HİÇİSTAN REHBERİ

ATİLA ATAMAN

dedalus


dedalus

İyi kitap okudukça, okumamız gereken iyi kitap sayısı artıyor..

© Dedalus Kitap - 2012

Yazar: Atila Ataman

Kitabın Adı: Hiçistan Rehberi

T.C. Kültür Bakanlığı

Sertifika No: 23858

Isbn: 978-605-4708-06-2

Dedalus Kitap: yirmi

Deneme: iki

Basım Tarihi: aralık iki bin on iki

Yayın Yönetmeni: Sedat Demir

Yayına Hazırlayan: Doğukan İşler

Sayfa Düzeni: İrfan Güngörür

Kapak Tasarımı: Sercan Arslan

Baskı-Cilt:

SAGE Yay.Rek.Matb.San.Tic.Ltd.Şti.

(Sertifika No: 14721)

dedalus

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sk. Defne Han No: 27/28

Sultanahmet-İstanbul • www.dedaluskitap.com

Tel: +90 212 513 03 43 • Faks: +90 212 513 03 44

Atila Ataman

HİÇİSTAN REHBERİ

dedalus

Atila Ataman

1977'de Trabzon'da doğdu. Halen dinler tarihi, düşünce tarihi ve kültür kuramı üzerine çalışmaktadır.

İçindekiler

sunuş / 9
kutsallara, tabulara ve putlara dair / 13
hayaletler, müsveddeler, ve ötesi / 21
ölümü hatırla: memento mori! / 27
imagine'in tasavvufî şerhi / 35
türkiye'nin iğne ve çuvaldızları: kürt meselesi / 45
türkiye'nin iğne ve çuvaldızları: ermeni meselesi / 51
türkiye'nin alfabesi: alevî kimliği / 61
türkiye'nin alfabesi: türk-islam kimliği / 69
robert irwin, "oryantalistler ve düşmanları" / 77
şeriat ve siyasal islam / 85
şeriat ve onarılmış bağlamsızlık / 91
şeriat ve bitmeyen muhasebe / 99
ibn arabî'yi yeniden okumak / 107
sextus empiricus, "kuşkunun felsefesi"ne sunuş / 131

sunuş

> *Polydorus Vergilius'un niçin büyük bir aileden söz ederken* Nec vir fortis nec femina casta*("Ne yiğit bir erkek ne sadık bir kadın var")dediğini, bazı sülalelerin niçin armalarıyla olduğu kadar zulüm, sahtekarlık ve korkaklıklarıyla ayırt edildiğini gayet iyi anladım.* […] *Beni hepsinden daha çok tiksindirense modern tarih oldu.*
>
> Swift, *Gulliver'in Seyahatleri*, III, viii

Dünyanın sık sık bayağılık ve basitliklerin usandırıcı, hiç bitmeyen ve anlamsız bir toplamından ibaret hale geldiğini herkes bilir. Ben daha da yakından biliyorum. En eski arkadaşlarım olması gerekirken, en saygılı arkadaşlarım olması gerekirken, en minnettar arkadaşlarım olması gerekirken bunların tam tersi olmuş kişileri anlatsaydım hem boşu boşuna ağzımı yormuş hem de az çok herkesin biraz tanıdığı çok sıradan olguları örneklendirmekten başka bir şey yapmış sayılmazdım. Oysa benim ilgimi çeken şey bu değil. İlgimi çeken şeyi bu kitapçığın kırk sayfa kadar tutan ve *Parrhesiastes ve Yere Düşen Sancaklara Dair* başlıklı orijinal sunuşunda gerçekleştirmiştim, ama maalesef yeryüzü hukuku da yeryüzü kişilikleri ve yeryüzü hayatı kadar gülünç, sorunlu ve haksız olduğu için, "hukukî" mülahazalar nedeniyle bu metin

yayınlanamayacak.Bu kitapçığın sebeb-i telifini de anlatmamak pahasına, aynı şeyleri, aynı yorucu ve üzücü gerçekleri tekrar etmek istemiyorum, onun yerine X Üniversitesi ve Y Gazetesi'ndeki bütün şarlatan ve şaklabanları temsilen Maksut Vesika'ya sesleneceğim:

Bir pornografi tartışmasında müstear isimler altında insanlara hakaret etmeye gerek olmadığını, pornografi konusuyla cinsel özgürlük konusunu illa birarada ele almak isteyenlerin Reich, Marcuse ve bugün iktidar ve beden ilişkisi üzerine konuşanlara atıf yaparlarsa daha anlamlı cümleler kurabileceklerini, ama o zaman bile konunun hiç de öngördükleri çerçevede tükenmeyeceğini nazikçe hatırlattığım için senin ve arkadaşlarının bana reva gördüklerine bakarsak Maksut, sana ödevim şu olsun: Sizlerle şeytan çarpmış davarları ayıran şey nedir? Sen büyüklerisin, diğer mallar adına da kendin adına da şeytan çarpmış davarlarla sizleri ayırt ettiğini düşündüğün şeyi kompozisyon olarak yaz. Sonra da bana gönderme, nasıl olsa yalan olacak. Kıvır, üzerine otur. Keşke yüzümdeki iğrenmeyi görebilseydin, Maksutçuğum. Bu dünya Hitler'i, Stalin'i ve Pol Pot'u da gördü, iyi ya da kötü her ideolojinin menfaat ağlarının perdesi olarak kullanıldığını da gördü, ama mesai saatlerinde resmen hümanist ve eğlence saatlerinde gayr-i resmî olarak hıyar ağası olma harikası, bir tartışmanın kavramsal çerçevesini hatırlatan birinin üzerine *hacker*lar, internet kalpazanları, telekomünikasyon casusları, arkadaşlarını pazarlamaya hazır mallaşmış yaratıklar ve savcılar sürmek kısmı mezkur seleflerinizden mülhem olsa da, sizin katkınız. Cüce boyutlarına uyarlanmış pornografik bir Prokrustes yatağında gasp ettiğiniz

zamanımın, sağlığımın ve paramın hesabını kim verecek, Maksut? Hiç utanmıyor musun, Maksut? Burada bir yanlışlık göremedin mi, Maksut? Kör müsün?

Ben size mi acıyayım, sizin yetiştirdiklerinize mi acıyayım? Ömrümden ömür çalıp parçalaya parçalaya çöpe atmayı iş sandınız, tamam, ama benim gibi insanları böyle üzer ve sakatlarsanız sizin gibi maymunları kim terbiye edecek, Maksut?

kutsallara, tabulara ve putlara dair

Uzun zamandır, tam olarak söylemek gerekirse evdeki kablolu televizyon bağlantısının bozulduğu ve onu tamir ettirmek yerine iptal ettirmeyi daha az meşakkatli bulduğum günden beri, televizyon seyretmek benim için gazete okumaya benzer, insanlar arasında olup bitenlerden haberdar olmak ve toplumdan kopmamak adına el ucuyla yapılan bir faaliyete dönüştü. Daha önceleri evlerin oturma odalarının televizyonu merkez noktaya alacak şekilde düzenlenmiş olmasındaki gayr-i insaniliği bu kadar kolay kanıksamış olmamıza hayret ederdim, şimdiyse (yani artık herkesin kendi internet bağlantısına gömülü olarak yan yana yaşadığı bugünlerde) yeterince teklifsiz bir akrabayı ziyaret ettiğimde ya da bir otel odasındaki geçici bir bekleme anında televizyonu açıp kanalları karıştırıyor, tıpkı futbolcu ve şarkıcı isimleri gibi neredeyse kaçınılmaz olarak zihnime boca edilmiş dizi isimleriyle karşımdaki görüntüleri eşleştirmeye çalışıyor, magazin haberlerindeki yüzlerin yetişemeyeceğim kadar hızlı değişebildiği, siyasî tartışmalarınsa tıpkı pembe diziler gibi

çok uzun aralıklarla bile izlenebilecek kadar yavaş dönüştüğü üzerine beylik gözlemleri tekrar doğruluyorum. Bu yüzden de, belki biraz tuhaf ama, televizyon seyretmek benim için bilmediğim bir semtte gezinmekten daha fazla sıkıcı ya da daha az ilginç değil. Gördüklerimi ciddiye alıyorum.

Herhalde tam olarak bu nedenle, bir tartışma programında hepimizi özgürleşmeye davet eden liberal bir genç hanım hepimizi sosyalizme ve anti-emperyalizme davet eden kemalist bir genç adama (hepsi gazeteci ve entelektüeldi, dolayısıyla liberalizm ve özgürlük arasında ya da sosyalizm ve kemalizm arasında nasıl bir orantı bulunduğu üzerine daha uzun konuşmaya gerek duymuyorlardı) insanların "kutsalları varsa" sağlıklı değerlendirmeler yapamayacağını açıkladığında, bunun üzerinde durup birkaç dakika düşünmekten kendimi alamadım. Kutsal kavramı bana göre olumsuz ya da yapay herhangi bir şeyi çağrıştırmak zorunda değildi. Tam tersine, kutsallığın yanlış veya en azından çok su götürür bir eleştirisini bir bilinçlenme zorunluluğuymuş gibi öğrettiği için pek çok özgürlük çağrısının kapitalizmin mesela ekonomisini mahkum ederken antropolojisini aynen yeniden ürettiği üzerine ya da tartışmacı hanımın çok haklı olarak savunduğu siyasî liberalizmin Locke'tan beri (ama hanefî fakihlerden daha sonra) insanın feragat edilemez ve dolayısıyla kelimenin belli bir anlamında kutsal haklara sahip olduğunu vurguladığı üzerine ciddi ve uzun cümleler kurabilirdim. Kutsal kavramının bu şekilde ve bu kadar ucuza harcanmasını doğru bulmamıştım.

Öbür taraftan, söz konusu ifadeyi kullanan hanımın kasdı da zaten ayrıntılı bir kutsallık eleştirisi yapmak ya da kutsal kavramını boydan boya mahkum etmek değildi. Böyle olamazdı, çünkü kendisi de ötekileştirme yapmamak, karşılıklı saygı, eleştiri ve tartışmaya açıklık kavramlarını kutsal ve mutlak, ya da eğer bu kelimeler rahatsızlık uyandırıyorsa ilkesel değerler olarak öneriyordu. Yani pekala kendisine oldukça işlevsel ve haklı kutsallar edinmişti. Ötekileştirme ya da saygısızlık gördüğünde müdahale edilmesine karşı çıkmıyor, hatta bu değerler adına müdahale gerektiren her durumda müdahale edilmesini onaylıyordu, vs… Sadece çağrışımsal değerleri ve ait olduğu bütün açısından yanlış bir kelime seçmişti. Bir insanın kutsallara değil, tabulara sahip olmasına karşı çıktığını söylemesi daha uygun düşerdi.

Örneğin kendisine niçin eleştirellik ya da saygı gibi kavramları yücelttiği sorulacak olsa bunları pekala tartışabilir, kendinden menkul doğrular olarak herkesin bunlara kayıtsız şartsız itaatini istemediğini, ama herkesin bu temel değerler etrafında uzlaşmasının şu, şu ve şu nedenlerle gerekli olduğunu düşündüğünü anlatırdı. Bir sosyalist emek ya da özgürlük gibi kavramları her çözümlemenin mutlak temeli olarak önerebilir, ama onları mistifiye etmez. Bir musevî Tevrat'ın ya da bir müslüman Kur'an'ın kutsal sözü temsil ettiğini iddia ettiğinde değil, ama bu sözleri tartışılmaksızın herkes tarafından mutlaka kabul görmesi ve itaat edilmesi gereken ilkeler olarak önerdiğinde diğer insanların düşmanı haline gelir. Bir Hintli ineğe taptığı için gülünç değildir, ama hiçbir neden göstermeksizin bizim de ineğe tapmamızı istemeye kalkışsaydı

gülünç olurdu. İnsanların kutsallara ya da eğer becerebiliyorlarsa mutlak değerlere ve ilkelere sahip olması değil, ama tartışamadıkları ve kimseye de tartıştırmadıkları tabulara sahip olması sorunludur. O kadar ki, özgürlük gibi bir kavram bile tartışılmaz bir tabu haline getirildiğinde derhal bir baskı aygıtına dönüşür ve bu baskı aygıtını en mükemmel köleleştirme enstrümanı olarak kullanacak ellerin yalancı sloganı haline gelir. Kısacası, yanlış olan kutsal değerler değil, tartışılmaz tabulardır. Ve herhalde hanımefendinin mahkum ettiği şey de zaten tabulardan başkası değildir.

Elbette kutsal ve tabu kavramları arasındaki bu basit ve temel nitelikteki ayrım gündelik dildeki kullanımımızı esas alıyor ve iki gazeteci arasındaki gündelik bir tartışmada kullanılan bir ifadeye açıklık kazandırmaktan daha ötesini amaçlamıyor. Konuyu genişletmek gerekseydi, hem hanımefendinin çok uygun düşmemiş tercihine neden olan karışıklığı hem de hatırlatmayı denediğim ayrımın kaynağını aynı anda görmek mümkün hale gelebilirdi. Tabu kelimesi, esas olarak, kutsal kelimesinden daha farklı bir semantik alana ait değildir ve (tıpkı bugün kullandığımız anlamıylakarizma kelimesinin Weber'in aslında "keramet" anlamına gelen kelimeye müdahalesinden sonra ortaya çıkmış olması gibi) Freud'un sık sık ve daima da büyük yanılgılarla kullandığı antropoloji literatüründen alıntılamasından itibaren şöhret kazanmıştır. Tabu dokunulmaz olanı ifade eder, ama hem kirli ve yasak olduğu için dokunulmaz olanı hem de yüce ve aşkın olduğu (ya da aşkınlığı temsil ettiği için) dokunulmaz olanı. Kutsal anlamına gelen bütün kelimelerde de aynı

çift ve zıt anlamlılık vardır zaten. Yunanca *aya* yüceliği ve *ayia* kirliliği itibarıyla tabu ya da kutsal olanı, Arapça *haram* (*Beytu'l-Haram*'daki gibi) kutsal olanı ya da (*hela*lin karşıtı olduğundaki gibi) yasak olanı anlatır. (*Mahrem* kişinin kendisine nisbetle kullanıldığında dokunulabilir olan özel alanı, başkasına nisbetle kullanıldığındaysa dokunulamaz olan özel alanı belirtmektedir. Türkçe'de ikincisini ayırt etmek için *namahrem* de diyoruz.) Daha fazlası, biz artık hissetmiyor olsak da, kullandığımız kutsal kelimesi ve kudurmak ya da kuduz gibi kelimeler birbirinden kökçe uzak değildir, yani birini "kutlarken" dilediğimiz şeyle "kudurmuş" olduğunu söylerken belirttiğimiz şey aynı semantik komplekse yaslanır. *Tengride kut bolmış* olmak, Orkun Kitabeleri'nde iktidarı meşru kılan gerekçedir. Sümerce'de *lillu* hem yüksek rahipleri hem de vampirimsi bir cins canavarı ifade eder, vs… Gündelik olanı aşan ve gündelik olanı aştığı için de kirli, tehlikeli ve ölümcül ya da yüksek, tehlikeli ve ölümcül olan ve bu yüzden de özel yasaklamalarla ve gündelik alandan ayrı bir alanda düzenlenen kuralların konusu kutsal, haram ya da tabu sıfatını alır. Herşeyin gündelikleştirildiği bir dünyada herşeyin kutsallaştırılabildiği eski bir dünyanın algılarını yeniden tasarlamak biraz zor, ama kabaca söylenecek olursa, meşru bir bereket ayinindeki uygulamalar da gayr-i meşru bir kan dökme eyleminde dökülen kan da aynı kutsallık semantiğinden gelen kelimelerle nitelenir.

Öyleyse kutsal ve tabu arasında gazeteci hanımın gözetmemiş olduğu ayrım gerçekten de yoktur. Ya da, daha doğrusunu söylemek gerekirse, hanımefendinin gözetmemiş

olduğu ayrım bir put ve Tanrı arasındaki ayrımdır. Put pekala tanrısallığın bir temsili olarak alınabilir, ama aynı zamanda gerçekliğin çarpıtılmış bir imgesinden başka hiçbir şey değildir. Müşriğin sadece bir veya birkaç puta taptığı için müşrik olduğunu, eğer bütün putları tebcil etseydi muvahhid haline geleceğini öğreten sufî bütün putlarda tanrısallığın bir kıvılcımını görürken sadece panteizm denip geçilen basit düşünceyi ifade etmez, ama felsefe sistemlerinin birbirlerini değilledikleri ölçüde yanlış ve içerdikleri ölçüde doğru olduğunu vurgulayan epistemolojiye de işaret eder. Put, tanrısallığın bir temsilidir, ama sadece bir temsilidir. Francis Bacon'ın gerçekliğin dolaysız kavranışını tıkayan putlar listesinden Marx'ın yanlış bilinç olarak ideoloji kavramına kadar bütün bir gelenekse işin öbür tarafını dile getirir: Put gerçekliğin çarpıtılmış bir imgesidir, işe yaradığı için, işe yaradığı kadar ve işe yaradığı sürece vardır. İşe yaramadığı anda onu ilk terk edecek olanlar bizzat kendi müminleridir, vs… Böylece, yine aynı terminoloji sürdürülürse, tabuların tartışılmasının gerçekten kutsal olanın ortaya çıkması ve putların devrilmesinin de gerçek Tanrı'nın ortaya çıkması adına zorunlu olduğunu iddia etmek gerekecektir. Hanımefendinin bahsettiği "kutsalı olan" insan, *homo religiosus*, eğer gerçek Tanrı'yı ve gerçek kutsallığı istiyorsa tabuları tartışmaya ve putları devirmeye en arzulu olması gereken insandır.*Şerhu'l-Mevakıf*'ta nakledildiğine göre "Mükellefe vacip olan ilk şey," der Ebu Hişam el-Mu'tezilî, "kuşku duymaktır."

"İnansak da inanmasak da tanrılara tapıyoruz," yazmıştı Pessoa. Said Nursî'den Max Scheler'e başka pek

çokları da insanın ya bir Tanrı'ya ya da putlara sahip olduğunu, üçüncü bir seçenek bulunmadığını gözlemlemiştir. Engels'se "Öyleyse ateizm de sizin dininiz," sözünü tekrar tekrar işittiği için muhataplarının kafasızlığından yakınmayı tercih eder. Ben kişisel tercihimi Engels'ten değil, "Öyle anlaşılıyor ki daha uzun süre Tanrı'dan kurtulamayacağız, çünkü hala gramere inanmayı sürdürüyoruz," diyen Nietzsche'den yana kullanacak ve burada (şimdilik gerçekliğe demeyeceğim, ama) insan düşünce ve algısının zorunlu yapısına dair aşılamaz bir şeyler bulunduğundan kuşkulanmayı sürdüreceğim. Ama kişisel tercihim çok da önemli değil, çünkü –yukarıda ifade etmeyi denedim– putlara ve tabulara karşı mücadele etmenin tıpkı karşılıklı saygı ya da ötekileştirmeme gibi, özgürlük ve emek gibi mutlak değerler olduğunu tekrar tekrar ve döne döne göstermek hiç de zor değildir.

Bundan daha fazlası, insanın farklı bağlamlarda aynı yapıları yeniden üretmekte gösterdiği inanılmaz yeknesak, monoton, inatçı ve kısır beceridir. *Cesur Yeni Dünya* ya da *1984* gibi distopyalarda tasvir edilen kastlar, putların ve tabuların, yalancı umut ve sahte korkuların üreticileri, sonuçta, modern ruhban sınıflarından başka bir şey sayılmaz. Ama eski ruhban sınıflarının eleştirisi de bizzat dinin kendisi tarafından, Pasolini'nin *Canterbury Tales* uyarlamasının finalindeki gibi papazlar sıçan bir şeytan imgesini beklemeksizin sürekli yapılmıştır zaten. *Altüst* dergisinin *motto* olarak kullandığı "Ayaklar baş olacak" şiarıysa belli ki bütün bir yapay, sunî ve haksız toplumsal hiyerarşi öğreti ve düzenekleri manzumesine karşı (Nizamü'l-Mülk'ün meşhur *Siyasetname*'sinde tam da bir

kabus senaryosu olarak ayakların baş olması üzerine eğlenceli bir anekdot nakledilir mesela) bir eleştiridir, ama aynı zamanda *Sonuncular birinci, birinciler de sonuncu olacak* diyen Hz. İsa'nın bir yinelenişidir.

hayaletler, müsveddeler, ve ötesi

On beşinci yüzyılın hemen başında, henüz ne *Reconquista*'yı tamamlamış ne de Batı Hindistan'ı kendisine katmış olan İspanya topraklarından Timur'a elçi gönderilen Ruy Gonzáles de Clavijo'nun seyahatnamesi okura devrin Osmanlı sultanını bölgenin güçlü hükümdarlarından biri olarak tanıtmaktadır. Bölge aslında on üçüncü yüzyıldan beri "Türkiye" olarak anılan bölgedir. (Zamanla Osmanlı hükümranlığındaki Balkanlar'ı ve hatta yer yer Arap Vilayetleri'ni de içerecek şekilde kullanılacak, ama ancak Cumhuriyet'le beraber resmî nitelik kazanacak bir tanımlamadır bu.) Clavijo'nun çizdiği hükümdar portresi henüz uyruklarının arasında rahatça dolaşan *primus inter pares* bir aşiret beyininkine benzer ve her halükârda, Osmanlı sultanı yazarın elçi sıfatıyla gönderilmiş olduğu kişi değildir. Bir sonraki yüzyılın başında, Machiavelli'nin *Hükümdar*'ında artık çok daha emperyal, hatta neredeyse gücün ve tek kişide toplanmış iktidarın simgesi haline gelmiş bir Osmanlı tasviri söz konusu olacaktır. Aynı yüzyılın sonundaysa, Montaigne *Denemeler*'de hiç tartışmaksızın

Osmanlı Devleti'ni çağın en güçlü devleti olarak gösterirken kendi kişisel kanaatinden çok çağdaşlarının ortak algısını ifade etmekte olduğu bellidir. Öncesinde ve aradaki süreçte her ne olmuş olursa olsun (ilgilenenler için Gibbons, Wittek ve Köprülü'yle başlayıp Cemal Kafadar'a uzanan bir literatür mevcuttur) artık uzmanlaşmış bir bürokrasiye ve toplum içinde görünmesi seremonik nitelik kazanmış bir hükümdara sahip bir devlet ortaya çıkmıştır. Ve sık sık ilk oryantalist olarak kabul edilen Guillaume Postel'in Şark üzerine bilgisi artık Arap ülkelerinde değil, ama İstanbul'da geçirdiği zamandan edinilmiş bir kazanım olacaktır. Kısacası, Şark ve İslam, Avrupa'nın gözünde artık Osmanlı tarafından temsil edilmektedir.

Osmanlı'nın çözülüşünün uzun tarihi Türk okurları için yabancı bir konu değildir, ama belki Osmanlı kimliğinin tam olarak neye karşılık geldiği ya da gelmediği meselesi gibi, söz konusu siyasî çözülüşü algılama biçimimizin de daha sıkı incelenmesi gerekiyor olabilir: Osmanlı varlığı askerî ve siyasî açıdan eskisi kadar etkin olmadığı için ders kitaplarında duraklama ve gerileme dönemleri olarak anılıp geçilen yüzyıllar (ki Osmanlı topraklarının yüzölçümü itibarıyla en geniş alana yayılmış olduğu dönemi de içerirler) kültürel açıdan hiç de aynı basit tanımlamayla üzerinden geçilebilecek kısırlık ve edilginlikte değildir. Örnekleri uzatmaksızın sadece Tanpınar'ın "zevkimizin teessüs ettiği on yedinci yüzyıl"dan söz ettiğini ya da Türk modernleşmesinin, basın ve yayıncılık tarihinin en önemli isimlerinden Ebüzziya Tevfik'in aynı zamanda geleneksel hat sanatının çok dikkate değer eserlerini de ortaya çıkarmış olduğunu hatırlatacağım. Osmanlı'nın

artık vaktiyle Montaigne'in gözünde olduğu kadar güçlü bir devlet olmadığı zamanlar Tanpınar'ın "zevkimiz" olarak andığı zevk ve kültürün de kıvam kazanmış ve hala gelişmekte olduğu zamanlardır. Ebüzziya Tevfik gibi ömrünü bir devlet ve kimliğin tehdit altında olduğu ve giderek çözüldüğü hissiyle geçirmiş nesiller, el yordamıyla ve sık sık da olağanüstü bir beceriksizlikle Batı'yı anlamaya ve uyarlamaya çalışan nesiller bile son tahlilde bazen de kendilerine rağmen o zevkin taşıyıcısı olmuş nesillerdir. Namık Kemal aynı zamanda hem Şair Eşref'in kendisi hakkında *Resulullah ile Namık Kemal aşkına ya Rab / Şu bedbaht ümmeti artık uyandır hab-ı gafletten* yazabildiği kişidir, hem de Yunus Emre'yi "Miskin Yunus" diyerek küçümseyebilmiş ya da hapiste geçirilecek vakti bile Kınalızade okumaya harcanacak vakte tercih edeceğini söyleyebilmiş kişidir. Bu nesillerin gözünde, tamamen kişisel bir mesele olarak algılamaya bu kadar meyilli oldukları siyasî çözülmenin suçlusu genellikle bizzat kendi zevk ve kültürleri olarak teşhis ve ardından da mahkum edilir. Dolayısıyla aynı Şair Eşref hiç tereddüt etmeden şunu da söyler: *Garb'a nisbet biz henüz insan değil, müsveddeyiz.*

Osmanlı'nın çözülmesi ve modernlikle yüzleşmenin ikili travması, ki Şair Eşref'in dizesi dışında da sayısız ifadesi her okurun aklına kolayca gelecektir, Cumhuriyet tecrübesinin baştan başa bir kendine yabancılaşma tecrübesine dönüşmesiyle sonuçlanacaktır. Yabancılaşma olgusu Türkiye'ye has değildir belki, ama Saint-Exupéry'nin *Küçük Prens*'inden Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması*'na kadar birçok yerde insanların aklına gelen ilk ve en mükemmel

örnek Türkiye olacaktır. Eski kültürle fazlasıyla iç içe geçmiş olan din, Oğuz Atay'ın küçük burjuva kökenli entelektüel sıfatıyla yaptığı itiraflara bakılacak olursa, ancak evdeki temizlikçi kadınlardan öğrenilebildiği kadarıyla bilinen bir şeydir. Nazım Hikmet Şeyh Bedreddin'in (belli ki biraz bağlamından sapmış) devrimciliğini veya Mevlana'nın tutkulu kişiliğini takdir edebilecek kadar ayıktır, Anadolu ya da halk sevgisinden yana da hiçbir cimriliği yoktur, ama "vatan *Mızraklı İlmihal* ise" vatan haini olduğunu ilan etmekten çekinmez. İdris Küçükömer, Kemal Tahir ya da Cemil Meriç gibi birçok ismin şu veya bu açıdan gözlemlediği, şikayet ettiği ve aşmayı denediği yarılma sürekli orta yerde durmaktadır.

Kişisel olarak, Tanpınar'ın an ve şimdi üzerine sık sık yaptığı vurgunun da bir çeşit Proust eleştirisi ya da o sıralar çok popüler olan Bergson'dan mülhem soyut bir fikir olmadığını düşünüyorum. Söz konusu yarılmayı en derin hisseden kişilerden biri olarak, Tanpınar'ın artık varolmayan bir geçmişin dönüp duran hayallerinden de müsveddeden ibaret bir bugünden de birçok defa bunaldığına ve mevhum bir geçmiş ya da mevhum bir bugün yerine doğrudan, kendiliğinden, apaçık ve gerçek bir şimdiyi yakalamaya çalıştığına inanma eğilimindeyim. Aslında Tanpınar'ın formülü mükemmel bir formül de sayılabilirdi, eğer insan daima kültürle, dille, hafızayla, zamansallıkla ve tarihle yaralanmış bir canlı olmasaydı.

Şu günlerde geçmişin hayaletleri ve bugünün müsveddeleri arasında sıkışıp kalmaktan daha fazlasına sahip olmanın imkanı belki artık daha açık hale gelmiş de sayılabilir. En azından, Amerika'nın olası bir harekatı sırasında

Türkiye'nin desteği tartışılırken İran ve Türkiye arasındaki sınırın Amerika Birleşik Devletleri'nden daha eski olduğunu hatırlatabilen bir cumhurbaşkanına, Humeynî örneği ayrıca değerlendirilmek üzere bir kenara bırakılırsa Cemal Abdünnasır'dan beri ilk defa ulusal sınırları aşarak Orta Doğu'ya seslenmeyi deneyebilen bir başbakana, standart bir siyasetçi, diplomat ya da akademisyeninkine göre çok daha şaşırtıcı bir formasyon ve vizyon taşıyan bir dışişleri bakanına sahibiz. Bugünün konjonktürel avantajlarının belirli zümrelerin zayıflayıp belirli zümrelerin güçlenmesinden daha fazla ne getireceği, İstanbul'un siluetinin ya da Doğu Karadeniz'in doğasının bile ucuz metalar haline getirilebilmesinin veya sağlık hizmetlerinin nisbeten iyileştirilebilmesinin ötesinde hangi kalıcı değerleri ortaya çıkaracağı ya da çıkaramayacağı ise herhalde ancak zamanla görülebilecek.

ölümü hatırla: memento mori!

Platon felsefeyi, yani yanılsamalardan kurtulmaya yönelik yakıcı tutkuyu "ölümü düşünmek" olarak tanımlar. En azından, Erasmus *Deliliğe Övgü*'de diğer ayrıntılar üzerinde durmadan geçerek Platon'u böyle özetleyebilmiştir. Yanılsamaların niçin daima bu kadar tatlı ve ayılmanınsa niçin daima bu kadar sancılı olduğuna dair önemli bir ipucu bu, çünkü ölümü düşünmek ayılmanın ve kendine gelmenin zorunlu şartıysa pek çok kişinin bütün ömrünü ayılmamaya ve kendine gelmemeye uğraşmakla geçirmeyi tercih edeceği kesindir. Ölüm en basit ifadeyle sevimsizdir ve ölümü düşünmek bile isteye kendi ağzının tadını kaçırmaktan daha az bir şey olmaz: Hiçlik nasıl olsa herşeyi yutacak, öyleyse bütün bunların anlamı nedir? Hatta hiçlik herşeyi yutacak olmasaydı bile bütün bunların anlamı ne olacaktı? Hatta arayıp durmakla ya da kendi kendimize uydurup kendi kendimizi inandırmakla uğraştığımız bu anlam denen şey nedir? Sorular, en naif ama en kaçınılmaz ve en zehirli sorular, aslında çoğu zaman yeterli bir cevap vermediğimiz ama hayatın rutin ya da macera

dolu akışı içinde, rehaveti ve hazları ya da sıkıntıları ve koşuşturmacası içinde görmezden gelmeye alışmakla yetindiğimiz sorular birbirini takip eder ve düşünmek daha bu en basit seviyede bile belalı ve ölümcül, felç edici ve yalnızlaştırıcı bir şey haline gelir. Belki de bu yüzden biz Türkçe'de sadece tasarlamak ve tasalanmak gibi kelimeleri ortak bir kökten getirmekle kalmıyor, ama Arapça'dan aldığımız *efkar* ("fikirler") ya da Farsça'dan aldığımız *endişe* ("düşünce") gibi kelimeleri bile gamlılık ve tedirginlik hallerine işaret etmek için kullanıyoruz. Ayılmak için düşünmek gerekir ve düşünmek (ya da "fazla düşünmek" diyelim) sevimsiz bir şeydir.

Üstelik düşünerek bir yere ulaşılabileceği yönünde hiçbir kesin işaret yoktur. *Ahlak-ı Alaî* ya da *Mevzuâtu'l-Ulum* gibi klasik eserlerin okuru öğrenciye niçin önce *riyazî* denilen ilimlerin öğretildiğine dair iki farklı açıklamayla karşılaşabilir mesela: Öğrenci önce *riyazî* ilimlerle başlamalıdır ki zihni kesinliğe alışsın ve daha sonra tahsil ettiği diğer ilimlerde de asla bu kesinlikten daha azıyla yetinmesin. Ya da öğrenci önce *riyazî* ilimlerle başlamalıdır, çünkü onun zihni henüz hamdır ve kesinsizlik içinde düşünerek yönünü bulabilecek veya farklı ama eşdeğer görüşleri zihninde aynı anda değerlendirip taşıyacak beceriden şimdilik mahrumdur. İlk anda eskilerin bu konuda biraz tereddütlü olduğu ya da birbirine zıt fikirlere sahip olduğu varsayılabilir, ama alttan alta daima bir kesinlik arayışı içinde olmak gerektiğini ve bu arayış sonucunda da standart aritmetik ya da geometrinin ilk anda sunarmış gibi göründüğü tarzda bir kesinlik kavrayışının aşılacağını öğretiyor da olabilirler. Hangi ihtimal geçerli olursa

olsun, onlar ölümlülük duygusuna bizden daha aşinaydı ve insanın ancak bilgi sayesinde kendini bütünleştirerek gerçekten insan haline gelebileceğini ısrarla vurgulayan bir öğretiye (Platon'a, Aristoteles'e, "Gerçek özgürleştirir" diyen Kitab-ı Mukaddes'e ya da insanların *ancak kulluk etsinler diye* yaratıldığını açıklayan Kur'anî ifadeyi *tanısınlar, bilsinler diye* şeklinde izah eden bir tefsir geleneğine) sahiptiler. Bizim bugün neredeyse bütün entelektüel ilgimizin odağını teşkil eden birçok konuyu açıkça pek önemsemiyor (örneğin "toplum bilimi"ne benzer bir kavram için İbn Haldun'u ve Vico'yu beklemek gerekecektir) ama hangi meleğin kaç kanadı olduğunu tartışabilen bir dünyada yaşıyorlardı. Yazdıkları metinleri hala kültür ve tarih vesikaları olmanın ötesinde bir değer atfederek okuduklarımız çağdaşlarını meleklerin kanat sayısını tartışmak gibi eğilimlere karşı uyarmış ve genellikle de insan ya da toplum üzerine çok çarpıcı gözlemler yapmış olanlardır gerçi (örneğin Augustinus çocukların henüz hiçbir vicdana sahip olmadığını gözlemler ya da Gazalî toplumsal hayatın insanların bayağı hırsları sayesinde ayakta durduğunu düşünür) ama ait oldukları evren kesinlikle bizimkiyle aynı değildir.

Bu başkalığın en berrak tezahürlerinden biri Philippe Ariès'in *Ölüm Karşısında İnsan* başlıklı ve herhalde şimdiden tarihçilik klasikleri arasına girmiş çalışmasında (oldukça hacimli olan bu eserin İngilizce özet versiyonu Mehmet Ali Kılıçbay tarafından *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları* başlığıyla –Ankara, 1991– tercüme edilmiştir) ayrıntılarıyla gösterilir: Orta Çağ'ın Avrupalı'sı ölüm döşeğinde genellikle iki tavuğunu kime vasiyet edeceği gibi

küçük dertler üzerinde soğukkanlılıkla durabilen, bir anlamda evinden ayrılırken anahtarlarını tanıdıklarına teslim eden bir yolcu kadar rahat biridir. Tarih iyice ilerleyinceye kadar, doktorların ölümlük hastalar karşısındaki tutumu onları "huzur içinde ölmek üzere" evlerine göndermekten ibarettir. Oysa bugün biz içinden ölü çıkan evleri neredeyse uğursuz kabul etmeye ve ölümlük hastaların ölümü bekleyeceği yer olarak da ancak hastaneleri düşünebilmeye alışığız. Ayrım, tıpkı şehirle mezarlıkların iç içe girdiği eski İslam şehirleri (bugünkü Kahire'nin aynı anda hem türbe hem de aile evi olan yapılarını hatırlatarak konuyu karıştırmaya gerek yok) ya da her tarlanın ucuna bir iki mezarın iliştirildiği eski köyler ve ölülerin alanıyla yaşayanların alanını mümkün olduğu kadar ayrıştırmaya çalışan modern şehircilik arasındaki ayrıma paralel bir ayrımdır: İlk yaklaşım için ölüm nisbeten sıradan, basit, hayatın fazlasıyla içinde bir olgudur, ikincisi içinse görünürlüğünün kabul edilemezliği anlamında neredeyse müstehcen hale gelmiştir ve gündelik hayatın içinde kazara kendini belli etmesi ancak tahammül konusu olabilecek bir skandal gibidir.

Modern öncesi insan aslında ölümü çok daha fazla anıyor ve çok daha fazla hissediyordu (Avrupa'da melankoli ve düşünce temaları resim ve gravürlerde daima önündeki çıplak kafatasına bakarak uzaklara dalan bir adam üzerinden temsil edilmekte ya da *danse macabre* sürekli yeniden ve yeniden işlenmektedir) ama aynı zamanda ondan çok daha az korkuyordu da. Bugün bir mezarlığın önünden geçerken "Her canlı ölümü tadacaktır" ifadesini okuduğu için rahatsız olan ya da bir cenazede

imam dünya hayatının boşluğundan bahsedince gereksiz yere keyfinin kaçırılmasından şikayet eden (herhalde imamın gönül okşamak amacıyla ölenle ölünmeyeceğini söyleyip *Life goes on* diyerek bitirmesini umuyordu) insan tipi, ölümün görünmezleştirilmesini arzulayan modern hayatın bir ürünüdür.

Ama modern dünya yalnızca gerçek ve sahici ölümü görünmezleştirme eğilimini mümkün olduğu kadar ileri götürmekle kalmaz, aynı zamanda onu temsil ya da imgesini banalleştirerek ikinci bir açıdan da yine müstehcen ve pornografik kılar. Sadece kendi küçüklüğümdeki çocuk filmlerinden bugünkülere uzanan kısa çizgiyi düşündüğümde bile, kimsenin ölmediği *A Takımı* gibi dizilerden her bölümde neredeyse herkesin öldüğü *Buffy The Vampire Slayer* gibi dizilere uzanan bir süreci fark edebiliyorum. Bilgisayar oyunları ya da lise katliamları gibi pek çok örnek hemen verilebilir, ama ardından yapılacak yorumlar –eğer alışık olduğumuz yorumların aynısı olacaksa– bana pek ikna edici gelmiyor. Amerika'daki bir lise katliamının ardından silahların serbestliği tartışıldığında, insanların silahlara erişiminin zor olmadığı daha birçok çağ ve coğrafya olduğunu da hatırlayıp bu işin bütün patolojisini oyuncak silahlarla yetişen çocukların sahip olduğu şiddet kültürüne ve gerçek silahlara kolayca erişebilmiş olmalarına bağlamamak daha isabetli olacaktır. (Kısaca şöyle de söyleyebilirim: Ben de çocuktum ve ben de gerçek silahlarla oynamaya çok düşkündüm, ama hiçbir zaman rastgele bir kalabalığı hedef almayı düşünmedim.) Mesele daha çok ölümün sahiciliğinin algılanamaması etrafında dönmekte ve örneğin 11 Eylül'deki

uçağın gökdelene çarpma anını bilgisayarının *wallpaper*'ı yapabilen insana kadar uzanmaktadır. O insan (bunalımlı bir ergen ve muhtemel bir lise canisi, Gilles de Rais ya da gözleri fazla nasırlaşmış bir araştırmacı değilse) Naziler'in astığı Polonyalılar'ın meşhur görüntüsünü, Vietnam Savaşı'yla beraber anılan ünlü infaz anı fotoğrafını, Rus askerlerin sürüklediği çıplak Çeçen direnişçi fotoğrafını ya da Amerikan askerlerinin etrafına üşüştüğü Iraklı kadının fotoğrafını *wallpaper* yapmazdı, ama uçak, gökdelen ve patlama görüntülerinin ardında hissedemediği ölümü görkemli bir film karesi olarak seyretmeye hazırdır. Bir anlamda, Baudrillard'ın "naklen yayınlanan" Birinci Körfez Savaşı'nın seyircileri için teşhis ettiği algı çarpılmasının mükemmel bir uzantısı ve doğrulamasından başka bir şey değildir. Ölüm bu kez o kadar ve o şekilde görünür ki, tıpkı görünmezleştirilmesi sonucu yapılmak istendiği gibi, sahici olmaktan çıkmış ve aslında yine güya yok edilmiştir.

Öyleyse, diye devam edilebilir rahatça, modern insanın ölümü yeterince algılayamadığı için hayatı da daima yanlış anlayacağı ve ıskalayacağından kuşkulanmak çok kolaydır. Şimdilik bu kuşku üzerinde durmayı bir kenara bırakarak Platon'a dönmeyi tercih edeceğim: Modern insan, öngörüleri sorulduğunda "Uzun vadede hepimiz öleceğiz" yanıtını vererek zekice kestirip atan Keynes'inkinden daha yüksek bir bilgeliği hiçbir zaman tasarlayamadığı ve ölümü hiçbir zaman uzun uzun, hayatı gözlerinde sadece bir anlık bir ışıltı haline getirecek kadar uzun düşünemediği için derin düşünme yeteneğini kaybetmiş ve dolayısıyla da yanılsamalara boğulmaya mahkum olmuş

insandır. Ve tam da derin düşünme yeteneğini artık kaybetmiş olduğu için, aslında çok ağır ve çok zor içerikler taşıması gereken ateizm, nihilizm ya da anarşizm gibi kelimeler onun için bu kadar ucuzdur ve böyle yüklü kelimeler modern çağlarda aslında hiçbir zaman gerçekten ait olamayacakları yerlere, ortalama zekaların slogan atan ya da öğrenilmiş tekerlemeleri tekrar eden ağızlarına kadar inebilir. –Oysa ateist, nihilist ya da anarşist olabilmek için en azından önüne konan herşeyi reddeden Hz. İbrahim'in gençliği kadar olabilmek gerekirdi.

imagine*'in tasavvufî şerhi*

Dini insan zihninin bir çeşit çocukluk hastalığı ve dinler tarihini de bu sersemleştirici yanılgının insanda kötücül ve bayağı olan herşeyi geliştirmesinin tarihi olarak gören (din birçok yalanı besleyerek arka plandaki bir tahakküm mekanizmasını meşrulaştıran hegemonik düzenlemeleri, kişinin kendini gerçek anlamıyla keşfetmesini ve ortaya koymasını engelleyen yanılsama ve baskıları, ötekileştirme, nefret ve savaşı temsil eder) yaklaşımın en iyi ifadelerinden biri herhalde John Lennon'ın fazlasıyla meşhur *Imagine* şarkısı olarak gösterilebilir. Popüler bir şarkıya çok fazla anlam ve düşünce yükü atfetmiş olacağım belki, ama böyle yapmakta herhangi bir sorun görmüyorum. Aslında, bana kalsaydı, Sezen Aksu'nun *Beni Yak, Kendini Yak* şarkısının Göksel'in *Bi Seni Konuşurum*'uyla beraber klasik tasavvuf şiirinin pek çok zayıf örneğinden daha içten, daha güçlü ve (hiç kasdedilmemiş olsa bile ve kelimenin tamamen olumlu anlamında) daha didaktik olduğunu belirtmekten de çekinmezdim. Sezen Aksu'nun şarkısında aşk için ölmek

gerektiği ve aşkın "ancak o zaman aşk" olduğu söyleniyorsa, bu zaten gerçek aşığın remizleri olarak kendini bile bile ateşe atan pervaneyi ya da gülün açması için sürekli şarkı söyleyen ve en sonunda da göğsünü dikenlere saplayan bülbülü öneren klasik şiirin bir devamından başka hiçbir şey değildir. *Varlığın da yokluğun da yetmiyor* denir şarkıda, tıpkı şairi bilinmeyen (en kuvvetli görüşe göre İsmail Hami Danişmend'dir) mısrada *Men ta senin yanında dahi hasretem sana* denmiş olması gibi. Ve Sezen Aksu "aşk ile büyüdüğünü" açıkladığında, dinleyicinin Bahaeddin Nakşbend'in menkıbelerini hatırlamaması çok zordur: Şah-ı Nakşbend kendisine mürid olmak isteyen kişiye hiç aşık olup olmadığını sorar. Biraz da yadırgayarak ve bu soruya muhatap olmayı kendine yakıştıramadığını belli ederek "Hayır," der talip. Bunun üzerine de Şah-ı Nakşbend'den önce aşık olması ve ancak ondan sonra geri gelmesi cevabını alır, çünkü aşık olup himmetini tek bir noktada yoğunlaştırmayı ve geri kalan herşeyi unutmayı öğrenmediği sürece mürid olarak da bir yere ulaşması mümkün olmayacaktır. Ya da Şah-ı Nakşbend gözlerini iştahla bir bal kabına diktiği sırada kendisine adı sorulduğunda sadece "Bal…" yanıtını veren çocuğun istidadına hayran kalır, çünkü arzu ettiği şeyden ibaret olmayı becerebilmiştir. Şarkı sözlerini küçümsemek çok yanlış olurdu kısacası. Yonderboi'un *Even If You Are Victorious* parçasının bütün sözleri "[Yine de] Kötülüğün zincirlerini sevgiyle kırmak zorundasın" cümlesinden ibarettir, ama mesela Gandhi'ninki gibi saygı duyulmaya değer her kişisel ya da toplumsal ahlakî programı mükemmel olarak özetler.

Gandhi örneği, onun Thoreau'ya olduğu kadar hıristiyanlık ve hinduizmin (*sanatana dharma*, yani "ezelî şeriat" der Hintliler) manevî geleneklerine de atıf yapmakta olduğu düşünülürse, John Lennon'ın din, maneviyat ya da mistisizm denen şeyleri mahkum etmekte çok acele ettiğini daha en baştan kanıtlamaktadır. Sivil itaatsizlik siyasetiyle Hindistan'ın bağımsızlık kazanma sürecinin önderi haline gelen ve müslümanlarla hindular arasındaki çatışmaların alevlenmesini engellemeye çalışırken fanatik bir hindu tarafından öldürülmüş olan Gandhi, öyle sanıyorum, ne Lennon'ın ne de aklı başında başka herhangi birinin saygıyı esirgeyeceği bir kişilik değildir. Aslında Lennon'ın şarkısında çizilen ideal (sınırların olmadığı ve bütün insanların barış içinde yaşadığı, nefretler ve kavgalarla parçalanmamış bir dünya) Gandhi'nin çizeceği idealden daha farklı da olmadığına göre, ihtilafın kaynağını başka yerlerde aramak gerekiyor. Üstelik sadece Gandhi değil, Bob Marley de benzer ideallerden söz etmiş ve çağdaş dünyayı yine Eski Ahid mitolojisinden muktebes bir "Babil" metaforuyla tanımlayıp mahkum ederek peygamberane bir edaya öykünmeyi Lennon gibi din fikrini boydan boya reddetmeye yeğlemiştir. Hatta daha fazlası, tıpkı Marx'ın neticede (ama bu kez Mesih yerine proleterya diktatörlüğü benzeri kavramlar kullanarak) hıristiyan tarih şemasını uyarlamış olması gibi, Lennon'ın ülküsü de onu tasvir ederken kullandığı dil de gerçekte zorunlu olarak dinî bir ülkü ve dinî bir dildir, çünkü yeryüzüne hüküm sürecek bir barış ve tek bir bütün olarak insanlık kavramları insanlık mirasına dinler tarafından katılmış kavramlardır: *Salih* kelimesini İngilizce'ye çevirmek

gerekseydi *peacemaker* denmesi gerekecekti ve *İslam* da zaten "barış"tan başka bir şey değildir. Hatta daha fazlası, din olmadığı takdirde aslında ortada insanlık mirası adı verilmeye değecek bir şey de yoktur. Kısacası, Lennon aslında dinî nitelikteki idealleri dile getirmekte, ama bunların gerçekleşmesinin önündeki engel olarak da yine dini işaret etmektedir.

Galiba bu noktada işler karışıyor, çünkü birçoklarının gözünde İslam tam da dinin Gandhi'de olduğu kadar saygıdeğer ya da Bob Marley'de olduğu kadar uslu, sevecen ve sempatik olmamasını sağlayan savaşçı ve saldırgan niteliklerin bir hamulesi gibidir: Bir yasa öğretir ve onun üzerinde ısrar eder, bir tehdit ve baskı algısı vardır ve bu harekete geçirildiğinde mücadeleye çağırır, mensuplarının oluşturduğu topluluğu ve diğerlerini ayrı ayrı tanımlar, gerçeği temsil ettiğini ve geri kalan önerilerin ya tamamen ya da onun önerisinden ayrı düştükleri ölçüde yanlış olduğunu ve dolayısıyla kendisinin dışında ya da kendisinden bağımsız hiçbir gerçek olmadığını ilan eder, vs… Lennon'ın zihnindeki hıristiyanî *religio* tasavvuruyla *ed-din*'in birbirinden farklı şeyler olduğunu söylemeye gerek yok, çünkü İslam da yukarıda sayılan özelliklerinden vazgeçmediği sürece *religio* olarak kınanacaktır.

Varolan herşeyin künhüne vakıf olsaydım bile –çok şükür değilim ve bu sayede daima fark edecek yeni şeyler bulabiliyorum– söz konusu karışıklığı burada kısaca çözüme bağlayıvermeyi beceremezdim. Lennon'ın şarkısını bir çeşit barış ve aydınlanma manifestosu olarak gören insanlarla kutsallıktan bağımsız bir gerçeklik algısını ancak körleştirici ve bayağılaştırıcı bir yanılsama olarak

gören insanlar arasındaki ayrım derin ve çokboyutludur. Yine de, Lennon'ın şarkısında eleştirilen kavramların hiç de dinle doğrudan doğruya ya da en azından Lennon'ın varsaydığı şekilde bağlantılı olmadığına dair birkaç küçük hatırlatma yapmayı denemek istiyorum. Böylece, müstakbel bir barış ve aydınlanma manifestosunda din tekrar eleştirilecek olursa daha iyi tanımlanmış bir eleştiri ortaya çıkmasını ya da belki Gandhi ve Bob Marley'e daha yakın bir tavırla, John Lennon tarzı bir eleştirelliğin bağlamsız kabul edilerek tamamen bir tarafa bırakılmasını beklemeyi kendi namıma hak etmeyi umuyorum.

Herşeyden önce, Lennon dini insanlar arasında tefrika yarattığı ve ötekileştirmeyi beslediği için kınamaktadır. Dinin sık sık tefrika yarattığı elbette doğrudur, ama bundan daha doğru olan şey insanların tefrika yaratmayı amaçladıklarında dini de ellerinin altında hazır bir malzeme olarak istimal ettikleridir. İrlanda'da topluluklar birbirlerini katolik ve protestan kökenli olarak ayırırlar, ama bu ayrımın dindarlıkla, mezhep bağlılığıyla ve hatta Tanrı'ya inanıp inanmamakla bile herhangi bir alakası yoktur. Sırp, Hırvat ve Boşnaklar arasındaki bütün ayrım dinî niteliktedir, ama yine kişisel ya da toplumsal herhangi bir dindarlıkla ilişkisizdir. *South Park*'ın iyi bölümlerinden birinde, dizinin ismini hatırlayamadığım kahramanları geleceğe gider ve orada "bilim"in (modern popüler algıya göre her nasılsa dinin antitezi olarak kabul edilen bu belirsiz şeyin) mutlak hakim olduğu bir dünyayla karşılaşırlar, ne var ki bu kez de farklı "bilimsel" öğretiler birbirleriyle tıpkı dinlerin mücadele etmekte olduğu gibi mücadele etmektedir, vs… Aslında, hiç de zor anlaşılır türde olmayan

psikososyal mekanizmalar gereği insanlar kimliklere ihtiyaç duyar ve bunları da karşılarındakini ötekileştirerek, bu süreçte de farklılıkların altını mümkün olduğu kadar çizerek oluştururlar. Bir akaid metnine aslında o başlığa ait olmayan mest üzerine mesh gibi fıkhî bir meselenin konmasıyla mezhep ayrımının vurgulanmaya çalışılmasına neden olan mekanizma dinin kendisinden değil, ama insanın ihtilaflara düşkün olan ve kendini bunlar üzerinden tanımlayıp var eden doğasından kaynaklanır.

Eşrefoğlu Rumî'nin *Bana ne ilm ü amel ne küfr ü iman nisbeti / Kamusundan el yudum, aşka uyuben giderim* beyti (ki Arap, Fars ya da Türk tasavvuf şiirlerinde sayısız benzeri hemen bulunabilir) tam da dinin bu şekilde bireysel ya da toplumsal kimlik inşasının basit bir aracına indirgenmesine karşı bilinçli ve yöntemli bir tepkiyi ifade eder. Sufiler sürekli tekrarladıkları bu tarz sözlerle, galiba, hem bir kimlik inşa etme aracı olarak dinin değerini izafî kılmakta hem de Allah'ın *ilah-ı mu'tekad* ve *rabb-i hass* olarak adlandırılan görünümlerini aşmanın donuk bir itikadî formüller manzumesini ezberden tekrar etmekle değil, ama ancak aşkla mümkün olabileceğini vurgulamaktadırlar. Üstelik dindarlığın psikolojik tuzaklarını fark edenler sadece sufilerden ibaret de değildir. İbn Teymiyye dindarların fasıkların aleyhinde bulunmasının iki tarzını birbirinden ayırt eder: İlkinde dindar insan nefsinde onları arzu etmekle beraber haramlardan kaçınmaktadır ve fasığa duyduğu öfke aslında fasığın kendini zorlamaksızın o haramları işliyor olmasına yönelik bir kıskançlıkla karışır, ikincisindeyse dindar insan nefsinde o haramları arzulamadığı ya da artık

arzu etmez hale gelinceye kadar nefsini terbiye edebilmiş olduğu için fasığa yönelik böyle kişisel bir duygu beslemez, sadece fıska öfkelidir, çünkü fıskın onu irtikap edene zarar vereceğini iyi anlamaktadır.

Ardından, Lennon'ın metninde, ahiret fikri hatırlatılır ve hayalî bir cenneti ummak ya da cehennemden korkmak yerine bugün için yaşamak için önerilir. Burada başka hiçbir şey söylemeden cenneti ateşe vermek ve cehennemi de söndürmek isteyen Rabia'nın menkıbesini (Haçlılar'ın çok sevip Avrupa'ya taşıyacağı bir öyküdür bu) hatırlatmak yeterlidir, ama konu çok daha ileriye götürülebilirdi: *Kuşeyrî Risalesi*'nde her taat ve her masiyetin karşılığının bu dünyada da muhakkak görüleceğini öğreten bir derviş anılır ve sufi zaten *ibnü'l-vakt* olmalıdır. Geçmiş ya da gelecek zaten sadece insan zihninin parçalanmışlığından kaynaklanan vehmî kavramlardır, gerçekte herşey şimdi ve buradaki bir an-ı daimden ibarettir. Eğer insanlara gelecekteki bir yarar ya da gelecekteki bir zarar hatırlatılıyorsa, bu yalnızca onların şu anda zaten oluşmakta olanı yeterince görememelerinden dolayıdır.

Son olarak, Lennon mülkiyet fikrini de reddeder. İnsanlar arasındaki kötülüğün neredeyse bütün psikolojik kökeni olarak kibir ve enaniyet gösterilebileceği gibi bütün maddî kökeni olarak da mülkiyet ve paylaşım meseleleri gösterilebileceğine göre, sufilerin bu konuda en az benlik ve kimlik inşası konularında temkinli oldukları kadar temkinli olacağını tahmin etmek zaten çok kolaydır. Onların mensup olduğu dininse her zaman ve zemin için belirli tek bir mülkiyet öğretisi önermediğini tesbit etmek önemlidir. (Bir sahabi geçinmek için zorunlu olanın

ötesindeki mülkiyetin ayetlerle kınandığını düşünürken diğerleri ona katılmaz, vs…)

Aslında İslam'ın bugünkü gibi parasallaşmış bir ekonomi hakkında herhangi bir öğretisi galiba henüz inşa edilmiş de sayılmaz. Tek bir örnek olarak faiz konusunu hatırlamak gerekirse, İslam paranın para üretemeyeceğini açıklayan Aristoteles ya da faiz almanın sadece Tanrı'ya ait olan zamanı satmak anlamına geldiğini düşünen hıristiyan teologlar gibi bütün bir modern öncesi öğretiler kitlesiyle beraber faizi mahkum eder, ama çiftçiliği mümkün olduğu kadar yüceltip ticareti mümkün olduğu kadar aşağılayan diğer modern öncesi öğretilerden ayrılarak çiftçiliğin özel değerini vurgulamak yerine ticareti över (ve dolayısıyla parasallaşmış bir ekonominin ortaya çıkma imkanını açık tutar). Bu durumda da, faizsiz muamelenin imkansızlaştığı parasallaşmış bir ekonomi dünyasında ya İslam'ın *mani-i terakki* olduğu (çünkü *terakki* pek de iyi bir şey değildir ve İslam onun önünü özellikle tıkamıştır) ilan edilecektir ya da Şeyhülislam Ebussuud'un daha on altıncı yüzyıldaki para vakıfları fetvasından çağdaş *leasing* uygulamalarına kadar hep yapılageldiği gibi kredinin maliyeti olarak faiz ve tefecilik arasında bir ayrım yapılıp ilkine cevaz verilecektir. (İkinci durumda bile, derivatif ürünler piyasası gibi olgulara sahip bir ekonomide mahkum edecek daha pek çok şey geriye kalacaktır.)

Uzun lafın kısası, İslam'ın Lennon'a ve başka birçoklarına bu denli antipatik, itici ve zararlı görünen savaşçı ve uzlaşmaz tavrının bütün muhatapları, yine (bu sefer Orhan Gencebay'a ait) bir şarkıda işaret edilmiş olanlardan

başkası olamaz: *Kula kulluk edene yazıklar olsun, / Ağlatıp da gülene yazıklar olsun.* Eğer Orhan Gencebay'ın dile getirdiği adreslerden başka yerlerde bir rahatsızlık oluşuyorsa, ortada taraflardan birine ya da hepsine ait bir yanlışlık veya yalan var demektir.

türkiye'nin iğne ve çuvaldızları: kürt meselesi

Kişisel koleksiyonumdaki bir on sekizinci yüzyıl gravürü sanki bugünkü hassasiyet ve siyasî gündemimizle dalga geçermiş gibi Erzurum tasvirinin hemen altına kayıtsızca "Ermenistan'ın Başkenti" açıklamasını düşmektedir, bir on dokuzuncu yüzyıl haritasıysa bilgi boşluklarını hatalar ve fantazilerle doldurup yine de muğlak bir hava bırakmayacak bir tarihçiliğin çok tatsız kalacağını telkin edermişçesine, Gürcistan'ın hemen altında ve İran'ın kuzeybatısında kalan bölgeye "Lazlar ya da Kürtler" adını verdiği bir halkı yerleştirir. Eğer coğrafya bir uluslararası ilişkiler uzmanının söylediği gibi "öncelikle savaşmaya" değil de birbirimizle tanışmaya yarıyor olsaydı bütün bu karışıklık çok eğlenceli olabilirdi, oysa bugün sadece can sıkmaya ve kan akıtmaya hizmet etmektedir.

Türkiye'nin kurumlarını, kadrolarını ve bir kısım halkını devralmış olduğu Osmanlı Devleti Anadolu'nun batısında ve Balkanlar'da kurulmuş, ancak zaman içinde bugün

Orta ve Doğu Anadolu dediğimiz alana doğru uzanmıştı. Farsça şiirler yazan Yavuz Sultan Selim ve Türkçe şiirler yazan Şah İsmail arasındaki mücadelede İdris-i Bitlisî gibi temsilcilere sahip olan sünnî Kürtler Osmanlı'nın ve Türkmenler'se genellikle Safevîler'in tarafını tutmaya karar verdiğinde, İstanbul'daki devlet ve Kürtler arasında birçok yüzyıl boyunca sorunsuz devam edecek ilişkilerin temeli atılmış olur. Milliyetçilikler çağı geldiğinde ve on dokuzuncu yüzyılın karışık tarihi boyunca ilerlendiğinde Simko Ağa gibi Osmanlı'ya bağlılığı pekala İngiliz ya da Ruslar arasındaki güç dengeleri içinde hareket ederken basit bir enstrüman olarak kullanabilen birkaç kişiye karşılık, Kürt nüfusun ana kitlesi kendi kimliğini de çıkarlarını da müslüman Türkler'le ve Osmanlı merkeziyle beraber görmeye devam edecektir. Modern anlamda bir ulus olmaktan çok aşiretlerden ibarettirler ve Kürt olmadan önce de müslümandırlar. Bediüzzaman önce Osmanlı'nın sağ kalma çabalarında ve ardından da Milli Mücadele döneminde bütün enerjisiyle çarpışan Kürt bir molladır mesela. Şeyh Said Cumhuriyet'in seküler eğilimlerini reddederek ayaklandığında ve birçok Kürt aşireti etrafında topladığında bile isyana mesafeli durmayı tercih edecektir (ama bir zamanlar beraber mücadele ettiği kadrolar onu da bu isyan bahanesiyle sürgüne yollar). Milli Mücadele'nin ardından kurulan devlet artık kendini yeniden tanımlamakta ve Kürtler'in kendilerini ayrı bir ulusal kimlik olarak görmekten çok Osmanlı merkeziyle beraber hareket edebilen müslüman aşiretler olarak varolmuş olması belli ki bir minnet sebebi kabul edilmemektedir. Genç ulus-devlet, Araplar'a "arkadan vurmuş"

oldukları için küstüğü hızın aynısıyla, Kürtler'e de yanında durmuş oldukları için küser. Bir taraftan Moğolistan topraklarındaki uzak bir geçmişe ve bir diğer taraftan da Anadolu'da daha Hititler'den başlayan muhayyel bir Türk varlığına atıf yapılacak, hatta dine karşı iyi bir panzehir olarak Anadolu'nun bütün antik medeniyetleri çok sevilecek, ama Kürtler kendi halinde, haddini bilen ve sessiz bir topluluk olmadıkları sürece asla hoşgörülmeyecektir.

Bu yanlışlığı (hatta daha az masum kelimeler de kullanılabilir birçok açıdan) bugünden geriye bakarak mahkum etmek çok kolaydır. Osmanlıcılığın ve islamcılığın iflasının ardından yegane tarz-ı siyaset olarak türkçülüğü gören ve o sıralardaki en iş görür (ya da *trendy* diyelim) model niteliğindeki ulus-devlet modelini bu toprağa ve bu tarihe uyarlamayı deneyen insanları anlayabilmek de zor değildir aslında. Zor olan şey, üzerimizdeki bütün bu yükle yeniden bir yön bulabilmektir. Türk bayrağını (Türkiye'nin bayrağını) gördüğünde emperyalizme nefret kusmaya hazır, iyi endoktrine edilmiş Kürt çocuklar ve Kürtler'den ne kadar rahatsız olduğunu söylemeye her an hazır olan bir Türk nüfus arasında ulus-devlet modelinin dayanışma ve kardeşlik ağları örmek açısından yeterince işlemediği çok açıktır, din bağı konusundaysa galiba ne naif düşünmeye ne de din bağı hatırlatılarak kendisinin bir kez daha aldatılacağından kuşkulanabilen bir Kürt'e kızmaya hakkımız var. Abdülhamid bile (ki onun muhalifleri arasında hal'i için fetva hazırlayan Elmalılı, yüzünü gördüğünde midesinin rahatsızlandığını açıklayan Mehmet Akif ya da ondan çok karşıtlarıyla rahat anlaşabilen Bediüzzaman

da bulunmaktadır) yeri geldiğinde Osmanlı'nın "kolonyal" bir devlet olduğunu ima edebiliyordu ve "kolonyal" devlet olmanın bir prestij göstergesi sayıldığı o günlerde, Osmanlı'nın kolonileri de elbette "medenîleştirmekte" olduğu Kürt ve Arap nüfusa ait coğrafyalardı. Kısacası, Kürtler'in din meselesini de eğer yeterince terbiye edilmişlerse Türkler arasında hiçbir ayrımcılığa maruz kalmayacakları olgusunu da paranteze almaya ve bir Kürt kimliği adına konuşmaya hakkı vardır.

Bir diğer gariplik, Türkiye'de pek az kişinin İtalya'da kalkınmış kuzeylilerin ekonomik olarak bir ayak bağı gibi gördükleri güneylilerden ayrılmak istemesi ya da Belçika'da Flamanlar ve Valonlar'ın birbirlerini iktisadî yükleri açısından değerlendirmesi benzeri yaklaşımları ifade etmeye hevesli olmasıdır. Türk halkı (eğer hepsi de görünmeyen bir ekonomiye ait ve rakamlarla tam olarak ifade edilemeyen katkıları hesaplamıyorsa) hala daha ülke sınırlarını reel bir refaha değil de bir devlet psikolojisine bağlı olarak düşünme eğilimindedir ve Kürtler de herhalde İstanbul'un en kalabalık (ve hiç kuşkusuz en müreffeh) Kürt şehri olduğunu fark etmekten aciz değiller. İki halkın birbirinden ayrılması durumu bir fantazi olarak düşünüldüğünde bile, Orta Doğu coğrafyasında bunun ayrılan halklardan başka herkesin işine yarayacak olması (ve açıkçası, ortada böyle bir boşluğu Kürtler'in lehine doldurabilecek bir Kürt siyasî kadrosu da bulunmaması) zaten bir diğer açık olgudur. Suriye, Irak ve İran'daki bütün Kürtler tek bir ülke altında toplansaydı ve Türkiye'deki Kürtler yine de Türkiye uyruğu olarak kalmayı tercih etseydi galiba buna hiçbirimiz şaşırmazdık. Öyleyse, Kürt

kimliği adına konuşan ve makul ya da iyi niyetli konuştuğunu düşündüğümüz herhangi birinin Türkiye'den ayrılmak ya da Türkiye'yi bölmek gibi bir gündemi olamayacağından emin olmak gerekir.

Aklın yolu herhalde herkes için bir: Kürt kimliği adına konuşmak ve siyaset yapmak isteyen kişilerin önündeki her türlü engeli kaldırmak bu ülkenin, bu ülke halkı ya da halklarının geleceği adına yegane anlamlı seçenektir. Türkiye'nin "derin devlet" ve "derin siyaset"i daha önce bunun tam aksini tercih etmiş ve Kürt kimliği adına konuşacak siyasetçilerle muhatap olmaktansa onları ezip geçerek Kürt kimliğinin yegane sözcüsü haline gelmeye çalışacak bir silahlı kadroyla muhatap olmayı seçmişti. Bunun çok basit bir sonucu olarak, bugün birçok Kürt kendileri adına kazanım olarak gördükleri şeylerin ("Türkiye'de Kürtler de mevcuttur" diyebiliyor olmanın bile) bir silahlı örgüt mücadelesi sonucunda edinildiğini düşünmekte ve dolayısıyla silahlı örgütten bağımsız bir siyaset üretmeyi yalnızca realist değil, ama anlamlı da bulmamaktadır. Oysa silahlı örgütün karar alıcı kadrolarının Kürtler'den çok kendi iktidar alanlarıyla ilgili dertler taşıdığını düşünmek için hepimiz her türlü nedene sahibiz. Geçmişte "derin devlet" nasıl Kürt meselesini siyasî bir mesele olarak görmektense terörize edilmiş bir mesele olarak görmeyi tercih etme hatasını işlemişse, bugün de silahlı örgütün "derin" boyutu daima Kürt meselesini anlamlı bir noktaya ulaştırmaktansa terörize halde tutmayı tercih edecektir.

Buraya kadar söylediklerimin son derece naif ve basit şeyler olduğunu, aslında malumu bir kez daha ilam

etmek dışında mevcut tartışmalara hiçbir şey eklemediğimi sanıyorum. Asıl sorun, hemen herzaman olduğu gibi, karmaşık bir siyasî zemindeki uygulamalarda çıkacaktır. Ama galiba, Türkiye Cumhuriyeti'nin sorumluluğunun Kürt kimliği adına siyaset yapılmasının önünde engel bırakmamak ve Kürtler'in (ya da Kürt meselesini kendilerinin temsil ettiğini açıklayan ve Kürtler arasında belli bir taraftar kitlesi de bulabilenlerin) sorumluluğunun da silahlı örgütlerin güdümünde olmayan gerçek siyasî aktörler haline gelebilmek olduğunu daha birçok defa tekrarlamanın kimseye bir zararı olmaz.

türkiye'nin iğne ve çuvaldızları: ermeni meselesi

Açık konuşmak gerekirse, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda iki belirleyici başarısı olmuştur. Birincisi tam iki yüz doksan beş gün süren Çanakkale Savunması'dır. İki yüz doksan beş gün boyunca her an bir ölüm kalım mücadelesi verilir. Kan, ateş, çelik, iman ve ıstırap, tevekkül ya da çaresizlik… Herşeyin iç içe geçtiği bu imtihan kimsenin beklemediği şekilde Türk tarafının zaferiyle sonuçlanacaktır. Osmanlı'nın ikinci başarısıysa buruk ve acı da olsa savaşçı bir gurur vesilesi edinmeye maalesef bu kadar müsait sayılmaz: Anadolu'nun Ermeni nüfustan arındırılması.

Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı'na girerken Balkanlar'daki bazı kayıplarını geri kazanabilmeyi ya da bu kez doğuya doğru bir *lebensraum* oluşturabilmeyi (Enver Paşa'nın stratejik hayali) bile umuyordu, ayrıca savaşa girmemek ve ardından yine de var kalmak gibi bir seçenek de (devrin uluslararası siyaseti düşünüldüğünde

haklı olarak) öngörülmüyordu. Sarıkamış'tan sonra bütün bu ümitler suya düşer ve herşey yine ucu ucuna bir hayatta kalma mücadelesine dönüşür. Eğer Çanakkale geçilse ve İstanbul bir ateşkes imzalanmadan önce düşseydi Napoléon'un Mısır'a çıktığı ve Rusya'nın artık neredeyse her istediği an Osmanlı'ya karşı toprak kazanabildiği tarihlerden beri gündemde olan "Doğu Sorunu"nun (İngiltere ve Rusya gibi "düvel-i muazzama"nın Osmanlı'nın nasıl paylaşılması gerektiğine karar verememesi sorunudur bu) nihayet bir şekilde çözüme bağlanması gerekeceği kesinleşecekti. Çanakkale'nin geçilememesi, "Hasta Adam"ın hala çok kuvvetli bir sağ kalma refleksine sahip olduğunu kanıtlar. Çanakkale'de her gün çarpışılmakta olduğu sırada uygulamaya konan Ermeni tehciri de aslında yine aynı sağ kalma refleksinin ürünüdür. Ve Ermeniler'in Anadolu'dan tasfiyesi ve nüfuslarının gönderildikleri (hala Osmanlı'ya ait) bölgelerde de daima azınlık kalacakları şekilde seyreltilmesi programı bir kez uygulamaya konduğunda ne yağma ne katliam ne tecavüz ne de açlık ve susuzluktan ölüme terk etme eksik kalacaktır. (Bir kez savaş başladığında onun iğrençleşmemesi pek kolay değildir. Türk askerlerinin sade Arap ahaliye karşı bile uygulayabilmiş olduğu anlamsız şiddete Kazım Karabekir'den T.E. Lawrence'a kadar pek çok kişi tanıklık yapmıştır mesela. İnsanın basit bir sokak kavgasında dahi karşısındakine karşı ne kadar kıyıcılaşabileceği düşünülürse, giderek halkların birbirine karşı topyekün savaşı olarak örgütlenmekte olan modern savaşın saçmalık sınırlarını zorlamasına şaşırmamak gerekir. Üstelik savaş zaten daima vahşidir: Halid b. Velid, Ridde'yi bastırırken

insanları yakarak infaz etmişti. Üstelik savaş zaten asla dürüst değildir: Hz. Ali "Savaş hiledir" diyerek özetler.) Netice kabaca şudur: Osmanlı'nın yönetici kadroları ve onlarla beraber hareket edebilen halk hudutları yabancı diplomatlar tarafından dışarıda çizilen bir ülkede değil, ama yüzölçümü Milli Mücadele boyunca ve Lozan'da pazarlık edilebilmiş bir ülkede, aşağı yukarı Birinci Dünya Savaşı sona erdiği sırada Osmanlı kontrolünde kalmış olan alanla örtüşen coğrafyada varolacaktır. Öyleyse, yine aynı kabaca özetleme tarzıyla, şunu söylemek pekala mümkün: Eğer bugün millî bir gurura, üzerine bu ülkenin inşa edilmiş ya da edilebilir hale gelmiş olduğu bir gurura ihtiyacımız varsa Çanakkale Savaşı pekala yeterlidir. Millî bir utanç gerekiyorsa da yöntemli bir şekilde Ermeniler'i bu coğrafyadan temizlemiş olmamız yeter.

Çocukluğumun birçok yazını Doğu Karadeniz'de bir dağ köyünde geçirdim. Elektrik ve suyun gelmesi için köyün birkaç yıl daha beklemesi gerekecekti. Geceleri, eğer düğün ya da benzeri bir toplanma nedeni yoksa, gaz lambasının ışığı altında kim bilir kimin getirip dedemin evinin bir köşesine yığmış olduğu eskiden (yetmişli yıllardan) kalma çizgiroman ve çocuk dergilerini okuyarak ya da babaannemi dinleyerek geçiriyordum. Babaannem Bolşevikler'den kaçarak Erzurum'a dönen uzak akrabalardan, Rus askerlerinin köylü çocuklara "Greko? Türko?" diye sorduğu ve "Greko" diyenlere yiyecek verdiği günlerden, Ermeni çetesinden kaçarak bir Rum köyüne sığınmalarından ve daha birçok şeyden söz ediyordu. O sırada pek bir şey biliyor değildim. Ermeniler'in Bizans döneminde genellikle Doğu Roma'nın asker kaynaklarını

oluşturmuş, Osmanlı devrinde *cemaat-ı sadıka* olarak adlandırılmış, her halükârda daha Ahlat mezar taşlarını işleyen zanaatkarların zamanından beri Türk ve Kürtler'le iç içe yaşamış bir halk olduğuna dair kitabî malumatlarım yoktu. Babaannemin anlattığı öyküler vardı, bir de İstanbul'a döndüğüm ve memleketle kıyaslandığında içimin çok sıkılmasına neden olan Teşvikiye'deki okula gittiğimde sahip olduğum sınıf. Sınıfın galiba otuzdan ya biraz az ya biraz çok mevcudu bulunuyordu. Birkaç Ermeni ve birkaç Rum'a pek çok musevî eklendiğinde, Türkiye'nin toplam nüfusu içinde artık sayısal anlamda ihmal edilebilir denecek kadar küçülmüş olan gayr-i müslim azınlık, oradaki öğrenci topluluğunun yarısını oluşturur hale geliyordu. Bazı arkadaşlarımın (dokuz on yaşında çocuklardan bahsediyorum) birbirlerine İsrail'deki savaşlar üzerine işittikleri kahramanlık hikayelerini anlatırkenki hayranlık ve şaşkınlık üslubu bizim mesela İstiklal Harbi kahramanlıklarından söz ederken takındığımız tavırdan daha farklı değildi. Okuldan Şişli'deki evime dönerken ya da Şişli'de mesela fırına veya bakkala giderkense, sokaklarda tek tük de olsa hala Ladino konuşan (aslında Spinoza'nın da anadili olan dili konuşan) yaşlı kadınları duymak mümkündü. Kısacası, köyde beraber oynayarak büyüdüğüm arkadaşlarımın birçoğu belki de hiçbir zaman bir Ermeni, Rum ya da yahudiyle karşılaşmadan ömür sürecek, televizyonda gördükleri ve okulda öğrendikleri dışında geçmişe dair ellerinde anlamını bilmedikleri bir dolu coğrafî isim ve yıkıntıya dönmüş kilise kalıntılarından başka hiçbir şey olmayacaktı. Bense babaannemin hikayesindeki Ermeni çeteler ve okuldaki sınıf

arkadaşlarım ya da birçok aile dostumuz arasında doğrudan ve dümdüz bir bağlantı kurmamam gerektiğini daha en baştan öğrenebilecek şansa sahiptim.

Hikayeleri uzatmaya gerek yok, sadece böylesi kişisel hikayelerin niçin bir anlam ifade edemediğini gösteren iki örneği anmakla yetineceğim: Liseden hemen sonra Fransa'ya yerleşen Ermeni bir aile dostumuz, bir Türk-Ermeni Dostluk Derneği projesi için çalışırken maruz kaldığı tehditlerin giderek artması sonucunda projeyi terk etmek zorunda kaldı ve bir daha da benzeri bir şey denemedi. Türkiye'de büyümüş bir Ermeni'nin hesaplaşması gereken daha farklı bir ikilem varken, dışarıdaki Ermeniler için Türk nefreti neredeyse ulusal kimliğin merkezi haline geldiğine göre böyle bir çatışma şaşırtıcı değildir, ama şaşırtıcı olmaması üzücü olmadığı anlamına gelmez. Peki bizim bu nefrete karşı ne derece kızma ya da kırılma hakkımız var? Bir diğer dostumuz, İtalya'daki diplomatik görevindeyken ASALA'nın saldırısına uğramadan birkaç gün önce, İtalyan yetkililer tarafından diplomatik ünvanına rağmen silahına el konulduğunu anlatmıştı. Silahına el konulmuş olsa da saldırıda ölmez ve yaralı kurtulur. Ama Ermeni intikamının (belki de tamamen pasif bir kurban durumuna düşmemeye çalışmak ve karşılık vermek olarak algılanabilecek bir intikamın) insanları özür dilemeye sevk etmeyeceği açıktır. Abdülhamid'e yönelik suikast (ki zamanında birçok Türk tarafından da onaylanmıştı), ayrılıkçı Ermeni çeteler ve yoğun bir siyasî faaliyet, 1915'ten sonra öç almak için Ruslar'ın yanında ya da Fransız üniformasıyla geri dönen Ermeniler, ardından

Erivan radyolarının daha dünkü düşmanları Kürtler'e yönelik propaganda yayınları, ASALA, ve nihayet (ama aynı zamanda da bizim yüzümüzden) periyodik olarak Türkiye'nin önüne getirilen diplomatik bir koz olarak Ermeni soykırımı enstrümanı, yanıbaşımızdaki Karabağ (en güzel tasavvufî tefsirlerden biri kabul edilen *El-Fevatihu'l-İlahiyye*'nin yazarının ismi Nimetullah Nahcuvanî'dir mesela)… Türkler'in bir kızgınlık ifade etmek istediklerinde dile getirebildikleri olgulardır. –Ve belki de yine de yeterli değildirler.

Dünya ve siyaset zaten övgüye değer şeyler sayılmaz. Dökülmüş olan onca kan ya da dağılmış sayısız masum hayat değil, bir kelime sorun olmaktadır mesela: Soykırım. Sadece bir tarihle yüzleşme (ya da inat ederek yüzleşmeme, ya da tarih kurgulama) çabasını temsil etmeyen, ama galiba bir akademik sektör haline gelmiş olan araştırmaların üst üste yığılan külliyatı ve yeri geldiğinde her türlü çifte standardı pekala benimseyebilen bir uluslararası siyaset arasında suçun da masumiyetin de çıplaklığı kaybolmakta ve geriye sadece bir kelime kalmaktadır: Soykırım.

1915'te olanlar *holocaust*'la, Naziler'in yahudilere uygulamış olduğu irrasyonel imha programıyla ölümden başka pek az ortak nitelik taşır. (Belki de ortak niteliklerin en önemlisi, katliamlardan sonra bunun kurbanlarda yeni bir ulusal kimlik merkezi haline gelmiş olmasıdır.) Tehcir programı, Amerikalılar'ın Kızılderililer'i giderek ileri sürmesi ve nüfuslarını seyreltmesi gibi bir fetih ya da Sırplar'ın yaptıkları gibi bir yeniden fetih hareketini de temsil etmez. Savaşla hiç alakası olmayan sayısız insana

yönelik olarak uygulanmış olsa da, rasyonel olarak düşünülmüş bir savunma tedbiridir ve Anadolu'nun demografisini modern bir devlet inşası için uygun hale getirme zorunluluğu tarafından ilham edilmiştir.

Yeterince modern olmayan devlet Osmanlı Devleti'dir. Balkanlar'da sürekli toprak kaybetmiştir. Balkanlar ve Kafkasya'daki müslüman ahaliden Anadolu'ya doğru bölgenin demografisini ciddi ölçüde değiştirecek oranlarda göç almıştır. Batı kamuoyu hiçbir zaman müslüman ahalinin uğradığı katliam hareketleriyle alakadar değildir, müslüman mültecilerin memleketlerini terk etmesindeki acı da çok önemli değildir. Tam tersine, Batı kamuoyunda Türkler'e yönelik sürekli ve düzenli bir aşağılama (aslında marazî bir aşağılama) söz konusudur. Balkanlar'ı ve İstanbul'u terk edip bir an önce Anadolu'ya çekilmeleri umulmaktadır. Müslüman ahalinin maruz kaldığı hareketlere yönelik duyarsızlığın karşısında, Osmanlı'daki hıristiyan nüfusun uğradığı bazen çok doğru ve bazen de tamamen uydurma olan Türk mezalimi haberlerine karşı olağanüstü bir duyarlılık söz konusudur ve her fırsatta Osmanlı geri itilir. Anadolu artık Türkler tarafından bir sığınak ve son cephe olarak görülmektedir, ama o bile yeterince homojen değildir. Bütünleşik bir piyasa değildir herşeyden önce: Kuzeydoğu Kafkasya'yla, doğu İran'la, güneydoğu Suriye'yle, batı da Balkanlar ve denizle Anadolu'nun geri kalanıyla olduğundan daha sıkı bağlara sahiptir. Üstelik hıristiyan azınlıklarla, Rumlar ve Ermeniler'le doludur. Hıristiyan azınlığın mevcudiyetinin anlamı, Osmanlı'nın o topraklardan da sürülebileceğinden daha az bir şey olarak görülmeyecektir.

Daha Abdülhamid zamanında özellikle Anadolu'daki gayr-i müslim azınlıklara karşı belirgin bir tavır en açık şekilde oluşmuştur, ama herzaman kendini yeterince ortaya koyamamaktadır. Bir tarafta Hamidiye Alayları'nın baskınları, diğer tarafta pekala beraber hareket edebilen Ermeni ve Türk Abdülhamid karşıtları vardır. Üstelik Batı kamuoyu ve diplomasi de herzaman fazlasıyla dikkate alınmak zorundadır. Örneğin Ege'deki Rumlar'a yönelik baskılar mümkün olduğu kadar yankı uyandırmaksızın yürütülmeye çalışılır. Birinci Dünya Savaşı çıktığında ve Osmanlı tekrar bir bozgun toparlama ve hayatta kalma psikolojisi içine gömüldüğünde, yeterince uzun zamandır zihinlerde mevcut olduğu anlaşılan Anadolu'nun ermenisizleştirilmesi ve Ermeni nüfusun seyreltilmesi programı uygulamaya konur. Resmî olarak asla bu şekilde ifade edilmemiş (öyle ki katliamlar başlamadan önce buna karşı çıkacağı tahmin edilen bazı Türk görevliler sessizce ortadan kaldırılmış olduğu gibi, katliamların ardından bu sefer başka görevliler suçlu olarak cezalandırılır), ama Ermeni mallarının yağmaya açılmasıyla halkın da ortak edildiği bir programdır bu. Ardından, Milli Mücadele İngiltere ya da Fransa gibi galiplere karşı esas olarak diplomatik, Yunan fetih hareketine ve Ermeniler'in geri dönüşüne karşıysa askerî bir mücadele olarak ortaya çıkacak ve devam edecektir. Başka pek çok önemli ayrıntıya sahip olan bir tarih, galiba, aşağı yukarı böyle özetlenebilir. Ermeniler belli bir coğrafyadan tamamen silinmiş (Rum ve Ermeniler'den geri kalanlarla Cumhuriyet tarihinin geri kalan bölümlerinde, ama artık bir demografi projesinden çok ekonomik kimlik projesi

olarak ilgilenilecektir) ve o coğrafya üzerine bir ulus-devlet inşa edilmiştir. Bu anlamda, irrasyonel olmadığı için Naziler'inkine ve bir fetih hareketi olmadığı için diğer pek çok örneğe benzemeyen Ermeniler'in tasfiye edilme süreci, diğer bütün örneklerden daha fazla soykırım, neredeyse soykırım *par excellence*'dır.

Ben bir tarihçi değilim, hatta amatör bir tarih meraklısı bile değilim. Hepimizin ister istemez mecbur kaldığı kadar siyasî tarih okuduğumdaysa, insanlar arasında nefreti artırdığı için tarih öğretiminin yasaklanmasını önerenlerin haklı olabileceğinden kuşkulanmak dışında, önüme çıkan manzara bu. Bu manzarayı dürüstçe ifade etmek ("Ermeniler'e yapılana soykırım denmeyecekse başka neye soykırım denebilir?" ve "O tarihte, modernleşen siyasî kültüre uyumlu hale gelmek ve yine de sağ kalmak adına, bu neredeyse seçeneksizleştirilmemiş miydi?") herhalde kimseye sempatik görünmemi sağlamayacaktır. Ama "Madem" diye başlayıp "Ermeni…" ya da "Hay'sın…" diye devam eden deyişlere sahip olmamızın uyandırması gereken utanç ve başkalarında da *tête de turc* benzeri deyimlerin (Fransızca "Türk kafası", "şamar oğlanı" ve "günah keçisi" anlamlarında) bulunmasının vermesi gereken burukluk arasında tıkanmış bir meselede birbirimizin yalanlarını besleyip durmak ya da sempati kaybetmek arasında bir seçim yapmak gerekiyor.

türkiye'nin alfabesi: alevî kimliği

Artık giderek daha sıkıcı hale gelen liseyi yeni terk etmiştim. Şehrin merkezî bir yerinde her nasılsa başka zamanların bir hayaleti gibi ayakta kalmış, yüksek tavanlı beş katı, upuzun merdivenleri ve sonradan üzerine iki ayrı apartman daha yapılacak kadar geniş bir bahçesi olan bir binada sadece ben ve kız kardeşim kalıyorduk. Akşamları misafir eksik olmuyordu. Bir gece, galiba sabaha karşı saatlerde, bir arkadaşım salondaki bir kanepede çoktan uyuyakalmışken diğeriyle sohbet etmeyi sürdürüyorduk. Uyuyan arkadaşım polisten kaçarak geçirdiği birkaç yılın ardından daha yeni kendine geldiği bir dönemdeydi ve iş arıyordu. Alevî ve Türk'tü. Solculukla ilgili nisbeten çok küçük macerasını hasarsız atlatmış sayılırdı: Söylediğine göre, fazla tartaklanmadan salıverilmesinden hemen önce iki polis kollarından tutmuş ve bir üçüncüsü de arkadan beline tek bir tekme atmıştı. Kalıcı bir iz bırakmaktan daha başka herhangi bir amacı olmayan, iyi hesaplanmış, sırtında daima sorun olmasını sağlayacak ufak bir tekme. Hala konuşmakta olduğumuz arkadaşımsa alevî ve Kürt'tü.

Az çok diğer arkadaşınkine benzer bir solculuk tecrübesi geçirmişti (ve bunun kendi toplumsal mensubiyetindeki biri için bir çeşit zorunlu askerlik hizmeti sayılabileceğini söylüyordu buruk bir gülümsemeyle). Ayık kafayla konuştuğumuzu iyi hatırladığıma göre birkaç demlik çay ya da pek çok fincan kahveyi tüketmiş olmalıydık. Bir ara içlenerek alevîlikten bahsetmeye başladı. Sıkıntılı bir ifadeyle alevîliğin bir çeşit gizli ateizmden ibaret olduğunu, bundan daha fazlasını söyleyenlerinse kendi uydurduğu yalana kendi inanmış saf ihtiyarlar sayılması gerektiğini anlatıyordu. İtiraz ederek birçok şey sıraladım. *Hazret-i Şah'ın avazı / Turna derler bir kuştadır / Asası Nil deryasında / Hırkası bir dervîştedir* şiirinin bile tek başına bu söylediklerinin yanlışlığını göstermeye yeteceğinden söz ettim. Daha da sıkıntılı bir ifadeyle pratikte bunların herhangi bir anlamı olmadığını söyledi. Zaten böyle olması gerektiğini düşünen biri olarak değil, böyle olmasından ıstırap duyan ve bunun zararını görmüş biri olarak konuşuyordu. Benim söylediklerimi anlamıyor ya da yanlış buluyor değildi, ama onun tanımış olduğu kadarıyla olgunun başka türlü olmasından bıkmıştı. Pek çok modern insan gibi Tanrı veya herhangi bir sağlam hakikat üzerine düşünmekten ya da kurumsal dinin eleştirel bir değerlendirmesinden, daha doğrusu bunların zihninde hiçbir sonuca ulaşamamasından sıkılıp nazik ve kayıtsız bir tavırla kendini bir birey olarak agnostik sıfatıyla tanımlayabilirdi ve bunu bir sorun gibi de hissetmezdi herhalde, dolayısıyla onu boğan şey bundan ibaret değildi: Alevîler, kemalizmin en pespaye versiyonlarının ya da gerçek bağlamını hiç bilmedikleri bir siyaset oyununda onları derhal

kurban edecek üçüncü sınıf bir solculuğun hazır askerlerinden başka herhangi bir şey olamıyordu. Dolayısıyla, alevî olmaktan usanmıştı.

Gerçekten nedir alevîlik? "Kuyucu" bilmem kim Paşa'nın hatırasını, Maraş'ı ya da Sivas'ı nefretle sünnîlerin suratına haykırmak ve sonra da Dersim'i hala gerçek anlamda kınayamayan ve yapısal olarak dönüşmedikçe de asla kınayamayacak bir CHP'ye oy vermek midir? İçinde geçen "Hakk" kelimesi "halk"la değiştirilerek okunan şarkılar mıdır? (Türk solunu ciddiye almak zaten hiçbir görünümü altında hiçbir zaman kolay olmamıştır.) Hz. Muhammed'in kaç karısı olduğundan ya da Kur'an'ın tahrif edildiğinden söz etmekten zevk alan cahil biçareler midir? Fıkıhtan tasavvufa kadar bütün bir islamî ilimler geleneğine yoğun atıflar yaparak kendini kuracak bir dindarlığa karşı öne sürülebilecek ne idüğü belirsiz bir "Türk İslamı" mıdır? Sünnî olmamaktan başka hiçbir şey söyleyememek ve dolayısıyla da Türkiye'deki islamî hareketlerin dengeleyici unsuru olarak statükocu kemalistler ve ne kadar ölü olduklarını bir türlü fark edemeyen solcular tarafından çok sevilmek midir? Cem evinin, alevîler şehirlere gelmeden önce varolmayan bu ayingahın mescitlere ve cemin de namaza alternatif olduğunu iddia edecek kadar temelden yoksun, bizzat kendi kaynaklarından bihaber bir yüzeysellik içinde ömür tüketmek midir? Nedir alevîlik? En azından, sünnî olmamaktan başka nedir?

Belki diğer herşeyden önce "Türk İslamı" gibi garip nitelendirmelerden kurtulmak ya da onları iyice bağlamlandırmak gerekiyor: Belirli ve tek bir "Arap" ya da "İran İslamı"ndan söz etmek ne kadar zorsa, belirli ve tek bir

Türk İslamı'ndan söz etmek de en az o kadar zordur. Anadolu'nun karmaşık dinî tarihi içinde bol bol "heterodoks" grup olduğundan, hatta bunların oldukça uzun süre, mesela Arap vilayetleri fethedilene ve Safevîler'e karşı Osmanlı bir sünnîlik savunucusu olarak kendini tanımlamaya başlayıncaya kadar hakim anlayışı temsil ettiğinden söz etmeye galiba gerek yok, çünkü hem bugün Türk İslamı'ndan söz edenlerin ilgilendiği şey bu sıkıcı tarihsel ve antropolojik ayrıntılardan çok bir şeriatsızlık vurgusudur, hem de burada kullandığımız "heterodoks" sıfatının üzerinde daha uzun, belki çok daha uzun durmak zorunludur. Molla Camî, Şah İsmail'in mezarını açtırıp kemiklerini dağıttırmayı iş sanacağı kadar sünnîlikle özdeşleşmiş olan, Fatih Sultan Mehmet'in kendisine *ilm-i hakikat*i sorduğu bu alim ve sufî *Gelip bana soruyorlar: "Ey Camî, mezhebin nedir?" / Şükürler olsun Allah'a ki ne sünnî köpeğiyim ne şia eşeği* yazabiliyorsa, Şeyhülislam Ebussuud'un babası Yavsî Şeyh Bedreddin'in *Varidât*'ını şerh edebiliyorsa, başka bir şeyhülislam da *Mescidde riyapişeler etsin ko riyayı / Meyhaneye gel kim ne riya var ne mürai* diyebiliyorsa, İslam'ın içindeki bütün bir dinî anlayış ve öğretiler kümesini bir heterodoksi ve ortodoksi dikotomisinin içine sıkıştırmanın mümkün olamayacağının hemen anlaşılabilmesi gerekir.Mesela Şeyh Bedreddin'in kendisi bile sadece *Varidât*'ın değil, ki Niyazî Mısrî *Derya Niyazî Fusus, enharıdır Varidât* demişti, ama Osmanlı'nın ilk medresesindeki ilk müderris olan Davud Kayserî'nin *Fusus* şerhine bir haşiyenin ve *edebu'l-kaza* üzerine (belli ki sadece onu "kütüb-i mütedavile-i gayr-i mutebere" arasında sayan Birgivî'nin beğenmediği) klasik bir eserin

de müellifidir.Kağıt üzerindeki ve belki bazı (şifahî ya da yazılı) eğitimli zihinlerdeki öğretileri bırakıp sosyolojiye bakmak gerekiyorsa da, halk dininin kendini dindar hissetmek için hiçbir zaman tam bir müteşerri, mutaassıp ya da "kanonik" duruşa sıkışmadığı hatırlanmalıdır. Öyle ki, önceden hazırlığı olmayan çağdaş okur iyi seçilmiş bir Nasreddin Hoca fıkrası işitmekle ya da içinde eşcinsel ilişkinin de konu edildiği ilmihallerin varlığıyla afallayabilir veya Jacob Burckhardt'ın *İtalya'da Rönesans Kültürü*'nde okuyabileceği kilisede cinayet işlemekten çekinen profesyonel katilleri ya da sokakta karşılaşabileceği, erkek arkadaşının mahkemesinin kötü neticelenmemesi için adak adayan fahişeyi zihninde tam ölçemeyebilir. Oysa bütün bunlar, bu halk dindarlığı fıkıh, sosyoloji ya da psikoloji metinlerini aşan bir alana, hayatın kendisine aittir. –Bir sosyolog büyük ihtimalle modernlik ve dekülarizasyon arasındaki paradoksal ilişkiyi hatırlatır ve artık kanonik dindarlığın halk dindarlığını giderek yok ettiğini ima ederdi, ama bu henüz tam olarak kapanmamış bir dava hakkında havada kalacak bir kehanet olacaktır. Belki de tam tersine, din giderek hayattan çekildiği için giderek kanonik formundan ibaret kalıyordu ve hayatın içine döndüğü ölçüde de yeniden kumarda kazandığı parayı kesinlikle evine sokmadığı, ama mesela kadınlara harcadığı için övünen mahalle delikanlıları ortaya çıkacaktır. Burada bunları tartışmanın bir anlamı yok. Vurgulanması gereken şey, insanların müteşerri olmadıkları için bir Türk İslamı icat etmelerine ya da bütün namazların Hz. Ali tarafından topluca kılınmış olduğu bir alevîlik kurgulamalarına lüzum bulunmadığıdır. Ya da eğer alevîlik sadece

bir çeşit şeriat karşıtı Türk İslamı olacaksa, aslında hiçbir şey olmadığının, ortodokslaşma, şehirlileşme ve kanonikleşme süreci birtakım siyasî krizlerle tıkanıklığa uğramış Türkmen kitlelerin ve bunlardan etkilenmiş bazı Zaza ve Kürtler'in çok katmanlı folklorik zenginliklerinden ibaret kalacağının anlaşılması icap eder.

Ama alevîlik gerçekten de üst üste binmiş folklorik katmanlar ve karmaşık bir siyasî ve toplumsal tarihin uzun ömürlü bir kalıntısından daha fazla bir şey midir? Kemalizm ve Türk solu her ne kadar alevî kitleyi bir tür hazır destek olarak görmekten hoşlansa da, en nihayetinde, onu bir sünnî olmama, sünnîliğe karşı olma ve hatta sünnîlikle çatışma haline indirgeyerek bundan daha fazla bir şey olmadığını ima eder ve alevîler de her nasılsa bunu pek fazla düşünsel kabiliyet göstermeksizin kabullenmekte sıkıntı çekmezler. Fuad Köprülü'yse vaktiyle alevîliği "köy bektaşîliği" olarak tanımlamıştı. Bu tanımdaki zeka tartışılmaz, çünkü gerek öğretiye gerek toplumsal tarihe ilişkin karışıklığı genellikle folklorden fazla bir şeye sahip olmayan köylü alevî kitlelerinden alarak bektaşîliğe çekmekte ve araştırmayı nisbeten daha belirli bir alana kaydırmaktadır. Fuad Köprülü'nün yaptığından daha iyisini yapmayı deneyense, benim bilebildiğim kadarıyla, sadece Reha Çamuroğlu olmuştur: Reha Çamuroğlu alevîliği statik bir tarif içine sıkıştırmaktan özellikle kaçınır, ama yine de onu sünnî olmamak ve sünnîlere karşı olmaktan daha fazla bir şey olarak konumlandırır. Zihinsel göçebelik, yazısızlık, ve bunların getirdiği tahakküm karşıtlığının özgürleştirici bir maneviyatla birleşmesi ve insanı her türlü baskı makinesi ya da ideolojisinin kurbanı olmaktan

çıkarmayı arzulayan bir isyan… Çamuroğlu'nun telkin ettiği alevîlik az çok buydu ve aynı hamlede hem solculuğun onu tıkayan materyalizmini aşmayı hem de alevîliğin sünnî olmamaktan daha fazla bir şey söyleyebilir hale gelmesinin imkanını oluşturmayı hedefliyordu. Ve ne yazık ki… diğer herkesten önce alevîler tarafından, kemalizmi ya da miadı dolmuş bir solculuğu Reha Çamuroğlu'na tercih eden alevîler tarafından reddedildi.

Bütün bunları bir hanefî ya da caferî fıkıh hocası sıfatıyla değil, bir dost ve kardeş olarak söylediğimi vurgularsam nihaî tesbitimin, alevîliğin bizzat alevîler tarafından heba edilmekte ve Türkiye sınırları içindeki çok belirli bir tartışmada fazlasıyla cılız ve fazlasıyla tıkalı bir konuma indirgenmekte olduğu ikazının hoşgörüleceğini umuyorum. Şayet kendimi tanımlamam ve müslüman ve Türk (anadili birkaç nesildir Türkçe olan Kafkas kökenli bir Türk) olmanın ötesinde bir şeyler söylemem gerekseydi, herhalde (ama bektaşîliğin sünnî muhite ait olduğunu ve Balkanlar'ın *alperen*lerini de ürettiğini hatırlamak kaydıyla) bektaşî meşrepli olduğumu ve (ütopik ya da bilimsel değil) tabir-i caizse gnostik bir sosyalizmi savunduğumu belirtirdim. Bu, galiba, beni birçok alevîden daha alevî yapıyor. Ve tam da bu yüzden, alevîliğin insana ve insanlığa sunduğu imkanın Türkiye'deki İslam karşıtlığının basit bir malzemesi olarak heder edilmesine üzülmeden edemiyorum.

türkiye'nin alfabesi: türk-islam kimliği

Padişah-ı alem olmak bir kuru kavga imiş
Bir veliye bende olmak cümleden âlâ imiş

Sultan Selim

Sultan Selim-i Evvel'i ram etmeyip ecel
Fethetmeliydi alemi şan-ı Muhammedî
Gök nura gark olur nice yüz bin minareden
Şehbal açınca ruh-i revan-ı Muhammedî

Yahya Kemal

Birkaç yıl önce tanınmış bir şair, İsmet Özel, "Türk" kelimesinin "küfre karşı kılıç çeken, kafirlere karşı cihat eden müslüman" demek olduğunu açıklamıştı. Sadece *küfr* kelimesinin "örtmek" (gerçeği örtmek) anlamına geldiğine ya da Türk kökenli hanedanların (Osmanlı, Safevî ve Babürlüler) on altıncı yüzyılda İslam dünyasının bütün merkezlerine hükmetmekte olduğuna benzer şeyler söylemiş olsaydı bu hiç şaşırtıcı olmazdı, ama bundan daha fazla bir şey, olgusal olarak alındığında söyleyenin ya bir hayal alemine artık geri dönülemeyecek biçimde

gömülmüş olduğunu ya da (edinmiş olduğu bir statü üzerinden isbat-ı vücud etmeye çalışan insanlardaki sayısız deformasyona karşılık) kendini performansıyla var etmeye alışmış kişilerde sık görülen bir şaşırtma efekti adına biraz fazla zorlama bir yere savrulduğunu düşündürmesi gereken bir şey söylüyordu. Mesela Cahız gibi bir yazar gerçekten de Türkler'i Medine'de İslam'a kucak açmış Ensar'la kıyaslayan orta hacimde bir risale kaleme almıştır, ama buna karşılık, daha eski İslam klasiklerinde açık bir şekilde "Türkler'e karşı cihat"tan bahsedildiği cümleler bulmak da mümkündür. Mücahit ve Türk kavramlarının, hatta müslüman ve Türk kavramlarının birbirine eşitlenemeyeceğini fark etmek için ne tahsile ne de tefekküre ihtiyaç vardır. Öyleyse bu şair, *wishful thinking* ya da hüsn-i kuruntu denen şeylerin üstelik de ancak en ham hamasete aç kulaklara hoş gelecek bir örneğini sergilemenin ötesinde ne demek istemiş olabilirdi ki?

İslam kaynaklarındaki Türk imgesi üzerine (örneğin klasik İran şiirinde, galiba bugün Uzak Doğu sinemasındaki oyunculardan yakışıklı olanlarına kıyaslanabilecek bir çehre gibi tasavvur edilen "Türk" güzellik timsalidir) bir şey söylemiş olamazdı, çünkü söz konusu İslam kaynaklarında böylesi bir milliyet anlayışının önemsendiğini görmek imkansızdır. Gazalî, bir İranlı, Platon ve Aristoteles'e dayanan şehevî, gadabî ve aklî kuvveler ayrımı ve buradan yola çıkan ahlak anlayışını ulusal kimliklerle örneklendirirken ne Bedevî Araplar'a, ne kendi mensup olduğu Fars toplumuna ne de Türkler'e iltimas geçer. İbn Teymiyye, bir Kürt, her halkın kendi Bedevîler'ine sahip olduğunu açıklar ve Araplar'ın Bedevî olanlarına karşılık Rumlar'ın

Bedevîler'inin Ermeniler, Farslar'ın Bedevîler'inin Kürtler ve Türkler'in Bedevîler'inin de Moğollar'a tekabül ettiğini belirtir. Ve Firdevsî, çok büyük ihtimalle, İranlılar'ın destansı rakibi olarak Türkler'i göstermiş olmasının onlara ancak şeref katacağını rahatlıkla iddia edebilirdi. Haçlılar'ı püskürten Memluklar'dan "Türk aslanları" olarak söz eden Arap tarihçilere karşılık, siyaseten muhtaç olduğu Selçuklu sultanının kendi kızıyla evlenmek isteyebilmesini zor hazmeden bir Abbasî halifesi ya da isyan edip duran halkı *etrak-ı bi-idrak* olarak anmaktan hiç gocunmayan Osmanlı tarihçileri hemen hatırlatılabilir. Aslında, bu ülkenin bugün kullandığımız ismi bile Osmanlılar tarafından ancak çok uzun süre sonra benimsenmiş Batı kaynaklı bir kelimedir.

Ama tam da Osmanlı geçmişi belli ki şairin böyle bir tanım önerirken zihninde tuttuğu şeydi, çünkü henüz Türk veya İslam kelimelerinin varolmadığı bir çağa ait Hunlar ya da Orkun Kitabeleri'nde yeterince olgun bir Türk kimliği duygusu taşır görünen Göktürkler değil, Osmanlı kendini daima cihat üzerinden tanımlamış ve bunun üzerinde sürekli ısrar etmiştir. Ve yine aynı Osmanlı geçmişi nedeniyle, Batı dillerinde yazılmış metinlerde uzun süre Türk ve Müslüman eşanlamlı kelimeler olarak kullanılmış ya da (tıpkı Türkler'in İslam'ı genellikle İranlılar üzerinden tanımış olması gibi) İslam'ı Türkler üzerinden tanıyan Balkan halklarında Türk ve Müslüman kelimeleri iç içe geçmiştir. Buna rağmen, Osmanlı ve Türk ilişkisinin, hatta Osmanlı ve İslam ilişkisinin dümdüz ilişkiler olmadığı da iyi bilinmektedir. Osmanlı iktidarı ve entelektüelleri uzun yüzyıllar boyunca *reaya* kelimesini müslüman

ya da gayr-i müslim ayırt etmeksizin bütün yönetilenler için kullandıktan sonra, *reaya*nın sadece siyasî azınlık olarak kabul edilen gayr-i müslimleri ve *millet-i hakime*nin de müslümanları ifade ettiği başka bir yüzyıl gelmiş ve o yüzyıl iyice ilerlediği sırada bile, milliyetçi bir gururla "Biz Türkler…" diye söze başlayan bir subaya basit bir asker "Estağfirullah, biz Türk'üz, siz Osmanlı'sınız" karşılığını vererek saygı göstermesi gerektiğini düşünebilmiştir. Yeryüzü üzerinde söylenmiş belki de en erkek şiirlerden biri, Dadaloğlu'nun *Ferman padişahın, dağlar bizimdir* mısraı yine on dokuzuncu yüzyıldaki yarı göçebe Türkler'in bakış açısını mükemmel olarak ifade eder. Yerleşik olanlarsa şöyle söylemiştir: *Şalvarı şaltak Osmanlı / Eteği kaltak Osmanlı / Ekende yok biçende yok / Yemede ortak Osmanlı…* Kısacası, Aşıkpaşazade'nin meşhur pasajında anılan Rum (Anadolu) *abdal, gazi, ahi* ve *bacı*larıyla Osmanlı iktidarı arasına yeterince uzun ve çok aşamalı bir kurumsallaşma tarihinin (Orhan, Fatih, Yavuz ve Kanunî dönemleri herhalde en belirleyicileridir) mesafesi girmiştir ve her ne kadar yeniçerilerin geleneksel bektaşîliği gibi birçok unsurda eski hatıralar muhafaza ya da manipüle ediliyor olsa da, bir iktidar olarak Osmanlı'nın mesela Bizans tarihiyle ilişkisi (*çiftlik* sisteminden musıkîye ya da siyasî kültürden dinî mekanın örgütlenişine kadar çok derin bir Bizans etkisi söz konusudur) bu Türkler'le ilişkisinden daha fazladır. Yine de, hiçbir zaman Türk kökenini unutmamış olan hanedan (ki Osmanlı her ne kadar dünya tarihindeki en uzun ömürlü devlet olmamışsa da muhtemelen en uzun ömürlü hanedan olmuştur) ve hiçbir zaman Türkçe'den başka kurumsal bir dil aramamış

olan yönetimin gün geçtikçe diğer herkese tercih edeceği kitle Türkler olacaktır.

Bu Türklüğün, kendini diğer herşeyden çok bir cihat örgütlenmesi olarak takdim etmeye ve bununla gurur duymaya alışmış bir devletin hem ilk kökeninde hem de uzun ve karşılıklı maceraların ardından döndüğü sığınakta karşılaşılan Türklüğün içeriğinde (ya da, daha doğru bir ifadeyle, kurgulanışında) aynı kalan az sayıda unsurun en belirleyicisiyse, kuşkusuz, yine İslam vurgusu ve kendini İslam'ın savaşçısı sıfatına başvurarak yüceltme alışkanlığıdır. Taşköprülüzade'nin *Şakaik*'i metin içinde kendini "Rum (Anadolu) alimleri" üzerine bir eser olarak tanıtır ve ya dönemleri ya da coğrafyaları esas alan tabakât kitaplarının alışıldık geleneği de budur zaten, ama Taşköprülüzade'nin çalışmasının başlığı hiç alışıldık olmayan şekilde *Eş-Şakaiku'n-Numaniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*'dir ve "Osmanlı Devleti alimleri" gibi tuhaf bir niteleme, galiba, devlet ve dinin ne kadar iç içe girmiş olduğunu açıkça gösterir. Birkaç yüzyıl sonra, Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı Enbiya*'sıysa okura çok kısa bir peygamberler tarihi ve nisbeten yine kısa bir siyer anlatısı sunduktan sonra Emevî ve Abbasî halifelerine geçer ve nihayetinde de bir Osmanlı tarihine dönüşür. Hz. Adem'le başlayıp kıyamet, ölüm ve ahiret bahisleriyle son bulan eski evrensel tarihlerin (İbn Kesir'inki böyledir mesela) şaşırtıcı kurgusuna karşılık, Cevdet Paşa son halkasını Osmanlı hilafetinin temsil ettiği bir İslam tarihi yazmayı önemsemiştir. Bugün okumaya alışık olduğumuz ders kitaplarında birbirinden ayrı başlıklar altında ele alınan İslam ve Türk tarihlerini ayırt etme lüzumu hissetmemekle kalmamakta,

ama onları özellikle birbirine bağlamak istemektedir ve Cevdet Paşa'nın kurduğu bu bağ hiç de yapay değildir. Bu bağın halk tarafından sürekli yeniden üretilebildiğinin örneği olarak *Kanımız aksa da zafer İslam'ın* veya *Bayrak inmez, ezan susmaz* gibi belirli siyasî partilerin sloganına dönüşmüş ifadeleri anmak galiba tatsız olabilir. Ama stadyumlarda çok sık duyulmuş *Avrupa, Avrupa, duy sesimizi! İşte bu, Türkler'in ayak sesleri!*tezahüratı da aslında aynı toplumsal kodlara atıf yapar. Bu tezahüratın belirgin avamîliği (herşeyden önce futbol stadyumlarında atılmakta ve spor karşılaşmasını siyasî mücadeleyle karıştıran basit psikolojiyi yansıtmaktadır) ve dışavurduğu kolayca teşhis edilebilecek ezilmişlik duygusu, bir diğer taraftan, mevcut durumu kesinlikle hazmedemeyen bir gururun hala ayakta ve canlı olduğunu da ortaya koyuyor: Türkler kafirleri kovalamaya alışmış olan ve bunun aksini kolay kolay hazmedemeyen müslümanlardır. Tıpkı şairinki gibi bir hayal alemi bu elbette, ama yine tıpkı şairinki gibi hiç de boşluktan gelip boşluğa dönecek cinsten bir hayal değil. Tam tersine, bu ülke ve bu halk üzerine inşa edilmeye değecek her türlü kaderi işaret eden bir hayal. Ve, galiba, tam olarak şairin atıf yapmış olduğu hayal: Eğer insanlığın anlamlı bir geleceği varsa bu İslam'dadır, ve eğer İslam tekrar aktüel bir değer üretebilir hale gelecekse bunun mimarı Türkiye müslümanları olacaktır.

Kişisel olarak ben bu hayallerin değerlendirmesini birkaç cümlede yapıp geçebilecek durumda değilim, çünkü bir yandan bir medeniyet projesi, islamî bir medeniyet projesi inşa etmekten söz eden birçok kişinin bizatihi medeniyet kavramına karşı bile eleştirel davranmak gerektiğini

pek fazla hissetmiyor görünmesinden ve bir yandan da sürekli eleştirellik ya da özgürlükten bahsetmeye çok hevesli birçoklarının aslında hiç de dillerine doladıkları bu kavramların hakkını verecek durumda olmaması ya da bunun hakkı olarak işaret ettikleri şeylerin apaçık ortada olan çıkmazlarını görmezden gelmesi veya görememesinden muzdaribim. Esbab dairesinde bu hayallerin ne kadar karşılık bulabileceği ya da bulamayacağı bir tarafa, söz konusu hayallerin teorik ifadeleri bile henüz yeterince ortada değildir. Onları ortaya koymak burada elbette benim işim değil. Bunun yerine, Türk-İslam nitelemesiyle anılan Osmanlı-Türk medeniyetinin geçmişte kurumsallığının bir abidesi olarak Süleymaniye'yi ve muhalefetinin bir abidesi olarak da mesela Muhyi'nin *Zahid Bizi Tan Eyleme*'si gibi metinleri (modern kavramlarımız arasında en değerli olanlarına kolayca tercüme edilebilecek oluşlarıyla bile şaşırtıcı metinleri) üretebilmiş olduğunu hatırlatacağım. Daha ötesi, galiba, diğer herşeyden çok hayallerin içini doldurma yeteneğine bağlı.

robert irwin, "oryantalistler ve düşmanları"

Edward Said 1978'de *Orientalism*'i yayınladığında, herhalde, geçtiğimiz otuz yıl boyunca dünyanın genel okuryazar kamuoyunda en geniş hareketliliği uyandırmış eserlerden biri de ortaya çıkmış oldu. Kitap önemli, ilgi çekici ve yarattığı tartışma ortamı bakımından da son derece doğurgandı, çünkü Foucault'nun bilgi ve iktidar bağlantısı üzerine ilk anda o kadar şaşırtıcı görünmüş düşüncelerinin mükemmel bir alan uygulamasını sunuyor, üstelik bunu, yani günümüzde bütün diğer medeniyetleri araştırma görevini üstlenmekte olan Batı medeniyeti ve *academia*sının (ki, hep söylendiği gibi, hayvanların dünyasında yiyen ve yenilenler ve insanların dünyasında da tanımlayan ve tanımlananlar vardır) bu inceleme süreçlerinde masum ve tarafsız olmadığını dile getirme işini Batı'nın doğrudan komşusu ve belki birçok açıdan düşman kardeşi sayılabilecek İslam medeniyeti ve toplumlarıyla olan ilişkisi örneği üzerinden gerçekleştiriyordu. On dokuzuncu yüzyılda dünya artık kesin olarak üç disiplin arasında pay edilmişti: Batılı toplumları sosyoloji,

yazısız halkları antropoloji, Çin'i, Hindistan'ı ve İslam'ıysa oryantalizm ve türevleri inceleyecekti. Ne var ki bu inceleme sömürgeciliğin pratik amaçlarına hizmet edecek şekilde örgütleniyordu. Daha da ötesi, aslında söz konusu olan şey bir inceleme falan değildi. Batı'nın zıddı olan ve bu zıtlık üzerinden tanımlanarak Batı'nın kendi kimliğini inşa etmesinin bir aracı haline getirilen hayalî bir Doğu kavramının sürekli yeniden üretilmesi söz konusuydu. Batı sürekli gelişirken onda ilerleme kavramı, hatta değişkenlik ve tarih bile yoktu. Onuncu yüzyıl Hindistan'ında, on beşinci yüzyıl Çin'inde ya da on dokuzuncu yüzyıl Mısır'ında neredeyse hep aynı kalan bir Doğu zihniyeti her yana ve her çağa hakimdi… Oryantalizm işte böyle bir yanılsamayı güçlendirerek sürdürmek adına vardı ve dolayısıyla, istihbarat raportörlüğünün ötesine geçtiğinde bile, Batı iktidarının bir silahından ibaretti.

Said'in çözümlemesinin yankı uyandırmaması imkansızdı, çünkü müslümanlar bu kadar muzdarip oldukları sayısız görüşü kolayca (ve kolaycılıkla) mahkum edebilecekleri entelektüel bir zemine kavuştuğu gibi, aslında ne İslam ne de bir allameler silsilesi olarak oryantalizme dair olgusal anlamda bir şeyler bilen çeşitli postmodern yazarlar üzerinde geniş geniş konuşabilecekleri çok cazip bir tema edinmiş oluyordu. Robert Irwin'in yayınlanışının neredeyse hemen ardından *Oryantalistler ve Düşmanları* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş (çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, 2008)*For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies* (Londra, 2006)kitabıysa, hem Said'den sonra eseri etrafında gelişmiş tartışmaların genel bir değerlendirmesini içermekte hem de oryantalizmin renkli

tarihinin, maceraperest kitap kurtlarıyla ve egzantrik dehalarla dolup taşan ve iki ayrı medeniyet arasında aynı anda hem gerilimli hem verimli olabilmiş ilişkileri yansıtan bir tarihin okur açısından keyifsiz ya da anlamsız görülemeyecek bir özetini sunmaktadır.

Yazarın *Orientalism* okumasından çıkardığı nihaî sonuç "Said'in oryantalizm hakkındaki savının ciddiye alınabilmiş olması bir skandaldır" (s. 310) şeklindedir. Said'in yazar tarafından yeri geldikçe örneklendirilen maddî hataları ve retorik hileleri (s. 128, 130, 140, 141, 174, s. 283-310) haricinde, oryantalizmin "edebiyatçı Flaubert'i de Arap dili ve İslam uzmanı Hamilton Gibb'i de" kuşatarak işbirlikçisi ya da kurbanı kılan yekpare bir söylem olduğu iddiası açıkça yanlıştır (s. 13) ve olsa olsa müslümanların İslam'ın ancak müslümanlarca layıkıyla incelenebileceği yönündeki saldırılarını kışkırtmaktadır (s. 256). Ayrıca, oryantalizm ve emperyalizm arasında bir ilişki ya da geçişlilik söz konusuysa bile, bu hiç de Said'in tasarladığı kadar doğrudan ve mutlak bir olgu değildir: "On sekizinci yüzyıl başlarında emperyalizm ve oryantalizm dünyaları arasında henüz bir köprü kurulmamıştı" (s. 117). Daha sonraları da pek çok oryantalist açıkça sömürgecilik karşıtı tavırlar benimsemiş olduğuna göre, İslam dini, kültürü ve tarihi konusunda çalışan ve aslında birçoğu İslam'a ve müslüman toplumlara büyük bir sempati besleyen bütün Batılı araştırmacıları bir tahakküm aygıtının dişlileri olarak tasarlamak tamamen abes olacaktır. Ve nihayet, yazarın kitabının son cümlesi olarak ifade ettiği üzere, "Evrenin doğası ve insanın Tanrı'yla ilişkisi hakkında temel gerçekleri içeren bir dinin Batı'nın en gelişmiş

metin eleştirisi yöntemlerinden çekinmesini gerektirecek bir şey yoktur" (s. 330).

Öncelikle, yazarın sunduğu ve kronolojik bir oryantalist bilginler listesinden ibaret oryantalizm tarihi özetinin hiç de zevksiz ya da yararsız bir okuma olmadığını belirtmek gerekir. Üstelik bu özet, "*Keşfu'z-Zünun* oryantalistlerin İslam kültürü imgesini kesin olarak biçimlendirdi" (s. 119) gibi Türk okuru açısından vurgulanması belki de çok anlamlı sayılacak tesbitler içermektedir. Said ve eserinin etkisine dair daha kuramsal nitelikteki değerlendirmelerse büyük ölçüde berrak ve gerçekçidir. En azından, oryantalist kelimesinin müslümanlar arasında Said'den beri artık belirli bir anlama ya da anlamlar dizisine işaret eden bir kavram olmadığı, ama neredeyse "görüşleri hoşa gitmeyen Batılı araştırmacı" yerine kullanılmaya başladığı doğrudur. Spivak ve benzeri yazarlarca şekillendirilen postkolonyalist külliyatın genellikle kayda değer birkaç fikrin etrafına iliştirilmiş hiçbir içeriğe sahip olmayan mugalatalarla dolup taştığı da doğrudur. Kısacası, Robert Irwin'in gerçekten de şikayet edeceği bir şeyler vardır ve şikayet etmekte sonuna kadar haklıdır. Dolayısıyla, kitabı da dikkate değer ve okunmaya layık bir eser haline gelmektedir.

Ama tam da yazarın şikayetlerini ifade edişine bakıldığında, Said'in bütün bu çok haklı ya da daha az haklı eleştirilerce tashih edildikten sonra bile geçerliliğini sürdürecek kadar sağlam bir noktaya işaret etmiş olduğunun yeni kanıtlarıyla karşılaşılacaktır: Yazarın müslümanların matbaaya dinî nedenlerle karşı çıkmış olduğunu söyleyebilmiş olmasını (s. 80) Busbecq'in hatıralarından alınarak

sürekli tekrar edilmiş bir yanlışın basit ve tatsız bir uzantısından ibaret sayacak olsak bile, Gazalî'nin *Makasıd* ve *Tehafüt*'ünü birbirine karıştırmasını (s. 35), hatta Gazalî'nin İbn Rüşd'den sonra yaşadığını sanmasını (s. 52) üzerine konuştuğu konulara (ki herhalde İslam düşünce tarihine yüzeysel bir aşinalığı gerektirirler) karşı özensiz ve lakayt bir tavır takınmaktan başka bir şeyle açıklamak mümkün değildir. Oysa İslam belki müslümanlar haricindeki insanlarca da araştırılabilir, ama konuyu yeterince ciddiye alma zorunluluğu ortadan kalkmayacaktır.

Önemi belki de bakış açısına göre değişebilecek bu çeşit maddî hatalar üzerinde durmama nezaketini gösterdiğimizde dahi, yazarın Nöldeke'yi "Kur'an'ı kronolojik olarak inceleyen ilk kişi" ilan edip Mekkî surelerle Medenî surelerin ayırt edilmesi şerefini ona bahşetmesine (s.199) bakılacak olursa, İslam'a dair bir şeyin öğrenilmesini ancak Batılı uzmanlar tarafından zikredilmesi olarak tasarladığı anlaşılacaktır. Nöldeke belki kendi devri açısından "Batı'nın en gelişmiş metin eleştirisi yöntemleri"ni Kur'an'a uygulamış olabilir, ama Mekkî ve Medenî ayrımını icat eden kişi değildir ve bu ayrımın asıl sahibi olan tefsir alimlerinin onu her reddedişini dinî bağnazlığa vermek, Nöldeke'nin şu veya bu görüşünün eleştirilmesi hakkınıysa yalnızca onunla aynı *academia*nın mensuplarına tanımak hem Said'in emperyalizm ve oryantalizm ilişkisi üzerine hem de Spivak'ın madunlar üzerine söylediklerini doğrulamaktan başka hiçbir anlama gelmez. Bir dinin layıkıyla anlaşılması konusunda o dinin mensubu olanlar ve olmayanlar arasındaki avantaj ve dezavantaj farkları üzerine belki çok şey söylenebilir, ama herhangi bir

metin eleştirisi yöntemine ilişkin kavramların tarihi olgusal olarak tesbit edilebilecek bir şeydir ve bu noktadaki bir sürçme kafa yapısına ilişkin yeterince manidar bir işaret sunmaktadır.

Kısacası, Robert Irwin'in kitabı Said'in eserini biraz gözü kapalı bir heves ve mutlak bir coşkuyla benimseme eğilimlerine karşı önemli bir uyarıda bulunmakta, ama neticede o eserdeki tesbitlerin esas itibarıyla hiç de boş olmadığını bir kez daha ortaya koymaktadır. Şu veya bu oryantalistin emperyalizmle hiçbir alakası bulunmadığı, tam tersine –İslam dini, kültürü ya da tarihinin şu veya bu noktası hakkındaki yorumu müslümanlar tarafından şiddetle reddediliyor olsa bile– sömürgeci politikalara karşı mücadele etmiş olduğu doğru olabilir, ama genel olarak "oryantalizm" kelimesiyle ifade edilen ötekileştirici ve yekpare bir söylemin şurada veya burada sık sık karşımıza çıktığı olgusu da aynı açıklıkta ortadadır.

Braudel, *Uygarlıkların Grameri*'nde, Hindistan'ın İngiliz işgaline kadar hiç kendisinden yüksek bir medeniyetle karşılaşmamış olduğunu ileri süren Marx'ın ardından bir kez daha Hindistan'daki İslam etkisinin yüzeyselliğinden söz ettiğinde ya da Batı'nın köle ticaretiyle müslümanlarınkini –bir kölenin statüsüne ve önündeki ihtimallere ilişkin bariz farkları hiç dikkate almadan– karşılaştırdığında belki sadece tarihçiliğinde o kadar eleştiri konusu yapılmış insan-aşırı yaklaşımın yeni örneklerini sunmuş olmaktadır, ama aynı Braudel Çin'in etrafındaki ülkeleri medenîleştirme misyonundan bahsederken "beyaz adamın yükü" mitolojisinin bir uyarlamasından başka bir şey ifade etmiş olmaz. Lévi-Strauss'sa, *Hüzünlü Dönenceler*'in

son bölümlerinde, İslam'ın nasıl araya girdiği ve hıristiyanlıkla budizmin buluşma şansını engellediğini düşünüp üzülür. Said'in eserine dahil olmayan bu ve buna benzer sayısız örnek, sanıyorum, Robert Irwin'in oryantalizmin müdafaasına olduğu kadar eleştirilerine de kıymet vermesini ve Said'in ciddiye alınabilmesinin bir skandal olduğu yönündeki değerlendirmesini bir kez daha gözden geçirmesini gerektirmelidir.

şeriat ve siyasal islam

Bugün modern bir zihnin kuracağı toplumsallık tasarımı, zorunlu olarak, şu veya bu şekilde, liberal ve sosyalist düşüncelerin bir karışımını temsil edecektir. Diogenes'ten başlayan radikal bir iktidar ve kültür eleştirisi Foucault'da radikal bir pasivizmi de tazammun etmekle suçlanan daha dikkatli bir çözümlemeye dönüşür ve her halükârda, ilk anda pratikten çok teoriye ilişkin kalmaya mahkum gibidir. Marx'ın muazzam eserinde ifadesini bulmuş sosyalist eylemcilikse, hem daima yeni tahakküm aygıtları ürettiği ve totalitarizmi aşamadığı için, hem planlama ekonomisinin kendi avantajları yanında pek çok sağlıksızlığı da taşıdığı ortaya çıktığı için, hem de tek ülkede sosyalizmin gerçek anlamda mümkün olamayacağı belirginleştiği için sürekli kendini yeniden revize etmektedir. Böylece, sendikaları ve sivil toplum kuruluşlarını düşman olarak görmeyecek liberal bir refah devleti ve onun sosyal demokrasisi, Yunan siteleri ve Roma Cumhuriyeti ya da Orta Çağ komününe atıflarla kurulmuş ve Fransız Devrimi ya da Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluş ideolojisinden itibaren

de kendini açıkça görünür kılmaya başlamış bütün bir Batılı özgürlük mitolojisinin (mitoloji kelimesini özellikle olumlu ya da olumsuz bir çağrışım hedeflemeksizin kullanıyorum) şu anda sahip olduğu görünürlük ya da gerçekleştirilebilmişlik noktasını işaretler. Liberalizm tarafından Birinci Dünya Savaşı'nın ardından oluşturulmaya çalışılmış, İkinci Dünya Savaşı'nın ardındansa imkan ölçüsünde gerçekten oluşturulmuş bütün bir devletler arası barışçıl düzenle beraber, devlete karşı özgürlüğü, bireyin hareket alanını ve devletten de iktidardan da bağımsız, çoğulcu bir toplumsallığı mümkün olan her yolla geliştirmeye çalışan bir entelektüel gelenek işlemekte ve, örneğin, Avrupa Birliği gibi projelerin zeminini kurmaktadır. Bu, galiba, bugün çağdaş dünya değerleri ya da demokrasi adını verebileceğimiz şeylerin güzel yüzüdür ve fazla titiz davranacak herhangi bir (çünkü bir değil, birçok farklı açıdan birçoğu mümkündür) maske düşürme işleminden geçirilmediği sürece de övgüye layıktır. En azından, Çin, Hindistan ya da başka herhangi bir yerde bu Batılı siyasî değerlerden daha doğru, daha sahici ve daha iyisine sahip olduğunu ve onları alıntılamakla değil, belki ancak alımlamakla uğraşması gerektiğini iddia edebilecek kimse kalmamıştır. İslam dünyasına gelindiğindeyse iş değişir. (Daha derine inmek gerekirse, ki burada benim işim bu olmayacak, müslümanlar hala kendilerini arkaik bir kalıntı durumuna düşürmeksizin daha farklı ve daha gerçek bir insan tasavvuru adına konuşabileceklerini ve modern insan tasavvurunu mahkum edebileceklerini ileri sürerler, ve tonlamaları sık sık gerçekten de modernizmi eleştiren bir hıristiyan ya da budistten daha güçlüdür.)

İslam dünyası üzerinde, Marx'ın çok farklı bir bağlamda kullanmış olduğu ifadeyle, hala şeriatın hayaleti dolaşmaktadır. Bu gerçekten de bir hayalettir, çünkü mesela kağıt üzerinde şeriatla idare edilen ve fakat pratikte fıkıhla pek fazla işi olmayan bir devletin vatandaşları yine şeriat talep ederek o devlete muhalefet etmekte ve fakat şeriatla aslında sadece özgürlüklerini kasdetmektedirler. –Modern okurlardan bazıları için şeriat talebinin özgürlükten başka bir şey anlamına gelmemesi şaşırtıcı olabilir, ama aslında bugün "hukukun üstünlüğü" adını verdiğimiz şey, iktidarın keyfiliği ve taleplerinden de belirsiz geleneklerden de üstün bir hukuk nosyonu herhalde Hz. Musa'nın tarih sahnesine çıkardığı bir kavramdır ve Batı'da ya da başka herhangi bir yerde değil, ancak İslam'la beraber iyice kuramsallaşmış, müslümanlar elinde de tarih boyunca hem iktidarın meşruiyetinin hem muhalefetin ifadesinin bir aracı olarak kullanılmıştır.– Hatta, adını doğru koymak gerek, bazen bir hayaletin de ötesinde, bir kabustur. Başka bir coğrafyaya gelmiş olmaktan başka günahı bulunmayan bir gazetecinin boğazını kamera önünde kesen bir Arap ya da önüne çıkan kadınları değnekle ikaz eden bir Afgan pekala şeriat adına hareket ettiğini ileri sürebilir ve onu destekleyecek alim sıfatlı insanlar bulmakta da sıkıntı çekmez. Bütün bunların, adını bir kez daha doğru koymak gerek, çağdaş dünya değerlerinden daha üstün olduğunu iddia edebilecek bir şeriatla alakası olamaz. Belki onun karikatürü ya da su-i istimalinden ibarettirler. Varlıkları sosyoloji ya da politikayla izah edilebilir, hatta bazen insanların düşmanlarına (Amerika Birleşik Devletleri'ne, İsrail'e, yerel diktatörlere) bakarak daha yumuşak eleştirilebilir ya da eleştirilmeleri erte-

lenebilir, ama entelektüel olarak (dolayısıyla islamî, irfanî ya da ilmî olarak da) meşrulaştırılamazlar.

Bu örneklerdeki sapma, galiba, hataları ve sevaplarıyla, tam olarak siyasal İslam denen şeyi de ortaya çıkarmış olan sapmadır: Belirli bir siyasî mücadelede acil bir ideolojik aygıt olarak İslam'ı hazır kaynak şeklinde kullanmak. Referansın İslam'a verilmesi ve hazır kaynağın Kur'an ve sünnette aranması belki (en azından müslümanlar için) yanlış sayılamaz, ama aceleciliğin bir hata olduğu ve yalnızca hata ürettiği kesindir. Herşeyden önce, Kur'an ve sünnetin mutlak otoriteler olarak anılmasının hiçbir zaman sihirli reçeteler üretemeyeceği yeterince vurgulanmaz hale gelmekte ve sanki büyülü bir "Kur'an ve sünnet" formülüyle bütün gerçeklik bir anda çözülebilir ve bütün dertler bir anda deva bulabilirmiş yanılsaması bunu en son yapması gereken kişiler tarafından, müslüman alim ve entelektüeller tarafından beslenmektedir. Oysa, adını yine doğru koymak gerek, eğer konu bir büyülü formül bulma ve uygulama konusuysa, Kur'an ve sünnet hiçbir şeyi çözemez. İnsanların Kur'an ve sünneti (metluv ve gayr-i metluv halleriyle vahyi) daima merkeze alması gerektiğini söylemek ne kadar doğruysa, konunun burada bitmediğini, belki ancak gerçek anlamda yeni başlayabilmiş olduğunu hatırlatmak da herhalde o kadar önemlidir. Siyasal İslam, geleneksel alimlerden çok pozitivist eğitimli mühendis ve doktorlar tarafından geliştirildiği sık sık vurgulanmış olan dokusuyla bunu unutmaya daima eğilimli olmuştur. Halbuki İslam, Kur'an ve sünnet, belki temel ve merkezî kaynaktır, ama kesinlikle hazır bir kaynak, bir çeşit slogan ve formüller deposu değildir. Eskilerin ifadesiyle, *tevhid*den başka herşey üzerinde pek çok farklı yorum da ihtilaf da mümkündür ve *tevhid*in

bile tartışılması gerekir, çünkü o, lafzın ima ettiğinin aksine, "adet cihetinden" bir tevhid değildir. Bir konuda kırk farklı görüşü tartıştıktan sonra *Allahu a'lem bi's-sevab* ("En doğrusunu Allah bilir") diyerek sözü bitiren alimlere, ya da öğrencinin zihnini açmak için derse falan ayetin şu kadar nahiv, şu kadar mantık hatası içerdiğini ve falan akaid ilkesiyle falan fıkhî görüşe aykırı düştüğünü belirterek başlayan mollalara kıyasla, bir "islamcı" ne özgürlük ne de zihin açısından yeterince olgunlaşmıştır.

İslam'ın bu anlamda hazır bir kaynak olamayacağı doğruysa, acil olarak başvurulabilecek ideolojik bir aygıt da olamayacağı evleviyetle doğru olacaktır. Aslında, pek çok defa belirtildiği gibi, bütün bir siyasal İslam projesi modernliğin belirli bir evre ya da sapmasının, kendi uyruklarını biçimlendirmenin bütün araçlarına sahip olan ve bunları sonuna kadar kullanan totaliter devlet anlayışının ilhamı altında şekillenmiştir ve devletin meşru hareket etmesi adına insanların müslümanlığına güvenmektense siyasî aygıtlar üzerinden insanların müslümanlaştırılmasını esas almak gibi yapısal bir sapmayla maluldür. Haksızlık etmemek adına tek tek örneklerin bu genel teşhisi sık sık yanlış çıkaracağını ayrıca vurgulamak gerekiyor belki: Mesela Mevdudî başlangıçta Pakistan projesine karşı çıkmış ve Hindistan içinde kalınmasını savunmuştur, Seyyid Kutb'un derdi pek de devleti ele geçirmek olarak ifade edilemez, Bediüzzaman çok açık bir şekilde iman, hayat ve şeriat merhalelerinden bahsederek siyaseti ve iktidar aygıtlarını ikinci plana atar, vs… Kısacası, siyasal İslam'la özdeşleştirilen isimler bile, tam da müslüman oldukları için, aslında hiç de siyasal islamcılığın genel karakteriyle uyuşmazlar.

Zaten yukarıda tanımlandığı şekliyle siyasal İslam sadece belirli bir siyasî mücadele ve kültürel etkileşim bağlamında ortaya çıkmış ve varlığını da ancak bunlarla sürdürebilecek bir kaza gibidir. Çağdaş demokrasi idealleri, eğer ciddiye alınabilecek nitelikte kabul edilirlerse, müslümanların çatışmacı değil, nezaketsiz bir üslup kullanmalarını bile gereksizleştirirlerdi. Belki, kendilerini İslam'a refere ettikleri ölçüde, hiçbir zaman kimliksiz ve şekilsiz bir özgürlük devletinin atomize bireylerden ibaret yurttaşları olmakla yetinmezlerdi, ama herhalde Şafiî'nin küfrü tek başına cihat ilanı için yeterli sayan görüşünün başka bir bağlama, insanların görüş açıklamalarının siyasî iktidarla olan ilişkilerine rabtedilmiş olduğu bir bağlama ait olduğunu hatırlarlardı.

Öyleyse siyasal İslam tehdit altındaki bir İslam'a ait bir sapma olarak ortaya çıkmıştır ve tehdit kalmadığı ölçüde (ya da, daha doğru bir ifadeyle, tehdit doğrudan siyasal görünümünü değiştirdiği ölçüde) varlığını sürdürmeyecektir. Geriye, onun bütün dini *Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kafirlerdir* ayetinin klasik tefsir açısından bile kabul edilemeyecek bir yorumuna indirgemek gibi hataları dışında, *Fitne öldürmekten beterdir* ayetindeki *fitne*nin öncelikle "düşünce üzerindeki baskı" anlamına ya da *Allah sabredenlerle beraberdir* ayetindeki *sabredenler*in "direnenler" anlamına geldiğini yeniden hatırlamak gibi sevapları da olduğunu belirtmek kalıyor. Müslümanların meselesi formel bir kurallar manzumesi olarak şeriat değildir, daima bozulan ve daima yeniden onarılması gereken bir aygıt olarak devlet de değildir, ama hayat ve insanın içindeki gerçeğin örtülmemesi, gözlerin kör, kulakların sağır ve akılların kapalı hale gelmemesidir.

şeriat ve onarılmış bağlamsızlık

On sekizinci yüzyıl sonlarında Şah Veliyullah Dihlevî niçin Kur'an'ın Farsça bir mealini hazırlama sorumluluğunu hissettiğini açıklarken "*Sadra*'yı ezbere bilen", ama herhangi bir ayetin anlamı hakkında yorum yapmaktan kaçınan ulemadan yakınır. Herzaman olduğu gibi (çünkü gerçekliğin en temel niteliği aynı anda hem son derece yalın olması hem de incelendikçe daha karmaşık hale gelmesidir) mesele herhalde burada da tek boyutlu değil: Vahiy metni (Gata ya da Vedalar, Tevrat ya da Kur'an) düz lafzının belirli bir veya birkaç yorumundan ibaret olsa ya da sadece okunacak metinler arasından bir metin olsaydı, alemler arasında ontolojik bir köprüyü ve alemlerin mecmuunu temsil etmese ve hiç yorumlanmaksızın tilavet edilmesi bile taabbudî bir eylem olmasaydı, mümin için bir anlamda tek gerçek vatanını teşkil etmeseydi zaten tam anlamıyla bir vahiy metni olarak görülüyor sayılmazdı. *Sadra*'yı (Ebherî'nin klasik felsefe özeti olarak yazdığı *El-Hidaye fi'l-Hikme*'nin Osmanlı coğrafyasında terviç edilen Kadımir şerhine karşılık, İran, Afganistan

ve Hindistan'da yaygın olan Molla Sadra şerhi kasdedilmektedir) ezbere bilen ulema, bugün çok "felsefî" bulunduğu için eski popülerliğini kaybetmiş olan Taftazanî'nin *Şerhu'l-Akaid*'i gibi metinleri az felsefe içeren basit metinler kabul ettiği için yaygınlaştırıyor, ama Kur'an ve hayat arasındaki kopukluğu Dihlevî kadar dert etmiş görünmüyorken daha çok metnin bu ontik apayrılığını ve kıraatinin ritüel değerini aklında tutmaktaydı. Ulema haşiye üzerine haşiye yazmakla meşguldür ve bu, aslında, mesela bugünün iyi bilinen akademik tıkanıklık ve kısırlıklardan daha tıkalı ya da kısır sayılacak bir tarzı temsil etmez, ama yine de on yedinci yüzyıldaki Katip Çelebi ya da yirminci yüzyılın başındaki Said Nursî gibi iki büyük otodidakti (her ikisi de özellikle önemli olmayan haşiyeleri bırakarak doğrudan metinleri okumaya karar vermiştir) bıktıracak kadar da gereksiz bir kalabalık oluşturabilirler. Dihlevî'ninki gibi tepkiler giderek yaygınlaşır ve nihayet, Mehmet Akif'in veciz ifadesiyle "ilhamı doğrudan doğruya Kur'an'dan alarak asrın idrakine İslam'ı söyletmek" gerektiği hakim kanaat haline gelir. Sonuç, oldukça uzun bir süre ve sık sık bugün bile, bir taraftan çok geniş bir apolojetik literatür oluşması ve bir diğer taraftan da parlamentarizmden toplumsal sözleşme kuramlarına birçok fikrin islamî mesnetlerinin keşfedilmesi, yani asrın idrakinin İslam'a söyletilmesi olacaktır. Yaratıcı ve hareketli olan taraf müslümanlar olmadığına göre, bu son derece normaldir de.

İslam'ın ilk devirlerindeki entelektüel anarşinin yerini kademe kademe Dihlevî'nin yakınmış olduğu ortamın aldığı sürecin ana hatları belirsiz değildir: Sahabiler

arasında Hz. Ömer daha Hz. Peygamber'in sağlığında başlayan ictihadlarıyla temayüz eder ve Bedir esirlerinden Hz. Peygamber'in yazılı vasiyet bırakmasına, cemaatle teravih namazından *müellefe-i kulub*a ya da fethedilen toprakların mülkiyetine kadar birçok konuda daima görüşünü ortaya koyar, İbn Mes'ud ya da İbn Abbas kuvvetli fakihler sayılırken Ebu Hureyre herzaman ve Abdullah b. Ömer'se genellikle nakilci olarak kuvvetlidir, Hz. Aişe'nin hem fıkhı kuvvetlidir hem de Hz. Peygamber'in diğer sahabiler tarafından bilinmeyen ev hayatına şahittir, vs… Harun Reşid İmam Malik'in *Muvatta*'sını bir çeşit resmî kanun kitabı haline getirmek istediğinde, buna diğer herkesten önce Malik karşı çıkar, çünkü onun kitabında toplanmış hadisler bütün dini temsil etmekten uzaktır ve başkalarının ictihadlarının önünü tıkayacak hiçbir hareket doğru olmaz. Malik'in dinî ve entelektüel hassasiyetine karşılık, İbnü'l-Mukaffa daha çok pratik ve siyasî bir hassasiyeti temsil edecek ve her fakihten ayrı bir ses çıktığı sürece yönetimin işinin pek kolay olmayacağını hatırlatacaktır. İctihad kapısının kapanması bir anlamda gerçekten de pratik bir zorunluluktur ve mezhepler belirginleşip katılaşmaya, İslam hukuku modern öncesi bir anlamda ne kadar mümkünse o kadar standardize olmaya başlar. Sünnîler icmayı, şiîlerse masum imamı mutlak bir delil kabul ederler, ama aslında masum imam ortada olmadığı ve icmanın varlığı da sadece çok dar bir alanda gerçekten iddia edilebileceği için, mezheplerin katılaşması da ortak kabuller ve ictihadı terk etme tavrı da daha çok bir çeşit adı konmamış toplumsal uzlaşma üzerinden gerçekleşecektir. Hangi

mezheplerin kimler arasında yayıldığına ilişkin olarak, İbn Haldun bugün bize ilk anda çok ikna edici gelecek sosyoloji temelli bir açıklama, İbn Hazm'sa siyasî yöneticilerin kısmen de rastlantısal nitelikteki tercihlerinin belirleyici olduğunu savunan daha yüzeysel görünümlü bir açıklama önerir. (Şehirlerle ancak uzun bir süreç boyunca ve parça parça tanışan Türkler arasında hanefîliğin, Endülüs'te malikîliğin yaygın olması gibi örneklere bakılırsa, İbn Hazm haklı gibi durmaktadır.)

İctihadın yerini mezhepler almış olsa bile çok yoğun bir fıkhî yaratıcılık ve üretim varlığını sürdürmekte, ama kendini daha çok ya mezhep görüşlerinin giderek daha işlenmiş hale getirilmesi ya da fıkıh usulü üzerine giderek daha incelikli hale gelen bir araştırma şeklinde ortaya koymaktadır: Artık lafzın manayla olan ilişkisine veya hangi kipin nasıl yorumlanması gerektiğine dair ya da Hz. Peygamber'in hangi hareketinin hangi ölçüde ve hangi anlamda bağlayıcı olduğuna dair müstakil literatürler oluşmuştur. Bir diğer taraftan da, tek tek meselelere dair fıkhî yaratıcılığı ısrarla sürdürme eğilimi taşıyan büyük ve marjinal isimler (İbn Hazm, İbn Arabî, İbn Teymiyye) mevcut olacak ve tek tek meselelerde takip edilmediklerinde bile eserleri daima dikkate alınacaktır. Nihayet Şevkanî, herhalde tam olarak Dihlevî'ninki gibi bir ruhla, Kur'an ve sünnetteki delillerin bilinmediği bir taklide karşı ittiba kavramını vurgular, yani bir görüşe göre hareket eden kişinin o görüşün delillerini de bilmesini ister. Dihlevî'nin Kur'an'ın ne söylediğinin tekrar hatırlanması gerektiğini düşünmesi gibi, Şevkanî de Kur'an ve sünnetteki delillerin unutulmaması gerektiğini düşünmektedir, çünkü her

ikisi de İslam ve hayat arasındaki mesafenin artık giderek daha fazla açıldığını hisseder.

Dihlevî ve Şevkanî'nin zamanının aksine, ne Kur'an metninin ne de fıkhın ilkesel bir bağlayıcılık taşıdığı bugün söz konusu olan şey sadece büyük ya da küçük bir mesafe değil, ama tam olarak bir bağlamsızlıktır ve islamî muhafazakarlığın hayat tarzı aslında bu bağlamsızlığın kısmî ve imkan ölçüsünde bir onarılışından başka herhangi bir şeyi temsil etmez. Örneğin, ayet basit ve açıktır: *Kısasta sizin için hayat vardır.* Cezanın işlevinin ibret ve caydırıcılık mı, yoksa maşerî vicdanın ya da saldırıya uğramış toplumsal düzen duygusunun tamir edilmesi mi olduğu tartışmasından bağımsız olarak, hiçbir hafifletici nedeni olmaksızın cinayet işlemiş olan kişinin almış olduğu cana karşılık öldürülmesi gerekir. Kişisel olarak, kurbanların hukukunu görmezden gelen bütün bir yanlış tanımlanmış hayatın kutsallığı söylemine karşı, insan öldürmenin mukayyet ve fakat yalan söylemenin mutlak bir günah olduğunu öğreten Aquinas'a yakın düşünüyor ve sabit olmuş bir tecavüz, gasp ya da cinayete idamdan başka herhangi bir ceza verilmesinin nasıl savunulabildiğini anlayamadığımı belirtmekten pek çekinmiyorum. Ama benim kişisel kabalığım ve geri kalmışlığımın ötesinde, hatta bugünkü insan hakları ve hayatın kutsallığı söyleminin kurbanın uğradığı haksızlığı ıskalıyor ve dolayısıyla topluma hizmet etmiyor olmasının da ötesinde, mesele artık bedensel ceza anlayışının ortadan kalkmış ve fıkhın *ukubât* bahsininse daha çok bedensel cezanın esas alındığı bir çağa ait kalmış olmasıdır. Dolayısıyla, eğer tartışmak istenirse (konuyu yeterince biliyor

olsaydım ben şahsen istekli olurdum) tartışmaya *kısas* ayetinin aşiretler arası bir hukukla yönetim ve yönetilen bireyler arasındaki bir hukukun birbirine geçmekte olduğu bir noktaya ait olmasından değil, zaman ve hareket imkanı üzerindeki kısıtlamalarla ceza vermenin bedensel cezalandırmadan herzaman ve her anlamda daha sağlıklı sayılıp sayılamayacağı noktasından başlamak gerekirdi. Böylece, bütün bir *ukubât* ve *muamelât* daha en başta bağlamsız hale gelmekte ve yeniden bir bağlam kazanması önünde iki ayrı zihniyet dünyası arasındaki mesafeden daha azı bulunmamaktadır.

Kişiyi doğrudan doğruya ilgilendirmediği ya da en azından kişiliği doğrudan doğruya belirlemediği için bütün bunları bir tarafa bıraksak bile, *ibadât* meseleleri arasında olmamakla beraber hayat tarzını ve kişiyi doğrudan doğruya belirleyen başka şeyler mevcut kalacaktır. Örneğin evlilik böyle bir meseledir ve hatta hıristiyanlar tarafından zaten bir sakrament kabul edilir. Fıkhî ihtilaflara dair teferruat geçilirse, İslam açısından iki kişinin bir çift sayılmasının şartları, temelde, kadın ve erkek arasındaki geçmiş ya da mevcut ilişkinin diğer insanlardan gizleniyor olmaması ve kadının hukukunun şu veya bu ölçüde garantiye alınmış olmasından ibarettir. Evli olmak ya da olmamak, dolayısıyla ilişkinin meşruiyeti ya da meşru olmaması adına söylenebilecek herşey sadece bu iki başlıkta toplanabilir ve "imam nikahı" adı verilen uygulama, aslında, bu iki başlık namına da gerçek anlamda hiçbir şey ifade etmez. Çok eşlilik, muta nikahı ya da cariyelik gibi kurumlarla dolu klasik fıkhın bir parça da arsızlık içerecek geniş yorumları zaten bir erkeğin konvansiyonel

cinselliği önünde neredeyse hiçbir engel bırakmayacaktır. Bundan daha fazlası, aslında erkekten maddî bir teminat istemeyecek bir kadının önünde de çok fazla engel yoktur ve beraberlik sayısıyla toplumsal saygınlık arasındaki ilişki esas olarak sadece kültürel niteliktedir. Kısacası, muhafazakar insanların bütün bunları hatırlamak yerine imam nikahı gibi kurumlar icat etmesi sadece gülünçlükten ibaret kabul edilebilirdi. On beş on altı yaşındaki genç erkek ve kızların bir cinsel hayatı olmamasını öngören bir toplumsal anlayışı sağlıksız ilan etmek de zor değildir. Namahrem iki kişi baş başa kaldığında üçüncülerinin Şeytan olacağını açıklayan hadisle sedd-i zeria ilkesini yan yana koyup asansörlerde haremlik ve selamlık uygulaması istemek mümkünse (bu, teorik olarak gülünç değildir) formaliteleri önemsemeyi veya imam nikahı gibi tekellüfleri de genç insanların cinsel hayatla tanışmasını erteleyen bir yaşam tarzını normal görüp sağlıksızlığını vurgulamamayı da islamî açıdan mahkum etmek pekala aynı ölçüde mümkün sayılır.

İmam nikahı gibi kurumların ortaya çıkmış olması ya da yukarıda belirttiğim görüşler gibilerinin fazlasıyla yersiz ve tuhaf durması, galiba, muhafazakar hayat tarzının onarılmış bağlamsızlık olarak ifade etmeyi denediğim bir olgudan daha fazlasını temsil etmemesi yüzündendir: Hiçbir şey gerçekten olması gereken yerde değilken yine de gerçekten olması gerektiği gibi bir hayat kurmaya çalışmak. Aslında, Batı dili öğrenmenin günah sayıldığı günlerden mürekkepte alkol olduğu için dolma kalem kullanılmadığı günlere, içinde üzerinde resim olan banknotlar olduğu için cüzdanla namaz kılınmadığı günlerden bugünlere ne

bağlamsızlık durumu değişmiş ne de onarma işlemi gerçekleşebilmiştir. Yapılan şey, esas olarak, bir çeşit dünyayı paranteze alma işleminden ibaret kalır.

şeriat ve bitmeyen muhasebe

Fatiha'nın ardından Kur'an'ın ilk ve en uzun suresi olan Bakara'ya ismini veren kıssa, Allah'ın yahudilere bir inek kurban etmelerini emretmesini, ama yahudilerin derhal bir inek kurban etmek yerine sürekli hayvanın özelliklerinin daha da belirginleştirilmesini isteyerek aslolan emir karşısındaki gönülsüzlüklerini yapmacık ve sahte bir titizlik perdesi ya da bilinçli bir anlamazdan gelme yüzsüzlüğü altında gizleyişini anlatır. Kıssanın sırf zahiri bile, Allah'ın ne kadar az yasa varsa o kadar az yapmacıklık ve yalan olacağını vurgulamayı önemsediğini göstermeye yetecektir. Yasaklama yetkisinin esas itibarıyla yalnızca Allah'a ait olduğunu ve ilkesel yasakların sayısının asla artırılamayacağını tekrar tekrar belirtmekten hiç usanmayan bütün bir fıkıh geleneği de bu vurgunun gayet iyi farkındadır, ama buna rağmen İslam sık sık, tıpkı musevîlik ve belki çok belirli bir yere kadar da hinduizm gibi, neredeyse yasa hakkında sonu asla gelmeyen bir araştırma ve tartışmadan ibaret gibi görünür. Zaten yasanın anlamlı herhangi bir fenomenolojisi uzun, geniş

ve zıtlıklarla dolu olacaktır: Sadece üst üste binmiş, iç içe geçmiş ve birbirine dolanmış yalanların birarada tuttuğu topluluklara ait, herkesin her sinsi fırsatta üzerine tükü-receği ve fakat her güçsüzlük anında sığınak edineceği yasalar vardır, müstekbirlerin vaz' ettiği ve biçareler üret-meye yarayan yasalar ya da zavallıların kendilerini onlar kadar zavallı olmayanlardan korumak ve hatta onları da zavallı kılabilmek için uydurduğu yasalar vardır, erkek-lere özgü ve erkeklere ait başka yasalar da vardır, şehrin canı sıkılan bütün çocukları taşlasın diye ahmaklar tara-fından ortaya sürülecek peygamberlerin getirdiği yasa-lar, şeref duygusunu yok etmek ve aptallaştırmak üzere tasarlanmış yasalar, ve itaat etmeyi sadece kahramanla-rın başarabileceği diğer yasalar vardır, kölelere özgü kö-lece yasalar ve özgür insanları özgür kılan yasalar var-dır, ilh… Bütün bu karışıklık içinde berrak bir yol açа açа ilerlemek birkaç paragrafta becerilebilecek bir iş de-ğil, ama hiçbir zaman bir teokrasi olarak tanımlanamaya-cağı (çünkü Hz. Peygamber'den sonra kimse Allah'ın ira-desini temsil ettiğini iddia edemez) ve ilke olarak daima bir nomokrasi, yani yasa yönetimi kurmaya yöneldiği ye-terince açık olan İslam'ın fıkhî düşüncesinin bu sonsuz-luğu üzerine bir hatırlatma yapmayı, en azından onun niçin böyle ısrarcı ve bitimsiz olduğuna dair çok küçük bir not düşmeyi deneyebilirim. Yasalar belki kurumsal-laştıkları anda daima yapmacıklaşacak, köleler hep köle ve özgür olanlar da hep özgür kalacaktır, –ne özgürlük ne asalet ne akıl ve ne de kişilik dışarıdan enjekte edile-bilen ya da toplumsal karşılık bulmuş olmakla garanti al-tına alınabilen şeylerdir,– ama dinin toplum için de kişi

için de yasa kavramını temel almaktan hiç vazgeçmeyişi yine de izah edilebilir.

Şatıbî'nin yapılması ve yapılmaması şer'an farksız olan fiilleri tanımlayan *mübah* kavramına ayırdığı sayfaların sadece sayısı bile, fıkıh geleneğinin varolan her insanî durumun hükmünü belirlemek konusunda ne kadar titiz olduğunu ortaya koyar. Bu titizlik, aslında, belirli bir ilim olarak fıkhın geniş anlamda zaten bütün dini (çünkü o şu veya bu şekilde daima şer'î delilden şer'î hükmü çıkarıp uygulamaktan ibaret gibi algılanabilir) temsil ediyor olmasından ileri gelir. Öyle ki, diğer bütün dinî ilimler onu model alarak kurulur: İmam Ebu Hanife, itikadını açıkladığı metne *El-Fıkhu'l-Ekber* başlığını koyduğunda, bir taraftan füru'ya ait meselelerle akaid meselelerini hangi hiyerarşi içinde ayırt ettiğini ifade etmiş ve bir diğer taraftan da *fıkh* kelimesinin "anlayış" olarak karşılanabilecek ilk anlamına atıf yapmıştır, ama *fıkh* kelimesinin artık sadece ıstılahî anlamını çağrıştırdığı sonraki devirlerde bile diğer ilimlerin fıkıh etrafında örgütlenmiş halde takdim edilmesi adeti sık sık sürdürülür ve mesela İsmail Hakkı İzmirli tasavvufa (Muhasibî'den beri yüzyıllardır çok iyi bilinen bir mefhuma atıf yaparak) *fıkh-ı vicdanî* adını verir. Harizmî'nin cebri yine fıkhın feraiz bahsiyle ilişkisi içinde düşünerek geliştirmiş olduğuna ya da mantığın felsefeden alınıp fıkıh usulünün mukaddimesi kılındığına değinmeye gerek yok, çünkü doğa bilimlerinin bile sık sık tefsir ilminin içinde düşünüldüğü (öyle ki Razî'nin eseri bu yüzden eleştirilmiştir) bir entelektüel ortamda buna benzer başka sayısız örnek bulunabilecektir: Küfür cehaletten ve kendi nefsine zulmetmekten başka hiçbir şey

olmadığı gibi, din de temel olarak bilgiden başka bir şey değildir, ve bilim modeli de öncelikle fıkıhtır.*Fıkh*, sadece amelî konuları içerecek bir anlam daralmasına uğramadan önce genel olarak bütün dinî bilgiyi (*ma'rifetu'n-nefs ma leha vema aleyha*, "kişinin kendi yararına ve zararına olanı kavrayışı") ifade ettiği gibi, anlamı daraldıktan sonra bile (her ne kadar Cüveynî'nin öğrencisi Gazalî'ye bir kere sadece "fakih" diyerek hitap etmesinin alınganlık konusu olduğu söylenirse de) bütün dinî bilginin merkezini oluşturmayı sürdürür.

Fıkhın en temel tartışmasıysa, görünürdeki bütün bir görüşler, mezhepler ve yaklaşımlar sayısızlığına rağmen, şer'î hükmün aslının taabbud mu yoksa illet mi olduğu olarak ifade edilebilir. Fıkıh daima örfe belirli bir yer ayırır, ama Malik Medineliler'in örfüne daha belirleyici bir değer verdiğinde İbn Hazm onu Medineliler'in hiç de Mekkeliler ya da Şamlılar'dan daha salih olduğunun iddia edilemeyeceğini söyleyerek eleştirir. Ahmed b. Hanbel büyük bir muhaddistir, ama tam da bu yüzden, bir konuda ne kadar farklı hadis varsa ondan da o kadar görüş rivayet edildiği söylenerek fıkhının yeterince sağlam bir usule mebni olmadığı ima edilir (tarihçi ve müfessir olduğu kadar fakih de olan Taberî'nin başı böyle bir ima yüzünden belaya girmiştir), vs… Kısacası, daha sonrakilerin üzerine geniş bir usul inşa edeceği iki büyük fıkıh mezhebinin Ebu Hanife ve Şafiî'ye ait olması, *re'y* ve *hadis* arasındaki pratik tartışmanın belirginleşme ve karara varma süreciyle ilgili olduğu kadar, bu konudaki teorik ayrımı temsil etmiş olarak görülmeleriyle de ilgilidir. (Ve tıpkı hem Ebu Hanife hem de Şafiî'nin hem *kıyas* hem

de *hadis*i ittifakla delil kabul ettiği söylenerek eski çatışmaların hatırası yumuşatılabileceği gibi, her ikisi için de *ibadât* bahsinde taabbudun ve *muamelât*ta da illetin aslolduğu söylenerek konu kabaca aşılabilir, ama fıkıhtaki bahisler ne derece iç içe girmekteyse tartışma da daima o ölçüde geri dönmektedir.)

Çok basite indirgenirse, ihtilaf Ebu Hanife'ye göre niyetin abdestin farzları arasında olmaması (çünkü şer'î hükmün aslı onun illetidir) ve Şafiî'ye göreyse olması (çünkü şer'î hükmün aslı taabbuddur) örneği üzerinden anlatılabilir. Bu kadar basite indirgenmeyecek olursa da, ihtilafın Batı skolastiklerinde daha ileride ortaya çıkacak entelektüalizm ve voluntarizm tartışmasına karşılık geldiği ve Eş'arî'nin (ki Mu'tezile'den ayrılıp ehl-i sünnete katılmasını artık hanbelî olduğunu söyleyerek ifade etmiştir) iyilik ya da kötülüğün insan fiillerinin doğasında olmadığı, ama Allah'ın özünde iyi ya da kötü olmayan fiiller hakkındaki emirleri dolayısıyla iyilik ve kötülüğün (ve dolayısıyla şer'î hükmün) oluştuğu görüşü ve Mu'tezile ve maturidîlere ait, *hüsn* ve*kubh*un fiillerin doğasında olduğu ve şer'î hükmün de bunu teyit ettiği görüşü arasındaki ihtilafın füru'daki uzantısı olduğu söylenebilir. Her halükârda, müteahhirun döneminde Sadruşşeria'dan itibaren bu konuda müstakil bir "mukaddimât-ı erba'a" müellefatı oluşur ve tartışma daima açık kalır. İctihad gereğinin ve "şeriatın maksatları" gibi kavramların giderek daha fazla vurgulandığı bir zeminde, Muhammed Abduh ve benzerlerinin temsil edeceği öncelikli eğilim *hüsn ve kubh*un insan fiillerinin doğasında olduğunu, dolayısıyla da şer'î hükmün aslının onun taşıdığı illet olduğunu düşünmek olacak, Mustafa Sabri gibi daha

tutucu bir tavrı temsil edenlerse buna abartılı bir hararetle karşı çıkacaktır. (Batı'daysa entelektüalizm ve voluntarizm tartışmasının bu şekilde bir uzantısı olmaz, çünkü hıristiyanların kralların kanunlarına karşı bir "doğal hukuk"a atıf yapmasından bugünkü pozitif hukuka uzanan başka bir süreç söz konusudur.)

Kendisine nübüvvet mesajı iletilmemiş olan kişinin tevhidle bile mükellef olmayacağını öğreten Eş'arî'nin voluntarist vurguları kendi içinde tutarlıdır ve *hüsn-kubh* meselesinde hem ilahî şeriatların tarih boyunca birbirinden farklı olmuş olduğu (hatta muhammedî şeriat kendi içinde bile kronolojik olarak çok parçalıdır) hem de doğrudan doğruya ibadet olan amellerde aklî bir illetlendirmeye (namazın bir, yedi ya da ya da on beş vakit değil de beş vakit olması gibi) yol bulunamaması gibi deliller gösterebilir. Öbür taraftan, şeriatların birbirinden farklı oluşunun tarih içinde sabit kalmayan bir hikmetle ve doğrudan taabbudî amellerin illetlerinin de sırf diskürsif ve istidlalî olmayan bir kavrayışla açıklanabileceği pekala iddia edilebilir. Aslında, ilmin maluma tabi oluşu ya da *ex nihilo* olmayan yaratılış gibi birçok görüşü bu meselede daha çok mu'tezilî-maturidî tarafa meyletmesi gerektiğini düşündürebilecek İbn Arabî'nin sık sık tam tersi yönde vurgular yapması ya da yaratılmış alemin mümkün olan alemlerin en iyisi olduğu görüşüyle voluntarizmin tamamen dışına çıkan Gazalî'nin bu konuda mensup olduğu şafiî-eş'arî geleneğe yönelik hiçbir tashihe lüzum görmemesi (hatta *İhya*'da, Şafiî'nin zekat hakkındaki uygulanması çok zor olan görüşünü onun hükmün illetini değil taabbudu esas aldığını söyleyerek över) çelişki olarak

bile algılanabilir. Aynı Gazalî'nin hem Eş'arî'nin voluntarist öğretisine ilişkinaçık bir düzeltme yapmaması hem de aklın *dahildeki şer'* ve şeriatınsa *hariçteki akl* olduğunu ısrarla tekrar etmesi uyumlu sayılamaz. Allah'ın önce nötr bir doğa yaratması ("tekvinî emir") ve ardından da onu hitabıyla ("teşriî emir") ayrıca iyilik ve kötülüğün mahalli kılmasına gerek yoktur ve bunlar daha en baştan zaten birbirine paralel olmalıdır. Kozmoloji ya da metafizik açısından bakıldığında, daha farklı bir şey söylemek pek mümkün görünmemektedir. Kişinin uygulaması açısından bakıldığındaysa, yapılan her ne olursa olsun, şer'î hükme ittiba niyetiyle yapıldığı ölçüde daima taabbudî nitelikte kalır ya da taabbudî nitelik kazanır. Fiiller ilahî hitabın onları iyi ya da kötü olarak tanımlamasından önce ve bağımsız olarak da iyi ve kötüdürler, ama daima statik kalan bir çerçeve içinde değil, onları gerçekleştiren kişinin iradesine bağlı olarak iyi ve kötüdürler: Firavun can bağışladığında kötü, ve Hızır can aldığında iyi olabilir. Yine aynı şekilde, Firavun hitabın zahirî lafzına uygun hareket etmekle iyi ve Hızır da hitabın zahirî lafzına aykırı davranmakla kötü olmaz.

Öyleyse fıkıh, her ne kadar görünürde sık sık şer'î delilden şer'î hükmü çıkarma çabasından ibaret bir uğraşmış gibi dursa da, aslında, bir illet araştırması olarak fıtrat ve hikmet üzerine, insan ve insana ait herşey üzerine sürekli bir tartışmadır. Katip Çelebi vaktiyle Birgivî'yi insanların örfünü yeterince bilmemek ve dikkate almamakla eleştirdiğinde, daha çok dünyanın ve toplumun birtakım kitabî doğrulara ve normatif bir dinî hukuk bilimine ancak bir yere kadar uydurulabileceğini ima eder görünmekteydi,

ama söylediği şey gerçekten de isabetliydi: Anlamlı olma iddiasıyla ortaya çıkacak bir fıkıh, belki yüzeyinde ve nihayetinde normatif bir bilim görünümü kazanacak bir kazuistikten ibarettir, ama ideal olarak, o bu normatif sonuca ulaşmadan önce bugün insan bilimleri adı verilmiş (ve çok farklı bir entelektüel süreç sonucunda modernlik tarafından oluşturulmuş) bilimlerin bütün yükünü de kendi üzerine almayı göze alan (ya da, daha doğrusu, iddiasının hakkını verebilmek adına göze alması gerekecek) bütüncül bir bilim olmalıdır. Bu, aynı zamanda, onun hiçbir zaman hiçbir sonsöz söyleyemeyeceği anlamına da gelir.

Ve yine fıkıh, belirlenmiş bir kutsal metin ve belgelenmiş bir kutsal tarih tarafından sunulan modeli sürekli yeniden üretme çabası gibi göründüğü ve bütün hayatı (doğru niyetle ve şeriata uygun olarak gerçekleştirilecek her faaliyeti ifade eden geniş manasında) bir taabbuda çevirdiği zaman, aslında kelimenin orijinal anlamındaki *theoria* ("mükaşefe") ile *praxis*'i ("amel") birbirine bağlayabilen yegane noktayı temsil eder. İbn Arabî ibadetin Allah ile kul arasındaki karşılıklı bir *münazele* ya da kavuşma olduğunu öğretiyordu. Tam olarak söylemek gerekirse, gerçeklik insan kavrayışı tarafından asla tam olarak kuşatılamayacağı için onunla gerçek anlamda temas kurmanın tek yolu eylem ya da ameldir ve dolayısıyla doğru eylemin yasası (yani, meşhur Sanskritçe kelimeyle, *dharma*) olarak şeriat, kişiden neyin nasıl ve niçin yapılacağına ya da yapılmayacağına dair sürekli bir sokratik muhasebeden daha azını talep etmez. Çünkü sürekli bir sokratik muhasebeden daha azıyla insan etik ve politik bir hayvan değil, ama sadece kendine mahsus bir çeşit hayvan olacaktır.

ibn arabî'yi yeniden okumak

Ahmed Midhat Efendi "Biz müslümanlara felsefe beğendirmek zordur," demişti (aktaran: Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 2006, s. 416). Böyle bir ifade bugün kolayca müslümanların o meşhur düşünce tembelliğinden ve dinî fanatizminden şikayet eden bir yakınma sanılabilir. İçlerinde biraz cerbeze gösterenleri aceleyle katlediveren (Hallac, Suhreverdî, Nesimî, vs.) müslüman toplumlar ilk atılım yıllarında bir taraftan ganimet yığıp kitleleri kılıç zoruyla dinlerine katarken bir taraftan da Yunan felsefe ve bilimine ilgi göstermiş, ama Gazalî isimli bir mollanın ortaya çıkmasının ardından artık bunu bile yapmayarak sürekli kendi kendini tekrar edip onaylayan bir zihnî miskinliğin, etkileri hala sürmekte olan bir düşünme üşengeçliğinin içine gömülmüştür, dolayısıyla da onlara felsefe beğendirmek zordur… En azından, Ahmed Midhat'la çok yakın bir dostluğu bulunan Beşir Fuad rahatlıkla bunu iddia edebilirdi.

Beşir Fuad'ın hak vereceğini düşündüğüm cümlenin olguyla pek fazla alakası olmadığını, en doğru sayılabileceği

noktalarda bile gerçeğin ancak çarpıtılmış ve kısmî bir görüntüsünü sunabildiğini uzun uzadıya anlatmayı denemeyeceğim, çünkü ondokuzuncu yüzyıl oryantalizminden kalma bu tür yorumların bugün ancak popüler önyargılar olarak yaşadığını ve okuryazarlar tarafından ciddiye alınmadığını varsayıyorum. Örneğin Hallac ya da Suhreverdî gibi idam edilen sufî ve düşünürlere bakıldığında, idamın arkasında daima başka politik gerekçeler bulunduğu kolaylıkla görülebilir. Bu tür politik gerekçelerin yokluğundaysa, Hallac ya da Suhreverdî gibi dine dair tartışmalı yorumlar ileri süren değil, açıkça dine karşı çıkan Ma'arrî gibi biri müslüman bir toplumun ortasında rahatça yaşayabilmiş ve şiirleri rağbet de bulmuştu. Ya da Gazalî'nin filozofları din dairesinin dışında saymasına gerekçe oluşturan üç meselede kimi zaman Fahreddin Razî'nin kimi zaman Hocazade'nin Gazalî'ye karşı çıkarak filozofların görüşünü onayladığını tesbit etmek mümkündür. Kısacası, Ahmed Midhat'ın bahsettiği kolay kolay felsefe beğenmeme hali anti-entelektüalist ve cahilce bir bağnazlığın değil, tam tersine, felsefe adına getirilen yeni önerilerin daha güdük bir bilgi kuramı ve daha anlamsız bir dünya kavrayışı sunmakta oluşunun sonucuydu. Öyle ki Beşir Fuad kolayca felsefe beğenip bu coğrafyanın ilk kararlı ve yöntemli pozitivisti haline gelirken, *Metalib ve Mezahib*'in bir dipnotunda Hegel felsefesini değerlendiren Elmalılı Hamdi onda "vahdet-i vücud" anlayışının yetersiz bir parçasından başka bir şey görmez. Burada Elmalılı Hamdi'nin yorumunu tartışmayacağım (Hegel'i Batı düşünce tarihi bağlamında ele almak gerekir ve o zaman eserinin vahdet-i vücudun daha çocuksu ve yüzeysel bir versiyonundan

daha fazlasını temsil ettiği fark edilebilecektir, ama yine de belki –bu özel bağlam dışında– Hegel'in en derin olduğu yer tam da Elmalılı Hamdi'nin onu sufilerle kıyaslayabilmiş olduğu yerdir), fakat eski birikime sırt çeviren ve kolayca felsefe beğenir hale gelen Beşir Fuad'ın Hegel'inkinden çok daha sığ bir öğretinin militan savunuculuğunu benimserken Elmalılı Hamdi'nin Hegel'i kendi klasik formasyonunun terimleri içinde değerlendirmeye meyledip pek de önemseyememiş olmasının altını çizmek gerekiyor, çünkü işte tam da bu zıtlık müslümanların niçin zor felsefe beğendiğini açıklamaktadır.

Modern Batı'yla karşılaşma ve modern dünyanın bir parçası haline gelme sürecinin iyi bilinen sancıları içinde (ki Ahmed Midhat'ın alıntıladığımız cümlesinin telaffuz edilme nedeni de bu sürecin sancılarından başka bir şey değildir) müslüman okuryazarların genellikle Elmalılı Hamdi'ninkiden çok Beşir Fuad'ınkine benzeyen bir psikoloji ve tavra sahip olduğunu iddia etmek zor olmazdı. Sadece son onyıllarda bile birçok kişi "postmodern" olarak tanınan düşünürlere özel bir ilgi gösterdi, çünkü pozitivizmin ve çeşitli ideolojilerin tehditkar reddedişlerine karşı postmodernizmin herhalde dindarlığa bir nefes alma alanı açacağını düşünüyorlardı. Postmodernizmin sadece Aydınlanma'yı ya da pozitivizmi değil, ama mutlak bir gerçekliğin mutlak bir bilgisine ilişkin her türlü iddiayı sorguladığını çok fazla dikkate almamak tercih ediliyordu. Ya da Popper'ın bilim felsefesi iyiydi, çünkü yanlışlanabilir olmayan iddiaların bilimsel sayılamayacağını öğretiyordu ve böylece geri çekilen bilim dinî duygunun rakibi olarak sunulamayacaktı. Bazı analitik dil felsefeleri

kabul edilerek dinî önermelerin alanıyla bilimsel önermelerin alanının mutlak ilgisizliği de savunulmuştu. Ama bu durumda dinin artık bir bilgi değil de bulanık ve ne idüğü belirsiz bir duygudan ibaret hale geleceği ve "Allah birdir" ya da "Allah üçtür" önermeleri veya "İdam cezası bazı hallerde doğrudur" ya da "İdam cezası hiçbir halde doğru değildir" önermeleri arasında "bilgi"ye dayandığını iddia eden hiçbir tercih yapılamayacağı, çünkü "bilgi" kavramının artık pek de bilinmeye değmeyecek şeylerin düzeyine indirgendiği ve orada kilitlendiği fark edilmemişti. Bu örnekleri sayfalarca uzatmak ve siyaset ya da ekonomi gibi daha pratik alanlara doğru genişletmek pekala mümkün, ama Mevdudî ya da Seyyid Kutb gibi, Ali Şeriatî gibi, İsmail Farukî gibi samimiyetinden ve birer kişilik olarak değerinden kuşku duyulamayacak sayısız insanın bütün mesaisini ve hayatını meyvesiz hale getirebilmiş bu tür karışıklıkları sadece hatırlamak bile fazlasıyla cansıkıcı olacaktır. Sonuçta, bugün hala ya doğa bilimlerindeki birtakım kuramları ayetlere delil getirmekle ya da dört yüzyıl önce Galileo'nun ifade ettiği fikri tam tersi bir amaçla (dinin bilime değil bilimin dine müdahil olmaması amacıyla) kullanarak vahyin fizik öğretmeye değil, hidayet etmeye yaradığını tekrarlamakla uğraşabildiğimiz ortadadır. –Eskilerse ayetleri kuramlara delil getiriyor ve bunun taşıdığı metodolojik sorunların ve kesinsizliğin de gayet iyi farkında oldukları için, Galileo'nun itiraz ettiği çağdaşlarının aksine, başka kuramlara başka ayetleri delil getirmeye devam ediyorlardı.

Bu aşikar bunalımı aşmak adına yapılması gerekecek ilk şeyin klasik birikimin mümkün olduğu kadar derinlemesine

anlaşılması ve yeniden değerlendirilmesi olduğu açıktır. (Ne var ki bu ilklik mantıkî bir sıralama açısından geçerlidir ve olgusal bir kronolojiyle çakışması zorunlu değildir, yani müslüman toplumların önce kendi birikimlerini daha doğru ve kapsamlı anlayıp sonra da mevcut dünyada daha anlamlı bir yer işgal etmesi gerekmez, belki de önce bütün bu kafa karışıklıklarıyla beraber daha anlamlı bir konuma kavuşup sonra birikimlerini daha iyi algılayabilir hale gelirler.)Hal-i hazırda, benim görebildiğim kadarıyla, İslam öğretisine ve düşünce birikimine dair en önemli bütünsel değerlendirmeler Fazlur Rahman, Muhammed Abid Cabirî ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın eserleri tarafından temsil edilmekte ve çok farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. Fazlur Rahman fıkıh ve benzeri dinî ilimlerin klasik birikimine karşı sorgulayıcı ve eleştirel bir tavır takınır ve modern düşünceyle mümkün olduğu kadar geniş bir temas içinde olmaya çalışırken Seyyid Hüseyin Nasr klasik dinî ilimlerin eleştirel bir değerlendirmesine de modern düşünceyle temas kurmaya da öncelikli bir yer vermez. Ya da tasavvuf Muhammed Abid Cabirî açısından *Corpus Hermeticum*'dan uzun bir alıntıyla açıklanıp geçilebilecek bir şeyken Seyyid Hüseyin Nasr tarafından bütün İslam geleneğinin merkezine yerleştirilir, ilh… Ama herhalükarda, her üç düşünür tarafından da ilk olarak ilgilenilenin (Dücane Cündioğlu'nun ifadesiyle) *vaz'-ı cedid değil keşf-i kadim* olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ve öyle anlaşılıyor ki Seyyid Hüseyin Nasr'a göre *keşf-i kadim*in ardından bir *vaz'-ı cedid*, tam da Ahmed Midhat'ın müslümanların kolay felsefe beğenmediğini söylemesi gibi, çok anlamlı görülemeyecek ve gereksizleşecekken

Rahman ya da Cabirî'ye göre *keşf-i kadim* ancak *vaz'-ı cedid*in zorunlu temeli olarak anlamlıdır. Aslında üç düşünürün kesin olarak birleştiği nokta, herhalde, klasik birikimin yeniden değerlendirilmesinin zorunluluğu tesbitinden çok öteye geçmiyor.

Burada Rahman ve Cabirî tarafından da kültürel belirleyiciliği ve tarihsel önemi reddedilmeyen, Nasr tarafındansa İslam'ın hem geçmiş geleneğinin hem de muhtemel geleceğinin kalbi olarak gösterilen tasavvufun sık sık Şeyh-i Ekber ("En Büyük Şeyh") ünvanıyla anılmış temsilcisi Muhyiddin İbn Arabî üzerine modern dönemde kaleme alınmış araştırmaların belli başlılarına işaret etmeyi amaçlıyorum. İbn Arabî'nin eserinin sufiler arasında gördüğü rağbet iyi bilinmektedir ve zaten Şeyh-i Ekber lakabı da bunu ifade eder. Dolayısıyla onun eseri hakkında bizzat öğrencisi Sadreddin Konevî'yle başlayıp Emir Abdülkadir Cezayirî'ye, Ahmed Avni Konuk'a, hatta Humeynî'ye kadar uzanan (Humeynî, bütün bir İran ilim geleneğini izleyerek, ilk Osmanlı medresesinin kurucusu Davud Kayserî'nin *Fusûs* şerhine ve sık sık ilk Osmanlı şeyhülislamı ya da Osmanlı ilim geleneğinin başlangıç noktası olarak anılan Molla Fenarî'nin Konevî'nin *Miftah*'ına yazdığı şerhe birer talikat kaleme almıştır) klasik bir yorum geleneği zaten mevcuttur ve hacimli bir kütüphane oluşturmaktadır. Ancak burada klasik üslup ve geleneksel bir süreklilik içerisinde telif edilmiş bu literatüre değil, modern akademi içinde ve onun üslubu ve yöntemleriyle yazılmış metinlere değineceğim. Çünkü geleneksel süreklilik içindeki okuma ve yorumlamanın bugün aynı üslupla tekrar edilmesi ancak Daryush Shayegan'ın bir şizofreni

durumu olarak teşhis ettiği tavrın benimsenmesiyle mümkün olabilir. (Ve mesela Şerif Mardin'e göre, Bediüzzaman Said Nursî'nin eserinin bütün önemi o dönemki okurlarına böyle bir şizofreni içinden çıkma ve geleneksel zihin haritalarıyla modern bir dünyada da yön bulabilir ve hareket edebilir hale gelme olanağı vermesindedir. Öbür taraftan, bütün bir on yedinci yüzyıl felsefesinin kurucu olduğu oranda akademi dışında bir felsefe olduğu, devirlerinin üniversitelerinin çok uzağında durmuş Descartes ya da Leibniz gibi birçok ismin ardından, Kıta Avrupası'nda güçlü bir düşüncenin üniversiteyle ancak Wolff gibi aracılar üzerinden bir sonraki yüzyılda ve ancak yavaşça tekrar barışabildiği de hatırlanabilir. Yani Shayegan'ın bahsettiği şizofreniye karşılık paradigmatik bir radikallik de çağının akademisiyle arasında derin bir iletişimsizlik bulacaktır, ama maalesef bugün itibarıyla söz konusu olan durum ve dolayısıyla bu yazının konusu da bu değil.)

Aslında, ilk anda kültürel bir yenilginin sonucu ve kabullenilmesinden başka hiçbir şey değilmiş gibi duran bu yeni ve köken olarak yabancı bir üslup benimseme zorunluluğu, sadece İbn Arabî araştırmalarının tarihindeki temel eserlere göz atıldığında bile görülebileceği gibi, bu yeni dili ve onun içinde ifade edilmesi mümkün olan ya da olmayan fikirleri dönüştürme imkanını da sunmaktadır. Örneğin tasavvufun bugün kullandığımız anlamda "akademik" (ve dolayısıyla da Humboldt'un ve başkalarının ardından modern dünyanın bir ürünü olarak oluşmuş) araştırmanın bir konusu olarak ortaya çıkışının tarihi Friedrich Tholuck'un *Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica* eserinin Berlin'de yayınlandığı 1821 yılı olarak

gösterilebilir. Bu metin, sadece başlığının bile ("Tasavvuf ya da İran'ın Panteist Teosofisi") anlattığı üzere, Batı dünyasında hakim olan ve konunun anlamlı bir kavrayışını edinmeyi olanaksız kılacak her türlü yanlışı barındırmaktadır: Tasavvuf için kullanılan "teosofi" kavramı, her ne kadar daha sonra çeşitli spiritüalist akımlar tarafından da benimsenmişse bile, asıl itibarıyla nötr ve zararsız bir kavramdır ve "hikmet-i ilahî"den daha bulanık bir şey ifade etmez. Ama "panteizm" kavramı fazlasıyla indirgeyici ve tasavvuf öğretisini tanımlayabilecek genişlikten tamamen mahrumdur. Tasavvufu daha az geniş ve daha az derin bir öğreti olarak tasarlayanların bu "panteizm" kelimesinde bir sorun görmeyebileceğini kabul ettiğimiz zaman dahi, sözkonusu panteizmin özel olarak İran'a izafe edilmesi bir sorun olarak kalacaktır. Tholuck'un İran'a yönelik vurgusu sadece o devirde Batılılar'ın tasavvufu öncelikle Fars şiiri üzerinden tanımasıyla ilgili değildir. Ama tasavvufun Samî ruhunun kısır monoteizmine karşı coşkun Hint-Avrupa yaratıcılığının, yani Araplar'a karşı İranlılar'ın bir isyanı olarak değerlendirilmesini, olgusal olarak birkaç cümlede hemen çürütülebilecek olmasına rağmen çok revaçta olan saçma ve ırkçı bir fikri yansıtır.

İbn Arabî araştırmalarının serüveni de genel olarak tasavvufun serüveninden daha şanslı başlamayacaktır. Nyberg 1919'ta İbn Arabî'nin *Ukletu'l-Müstevfiz, Et-Tedbiratu'l-İlahiyye* ve *İnşau'd-Devair* isimli risalelerini yüz elli küsur sayfalık bir girişle bastığında (*Kleinere Schriften des Ibn Al-'Arabi*, Leyde, 1919) konuyu Tholuck'a kıyasla çok daha yakından bilmekte ve iyi kavramaktadır gerçi. Ama Asin Palacios'un 1931'de yayınlanan *Hıristiyanlaşmış İslam* (*El*

*Islam Cristianizado)*başlıklı kitabında İbn Arabî hakkında da, İslam ve tasavvuf hakkında da her türlü tuhaflık mevcuttur. Aslında Asin Palacios bir akademisyen olarak çalışkan ve insan olarak da etkileyici bir figürdür. Dante'nin kullandığı İslamî kavram ve fikirler üzerine bugün hala tartışılan ve bazı açılardan dikkate alınan görüşler ileri sürmüş olduğu gibi İbn Arabî'nin isminin nisbeten daha geniş bir akademik ilginin konusuna dönüşmesi de onun eserinin ardından ya da en azından onunla eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. (Hatta akademisyenlerle, allamelerle ya da dindar hıristiyanlarla fazla alışverişi olmayacağı düşünülebilecek biri, *Un Chien Andalou* ve *Belle de Jour*'un –ve aynı zamanda da *Simon del Desierto*'nun– yönetmeni Bunuel bile otobiyografisinde Asin Palacios'u ilgi çekici, saygı uyandıran ve bilgin bir kişi olarak anacaktır.) Ama bütün bunlara rağmen, tasavvufu Hint-Avrupa ruhunun, Platon felsefesinin, gnostisizmin ya da herhangi başka bir şeyin basit bir uzantısına indirgeme eğilimi onda da tam olarak mevcuttur ve kendi namına hıristiyanlık etkisini önermektedir.

Oryantalistlerin nisbeten daha ciddiye alınır bir İbn Arabî monografisine kavuşması için Afifî'nin 1939'da *Muhyiddin İbn Arabî'nin Mistik Felsefesi* üzerine yayınlayacağı eseri beklemek gerekmiştir(*The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi,* Cambridge, 1939). Bu eser belki Philon gibi bir dizi isimle İbn Arabî arasındaki akrabalığı fazla abartmaktadır, ama hiç değilse platoncu filozofların ya da hıristiyan mistiklerin Arapça ya da Farsça basit bir tekrarından ibaret yüzeysel bir tasavvuf anlayışı önermekte değildir. Üstelik Asin Palacios ve Ebu'l-Ala Afifî'nin

çalışmalarının tamamlandığı bu yıllarda sadece üniversitelerin islamiyât bölümleri daha gelişmiş hale gelmekle kalmamış, ama yirminci yüzyılın ilk yarısındaki en egzantrik düşünür ve sufilerden birinin, René Guénon'un eserlerinden birçoğu da yayınlanmıştır ve onun izini takip edenler İbn Arabî yorumculuğu literatürüne yepyeni bir ivme kazandıracaktır.

Guénon'un belli başlı görüşleri, eğer aşırı derecede kabalaştırmaktan kaçınılmayacak olursa, şöyle özetlenebilir: Modern dünya kelimenin en tam ve en mutlak anlamında bir sapmadır, modern felsefe ve bilim kendi kendinin farkında olmayan bir cehalet (eski tabirle cehl-i mürekkeb) ve şaşkınlıktır, modern sanatsa çirkinlikten ibarettir. Bunun karşısındaysa, bütün geleneksel öğretilerde farklı biçimlerde ama daima aynı içerikle dile getirilmiş hakikat (ki *advaita vedanta*, tasavvuf ya da taoizm gibi farklı öğretiler onun farklı vechelerini farklı tarzlarda ya da farklı mükemmellik derecelerinde ortaya koymuştur) bulunmaktadır. Geleneksel toplumlar şu veya bu şekilde ve şu veya bu derecede bu hakikate uygun olarak örgütlenmiştir ve dolayısıyla metafizik anlamda gelenek (hakikati idrak etmiş kişilerin insanötesi bir kaynaktan gelen ve düzenli bir silsile şeklinde tarih içinde aktarılan öğretisi) ve sosyolojik anlamda gelenek (örfler) birbirleriyle –tıpkı vahyedilmiş şeriat örneğinde zaten birbirlerine bağlı oldukları gibi– ilişkisiz değildir ve birbirlerini destekler. İşte bu temel çerçeve içinde, Guénon dinler tarihi, mitoloji, ezoterizm ve felsefe başlıkları altına yerleştirilebilecek bütün temel konularda devrinin genel eğilimleri ve akademisiyle hiç uzlaşmayacak, ama Ananda Coomaraswamy ya

da Mircea Eliade gibi dikkatli okuyucuları tarafından fazlasıyla önemsenmiş ve yer yer de genel okuyucu ve akademi tarafından daha rahat değerlendirilebilecekleri bir üslupla yeniden ifade edilmiş zengin bir yorumlar külliyatı sunmaktadır.

Guénon geleneğin hala görünür olan en eski şeklini temsil ettiğini (ve üstelik Batılı okurları tarafından İslam'a kıyasla daha önyargısız algılanabileceğini) düşündüğü hinduizme ve geleneğin nihaî şeklini temsil ettiğini düşündüğü İslam'a özel bir önem vermektedir ve geleneksel bir toplumda yaşamak adına Fransa'yı terk ederek Mısır'a yerleşmiş, orada da vefat etmiştir. Eserinin alımlanışı üzerine pekçok şey söylemek ve onu kimi zaman rahatsızlık, kimi zaman küçümseme ve kimi zaman da hayranlıkla anmış birçok isme işaret etmek mümkün. Ben Umberto Eco'nun temkinli alaycılığını ya da Cemil Meriç'in afallamış hayranlığını da içerecek uzun bir liste sunmak yerine Abdülhalim Mahmud'un Muhasibî üzerine yazdığı monografinin girişini hatırlatmakla yetineceğim: Abdülhalim Mahmud, Muhasibî'nin devrindeki düşünce akımları olarak bizzat Muhasibî'nin temsil ettiği maneviyat ağırlıklı din anlayışını, İbn Hanbel'in temsil ettiği selefî ve muhafazakarlık ağırlıklı din anlayışını ve Mu'tezile'nin "akılcılık" olarak tanımladığı din anlayışını saydıktan sonra bunların aslında insan mizacının farklı görünümlerine denk geldiğini ve dolayısıyla da her devirde bir karşılıkları bulunduğunu söyler ve o esnada da bu üç eğilimden akılcılığın Muhammed Abduh, selefîliğin Reşid Rıza ve maneviyatı merkeze alan tavrınsa Şeyh Abdülvahid Yahya tarafından temsil edilmekte olduğunu belirtir. Abdülvahid

Yahya'nın René Guénon'un İslam'ı kabul ettikten sonra aldığı isim olduğunu bildiğimize göre, galiba, Abdülhalim Mahmud'un Guénon'u büyük müslüman düşünürler ve arifler arasında saydığını, müslüman düşünür ve ariflerin tarihsel sürekliliği içinde bir yere yerleştirdiğini iddia etmemek için hiçbir sebep bulunmamaktadır.

Guénon'un okuru onun oryantalist kavramları aynen izleyerek tarihdışı bir Doğu ve Batı zıtlığı önerip modern ve geleneksel ayrımını kimi zaman karikatüre vardırdığını ya da modern düşüncenin eksiksiz bir bütün olarak tamamını ve her açıdan mahkum ederken abartılı bir tepkisellik gösterdiğini rahatlıkla düşünebilir, ama bu çeşit haklı eleştirilerin ardından bile eserinin değeri ve etkileyiciliği ortadan kaybolmayacaktır. Ve Seyyid Hüseyin Nasr üzerindeki bariz, Toshihiko Izutsu gibi isimler üzerindeki dolaylı ya da itiraf edilmemiş etkisi bir tarafa bırakıldığında bile, Guénon'un tasavvufa ve dolayısıyla da onun yetkin bir temsilcisi olarak İbn Arabî'ye verdiği değer sayesinde İbn Arabî araştırmaları birçok önemli çalışmayla zenginleşmiştir. Guénon'un doğrudan öğrencisi olan Michel Valsan ömrünü İbn Arabî üzerine çalışmakla geçirmiş ve Charles-André Gilis ya da Michel Chodkiewicz gibi velut isimleri İbn Arabî'nin eserine "inisiye" etmiş, Titus Burckardt'sa tamamen Guénon'dan mülhem bir yaklaşımı temsil eden *İbn Arabî'ye Göre İslam Astrolojisinin Manevî Anahtarı* isimli küçük fakat kıymetli bir eser kaleme almıştır (T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin Ibn Arabî,* Paris, 1951).

Guénon'un tek bir kişi olarak yarattığı doğurgan etkiyle bir ölçüde kıyaslanabilecek yegane eser herhalde

Henry Corbin'inki olabilir. Corbin genel İslam düşünce tarihini Yunanca eserlerin tercüme edilmesiyle başlayıp İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumculuğuyla sona eren, yani kendi içinde bir bütün ve süreklilik olarak değil de Batı düşünce tarihine olan etkisinden ibaret arızî bir uğrak olarak ele alan Avrupa-merkezli paradigmanın ilk kararlı reddini sunmasının ötesinde, aynı zamanda *İbn Arabî'de Yaratıcı Muhayyile* başlıklı bir çalışmanın da yazarıdır (*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1977). Onun alem-i misal karşılığında kullandığı *mundus imaginalis* kavramı sadece daha sonraki tasavvuf araştırmacıları tarafından dikkate alınmakla (ve kimi zaman da abartılı bir şekilde vurgulanmış olduğu belirtilerek eleştirilmekle) kalmamış, ama Antoine Faivre gibi başka kültürlere ait "ezoterizm"leri araştıran yazarlar tarafından da merkezî bir önemde görülmüştür.

Toshihiko Izutsu da *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism* başlıklı eserinde (Tokyo, 1966-1967, I-II) taoizm ve İbn Arabî'yi karşılaştırma amacını açıklarken Corbin'in farklı ezoterik öğretiler arasında sezmiş olduğu "tarihötesi diyalog"a atıf yapacaktır. Çalışmasının ilk bölümünde *Fusûs*'ta sunulduğu şekliyle İbn Arabî'nin ontolojisinin düzenli bir özetini (İbn Arabî külliyatının geri kalanına birkaç istisna haricinde hiç değinmeden ve klasik yorumculuk geleneğinden de sadece Kaşanî ve Balî Efendi'nin *Fusûs* şerhlerine yaptığı birkaç göndermeyle yararlanarak) oluşturan Izutsu, ikinci bölümde de aynı türden bir özeti bazı taoist metinler için hazırlar ve şu sonuca ulaşır ki birbiriyle tesbit edilebilir hiçbir tarihsel ilişkisi bulunmayan bu farklı

öğretiler temelde aynı ya da çok benzer bir bilgi kuramı ve varlık anlayışı önermektedir. Yeterince temkinli bir akademik üslup içinde ortaya konulan bu olgunun Guénon gibi insanötesi bir kaynağa mı yoksa Jung gibi insan doğasının en derin özüne mi bağlanacağı (ya da bu ikisinin son tahlilde aynı kapıya çıkıp çıkmayacağı) üzerine aceleci bir görüş bildirmekle ilgilenmeyen Izutsu, bunun yerine, Corbin'in "tarihötesi diyalog" ifadesini hatırlatacak ve bu sayede "Doğu metafiziklerinin üstdili"ni belirlemenin mümkün ve anlamlı hale geldiğini belirtecektir. Izutsu'nun eseri sadece böyle bir amaç tanımlamış ve bu yönde bir mesai vermiş olması itibarıyla bile dikkat çekici olurdu, ama aynı zamanda İbn Arabî ontolojisinin bugün de tasavvuf kültürüne önceden aşinalığı olmayan okura ilk elde tavsiye edilebilecek bir değerlendirmesini sunmakta ve bu açıdan ayrıca değer kazanmaktadır. Gerçi Izutsu'yu okumakla yetinecek biri İbn Arabî'nin öğretisinin fazlasıyla sistemli bir felsefe görünümü taşıdığı izlenimini edinebilir ve bu eser bu nedenle eleştiri konusu da olmuştur, ama ne mutlu ki Chodkiewicz'in çalışmalarına ve Chittick'in hazırladığı antolojilere bakmayı da ihmal etmeyecek okur bu tuzaktan rahatlıkla kurtulabilme imkanına sahiptir.

Böylece, Guénon'un bütün modernliği ve onun bütün bilim ve felsefesini kuran paradigmaları uzlaşmaz bir üslupla reddeden ve Corbin'in de en azından bunları ciddi şekilde sorgulayan ve alternatiflerini değerlendirmeye çalışan eserlerinin ardından gerek genel olarak tasavvufu değerlendirme tarzı gerek İbn Arabî'ye ilişkin bakış açısı ve onun üzerine yapılan çalışmalar, en azından belli insanlar

nazarında, önemli bir biçimde zemin değiştirmiş ve Nyberg, Asin Palacios ve hatta kısmen Afifî'ninki gibi çalışmalar sadece kullandıkları olgusal malzeme bakımından değil, ama merkeze aldıkları ya da önerdikleri bakış açıları itibarıyla da bir çeşit antikadan ibaret hale gelmiştir.

Bakış açısındaki bu fazlasıyla kökten dönüşüm İbn Arabî'ye ilişkin olgusal bilgiye gerçek bir derinlik kazandıran çalışmalar tarafından da ayrıca destekleniyordu. Daha önce Afifî *Fusûs*'un bir tahkikli neşrini hazırlamış, ama tıpkı Nyberg'in *Kleinere Schriften*'deki tahkiki için neredeyse tesadüfî bir nüsha seçimi yapmış olması gibi, o da *Fusûs*'un Konevî tarafından istinsah edilmiş ve Türkiye'de bulunan nüshası ya da Konevî'nin silsilesindeki *Fusûs* şarihlerinin önerdikleri metinler yerine Mısır kütüphanelerindeki nüshaları kullanmıştı. Aslında Nyberg ve Afifî'nin bugün tekrarlansa pek mazur görülemeyecek bu tercihleri, o tarihte ellerinin altındaki ulaşım ve erişim imkanları düşünüldüğünde anlaşılır olmakta ve mesailerinin değerini hiçbir şekilde azaltmamaktadır. Ama Osman Yahya'nın 1964'te yayınlanan *İbn Arabî'nin Eserlerinin Tarihi ve Tasnifi* başlıklı iki ciltlik çalışmasına (*Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi,* Dımaşk, 1964, I-II) bakıldığında, bu çeşit zorluklardan da tozlu raflar arasında geçirilen saatlerden de yılmamış olağanüstü bir azmin abidesiyle karşılaşılacaktır. Osman Yahya ulaşabildiği bütün kütüphanelerde İbn Arabî'ye ait olan ya da ona atfedilen yazmaları gözden geçirmiş, matbu nüshaları ve çevirileri değerlendirmiş ve sonuçta da İbn Arabî külliyatı üzerine çalışmak isteyecek herkesin daima müracaat etme ihtiyacı hissedeceği temel bir başvuru kaynağı ortaya koymuştur. Yine

Osman Yahya *Futûhât*'ın bir tahkikli neşrine girişecek, ama 1972'de başladığı yayın birçok sene boyunca devam ettikten sonra tamamlanmamış olarak kalacaktır.

Izutsu aracılığıyla (sadece bir yönü itibarıyla da olsa) fikirlerinin genel okura yönelik nisbeten çok düzgün bir özetine kavuşan İbn Arabî, Osman Yahya aracılığıyla da olağandışı hacimdeki külliyatının kullanışlı bir bibliyografyasına sahip olur. 1982'deyse Beyrut'ta klasik tasavvufî birikimle ve özel olarak da İbn Arabî'yle ister okur olarak ister uzmanlaşmış bir araştırmacı olarak ilgilensin, konu hakkında anlamlı bir fikir sahibi olmayı isteyecek istisnasız herkesin muhakkak elinin altında bulundurmayı arzu edeceği bir diğer temel başvuru eseri, Suad Hakim'in İbn Arabî'nin kavramsal *lexicon*'unu ortaya koyduğu hacimli *El-Mu'cemu's-Sufi*'si yayınlanmıştır. Osman Yahya'nın ardından, Suad Hakim de titiz ve çalışkan bir akademisyenlik ve etkileyici bir tutkunluğun biraraya gelmesiyle ancak mümkün olabilecek vazgeçilmez bir çalışma ortaya koymuştur.

Öğretinin görece düzgün bir sunumunu, kapsamlı bir bibliyografyayı ve kapsamlı bir sözlüğü artık Batı kökenli, ama tasavvufu sadece akademik bir araştırma alanı olarak görmeyip konularına karşı içten ve hayatî bir muhabbetle dolu bir dizi ismin çok değerli eserleri takip edecektir. Michel Valsan'ın öğrencisi olan Michel Chodkiewicz 1986'da *Hâtemu'l-Evliya: İbn Arabî'ye Göre Nübüvvet ve Velayet*'i, 1992'deyse *Sahilsiz Bir Umman*'ı yayınlar (*Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî,* Paris, 1986; *Un océan sans rivage: Ibn Arabî, le Livre et la loi,* Paris, 1992). İlk çalışma İbn Arabî'nin

merkezî bir yer verdiği nübüvvet ve velayet kavramlarını ve hakikatin tarihsel açılımıyla peygamberler tarihini birbiriyle mezceden görüşlerini ele almakta ve *Risaletu'l-Envar* üzerine bir şerhle sona ermekte, ikinci çalışmadaysa İbn Arabî'nin anladığı şekliyle şeriat kavramı, işarî tefsir, ve Kur'an metninin genel olarak salikin kat ettiği menzillerle ve özel olarak da İbn Arabî'nin eseriyle olan ilişkisi incelenmektedir. Michel Chodkiewicz'in kızı olan Claude Addas ise 1989'da İbn Arabî'nin biyografisini konu alan çalışmasını yayınlatır (*Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge,* Paris, 1989). İbn Arabî'nin hayatının o zamana kadar düzgün bir biçimde tasnif edilmemiş olgusal kronolojisini sunan bu eser, ayrıca, ancak yazarının konusuna duyduğu derin muhabbet ve bağlılık sayesinde olanaklı kılınabilecek bir sıcaklık da taşımakta ve İslam tarihinin en tanınmış çehrelerinden biri olan İbn Arabî'nin, tasavvuf tarihi boyunca bu denli etkili olmuş eserlerin ardındaki insanın bir hayat hikayesi vasıtasıyla anlaşılabilmesi mümkün olduğu kadar anlaşılabilmesini sağlamaktadır. Addas'ın biyografisi bugün hala konu hakkındaki temel eser olmayı sürdürmektedir ve daha sonra yayınlanan bazı çalışmalar içerik bakımından Addas'ın metninin kısmî özetleri niteliğindedir.

Yine 1989'da William Chittick *The Sufi Path of Knowledge*'ı yayınlar. *Futûhât*'tan seçilmiş metinlerin açıklamalı bir çevirisi olan bu kitabı 1998'de yayınladığı ve yine açıklamalı bir *Futûhât* antolojisi olan *The Self-Disclosure of God* izleyecektir (*The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination,* New York, 1989; *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-'Arabi's Cosmology,*

New York, 1998). Belirli bir temanın (bilgi ya da kozmoloji) etrafında örülmüş *Futûhât* alıntıları ve bunlar arasındaki ilişkiyi göstermek üzere de Chittick'in yorumlarını içeren bu çalışmalar, öyle sanıyorum ki, *Futûhât* metninin tamamına ve orijinaline erişimi olan okurlar için bile yararsız sayılamaz. Aslında, Chittick'in bu güldesteleri ve Michel Chodkiewicz'in editörlüğünde hazırlanan bir diğer *Futûhât* seçkisi olan *Meccan Illuminations* Batılı okurun İbn Arabî hakkında bir fikir sahibi olmak adına Addas ve Izutsu'nun ardından hemen gözden geçirmesi gerekecek eserlerdir. Chodkiewicz'in editörlüğündeki *Futûhât* seçkisi, Chittick'ten farklı olarak İbn Arabî'nin öğretisinin bazı temaları hakkındaki *Futûhât* metinlerini birarada sunmayı değil, *Futûhât* isimli eserin tamamı hakkında okura bir fikir vermeyi hedeflemekte ve bu amaçla biraraya gelmiş çevirmenlerin ilginç listesi sayesinde İbn Arabî üzerine çalışan tasavvuf araştırmacılarının bir galerisi hüviyeti de taşımaktadır (*Les Illuminations de la Mecque / The Meccan Illuminations*, ed. M. Chodkiewicz, Paris, 1988). Aynı şekilde, 1977'de İngiltere'de kurulan Ibn 'Arabi Society'nin her altı ayda bir yayınlanan dergisi *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* de araştırmaların genel manzarası hakkında bir izlenim edinilebilmesini sağlayacaktır.

Burada artık hacimli bir literatür oluşturmaya başlamış olan modern İbn Arabî araştırmalarının eksiksiz bir listesini sunmaya kalkışmadığım için ne Nasr Hamid Ebu Zeyd'inki gibi ilginç denemeleri, ne Seyyid Celaleddin Aştiyanî ya da Abdülbaki Miftah'ınkiler gibi geleneksel İbn Arabî yorumculuğuyla çok sıkı bir temas

içindeki eserleri ne de M. Takeshita gibi birçok akademisyen ve birçok Batılı muhtedinin şu veya bu kıymetteki çalışmalarını anacağım. Özellikle vurgulamak istediğim şey İbn Arabî'nin anlaşılması konusunda Nyberg ve Asin Palacios'tan beri kat edilmiş olan büyük mesafe ve bu süreçteki belli başlı köşe taşlarından ibarettir. Ve işte bu mesafe sayesinde bugün İbn Arabî araştırmalarının anlamlı bir olgunluk derecesine ulaşmış olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Ne Izutsu'nunki gibi arka planında derin bir paradigma değişikliği önerisi getiren ne de Chodkiewicz, Chittick ya da Addas'ınkiler gibi yazar ve konusu arasındaki özel bir mensubiyet ilişkisinin damgasını taşıyan, ama ele aldığı konuda ciddi bir tarihsel inceleme sunan Alexander Knysh'inki gibi eserler (*Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam,* New York, 1999) artık herhalde yeni bir standart temsil etmekte ve bize yetkinlik açısından bunun aşağısında kalacak çalışmaları başarısız sayma hakkını vermektedir.

İslam coğrafyasının başka bir köşesinde Abdülkadir Geylanî'nin vefat etmiş olduğu yıl Endülüs'ün Mürsiye şehrinde doğan İbn Arabî ömrünün önemli bir bölümünü seyahatlerle geçirmiş, İspanya ve Orta Anadolu arasında kalan uzun bir güzergahı, Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'yi kat etmiş olduğu gibi Irak ve Hicaz'da da bulunmuş (zaten *Et-Tenezzülâtu'l-Mevsiliyye* isimli eserinin başlığı Musul'daki zamanlarına, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye* başlığıysa Mekke'deki zamanlarına işaret eder), ve en sonunda Şam'da vefat etmiştir. Bu denli geniş bir coğrafyada gezmiş ve bu kadar çok sayıda şehirde bulunmuş

olmasının dolaysız bir sonucu olarak Mürsiye, Konya ya da Şam tasavvuf tarihinin bu büyük arifinin hatırasıyla övünme hakkına sahiptir. Üstelik pekala iddia edilebilir ki İslam coğrafyasının Fas'tan Endonezya'ya kadar her yöresinin önemli alim, sufî ya da düşünürlerinden bir kısmı İbn Arabî'nin eseriyle özel bir ilişki içerisinde olagelmiştir ve dolayısıyla İbn Arabî isminin kendine mahsus bir tını kazanmayacağı çok az müslüman beldesi bulunabilir. Bütün bunlara rağmen, ben Anadolu'nun (o zamanki ifadeyle Rum'un) Şeyh-i Ekber İbn Arabî'yle özel bir ilişkisi olduğunu iddia etmekten kendimi alamayacağım. Bunu göstermek adına, başka pek çok veri arasından, İbn Arabî'nin en etkili öğrencisi Sadreddin Konevî'nin Konya'da yaşamış olmasını, Osmanlı ilim geleneği açısından özel bir değeri bulunan Davud Kayserî ve Molla Fenarî gibi isimlerin Konevî'nin silsilesine mensubiyetini ya da *Fusûs* ve *Futûhât*'ın "imam" nüshalarının (Konevî'nin bizzat istinsah ettiği *Fusûs* nüshasının ve İbn Arabî'nin ikinci kez kaleme aldığı *Futûhât*'ın müellif hattı nüshasının) Türkiye kütüphanelerinde bulunmakta oluşunu, Anadolu'nun ve Fars şiirinin büyük sufîsi Mevlana'nın İsmail Ankaravî ya da Sarı Abdullah gibi en önemli Türk şarihlerinin eserlerinin İbn Arabî'ye atıflarla dolup taştığını hatırlatabilirim. Aynı zamanda, çok büyük ihtimalle, modern öncesi dönemde (ki bu coğrafya açısından modern tarih onaltıncı yüzyılda başlamamakta, "modern öncesi" birçok açıdan belki ondokuzuncu yüzyılın önemli bir bölümüne kadar sürmektedir) İbn Arabî'den en çok tercüme yapılan dil Türkiye Türkçesi'ydi. Sadece şu an Türkiye'de ve Türkçe konuştuğum için değil, ama

bu nedenle de Türkiye'deki İbn Arabî çalışmaları çok kısaca özetlenmeyi hak ediyorlar.

Konuya ilişkin akademik nitelikli ilk monografiyi kaleme alan (*Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Hayatı ve Çevresi*, İstanbul, 1966) Nihat Keklik, aynı zamanda, Sadreddin Konevî üzerine de çalışacak ve yine öncü kabul edilebilecek bir çalışma yayınlayacaktır (*Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah ve İnsan*, İstanbul, 1967). Nihat Keklik aynı zamanda, verimli bir yanlış anlama neticesinde, aslında işrakî filozoflardan birine ait bir eseri de İbn Arabî'nin olduğu zannıyla yayınlamış (*El-Bulga fi'l-Hikme,* İstanbul, 1969) ve muhtemelen bu yüzden, sadece Latin alfabesini tanıyan okurlar için uzun zaman boyunca *Futûhât* metnine bir aşinalık kazanabilmelerinin yegane güvenilir kaynağı olmuş bir *Futûhât* seçkisi hazırlamıştır (*İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Bir Misdak Olarak El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, ikinci baskı, Ankara, 1990). 1987'de Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından Avni Konuk'un *Fusûs* şerhinin ilk cildi yayınlandığındaysa hem klasik şerh geleneğinin bu dikkate değer halkası sadece birkaç kişi tarafından sayfaları çevrilebilmiş ve ulaşılamayan bir metin olmaktan çıkmış, hem de yayına hazırlayanların metne ekledikleri önsöz ve makaleler sayesinde İbn Arabî okurunun bir şeyler anlamak adına ilk elde aklında tutması gerekecek ilkeler ortaya konmuştur (*Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987-1992, I-IV). Yine Mustafa Tahralı, genel olarak tasavvufa ilişkin olduğu kadar özel olarak İbn Arabî üzerine de (aralarında Mahmut Erol Kılıç'ın 1995'te tamamlanan –ve hala yayınlanmamış

olmasına rağmen fotokopileri aracılığıyla geniş biçimde tedavül eden– *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* başlıklı doktora çalışması da bulunan) pekçok tezin danışmanlığını yapmış ve Türkiye'deki akademik incelemelerin kayda değer bir ivme kazanmasını sağlamıştır. Aynı dönemde Mahmut Kanık'ın tercümeleri aracılığıyla İbn Arabî'nin bazı risaleleri ve *Futûhât*'ın bazı bölümleri nisbeten geniş bir okur kitlesi edinecektir.

Burada ilahiyat fakültelerinin ya da daha doğrusu, Mustafa Tahralı gibi hocaların yetiştirdiği araştırmacılar sayesinde ortaya çıkmış ve önemli bir üretkenliğe işaret eden çok sayıda çalışmayı anmadan geçmem mazur görülsün. Sadece Nihat Keklik'le beraber ayrı bir akademik başlık olarak ele alınmış ve Mustafa Tahralı ya da Mahmut Erol Kılıç gibi araştırmacılarla beraber ciddi bir hız ve derinliğe ulaşmış çalışmaların bugün de önemli ürünler vermeyi sürdürmekte olduğunu hatırlatacağım: Ekrem Demirli yalnızca Sadreddin Konevî külliyatını Türkçe'ye aktarmakla ve Nihat Keklik'in ardından Türkiye'deki ikinci Konevî monografisini (*Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, 2005) kaleme almakla kalmamış, ama *Fusûsu'l-Hikem*'in yeni bir çeviri ve şerhini de hazırlamıştır (*Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, 2006) ve halen ilk cildi 2006'da çıkan *Futûhât* çevirisini yayınlatmaya devam etmektedir. Şu anda on birinci cildine ulaşmış olan bu çalışma tamamlandığı zaman, İbn Arabî'nin *Futûhât*'ı ilk kez bir bütün olarak yabancı bir dile (ya da Arapça dışında bir dile, diyelim) tercüme edilmiş olacaktır.

Umarım yukarıdaki çok kısa özeti gözden geçiren okur herşeyin herzaman daha kötüye gitmediği, bazı şeylerin

bazı açılardan daha iyi hale gelebildiği izlenimini edinmiştir. En azından, öyle sanıyorum ki, İbn Arabî üzerine yapılmış çalışmaların Batı dillerinde Asin Palacios'un *Hıristiyanlaşmış İslam*'ından Nasr'ın *Üç Müslüman Bilge*'sine ulaşan çizgisi böyle bir gelişmeyi ifade etmektedir. Türkiye sözkonusu olduğundaysa, Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ını eline alan okur romanın Ahmet Ateş'in Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı İbn Arabî maddesinden alıntılanmış ve "günümüzde artık Kaf Dağı diye bir yerin mevcut olmadığını bildiğimizi" açıklayan epigrafıyla karşılacaktır. Kendi bağlamı içinde bu alıntı oldukça anlamlıdır ve herhalde romancının istediği efekti yaratmaktadır, ama ben şahsen Orhan Pamuk'un ya da başka bir okurun Ahmet Ateş'in yazdığı İbn Arabî maddesi ve Nuri Gencosman'ın (Avni Konuk'un o tarihte tek nüsha bir yazma halindeki eserinden geniş ölçüde yararlanmış olduğu anlaşılmakla beraber) henüz bir ilk deneme sayılabilecek *Fusûs* tercümesi yerine M. Erol Kılıç'ın Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı İbn Arabî maddesi ve Ekrem Demirli'nin *Fusûs* tercümesine ulaşabilecek olmasını şans kabul ediyorum.

Annemarie Schimmel erken tarihli çalışmalarından birinde "önemi sık sık abartılan İbn Arabî" anlamında bir ifade kullanır, ama daha sonraki eserlerinin hiçbirinde buna benzer bir görüşle karşılaşılmaz. Anlayabildiğim kadarıyla, Massignon'un coşkun Hallac'ı "ezoterizmin dilbilgisi"ni yazan İbn Arabî'ye tercih eden tavrının ve belki de Mevlana'nın metinlerinin "hararet"iyle İbn Arabî'nin metinlerinin "kavramsallık"ı arasında gereksiz bir kıyaslamanın etkisi altındaki Schimmel konuyu daha

yakından inceledikçe (ki öğrenme becerisi noktasında herhalde hepimize örnek olması gerekecek sayılı insanlardandır) daha standart bir görüşü benimsemiştir. Açıkçası, Mevlana'nın coşkun şiiri ve İbn Arabî'nin "teorik spekülasyonlar"ı arasında yersiz bir kıyaslama yapmak ve bu ikisinin aynı kaynaktan geldiğini hiç hissedememek daha yukarıda andığımız ve Samîler'in çölsü monoteizmiyle Aryan ruhunu karşı karşıya getiren görüş kadar anlamsızdır. Ve okur böyle şeyleri muhakeme yeteneğinden çok mesaisiyle saygı uyandıran Abdülbaki Gölpınarlı gibi üstatlarda görmekle belki şaşırmaz, ama Asaf Halet Çelebi gibi zihni ve hissi daha açık yazarların da benzer şeyleri tekrarladığını görünce yorum sahibinin ulaşabildiği kaynakların yetersiz ve yanıltıcı olabileceğinden kuşkulanacaktır. Öyleyse, İbn Arabî'yi konu alan eserlerin niteliğindeki gelişme sadece İslam düşünce tarihinin en belirgin isimlerinden birini ve ona yapılan birçok atfı daha iyi anlamamızı değil, ama bir bütün olarak tasavvufu ve dolayısıyla onun ait olduğu kültürü ve dini de daha berrak ve derin şekilde algılayabilmemizi sağlayacaktır.

sextus empiricus, "kuşkunun felsefesi"ne sunuş

Türk okuru, en azından içinde varolduğu dil ve kültüre karşı rastgele bir Fransız'dan daha az uzak olabilmeyi başarmış Türk okuru standart bir Batı düşünce tarihi anlatısındaki İslam unsurlarının ne kadar yetersiz sunulduğunu iyi bilmektedir. Tek bir örnek vermek gerekirse, skolastikleri bir parça anlamadan Descartes'ın tam olarak ne temsil etmiş, neyi izlemiş ya da neyi dönüştürmüş olduğunu anlamak pek mümkün değildir ve İbn Sina hakkında bir fikre sahip olunmazsa insanlığın neredeyse iki bin yılına hakim olmuş bütün bir Aristoteles yorumculuğu geleneğinin zirvesi tamamen meçhul kalacaktır, öyleyse *Şifa*'nın sayfalarını hiç karıştırmamış bir okur Thales'le başlayıp Derrida'ya ya da bizzat kendisine kadar uzanan bir macera hakkında ancak bölük pörçük ve yetersiz bir izlenim taşıyabilir. Bu çeşit örnekleri çoğaltmak ve ayrıntılandırmak hiç de zor olmazdı, ama okurun bunları zaten bildiğini varsayacak ve sadece şunu hatırlatacağım: Standart bir Batı düşünce tarihi anlatısında noksan olan

sadece İbn Sina hakkında yazılmadan geçilmiş pek çok sayfa değildir, ama orada stoacılarla skeptikler arasındaki tartışmalara ilişkin başlıklar, Proklos, Areopagitos ve Ficino, hatta Christian Wolff ve Baumgarten de kabul edilemez boşluklar olarak eksikliklerini hissettirmektedir. Ve ne yazık ki bugün bir uzmanlık otoritesiyle konuşan ya da bizi böyle bir otoritenin varlığına ikna etmeyi deneyenler bile bu boşlukların üzerinden atlamakta neredeyse hiç sorun görmüyor. Böylece, Rousseau'nun *Bilimler Üzerine Söylev*'ini fark etmeden geçerek Foucault'nun *Söylemin Düzeni* üzerine konuşulduğuna ya da Yunan sofistleri, kinikler, Kant, Hegel ve Marx doğru dürüst anılmadan yapısökümden bahsedildiğine tanık olabiliyoruz. Yine de, eğer gündelik modalar üzerine gündelik izlenimler edinmek ve gündelik laflar üretmekten daha fazla bir şeyle ilgilenmiyorsak bu durumda hiçbir sorun olmadığını düşünerek pekala avunabiliriz. Bugün düşüncenin imkanlarını boğan şeyi anlamak için Kant'a ve Kant'ın içinde konuştuğu bağlamı değerlendirmek üzere Sextus Empiricus'a kadar geri gitmek, açıkçası, birçokları için gereksiz bir zahmet ve işgüzarlıktır.

İkinci bir teselliyse biyografilere, tarihî ve kültürel bağlamlara, metinler arasında kimi zaman bıktırıcı ve kimi zaman da baş döndürücü bir şekilde örülmüş bütün bir ilişkiler ağına dair sayısız ayrıntının yarattığı karmaşadan sıyrıldığımız zaman, insanlığın düşünce tarihinin gerçekten de çıplak ve çok sade birkaç fikrin sayısız çeşitlemesinden ibaret kalmasıdır. İnsanlık her dakika benzersiz fikirler ve devrimler üretecek kadar zeki olmamış, tam tersine devrimci fikirler bile genellikle sadece o an

devrimci olarak algılanan uyarlamalar biçiminde ortaya çıkmıştır. Aslında bu zeka ve devrim eksikliğine minnettar bile kalmalıyız, çünkü başka türlü tarihin belirli bir anında (mesela işte şu anda) insanlık mirası üzerine sağlam bir fikir edinebilmemiz tamamen imkansız hale gelir ve hiçbir şekilde kuşatamayacağımız bir yığın altında ezilirdik. Oysa düşüncenin daima üzerinde dönüp durduğu daire az çok belirlidir ve tanımlanabilir: Öncelikle dogmatizm ve skeptisizm birbirinden ayrılmaktadır. Dogmatikler şeyleri gerçekten oldukları gibi kavrayan bir bilginin mümkün olduğunu kabul eder, skeptiklerse bunu imkansız sayar. Ardından dogmatizm ve skeptisizmin sayısız çeşitlemesi gelecektir. Örneğin *Upanişadlar*'ın yazarları da, Platon da, Auguste Comte da, Marx da aynı ölçüde dogmatiktir, ama çok farklı sonuçlara ulaşırlar. Ya da Pyrrhon'un mutlak skeptisizmine karşı Kant bir ara yol bulmayı deneyecektir ve bu ara yol modern düşüncenin birbirinden çok farklı görünen sayısız akımının kaynağını oluşturur. Kant'ın yaklaşımı az çok şöyle özetlenebilir: Şeyleri gerçekte oldukları gibi bilmemiz imkansızdır, ama onları nasıl kurguladığımızın bir çözümlemesini yapabiliriz. Bu yaklaşım modern düşüncenin üzerinde akacağı ana yatağı belirleyecektir ve bu anlamda çeşitli analitik dil felsefeleri de yapısöküm de Kant'a borçlu olmaktan kurtulamaz. Aslında, Kant'ın skeptisizm ve dogmatizm ikiliğini aşma formülü bugünkü kafalarımızı üretmiş (ve tıkamakta) olan temel esastan daha az hiçbir şeyi temsil etmiyor. Bugün bilginin eleştirel bir kuramını yinelemeye kalktığımızda da, çeşitli öğretileri tarihî, sosyokültürel, psikolojik ve lingüistik inşalar olarak ele alıp çözümlemeyi

denediğimizde de önce Kant'ın (ve ardından Hegel'in, sonra da Marx'ın, Nietzsche'nin, Freud'un, Saussure'ün) öğrencilerinden başka hiçbir şey değiliz ve tam da bu yüzden dogmatikleri belirli tarihsel bağlamların kurbanı olmuş aptallar ya da en iyi ihtimalle mistikler olmaktan başka türlü tasarlayamıyoruz. Kısacası, Sextus Empiricus'un metni kazanan ve Platon ya da Aristoteles'inkilerse kaybeden tarafları temsil etmektedir. Dolayısıyla modern düşüncenin, bizim zihinlerimizi ve algımızı belirleyen çerçevelerin *motto*'larını Platon ve Aristoteles'te, İncil'de ya da Kur'an'da değil, ama Sextus Empiricus'ta aramak çok daha mantıklı olacaktır.

Türk okuru için belki bu birkaç kat daha üzücü sayılabilir, çünkü o Descartes'ın *Yöntem Üzerine*'sinden önce Gazalî'nin *Munkız*'ını ve Kant'ın *Eleştiri*'sinden önce *Nesefî Akaidi*'nin ilk cümlesini tanımış olmalıdır: *Sofistlerin iddialarının aksine, şeylerin hakikatleri sabittir ve bilinebilir.* Bu bilginin ne çeşit bir bilgi olacağı üzerinde belki Nesefî ve bir sufî çok ayrı düşünecek, büyük ihtimalle sufî (mesela Gazalî) bu ifadeye pek çok ince ve zor kavranabilen şerh düşmek gerektiğini hissedecektir. Ama insandan esirgenmemiş ve şeyleri gerçekte oldukları gibi kavrayan bir bilginin mevcudiyeti konusunda her halükârda hemfikir kalırlar ve onları biraraya getiren temel de budur. Modern bir düşünceyi onlar adına imkansız kılan da budur. Aslında, bu noktada temsil edici değer taşıyan bir ayrıntıyı hatırlamak anlamlı olabilir: Kant'ın meşhur beyanı onu "dogmatik uyku"sundan uyandıranın Hume olduğunu açıklar ve Hume'un en meşhur düşüncelerinden biri, deneyden edinilen tümevarım bilgisinin hiçbir

şekilde mantıksal bir zorunluluk ifade etmediği tesbiti daha önce Gazalî tarafından da dile getirilmiştir (zaten Gazalî, en azından filozofları eleştirirken, antinomiler konusunda da Sextus Empiricus'tan Kant'a uzanan gelenekle aynı paralelde görüş belirtir). Ama Gazalî burada *sünnetullah* ya da *adetullah* gibi apayrı kavramlara başvurma imkanına sahiptir ve tümevarım ya da nedensellik eleştirisi yüzyıllar boyunca bir Hume üretmek yerine Allah'a değil de sebeplere hakikî tesir atfetmenin yanlışlığı üzerine konuşurken hatırlanmış ince bir düşünce olarak kalmıştır. Üstelik, aslında, kronolojik olarak bu fikrin ilk sahibi Hume olmadığı gibi Gazalî de değildir: İbn Sina, neredeyse hiçbir açık sonuç çıkarmaya gerek görmeden, *ehlinin bildiği üzere* deney bilgisinin hiçbir zorunluluk taşımadığını söyler ve buna iki üç satırdan daha fazlasını ayırmaksızın geçiverir. Yani Kant'ın "dogmatik uyku"yla kasdettiği her neyse, ne İbn Sina'nın ne de Gazalî'nin ondan uyanmak istemiş olduğu aşikardır.

Öyleyse okura Sextus Empiricus'un metnini sunarken konuya birkaç farklı açıdan yaklaşma imkanı bulunduğuna işaret ederek onu bunlar arasında tercih yapmakta serbest bırakmamızın da anlayışla karşılanması gerekiyor. Öncelikle, çok kısaca ve neredeyse karikatüre indirgenmiş çizgilerle de olsa göstermeyi denediğimiz gibi, modern düşüncenin temelleri diğer herşeyden önce sofistler ve skeptiklerin görüşleriyle uyum içindedir ve Sextus Empiricus'un eseri de elimizde bulunan literatür içinde onların konumunu en iyi ifade eden metin sayılabilir. Ve diyelim ki biz modern düşünceyle arası çok iyi olan kimseler değiliz, bu durumda bile eğer kendimizi gerçekten

bir medeniyet merkezi olarak görmek istiyorsak, bu konudaki iddialarımız ne yeterince zevk ne de yeterince kavrayış sahibi birtakım taşralıların kendi kendine tekrar edip durduğu bir tekerlemeden, tatsız ve anlamsız bir yanılsamadan ibaret kalmayacaksa insanlığın bütün birikimiyle sadece hesaplaşmamızın değil, ama onun taşıyıcısı da olmamızın gerektiği açıktır. Sofistler, stoacılar, Buda, Konfüçyus, Descartes, Marx ya da Freud sadece reddiye yazılması değil, ama hazmedilmesi gereken bir birikimi temsil ederler. Ya da diyelim ki biz bütün bunlarla hiç ilgilenmeyen insanlarız, –zaten medeniyet genellikle fazla abartılmış ve yapısı itibarıyla faşizan bir kavramdır,– o zaman da okur bu metni *La raybe fih* tefsirine veya *Sofistlerin iddialarının aksine* şerhine biraz uzun tutulmuş bir girişin ilk faslı sayabilir. Biraz uzun tutulmuştur belki, ama Gazalî'ye yönelik en keskin eleştirilerden biri de muhasımlarının görüşünü çok ayrıntılı ve çok sadık olarak nakletmekten çekinmemesi değil miydi?