe doğru iş görürdü. Günümüzde ise zaman idrâki daha bir şekil değiştirmiştir: Şimdinin *geçmişi*, şimdi, şimdinin *gelecek*i. Şimdinin merkezde bulunduğu bu idrâkte ise ne geçmişe ilişkin hatırlama ne de geleceğe ilişkin beklenti vardır; yani aymazlık esastır.

Modern dönemde insanlar bugünün anlamını *geleceğe yatırım yapmak* şeklinde anlıyorlardı. Elbette modern zihniyette de geçmişin unutulması, gelecek için geçmişin imhası esastır; ancak geçmiş, yine de geleceğe katkısı oranında hesaba katılan bir birikimdir. Günümüzde ise hem geçmiş hem de gelecek *şimdi* için unutulmak istenmekte; hatta imha edilmektedir. Geleceği de unutmak isteyen çağdaş insan "Herkes böyle iyidir." deyişiyle dile getirilen anlayış içerisinde, *sürekli şimdi*de yaşamaktadır. Kadîm için ise hayat, geçmişi, şimdiyi ve geleceği aynı anda içeren bir sürekliliktir; onun için kadîm, hendesî-organik bir dünya tasavvuruna sahipti. Gerçekte kadîm, hayat sürerdi; modern, yaşayacaktır; çağdaş insan ise yaşıyor.

Kadîm, kendini geçmişe bağlayan şecere/ağaç arardı. Kökleşmek aynı zamanda gökleşmenin daha sağlıklı yürümesini sağlardı. Modernler için ise uçmak özgür olmaktı; yine de geçmiş havalanmanın imkânını veren, kalkış değe-

rine sahip bir zemindi. Şimdikiler, yarın olmayacağını varsayıp, anı sonuna kadar kullanan çekirge gibiler. İnsanı bir tür/nev olarak değil, bir birey olarak kabul edip kendi bireyselliklerini gerçekleştirme adına insan türünü imha etmekteler.

Tarihe bakıldığında büyük bir kayıp göze alınmadan, geçmişin şimdiden ayrılamadığı görülür. Elbette geçmişi olmayan şimdi anlamsızdır; şimdisiz geçmiş ise bulanık. Açıktır ki, tarihte eski ile yeniyi beraberce ele alan toplumlar iş görmüşler, geleceği inşa edebilmişlerdir. Geçmişi olmadan şimdiyi yaşayan toplumlar ise birbirlerini aldatan, sömüren bir yığına dönmüşlerdir. Hem kişi hem de toplum, kendini geçmişten hareketle şimdinin imkânları içerisinde gelecek için hazırlar. Bu tavır da insan oluşun sürekliliğini sağlar; canı, aklı, soyu, malı ve inancı yani –kısaca– insanı korur.

Said Halim Paşa'nın ifade ettiği üzere 'vatan' çift anlamlı bir kavramdır: Fizikî coğrafya, insanların üzerinde yaşadığı toprak parçası *maddî vatan* iken, bu maddî vatan üzerinde hayat süren insanların toprakla kurduğu ilişki, yani geçmiş, tarih, bir milletin anlam ve değer dünyası olan *manevî vatan*dır. Aynı anlam-değer dünyasını paylaşan insanların/toplumun bir toprak parçası üzerinde örgütlenmesi ise devlettir. Devletin hem maddî hem de manevî vatanı korumak için kurduğu silahlı güç ise ordudur. Bu nedenledir ki, devlet ordu çökünce; millet kendisini birarada tutan anlam-değer dünyası çözülünce yıkılır. Bir insan topluluğunun, kültürün millet hâline gelmesi, aynı anlam-değer dünyası içerisinde hayat sürmesi demektir; devlet de, aynı anlam-değer dünyası içerisinde hayat süren insanların örgütlü birlikteliğidir; ordu da bu örgütlü birlikteliğin vücut bulduğu hem maddî coğrafyayı yani toprak parçasını, hem de manevî coğrafyayı yani tarihi, kısaca *vatanı* korumakla yükümlüdür.

Hiç şüphesiz Said Halim Paşa'nın dile getirdikleri kudemânın vatan anlayışıdır; modernler bekâ-i devlet uğ-

runa bekâ-i milleti dikkate almadılar; şimdikiler ise "Herkes böyle iyidir." deyip aymazlıklarını sürdürüyor; devleti bir şirket, milleti üreten-tüketen anlamsız-değersiz bir yığın olarak görüyorlar. Bizi millet kılan anlam-değer dünyası yani *manevî vatan* günbegün iplik iplik sökülüyor, eriyip gidiyor. Birbirlerini aldatan bir yığın hâline gelen bireyler, örgütlü birlikteliklerini ne kadar sürdürür bilinmez.

Bursa gezisinde gördüklerim ve dinlediklerim beni hem felsefî hem de tarihî bir seyrüseferin içerisine yuvarladı. Bu düşünceleri derin bir hüzünle böylece dağınık buldum; yine derin bir hüzünle böylece dağınık aktarıyorum. Ancak yine de bu geziden edindiğim bir düşünce oldu: Millet, aynı dili konuşan değil aynı hâli paylaşan kişilerden oluşan insan topluluğudur.

Maslahat –versus– Menfaat[44]

Bedevî bir gün çölde seyahat ederken, uzaktan çaresizlik içinde kendine el sallayan bir adam görmüş ve hemen devesini ona doğru sürmüş. Zavallı adam uzun günler aç ve susuz kalmanın sonucu bitap düşmüş bir hâlde, gelen bedeviye seslenmiş: "Lütfen biraz su!" Bedevî devesinden inip suyu hazırlarken, adam kendinden beklenmeyen bir çeviklikle bedevînin devesine atlamış ve hızla uzaklaşmış. Bedevî, durumu fark eder etmez dönmüş ve tüm gücüyle arkasından koşmaya başlamış. Sesini duyurabileceği bir mesafeye erişince yüksek sesle bağırmış: "Tamam! Devemi aldın, beni bu çölde bir başıma bıraktın. Varsın olsun! Ama senden rica ediyorum; bu olayı, yaşadığın müddetçe kimseye anlatma!" Devesini, hatta canını değil de olayın başkalarına anlatılıp anlatılmamasını önemseyen bedevînin bu sözlerini duyan adam birden durmuş, geri dönmüş ve "Niçin bu olayın başkalarına anlatılmamasını bu kadar şiddetle istiyorsun; hikmeti nedir?" diye sormuş. Bedevî "İnsanlar bu olayı duyarlarsa bir daha çölde aç ve susuz kalmış hiçbir insana yardım eli uzatmazlar da ondan!" diye cevap vermiş...

Bir kişi ferdî menfaatini görmezlikten gelerek, insan türünün, daha da özelleştirirsek mensubu olduğu çevresindeki insanların maslahatını niçin önemser ve önceler? Bu davranışı mümkün kılan nedir? Böyle bir davranışı mümkün kılan ayrımı/faslı tespit, hiç şüphesiz, bir toplum, hatta bir millet olmanın sırrını da kulağımıza fısıldayacaktır. Dağılma ve savrulma, bütünlüğün kaybolması ise bir kültüre bü-

---

[44] Mayıs-2007, sayı. 48, s. 78-79.

tünlüğünü, birlığını, dolayısıyla dirliğini veren nedir? Öyle bir '*ne*' ki, diğer tüm özellikler bir şekilde erise bile parçaları bir arada tutmayı sürdürebilsin; sürekliliği koruyabilsin.

Hiç şüphesiz, ister maddî ister manevî 'menfaat' kişileri bir arada tutmayı başarabilecek özelliği gösteren bir kavramdır. Menfaat yani fayda, yapılan işten pay alan bireylerin, bizatihi aldıkları payı sürdürülebilir kılmak için birbirlerine katlandıkları bir bütün, bir birlik yaratır. Faydanın ortadan kalkması, katlanma nedenini de izale edeceğinden birlik de, bütünlük de hızla erir gider. İnsanlar arasındaki maddî ve manevî beraberliği ifade etmek için örnek olarak 'amaç' gibi, daha pek çok kavram kullanılabilir. Tüm bu kavramlar, hem birliğin kendi içindeki tutarlılığını, hem de sürekliliğini sağlayacak şiddeti oranında göz önünde bulundurulur. Yine de amaç, bireyler arasındaki ahengi elden geldiğince en yüksek oranda sağlamak ve sağlanan ahengi tüm musibetler karşısında sürdürmek ise bu kavramlar pek işimize yaramayacaktır.

Birliğin ve bütünlüğün dayandığı en önemli kavram, *anlamak*, dolayısıyla *anlaşılmak*tır. Nitekim Türkçede *anlam*, muhatabın *anladığı* ile ilişkilidir ve bu nedenle Arapçadaki söyleyen kişinin *kasd*ını içeren, *denmek istenen* anlamındaki *manâ* kavramından farklıdır. İster bilimsel ister felsefî tartışmaların sağlıklı bir biçimde yürütülmesini mümkün kılan kavramlar/terimler için kullanılan *istılah* kelimesinin *sulh* yani *barış* sözcüğünden türetilmiş olması boşuna değildir. Çünkü kişi kullandığı ıstılahlarla aklı *fesat*tan, dolayısıyla entelektüel ortamı *fitne*den korur; böylece hem kendisinin *anlaşılma*sını, hem de dinleyen insanların kendisini *anlama*sını sağlar. Kadîm düşünce geleneğimizde *kavram*ın tanımının *had* yani *sınır* sözcüğüyle ifade edilmesi bu tespitle ilişkilidir; çünkü sağlıklı bir anlaşma, dolayısıyla iletişim ancak ve ancak sınırları belirli, açık ve seçik kavramlarla mümkündür. Türkçedeki *savaş* kelimesinin *sav* sözcü-

ğüyle ilişkisi, hiç şüphesiz, tüm savaşların, savlarla başladığını gösterir. Tersi de doğrudur tüm sulhlar/barışlar da ıstılahlarla başlar.

Ferdin menfaati yanında toplumun *maslahatı* biçiminde dile getirdiğimiz mukayesedeki *maslahat*ın da tıpkı ıstılahtaki gibi *sulh* kelimesinden türemesi dikkate değerdir. Toplum içi barışı koruyan bir şey ancak o toplumun maslahatına uygun şeydir; tersi fitne ve fesattır. Öyleyse bir kişi için menfaat olan, toplum için fesat olabilir; aksi de doğrudur; toplum için maslahat olan, kişi için zarar doğurabilir. Bu çıkarım nedeniyle toplumun maslahatı lehine kendi menfaatinden vazgeçebilen birey, toplumsal barışı korur; kendi menfaatini toplumun maslahatına tercih eden ise toplumu karışıklığa sürükler.

Şimdiye değin dile getirilenlerden *anlamak* ve *anlaşılmak*ın, neticede *anlam*ın büyük oranda dille ilgili olduğu, dolayısıyla ancak ve ancak aynı dili konuşan insanların birbirini anlayabileceği sonucu rahatlıkla çıkartılabilir. Bu çıkarım kısmî olarak doğrudur; çünkü dil gereklidir ancak yeterli değildir. Hiçbir zaman anlam, tek başına sözcüklere, dolayısıyla sese indirgenemez. Yukarıda *manâ* kelimesi söz konusu olduğunda işaret edildiği üzere, manâ bir *kasdîlik* (intentionality) içerir. Her *kasd* (intention), bir *manâ*dır. Kişinin sesinde, deyişinde kasdı, dolayısıyla irâdesi içkindir. Nitekim Türkçede sıkça kullanılan *yani* (demek isteniyor ki) kelimesiyle ortak olan *manâ* (denmek istenen) bir istemeyi, istenci barındırır. Burada *denmek istenen* muhatap tarafından anlaşıldığında *maksad*ın hasıl olduğu, dolayısıyla anlama ve anlaşılma işleminin, kısaca iletişimin gerçekleştiği söylenebilir. Sese içkin irâdenin, kasdın, hatta niyetin lafız dışında bir *duygu-durumu* barındırdığı açıktır. Bu duygu durumu köklerini dilin konuşulduğu kültür ortamında, toplumun vicdanında bulur; ortam/vicdan dile organiklik/bütünlük kazandırır.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin "Aynı dili konuşanlar değil, aynı duyguları paylaşanlar anlaşırlar/anlaşabilirler." sözü, yukarıda özetlenen çerçevede düşünüldüğünde daha açık hâle gelir. İngilizceyi yabancı dil olarak öğrenen bir kişinin bir İngiliz'i, İngilizce kültür ortamında yetişen bir İngiliz gibi anlayamayacağı aşikârdır. Yalnızca canlı konuşmayı değil, herhangi bir kültür ortamında üretilen bir metni dahi hakkıyla anlamak, hakkında konuşmak, nüfuz etmek, büyük oranda o kültür ortamını *yaşamay*ı zorunlu kılar. Dikkat edilirse, şiir gibi edebî değeri yüksek duygu yüklü metinleri anlamanın simge değeri kazanmış terimlerle kaleme alınmış metinlerden daha zor olması, iş bu durumdan kaynaklanır. Bir şeyin *hakk*ında konuşmak, o şeyin *hakîkat*ini konuşmak; bir şeyi *hakk*ıyla anlamak, o şeyin *hakîkat*ını anlamaktır.

Bir şeyin *hakk* ve *hakîkat*ini *anlamak* için ise en temel şart, düşüncenin kavramsal, nedensel, yöntemsel ve eleştirel doğasını bilmek, meleke hâline getirmek ve uygulamaktır. Otesi toplumun ürettiği artı-değere el koymak isteyen menfaatperestlerin kirli savaşıdır; sulhu/barışı ise ancak ve ancak toplumun maslahatını önceleyenler kurabilirler. Kısaca konuyu bağlarsak toplumun maslahatını kendi menfaatine tercih etme işini de ancak o toplumun vicdanına mensup bireyler başarabilir. Bu nedenle, aynı dili konuşan değil aynı duyguları paylaşan kişiler millet olur.

Son söz: Birbirimize anlattığımız nice kötülüklerin hangi iyilikleri yok ettiğine hiç dikkat kesilebiliyor muyuz?

Kocakarı Sosyolojisi[45]

XXI. yüzyılda, iyi bir matematikçi olmak için matematiğin mevcut içeriğini bilmek yeterlidir; matematiğin tarihini bilmek bir matematikçiyi teknik anlamda daha iyi bir matematikçi kılmaz. Benzer biçimde, günümüzde iyi bir tabip olmak için mevcut tıp biliminin içeriğini layıkıyla bilmek yeterlidir; Sümer, Mısır, Yunan ya da İslâm tıbbını bilmek bir tabibin tıp alanındaki teknik becerisini artırmaz. Fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimleri için de benzer durum söz konusudur. Hiç şüphesiz, bir bilgin, örnek olarak bir fizikçi, kendi alanının kavramları üzerinde düşünmeye, onları tanımlamaya çalıştığı andan itibaren sahasının teknik içeriği üzerine katlanmaya başlamış demektir; bu tavır da o fizikçiyi önce alanının felsefesine, akabinde de tarihine götürür. Alanının hem felsefesine hem de tarihine yönelen bir bilgin derinleşir; en geniş anlamıyla *tarih* denilen bu derinlik, kişinin yaptığı işe yeni bir içerik kazandırır; kişiyi alanının filozofu kılar... İnsanî, beşerî, sosyal, manevî, adı ne olursa olsun yine en geniş anlamıyla *insanı* konu alan bilimlere gelince, yalnızca dönemlerinin mevcut teknik içeriğiyle, hakkıyla idrak edilemezler. Bu bilim dallarının tarihleri, bizatihi, teknik içeriklerinin olmaz ise olmaz, ayrılmaz parçalarıdır. Bunun nedeni nedir?

Doğa bilimlerinin *nesne alanı*nın, dolayısıyla *konu*sunun varlığı insan iradesine bağlı değildir. Beşerî bilimlerin nesne alanı ise varlığını insan iradesinin cisimleşmesine borçludur; bu cisimleşmeye *hayât* diyoruz. Bu nedenle *tabîat* ile

---

[45] Haziran-2008, sayı. 61, s. 82-83.

hayât ilk bakışta iki ayrı âlemdir. *Mevcûd olmak* ile *idrâk etmek*, *olmak* ile *bilmek* sözcükleri arasındaki ayrımı dikkate alınır ise şöyle denilebilir: Tabiatın *mevcudiyeti*, insandan bağımsız, ancak *idrâki*, *bilgisi* insana bağlıdır; hayatın ise zemininde tabiî koşullar bulunsa da hem *mevcudiyeti* hem de *idrâki*, *bilgisi* insana bağlıdır. Öte yandan hayat dahi, insanî türsellığin sınırı içerisinde nesnel (objektif) bir gerçekliktir. *Obje* kavramının *dışarıya fırlatmak*, *karşıya koymak* anlamları dikkate alınırsa bu kez yukarıdaki deyişlerin tersine, hayatın da tıpkı tabiat gibi tekil insan iradesinden bağımsız bir gerçekliği olduğu görülür. Çünkü hayat, kudemânın deyişiyle, insanî eylemin aynîleşmesi, aklın cisimleşmesidir. Hiç şüphesiz *mevcûd* ile *malûm* alanları arasındaki ilişki son derece karmaşıktır ve en nihayetinde, insan *mevcûdu* dahi *malûm* hâle getirerek insanî kılar. Bu nedenle, insan bizâtihi *bilgi* hâlini alır; çünkü en derin anlamıyla insan, aklını, idrâkini tabiata *seren* bir var-olandır. Bu serme işi türsel olduğundan süreklilik gösterir; bu sürekliliğin, dolayısıyla türselliğin adı *tarih*tir. Bu nedenle *tarih*, *mevcûd olma* ile *idrâk etme*yi, *olma* ile *bilme*yi, *tabiat* ile *hayâtı* kısaca, *mevcûd* ile *malûmu* birleştiren alandır. Başka bir deyişle, *tabiat* insanın idrâkine konu olduğu andan itibaren tarihîleşir; maddî yapısı manevî bir karakter kazanır; çünkü en nihayetinde doğa bilimleri bile insanî idrâkin tezâhürleri olduklarından tarihîdirler. Hayat da insanın eylemlerine konu olduğu andan itibaren türselliğin sınırları içerisinde tabiatlaşır; manevî yapısı maddî bir karakter kazanır; çünkü hayat da, tüm renkleriyle insanî eylemin tezâhürü olduğundan cisimseldir. Bu nedenle, insanın bir fıtratı bulunmakla birlikte doğası tarihtir. Oldukça sorunlu ve yanlış anlaşılmaya müsait bu konunun kısaca verdiğimiz nazarî özetinin hasılası şudur: 1. İnsan olmaklığımızın, türselliğimizin sınırı bilgimizin sınırıdır; 2. *Mevcûd* ile *malûmu*, *olma* ile *bilme*yi, *tabîat* ile *hayâtı* birleştiren alan *tarih*tir.

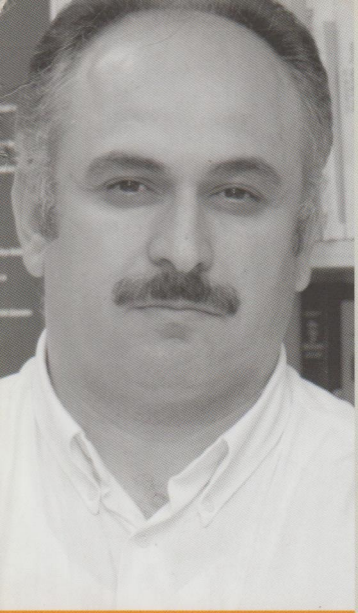
Şimdiye değin çizilen çerçeveden kolayca şu sonuç çıkartılabilir: Nasıl ki, *tabîat*taki bir olgu ve olay üzerinde konuşmak için bizatihi o olgu ve olayın *betimleme*sine (tasvîr) gereksinimimiz var ise *hayâta* ilişkin bir olgu ve olay üzerinde konuşmak için dahi o olgu ve olayın betimlenmesine gereksinimimiz vardır. Çünkü *marifet*in (tekil bilgi) yanlış olduğu yerde *ilm*in (kavramsal/tümel bilgi) doğruluğu ve yanlışlığı dikkate alınmaz. Bir deyişle, "Malûmatın yanlış olduğu yerde yorumun doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışmak abestir." Böyle bir davranış şuna benzer: Hasta bir kişiye bir kocakarının koyduğu teşhisi, konunun uzmanı bir doktordan tartışmasını istemek... Çıkarımsal (istidlalî) aklın üzerinde bina edilmiş bir bilgi dizgesi ancak o aklın sınırları içerisinde doğru ve geçerlidir. Tersi durumda *okus pokus* yöntemiyle, dolayısıyla çıkarımsal olmayan bir tarzda, yalnızca duyguyu besleyen, düşünceyi atlayan, kısaca *nesnesine ilişkin* (objektif) olmayan deyişler üretilir. Bu durumda incelenen olgu ve olay ne *açıklanabilir* ne de *anlaşılabilir*; olsa olsa gizli bir gündem çerçevesinde ya *örtülür* ya da *kullanılır*.

Türkiye'deki toplumsal olgu ve olaylar hakkında, tarihi gerçekliği dikkate almayarak konuşan, –sözüm ona– sosyolojik çözümlemeler yapan pek çok kişinin durumu, şimdiye değin özetlenen çerçeveden bakıldığında, kocakarı teşhisine benzemektedir. Bu teşhise dayanarak uygulanacak tedavinin sonuçlarını varın hesap edin. Cehaletin ve art niyetin atbaşı gittiği bu tavırda tarihî gerçeklikle yüzleşmekten kaçınanların keskin *ikilem*ler (düalite) yarattığına özellikle dikkat edilmelidir. En kolay düşünme ve en keskin çatışma üretme yolu ikilemler yaratmaktır; terkip edemeyen kişi indirger; bizleştiremeyen, ötekileştirir ve çatıştırır. Kısaca, ikilemler yarar; mevcut yarığı büyütür; çatıştırır; mevcut çatışmayı şiddetlendirir. Söz, düzen, yasa gibi anlamlara gelen *logos* bir nesne alanına eklendiğinde, o nesne alanının

düzenliliğini, yasalılığını, kısaca nedenselliğini araştırmayı amaçlar. Öyleyse *sosyo-logo*staki *toplum* anlamına gelen *sosyo* bilinmeden *logo*su üzerinde konuşmak ancak ve ancak kocakarı teşhisi anlamına gelir; çünkü dediğimiz gibi, malûmâtın yanlış olduğu yerde yorumun doğruluğu-yanlışlığı tartışılmaz!

Bir tapınak olan *cami*nin karşısına eğitim-öğretim yeri olan *okul*u koyan; ibâdeti yönlendiren kişiyi, *imâm*ı, eğitimi-öğretimi veren *öğretmen* ile karşılaştıran bir kişinin sosyolojik çözümlemesi ancak kocakarı teşhisidir. Çünkü *okul*un mukâbili *mekteptir*, eğer okuldan *üniversite*yi anlıyorsanız *medrese*dir; *öğretmen*in mukâbili de, ya *muallim*dir ya *müderris*tir... |Âlim, allâme, muhakkik, müdekkik gibi kavramlara girmiyorum.| Olgu ve olayı hem *cehâlet* hem de *art niyet* nedeniyle yanlış idrak edince teşhisiniz de, tedaviniz de yanlış olmaya mahkûmdur. Bu kadar yanlışın bir araya geldiği bir yerde, İslâm-Türk kültürünün *vucud*, *mevcûd*, *idrâk*, *ilim*, *cemâl*, *fazîlet*, *sıdkiyet* gibi kavramları üzerinde konuşmak; *Fusûs* ve *şerhleri*, *Misbâhu'l-uns*, *Ahlâk-i Âlaî*, *Şerhu't-tecrîd*, *Mevakıf* ve *şerhleri*, *Burhân* ve *şerhleri* gibi eserleri okumadan, İslâm-Türk kültürünün iyi-doğru-güzel kavramları üzerine ahkâm kesmek yalnızca cehaletle açıklanamaz...

Bilgi, kendine kayıtsız kalan kişileri ve toplumları affetmez!



İnsan başlangıç ile son arasında bu-ara-da seyrettiği, kendiyle başlayıp yine kendiyle bitirdiği hayat yolculuğunda kendi olmak, kendi kalmak, kendi ölmek için ne yapabilir? *Kendilik*iyle sımsıkı bağlı bilgiye erişmek, edindiği bilgiyle eylemek onu nereye taşıyabilir? Vahşi kapitalist dünya; duyu, duygu, düşünceden mürekkep insanın hangi zaafları üzerinde yükselir? Din, felsefe, bilim ve sanat *insan olmaklık*a nerede, ne zaman ve nasıl hizmet eder? Bu deneme tüm bu sorular ile 21. yüzyılın muzdarip ikliminde insan olmanın, kendi olmanın kıymetini bilerek, tanıyarak ve inanarak yola çıkıyor ve "düşünmek yolda olmaktır" ilkesiyle Hz. İnsan'ı arıyor...

İhsan Fazlıoğlu Kitaplığı

İnsan-Tarih Yazıları

9 786051 608563

15₺

papersense