

Reha Çamuroğlu

Dönüyordu

Bektaşîlikte Zaman Kavrayışı

araştırma-inceleme

kapı

DÖNÜYORDU

Bektaşîlikte Zaman Kavrayışı

Reha Çamuroğlu

Kapı Yayınları 68
Araştırma-İnceleme 18

DÖNÜYORDU: BEKTAŞİLİKTE ZAMAN KAVRAYIŞI
Reha Çamuroğlu

1. Basım: 1992, Metis Yayınları
2. Basım: 1999, OM Yayınları
3. Basım: Kasım 2000, Doğan Kitap
4. Basım: Ocak 2006, Kapı Yayınları

ISBN: 975-8950-70-3

Yayın Yönetmeni: Cahit Akın
Kapak Tasarımı: Utku Lomlu
Dizgi: Bahar Kuru

© 1992, Reha Çamuroğlu
© 2005; bu kitabın yayın hakları Kapı Yayınları'na aittir.

Kapı Yayınları
Ticarethane Sokak No: 53 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 513 3420-21 Faks: (212) 512 3376
e-posta: bilgi@kapiyayinlari.com
www.kapiyayinlari.com

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa / İstanbul
Tel: (212) 674 9723 Fax: (212) 674 9729

Genel Dağıtım
Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.
Ticarethane Sokak No: 53 Cağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 511 5303 Faks: (212) 519 3300

Kapı Yayınları, Alfa Yayın Grubu'nun tescilli markasıdır.

İÇİNDEKİLER

Başlarken **ix**

Dinler ve Zaman **1**

Kutsal Zaman, Tarihsel Zaman **15**

Gnostik Zaman **34**

Dem Bu Demdir Dem Bu Dem **48**

Özgürlüğün Zamanı ya da Göçebe Zaman **72**

Bitirirken **84**

Kaynakça *87*

Var varanın, sür sürenin, meyhaneye parasız girenin çömleği başında paralanır. Zaman zamanda iken, kalbur samanda iken, sucu tellâl, keçi berber iken, tavşan bize çırak iken, ben on beş yaşında çocuk iken, samanlık tepesinde çelik çomak oynardım. Öteden doğru dedem geldi: "Oğlum müjde, baban dünyaya geldi" dedi. Samanlık saçağından kendimi attım yere, eve gittim, anam yarım oklavayla yarım yastağacı almış dizinde yufka açar. "Aman nine" dedim, "gözün aydın, babam dünyaya gelmiş. Nine, ver ben sallayayım da sen bize pide mi yapacaksın; ne yapacaksan yap." Anam da, "Hınzırın enceği, ben onun kırk yıldır hasretini çektim. Ya olmadık bir yerini ağrıtırsın ya kırarsın ya da en lüzumlu yerini koparırsın. Ben de seni bir güzel oklavadan geçiririm" dedi.

İgnacz Kunos, *Türk Masalları*
Engin Yayıncılık, İstanbul 1991, cilt 1, s. 5.

BAŞLARKEN

İnsan böyle başlayan masallarla büyür de zaman kavramı sorunlu olmaz mı? Farklı zamanların kokuları birbirine karışır hayatımızda. Mısır Çarşısı'nın kokuları nasıl olur da kişiye zamanı hissettirmez? Bir kütüphaneyi dolaşırken, otobüste sadece tıngır tıngır yol alırken, çok tanıdık ama kim bilir nerelerde kalmış bir parfüm kokusunu yeniden aldığınızda, bir zamanlar çok sevdiğiniz ve sonra belleğinizin derinliklerinde yitirdiğiniz bir müziği duyduğunuzda, tüm bu farklı durumlarda aynı zamanı yaşadığınızı ileri sürebilir misiniz? *Nargile içmek* ile *borsa broker'lığı yapmak* aynı insanın farklı zamanlarda yapabileceği iki farklı *iş* midir, yoksa bizatihi iki farklı zaman mıdır?

Çanakkale şehitleri ile herhangi bir millî maçta "Çanakkale Geçilmez" taktiği uygulayan futbolcuların, içinde hareket ettikleri zaman aynı zaman mıdır? Başkasının zamanını yaşayabilir misiniz? Yüzülen derisini sırtlayıp yürüyen Nesi-

mî'nin zamanını tanıyabilir misiniz? Bırakalım başkasının zamanım, kendi zamanlarınız hakkında ne hissediyorsunuz? Çocukluğunuz sizin geçmişiniz mi? Yoksa bir çocuğun kendi şimdisi mi? Size taviz vermeye hazırım, ilkgençliğinize kadar gidebilirsiniz, o gencin zamanı –şimdi erişkin olduğunuzu varsayarsak– sizin geçmişiniz midir? Her zaman *ilk kez* âşık olabilir misiniz? Ne zaman koptu zaman? Nerede kırıldı? Akıyordu da bir engel mi çıktı önüne? Nerede bölündük? Neden parçalandık? Bakınca niçin parçalar görüyoruz? *Aşkınızı bu kadar uzun süre nasıl sürdürdünüz?* Uzun mu? Aynı süreden mi bahsediyorsunuz? Peki bu sürenin *ne* liğinde anlaşmak zorunda mıyız? Benim yirmi (sayıyla 20) yılım size ne anlatır ki? Hadi uzatmayalım ve sizinle anlaşalım; Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u 1453'te fethetti, size inanıyorum 1960'ta doğdunuz, yarın 14.30'da randevunuz var, ayda şu kadar lira karşılığı günde şu kadar zamanımı size satmış bulunmaktayım. Şimdi bu anlaşmamızı kutlayıp yaşamımızı bir buçuk saat renklendirelim. Şüphesiz bu renklendirme için de ortak bir *renklendirme* anlayışına varmamız gerekecektir vb.

Zaman üzerine bu basit sorular hemen her ilgi alanında çeşitli ağırlıklar kazanır. Gündelik yaşamda pek fazla önemli görünmeyen hattâ saçma olarak algılanabilecek bu sorular, tasavvuf ve tarihle uğraşıyorsanız birdenbire tümden önemli bir hüviyete bürünür. Öyle ki zaman üzerine tartışmadan tasavvufu anlamak kanımca neredeyse olanaksızdır. Fakat ileride kanıtlamaya çalışacağımız üzere, özellikle heterodoks tasavvuf, zaman sorunuyla ilgilenilmediği takdirde iyice karanlıkta kalacaktır. Bu durumun yalandan farkında olan çeşitli heterodoksiler de zaman konusunda birçok tartışma girişiminde bulunmuşlardır. Biz burada çeşitli heterodoksilerin de yardımına başvurarak, Bektaşîlikte zaman kavramına açıklık getirmeye çalışacağız.

Şüphesiz Bektaşîlik kendi içine kapalı bir sistem değildir. Birçok başka inanç ve düşüncenin izlerini taşır. Bu nedenle de onu düşünsel ya da sembolik bağlamda tek başma ele almak olanaksızdır. Ne var ki dinlerde, zaman üzerine söylediklerimiz, Ortodoks olsun heterodoks olsun tüm dinsel düşünce çeşitliliklerini kucakladığı iddiasını taşımamakta ancak genel tavırları açısından dinlerin zamana bakışlarını konu etmektedir. "Bektaşîlikte zaman" gibi devasa boyutlardaki konuyu da ayrıntılandırmadan genel bir bakış içinde ele aldığımızı belirtmek isteriz.

Yazar olarak şüphesiz böyle bir metni yazarken *birtakım gerçeklerin anlatılmasından* çok başka isteklerimiz var. Bir konu üzerinde yazmak, kanımca ya o konuyu çok sevmeyi ya da o konudan nefret etmeyi gerektiriyor. Nefreti terke çalıştığımızdan bize de sevdiğimiz konular üzerinde yazmak kaldı.

Utangaç metafiziklerin bolca yapıldığı bir çağda yaşıyoruz. Şahsen fizikten ayrı bir *gerçek* aramadığımız, gerçeği fizikle aradığımız halde, uğraştığımız sorunların birçoğu, bir zamanlar –Aristo'dan beri– *metafizik* denmiş bir alanın sorunları olagelmiştir. İşte tam da bu nedenle bir utangaçlığa düşmeden *metafizik* terimini kabullenmek zorunda kalıyoruz. Aradığımız ise bir özgürlük metafiziği, bir *göçebe* metafizik. Bunun mümkün olduğuna inanarak, arkeolojisini şimdi burayı kazarak yapmaya çalışıyoruz.

Bektaşîlikte zaman derken, tüm Bektaşîliğin zaman kavrayışını ifade ettiğimiz savında değiliz. "Herkes kendi kabına göre alır" diye bir söz vardır. Biz de kendi kabımızca konuyu ele aldık. Bu çalışmayı oluştururken sürekli görüşlerini aldığımız Filiz Çamuroğlu'na, Semih Sökmen'e ve şüphesiz kendisinden çok şey öğrendiğimiz Eryek Dergâhı Postnişini Turgut Koca Halifebaba erenlere, yazdıklarımızın tüm sorumluluğu bize ait olmak üzere teşekkür borçluyuz.

DİNLER VE ZAMAN

Eski Sümer'de ya da Babil'de insan, sözü fazla uzatmadan ifade edersek bir *hiç*'ti. Sümer inancına göre, yaratılıştan sonra şehirler tanrılar arasında paylaşılmıştı ve her şehir bir tanrıya aitti. Krallar (İşakku) ise bu şehirleri şehir tanrısının yeryüzündeki temsilcileri olarak yönetiyorlardı. Sümer inançlarına göre tanrı ve tanrıçalar toplumsal düzenin her aşamasında yer alıyor ve yönetiyorlardı. Başka bir deyişle her alana içkindiler. Geçmiş insana ait bir kavram değildi, mitos tanrılarla ve onların eylemleriyle ilgilenirdi. Üstelik bu eğreti bir geçmişti. Ne zaman olduğu bilinmezdi. Dün de olmuş olabilirdi, belki de hâlâ oluyordu. Bitmiş bir olay hiç değildi.

> Öyleyse, bir mitos, belirli bir sırayla birbirini izleyen olayları anlattığı için, zamansal gibi görünen bir biçime sokulduğunda, bu biçim aslında zamansal değil, yan zamansaldır:

anlatıcı, gerçekte zamansal diye tasarlamadığı ilişkileri dile getirmek için, bir eğretileme olarak zaman silsilesi dilini kullanır.[1]

Bu tanrılar ve tanrıçalar insana hesap sormazlardı, herhangi bir gelecekte de sormayacaklardı. İnsana hesap sormak, insanın hesap sorulabilecek bir özne olduğunun kabulünden geçebilirdi ve bu kabul henüz ortada yoktu. İnsanın geçmişinin ve geleceğinin de bir anlamı olmayacaktı. Örneğin Gılgamış gibi, eğer bir özne olduğunu kanıtlarsa –ki bu mümkündü– bu kez de o artık bir insan olmaktan çıkarak bir tanrı ya da yarı-tanrı olurdu. Bir tanrı ya da yarı-tanrıydı.

Eski Mısır'da insana hesap sorulacağına inanılırdı. Tanrıça Osiris başkanlığındaki mahkeme insanın ruhunu, yaşarken yaptığı iyi ya da kötü işlerden dolayı yargılayacaktı. Fakat burada da zaman geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsü içinde değil bir döngü olarak ortaya çıkar. 3000 yıl için bir tür cennete gönderilen iyi ruh sonra yine eski bedenine girerek hayat bulacaktı. Zaman çizgisel değil daireseldi. İnsanın hareketinden değil tanrısal hareketten kaynaklanıyordu.

Eski Yunan'da da benzer bir durum vardı. İnsanın toplumsal yaşamı kozmostaki gibi döngüsel bir düzene sahipti ve geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsü arasında nedensel bir ilişki yoktu. Bunlar fiziksel içerikli zaman dilimleriydi.[2] Ancak Yunan insanı her ne kadar Sümer ve Mısır'a kıyasla kozmosun döngüselliğini dolaylı olarak yaşıyorduysa da zaman konusunda tüm efendiliği tanrılara bırakmış değildi. Yani Es-

1 R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 34.

2 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1984, s. 10.

ki Yunan'da döngüsel zaman daha insanî bir zamandı. Zaman Yunan'la laik bir nitelik kazanmaya başladı, denebilir. Yunan'da *mitologya* tanrıların zamanının yani *kutsal zamanın* anlatışıyken, *istoria*'da insanların zamanının ya da başka bir deyişle *tarihsel zamanın* anlatısı niteliğini kazanmaya başlıyordu.

Musevîlikle başlayan kitaplı dinler ise her bakımdan yeni bir çığır açıyordu. Bu dinlerde zaman kavramının ortak özelliklerine aşağıda değineceğiz. Fakat öncelikle Musevîliğin getirdiği yenilikler üzerinde durulmalıdır. İlk büyük farklılık, şüphesiz, belirli bir zamanda inen vahiy yani Tevrat oluyordu. Tek tanrı bu vahiyle, *seçtiği* halka yani Yahudilere kendi geçmişlerini anlatıyordu, onların soylarından haber veriyordu. Bir halk olarak geleceklerinden ve topluca yargılanacaklarından söz ediyordu.

> Böylece bu kavim, geçmişi hakkında olduğu kadar, geleceği hakkında da düşünebilir duruma gelmekteydi.[3]

Tevrat'la birlikte zamanın niteliği değişmeye başladı. Zaman artık çizgisel bir nitelik sergiliyor, bir erek kazanıyordu. Kişisel değildi, bir halkı ilgilendiriyordu. Tüm bir halk yani bu seçilmiş halk, belirli bir zamanda dünyada yaptığı iyilik ve kötülüklerin hesabını topluca verecekti. Yehova tekti ve önceki tüm tanrılardan farklıydı. Kutsal ya da tanrının içkin olduğu toplumsal düzen bu vahiyle sona eriyor, Yehova böylelikle kendisini insanın toplumsal düzeni dışında kurmuş oluyordu. O insana bir zaman tanımıştı âdeta. Vahyini göndermiş, neyi yapması ve neyi yapmaması gerektiğini bildirmiş, beklemeye koyulmuştu. Beklediği şey, tarihin yani insana tanıdığı bu zamanın bitmesiydi. Yehova bu za-

3 Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 11.

manın içinde değildi ya da başka bir deyişle o tarihin suç ortağı değildi.

Hıristiyanlık, Musevîliği ve Tevrat'ı hiçbir zaman reddetmedi. Onların mirasçısı olduğunu açıkça ilân etti. Özellikle Aziz Paulus'un söylevleriyle geçmiş, şimdi ve gelecek birer trajediye dönüştü. Kölelerin özgürleşmeye çalışmaları bir günahtı; efendiye itaatsizlik, Tanrı'nın Hıristiyanlara *kutsal zamanda* güzel fakat *burada olmayan* bir gelecek vereceğine inançsızlık anlamına geliyordu. Kirtatas, büyük bir gözüpeklik ve yetkinlikle, yıllardır savunulagelmiş olan *kölelerin dini Hıristiyanlık* tezine karşı çıkıyor.[4] Bu karşı çıkışında Hıristiyanlığın Ortodoks kaynaklarına bağlı kalınarak (özellikle Aziz Paulus) dünyevî köleliğin olsa olsa meşrulaştırılabileceğini açıkça ortaya koyuyor. Aynı şey İslâmiyet'in ortodoks kaynakları için de kuşkuya yer bırakmaksızın söylenebilir.

Aziz Augustinus'a göre, Tanrı'nın krallığı kurulduğunda yani tarihin sonunda *zor* ortadan kalkacaktı. Kilise Babaları tarihin sonunu hep, Mesih'in gelerek Deccal'ı öldürmesi olarak yorumladılar: *ilk günah* vardı, *bilgi ağacının* meyvesini Âdem'e tattıran Havva, insanın buraya, dünyaya, aynı tarihe atılmasına neden olmuştu. Ama intihar da günahtı, kimse kendi kişisel *tarihini* sonlandırarak *kutsal zamana* geçiş hesapları yapmamalıydı. Ya hep beraber kurtulacaklar arasında ya da hep beraber batacaklar arasında yer almalıydılar. Öyleyse hepsinin günahlarını sırtında taşıyıp çarmıhıyla Golgotha'ya çıkan İsa Mesih'i izlemeliydiler. Günahlıydılar, hem de Âdem ve Havva'dan beri. Geçmiş-şimdi-gelecek, affa doğru ilerlemek zorunda oldukları bir çizgiydi. Kendi hare-

4 Dimitris J. Kirtatas, *The Social Structure of the Early Christian Communities* [Erken Hıristiyan Cemaatlerinin Toplumsal Yapısı] Verso, 1987.

ketleriyle oluşan tarih günah çizgileri içindeydi ve burada olmayan kutsal zaman için burasını terk etmeliydiler. Peydahlanmaları ve peydahlamaları günahtı, var oldukları anda günahlıydılar. Dolayısıyla zaman bir günahtan arınma süresi olarak değerlendirilmeliydi.

Dünyadan nefsini kurtarma çabası, yaşamdan arınmak, başka bir deyişle kendini yaşamdan kurtarmak anlamına gelmeliydi. Ve Batı'da saat, ilk olarak 11. yüzyılda manastırlarda çanları düzenli çalmak için kullanılacaktı! Bu kadar yoğun bir günahtan arınma çabası için, güneşle belirlenen bir zaman yeterli olabilir miydi? Batı'da saat, suçluların telâşından doğdu. Ortak bir kaygıyla olacak, Doğu'nun bir suçlusu, Abbasî Hükümdarı Harun Reşid, Şarlman'a hediye olarak bir guguklu saat gönderiyordu, "Vakit nakittir, elinizi çabuk tutun" dercesine. Calvin biraz rahatlattı Hıristiyanları, "Siz ne yaparsanız yapın, nasıl olsa o bildiğini yapacak" gibi bir şeyler söyledi. Yine de Kalvencilik bile yaşlanmaya başlayanların dindarlaşmasını önleyemedi. Yaşlılık zaten yaşamdan uzaklaşma olarak görülürken bu biyolojik uzaklaşmanın teolojik bir uzaklaşma olarak gösterilmesi fırsatı kaçırılır mıydı hiç? Kilise Babaları tarihten uzak durur gibi yaptılar. Fakat başları ağrıyacaktı çünkü Tanrı, İsa'yla insan suretinde görünmüştü.

İslâmiyet de Musevîlik ve Hıristiyanlığın zaman konusundaki genel tavırlarıyla büyük bir uyum içindeydi. Fakat gerek *ilk günahın* İslâm'daki affedilmiş karakteri, gerek *Cahiliyye* döneminde *dehr, zaman, asr, eyyam* (günler) ve *avd* (zaman) gibi kavramlara yüklenen anlamlarla uğraşma keyfiyeti, İslâm'ın zaman anlayışında bazı farklılıklar ortaya koydu.

Şüphesiz bu farklardan en başta geleni, ortodoks İslâmiyet'i bu konuda Hıristiyanlıktan uzaklaştırırken Musevîliğe

yakınlaştırmıştır. Bu da ortodoks İslâmiyet'in Allah'ın insan suretinde göründüğünü reddetmesidir.

> Dinler tarihi açısından, Yahudilik-Hıristiyanlık bize kutsalın en yüce tezahürünü sunmaktadır: ruhsal olayın kutsal tezahürü haline dönüştürülmesi. Burada zamanın kutsalın tezahürü haline getirilmesinden daha fazla bir şey vardır çünkü kutsal zaman her din için alışılmış bir unsurdur. Bu kez tarihötesinin en fazlasını ifşa eden, olduğu haliyle tarihsel olaydır. Tanrı yalnızca tarihe müdahale etmekle kalmamakta, aynı zamanda tarihsel olarak şartlanmış bir varoluşa maruz kalmak üzere tarihsel bir varlığın bedenine bürünmektedir; İsa görünüşte Filistinli çağdaşlarından hiç farklılaşmamaktadır.[5]

Fakat Allah'ın Hz. Muhammed aracılığıyla sözünü söylemesi İslâmiyet'i yine *tarihsel zaman* içine göndermektedir. Musevîlik-Hıristiyanlık-İslâmiyet üçlüsüne din tarihçileri *söz dinleri* de demektedir. Söz yapısı gereği bir dile muhtaç olacağından, dil de bu dinleri yeniden tarihsel zaman içine gönderecektir.

Cahiliyye Araplarında zaman insana karşı hareket eden en önemli güçtü.

> (Rüzgâr ve yağmur, zamanın) çürütme(si)yle birleşerek evlerin görünüşlerini değiştirdiler. Gerçekten zamanın olaylarına karşı bir garanti yoktur (onlara karşı koyacak bir güç yoktur).[6]

Oysa Kur'an, *Cahiliyye*'nin bu zaman anlayışına karşı iki tür zaman olduğunu vurgulayan bir tavır ortaya koyuyordu:

---

5 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1992, s. 204, 205.

6 Tarafa, *Divan*, M. Seligsohn neşri, Paris 1901, IV'ten aktaran Toşiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, s. 118.

> Muhakkak ki (Âdem'den beri) insanlara dehrden bir zaman (devam edip) geldi ki, o, anılmaya değer bir şey değil.[7]

Fakat yine *Sahih-i Buharî*'de Ebu Hüreyre'den nakledilen bir hadise göre, Hz. Muhammed Allah'ın şöyle dediğini aktarır:

> Âdem oğlu dehre sebb-ederek beni ezalandırır. Halbuki ben dehr(in yaradanı)yım. Her emir benim elimdedir. Geceyi, gündüzü ben idare ederim.[8]

Bu iki metin arasında bir çelişki varmış gibi görünüyorsa da, dehrin zamanla eşanlamlı olarak alınmaması ve ayetteki "dehrden bir zaman" ibaresi Buharî'deki açıklamayı mümkün kılmaktadır.

> Dehr: zaman demek değildir ve zamanın muhalifidir. Çünkü zaman, hâl dediğimiz mazi ve istikbal dediğimiz uzun müddete de ıtlak olunur. Dehr ise, fasılasız devam eden uzun müddete denir.[9]

Dehr ve *zaman* arasında yapılan bu ayrım daha sonra İslâm düşünce tarihinde bir dizi ayrılığın kaynak noktalarından biri olacaktır. Dehr süre ifade ettiği gibi, zaman-mekân ilişkisinden doğan özelliği nedeniyle maddeyi de ifade eder. İslâm felsefesi içinde tartışmalı varlıklarıyla yer tutan *Dehriyyun* akımına aynı zamanda yer yer *Madiyyun* da denmesi bu ilişkiye güzel bir örnek oluşturur. Söz konusu ilişkiyi aklımızda tutarak, yukarıda Buharî'den yaptığımız alıntıları aşağıda aynı hadisi yorumlayan Muhyiddin Arabî'nin yakla-

---

7 İnsan suresi, 1.

8 Buharî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, c. II, s. 179, 180.

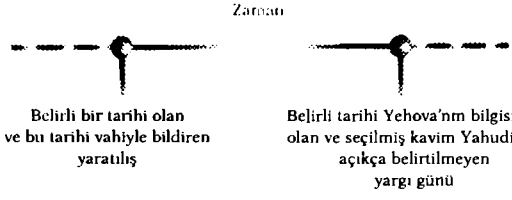
9 Buharî, *a.g.e.*, s. 180.

şımıyla karşılaştırırsak, heterodoks ve ortodoks İslâm anlayışları arasındaki ilk ayrım noktalarını tespit edebiliriz.[10]

> Allah, *Dehr* adıyla isimlenir. Hz. Peygamber, "Dehr'e sövmeyiniz. Çünkü dehr olan Allah'tır" demiştir. Bu hadis doğru ve sabittir... Dehr olan Allah'tır. Fakat bu sözden maruf (bilinen) zaman tevehhüm edilmez...[11]

Şimdi tasavvufa, mistisizme ve heterodoksilere yönelik zaman kavramı farklılıklarına değinmeden önce, üç *kitaplı* ya da *semavî* dinin zaman kavramına yaklaşımlarını belirginleştirmek ve basitleştirmek amacıyla bazı şemalarla açıklamayı deneyebiliriz. Her basitleştirme girişiminde olduğu gibi şemalaştırmada da bazı tehlikeler olduğunun bilincindeyiz fakat bunların şemaların sağladığı iletişim kolaylığının yanında şimdilik ikinci derecede olduğunu düşünüyoruz.

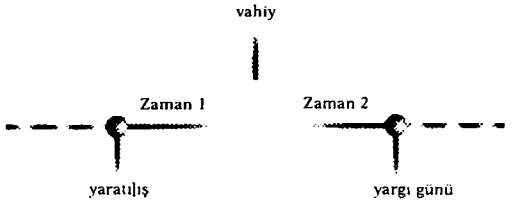
Musevîliğe baktığımızda şöyle bir şema çıkarabiliriz:



10 Buharî, âdeta Arabî'ye işaret ederek, onu çürütmek doğrultusunda çaba gösterir gibidir: "Hadis metnindeki: (...Ben dehrim) tabirini Hattabî, Ben dehrin sahibi ve halikıyım, suretinde tefsi etmiştir ki hilkati cihetiyle Allah'a nispeti olan dehre sövmek nehy olunmuştur. Zahirî mezhebi ulemasından İbni Hazm, Şarî Hattabî gibi tefsire lüzum görmeyerek ve bu hadisin zahiriyle istidlâl ederek dehr lâfzını Cenabı Hakk'ın esmai hüsnasından bir isimdir, demiştir ki çok hatalıdır." Buharî, *a.g.e.*, s. 180.

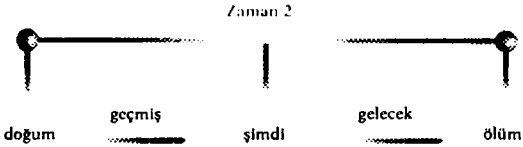
11 Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhatü'l-Mekkiye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, haz.: Prof.Dr. Nihat Keklik, Ankara 1990, s. 389.

Vahyin yani Tevrat'ın inişi bu şemada çok önemli bir değişiklik yaratır. Çünkü Yehova artık seçtiği belirli kavime bir rehber göndermiştir. Başka bir deyişle, onlara neyi yapabileceklerini ve neyi yapamayacaklarını açıklayarak yine belirli bir tarihte onları *sorumlu* kılmış ve onlara *bilinç götürerek*, teolojinin hangi dolambaçlı yollarıyla açıklanırsa açıklansın belirli bir *irade* atfetmiştir. Yeni şemamızı şöyle kurabiliriz:



Görüldüğü gibi burada iki farklı zamanla karşılaşırız: vahiy öncesi Zaman 1 ve vahiy sonrası Zaman 2. Tevrat'a göre Zaman l'in insanı da bazı şeylerden sorumludur. En azından Tevrat onlar için *iyi*, *kötü* gibi değer yargılarına başvurduğundan, bunu dolaylı olarak kabul ettiğini ileri sürebiliriz. Ama asıl Zaman 2'de insan, artık ne derece bu sıfat ondan uzak tutulmaya çalışılırsa çalışılsın bir tür *özne* olma özelliğini kazanmıştır. Yani Zaman 2, bizim *tarihsel zaman* ya da kısaca *tarih* dediğimiz kategoriye daha yakındır. Söz konusu zaman dilimi içinde bu muğlak *özne*, ya sevap ya da günah olan hareketlerde bulunacak ve sonunda bu ürünlerine göre müstahakını bulacaktır. Dolayısıyla özde *kötü* olan kendisini *daha az kötü* ya da *daha çok kötü* olarak yeniden üretme çabasını bu zaman diliminde gerçekleştirerek, bir anlamda kendisi kendi eylemleriyle oluşturduğu bir zaman diliminin ürünü olacaktır. Şüphesiz burada Musevî zaman anlayışının bu bağlamını, *tarihinin ürünü olarak insan* anlayışıyla öz-

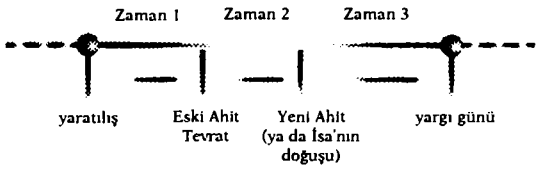
deşleştirmek istemiyoruz. Fakat bu anlayışın ilk temellerinden biri olduğu da kesindir. Öyleyse insanın eyleminin amacı, vahyin emir ve yasakları doğrultusunda *daha az kötü* olmak üzere çabalamak ve bu doğrultuda bir ilerleme kaydetmektir; ilerleme kaydettiği ölçüde, kendisine tanınan bu süreyi *doğru* değerlendirmiş olacaktır. Öyleyse inanan Musevî için hiyerarşik bir zaman da ortaya çıkar. Şöyle:



Geçmiş daha kötüdür. En azından geçen zamanın boşa kullanılmadığının kesinlenebilmesi için öyle olmalıdır. Ölümle son bulacak gelecek ise daha az kötüdür. En azından öyle olmak zorundadır. Şimdi ise, geçmişin muhasebesinin ve geleceğin planlarının yapıldığı, kendine ait olmayan bir noktadır. Gelecek, değerler hiyerarşisi içinde en üstte ve geçmiş en altta olmalıdır ki, inanan boşuna yaşamamış olsun. Bu nedenle popüler bir çevreci sloganda geçen "çocuklarımızdan ödünç aldığımız" dünya türünden bir sözü bir Kızılderili'nin söylemesi oldukça zor görünüyor. Çünkü Kızılderili'nin çizgisel bir *gelecek* tasarladığını varsaymaktadır. Oysa popüler sloganın yapısı tam da Eski-Yeni Ahit çizgisini yansıtmaktadır. Yine "bu çağda böyle rezillik" vb. türünden *gelecek* mitlerinin temelleri buralarda atılmış oluyor.

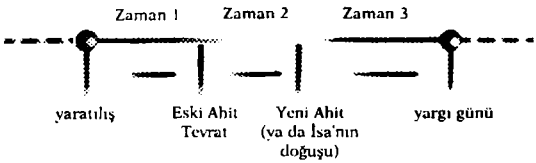
Hıristiyanlığın zaman anlayışı şematik olarak Musevîliğinkinden pek farklı görünmemektedir. İlk fark, Zaman 2'nin sadece seçilmiş Yahudi halkına değil tüm insanlığa ait olmasıyla belirir. Böylece hızla *insanlık tarihi* kavramına yaklaşılmış olunur; ikinci bir fark ise, şüphesiz, pekiştirilmiş

ilerleme anlayışıdır. Bu anlayış geçmiş-şimdi-gelecek hiyerarşik üçlemesini daha da katılaştırır. Bir şemayla şöyle gösterebiliriz:



Eski Ahit'in kabul edilişi, zaman sorunu itibariyle bir güçlük yaratır. Eski Ahit yürürlükten kalkmadığına göre, *geçmişe ait* bir özellik mi kabul görmektedir? Geçmiş aklanmakta mıdır? Hayır; Hıristiyanlığın cevabı hayır olacaktır. Geçmiş aklansaydı Yeni Ahit'e ve İsa Mesih'e gerek kalır mıydı? Metin olarak Eski Ahit geçmişin ve geleceğin yani zamanın ötesindedir. Peki nerededir? O, *kutsal zamanda* ya da zaman ve mekânın ötesinde korunmuştur. Kesin olan bir şey vardır ki, o da Zaman 3'te ortaya çıkan *Hıristiyan*'ın *daha ileri* olduğudur. Hıristiyanlık, mantığı gereği bunu savunmak zorundadır. İsa'nın gelişi ve Yeni Ahit'le birlikte *niteliksel bir sıçrama* olmuş, *ilerleme* dinamiği pekişirken bir yandan da Mesih'in gelişi ve İsa suretinde Tanrı'nın inişi inancı Zaman 3'ü Zaman 2'ye göre daha *laik* kılmış ve insanın kötü olduğu inancı sürmekle birlikte, Tanrı insan suretinde göründüğüne göre "o kadar da kötü olmasa gerek" inancının yaygınlaşmasına neden olmuştur. Sonuçta Zaman 3, biraz daha fazla *tarihselleşmiş*, daha fazla *insan ürünü* bir zamandır.

"Zaman ilerleme olmalıdır" ilkesinin yanına Hıristiyanlık, "zamanda devrim de olur" diyerek bir başka değişiklik getirmiştir. Dehr'i zamandan ayrı düşündüğümüzde İslâmiyet de pek farklı bir zaman şeması ortaya koymaz:



İlerleme ve devrim duyguları pekişir. Vahiy öncekilerin çoğunu affeder. Tevrat ve İncil reddetmez fakat tahrif edilmiş kabul ederek kutsal metnin bütünlüğü içine de katmaz. Dahası, ortodoks İslâmiyet'in hiyerarşik zaman anlayışı Kur'an'a ilişkin ortaya atılan bazı kavramlarla açıkça ortaya çıkar. Kur'an'ın ortodoks açıklamalarında bu zaman anlayışı hemen göze çarpacaktır. Buna göre, Kur'an'ın tarihsel zaman içinde sonra gelen bir ayeti önceki bir ayeti ya da ayetleri yürürlükten kaldırabilir, değiştirebilir. Bu işleme *nesh etme*, nesh edilen ayete de *mensuh ayet* denilir. Örneğin buna göre Nisa suresinin "Ey iman edenler! Siz sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünupken –yolcu olan müstesna– de gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın" cümlesiyle başlayan 43. ayeti Maide suresinin 91. ayetiyle yürürlükten kaldırılmıştır: "Şeytan içkide ve kumarda ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz, değil mi?"

Oysa İslâm heterodoksileri büyük ittifakla, sonra inen ayetlerin öncelikleri mensuh kılabileceğini kabul etmezler. Çünkü bu sonra insana göre bir sonra'dır. Ortodoksi bu ayetler arasında görünen çelişkiyi bu kavramlarla gidermeye çalışırken, heterodoksi durumun bir çelişki olmaktan ziyade aklı tahrik etmeye yönelik olduğunu ileri sürecektir. Buna göre, Kur'an da *görünen* çelişkiler insanı birçok açıdan düşünmeye teşvik etmek için var görünmektedir.

Müslüman, Hıristiyan gibi *devrim geçirmiş Musevî* değil tümüyle yeni bir kimliktir. Geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi daha da kesin hiyerarşik bir nitelik kazanır. Çünkü daha önceki iki kitaplı dinin aksine, İslâmiyet'te insan doğuştan kötü ya da *fıtratı itibariyle kötü* değildir, iyi de olabilir kötü de. Böylece verilen süre *daha az kötü* olmak yerine *iyi olmak* gibi daha anlamlı ve uğraş vermeye değer bir çaba için kullanılacaktır.

Her üç dinde de insan kendisine tanınan bir süre içinde var olmaktadır. Bu süre iyi değerlendirilmelidir çünkü yargı günü gelip çattığında, kendisini bu süre içinde muğlak bir şekilde üretmiş olan insan bu ürününün değerine göre ceza ya da ödüle lâyık bulunacaktır. Zaman elden kaçabilir. Vakit nakittir. Geçmişe sık sık bakılması bir ön muhasebe yapma çabasıdır. Her ne kadar üç dinde de insana tanınan bu süre tam anlamıyla *insana ait* olmadığı için *tarihsel zaman* hüviyetine sahip değilse de, modern düşüncenin *tarihin ürünü olan insan* anlayışına çok benzer bir anlayışla karşı karşıyayız. Modern düşünce sık sık tarihe duyulan garip bir güvenle "Tarih beni beraat ettirecektir" derken, inanan da yargı gününde beraat edeceğini ummaktadır. İdeolojilerle kazanılan öz de vahiylerle kazanılan öz gibi tarih ya da tanınan süre içinde gerçekleşir.

Zaman kavramı açısından bu üç kitaplı dinin tam karşısında Hinduizm'i buluruz. Hinduizm'de kutsal zaman ile tarihsel ya da *tanınan* zaman, yeryüzü zamanı tam bir zıtlık oluşturur. Hinduizm birçok kaynakta özgürlükçü olarak değerlendirilirken, bu zaman kavramı farkının belirsizliği rol oynamaktadır. İnsana ait zaman Hinduizm'de o kadar belirsiz, o kadar anlamsızdır ki, aynı nedenle insanın ne yaptığı ve ne yapmadığı da öyle olacaktır. Bu anlamda özgürlükten çok kayıtsızlık, insana ait olan ya da tarihsel zamana ilgisiz-

lik söz konusudur.[12] Üç kitaplı dinin içinden gelişen heterodoks akımlar ise, zaman kavramı açısından bu iki zıt kutbun ortasında yer alırlar; bazen birine, bazen ötekine yakın bir salınım içindedirler; sonuçta ise *orta yolu* tutanlar onlar olacaktır. "Evet, açıl Doğu açıl! Doğu açılsın, Doğu açılacak elbette. Ama yeni bir Akdenizli der ki, hem yeni âyana hem yeni divanîlere, Doğu'ya fazla giden, coğrafya yüzünden Batı'ya düşer. Tersi de geçerlidir bunun..."[13]

12 Şüphesiz bu değerlendirmemiz Hinduizm'in tümüne ilişkin bir değerlendirme değil hakim, popüler Hinduizm'e ilişkindir.

13 Ece Ayhan, *Devlet ve Tabiat*, E Yayınları, İstanbul 1973, s. 2.

KUTSAL ZAMAN, TARİHSEL ZAMAN

> Böylece dindar insan iki cins zaman içinde yaşamaktaydı; bunların en önemlisi olan kutsal zaman çevirisel, tersine dönebilir ve telâfi edilebilir bir zamanın paradoksal görüntüsü içinde kendini sunmaktaydı; bu zaman, ayinler aracılığıyla devrevî olarak yeniden bütünleşilen bir cins efsanevî ebedî şimdiki zamandı. Zaman karşısındaki bu tavır, dindar insanı dindışı insandan ayırt etmeye yetmektedir; bunlardan birincisi, yalnızca, çağdaş terimlerle "tarihsel şimdiki zaman" olarak ifade edilen şeyin içinde yaşamayı reddetmektedir, bazı bakımlardan "Ebediyet" ile bütünleştirilebilir nitelikte olan kutsal bir Zaman'ı yakalamaya çaba sarf etmektedir.[14]

İslâm Çağımıza Yanıt Verebilir mi? Bir kitap adı bu. Server Tanilli kitabına bu adı verir ve bu sorunun cevabını arar-

14 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dinçdışı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991, s. 49, 50.

ken aslında zaman kavramı açısından bazı belirlemeleri henüz kitabının kapağında yapmış oluyor. Her şeyden önce şimdiki tarihsel zamanı belirten bir terim var: *çağımız*. Sonra ona yanıt vermesi gereken, daha doğrusu verip veremeyeceği araştırılan bir din var: *İslâm*.

Fakat soru baştan yanlış kurulmuş. Soru yanlış. Çağımızın sorunlarına yanıt vermek üzere yine aynı çağın içinde faşizm, Nazizm, liberalizm, sosyalizm gibi bir dizi ideoloji gelişmiş ve varlığını sürdürmekte. Bunlar asıl olarak tarihsel olgular. Tarih-dışı birçok kaynaktan taşıdıkları, güne getirdikleri birçok özellik saptanabilir ve saptanmış ise de, esas olarak kapitalizm olmadan bunların olamayacakları, işçi sınıfı ya da burjuvazi gibi önkoşulların bu ideolojilerde içrek oldukları açıktır. Peki, İslâmiyet, Hıristiyanlık Musevîlik, Budizm ya da Taoizm için aynı şey söylenebilir mi?

Herhangi bir dinin kendisini tarih içinde kurması kendisini yok etmesi anlamına gelecektir. Çevre, sömürü, dünya barışı vb. gibi sorunlara dakik yanıtlar arayan ve bunları gerçekçi kılmaya çalışan herhangi bir din, artık *iyi* bir ideoloji haline gelebilir ama din olma özelliğini de koruyamaz. İnsan ve insanın sorunları tarihin ürünü ve tarihsel sorunlar olmaya indirgenebilseydi gerçekte dinlerin sonu ve Tanrı'nın ölümü ilân edilebilirdi. Oysa tarihle en çok bütünleşen *vahiyli* dinler, yani *söz dinleri* dahi iki farklı zamana basan iki ayağa sahiptir.

> Simgeci düşünce yalnızca çocuğa, şaire veya dengesize ait olan bir alan değildir, insanın özünün bir parçasıdır; dile ve yargılara dayalı düşünceyi öncelemektedir. Simge gerçeğin diğer tüm bilgi araçlarına meydan okuyan bazı yanlarını açığa çıkarmaktadır, en derin olanlarını. İmgeler, simgeler, efsaneler psikenin sorumsuz yaratıları değildirler; bunlar bir gerekliliğe cevap vermekte ve bir işlevi yerine getirmek-

tedir: varlığın en gizli tarz değişikliklerini açığa çıkarmak. Buna bağlı olarak, bunların incelenmesi insanı, *kısaca insanı*, tarihin koşullarıyla henüz uyuşmamış olanı anlamamıza olanak vermektedir. Her tarihsel varlık, tarih öncesi insanlığının büyük bir parçasını kendinde taşır.[15]

Tarihin koşullarıyla henüz uyuşmamış olmayı ise döngüsel *kutsal zaman* temin etmektedir. Bu temin ediş, sürekli yinelenen bir olaydır. Her ölüm ve özellikle her doğum âdeta tarihsel insanda meydana gelen bir kopmadır. Eski Mısır'da ve Taoizm'de çocuğa atfedilen kutsallığı doğrular bir şekilde, her yeni çocuk kutsal zamanın döngüselliğinin tarihsel zamanın karşısına çıkardığı *henüz uyuşmamış* bir biriciktir. Eski Mısır'da erişkinlerin ve özellikle de rahiplerin belirli bir mekânda oynayan çocukları onlara hiç hissettirmeden izlemeleri, oyunlarından, oyun sırasında çıkardıkları seslerden ötekine ilişkin işaretler çıkarmaya çalışmaları bilinen bir uygulamadır. Anadolu'da yaygın bir şekilde söylenegelen "bebekler melektir" deyişi âdeta onların *kutsal zamandan* ya da *ötekinden* yeni geldiklerini vurgulamaktadır.

Tarihsel zaman, doğum ve ölüm karşısında yeniden ve yeniden zorlanmaktadır. Çizgi her an bir yerlerinden kırılmakta ve ilerleyen ya da basamak çıkan zaman döngüsel zaman karşısında zorlanmakta, çizgisini kapalı, *dış etkiden* korunmuş bir hale getirememektedir. Laozi, belki de bu nedenle kendisini ölüm ve doğumun eşiğine koyan bir imayla "İhtiyar Çocuk" anlamına gelmektedir. Belki de yine bu nedenle, dijital saat mucitleri genetik mühendisliğiyle bunca büyük gayretlerle ilgilenmektedir. Aslında geçmişte de böyleydi. Her zaman, ölümsüzlük iksirleri peşinde en çok koşanlar tarihsel zamanın efendileri oldular. Firavunun yeni

15 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 19, 20.

doğan bebekleri öldürtmesi belki de bu bağlamda tarihin direnişi anlamını taşıyordu. Aynı şekilde Yunan mitolojisinde zamanı temsil eden Tanrı Kronos da kendi çocuklarını yok ediyordu. Çağımız insana yanıt verebilir mi? Ya da herhangi bir çağ insana yanıt verebilecek midir?

Diyanet İşleri Başkanlığı tartışmaya bir başka noktasından müdahale ediyor. Kur'an ve İslâm dini yalnızca ilâhiyatçıların değil *pozitif bilimlerin* uzmanlarının –fizikçiler, coğrafyacılar, astronomlar, kimyacılar vb.– da katıldığı kurullar tarafından *modern* bir şekilde tefsir edilecekmiş. Aslında bu çaba birinci soruya bir yanıt olarak değerlendirilebilir. Bu yolla yani *iki denizin neden kavuşmadığı* kimya ve fizik profesörlerine sorularak, İslâm ya da daha genel konuşursak bir din çağımıza yanıt verebilir hale getirilecekmiş.

İslâm'da *zan* buna dense gerek. Bilindiği gibi *zan*, İslâm'da özel bir kavramdır ve hakikate değil geçici olana dayanan bilgiyi ifade eder. Fizik, kimya, biyoloji, astronomi, coğrafya vb. bilimler kendi içlerinde sorunlarını çözmüşler de *imgeler ve simgeler* dünyasının sorunlarını da çözecekler! "Kelin merhemi olsa kendine sürermiş" sözü böyle durumlara nasıl da denk düşüyor. Oysa bu *pozitif* bilimlerin hepsi uygulayanlarının tarihsel bilinciyle maluldür. Bu, her birinin birer tarihsel bilgi ya da başka bir deyişle *zan* olması demektir. Tarihsel bilgi ile tarih dışının ya da kutsalın bilgisini düzenlemek çabası ise, ikincisini birincisi derecesine indirgemekten başka bir anlama sahip olamaz. Yani tarihsel konumunuz ve bilginizden ya da bu ikisinin diyalektik bileşiminden yani bilincinizden o kadar hoşnutsuzsunuz ki, tüm uyuşmayan konuları verili olan bu bilince göre uyuşuma sokmaya hazırsınız. Tarihin paradigması içine gömülmek bundan başka ne anlama gelebilir ki? Bilim ile semboller dünyasını *diyalektik diyalog* içine sokar ve sonuçta tarihin di-

şına çekici hiçbir özelliğe sahip olmayan özneler olarak her ikisini de ortalama bir konformizm içinde buluşturursunuz. Bu çabadan belki bir şeriat doğar ama bir yıkıntı üzerinde. Dinbilimci Raimundo Panikkar, bu diyalektik diyaloga karşı çıkarken *diyalojik diyalog* kavramını getiriyor.

Diyalojik diyalogu "başka geleneklerin değerlerine açık olma yeteneğini geliştirmek" olarak açıklarken Panikkar, bu durumu *şamanistik epistemoloji* olarak da adlandırılıyor. Panikkar'a göre, nasıl şamanın ruhu gövdesini terk edip uzak yerlere yolculuklara çıkar ve yeni bilgilerle donanmış olarak geri dönerse, diyalojik diyalogu başarabilmek için bizim de verili bilinçliğimizin dışına çıkıp başka bir geleneğin bilinç durumuna girebilme ve onunla zenginleşme becerisini göstermemiz gerekir. Bu bilinç yolculuğu sırasında geçiş hafızanın yerini almalıdır ya da başka bir deyişle hafıza geçiş için kapıda bırakılmalıdır.[16] Fakat tarihin tahakküm üstüne kurulu epistemolojisi diyalojik bir diyaloga hiçbir zaman hazır olmamıştır.

Şeriat devleti savunucuları ise *zamanın hâkimi* olmak istiyor. Oysa *kutsal zaman* mutlak başka olana bir çağrıdır. Tarih üzerine hükmü Tanrı ya da Allah'a ait ilân etmek, olsa olsa onu bir hükümet ya da iktidarı ele geçirme biçimi olarak görmek anlamına gelebilir. Hisse senetleri, para piyasası, enformasyon teknolojisi üzerine hüküm yürütmek, bunların kaçınılmaz olduğunun kabulüdür. Max Horkheimer, bu bağlamda Yeni Tomasçıları eleştirirken önemli ipuçları vermektedir:

> Gerçekten de, bu sistem bilimsel teoriyle aynı egemenlik ideali üzerine kuruludur. Amaç her ikisinde de aynıdır: ger-

16 Raimundo Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York, s. 241-245.

çekliği eleştirmek değil, ele geçirmek... Bu bakımdan Hıristiyanlığın felsefî canlanışının etkileri, Almanya'da pagan mitolojinin canlanışının etkilerinden farklı değildir. Alman mitolojisinin kalıntıları, burjuva uygarlığına karşı gizli bir direnme kuvveti oluşturuyordu. Bilinçli olarak kabullenilmiş dogmanın ve düzenin örtüsü altında, eski pagan anılar halk inançları biçiminde hâlâ sıcaklığını koruyordu... Ama yeniden keşfedilip de kitle eğitiminin öğesi olarak kullanılmaya başlanınca, egemen gerçeklik karşısındaki uzlaşmaz konumları çözülüp gitti ve modern politikanın araçları haline geldiler.[17]

Şeriat devletini savunanların ikinci yanıtı ise, Tanrı'nın hükmü altındaki tarihte, tarihi yapan iktidarı ellerine alan inananların, *hakikate* uymayan gerçeklikleri ortadan kaldıracakları olacaktır. Yani *şer* tarihte yok edilecek, inananlar isteseler de seçecekleri bir şer bulamayacaklardır. Faiz bir şer olduğu kadar bir gerçekliktir. Öyleyse bu gerçeklik *kutsal zamanın* hakikati adına yasaklanacak ve inanma bir seçme eyleminden çok bir yasalara uyma eylemine dönüşecektir. Sonunda *ahirette* hesap verecek olan da bireyler değil, hakikati hâkim kılmakla yükümlü hükümetlerin tüzel kişilikleri ya da tüzel kişiliklerin olmayan nefisleri olacaktır. Bir şer yasalarla ortadan kaldırıldığında yerini başka biri alacak ve böylece *hakikatin hükümeti* kıyamete kadar tarihin içinde kalacak, onun bir unsuru haline gelecektir. Çünkü ortodoks teolojiye göre dünya bir sınav yeridir ve sınavın sürüp gidebilmesi için doğru ve yanlışlara gereksinim vardır. Dolayısıyla bu teolojiyle uyum içinde olunduğunda *hakikatin hükümeti* tümüyle şerri değil ancak yerlerini yenileri alacak ba-

17 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1986, s. 111, 112.

zı eski şerleri ortadan kaldırabilir. İslâmiyet'in terimleriyle ifade edecek olursak, bu da *hakikat* karşısında kendi konumundan son derece emin olan bir zandır. Fundamentalizm bu zannı egemen kılmaya ve egemenliğin araçlarıyla insanlığı bu zanna ortak olmaya zorlamayı hedeflemektedir.

Bu noktada *İslâm'da zorlama olmadığı* savunusu yeterli olmayacaktır. İslâm'ın iktidarı ele geçirmesi gerektiğini savunmak İslâmiyet'i ya da genelde dinselliği, uzlaşamayacağı, tümüyle hiçbir zaman örtüşemeyeceği bir düzleme indirgemek olacaktır. Siyasî, ekonomik ve kültürel iktidarın İslâm'ca ele geçirilmesi gerektiği iddiası, aslında, bir yandan zora duyulan büyük bir isteği, öte yandan da bunun *kullanılmayacağı* gibi garip bir başka iddiayı içermeye çalışmaktadır. Laiklik bir yandan yoğun bir şekilde eleştirilirken, öte yandan İslâm, Hz. Muhammed ve Allah üçlüsü iktidar gibi tümüyle tarihsel bir plana yani laik bir plana çekilmeye çalışılmaktadır. Piyasa ekonomisi, uluslararası siyaset ve silâhlanmayla başa çıkamayan bir *İslâmî rejim* bir yerde iktidardan alaşağı edildiğinde iktidardan düşen Allah mı olacaktır? Yoksa sosyalizm İslâmcılar için böyle olası bir durumun mazeretlerini de yaratmış mıdır? Onlar da aynı sosyalistler gibi, sosyalizmin doğru bir teori olduğu fakat uygulayanların hatalı davranışları nedeniyle sosyalist rejimlerin çöktüğü mazeretine benzer şekilde, İslâm'ın bu tür geçici ya da tarihsel sorunları çözememesinin düşünülemeyeceği fakat çöken İslâmî rejimlerin yeterince İslâmî olmadığı savunusuna mı sığınacaklardır? Eskiden SSCB'nin propaganda broşürlerinde ve dış temsilciliklerinin panolarında *Sosyalist Anavatanın* teknolojik ve ekonomik gelişmelerini sergileyen yazılar ve fotoğraflar izlerdik. Bugün çok benzerlerini İran İslâm Cumhuriyeti'nin tanıtım faaliyetlerinde görüyoruz. İslâm, din ya da dinsel düşünce ve inanç, bir kısım insanın bunları uygu-

ladığı zaman daha çok tüketebileceği, daha *iyi* giyinebileceği, daha güçlü silâhlara sahip olarak diğerleri karşısında muzaffer olabileceği bir araç mıdır?

Böylesi bir tartışma şüphesiz eski bir sosyalist olan bu satırların yazarına, "Sosyalizm bir kalkınma modeli midir?" sorusu etrafında dönen sosyalizm içi bir tartışmayı hatırlatacaktır. Üstelik orada tartışma konusu olan, sosyalizm gibi tarihselliğini baştan kendisi ifade eden ve en azından resmen herhangi bir kutsala atıfta bulunmayan bir ideolojiydi. Roger Garaudy, bu tartışmada sosyalizmin bir kalkınma modelinden çok daha fazla bir şey olduğunu, yeni bir insanı hedeflediğini ve bu yeni insanın da yeni bir ahlâka gerek duyacağını vurguluyordu.

"Marksist Ahlâkın Bilimsel Temeli" başlığı altında şöyle yazıyordu:

> Ama tabiatın ve tarihin dışında bulunan ve onları aşan ahlâkî bir gerekçeye dayanmadığına bakarak Marksizm'in ahlâka yabancı bir felsefe olduğunu sanmak yanlıştır.[18]

Garaudy, belki de bu tabiat ve tarih dışındaki gerekçeyi Marksizm'de bulamadığı için İslâmiyet'i seçerken, şimdi fundamentalist İslâmcılar tüm güncel savunularını tabiat ve tarih içindeki gerekçelere dayandırıyorlar. Garaudy de *sütten ağzı yanmış* bir düşünür olarak tasavvufa doğru ilerliyor.

Bu gerekçe nerede bulunacaktır? Dinsel inançların tümü bu gerekçeyi Tanrı'da ya da kutsalda bulurlar. Ahlâk bu bağlamda kutsala dayandığı için, bu inançların yapılarına bağlı olarak tarihi değiştirmeyi hedefleyen ya da tarihe karşı bir çağrı biçimi olmayı yüklenen bir kavram haline gelecektir.

---

18 Roger Garaudy, *Sosyalizm ve Ahlâk*, çev. Selahattin Hilav, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1965, s. 7.

Marksizm ahlâkın gerekçesini tarih ve doğada arar. Öte yandan bir değiştirici olmayı hedeflediği zaman bu ahlâkın oturduğu gerçeklik zemini, tarih içine yerleşmiş bir gelecek olacaktır. Fundamentalist İslâmcılar bu bakımdan Marksistlere benzerler. Onlar da değiştirmek istemektedirler fakat onların geleceği kurgusal geçmiş içinde ve yine tarihin ortasında bulunmaktadır: *asrısaadet*. Bu haliyle asrısaadet de bir gelecek projesidir.

Engels, *Doğanın Diyalektiği*'nde doğanın ve dolayısıyla insanın geleceği üzerine düşünürken her an bir kutsala atıfta bulunur. Fakat yine çizgisel bir zaman üzerinde düşünmektedir. *Her şeyin iyi* olacağı bir gelecek tasarlanır; İslâmcılarda bu gelecek kademelidir. Asrı saadet getirilecek, her şey insan için bu dünyada mümkün olabildiğince iyi hale gelecek ve bu iyilik artık şeriata gerek duyulmayacak olan cennetin kapılarını insana ardına kadar açacaktır.

Engels de içten içe, örneğin On Emir'den biri olan "Öldürmeyeceksin!" emrine inanmaktadır. Fakat öte yandan *devrimin tarihin gördüğü en acımasız olaylardan biri* olduğunu da bilmektedir. Geçmiş kuşaklar bugünkü *refahımız* için *zorunlu* olarak örselenmiştir, öyleyse şimdikiler de o güzel gelecek için biraz *çaba* göstermelidir. Örneğin çocuk işgücünün sanayiye sokulması sermaye birikimini hızlandırmıştır. Bu nedenle bizi ne kadar rahatsız ederse etsin –niçin rahatsız ettiği ise cevapsız kalacaktır– *ilerici* bir olaydır. Tarihsel gelecek ne denli kurgusal olursa olsun, meşruluğunu yine tarihsel geçmişte bulacaktır. Amerika yerlileri kitleler halinde katledilmeseydi kapitalizm mümkün olabilir miydi? Kapitalizm söz konusu olmadan geleceğin güzel toplumu var olabilir mi? Şimdiki zaman kurgusal geleceğin kurbanıdır artık.

İslâmcılar ilk bakışta bu çizgisel ve tarih içi gerekçeler arayan anlayışın radikal eleştirmenleridir. Tarih dışı yanıtla-

ra dayandıklarını rahatlıkla savunabilir görünmektedirler. Onlara göre vahiy kendilerine bu olanağı sağlamaktadır. Oysa vahyin tarih içinde böyle davranışsal düzeyde bir kutsallık garantisi sağlayıp sağlamadığı, hele bunun toplumsal düzeyde mümkün olup olmadığı her zaman İslâm'ın en can alıcı tartışmalarından birini oluşturmuştur. Henüz Hakem Olayı'nda Hz. Ali Kur'an için şöyle demektedir:

> Biz insanları hakem yapmadık, Kur'an'ı hakem tayin ettik, Kur'an iki yaprak arasındaki kitaptır; dille söylemez; çaresiz onu okuyup anlatacak biri gerek. Onunla söz söyleyenler, insanlardır.[19]

Mevlânâ Celâleddin Rumî de şöyle yazmaktadır:

> Kur'an okuyan birine anlattım ki: Kur'an, "De ki: Tanrı'nın sözleri için deniz mürekkep olsa, bir misli de ona ilâve edilse sözler bitmeden denizler tükenirdi" buyuruyor. Kur'an elli dirhem mürekkeple yazılabilir. Bu Tanrı'nın ilminden bir işaret, bir parçadır ve onun bütün bilgisi bundan ibaret değildir... Nihayet Musa, İsa ve daha başkaları zamanında da Kur'an vardı; Hak kelâmı mevcuttu. Fakat Arapça değildi.[20]

Vahyin bu niteliği fark edildiğinde sünnet, kıyas, icma, içtihat ve niceleri yardıma çağrılmaktadır fakat bu *yardımcı temel kaynaklar* devreye sokulduğunda bunların tarihsel niteliği yani tarih içinde gerçekleştikleri unutuluvermektedir. Bu unutuş içinde asrısaadet kurgusal geçmişi İslâmcılar için "amaç her türlü aracı meşru kılar" ilkesini kolaylıkla geçerli bir hale getirebilmektedir. Hadis "Savaş hiledir!" diyor;[21] bu

---

19 Hazreti Ali, *Nehc-ül Belâga*, s. 249.

20 Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Fihi Mafih*, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 128, 129.

21 Buharî, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Cihad/107, 1268.

hadisle "Savaş siyasetin başka araçlarla devamıdır" (Clausewitz) sözünü birleştiren fundamentalist İslâmcı –ki o artık bu *modern* araçlara sahiptir–, şimdiki hayatı asrısaadet için savaşa, dolayısıyla hileye indirgeyebilecektir. Burada da, son zamanlarda sıkça iddia edildiği gibi, sivil toplumun kendi kuruluşlarını geliştirmesinden değil olsa olsa sivil güvensizlik ortamından söz edilebilir. İslâm'ın şeriatıyla *kölelerin daha iyi koşullara kavuştukları, kız çocuklarının ölüme terk edilmekten kurtuldukları*, şimdinin insanına fazla bir şey söylememektedir. Aksine özellikle kölelikle ilgili Kur'an hükümlerinin zahirî ve bütün zamanlara yayılan bir yorumu, âdeta tarihsel bir olguya taviz veren bir *Yaradan* tablosu ortaya çıkarmaktadır. *Medine Protokolu*'yle kendilerine *kendi inançlarına uygun yaşama hakkı tanınan kâfirler*, böyle bir haklarının olduğunu duyunca sevinmemektedirler. Onlar bu aynı hakkı kendi silâhlarının gücüyle ve üstelik kendi düzenlerinde koruyabilmektedirler çünkü.

Öte yandan "Hüküm yalnız Allah'ındır" sözünün herhalde akla en son gelebilecek anlamı, belirli dünyevî iktidarların *Allah adına* hüküm sürmeleri olacaktır. Bu söz kimilerine göre, *Kur'an ve sünnete uygun* siyasî iktidarları meşrulaştırmaktadır. Heterodoks düşüncede ise bu daha çok anı daim karşısında hiçbir siyasî iktidarın herhangi bir kutsala aitmişçesine meşrulaştırılamayacağının, meşruluk düzleminin ancak tarihsel ya da dünyevî düzlem olabileceğinin kanıtıdır; dolayısıyla siyasal iktidarların meşruluğu hakikî yani haktan gelen bir meşruluk değil geçici bir meşruluk anlamında yorumlanacaktır.

Doğrudur, ahlâk için sabit bir gerekçe olmalıdır. Bu gerekçe öncesiz ve sonrasız olmalıdır. Tarih dışı olmalıdır. Koşullara göre değişmemelidir. Örneğin çocukların 3-4 yaşlarından başlayarak fizik ve psişik kapasitelerini yok edecek

işlerde çalıştırılmaları her zaman ve her yerde kötü olmalıdır. Kölelik de öyle, cinayet de öyle, katliam da, şiddet de. Tarih ancak böyle bir dış gerekçeye dayanarak yani bu sabit dış gerekçe veri alınarak eleştirilebilir. Mircea Eliade bu sabit gerekçenin üzerinde çalışırken şöyle yazıyor:

> Öte yandan, kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanımlama, onun din dışının zıddı olduğudur.[22]

Bu tanımlama beri yandan insan varlığının kutsal ya da dinsel olan karşısında ne kadar da geçirgen olduğunu ortaya koyacaktır. Bu geçirgenlik kendisini özellikle kutsal kavramının dışında, ona yer bırakmaksızın kuran teorik sistemlerin pratik kabullenilişlerinde ya da sisteme teorik yeniden sızışlarda gösterir. Örneğin Marksizm'de bunun belirgin bir tezahürü emek ve emekçi kutsaması, anarşizmde ise özgürlük kutsamasıdır. Fakat kutsalın Eliade'ın da belirttiği gibi hep kötü cadılar, devlet, kahredici güçler halinde belirmesi bir zorunluluk değildir, aksine o birçok durumda güzel periler, yaratıcı, şefkatli analar ve kucaklayıcı sevgiler olarak da ortaya çıkabilir. Burada öncelikle ve ilk planda tartışılan, kutsalın şu ya da bu niteliği değil insanın kutsal olmadan var olup olamayacağıdır. Kutsal ise hemen her yerde ve zamanda "Öldürmeyeceksin" örneğinde olduğu gibi negatif komutlarla işe başlar. "Seveceksin" dediğinde dahi bu pozitif komutta bir değilleme barındırır. Kutsalı halkı uyuşturan afyon olarak takdim eden pozitivist masaldakinin aksine, kutsal çoğu zaman *uyumculuk* değil *uyumculuk karşıtlığı* doğurur, tarihi değillemekte, başka bir yere çağırmaktadır bu durumda. Yerleştiği ve kurumlaştığı zaman ölmeye başlar ve artık kimsenin gündelik hayatında bir çağrı tınısı yaratmaz.

---

22 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 9.

> Kısacası, dindar insan kendinin din dışı deneyinin düzleminde var olanından başka olmasını istemektedir. Dindar insan verilmemiştir; tanrısal modellere yaklaşarak kendi kendini yapmaktadır. Ancak efsanelerin öğretisine uygun davranarak, tanrıları taklit ederek gerçek insan olunabilir.[23]

Nasıl başka olunacaktır? Tarihten başka olunarak. Belirli bir zaman ve mekâna sıkışmaktan kurtularak. Şüphesiz, o zaman ve mekânın terimleri içinde var olmaktan kurtulmak anlamına gelecektir bu. Yerleşmiş ya da bizim deyişimizle ortodoks dinselliği eleştirirken Max Horkheimer, "Böylece Tanrı da kendisiyle çelişen bir kavram haline geldi; mutlak olduğu var sayılan, ama değişmeyi içermeyen bir kavram"[24] diye yazmaktadır. Kur'an sanki başka bir şey de söylemek ister gibidir:

"O her an bir haldedir."[25] Fakat Horkheimar'a ve bu ayetin heterodoks yorumuna katılırsak, sabit gerekçemize ya da başka bir deyişle sabit anlam ölçütümüze ne olacak? Oysa ancak sabit olanla, her an bir halde olanın aynı zaman düzlemini paylaştıkları ön kabulü bu soruyu sormanın gerekçesi olabilir.

Sorunumuza geri dönelim, tarih dışı bir sabit arıyoruz, bu sabit çok hırpalandığından beri. İçkin sabit önce kutsaldı. Her tür iyilik ve kötülük onun bileceği şeydi. Zaman, varmış gibi yapıyordu sadece. Önceyi sonraya, sonrayı önceye alabilirdi içkin, sabit ve kutsal olan ya da olanlar. Geçmiş bir rüya değilse bir karasevdaydı.

Sonra, sabit olan aşkın oldu. Biraz –çok fazla değil– uzakta durdu. Bir süre tanıdı. Bu süre hayra da yetti şere de. Ta-

---

23 Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 80.

24 Max Morkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 116.

25 Rahman suresi, 29. ayet.

rih bu sürede kuruldu. Bu süre *insan zorunluluklarının alanı* olarak da adlandırıldı.

Daha sonra sabit olan, arada bir ya da sık sık –çok önemli değil– "Ben kutsal değilim" diyerek ortaya çıksa da, kutsalın bütün sorumluluklarını yüklenerek yeniden içkin oldu. Yine buradaydı, bu zamandaydı ve artık adı akıldı. Bu araçsallaşmış akıl, "Nasıl?" sorularına beceriyle cevap verebilme yetisini kendine tanınan önceki sürede geliştirmişti. İnsanların bu cevaplara çok ihtiyacı vardı. O kadar büyük bir beceriyle o kadar çok cevap üretti ki, her cevap bir soru doğurdu. Nasıl? Nasıl? Nasıl? Tekrar edile edile anlamsızlaşan her şey gibi o da anlamsızlaştı ve "Niçin?" sorusuyla karşılaşmak onun için kâbusa dönüştü.

Öyleyse başka, nerede? Mutlak başka olanı ve onun sabitliğini tartışmaya başlamadan önce kendimizi biraz samimî olmaya davet ederek bundan sonra söyleyeceklerimize açıklık getirmek amacıyla yaklaşımımızı netleştirebiliriz.

Daha önce başka bir yerde yazdığımız gibi, günümüzde toplumsal zaman olarak ciddîye alınan tek zaman olan tarihe ya da tarihsel zamana –sonu vardır yoktur, o ayrı bir tartışma– biz tahakküm epistemolojisinin ya da kısaca tahakkümün zamanı olarak bakıyoruz.[26]

Âdem-Havva/kızı-oğlu'nun evrimi, hayvan davranışlarını belirleyen etkenlerden çok farklı bir çerçeve içinde gerçekleşir. Örneğin bu nedenle hayvanlarda tahakküm ya da özgürlükten bahsedemeyiz. Martıların *özgürce* uçuşları bir benzetme olmaktan öteye geçemez. Arslan zebrayı parçalayıp yerken ona tahakküm uygulamaz, karnını doyurur. Hayvanlarda belirleyici etken çevre ve güdüyken, insanda bu *yapay* bir çerçevede gerçekleşir ve insan çevre etkilerine bu *yapay* ce-

26 Reha Çamuroğlu, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005.

vapları verir. İnsan bilgisi mitik bir yapıdadır ve insan gerçekliği kendi yarattığı bir sembolik evren aracılığıyla kavrar. Burada biraz aşırı bir örnek kullanabiliriz. Eroin doğal bir madde değildir. Bu nedenle de insanın doğal bir ihtiyacı olduğu ileri sürülemez. Fakat eroinman eroin aracılığıyla kurduğu yeni dünyasında eroinsiz yaşayamayacaktır. Bu konuda pozitif bir örnek de hemen verilebilir. Erişkin insan bireyi doğal varlığını sürdürmek için *çocuk sahibi* olmak zorunda değildir. Fakat çocuğu olduğunda, yine bu sembolik evrenin *çocuk sevgisi* onu öylesine sarmalayabilir ki eğer çocuğunu bir nedenle yitirirse yaşamının daha önce hiç sorgulamadığı anlamını da yitirebilir.

Bugün bizi insan kılan bu sembolik evrene yalnızca belirli an ve durumlarda, o da epistemolojik kopuşlar yoluyla dışarıdan bakma olanaklarına sahip olabiliriz. Belki bu kopuşu sağlamada en yetersiz araç dildir. Çünkü dil bizi her zaman belirli tarihi olan bir kültüre bağlar. Fakat dili ister ilham, ister esrime, ister cezbeyle serbest bıraktığımızda, sanki dışarıdan bakıyormuşuz gibi hissedebiliriz kendimizi. Bu anlamda ise, içinde yaşadığımız sembolik evrenin tahakküm evreni olduğunu söylemek pek zor olmayacaktır.

Toplumsal düzeyde kaos denilen durumdan kozmosa şehirle ve uygarlıklarla geçilir. Epistemolojik düzeyde aynı geçiş *ben* ve *öteki* kavramlarının ortaya çıkışıyla gerçekleşir. Bilginin belirişi ancak bu ayrımla gerçekleşebilecektir. Oysa insan kendi yarattığı sembolik evren içinde bilgilenmektedir, ister *cüzi irade* atfedin, ister *tam irade* atfedin, sembolik evren keyfîdir. Bu anlamda *ben*'in bilgisinin niteliği de keyfî olmakla tanımlanmalıdır. Tahakküm epistemolojisinin ilk zaferi burada yatar. Bu zafer *ben*'in bilgisinin keyfî olmaktan çıkıp Mutlak'a dönüşmesiyle başlar. Kendini anlamlandırma, baskı altına alma haline gelir. *Ben* ve *öteki* ayrımı da

özne ve *nesne* şeklini alır. *Ben*'in bilgisi mutlak oldukça, ötekilerle ilişkisi geçişliliklere tıkalı, fark üretici, tasarlayıcı ve bu farkları zıtlık şeklinde değerlendirecek bir yapı elde eder. *Ben* ve *öteki*'nde var olan ikilik artık *tevhid*'e[27] yer bırakmayacak ölçüde karşıt kutupluluğa, mesafe kopmaya, tamamlayıcılık ise dışlamaya dönüşür. Oysa "Marul yiyorsan gübreyi hor göremezsin."[28] Giderek, sembolik evren, farklılığı tehlikeli bir kavram olarak göstermeyi başarır. Farklılık, mutlak olan *Ben*'e göre düzenlenmesi gereken yeni bir kaosu temsil eder. Sorun artık bilginin belirişinden önceki kaos-kozmos sorunu da değildir. Mutlak olan ve özneye dönüşen, dolayısıyla çevresini nesne olarak algılayan *ben*'in tahakkümün kozmosunu kurması sorunudur.

Toplumsal düzeyde bu epistemolojik öznenin kökenini saptamak kolay değildir. Bu düzeyde gerçekleşmesi birden fazla toplumsal öznenin katılımıyla da olmuş olabilir. Mitoloji bu öznelerin çatışmalarıyla doludur. Fakat sonuç olarak tahakkümün evreni, evrensel ölçüde kendine tarih içi bazı sabitler yaratmıştır. Bu sabitler bize içinde yaşadığımız sembolik evrenin aşağı yukarı tüm ipuçlarını verir. Erkeğin kadına, hareketli ve öldürücü olanın dingin ve doğurgan olana –"Henüz doğurmamış kadın doğursun, henüz öldürmemiş erkek öldürsün"–, zihin gücünün kol gücüne üstünlüğünü temel temalar olarak içeren her tür inanç ve düşünce sistemi tahakkümün yeniden üretimine aday demektir. Şüphesiz tahakküm dayanacak yeni kategori ya da zıtlıklar bulabilir, daha doğrusu üretebilir; saptamamız daha çok *olmuş ve olmakta olanla* ilgilidir. Tahakküm karşıtlıklar yaratmakta o

---

27 Arapça'da birleştirme, bir sayma; İslâmiyet'te Tanrı'yı birleme; vahdetivücut ya da vahdetimevcuta inanan tasavvufta zıtlık olarak görünen unsurları aşkın bir uyum da birleştiren aşk ilkesi.

28 Rahmetli Turgut Koca'yla bir söyleşiden.

kadar yeteneklidir ki, bir gün *solaklar* ile *sağlaklar* arasında bir çatışma yaratmasına da şaşmamak gerekiyor.

Tarihin tahakkümün yeniden üreticisi olduğunu vurgulamıştık. *Tarih, Heterodoksi ve Babaîler*'de bu savımızın bazı boyutlarına dikkat çektik. Burada tekrar dönmeyeceğiz. Fakat bu savımızın zaman boyutuna eğilmemiz gerek. Birbirinin üzerine eklenen, öncekini gerekseyen zaman anlayışıyla tarih bu yeniden üretime epistemolojik düzeyde de katkılarda bulunmaktadır. Bir uzay gemisine binseniz ve yanınızda çeşitli uluslardan insanlar olsa, aşağıda görünen dünya hakkında ortak duyarlılıklar yakalamanız an meselesi olacaktır. Yabancı bir ülkede bir Türk'le türkü söylerken de buna benzer bir duyarlılık yakalayabilirsiniz. Fakat başka bir ulusun geleneğini paylaşabilir misiniz? Tarihsel zaman paylaşılabilir mi? Diyalektik diyalog, ulusların farklı geleneklerini birbirine dönüştürme çabasından, pratikte ise asimilasyondan başka bir boyut ortaya çıkarabilir mi? Bu farklı tarihsel zamanlar birbirini zıtlık olarak tanımlayacaklardır. Diyalojik diyalog ise tamamlayıcılık ve birlikte mutasyon peşinde olabilir. Oysa böyle bir diyalog en azından tarih dışı zamana karşı yoğun bir ilgi ve duyarlılık açıklığı gerektirmektedir. İşte tam da böylesi bir durumda, şimdiyi ve geleceği geçmişten öğrenme çabası kadar şimdinin olanaklarını tahrip edici bir çaba olamaz.

> Bir bilinç ne kadar uyanıksa, kendi tarihselliğini o kadar aşmaktadır. Bu konuda tüm zamanların ve en başta da Doğu'nun mistiklerini ve bilgelerini hatırlamamız yeterli olacaktır.[29]

Şüphesiz tarih dışı zamana açılan duyarlılıktan söz ederken tarihin terk edilmesinden söz etmiyoruz, ifade ettiğimiz

29 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 10.

daha çok, insanın sahip olduğu, dönüp kendi tarihsel kayıtlılıklarına, uzaya giden gemideki astronot gibi başka bir boyuttan bakabilme olanağının anlamıdır.

Aslında tarihsel zamanın yadırgatıcılığını sezmek için çoğu zaman uzaya açılmak da gerekmemektedir. Bir an Türkiye'de her gün yüz binlerce insanın gerçekleştirdiği bir eylemi gözlemleyebiliriz. Birtakım adamların size verdiği birtakım kâğıtları siz bir başka adama verip ondan adına *abonman bileti* denen yeni kâğıtlar alıyor, onları bir kutuya atıyorsunuz, oradaki bir başkası da bu kâğıtları kutuda yakıyor!

> Hintli, zaman karşısında yalnızca iki mümkün konum bilmekte değildir; yalnızca süre ve yanılsama içinde yaşayan cahilinkini ve "zamandan çıkmaya" çabalayan bilgeninkini. Bunların dışında ara bir üçüncü konum daha vardır: kendi zamanında (tarihsel zaman) yaşamaya devam ederken, Büyük Zaman'a doğru bir açılımı muhafaza eden, tarihsel zamanın gerçekdışı olduğu bilincini hiçbir zaman kaybetmeyen kişininki.[30]

Bu noktada gerçek ve gerçekdışı kavramlarının kullanılışı bizi kadim ruh-madde tartışmasına geri döndürebilir. Sembolik ya da mitik yapı bizim düşüncemizde, Marksizm'de *üstyapı* kavramının tuttuğu yeri tutmamaktadır. *Maddî hayatın üretim ve yeniden üretim biçiminin* insanı açıklamakta son derece yetersiz olduğunu düşünüyoruz. Bu, *idealist* olduğumuz anlamına da gelmiyor. Ruh-madde ikilemi içinde, düşüncenin, tahakküm epistemolojisinin bir kıvrımına sıkıştığı kanısındayız. Burada yeniden bir zıtlık üretilmektedir. Maddeyi gerçekliğin modeli ya da sureti olarak görüyoruz. Sonraki bölümlerde daha geniş ele alacağımız Bektaşî düşüncesinde de, maddenin gerçekliğin modeli ola-

30 Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 90.

rak görüldüğüne dair bazı ipuçları bulmak çok kolaydır. Örnek olarak şarap konusunu verebiliriz. Divan edebiyatında birçok şairin, içinde şarap geçmeyen ve şaraba övgü bulunmayan şiir yazmadığını biliyoruz. Bu tür şiirleri yazanlar arasında şeyhülislâmların bile bulunduğu bir gerçektir. Fakat burada daha çok şarabın bir sembol olarak temsil ettiği *bâtınına* gönderme vardır. Yani bir şeyhülislâmın şarabı öven şiir yazması şarap içmesi anlamına gelmez. Oysa bir Bektaşî aynı durumda "Bir şeyin zahirine varılmadan bâtınına varılamaz" ya da "Zahir bâtına varan köprüdür" diyecektir. Aynı durum ilâhî aşk için de geçerlidir, insanî aşkı tanımayan birinin ilâhî aşkı da tanıması beklenemez.

Bu örneği verirken, aslında, içinde bulunduğumuz zamana dışarıdan bakabilmenin uçurumundan geçmemizi sağlayabilecek köprüye varmış olduk. *Başka*'dan bu zıtlıklar dünyasına bakmanın köprüsü. Tanrı Kur'an da kendisini zıt sıfatlarla niteler:

> O Evveldir ve Ahirdir; Zahirdir ve Batındır. [57/3]

Zıtları tamamlayıcılığa sokan tevhittir. Tevhidi harekete geçiren aşktır. Tevhid bir aşk ilkesidir. Okur, diyalojik diyalogu savunan bir yazarın bir iletişim modundan diğerine hızla sıçramasını mazur görmek zorundadır. Aşk bir başka epistemolojinin kapılarını aralayacaktır. Bu nedenle, insanî aşkın ilâhî aşktan bir *cüz* olduğunu gayet iyi bilen ortodoks dinsel inançların cinselliği kontrol altına alarak aşkı kontrol altına alma çabalarıyla işe başlamaları şaşırtıcı olmamalıdır. Aşk özgürlük getirecektir. Aşk çılgınlıktır, âşık çılgındır, der Muhyiddin Arabî; çılgın ise kayıt altına alınamaz. Aşk *özgürlüğün metafiziğinin* kurucu öğesidir. Burada başlar dönen dervişin hikâyesi.

GNOSTİK ZAMAN

Orda ne kadı, ne vali
Ne bey, ne de beyin muhtesibi
Davalar, düşmanlıklar, kavgalar, zaten
Denizler ötesinde hiçbir zaman yürümedi.[31]

O gün başka işin yokmuş ki,
yetmiş iki millet çıkarmış komuşun ortaya,
bir sürü soy sop çıkarmış komuşun.
Bense, aşk soyuna bağlı doğmuşum sımsıkı.
Bu ayrılık gayrılık neden diye sormuş durmuşum,
bu Müslümanlık, bu gâvurluk neden
aşk içinde erimek varken?[32]

Kitaplı dinler ya da *söz dinleri* dediğimiz Musevîlik, Hıristiyanlık, İslâmiyet üçlüsünün içinden ortaya çıkan mistik ya da gnostik akımlar, yalnızca bu dinlerin içinde doğmuş olmalarıyla dahi zaman konusunda tipik görüşler ileri sürmeye aday olmuşlardır.

---

31 Mevlânâ, *Divanı Kebir* den.

32 Ömer Hayyam, *Bugünün Diliyle Hayyam*, s. 68.

Mistik ya da gnostik akımların vahye ortodoksça bağlananlardan en başta gelen farkları, Tanrı'nın dolaysız algılanması doğrultusundaki çabalarıdır. Ortodokslara göre insan Tanrı'yı ancak onun yarattıkları aracılığıyla dolaylı olarak bilebilir. Tanrı bu dünyada insana görünmeyeceği gibi *öte dünyada* görünüp görünmeyeceği de çok tartışmalıdır. Bu dolayımda da şüphesiz Tanrı'nın insanı özellikle hedefleyerek gönderdiği vahiy birinci sırayı alır. Tanrı onun gönderdiği işaretler (ayetler) vasıtasıyla öğrenilecektir. Belirli bir iniş tarihi, belirli bir iniş dili olan, içine indiği kültür ve tarihe birçok göndermeyle bağlı olan vahiy ortodoks inananların birinci *ilim* kaynağıdır.

Oysa örneğin İslâm mutasavvıfı Muhyiddin Arabî bu konuda tamamen farklı düşünmektedir. "Tanrı ancak Tanrı'yla bilinir."[33]

Bu bilgi ortodoksilerde söz konusu edilenden farklı bir bilgidir. Gnosis ya da marifet doğrudan doğruya Tanrı'dan alınan bilgidir. Bu bilgiyi elde etmenin başlıca yolu da Tanrı ile insan arasında var gibi görünen zıtlığı yok etmek, arada âşık-maşuk ilişkisi yaratmaktır.

Arabî'nin bu teosofik ilkesi aynı zamanda bir ahlâk ilkesi olarak da yorumlanmaya uygundur. Bu ilkeyi "başka başkayla bilinir" şeklinde ya da başkayı bir erek olarak alırsak "başkaya başkayla varılır" şeklinde yeniden kurabiliriz. Bunu anonim bilgeliğin bir ürünü olan "Zorla güzellik olmaz" atasözüne uygulamak ahlâkî çıkarımlarının ipuçlarını verebilir. Zorla ancak zorbalık olmaktadır. Ama zorbalıkla güzellik olmayacaktır. *Araç* amaca uygun olmalıdır. Ya da aracın özü amaçla aynı olmalıdır. Araç ile amaç farklı zaman

33 *Tercüman el Eşvak*'tan aktaran J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Clarendan Press, Londra 1971, s. 137.

dilimlerinde kurulmamalıdır, aksi takdirde her tür ahlâksızlık meşrulaştırılabilecektir.

Kabalacı mistik Bahya Ben Joseph İbn Paquda, "Tanrı'yı kalbinde tanı"[34] derken, İslâm mutasavvıfları da "Kendini bilmeyen Allah'ı bilemez" diyorlardı.

> Görüldüğü gibi bu her şeyi değiştirir. Yalnız insanın maddî ve ruhî durumu hakkındaki kanaat tamamen değişmekle kalmaz, aynı zamanda marifetin konusu olunca Allah kavramının da semantik yapısı değişir. Semantik olarak diyebiliriz ki tasavvufî marifetin objesi olan Allah, normal insan ilminin objesi olan Allah'tan başkadır. Tabiî ister mutasavvıf, ister mütekellim olsun, Müslüman olduğunuz sürece objektif olarak inandığınız Allah, Kur'an'ın tanımladığı Allah'tır. Yani mutasavvıf da olsanız, mütekellim de olsanız Kur'an'ın Allah'ını kabul edersiniz, ama Allah'ın niteliği hakkında düşünceniz bulunduğunuz sisteme göre değişir.[35]

Bu mistik ya da gnostik akımların bazıları, vahyi değerlendirirken daha radikal bir konuma girerler. Daha sonra içinde bulundukları toplum ve egemen düşünceyle ilişkileri bakımından heterodoks sıfatını hak edecek bu akımlara göre, Tanrı'yı bilmenin en başta gelen aracı olarak, bir dile ve dil dolayısıyla kültüre sıkıca bağlı olan *Kutsal Kitapları* emirnameler olarak ele almak marifetin yapısıyla çelişecektir. Vahiy insanın Tanrı'sını bilme çabasında aklı tahrik eder ve bu niteliğiyle daha çok yönteme ilişkin bir kılavuzdur.

Şeyh Bedreddin *Varidat*'ında Kur'an'a gnostik bakışın tipik bir örneğini vermektedir: "Tanrı buyruğu, onun özü ge-

---

34 Perle Epstein, *Kabala Musevî Mistiklerinin Yolu*, Dharma Yayınları, İstanbul 1993, s. 26.

35 Toşihiko İzutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan*, s. 48.

reğidir, sözle, harflerle, Arapça ya da başka bir dille açıklanacak türden değildir."[36]

Bektaşî babası ve şairi Edib Harabî bu konuda daha açık sözlüdür:

Hak kendini halka bildirmek için
İnsanı kendine timsal eyledi
Kur'an-ı natıkın tefsiri için
Kur'an-ı samiti inzal eyledi[37]

Şüphesiz burada *Kur'an-ı natık* (konuşan Kur'an) insan olarak, *Kur'an-ı samit* ise *iki yaprak arasındaki dili olmayan* kitap olarak alınmalıdır.

Vahyi kendi dilsel ve kültürel ortamının dışına taşmayan bir şekilde ele almak, Tanrı'nın, insanın içinden gelen aşkın yöntemi olan *mücahede*, *müşahede* ve *mükâşefe* gibi yollarla bilinebileceği öğretisine ters düşecektir. Pratikte ise bu İbranice, Grekçe ve Arapça gibi dillere ve buna bağlı olarak Yahudi, Grek ve Araplara Tanrı'yı bilmek bağlamında bir ayrıcalık tanımak olacaktır. Tahakküm epistemolojisindeki başka bir geleneğin paylaşılamayacağı ilkesi burada bu dilleri konuşmayan halkları ikincil bir konuma iter görünmektedir. Suudî Arabistan Krallığı'nca bir Türk heyetine çevirtilip 1987'de bastırılan *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*'nde, Bakara suresi 47. ayete getirilen bu açıklama bu kaygıyı doğrular görünmektedir:

> Kendi içinden peygamber gönderilen millet, o anda diğer kavimlerden üstündür. Zira Cenabı Allah, milletler arasında o kavmi, o şahsı seçmiştir. Dolayısıyla önce peygamber, sonra

36 İsmet Zeki Eyuboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, Der Yayınları, İstanbul 1987, s. 294.

37 Edip Harabî, *Edib Harabî Divanı*, Ayvıldız Yayınları, Ankara, s. 34.

ailesi daha sonra da milleti bir şeref kazanmıştır. İçinden peygamber gönderilen milletin bir yönden üstünlüğü vardır...[38]

Gnostikler bu dil-kültür-tarih engelini aşmak doğrultusunda bilinçli çabalar içine girmişlerdir. Arabî şöyle yazıyor:

> Arifler kendi ahvalini diğer insanlara açıklayamaz; onlar ancak kendilerininkine benzer deneyime başlamış olanlara sembolik olarak işaret edebilirler.[39]

Bu nedenle bu üç dinin heterodoksileri de var oldukları ilk andan itibaren kendilerini tarihsel zamana bağlayan dil üzerinde yoğunlaşmıştır. Evrensel ve insan için öncesiz sonrasız olduğuna inanılan iletişim modları arayışları içine girilmiştir. Matematik, resim, dans, notaların evrenselliği vurgulanarak müzik ve nihayet etimolojik yapılarından kurtarılan ve harflerine ve bu harflerin evrensel değerlerine kadar atomize edilen sözcükler bu doğrultuda başvurulan başlıca araçlar olmuştur. Ortodoks dinsel inançların bu ifade biçimleri karşısında duyduğu tedirginliğin sayısız örneği kolaylıkla sergilenebilir. Heterodoksi sözlü girişimlerinde de yoğun bir sembol kullanımına başvurur; bu sözlü girişimler anlamlandırmaya çalışanı tarihten uzaklaşmaya, söyleyen arifin (gnostik) psikolojisinin derinliklerine dalmaya zorlar. Burada paylaşılmak istenen bir gelenek, bir tarih değil insanın özünün bir deneyimidir. 13. yüzyıl Anadolu'sunun Barak Baba'sı buna güzel bir örnek oluşturur:

> Ulu Tangrı'dan ferman, fermandan deniz diller, süt göller, bal ırmaklar, hanlar, vezirler... Yedi deniz, yedi deniz ortasında bir aydın gevher, ol aydın gevherin yöresinde yetmiş

38 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, s. 6; bir hanedan *milletinin* bu iddiası en hafif kelimeyle anakronik kaçmaktadır.

39 *Tercüman el Eşvak*, s. 68'den aktaran J.S. Trimingham, *a.g.e.*, s. 138, 139.

bin dağ, ol dağda arslanlar, kaplanlar, imalar, geyikler, böriler, ayılar, çakallar... Heyhata heyhat, Saltuk Ata, miskin Barak. Erenler aydur: biz yürürken düş görürüz. Düşümüzü neye yorarız? Hayra yorarız. Kaba kaba arifeler, ulu ulu bayramlar. Ulay ulay lonbay lonb. Bismillah.[40]

İleride bir çalışmamızda ele alacağımız üzere, heterodoksiler karmaşık bir iletişim sistemi kurmuşlardır. Bu iletişim sistemindeki başlıca amaç, tarihsel, kültürel ve dilsel koşullanmalardan arınmış olan insan özüyle ya da başka bir deyişle kutsal zamandaki özle bağlantı kurmaktır. Hatta heterodoks kökenli Şiîliğin ilk formüllerinden biri bu durumu çok çarpıcı bir şekilde ifade eder: "Kim cemiyetin aksine giderse doğru yolda olduğunun işaretidir."[41]

Şüphesiz burada iletişim tekniklerinin önemsenmeyişinin yarattığı bir pervasızlık vardır ama zaman söz konusu olduğunda heterodoks tavır bu tavra çok yakındır.

Şimdi üç söz dinine ilişkin daha önce verdiğimiz şemaları ayrı ayrı ve birlikte, heterodoksilerle ilişkileri bakımından yeniden düzenleyebiliriz.

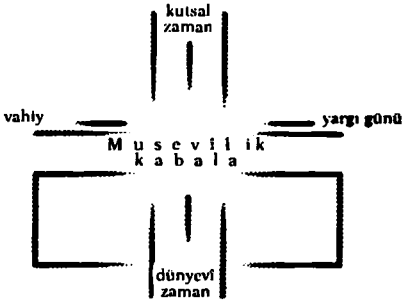
Musevîlik için şu şemayı vermiştik:



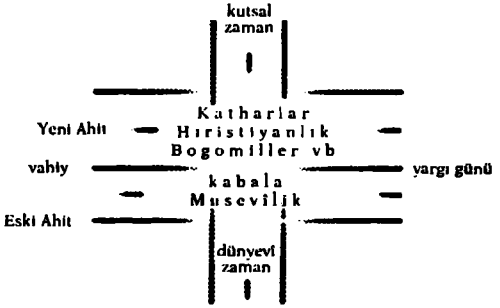
Şimdi Musevîlik için verdiğimiz bu şemayı şöyle ifade edebiliriz:

40 Aktaran: Pertev Naili Boratav, *Zaman Zaman İçinde*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1958, s. 35.

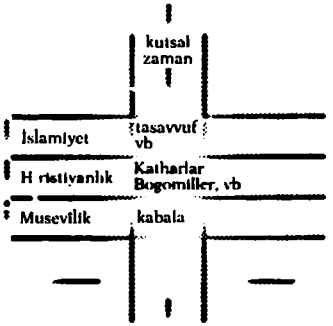
41 Aktaran: Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 42.



Hıristiyanlık, tablomuzu şöyle değiştirir:



Müslümanlıkla birlikte tabloya yeni heterodoksiler eklenir:



Bu tabloların iki farklı inanç türünün zaman kavramlarının karşılaştırılması olduğu unutulmamalıdır.

İnançların bu farklı zamanlara eğilimli niteliğinin yanı sıra bireysellik ve toplumsallık bakımından da önemli bir farklılık ortaya çıkar. Heterodoksiler din kavramını kökten değişik bir tarzda yorumlamaktadır. İbadet şekilleriyle, yasalarıyla ele alınan din tarihsel zamana aittir. Geniş insan kitlelerini tanımlamaya elverişli olabilir, hatta Musa, İsa ve Muhammed şeriatları olarak belirli tarihsel bağlamlarda yararlı da olabilir. Din bu haliyle *kutsalın* ya da *gerçek dinin* ya da *dinsel özün* tarihsel zamana düşen ve kendisinin ancak dış hatlarını yansıtan bir gölgeye benzetilebilir. Fakat bundan farklı, bu bağlamları aşan bir başka din de vardır. Bu din yorumu, Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin ağzından, tasavvufun ortodoksu olamaz, dedirtecek ölçüde açık bir şekilde dile gelmektedir:

> Namaz her dinde başka türlüdür. İman hiçbir dinde değişmez. Ahvali, kıblesi ve daha bunun gibi şeyleri değişmiş olmaz. Yalnız bu farklar hakkında söylenen söz, ancak dinleyenin bundan çıkaracağı manayı talep etmesi nispetinde zahir olur.[42]

> Ben ne Hıristiyanım, ne Musevî, Farisî ne de Müslüman; ne Doğu'danım ne de Batı'dan, ikiliği bir kenara koydum, iki âlemin bir olduğunu gördüm.[43]

Muhyiddin Arabî de çok benzer düşünmektedir:

---

42 Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Fihi Mafih*, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 49.

43 Mevlânâ Celâleddin Rumî, L. Benoist, *L'Esoterisme*, Paris 1953, s. 92'den aktaran Michel Balivet, "On Beşinci Yüzyılda Müslümanlar ile Hıristiyanlar Arasında Dinsel Kaynaşmanın İki Yandaşı. Bir Türk: Simavnalı Bedreddin ve Bir Rum: Trabzonlu Georgias", *Tarih ve Toplum*, sayı 32, s. 118.

> Gönlüm bütün biçimleri alabilir, o Hıristiyan'ın manastırı olduğu kadar putların mabedi, hacının kâbesi, ceylanların çayın, Musa'nın kanununun levhası, müminlerin Kur'an'ıdır da.[44]

Hıristiyan heterodokslar ya da mistikler için de durum pek farklı değildi. 14. yüzyılda Oxford'da Benedikten Tarikatı üyesi Keşiş Boldanlı Uthred, "Ölüm ânında ister Hıristiyan, ister Müslüman ya da herhangi bir dinden olsun bütün insanoğulları Tanrı ile doğrudan yüz yüze gelirler ve bu olaya göstermiş oldukları tepki ışığında haklarında ebedî karar verilir" diyordu.[45] Yine 14. yüzyılda John Wycliffe şunları söylüyordu:

> Nasıl kiliseye mensup bazıları (Tanrı'nın) lânetine uğrarsa, kilise dışındaki bazıları da (Tanrı'nın) inayetine kavuşur. Eğer buna karşı çıkmazsanız, eğer bu dediğim doğruysa, Yahudilere kâfir, Kuzey Afrika Müslümanlarına sapkın, Yunanlılara bölücü vb. diyemezsiniz. Ben diyorum ki; eğer insan kurtuluş yoluna kendisi engeller koymazsa, hangi mezhepten olursa olsun, isterse Kuzey Afrikalı bile olsa, kurtuluşa erebilir.[46]

Böylesi bir din anlayışı toplumları dinleriyle ancak şeklen sınıflar. Özdeki din ancak bireyseldir. Kurum ya da toplumlar dinleriyle nitelendirilemez.

> Bektaşî köyü olmaz, ancak içinde Bektaşîlerin oturduğu köy olur.[47]

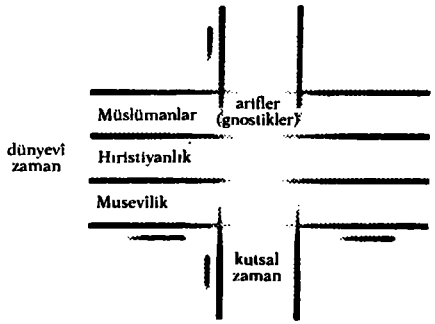
Birbirleriyle sürekli çatışan ortodoksilerin aksine, farklı dinlerin heterodoksileri her zaman denilebilecek bir genel-

---

44 ay.y.
45 ay.y.
46 ay.y.
47 Rahmetli Turgut Koca'yla bir söyleşiden.

likte birbirleriyle sıcak ve dostane ilişkiler kurmuşlardır. Burada birbirine dayatılan dil, kültür ve tarihler yoktur. Araplarca Arap Yarımadası'ndan çıkarılan İslâmiyet, az çok tarihi olan İranlılar ve Türkler gibi kavimlerle asla tek bir gelenek çizgisi oluşturamamış, dayatmalar her zaman çatışmalarla sonuçlanmıştır. Aynı durum Hıristiyanlık için de geçerlidir. Latin, Germen ve Anglosakson gelenekleri birbirleriyle Hıristiyanlık başlığı altında yüzlerce yıl savaşmışlardır.

Oysa heterodoksiler insanın psikolojisini ve tarih öncesini uyarır, harekete geçirir, onu bireysel deneyimiyle baş başa bırakır. Farklı heterodoks bireyler bir araya geldiklerinde ise bu tarih öncesi harekete geçer, semboller ortaya dökülür, birbirine dönüşür, birlikte var olur ve bir zamanlar özellikle Osmanlı Balkanlarında olduğu gibi çeşitlilik içinde birlik yaşanır. Aşksız bir bireyin nominal olarak ait olduğu din, gnostik için fazla bir şey ifade etmez. Nefis herkeste bir tanedir ve toplumların nefsi yoktur. Bu durum şematik olarak şöyle ifade edilebilir:



Başka bir açıdan, dünyevî zaman şeriata ilişkin zamandır. Şeriat belirli bir kültürel durumdaki, belirli tarihsel zamandaki veri insanla ilgilidir. Ariflere göre dünyevî zamanın

yeniden kaosa dönüşmemesi için şeriat gereklidir. Fakat gerekli olan şu ya da bu özel şeriat değil veri insanın olgunluk durumuna denk düşen şeriattır. Şeyh Bedreddin'e göre şeriat da zamanla değişir:

> Ancak dünya tutkularından sıyrılmalar, çağın, zamanın değişmesiyle değişir. Şeriatların da birbirinden ayrılışı bundandır.[48]

Kendini ve Tanrı'yı bilenler şeriatla kayıtlı değildirler:

> Yalnız arif olanlar, evi yapanı tanıdıkları, ona hizmet ettikleri ve onu aynü'l-yakın ile gördüklerinden, onunla birlikte yiyip içtiklerinden, kaynaştıklarından, evi yapan usta, hiçbir zaman onların gözlerinin önünden gitmez ve tasavvurlarından kaybolmaz. İşte bu yüzden, böyle bir kimse Hakk'ta yok olur. Artık onun için günah günah sayılmaz ve suç suç olmaz.[49]

Zamanın *sözde gerçeklerinden* başka gerçeklerle tanışan arif, bunları zamana indirmek konusunda birçok güçlükle karşılaşacaktır. Birçok zaman dışarıdan bakanların gnostik yollar arasında gördüğü farklar, bu başka gerçeği indirmeye çalışanların bunu yapış tarzlarmdaki farklılıktır. Yani bir neşe farkıdır. Bu çaba içindeyken şehit olan Mansur, Nesimî, Bruno gibi azizler genellikle mitolojik halelerle kuşatılmışlardır. Mansur'un keşilen organlarına soğukkanlılıkla bakması, Nesimî'nin yüzülen derisini sırtlayıp yürümesi, Bruno'nun yanarken acıyla haykırması gibi anlatılar da bu mitolojik halelerin birer parçası sayılmıştır. Belki gerçeğin bir yönü böyledir. Fakat öte yandan Mircea Eliade'm çalışmalarında da vurgulandığı gibi, insanın zamanın ve dolayı-

48 İsmet Zeki Eyuboğlu, *a.g.e.*, s. 319.

49 Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Fihi Mafih*, s. 71.

sıyla kendi fiziksel yapısının üzerinde oynama olasılığı da reddedilemez. Hint fakirlerinin nefes alışverişlerini düzenleyerek metabolizmalarını yavaşlatmaları, acı eşiklerini yükseltmeleri, âdeta bir başka boyuta fizik varlığı da peşlerinden sürüklemeleri, hiçbir şey kanıtlamasa dahi en azından içinde yaşadığımız zamanın salt zihnimizi değil fizyolojimizi de önemli ölçülerde etkilediğini gösterir. Birçok gnostik akımın perhizleri, çileleri, oruçları zamanın bu boyutuyla da oynama isteklerini gösterir.

Tüm heterodoksilerde ya da gnostiklerde zamanın ortak bir özelliği vardır. Zaman döngüseldir. İnsan zaman ile *zaman olmayan* arasında bir yerde bulunmaktadır. Başka bir deyişle insan, tarihsel ve kutsal zamanlarını mümkün kılandır. Bu bağlamda Karl Popper'ın bir şemalaştırması bize yararlı görünüyor. Popper gerçekliği üç düzlemde ele alıyor: birinci dünya, ikinci dünya ve üçüncü dünya. Birinci dünya fizik, kimya ve biyolojinin; ikinci dünya insan ve hayvan psikolojisinin (korkunun, umudun, güdünün ve tüm sübjektif deneyimin) dünyası; üçüncü dünya ise insan zihninin ürünlerinin dünyası oluyor. Üçüncü dünya ancak insan dilinin ortaya çıkışıyla başlıyor ve bu anlamda İncil'in "Başlangıçta söz vardı ve söz insandı" deyişinin yeniden değerlendirilmesi oluyor. İnsan bu üç dünyaya da ait fakat insanın farklılığını ortaya çıkaran, bu üçüncü dünya oluyor. İnsan varlık ile yokluk arasında köprü işlevi gören özel bir varlık halini alıyor. Bu aşamada doğum ve ölümün herkes için geçerli gerçeklikler olarak bilincine varışı onu zaman ve zamanın yokluğu arasına sıkıştırıyor. İnsan dünyevî zamanda yaşamak zorunda fakat bu yaşamı da her üç dünyasını kucaklayacak şekilde sürdürmek zorunda. Dijital zaman bu kucaklama olanağını yok ediyor. Deneyimler birikiyor, teknoloji birikiyor, sermaye birikiyor, yaşam sürekli bir *ilerleme* içinde; bu

tür bir zamanda insanın en çarpıcı gerçeklikleri, doğum ve ölüm uyarlanamaz hale geliyor. İnsan, birinci dünyasının bu kalıtlarının farkında, bir varlık olduğunun ve yine üçüncü dünyası sayesinde bir yokluk olduğunun farkında. İnsan yokluk ile varlık arasında bir salmıma giriyor. Tarihsel zaman yine insanın üçüncü dünyasında tasarladığı gereksinimlere göre düzen kazanıyor, birinci ile ikinci dünyaların gereksinimleri burada üretiliyor ve şekil kazanıyor, daha doğrusu tarihselleşiyor. Fakat yokluğun gereksinimleri de yok. Yokluğun gereksinimleri tasarlanırken yokluğun aynı zamanda bir *sıfır noktası*, bir başlangıç, yoktan başlangıç olduğu ortaya çıkıyor. Döngüsel zaman varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa bu sonsuz dönüşünde eşitleyici bir nitelik kazanıyor. En ceberrut hükümdarın, karun gibi zengin milyarderin dün bebek olduğu ve yarın ceset olacağı, kendileri de dahil olmak üzere herkesçe biliniyor. Biliniyor fakat bu *başlangıçların mükemmelliği* yitiriliyor. Unutma ve hatırlamayla yitiriliyor. Ataların büyük zaferleriyle ya da yarın yapılacak devasa yatırımlarla yitiriliyor. Oysa gnostik başka bir şey önermekte:

> Bugün daha iyi anlamaya başlanıldığı üzere, Hint yalnızca dünyanın olumsuzlanmasını ve toptan reddini tanımış değildir. Hep evrenin temel gerçekdışılığından yola çıkan Hint maneviyatı, aynı zamanda zorunlu olarak çilekeşliğe ve dünyanın terkine götürmeyen bir yolu da yoğurmuştur... "Kendi eylemlerinin ürünlerinden vazgeçmek", kendi eylemlerinden sağlayabileceği yarardan vazgeçmek, ama eylemin kendinden vazgeçmemek.[50]

Mahatma Gandhi bu anlamda bir ayağı tarih içinde, diğeri kutsal zamanda olmak üzere bu durumun en güzel ör-

50 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 60.

neklerinden birini oluşturuyor. Tarihsel zamana boğazına kadar gömülen insan, üçüncü dünyasını bu tarihsel zamanda kurduğunda yokluğun varlık, varlığın da yokluk içinde olduğunu yitiriyor. Yokluğun tarih dışı başlangıç olma potansiyeli ona hiçbir şey anlatmıyor. Sonsuz bitiş ve başlangıçları döngüsel tahrip ve yeniden yaratılış olarak, *başka* olmaya yaklaşmak olarak değerlendiremiyor. Karşıt kutuplaştırıcı epistemolojisi, onu yokluk ve varlık gibi karşıtlar önünde çaresiz bırakıyor. Döngüsel zamanın özgürleştirici anları ona bir şey ifade etmiyor. Budha da hâlâ *ânını kaybedenlere* üzülmeye devam ediyor. Oysa gnostiklerde bu an tarihten, bellekten, veri olandan, işgal etmiş epistemolojiden kurtuluşun yani özgürlüğün ânıdır. Bu ânı yakalayabilmek içinse açık olmak gerekiyor.

> Eğer zaman da, Maya olarak tanrısallığın bir dışavurumuysa, zaman içinde yaşamak bizatihi "kötü bir eylem" değildir; kötü eylem, zamanın dışında hiçbir şeyin olmadığına inanmaktır.[51]

51 Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 89.

DEM BU DEMDİR DEM BU DEM

Gah çıkarım, gökyüzüne
Seyrederim âlemi
Gâh inerim yeryüzüne
Seyreder âlem beni
– Kul Nesimî

Bektaşî menakıpnamelerinde ilk göze çarpan özelliklerden biri, zaman konusunda varmış gibi görünen kargaşadır. Hele gören gözler bir pozitivistin gözleriyse, bu kargaşa olağanüstü görünecektir. Tarihsel olarak birbirlerinden yüzyıllar farkıyla yaşamış kişiler, bu menakıplarda oturur muhabbet ederler, birbirleriyle mürşit-muhip ilişkileri kurarlar, aylar sürecek mesafeler bir anda kat edilir, yapılması uzun zaman alacak işler hemen oluverir. Bektaşî nefeslerinde de bu özellik hemen kendini gösterir. Fakat bu durumda şaşılacak hiçbir şey yoktur. Çünkü bu görünüm Bektaşîlerin zaman anlayışına tamamen uygundur. "Bektaşî menakıplarında mekân

vardır, zaman yoktur."[52] Bektaşîler kendi ortaya çıkışlarından ancak çok sonraları, o da geçmişlerini savunmak zorunda kaldıklarında bu amaçla tarih yazmaya ilgi duymuşlardır. Ama tarihteki biten zamanlar, olmuş bitmişlik duygusu onları hep rahatsız etmiştir.

Bektaşîlik zaman konusunda oldukça özel, karmaşıklık kazanmış bir dizi kilit düşünce ve kavrama sahiptir. Zaman konusu Bektaşî inanç ve düşüncesinde o kadar merkezî bir yer tutmaktadır ki, bu özel yeri anlamayan ya da en azından anlamaya çalışmayan bir araştırmacı için tüm bütünlük bir anlaşılmazlık oluşturur. Şüphesiz bu kavram ve düşünceler basit bir dil içinde *pat* diye de ortaya koyulmamıştır. Gerek heterodoks düşüncenin tarih boyunca uğradığı baskılar, gerek –bizce daha önemlisi budur– Bektaşîliğin uyguladığı özel eğitim teknikleri[53] bu edebî ve düşünsel metinlerde *katlı anlamlar* tekniğinin uygulanmasını zorunlu kılmıştır. Belkıs Temren'in yetkin bir şekilde açıkladığı gibi, bu metinleri okuyan herkes bir şeyler *anlar*. Fakat herkes kendi anlama kapasitesine göre farklı karmaşıklıkta şeyler anlayacaktır. Metin öyle kurulmuştur ki, bir Bektaşî için, en basit ya da en karmaşık düzeyde algılanış tarzları açısından dahi doğru olacaktır.

Bu *katlı anlamlı* metin ya da sözler toplumsal iletişimin olanaklarını geliştirmektedir. Öyle ki, her durumdaki fertlerin bir şeyler anlamaları onları anladıkları kadarıyla diyaloga, aktif katılıma yöneltmekte ve bu aktif katılım da öteki anlamların yavaş yavaş ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Deyim yerindeyse *birinci kat* düşünceyi her toplumsal dü-

52 Rahmetli Turgut Koca'yla bir söyleşiden.

53 Bu konuya Dr. Belkıs Temren'in henüz yayımlanmamış doktora tezinde geniş olarak değinilmiştir.

zeyde tahrik ediyor, toplum içinde Bektaşî düşüncesine iletişim kanalları açıyordu. Çoğunlukla bu nedenle aynı zamanda bir toplumda birden fazla Bektaşî iletişim tarzı bir arada bulunuyordu. Bazen bu farklı iletişim kanalları konuya dışarıdan bakanlar tarafından *Bektaşîler arasındaki derin fikir farklılıkları* olarak değerlendirilmiştir.

Şüphesiz bu teknikte gnostiklerin binyıllardır edindikleri tecrübelerin de büyük rolü vardır. Bektaşî, aşk ilkesi gereği, karşısına hoşnut olmadığı siyasî, düşünsel ya da başka türlü zorluklar çıkarıldığında onlara çarpmayı, onlarla çatışmayı seçmez. Laozi'nin su benzetmesi gibi davranır. Su, önüne koyulan koskoca kayanın çevresini dolaşır önce, sonra yavaş yavaş yontar, altını oyar, ya yuvarlar atar ya da eritir. Şüphesiz bu tavır alışta da Bektaşîlik içinde iki ana can damarının varlığı unutulmamalıdır. Su benzetmesine oturan Bektaşîlik içindeki Melâmetî etkidir. Öte yandan yine tarih boyunca dış mekânlarda da göç etmeyi temel alan Kalenderi etki, kayanın etrafından dolaşmaktansa gürzle parçalamayı tercih edebilir görünmüştür. Sonuçta bu da bir *zevk* işi olarak görülür. Fakat oldukça uzun bir süredir Bektaşî tercihi temelde birinci doğrultuda gerçekleşmektedir. Bu tercih belki hıza, en kısa sürede en fazla yararı sağlamaya, en kısa çizgi düz çizgidir, demeye koşullanmış, bu nedenle de dünyayı yaşanmaz hale getirmiş bir insan tipinin işini kolaylaştırmaz, varsın kolaylaştırmasın.

Özel olarak Bektaşîlikte zaman konusunu tartışmaya çalışacağımız bu bölümün başlığını belki de Bektaşî düşüncesinin en kilit cümlesiyle ifade ettik: *dem bu demdir dem bu dem*. Katlı anlamlar hemen karşımıza çıkmıştır. *Dem*, Arapça "kan", Farsça "soluk, nefes, içki, an, vakit, saat, zaman" anlamlarını taşır. Cümlede ilk bakışta göze çarpan diğer bir özellik ise, kesin döngüselliğidir. Öyle ki defalarca üst üste

tekrarladığınızda bu döngüselliği size taşıdığını dahi hissedebilirsiniz.

Bektaşî düşüncesinde Tanrı insana nefesini üfürmüştür. Yani insanın O'ndan getirdiği bir şeydir nefes. Nefes lâtiftir (uçucu, yoğunluğu az). İnsanın kesafet (yoğunluk) kazanırken edindiği en önemli şey ise şüphesiz kandır; kan da damarlarda döner durur. Öte yandan maddeyi sembolize eder. Ânın maddî bir karakteri yoktur, ânı var eden kandır. İçki ise insanda öyle sonuçlar doğurur ki, bu sonuçlar Arabî'nin aşkı anlatırken[54] ortaya koyduğu çılgınlık, kendini yitirme, coşku, umut, umutsuzluk gibi durumlardır. Yani bu cümle, insanı insan yapan *nefes*'i, insana hayat ve varlık veren *kan*'ı ve insanda *aşk*'ı simgeleyen içkiyi bir araya getirmektedir. Dem, insan, hayat, varlık ve aşk da demektir. Bektaşîlik sayılara da özel bir ilgi gösterir ve cümlemizde *dem* sözcüğünün dört kez geçmesi de bu anlamda bir tesadüf değildir.

Örnek cümlemiz tüm bu özellikleri alır getirir ve iki yerde *bu* vurgulaması yaparak *şimdi*'ye bağlar. Fakat bu *şimdi* kavramı da değişik içeriklere sahiptir. Her şeyden önce şurası vurgulanmalıdır ki bu şimdi *tarihsel* şimdidir. Kan ve kan yoluyla varlık vurgulaması maddî hayata atıfta bulunmaktadır. Bektaşîlikte maddeyi reddetmek tevhidi ruha yüklemek anlamına gelir ki bu, ikiliği ileri sürmek yani bir nevi şirk demektir.[55] Bu nedenle örneğin intihar ya da vücuda eziyet derecesine varan oruçlar günah kabul edilir. Geçmiş ve gelecek bir varlık halinde değildir, geçmiş ve gelecek birer olanak olarak şimdide bulunmaktadır. Şimdi, geçmiş ve geleceği kurar. Burada ister istemez Henri Bergson hatırlanır:

---

54 Muhyiddin Arabî, *İlâhî Aşk*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

55 Bu konuda Bektaşîler arasında Hz. Ali'ye mal edilen bir cümle oldukça sık kullanılır: "Cemsiz fark şirktir. Farksız cem münafıklıktır." Burada cem "Hak'la Halk'ı bir bilmek", fark ise "Hak'la Halk'ı ayırmak" özel anlamlarına gelir.

> Düzenleme biçimi zamandır ve bu aslında tamı tamına zamanın niteliğidir; uzayın parçalarından farklı olarak, şimdinin geçmişi içerdiği, birbirine geçen parçalardan biridir zaman. Bu zamansal düzenleniş bilincin kendine özgü özelliğidir ve özgürlüğün temelidir: Çünkü, şimdi, geçmişi kendinde içerdiğinden, şimdi kendisinin dışında bir şey olarak, kendisinin etkisi olduğu bir neden olarak geçmişle belirlenmez; şimdi kendi geçmişi kendi edimiyle içine alıp taşıyan özgür ve yaşayan etkinliktir.[56]

Bu anlamda Bektaşî, içinde -su misali- yaşadığı tarihsel zamanı gelecek üzerine yapılan -kendisi de yapabilir- planlara ya da geçmişe bağlılığa teslim etmez. Burada karşımıza zaman konusunda başka bir kilit kavram çıkar: *ibnu'l-vakt* (vaktin oğlu). Bu bir "Zaman sana uymazsa, sen zamana uy" ilkesi değildir. Zamanın gereklerinin farkında olmayı, bu gerekliliklerin arasında kendi hakikatine yol bulmayı ifade eder. Eğer tarihsel zamana teslim olmayı yani var olan zaman dışında bir şey bulunmadığını ifade etseydi, Bektaşîliğin bu durumu tamamlayan başka bir kavrama gereksinimi olmayacaktı. Oysa böyle bir kavram vardır *ebu'l-vakt* (vaktin babası). Bu kavram zamanda oynama isteğini dile getirir gibidir. Zamanı kendine, dolayısıyla aşka doğru çekme çabasının bir ürünüdür. Bektaşî zamanda evrime inanır ama bu sarmal, döngüsel bir evrimdir ve uygun an'ları yakalayan peygamber ya da velilerin insanlara *yeni, başka* örnekler getirerek varlık biçimlerine çağırmalarıyla gerçekleşir. Bektaşî edebiyatında bu an'lara yönelik birçok ima bulmak mümkündür:

---

56 R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 190.

Kızılırmak gibi bendinden boşan
Hama'dan Mardin'den Sivas'a döşen
Düldül eğerlendi Zülfikâr kuşan
Ali'm ne yatarsın günlerin geldi[57]

Her yeni örnekle birlikte insanlık yeni bir nitelik kazanacaktır. Örneğin Hz. İbrahim Halilullah (Allah'ın dostu), Hz. Musa Kelimullah (Allah'ın kendisiyle konuştuğu), Hz. İsa Ruhullah (Allah'ın ruhu) ve Hz. Muhammed Resulullah (Allah'ın elçisi) sıfatlarını taşımış ve bunu insana getirmişlerdir. Bu anlam içinde Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu, artık onunla birlikte insanın insan-ı kâmil olmak doğrultusunda tüm potansiyelleri kazandığı anlamında yorumlanabilecektir.

İşte burada şimdi yani bu *dem* ezelî (öncesiz) bir nitelik kazanır. Buna *ân-ı daim* denir. Buraya kadar *kutsal zaman* kavramıyla ifade ettiğimiz içerik, Bektaşîlikte kendini bu terimde bulur. Bu, tarihsel olmayan, sürekli dönen, *başka* olana köprü olan bir şimdidir. O da buradadır ama başka bir boyutta seyreder. İşte bu başka boyutla temasın kapısını da tarikat temsil edecektir. Aslında tüm insanlar, insan olmaları nedeniyle ara sıra *Vaktin Oğlu* ya da *Vaktin Babası* olurlar yani tarihsel şimdi ile ân-ı daim arasında bir salınıma tâbidirler. Fakat tarikat eren'inden bu ikisini sistemli bir şekilde ve bilinçli olarak birleştirmesi beklenecektir. Arif bu ikisini cem edendir. Halk genellikle bu tarihsel şimdiyi de yaşayamamaktadır. Geçmiş ve gelecek abartıları ve en önemlisi bu üçlünün hiyerarşik algılanışı bunu engellemektedir. Öyle ki geçmiş de gelecek de şimdiden iyidir onlara göre. Oysa tüm olanaklar bu şimdidedir. Aslında tarihsel şimdiyi yaşamak

57 Pir Sultan Abdal, aktaran: Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Der Yayınları, 1991, s. 75.

da anı daimin farkında olmakla ilgili bir durumdur. Ancak ân-ı daimin sonsuzluğunu ve döngüselliğini içermek, tarihsel şimdiyi de yaşamayı, onu içermeyi olanaklı kılacaktır.

Şimdi kavramı üzerinde özellikle durmamızın nedeni Bektaşîliğin bu kavram üzerinde koca bir bina kurmasından kaynaklanıyor. Bu binanın örnek ve özelliklerine geçmeden önce, binanın ikinci bir kurucu öğesine değinmek zorundayız.

Bektaşî edebiyatında Muhammed ve Ali isimleri şüphesiz en çok geçen isimlerdir. Bu iki isim genellikle Muhammed Ali şeklinde tek bir isim gibi geçer. Sık sık da Allah Muhammed Ali şeklinde bir üçlü halinde kullanılır.

Yaktıcağım bir çırağıdır
Bindiceğim bir Burak'tır
Yerden göğe bir direktir
Allah bir Muhammed Ali[58]

Konuya dışarıdan bakan biri, Muhammed'in tüm peygamberlerden önce *var olduğuna* ilişkin bir dizeyle karşılaşınca belirli bir şaşkınlık geçirebilir. Yine aynı şekilde, Ali'nin Musa'ya yol gösteren Eli'yle aynı *kişi* olduğunu Bektaşî nefeslerinde sıkça görmek olanaklıdır. Tarihsel Muhammed yani Hz. Muhammed 571'de doğmuş, 632'de de ölmüştür. Aynı şekilde Hz. Ali 598'de doğmuş ve 661'de ölmüştür. Bu kişiler belirli tarihsel koşullar içinde var olmuştur, örneğin bu nedenle kılıç kullanmışlar, ata binmişler, şu ya da bu şekilde evlenmişler, belirli bir dil konuşmuşlardır vb. Bektaşîliğin Muhammed ve Ali'si ise bu tarihsel kişiliklerin adlarını edinmiş, kendilerini bu adları sembol alarak tanımlayan birer ilkedir. Yani Muhammed ve Ali, Bektaşîliğin önde ge-

58 Pir Sultan Abdal, *a.g.e.*, s. 101,102.

len iki arketipidir. Fakat bu ikisi değişen durumlarda değişen şekillerde birleştirilerek tek bir arketip haline sokulur.

Muhammed Ali, Bektaşîlikte birer tarihsel kişilik adı olmaktan çok daha fazlasıyla öncesiz bir modelin adıdır. Bu modele birçok içerik yüklendiği olmuştur fakat en yaygını, arketipin bileşimini Muhammed (Akıl), Ali (Aşk) şeklinde içeriklere sahip olduğudur.

Bu ilke de devir içindedir ve şu ya da bu biçimde döngüsel olarak ortaya çıkma özelliğine sahiptir. Ân-ı daimde ise bu ilke her zaman vardır. Zaten Bektaşî inancına göre bu ilke olmasaydı insanlık var olamazdı. "Bektaşî edebiyatında sıkça geçen Muhammed Ali olmasaydı insanlık olmazdı" şeklindeki ifade, tarihsel kişilerden değil bu ilkeden söz etmektedir.

Bu dönemeçte, yine sıkça tarihsel bir kişiliğe ima yaparcasına ortaya çıkan fakat Muhammed Ali örneklerinin aksine tarihsel bir kişilik oluşturamayacak yaşta (3-4 yaşlarında) *gayb âlemine* geçen On İkinci İmam Muhammed El-Mehdî'ye dayanan ya da atıfta bulunan bir kavramla karşılaşırız. Bu kavram sahib-i zaman'dır. Tarihsel kökenleri oldukça muğlak olan *Mehdî* kavramı, Bektaşîlikte On İki İmam Şiîliğinden çok farklıdır ve yine yoğun bir sembolik içeriğe sahiptir. Bu sıfat Hz. Ali için *hadiyen mehdiyyen* (doğru yola götüren ve rehberlik edilen) ya da Hz. Hüseyin için *El Mehdî ibnü'l-Mehdî* (Mehdî'nin oğlu Mehdî) şeklinde kullanılmaktadır. Şüphesiz burada gönderme yapılanın 869 ya da 870 yıllarında doğmuş ve 873 yılında da babası Hasan Askerî'nin ölümü üzerine gizlenmiş olan On İkinci İmam Muhammed el-Mehdî olmadığı açıktır.[59] O bir ilkedir. Şüphesiz

59 Şüphesiz bu tarihler çok tartışmalıdır. Bektaşîler ve Alevîler, genellikle Mehdi nin 11 yaşındayken *gayb âlemine* geçtiğine inanırlar ki, bu yaşın da tarihsel bir kişilik yaratmaya müsait olmadığı açıktır.

ilkeler de İran-Irak Savaşı sırasında basında yer aldığı gibi savaşan iki taraftan birine (İranlılara) yardım etmek için beyaz at üstünde, elinde kılıç ortaya çıkmazlar. Bektaşîlikte sahib-i zaman Mehdî, dünyevî zamanın içine kapalı sisteminden *başkaya* doğru yönelmek için bir fırsat olan ânı temsil etmektedir. Mehdî, insanı başlangıçların mükemmelliğine götürecek olan ilkedir.

Bektaşî şairi Sünnî'nin şu dizeleri âdeta başlangıçların mükemmelliğini bir kez daha vurgulamaktadır:

> *Devr-i Mehdi'dir kamu bir oldu edyan il milel*
> *Yüzünü gördü anınçün Kabe'den döndü gönül*
> *Kim değildir mu teber taklid ile olan amel*[60]
>
> Mehdî'nin zamanıdır, tüm din ve milletler bir oldu,
> Senin yüzünü görünce Kabe'ye dönmeye gerek kalmadı,
> Taklitle yapılan iş muteber değildir.

Taklitle yaşamaktan kurtulmanın en temel ilkesi ise o dönüştürücü ânı yakalamaktır. Bu arketipler, akıl, aşk ve an birliğini kurarlar. Akıl gerçekliği yorumlamak, gerçeklik içinde hareket etmek için gereklidir; aşk gerçekliğin ötesinde bir hakikat olduğunu kavramak ve o hakikate doğru atılımın coşkusunu bulmak için. An ise bu atılımın olanağıdır. Musa-Eli, İsa-Yahya ikilileri de bir anlamda bu arketipin örnekleridir.

Bu zaman anlayışı, gerek kutsal ve din gibi kavramları işlerken, gerek bir ahlâkın temellerini atarken, gerek bir heterodoksi olarak sembolik çerçevesi içinde yer aldığı İslâmiyet'i işlerken Bektaşîliğin temel dayanağıdır. Şimdi bu zaman anlayışının tezahürlerine göz atarak somut işleniş biçimlerine eğilebiliriz.

---

60 S.N. Ergun, *Bektaşî Şairleri*, Maarif Kitabevi, İstanbul 1955, s. 62.

Ey sofi dünyayı boş mu sanırsın
Her zamanın vardır bir peygamberi
Sen kendi dinini hoş mu sanırsın
Niçin fark etmezsin hayr ile şeri

Hak Muhammed Ali ile birleştik
Hep beraber Kabekavseyne gittik
O makamda pek çok muhabbet ettik
Leyletelesrayı seyran eyledik

Edib Harabî

Ey âşıkan ey âşıkan aşk mezheb ü dindir bana
Gördü gözüm aşk yüzünü yas kamu düğündür bana
Ayruk bize yas eylemez gönlümüzü pas eylemez
Zeki haktan gelen avaz andan gelen ündür bana
Ayruk bana ben dimeyem kimesneye sen dimeyem
Ya kul ya sultan dimeyem kalsun işitenler tana
Ben bu aşktan ırılmayam dergâhından sürülmeyem
Bundan dahi gider isem seninle varam sana
Ol dost beni viribidi var dünyayı bir gör didi
Geldim ü gördüm nicedir seni seven kalmaz sana
Kullarına vadeyleyen yarın gün görünem deyen
Ol dostların sevindiği yarının bu gündür bana
Yunus seni din edindi din nedir iman edindi
Aşka bugün yarın n'olur işi nedir önden sona

Yunus Emre

Bu metinleri özellikle, zaman içinde sürüp giden düşünsel devamlılığı göstermek için, erken Bektaşîliğin şairi Yunus Emre'den ve 20. yüzyıl Bektaşî şairi ve babası Edib Harabî'den seçtik. Her devrin bir peygamberi olduğunu söyleyen Harabî, şüphesiz burada daha önce işaret ettiğimiz gibi somut bir kişiden söz etmemektedir. Bektaşîler arasında sıkça söylenen bir cümle de bu doğrultudadır: "Muhammed de burada Ali de burada." Burada ve şimdide hazır bulunanlar il-

kelerdir aşk, akıl ve an ilkeleri. Aynı zamanda bu üç ilkeyle birlikte şimdi burada olan tüm olanaklardır. Yani bu üç ilkenin şimdide bulunması, Bektaşî'yi bir ölüm günü ve bir yargı günü beklemek durumundan çıkarır. Yunus Emre de bu nedenle *yarın* görüneceği söylenen O'na "Yarının bugündür bana" diyebilmektedir. Hak Muhammed Ali buradaysa, bugün Yunus'a görünüyor ve Harabî'yle birlikte Kâbe'ye (insanın gönlü) gidebiliyorsa, cennet ve cehennem de burada demektir. Aşkın "işi nedir önden sona", önle sonla işi olmayan aşk döngüsel zamanı anlatırken aynı zamanda bir sona ait olan *cennet* ve *cehennem* kavramlarını dışarıda bırakmaktadır. Bu, *cennet* ve *cehennem* kavramlarından vazgeçmek değil onları çizgisel zaman içinde tasarlamamak demektir. Döngüsel zaman içinde onlar buradadır ve insanın tarihsel şimdi ile ân-ı daim arasında yaptığı salınımları ifade ederler. Kişinin bir süre cehennemde tutulup sonra cennete gönderilmesi, bu ifadenin açılımından başka bir şey değildir. Hak Muhammed Ali burada ya da *bugün görünüyor* demek, aynı zamanda Bektaşîliğin onları *aşkın* olarak görmediğini belirtmektir. Fakat Bektaşîlik onları *içkin* olarak da görmez. Daha çok bu iki zıtlığı birleştirir, hem aşkın hem de içkin nitelikteki ilkeler olarak görür. Nasıl ki madde ve ruh, tarihsel zaman ve ân-ı daim birbirinden ayrılamaz niteliklerse aşkınlık ve içkinlik de öyledir. Bu ilkelerin burada olması insanın bu olanaklarla yani bu ilkelere atfedilen tüm olanaklarla donanması anlamına gelecektir. İşte İslâm heterodoksisinden birçok Enelhak şehidi çıkaran nokta da bu olsa gerektir.

Benden başka Tanrı yoktur.

Cübbemin altında Tanrı'dan başkası yok.[61]

61 Beyazıdı Bistamî, *Pir Nefes Üstad*, aktaran: Turgut Koca, s. 109.

Yine Yunus Emre'nin dizelerinde hemen göze çarpan iki nokta vardır. Bunlardan birincisi "seninle varam sana" dizesidir ki hemen bize Arabî'nin "Tanrı Tanrı'yla bilinir" ilkesini hatırlatıyor. İkincisi ise, din ve iman kavramlarının farkının altının çizilmesidir. Din burada tarihsel koşullanmalara bağlı, tarihsel zamanın içinde bir olgu olarak değerlendirilirken iman, aynı daha önce Mevlânâ'dan bir alıntımızda görüldüğü gibi ân-ı daime ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Aslında Kalenderîlik, Haydarîlik, Hurufîlik gibi sonradan Bektaşîlik içinde erimiş yolları saymasak dahi, tasavvufun genelinin bu saptamaların uzağında kaldığını söylemek pek zordur. Ortodoks tasavvuf ya da sözde ortodoks tasavvuf, koşulların zorlaması altında bazı tarikatların, mutasavvıfların ve en önemlisi de Gazalî'nin tasavvufu biçimsizleştirmek ve kendilerince *ehlileştirmek* çabalarının ürünüdür. Oysa temelde tasavvuf, işin abecesinde yani bilgi kuramında ortodoks İslâm'a taban tabana zıttır. Bu fasıldan olmak üzere ortodoks İslâm Tanrı ile insan arasında varsayılan zıtlığı korumak ve yeniden üretmek tavrı içindeyken, Bektaşîlik bu iki kavramı *birlemek*, âşık-maşuk ilişkisi içinde hemhal kılmak gayreti içindedir.

Şimdi, burada olan Hak Muhammed Ali'yi bilmek çabası, Bektaşî'yi kendi üzerine düşünen bir insan olmaya zorlar. Heterodoks bir Müslüman olarak Bektaşî'nin imanını, neye inandığını öğrenmesi için yabancı bir geleneği ve dili öğrenmesi zorunlu değildir artık. Gelenek sembollere dönüşmüştür, Hayber Cengi'nde, Kerbelâ'da, Bedir, Uhud ve Hendek'te o vardır. Bütün bu tarihsel kökenli olaylar onun kendi üzerine düşünmesi için vesilelerdir. Üstelik bu Bektaşî okuma yazma bilmiyor olabilir, medrese eğitiminden geçmemiş, Arap dili ve tarihini paylaşmamış olabilir fakat artık bu kendi üzerine düşünme özgüvenini kazanacaktır. Mircea

Eliade'ın gösterdiği gibi mabetlerde kurulan *dünyanın merkezleri* onun kalbinde kurulmuştur. Belki de bu nedenle, İslâmiyet'te bireyin kökenini aramak için heterodoksilere ve Anadolu'da da Bektaşîliğe bakmak zorunludur. Yunus Emre âdeta Hegel'in bireyi köle-efendi diyalektiği[62] içinden çıkarışına farklı bir düzlemden cevabını vermektedir: "Ya kul ya sultan dimeyem..."

Selçuklu ve Osmanlı'daki Müslümanlara ait yegâne sivil eğitim kurumları olan dergâhların büyük çoğunluğu, insan üzerinde düşünmek için önce Tanrı üzerinde düşünmeyi değil Tanrı'ya varabilmek için önce *kendini bilmeyi*, kişinin kendi üzerine düşüncesini teşvik ediyorlardı. Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı devletleri tarikatların bu kurumlarını şeriate dayanarak tenkil ederken, bugün tüm bilgi kuramları ve yöntemleri medreselere dayananların getirdiği, örneğin sivil toplum savları, tarihin garip bir cilvesi olsa gerek. Bu epistemolojik temel aynı zamanda Bektaşîliğin geniş halk kesimleri arasında nasıl olup da en yaygın tarikat haline geldiğine bir açıklık getirse gerek. Aynı özün sarmal evrimi içinde yani döngüsel zaman içinde devredişi, döngüsel zamanın eşitleyici niteliğini burada bir kez daha ortaya çıkarır. Tarihsel koşullarla kayıtlı olmayan bu öz, Bektaşîlikte Tanrı'yı bilmek açısından okuma yazma, Arapça bilmek, tarihi bilmek gibi uygarlık önyargılarını ön plana çıkarmayı engeller. Öz çobandır belki ama daha önce âlim olarak gelmiş olabilir, bundan sonra kim olarak devredecektir, o da bilinmez. Buradan *mütevazı olmak* gibi bir ahlâk kuralı da çıkacaktır çünkü döngüsel zaman eşitleyicidir. Şirî'nin dizeleri bu devri dile getirir:

---

62 Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987.

Şu fena mülküne çok geldim gittim
Yağmur olup yağdım ot olup bittim
Urûm diyarını ben irşat ettim
Horasan'dan gelen Bektaş idim ben.

Gâhi nesi gâhi veli göründüm
Gâhi uslu gâhi deli göründüm
Gâhi Ahmet gâhi Ali göründüm
Kimse bilmez sırrım kallaş idim ben.

Şimdi hamdülillah Şirî dediler
Geldim gittim zatım hiç bilmediler
Sırrımı kimseler fethetmediler
Hep mahluk kuluna Kardaş idim ben[63]

Döngüsel devir inancının eşitleyici niteliği yalnızca insanlar arası ilişkiler için de geçerli değildir. Şirî'nin dizelerini izlersek, o Yağmur, Ot, Hacı Bektaş, Veli, Deli, Ali, Kalleş gibi birçok biçimde görünmüştür ama bu görünümler arasındaki ortaklığı da güzel bir biçimde vurgulamaktadır: "Hep mahluk kuluna Kardaş idim ben." Devir inancı, mineralden insana kadar bir yelpaze içinde kutsal bir akrabalık ilişkisi varsaymakta, böyle bir ilişki kurmaktadır:

Sakın Harabî'yi divane sanma
Bakup sözlerine efsane sanma
Hasılı sen bizi bigâne sanma
Biz Allah'ın halis akrabasıyız[64]

Bu akrabalık ilişkisi yoğun bir duyarlılık doğuracaktır:

---

63 Aktaran: J. Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, Ant Yayınları, İstanbul 1991, s. 141, 142; Turgut Koca, son dizeyi "Her gelen mahluka kardaş idim ben" olarak veriyor.

64 Edip Harabî, *Harabî Divanı*, s. 134.

Öt benim sarı tanburam
Senin aslın ağaçtandır
Ağaç dersem gönüllenme
Kırmızı gül ağaçtandır

Dağdan kütür kütür hezen indirir
İndirir de ateşlere yandırır
Her evin devliğin öküz döndürür
İreçberler hoşça görün öküzü.[65]

Bektaşî ahlâkının birçok temel ilkesi bu zaman anlayışından bağımsız ele alınamaz. Sabır, cömertlik, kendi özünü bilmek, yetmiş iki milleti ayıplamak, turab olmak, elden gelen her şeyi *ala kadrihu* men etmemek, dünya içinde yaratılmış andan emin olmak, hakikat sohbetinde esrar söylemek, bu ilkelerin döngüsel zamanla dolaysız bağlantı içinde olanlarının başta gelenleridir.

Buraya kadar vurguladığımız döngüsel zaman nitelikleri, Bektaşîliğin büyük ölçüde Hinduizm ve Budizm gibi büyük gnostik sistemlerle *-şimdi*'nin çok özel önemi dışında- paylaştığı özelliklerdir. Bu sistemler ile Bektaşîliğin döngüsel zamanı arasında köklü bazı farklar da vardı. Bu farkların başında tarihsel ya da dünyevî zaman karşısındaki tavır yer almaktadır.

Hint geleneğinde insanlığın bugün içinde yaşadığı zaman kali yugadır.

> Kali terimi bir gelen zarı işaret etmektedir, yani kaybeden atıştır; kali aynı zamanda kavga, nifak anlamlarının yanı sıra genel olarak bir varlık veya eşya grubunun en kötülerini işaret etmektedir, insan ve toplum kali yuga'da en uç çözülme noktalarına ulaşmaktadır. Visnu Parana'ya göre (IV, 24)

65 Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 168, 171.

kali yuganın varlığı, bu dönemde toplumsal mertebenin yalnızca mülkiyet tarafından belirlenmesiyle, zenginliğin yegâne erdem kaynağı haline gelmesiyle, tutku ve şehvet düşkünlüğünün eşler arasındaki yegâne bağ olmasıyla, sahtekârlık ve yalanın hayattaki yegâne başarı koşulu haline gelmeleriyle, cinselliğin yegâne zevk kaynağı olmasıyla ve dış dinin yalnızca ayinlerden ibaret olup, maneviyatla karıştırılmasıyla anlaşılmaktadır. Binlerce yıldan beri, tabiî ki kali yuganın içinde yaşamaktayız.[66]

Zaman anlayışı döngüsel olsun, çizgisel olsun, her ahlâkî sistem yaklaşık böyle bir söylevle işe başlar ve kendi önerisini bu tür kötümser tablolar içinde kontrast olarak ortaya koymaya bayılır. Kali yugalar ya da dünyevî zaman, tam bir ilgayla sona erecektir; insanlık durumunun ilgasıdır Nirvana.[67]

Bektaşîlikte –İsna-Aşeriyye Şiîliğinden geçen ve ancak tasavvufa uyarlanmadığında etkili olabilen– bazı örnekler dışında dünyevî zamana böylesine kötümser bir bakış söz konusu değildir. Kendi tanımıyla bir şetaret (neşe, sevinç) tarikatı olan Bektaşîlik, dünyevî zamanın ân-ı daimle ya da kutsal zamanla bir ve aynı şey haline geleceğine inanmaz. Dünyada ya da daha doğru bir deyimle yeryüzünde asrısaadet olmayacaktır. Tanrı'nın zatında ise saadet ya da saadetsizlik yoktur, o iyinin ve kötünün ötesidir. İnsan aklı karşıtlıklarla işler. Örneğin iletişim normlarının, kuralların, müeyyidelerin olmadığı, tüm bu özelliklere sahip olmayan bir insan

66 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 52, 53.

67 Hiyerarşik zaman anlayışımız içinde kali yuga şikâyetleri hep sürecek gibidir. Tahakküm sembolik yapısı içindeki insan şimdiyi kali yuga olarak nitelemeye her zaman eğilimli olmuştur. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar* adlı eserinde günümüzden 4000 yıl önce zamaneden yakınan, torunlarını ve çocuklarını yeren dede ve babaları anlatırken bu sürekliliğe güzel bir örnek vermektedir.

kavramı söz konusu edilemez. Tarih bunların ürünüdür; bu anlamda tarihsel zamanın sonundan söz edilebilir ama bu kavramın insanî içeriği anlamında yani bir insanî zaman anlamında dünyevî zamanın tümüyle kutsal zamana evrilmesinden söz edilemez.

İnsan aklı karşıtlıkla işler. Örneğin zor içermeyen müeyyidelere dayanan bir toplumun zora dayanan bir toplumdan daha iyi olduğu söylenebilir. Böyle bir toplum *iyi* davranışları, örneğin sevgi, ilgi, yakınlık gibi özendirmelerle ödüllendirecek, *kötü* davranışları da zor yoluyla cezalandırmayacaktır. Fakat bu durumda dahi, bu özendirmelerle karşılaşmayan *kötü* cezalandırıldığını anlayacaktır. Yani ödüllendirmelerin yokluğu da bizatihi bir ceza olacaktır.

Dobruca ovasından
Büyük yağlı çörekler
(...)
Cümle cihan koyunun
Semiz yahni etseler
(...)
Gazeler helvasından
Cihan dop dolu olsa...
(...)
Düp düz bu yaş ovalar

Her biri boş durmasa
Sulu şeftalisi çok
Bin üzümlü bağ olsa
Kanda bir göl var ise
Badem palüze olup
Bir yanından diş vursak
Çevresi bal yağ olsa.[68]

68 Kavgusuz Abdal'dan aktaran: Pertev Naili Boratav, *Zaman Zaman İçinde*, s. 37.

Kıtlık kavramını bilmeyen bir Kaygusuz kendisini çok eğlendirdiği belli olan böyle bolluk fantezileri kurabilir miydi? Bektaşî'ye göre dünyaya *iyiliğin* hâkim olacağı bir dünyevî zaman *sonu* yoktur. Cennet ve cehennemin şimdi burada oluşu gibi mutluluk-mutsuzluk, hayat-ölüm, varlık-yokluk, kıtlık-bolluk, neşe-tasa da şimdi buradadır. İnsanı insan yapan, bu gerilimleri devrevî olarak birleştirmek, yeniden ayrıldıklarında da tekrar o zamanın şimdisinde yeniden birleştirmektir. Tanrı, görünmek isteminden vazgeçinceye kadar -o zaman da Tanrı değil Hu kalacaktır, *Huvelbaki* (kalıcı olan O'dur) terimi bunu anlatmaktadır- dünya, varlık ile yokluğun gerilimi ve yeniden gerilimi üzerinde duracaktır. Arif bu gerilimle ustaca oynayabilendir. "Işk burcundan inerem zemaneye dönerem."[69]

Çağdaş bir Bektaşî bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> Bütün dinsel yollar insanı dünyadan ahrete götürmeye çalışır. Bektaşîlik ise ahretten dünyaya açılan penceredir. İnsanoğlunu karanlık bir ahretten aydınlık bir dünyaya getirir.[70]

Bektaşî, Budizm'deki Nirvana'ya eşdeğer bir seviyeye ulaştığında dahi insanlık durumunun ilgasından söz etmeyecektir. Arifin bir gözü Hakk'a bir gözü Halk'a dönüktür. O, insanlık durumuyla oynamaktan neşe duymaktadır. Fakat bu neşeyi de kendi bağlamı içinde yerine oturtmak gereklidir. Neşenin de iki anlamı vardır; yaygın olarak bilindiği gibi keyif ve sevinç hali ve yeniden meydana gelme.[71] Bektaşî bu iki farklı tanımı birleştirmiştir. Burada sözü edilen neşe

---

69 Said Emre, aktaran S. Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, Maarif Kitabevi, 2. baskı, İstanbul 1955, s. 15.

70 Turgut Koca ve Zeki Onaran, *Güldeste*, kendi yayınları, Ankara 1987, s. 4.

71 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1982, s. 987.

herhangi bir tarihsel gerçek tarafından des-teklenmemektedir. Yeni neşenin nedeni, örneğin çevre kirliliği sorununun, sefalet sorununun çözüleceğini bilmek ya da bu konuda güçlü tarihsel gerçeklikler bulunduğunu fark etmek gibi şeyler değildir. Neşe insan olmanın gerilimine bile isteye aday olanın bu gerilimde bulduğu öz tahribe yönelik olmayan denge ve bu dengenin sağladığı yeniden meydana gelme dinamiğidir. Bektaşî mizahı gibi Bektaşî'nin gülümsemesi ve *şetareti* de *katlı anlamlar* içinde yorumlanmalıdır:

> Denizin yüzündeki dalgalar da durmadan böyle çarpışırlar. Halbuki alt tabakalar derin bir sükûn içindedir. Dalgalar birbirlerini döverek, birbirlerine çarparak muvazene ararlarken beyaz, hafif, şen bir köpük dalgaların değişen kenarlarını takip eder. Bazen enginden kopup gelen bir dalga çakıllı kıyıların kumları üzerine bu köpüklerden bir parça bırakır. Kumsalın yakınlarında oynayan çocuk bu köpüklerden bir avuç alır, bir an sonra da avucunun içinde dalgaların getirdiğinden çok daha tuzlu, çok daha acı birkaç damla suyun kaldığını görerek hayret eder. Gülme de işte bu köpük gibi doğar. İçtimaî hayatın dış yüzündeki sathî isyanları gösterir. Bu sarsıntıların oynak şeklini enstantane olarak resmeder. O da tuzlu bir köpüktür. Onun gibi çıtırdar. Bu çıtırtı neşedir. Tadına bakmak için bu köpükten bir parça alan feylozof da bazen bu azıcık köpükte bir lokma acılık bulacaktır.[72]

Allah dahi "Ben gizli bir hazineydim, görünmeyi sevdim" dediğine göre, arifin herhangi bir şekilde görünmekten kaçınması *şirk* (Tanrı'ya eş koşma) olmanın dahi ötesine geçecektir. Arif insan içindedir ve insan içinde olmak durumundadır. Çünkü insanlığın oyununu oynamaktadır.

---

72 Henri Bergson, *Gülme*, çev. Şekip Tunç, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 128.

Tarihin, dünyevî ya da insanî zamanın bir cüzü (kısmı) olması bakımından sonu olabilir ama dünyevî zamanın *görünme sevgisinin* sona ermesi dışında, hele kendi içinden örneğin insanların asrı saadeti kurması gibi bir sonu asla olamayacaktır. Bu nedenle Bektaşî *ideal* toplumsal sistemlerin varlığına inanmayacaktır, yine bu nedenle siyasal ve toplumsal olarak, tarih içi değil tarih ötesi olarak *uyumculuk karşıtı* olacaktır. Yani Bektaşî belirli bir tarihsel dönemde *uyumculuk karşıtı* değildir, o sürekli *uyumculuk karşıtıdır*.

Ölüm de bu zaman anlayışı içinde yerine oturur. Bektaşîlikte "Ölmeden önce ölün" diye bir söz vardır. Bu söz şeriattan tarikata geçişin anahtarıdır ve başlangıçların mükemmeliğini çağrıştırır. Şeriattan, ölümün ifade ettiği kadar dramatik bir *ötekine* geçildiğine işaret etmektedir. Burada bir insanı o insan yapan asıl özellikler gömülmektedir; tarihsel koşullanmalar, bildik sembolik yapı vb.'yle birlikte. *Birinci ölüm* de denilen bu ölüm, *eskinin* ölümüdür. Sevinilir ve tarikata varanların *ölümü* kutlanır. Bektaşîlere göre asıl ölüm budur. İkinci ölüm ise insanın *halkiyetinden* soyunup *hakkıyyetine* geçmesidir. İlke olarak yine canların arasındadır ve onlar tarafından zor zamanlarda çağrılacaktır. *Cemale* kavuşmuştur. Devredecek ve devir sonucunda başka bir beden oluşturacaktır.

Genelde İslâm heterodoksisinin ve özelde Bektaşîliğin tarihi de bu zaman anlayışının sonuçlarından ayrı olarak düşünülemez ve değerlendirilemez. Her şeyden önce bu inançların mitolojilerinin *nesnel* tarih çizgisine çekilmesi eğilimine karşı durulmalıdır. Kronojiler bu mitolojiler karşısında geçersizdir. Yüzlerce yıl farkla yaşamış iki veliyi konuşturan bir mitoloji karşısında kronoloji ileri sürülerek "Bu iki kişi konuşmuş olamaz" şeklinde açıklamalar getirmek yerine, Bektaşî'nin onları konuşturarak ve onların konuştuğuna

inanarak hangi gerçeği simgelemek istediği üzerinde düşünülmelidir. Kısacası tarihsel gerçek ile mitolojik gerçek ayrıştırılmalı fakat bu arada mitolojik gerçeklerin birçok durumda tarihsel gerçekler gibi işlev gördükleri de unutulmamalıdır.

Dışarıdan bakıldığında Bektaşîlik tarihinde çelişki gibi duran olay ve tavırlar, ancak zaman ve dolayısıyla dünya karşısında Bektaşî tercihleri kavranıldığmda açıklık kazanabilecektir. Büyük ölçüde gazi geleneğine dayanan Akıncılar teşkilâtı içinde son derece yaygın olan Bektaşîlik, nasıl olup da bu teşkilâta oldukça zıt olan yeniçerileri zaman içinde kendisine eklemlemiştir?[73] Bektaşîlik niçin İran'da Şah İsmail'in yaptığı gibi Osmanlı ülkelerinde siyasî iktidarı ele geçirmek doğrultusunda bir çaba harcamamıştır? III. Selim ve II. Mahmud'un *yenilik* hareketlerine karşı olan Bektaşîler, nasıl olup da üstelik aynı tarihsel dilimde, İstanbul'da Voltaire'i ve Fransız Devrimi'ni tartışan cemiyetler oluşturabilmiş ve hemen izleyen dönemde tüm yenilik hareketlerinin içinde etkin bir şekilde yer almışlardır? Bu tür soruların cevapları ancak Bektaşîliğin özgün zaman anlayışının ardında bulunabilir. Belki her bir olayın içinde gerçekleştiği tarihsel koşullar onları tek tek anlamakta yararlı olabilecektir fakat unutulmamalıdır ki tüm bu koşullar içinde devamlılığı sürdüren bir inanç vardır karşımızda.

Ortodoks dinsel inançların zaman anlayışlarını ve bunların heterodoks inançlarınkilerle karşılaştırılmasını belirli şemalarla açıklamaya çalışmıştık. Bektaşîlik, geldiğimiz bu noktada bize büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Onun döngüsel zaman şeması binlerce yıllık bir *gnose*'un gizemleri yır-

73 Reha Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vak'a-i Şerriye*, Ant Yayınları, İstanbul 1991.

tan gizemiyle karşımıza çıkar. Biz bu şemaya yalnızca küçük bir yorum ilave ettik.

Tüm bu çemberin de sanırım dehr içinde yer aldığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Dehr, bu terminolojide ân-ı daim olur. Batlamyus kozmografyası bu şemada kendisini oldukça özgün bir bağlamda buluvermiş gibidir. Her neyse; bu şemadan da görülebileceği gibi Bektaşîliğin insanı sonsuz bir gerilime adaydır. Bu insana genelde Bektaşîlik ve özelde döngüsel şimdiki zaman olarak önerilen şey, bu gerilimi, kendisini ve şemada görülen tüm *akrabalarını* tahrip etmeksizin varoluşun bir dengesidir.

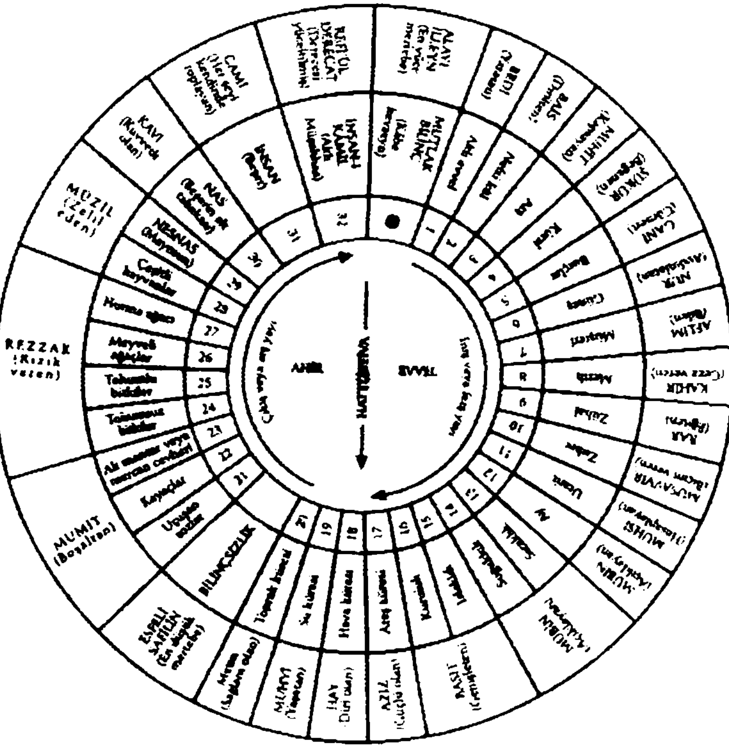
> Biz emanati, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, korktular. Onu insan yüklendi. (Kur'an, 33/72)

Varlık Dairesi

هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا (١)

HEL ETA ALELÎNSANIHIYNÜN MİNEDDAHRÎ LEM YEKÛN ŞEY'EN MEZKÛRA

(İnsan, yeryüzünde dolaşmaya ve anılmaya başlayıncaya kadar, şüphesiz çok uzun yıllar geçti.)



NOT:
Dış daire: İsim ve sıfatlar. Huruf-i Hakkayî (Hak harfleri). BÂTIN.
İç daire: İsimlerin belirlendiği yerler. Huruf-i Halkiye (halk harfleri) ZAHİR.
MUTLAK BİLİNÇ: NOKTA. Toplam 32 harf.

ÖZGÜRLÜĞÜN ZAMANI YA DA GÖÇEBE ZAMAN

Sun rises[74]
Ama
Güneş doğar
"Göğsü güzel kaba dağlara gün değende."

Zamandan söz etmek, zaten keyfî olan insan sembolik yapı ürünlerinin belki de en fazla keyfî olanlarından birinden söz etmektir. *Gerçek* zaman, bu sembolik yapıların düzenleniş ritminden, birbirine eklemlenişinden, içsel dinamiklerinin etkileşiminden başka bir şey değildir çünkü. Zaman bu sembolik yapıların ürünü ve sık sık da yeniden üretimlerinin merkezî önemdeki e.kenidir.

Bu nedenle, zamanı tasarlama biçimimiz kendi kendimizi tasarlama biçimimize ilişkin temel ipuçlarını bize cömert-

74 İngilizce "Güneş yükselir."

çe sunabilir. Eğer *başkayı* bilmiyorsak zihnimiz genellikle belirli arketiplere atıfta bulunarak çalışır. Bu arketipler, çoğu zaman bulunmaları için *mezar kazımına* ya da arkeolojiye gerek olmayan, canlı olduğu ölçüde de şimdi ve burada olan *geçmişe* ait öğelerdir.

Ama burada *geçmişe* ait nitelememiz de dilin kuruluşundan ötürü zorlandığımız bir eğretilemedir. Aslında böylesi arketipler geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesinden başka bir yerde duran *idealar* gibidir daha çok. Bunlar insanın olduğu her zaman ve mekânda utangaççа ya da alenî bir şekilde boy gösterirler. Mesih, Mehdî, Antichrist, Deccal, Armageddon, kıyamet, devrim, proletarya, mümin, münafık, başbuğ, büyücü tanrıça, put vb. gibi sınırlı çeşitlilikte ortaya çıkabilirler.

Genellikle bu arketipler kadar, içinde ortaya çıktıkları yapı da önemlidir. Bunlara yeni yorumları dolayısıyla yeniden üretim özelliklerini bu yapılar verecektir. İnsanlığın sınırlı sayıda masal türü üretebilmesi gibi bunlar da sınırlı sayıdadır. Fakat her yeniden doğumlarında yeni potansiyelleri dışa vururlar. Pir Sultan Abdal bir yerde şöyle seslenir:

Üçüncü ölmem bu hain
Pir Sultan ölür dirilir.

Biz de sözü bir arketipe getirmek istiyoruz. Gilles Deleuze *göçebe* arketipini kuruyor. Deleuze'un bu arketipi *savaş makinesi* olarak kurmasına katılmıyorum; sonuçta bu da bir zevk işi. Deleuze'un arketipindeki bir dizi yüklem benim göçebeme yüklemek istediklerimi büyük bir uygunlukla karşılıyor. Fakat ben yine de Karacaoğlan'ı Barbar Conan'a yeğlerim.[75] Üstelik aşk en azından savaş kadar hızlı ve sınır tanımazdır.

---

75 Barbar Conan'ı Deleuze'e atfediyor değiliz. Yalnızca savaş'ın aşk olarak okunmasını tercih ettiğimizi belirtmek istedik.

> Mutlak hız yavaşça hareket ettikleri zaman bile göçebelerin hızıdır. Göçebeler hep ortadadırlar. İstep ortasından yükselir, büyük ormanlara ve büyük imparatorluklara girerler. İstep, ot ve göçebeler, hepsi aynı şeylerdir. Göçebelerin ne geçmişi ne geleceği vardır, ama sadece oluşları vardır, kadın-oluş: onların harika hayvansal sanatları. Göçebelerin tarihi yoktur. Onların yalnız coğrafyaları vardır.[76]

Ancak bu coğrafya da sınırsızdır. Gücü yetmediğinde sınırlara çarpan göçebe, yine de bunların sınır olduğunu kabul etmeyecektir. Bir şekilde aşılması gereken bir engeldir o kadar. *Gün dağlara değende* yeni bir yürüyüş başlayacaktır. Güneşe doğru dönülür sabahları ve bu yeni başlangıç tüm kutsallığıyla selâmlanır. Dün buradadır şüphesiz, bu oklar ve yaylar şimdi yapılmamış, bunca hayvan şimdi yetişmemiştir. Ama şimdi buradadırlar. Gelecek, yürüyüşün ucundadır. *Şimdi* burada başlayacak zorlu yürüyüşün ucunda. Otlaklar da tükenmiştir üstelik, aynı coğrafyada hayvanlarının gübrelerinin de yardımıyla yeni otlaklar oluşması için ânın devri gerekmektedir. Zaten kağnıların tekerleklerini beklemeden o devretmeye devam edecektir. Göçebe ölmez, sadece *göçer*; göçebe Türklerde mezara verilen *tünerik* adı da bunu anlatır.[77]

Tarihsel bir olgu olarak göçebe, varlığının fiziksel alanlarını çoktan yitirdi. Artık onun bir coğrafyası yok. Özgürlük

---

76 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul 1990, s. 51.

77 Bahaeddin Ögel bu sözcüğün kökenini şöyle açıklıyor: "İnsan ölünce, karanlık âleme, zulmete göçüyordu. Onun için eski Türkler mezara *tünerik* derdi. Bu da tün, gece, karanlık anlayışlarından geliyordu. İslâmiyet cenneti vaat etmesine rağmen, Türklerin bu sözünü ortadan kaldıramamıştı. Anadolu'da bile, ölümün en yakın arkadaşı olarak kara toprak, kara yer sözünü kullanmıyor muyuz?" Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, c. 1, s. 461. İslâmiyet'in bu kavrayışı ortadan kaldıramaması çok anlaşılır bir durum. Aynı göçebe için tünü gün izliyordu çünkü. 12 dilimli bir tekerlek olarak durmadan dönüyordu.

de olası fiziksel alanlarını yaklaşık aynı zamanlarda yitirdi. Artık her coğrafyanın bir *sahibi* var. Dahası, *sabahın da sahibi var*. Ancak göçebenin bir arketip olarak aday olduğumuz gerilimde bir boyut olduğunu düşünüyoruz. Göçebe, *şimdi* karşısında hoşnutsuz. Daha doğrusu şimdi'nin *coğrafyasından* hoşnutsuz. Geçmişten getirdiği anıtları, abideleri, anayasaları, sıkı sıkı korunmuş tabletleri, levhaları yok. Gelecek şu çölün, ovanın ya da dağın ardında ve o oraya varabilmek için tüm araçlara sahip; şimdi yürümeye başlaması gerekiyor. Şimdiki *coğrafyadan* huzursuzluğu o gelecekteki belirsizliğe baskın. Üstelik döngüsel zaman telâfi edici –ölümü bile telâfi edebilecek kadar. Dolayısıyla karşısına ne çıkarsa çıksın yüzleşmeye hazır. Deleuze'ün göçebesi savaşmaktan korkmayacak. Bizim göçebemizi harekete geçiren ise aşk. Dağın arkasından yarın bir ucube de çıksa fark etmeyecek. "Güzelliğin on para etmez/ Bu bendeki aşk olmasa." Her şey telâfi edilebilir.

Çocuk, *yarının büyüğü* değil. Sadece ve bütün görkemiyle çocuk. Bilinen bir şey, hanın serveti artık iyice büyüdü o yarının yatırımı değil, *kefenin cebi olmadığı gibi* develer de tangırdamaya, katırlar da fincancınınkine benzemeye başladı. Öyleyse hanı yağmalamanın tam da zamanıdır. Hanı yağmalamalı ki tüm geçilen yollara değsin, koyunlarının kavurmasıyla *dünkü gün* damarlarında dolaşsın göçebenin; pirinçler gözüne fer, ayran ayağına derman, içtiği kımızı dünkü güzellerin sureti olsun. Göçebeyle birlikte yürüyüşe katılsınlar, hep onunla olsunlar. Geçmişin ne anlamı olabilir ki dağların ötesine yürümeni sağlamadıktan sonra? Geçmiş yanında götürebildiğindir. Gelecek kuşaklara ise ancak onların kendileri bırakılabilir.

Yaşlı bilge'nin, avcı-savaşçı'nın, çoban'ın arketipleri kadar fakat daha coğrafyasız olarak göçebe de varlığını sür-

dürmektedir. Bu coğrafyasızlık göçebenin iç mekânlardaki koşusunu yoğunlaştırır sadece. Can kuşu gözlerden ya da nefesten koşuya çıkar. Keşfeder âlemi ve ötesini. Bu seyir döngüsünde ortaya çıkan şey, *manyetik* bir yoğunluk olacaktır. Coğrafyasız hareketin bir matkap gibi derinliğe açtığı *manyetik* bir çukur. Göçebenin coğrafyasız kalmasıyla, geçmişle yaşayanın ya da geçmiş yetmediğinde gelecekle düzenleyenin emniyeti daha çok artmış değildir. Eskiden duvarların ötesi emniyetsizdi, şimdi ise her yerde bir çukur bulunabilir.

Toplumsal zaman sembolik bir uzlaşmadır. Toplum olmak zorundaysa zaman da olmak zorundadır. Zaman ise geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsü olmaksızın olanaksızdır.

Geçmiş üzerine en önemli ipuçlarından birini cenaze törenlerimiz verir. Cenaze törenlerinde insanlar büyük bir rahatlık ve çoğunlukla "Helâl olsun!" demektedir. Geçmişin bir şekilde bizi etkilediği kabul edilmektedir ama bununla birlikte artık *eskisi* gibi etkileyemeyeceği de fark edilmektedir. Her şeye karşın insanlar geçmiş üzerinde uzlaşmaya daha açıktırlar. En kolay, ölüler övülür. Bu biraz da insanların akla duydukları güvenden ötürü olsa gerek. Pek de haksız olmadığının itiraf edilmesi zorunlu olan bu güven, insan aklının tek nedenden birçok sonuç ortaya çıkarabilmesiyle kendisini kanıtlar. Geçmiş sıkça ileri sürüldüğü gibi somut değildir. Hele insan somutluğundan söz ediyorsak bu, cesedin yaşayan bir insandan daha somut olduğunu söylemeye benzer. Kendine malik değildir geçmiş. Platon, ne skolastiğin Platon'una ve ne de günümüz Platon'una müdahale edebilir. Bırakalım geçmişi, tarihte bile durum böyledir; o kadar düzen ve özenle hazırlanmış tarihte. Öte yandan geçmiş, belirli bir ahlâkî sabit nokta elde etmekte de fazlasıyla yararlı bir başvuru bölgesi değildir. Üstelik bu açıdan biraz trajiktir de.

İyi'nin hep sonunda kaybettiği bir geçmişin iyi'yi teşvik etmekte pek de umut verici olmadığı açıktır.

Gelecek ise yokluktur. Ona kazılarda da rastlayamayız. Kurarız, genellikle kurarken de tehlikeli bir oyun oynarız. Bir mühendisin makine ya da bir mimarın bina tasarlamasındaki *gelecekle* bu geleceği karıştırmamak gerekir. İnsan toplumlarının içinde yaşayacağı bir zaman olarak geleceği kurduğumuzda, artık her davranışımız bu geleceğe bağlılığımız ölçüsünde *başka bir şey için* olmaya dönüşür. Kendisi olarak değer taşıyan şey yoktur, artık her şey bu kurgusal geleceğe göre tasarlanacak, ona göre değer biçilecektir. Ahlâkî olarak bu gelecek, kendisine düzenleyici olarak izin verdiğimiz ölçüde geçmişten çok daha tehlikeli ve bozucudur. Geçmiş söz konusu olduğunda her şeye karşın kendisine bazı *maddeler* arasından yol açmaya çalışan akıl, gelecekte bu sınırlı *gerçeğe varma* araçlarından da bağımsızdır. Herhangi bir kurgusal gelecekle parçalanamayacak herhangi bir değer sistemi yoktur.

Bırakalım Thomas More'un *Ütopya*'sı ya da Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'ni, Ursula K. Le Guin'in *Mülksüzler*'i dahi kuruluş niyetlerine tamamıyla zıt anlamlara büründürülebilir. Tüm insan değişkenleri içinde bir ya da birkaç aklın, *geleceğin şöyle olacağını* ya da *gelecekte böyle yaşanması gerekeceğini*, tarihin ilkelerinin geleceği *zorunlu olarak şöyle kılacağını* ileri sürmesinden, ileri sürmekle de kalmayıp bunu bir kılavuz olarak önermesinden daha küstahça olan pek az şey vardır. Bu durum şamanların, büyücülerin ya da bazı dinsel kişilerin geleceği görme savları ve deneyimleriyle karıştırılmamalıdır. Buralarda görülen gelecek, daha çok doğa olaylarına ya da tekil durumlara ilişkin bir gelecektir. Mevlânâ'nın burada ve şimdi olan *Denizler Ötesi* ile en büyük iyi niyetlerle ancak yoklukta kurulan geleceğin Anar-

res'i[78] arasında uçurumlar vardır; durumun birincisinin lehine olduğunu düşünüyorum.

Varlık ile yokluk arasında insan somutluğu kendine özgü gerilimli anlamını bulur. Dağların bile korktuğu, karşısında titrediği bir gerilimdir bu. İnsan somutluğu geçmiş ile gelecek arasındaki bu yerde yani *şimdi*'de bulunur. Bu nedenle olacak, tüm ortodoks sistemlerin en lânetli kavramlarından biridir *şimdi*. Tüm cihatlar, tüm devrimler *şimdi*'ye karşı yapılacaktır. Bu cihat ya da devrimlerin esin kaynağının geçmiş ya da gelecek olması çok önemli değildir, sonuçta hepsinin hedefi *şimdi*'dir.

Gelecek ancak geçmişin kışkırtıcılığı ve *şimdi*'nin verili, kurumlaşmış gerçekliğinin dıştalanması sayesinde kurulabilir.

> Geçmişin içeriğinin yapısının ayrıştırılmasını (deconstruction) ön gerektiren bu kışkırtmacılığın çok eski zamanların izini taşıyan bir ütopya boyutuyla olanaklı kılınabileceği öne sürülebilir. Geçmişin hep göz önünde bulundurulmasının, yeniden okunmasının biricik amacı, *şimdi*'nin aldatıcı görünümlerinin acımasız bir eleştirisine yönelebilmeyi sağlamaktır. Çünkü *şimdi*'nin olumsuz içeriğini ortaya çıkarabilecek bir eleştirinin somut ölçütleri henüz gerçekleşmemiş bir gelecekten hareketle kurulamaz.[79]

Ahmet Oktay *henüz gerçekleşmemiş bir gelecekten* haklı olarak söz ederken, zımnen, gerçekleşmiş bir geçmiş varsayıyor. Oysa belki de hiçbir zaman keşfedemeyeceğimiz, yenik ve ölmüş ama yine gerçekleşmemiş bir geçmişin yanı sı-

---

78 Ursula K. Le Guin'in *Mülksüzler* (çev. L. Mollamustafaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1992) adlı bilimkurgu romanındaki *özgür* gezegen.

79 Ahmet Oktay, "Şimdi Üzerine Düşünceler", *Zamanı Sorgulamak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 12.

ra yine yenik, yine gerçekleşmemiş ama son sığınma yeri olarak *şimdi*, burayı bulmuş olan ve bu nedenle de hâlâ canlı olan tarih içi ve/veya tarih öncesi zamana ait, eşzamanlı olması nedeniyle de artık şimdi olarak hâlâ anılabilen bir *geçmiş* var. Aslında buna geçmiş adını vermek, aklımızın ve dilimizin toplumsal zaman üzerinde girivermiş bulunduğu uzlaşmalardan kaynaklanıyor. İnsanlığımızı koruyan ân-ı daim bu olmalıdır. *Şimdi*'de yaşayan, *geçmiş olmayan geçmiş*.

Şimdi'yi *zamane*'ye indirgemek, insanı salt tarihsel bir ürün olarak görmek bir yana, geçmiş ve/veya gelecek lehine olağanüstü toptancı davranmak anlamına gelecektir. Bu, belki de tüm ortodoks dinselliklerde ve ideolojilerde bulunan *gerilimden kurtulan insan* inancından kaynaklanmaktadır. "Hepimiz suçluyuz" gibi *şimdi*'yi mutlak olumsuzlama üzerinde kurulmuş bir cümle, "Hepimiz suçsuzuz" cümlesine kolayca dönüşebileceği gibi, ikinci cümleden daha az *gerilimden* kurtarıcı değildir –oysa bizi insan kılan, bu *gerilime* aday oluşumuzdur. "Hepimiz suçluyuz" kabulü toplumsal olarak geleceği ya da aşkını hedefleyen, "Hepimiz suçsusuz" kabulü ise tarihsel şimdi içinde gerçekleşen sonsuz bir çırpınma kaynağı olacaktır.

Tarih bu gerilime insan tarafından verilen cevaplardan sadece biridir. Gerek Hıristiyanlık'ta, İslâmiyet'te, gerek Marksizm'de tarih, devrim ya da kıyametle ama bu gerilimin son bulmasıyla sona erecektir. Tarihsel mekânlardan yardım umudu, *şimdi*'ye karşı aslında çok kadim bir umuttur. Eski Ahit olsun, Yeni Ahit olsun, Kur'an olsun hep geçmişi yardıma çağırmış (örneğin İbrahim Dini), hep geleceği umudun ülkesi yapmışlardır. Musevîlik'ten Marksizm'e ve 19. yüzyıl anarşizmine kadar uzanan koskoca bir yelpaze her zaman bir *son savaş* umudu körüklemiş ve onu hep *ufukta*

görmüştür. Mistik ya da gnostikler ise sanki bir zamanlar var olan tarihsel mekânlılığa da itibar etmemişler, kendilerini âdeta gelmekte olan mekânsızlığa hazırlamak istermişçesine insanın tek aslî mekânına yöneltmişlerdir: "Kendini bil!" Ursula K. Le Guin de *ikircikli ütopyasının* ikircikliliğini ruh (tarih dışı) ve polis helikopterleriyle (tarihsel) simgeleyerek bu *son savaş* beklentisine karşı çıkmıştır:

> "Vermediğiniz şeyi alamazsınız, kendinizi vermeniz gerekir. Devrim'i satın alamazsınız. Devrim'i yapamazsınız. Devrim olabilirsiniz ancak. Devrim ya ruhunuzdadır ya da hiçbir yerde değildir." Konuşmasını bitirirken, yaklaşan polis helikopterlerinin gürültüsü sesini boğmaya başladı.[80]
>
> "Biz zamanın çocuklarıyız" demişti Shevek ve eklemişti: "Gerçek yolculuk geri dönüştür..."[81]

Tarihsel göçebenin çoğunlukla gnostiklerle örtüşmesi tesadüf olmadığı gibi, tarih dışı göçebenin de iç mekânlarda at koşturması tesadüf olmayacaktır. Zaman içeri çekildikçe bir uzlaşma olma özelliğini daha az temsil etmekte, iç koşullarda doğan farklılaşmalar tarihe karşı kayıtsızlığı yeniden doğurmaktadır. Var olan tarihsel zaman ölecekse, bu kayıtsızlıktan ölecektir. İnsanlar tarihten *istifa* edebilirler. "Derviş, odur ki, dünya gözünün önünde yıkılsa kılı kıpırdamaz" der bir yerde İslâm heterodoksisi. Bu insanlara ve kaderlerine kayıtsızlığı değil insan olmanın tek biçiminin tarih olmadığını anlatır.

SSCB, *boom*'unu gerçekleştirdiği 1970'li yılların hemen sonlarına doğru dünyada işçi verimliliğinin en düşük ve alkolizmin en üst düzeyde olduğu bir ülkeydi. İşçilerin üreti-

---

80 Ursula K. Le Guin, *Mülksüzler*, s. 247.

81 Ursula K. Le Guin, *a.g.e.*, s. 311-313.

me karşı *Al İtalien* ilgisizlikleri ve iş saatlerinde içki tüketimi tüm ülkede ciddî sorunlar doğuruyordu. Tarım işçilerinin sovhozlarda ekim için verilen tohumları kanalizasyonlara attıkları saptanıyordu. Günümüzün tarihsel şimdisinde tüm insanlık için böyle bir *içe batma*, sadece *tarihin sonunu* değil insanın sonunu da getirebilir.

Göçebe, iç mekânlarda, yıkılmış Mesihler, döküntüler ve sürünen Stakhanovlarla uğraşmaktadır. Onlar için *tarihin sonu* dünyevî zamanın da sonu olmalıdır, insanın da. Yıkıntılar, türlü tarihsel kılıklara bürünmüş *golden dose*'lar[82] peşindedir. İnsan belki de bu nedenle ilk kez bu denli çarpıcı olarak şimdiyle başbaşadır. Sorun, elinde kalan tek mekândır ve yine Ursula K. Le Guin'in işaret ettiği gibi[83] bu mekân da tarihe dönüştürülmek, ele geçirilmek tehdidiyle karşı karşıyadır. Tarihin egemenleri, *doğrunun bilicileri* yani siyasal, ekonomik ve dinsel vb. ortodokslar, Tanrı'ya egemen olana dek ona inanmaya devam edeceklerdir.

Walter Benjamin'in tartışmasının devri yürümüştür.[84] Devredip geri geleceğinin –ama eskisi gibi değil– garantisi ise *aşk*'ta, bu tarih dışında yatmaktadır. Bu nedenle *Son Bakışta Aşk* ne güzel seçilmiş bir kitap adıdır! Gelecek de geçmiş de eşzamansız iki şimdinin ipine sarılmak zorundadır. Nietzsche bir yerde, 21. yüzyılın dinler savaşları yüzyılı olacağı kehanetini yapar. İçinde yaşadığımız yıllar sanki bu kehaneti doğrulayacak gibi görünmektedir. Farklı geleneklerin farklı zamanları uzlaşma sağlayamazken, uzlaşmayı belki içeriden fışkıracak tarih-kültür-gelenek dışı *gnose* sağlayacaktır:

---

82 **Altın doz**: Uyuşturucu bağımlısının yaşamına son vermek için kullandığı yüksek oranda uyuşturucu içeren son doz.

83 Ursula K. Le Guin, *Gülün Günlüğü*, çev. Deniz Erksan, İstanbul 1985, s. 120-144.

84 Walter Benjamin, *Estetize Edilmiş Yaşam*, "Tarih Üzerine Tezler", *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul 1993.

Çünkü bu gerilemiş imgeler, modern insanın manevî yenilenmesinin mümkün hareket noktasını sunmaktadırlar. Modern insanın en "sıradan" hayatının içinde saklanmış bir ilahiyat değilse de; bir mitolojinin bütününü yeniden bulmanın çok önemli olduğunu düşünüyoruz: akıntının tersine yüzmek ve bütün bu solmuş imgelerin ve bütün bu gerilemiş efsanelerin derin anlamını keşfetmek ona bağlıdır. Bize, bu kalıntıların modern insanı artık ilgilendirmediği, bunların ne mutlu ki 19. yüzyıl tarafından tasfiye edilmiş olan "batıl itikata dayalı bir geçmişe" ait oldukları, imgeler ve nostaljilerle gevşemenin şairler, çocuklar ve metro insanları için iyi olduğu, ciddî insanların "tarih yapma"larına ve düşünmelerine lütfen karışılmaması gerektiği söylenmesin; "hayatın ciddiyeti" ile "düşler" arasındaki böylesine bir ayrım gerçeğe denk düşmemektedir. Modern insan mitolojileri ile ilâhiyatları hor görmekte serbesttir ama bu onun gerilerde kalmış efsaneler ve gerilemiş imgelerden beslenmesini engellemeyecektir. Modern dünyanın en dehşetli tarihsel bunalımı –İkinci Dünya Savaşı ve kendisiyle birlikte ve kendinden sonra yol açtığı her şey– efsane ve simgelerin yok edilmesinin yanılsama olduğunu yeteri kadar göstermiştir. En umutsuz "tarihsel durum"da bile (Stalingrad siperlerinde, Nazi ve Sovyet toplama kamplarında), kadınlar ve erkekler romanslar söylemişler, öyküler dinlemişlerdir (zayıf tayınlarının bir bölümünü bu öyküleri anlatanlara sunacak kadar ileri gitmişlerdir); bu öyküler yalnızca efsaneleri aktarmakta, bu romanslar "nostalji" yüklü olmaktaydılar. İnsanın hayal gücü denilen şu esas ve zaman aşımına uğramayan kesimi simgeciliğin göbeğinden beslenmekte ve eski efsane ve ilâhiyatları yaşatmaya devam etmektedir.[85]

İnsanın görkemi ve gerilimi, kutsal zaman ile dünyevî zamanı birleştirdiği, dünyevî zaman içinde kutsalı dillendirdi-

85 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 28, 292.

ği yerde başlar. Bu görkem kendisini daha çok önceden *gri* olarak adlandırılmış bir düzlemde dışavurur.

Sıradan bir Alman gencinin *vatanı korumak* için katıldığı Nazi ordusunda, herhangi bir toplama kampında ne yapıldığını birdenbire ve çarpıcı bir şekilde keşfedip yok etme emirlerine itaat etmemesi sonucunda idam edilmesi, bir Alman entelektüelinin Nazi ordusunun niteliğini daha savaştan önce keşfedip o orduya katılmaması, kaçması ve suç ortağı olmamasından daha az değerli değildir. Bir çocuk dünyaya getirip o çocuğun bu dünyada ve bu zamanda dumura uğratılmaması için uğraşan ana-baba, "Bu dünyaya çocuk getirilmez" şeklinde düşünen birilerinden daha az değerli değildir. Aksine kutsal, kontrast renklerin daha belirgin olduğu durumlarda, o renk tayfının içinde bulunanlarca ortaya çıkarıldığında daha bir anlamlı ve statüko için daha bir tehdit edici olacaktır.

Tercihini baştan yapanlar bellidir. Yurt edindikleri mekânlarda tarih tarafından kuşatılmışlardır. Ama tercihini tarih içinde, dünyevî zaman içinde sanki *sıradanmış gibi* bulunurken aniden fışkırtanlar, zaman üzerinde *an*'ın volkan etkisini yaratırlar. Göçebenin baskını ancak şimdi ve burada olabilir. Değerli olan, *süflî* ve *ulvî* olanların varlığının saptanması, öylece bulunduklarının ilân edilmesi değil dönüp de birbirlerine dönüştüklerinin, bu dönüşün gerçekliğinin kavranmasıdır.

En ince düğümler nasıl çözülür,
gösterdiler dostlara bir bir,
erdemi, yolu yordamı bilen kişiler.
Ama atamadılar nedense tek adım
şu karanlık gecenin içerisine,
anlata anlata bitiremediler masalı,
daldılar deliksiz uykuya.[86]

86 Ömer Hayyam, *Bugünün Diliyle Hayyam*, s. 74.

envanterini tutan ve ömürlük muhasebelerini yapanlar bir yanda dururlar. İyi ile kötünün dönüşücülüğünü, geçiciliğini ve sabit anahtarları olmadığını, her yeni iyi ve kötünün kendine göre anahtarı olması gerektiğini bilenler ise öte yanda. Tüm yıldızların ve gezegenlerin dünyanın etrafında dönmedikleri ileri sürüldüğünde ortodoks Hıristiyan'ı onca sinirlendiren, her şeyin kendi etrafında dönmüyor olabileceğinin ima edilmiş olmasıydı. Tüm *öteki*'ler onun yüce *ben*'i etrafında dönmek zorunda değiller miydi? *Ben* ve *öteki*'nin başka bir bilgisi mümkün müydü? Dünyayı tutmak, ona *tutunmak* ile ona *kazık kakmak* arasındaki fark da burada başlayacaktır. Ne demiştik? *Dönüyordu*, hâlâ da öyle.

Tam yatmasın aklın hiçbir şeye.
Neler çıkar karşına kim bilir yarın,
bu karanlıktan başka bir karanlık,
bu sabahtan başka bir sabah.[87]

87 Ömer Hayyam, *Bugünün Diliyle Hayyam*, s. 71

KAYNAKÇA

Akay, A., Bilgin, İ., Koçak, O., Savaşır, İ., "Çelişki ve Fark: Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi", *Defter*, sayı 18, Ocak-Haziran 1992.

Arabî, Muhyiddin, *Füsûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Genç Osman, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.

Arabî, Muhyiddin, *Fütuhatü'l-Mekkiye*, haz. Prof.Dr. Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Arabî, Muhyiddin, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1912.

Ayhan, E., *Devlet ve Tabiat*, E Yayınları, İstanbul, 1973.

Balivet, M., "On Beşinci Yüzyılda Müslümanlar ile Hıristiyanlar Arasında Dinsel Kaynaşmanın İki Yandaşı. Bir Türk: Simavnalı Bedreddin ve Bir Rum: Trabzonlu Georgias", *Tarih ve Toplum*, sayı 32, 1986.

Benjamin, W., *Estetize Edilmiş Yaşam*, çev. Unsal Oskay, Dost Yayınları, Ankara, 1982.

Bergson, H., *Gülme*, çev. Mustafa Şekip Tunç, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.

Birge, J.K., *Bektaşîlik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.

Boratav, P.N., *Zaman Zaman İçinde*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958.

Bumin, T., *Hegel, Bilinç, Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Çamuroğlu, R., *Sabah Rüzgârı*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.

Çamuroğlu, R., *Tarih, Heterodoksi ve Babaîler*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.

Çamuroğlu, R., *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vak'a-i Şerriye*, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.

Deleuze G., Guattari, E., *Kapitalizm ve Şizofreni I, Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinesi*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990.

Deleuze, G., Parnet, C., *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990.

Devellioğlu, F., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1982.

Eliade, M., *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1992.

Eliade, M., *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.

Epstein, P., *Kabala Musevî Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan/Şiyma Barkın, Dharma Yayınları, İstanbul, 1993.

Ergun, N.S., *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, Maarif Kütüphanesi, İstanbul, 2. baskı, 1955.

Eyuboğlu, İ.Z., *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik*, Yeni Çığır Yayınları, İstanbul, 1980.

Eyuboğlu, İ.Z., *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, Der Yayınları, İstanbul, 1987.

Fahri, M., *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987.

Fığlalı, E.R., *Türkiye'de Alevîlik, Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1990.

Garaudy, R., *Sosyalizm ve Ahlâk,* çev. Selahattin Hilav, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1965.

Göle, N., *Modern Mahrem,* Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Gölpınarlı, A., Boratav, P.N., *Pir Sultan Abdal,* Der Yayınları, İstanbul, 1991

Gölpınarlı, A., *Vilâyetnâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî,* İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1990.

Harabı, *Edib Harabî Divani,* Ayyıldız Yayınları, Ankara, tarihsiz.

Hazreti Ali, *Nehc'ül Belâga,* çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Der Yayınları, İstanbul, 1990.

Horkheimer, M., *Akıl Tutulması,* çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1986.

İzutsu, T., *Kuran da Allah ve İnsan,* çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarihsiz.

Kadir, A., *Bugünün Diliyle Hayyam,* İstanbul, 4. baskı, 1979.

Keklik, N., *Muhyiddin İbnül Arabî, El-Futuhat El-Mekkiyye,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Kirtatas, D.J., *The Social Structure of the Early Christian Communities,* Verso, 1987.

Koca, T., Onaran, Z., *Güldeste,* kendi yayınları, Ankara, 1987.

Koca, T., *Pir Nefes Üstad,* Ankara, 1985.

Koçak, O., Oktay, A., Savaşır, İ., "Geçmiş ve Geçmişçilik Hakkında", *Defter,* sayı 5, Haziran-Eylül 1988.

Kramer, S.N., *Tarih Sümer'de Başlar,* çev. Muazzez İlmiye Çığ, TTK Yayınları, Ankara, 1990.

Kunos, İ., *Türk Masalları,* çev. Gani Yener, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Le Guin, U.K., *Gülün Günlüğü,* çev. Ümit Altuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.

Le Guin, U.K., *Mülksüzler,* çev. L. Mollamustafaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1990.

Lings, M., *Tasavvuf Nedir?,* Akabe Yayınları, İstanbul, 1986.

Melikofe, İ., *Uyur İdik Uyardılar,* çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.

Novan, B., Bektaşîlik, Alevîlik Nedir?, Ankara, 1987.

Ocak, A.Y., *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1993.

Ocak, A.Y., *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1990.

Ocak, A.Y., *Kalenderiler*, TTK Yayınları, 1992.

Oktay, A., *Zamanı Sorgulamak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

Ögel, B., *Türk Kültür Tarihine Giriş*, 9 cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Ömer Hayyam, *Bugünün Diliyle Hayyam*, çev. A. Kadir, D Yayınları, 4. baskı, 1979.

Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, İzmir, 1984.

Panikkar, R., *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York, 1979.

Rumî, M.C., *Divan-ı Kebir*, çev. A. Kadir, Kültür Bakanlığı, Ankara.

Rumî, M.C., *Fihi Mafih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.

Son Bakışta Aşk, haz. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

Temren, B., *Bektaşiliğin Kültürel ve Eğitsel Boyutu*, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara, 1992.

Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Londra, 1971.

Ülken, H.Z., *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 3. baskı, 1983.

Woodcock, G., "Saatin Tiranlığı", *Kara*, sayı 1, ekim 1988.

Zeynüddin A. b. A. b. A., *Lâtifi'z-Zebîdî, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Tarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.



Reha Çamuroğlu

Dönüyordu

Bektaşîlikte Zaman Kavrayışı

Tüm dinsel düşünce ve inançlar, iyiler ve kötüler üzerinde durur. İyileri ve kötüleri biriktirenler, sabit kılanlar, envanterini tutan ve ömürlük muhasebelerini yapanlar bir yanda dururlar, iyiyle kötünün dönüşücülüğünü, geçiciliğini, sabit anahtarları olmadığını, her yeni iyi ve kötünün kendine göre anahtarı olması gerektiğini bilenler ise öte yanda. Tüm yıldız ve gezegenlerin dünyanın etrafında dönmedikleri ileri sürüldüğünde Ortodoks Hıristiyan'ı onca sinirlendiren, her şeyin kendi etrafında dönmüyor olabileceğinin ima edilmiş olmasıydı. Tüm *öteki*'ler onun yüce *Ben*'i etrafında dönmek zorunda değiller miydi? *Ben* ve *öteki*'nin başka bir bilgisi mümkün müydü? Dünyayı tutmak, ona tutunmak ile kazık kakmak arasındaki fark da burada başlayacaktır. Ne demiştik? "Dönüyordu..." hâlâ da öyle.



kapı

kapı no: 68
araştırma-inceleme: 18

5.00

ISBN 975-8950-70-3

9 789758 950706