CEMİL MERİÇ

BÜTÜN ESERLERİ 7

Umrandan Uygarlığa

İLETİŞİM YAYINLARI



0963286
AON

Ötüken Yayınevi, 1974, 1977 (2 baskı)

İletişim Yayınları 379 • Cemil Meriç Bütün Eserleri 7
ISBN-13: 978-975-470-580-5
© 1996 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-19. BASKI 1996-2012, İstanbul
20. BASKI 2013, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Sait Kızılırmak
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

CEMİL MERİÇ

Umrandan Uygarlığa

YAYINA HAZIRLAYAN
Mahmut Ali Meriç

iletişim

CEMİL MERİÇ, 1916'da Hatay'da doğdu. Ailesi Balkan Savaşı sırasında Yunanistan'dan göçmüştü. Fransız idaresindeki Hatay'da Fransız eğitim sistemi uygulayan Antakya Sultanisi'nde okudu. Tercüme bürosunda çalıştı, ilkokul öğretmenliği ve nahiye müdürlüğü yaptı. 1940'ta İstanbul Üniversitesi'ne girip Fransız Dili ve Edebiyatı öğrenimi gördü. Mükemmel düzeyde Fransızca okuyup yazan Meriç, İngilizce'yi anlıyor, Arapça'yı, kendi ifadesiyle, "söküyor"du. Elazığ'da (1942-45) ve İstanbul'da (1952-54) Fransızca öğretmenliği yaptı. 1941'den başlayarak *İnsan, Yücel, Gün, Ayın Bibliyografyası* dergilerinde yazmaya başladı. İstanbul Üniversitesi'nde okutmanlık yaptı (1946-63), Sosyoloji Bölümü'nde ders verdi (1963-74). 1955'te, gözlerindeki miyopinin artması sonucu görmez oldu, ama olağanüstü çalışma ve üretme temposu düşmedi. Çeşitli dergilerde yazıları yayımlandı. *Hisar* dergisinde "Fildişi Kuleden" başlığıyla sürekli denemeler yazdı. 1974'te emekli oldu ve yılların birikimini art arda kitaplaştırmaya girişti. 1984'te, önce beyin kanaması, ardından felç geçirdi, 13 Haziran 1987'de vefat etti. İlk telif eseri Balzac üzerine küçük bir incelemeydi. *Hint Edebiyatı* (1964) daha sonra *Bir Dünyanın Eşiğinde* başlığıyla iki kez daha basıldı. *Saint-Simon, İlk Sosyolog İlk Sosyalist,* 1967'de çıktı. 1974'ten sonra yayımlanan kitapları şunlardır: *Bu Ülke* (1974 5 baskı), *Umrandan Uygarlığa* (1974, 2 baskı), *Mağaradakiler* (1978, 3 baskı), *Kırk Ambar* (1980), *Bir Facianın Hikâyesi* (1981), *Işık Doğudan Gelir* (1984), *Kültürden İrfana* (1985). Balzac'tan yaptığı çevirilerin ilki 1943'te yayımlandı. Fransız edebiyatından yaptığı çevirilerin yanı sıra, Uriel Heyd'in *Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliğinin Temelleri* (1980), Thornton Wilder'ın *Köprüden Düşenler* (1981) ve Maxime Rodinson'un *Batı'yı Büyüleyen İslâm* (1983) adlı eserlerini de Türkçe'ye kazandırdı. İletişim Yayınları Cemil Meriç'in "Bütün Eserleri" toplu halde basarken, daha önce yayımlanmamış üç kitabı daha yayımlandı: *Jurnal 1* (1992), *Jurnal 2* (1993), *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (1993). "Bütün Eserleri" dizisinden "gözden geçirilmiş yeni baskı"sı yapılan kitaplar ise şunlardır. *Bu Ülke* (1983), *Bir Dünyanın Eşiğinde* (1994), *Mağaradakiler* (1997), *Kırk Ambar 1 - Rümuz-ül Edeb* (1998), *Kırk Ambar 2 - Letçe-t-ül Hakayık* (2006), *Işık Doğudan Gelir* (2008).

İÇİNDEKİLER

I. Çağdaş Uygarlık Düzeyi 7

Yunan Mucizesi **9** • Çağdaş Uygarlık Düzeyi **18** • *Hangi Batı* **24**
Âli Paşa'nın Siyasî Vasiyetnamesi **32** • En Emin Yol **45**
Batı Çıkmazı **60** • Cemaleddin Efganî Dosyası **66**

II. Medeniyetlerin Ölümü 79

Umrandan Uygarlığa **81** • Kültür ve Ötesi **87**
Medeniyetler Tarihi: Bugünü Aydınlatan Dün **93** • Büyücü Çırağı **104**
Medeniyetlerin Ölümü **108** • Mene, Tekel, Peres **116**
Nazizm: İkinci Dünya Savaşı'nın Günâhkâr Tekesi **121**

III. Âraftakiler 137

Kendi Semasında Tek Yıldız **139** • Büyük Siyasî Eserlerin Yankısı **164**
Zavallı Machiavelli **172** • Devletin Altı Kitabı **184**
Halkın Selâmeti **198** • Kitab-ı Mukaddes'te Politika **209**
John Locke'un *Sivil Hükümet Üzerine Deneme*'si **228**
Neden Buckle? **239** • Politika ve İlim **245**

IV. İdeoloji 257

Bir Kelimenin Serüveni **259** • Bir Tarife Doğru **263**

Bir Sosyolojinin Tarih Öncesi **273**

Marksizm ve Düşüncenin "Egzistansiyel" Temeli **277**

Batı Burjuvazisi ve Klasik Felsefe **289**

İdeoloji, Bilgi Sosyolojisi ve Mannheim **297**

V. Traduttore Traditore 307

Namık Kemal ve Tercümesi **309**

Yeni Bir Kurban Daha: Cevdet Paşa **316**

Sosyalizmin Şer Çiçekleri veya Mülkiyet Nedir? **325**

Şairane Bir Çeviri yahut Toplumbilimin Serüvenleri **330**

Nutuk Değil, Risale **336** • Ve Allah'ın Ruhu **338**

Bu Kitap Şu Tecelliden Doğdu **340**

I. Çağdaş Uygarlık Düzeyi

YUNAN MUCİZESİ

Bütün *Kur'an*'ları yaksak, bütün câmileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslâm. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın![1]

Avrupa, maddeciliğine rağmen Hıristiyandır; sağcısıyla, solcusuyla Hıristiyan. Hıristiyan için tek düşman biziz: Haçlı ordularını bozgundan bozguna uğratan korkunç ve esrarlı kuvvet. Genç cüce, müselsel zilletler sonunda ihtiyar devin zaaflarını keşfeder; ahde vefa, civanmertlik, merhamet... Aşağıdan alır, hulûs çakar, yaltaklanır ve... nihayet alteder devi. Cenk meydanlarında değil, yatak odalarında kazanılan bir zafer.

Zavallı Türk aydını... Batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra unutur hazineleri olduğunu. Düşmanın putlarını takdis eder, hayranlıklarını benimser. Dev, papağanlaşır.

Avrupalının Yunan-ı Kadim muhabbeti bir kendi kendine perestiş, histeriye varan bir perestiş. Sumner Maine, "ta-

1 Bkz. Cemil Meriç, *Jurnal*, cilt 1, "Bütün Kur'anları Yaksak..." İletişim Yayınları, 2. baskı, Eylül 1992, s. 383 vd.

biatın kör kuvvetleri bir yana, kainatta hareket eden ne varsa kaynağı Yunan" diyor. Asya'nın bu haramzâde mirascısına "tek yaratıcı" pâyesi ihsan eden Sumner Maine, altı yıl Hint kanunlarıyla uğraşmıştı. Biliyordu ki, beşer düşüncesi en muhteşem meyvalarını Ganj kıyılarında vermiş ve şiir Ganj kıyılarında kemalin şahikasına erişmişti. Hegelci idi, yani tekâmüle inanıyordu!

Her mucizeyi reddeden Renan'a göre, güneş altında tek mucize vardır: Yunan mucizesi. Yunanistan'ın tabiî güzellikleriyle mest olan üstat, iklimle izah ediyordu bu mucizeyi. Ama "Akdeniz havzasının diğer bölgeleri neden böyle bir mazhariyetten uzak kalmışlar? Bu imtiyazlı toprak, medeniyet öncülüğüne neden devam edememiş?" gibi sorulara cevap vermiyordu *Hayat-ı Yesu* yazarı.[2]

Geçen asrın bütün Türk düşmanları Helenizm bayrağı altında toplanırlar. Yunan yüceltildikçe, Osmanlıya karşı duyulan husumet de kabarır. Yunancılık bir baştan bir başa sarar Avrupa'yı. Bu yeni mezhep, İngiliz'le Rus'u, Alman'la Fransız'ı kaynaştırır. Byron'ın hayatına malolur bu karasevda, Hugo'ya neşideler ilhâm eder.

İslâmiyet, Eski Yunan'ın mirasını titiz bir tahlile tâbi tutmuş, değerli bulduğu bilgileri irfan hazinesine katıp, posayı Avrupa'ya terk etmişti. Osmanlı aydını için, sular altında kalan bir kıtaydı Eski Yunan. Olemp Tanrılarının ahlâk dışı maceralarıyla, Pelopones haydutlarının düzme menkıbeleri ne alâkadar ederdi onu?

O putperestler ülkesini ilk merak edenler, Abdülaziz devrinin Batı hayranı paşalarıdır. Maarif nazırı Saffet Paşa, "tercüme odası hulefasından" Kostantinidi Efendi'ye bir *Yunan-ı Kadim Tarihi* ısmarlar.[3] Eserine "besmele"yle başlayan bu

2 Renan Ernest, *La Vie de Jésus*, Paris 1863.

3 *Tarih-i Yunan-ı Kadim*, 1870, 340 sayfa.

gayrımüslim Osmanlıya göre, "milel-i kadim-i meşhureden Eski Yunanlılar... mebadi-i medeniyete bir hayli emek ve hizmetlerde" bulunmuş, "ve içlerinde pekçok hükema-i benam zuhur" eylemiş, "zaman-ı hükümetleri ahval-i âlemin tegayyür ve teceddüdünü mucib olan nice nice vukuat-ı cesimeye masdar olmuş" bir millettir. Ne yazık ki, "millet-i mezkûrenin ahval ve âsârına dair lisan-ı türki üzere yazılmış bir tarih" yoktur. Kostantinidi Efendi, Yunan paganizmini şöyle anlatır: "Yunanlılar âsâr-ı tabiiyeyi fünun vasıtasıyla anlayamadıkları için onlara –hâşâ ki– uluhiyet isnad edip meselâ rüzgâr ve güneş ve ateş ve bahr-ı muhit ve nehirler ve ormanlar Yunanlılar indinde bir ilâh addolunurlar, kezâlik kuvvet ve şecaat ve hüsün ve maharet ve san'at ve dirayet gibi evsaf dahi" birer Tanrı sayılırdı. "Avâm-ı nâsın vehim ve hayali buralarda kalmayıp, mâbudlar için bir iş-i pürâşub dahi terennüm edildiğinden, zuumlarınca zevat-ı ilâhiyenin ahvâl-i acibelerini, görüp geçirdikleri korkunçlu ve tehlikeli vakıaları uzun uzadıya yazarlardı. İşbu efsaneler topluca olarak bir kitapta münderiç ve Yunanlıların itikad-ı diniyesi kavâide merbut olmayıp hemen cümlesi karmakarış ve şâyân-ı taaccüb birtakım hikayat-ı garibeden ibarettir".[4]

Bu ağırbaşlı kitabın Türk fikir hayatında ne gibi yankılar uyandırdığını bilmiyoruz. Bildiğimiz şu ki –Sadullah Paşa'nın yarıda kalmış ve basılmamış *İlyada* tercümesi bir yana– *Tarih-i Yunan-ı Kadim*'in neşir tarihi olan 1870'den ilk *Yunan Tarih-i Edebiyatı*'nın neşir tarihi olan 1911'e kadar Yunan'ın "enafis-i âsâr"ından hiçbiri dilimize aktarılmamıştır. Nihayet İkinci Meşrutiyet... Batılılaşma yolunda dev adımlarıyla ilerleyen ve Fransız edebiyatı ile sermedî bir vuslat halinde yaşayan intelijansiyamızı yeni bir merak sarmıştır: kaynaklara inmek. Batı irfanının Yunan-ı Ka-

4 *A.g.e.*, s. 29.

dimden başka kaynağı var mı? *Resimli Kitab*'ın edebiyat tenkitçisi Raif Necdet, arkadaşı Mehmed Rauf'un *Yunan Tarih-i Edebiyatı*'nı büyük bir muhabbetle selâmlar: "mâzi-i edebiyata vukuf peyda edemeyen bir sanat'kâr, istikbal-i edebiyata nasıl zaferle hükümferma olabilir?... Artık Fransa'yı bir müddet ihmal edebiliriz. Çünkü, şimdiye kadar onunla çok meşgul olduk. Edebiyatımızı marîz, asabî, nisvî yapan bu edebiyatla az bir müddet kat'-ı münâsebat etmeyi ben edebiyatımızın sıhhat ve ciyâdeti için lâzım addediyorum... Yunan-ı Kadim târih-i edebiyatını tedkik, kurun-u ûlâ edebiyatının en mühim ve şâmil bir safhasına nüfuz etmek, yahut başka bir ifade ile edebiyatın menşeini, safâhat-ı teessüs ve teşekkülünü görmek demekdir."[5]

Mehmed Rauf'un eserini takdim edişi çok daha şairane: "Bir kısm-ı mühimmi iklim-i câzibedârımızda doğup büyüyen, icazkâr elleriyle eyvan-ı şiir ve edebiyatın esaslarını kuran ve nihayet şehrah-ı tefekkür ve tahassüste selasil-i âsâr'a pişva olan Yunan hükema ve şuarasının hayat ve meslekleriyle mahsulat-ı fikriyeleri hakkında az-çok iktisabı malumat iktiza eder." Yazarın büyük ızdırabı, Yunanca "enafis-i âsâr"ın hâlâ dilimize çevrilmemiş olmasıdır. Filhakika, "Eski Yunanlıların en hakiki ibdaları edebiyatlarıdır. Hususatı sairede Mısırlılarla milel-i şarkiyeden hayli iktisabatda bulundukları halde edebiyatda hiçbir milleti nümune ittihaz etmemişlerdir." Bugünkü Batı edebiyatına "vukuf peyda etmek için" mutlaka Yunan ve Roma edebiyatını bilmek lâzım. "Eski Yunanlılar yalnız Yunan edebiyatının değil fakat edebiyatın mübdiidirler".[6]

Hülasa edelim: 1912'ye kadar Türk intelijansiyası Yunan-ı Kadime karşı hürmetkâr bir tecessüs duymaktadır sadece. Yu-

5 Raif Necdet, *Hayat-ı Edebiye*.

6 Mehmed Rauf, *Yunan Tarih-i Edebiyatı*, Önsöz.

nan "hocalarımızın hocası"dır, edebiyatın kurucusudur; bu itibarla tanınması şarttır. 1912'de Paris'ten İstanbul'a dönen genç bir kabiliyet bu hürmetkâr tecessüsü çılgın bir aşk haline getirir. Başka bir tâbirle, Yunanlı Papadiamantopulos (Jean Moréas) ile Kübalı Heredia'nın coşkun tilmizi Yahya Kemal, Paris kahvehanelerinde duyduklarını *Peyam-ı Sabah* okuyucularına şöyle aktarır: "Tarihte hayy ve muhyî bir insaniyet var: Bahr-ı Sefid havzası. Hayata susayanlar o havzanın sahiline doğru koşuyor. Tarihin bu karn'ını fena bulan insanlar, Athena Pallas etrafında birleşecek. Renan'ın altmış sene evvel Suriye'den dönerken Atina Akropolisi üstünden yükselen münacaatı, beş asr-ı tefekkürün son sözü idi." "Yunan esatiri her kavmindir" genç şaire göre, "medenî insanların ebedî kitabıdır".[7] Bir başka yazısında büsbütün coşar şair; "güneş, denizden şarkılarla yükseliyor, şarkılarla batıyor. Hayat, gündüz coşkun, gece seyyah bir musiki halinde. Erkekler uryan kahramanlar, kadınlar da ince tüllerle örtülü uzun sebular gibi... Zevce ve zevcleri gördüm, kollarını birbirlerinin omuzlarına atmış yürüyorlardı... Beni bu beldenin saadeti ürküttü... Burada aşk, din, san'at; hayat halinde mütecelli. Bu âlem bir sebûtraşın eseridir; bu eseri de eski bir sebudan nümune alarak yaptı".[8]

Paris'ten gelen şairin sesi, Mısır'dan gelen genç bir ikbalperestte, (Yakup Kadri) tannân akisler buldu. Biraz da onu dinleyelim: "Bütün kitaplarımı yaktım... Kaybettiğim zamana ağlıyorum... nihayet menbaı buldum. Fakat, heyhat, neden sonra... Şimdi kendimi genç, kavi, yüksek ve geniş buluyorum". Sayfalarca sürüp giden bu mensur kaside beklenmedik bir ifşa ile sona erer. Üstat "cihan-ı bedayiin bütün usaresini sanki bir bardak suda" içmiş, yani Homeros'u

7 Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957, cilt 1, s. 257.

8 *A.g.e.,* s. 261.

okumuştur. "O Homeros ki... tarihi, tarih-i medeniyeti tek başına yaptı... Homeros'tur ki, Atina'yı, Roma'yı, Paris'i doğurdu... hattâ diyebilirim ki, tayyarenin mucidi de Homeros'tur... Homeros, yalnız beşeriyeti ibda ile kalmadı, beşeriyete beşeriyet muhabbetini öğretti..."[9]

Hasan Âli: "Edebiyatımızda en eski medeniyetlere beşik olmuş Anadolu'nun eski sakinlerine ilk akrabalık duyan ve duyuran, Yakup Kadri oldu. Şimdi Sabahattin Eyüboğlu'nda ve onunla beraber pek çok gençlerimizde gördüğümüz Anayurt Anadolu'yu payen geçmişiyle beraber yaşayarak benimseme fikri, köklerini burda bulur" diyor.[10]

Kısaca: gönülleri çağdışı kalmaya razı olmayan garpperest aydınlarımız Yunan'dan fazla yunancı kesilirler, hocalarına parmak ısırtacak kadar yunancı. Ama, Balkan Savaşı kopmak üzereymiş, Avrupalı dostları hasta adamın mirasını bölüşmek için sabırsızlanıyorlarmış, onlara ne! Dâvâ: ne pahasına olursa olsun Osmanlıyı yıkmak. Medeniyet bunu icap ettirmiyor mu? Efendileri yalan mı söyleyecek? Kendine yeni cedler arayan kibar intelijansiyamız, elbette ki Yunan'ı Moğol veya Hun'a tercih edecekti.[11]

İhtiyar bir medeniyet, düşmanlarının tasviyesine uyup intihara hazırlanırken dost bir ses Yunan efsanesini temelinden çatırdatıyor ve uyanın diye haykırıyordu bize. Yunanperestlik, Truva'ya sokulan at.

İlmin sesiydi bu, haysiyetin, şuurun sesiydi. Devleştirilen Yunan-ı Kadim'i hakiki buutlarına irca ediyor ve bütün bir husumet dünyasına karşı hakkın müdafaasını yapıyordu; hakkın, yani Osmanlının. Her Türk aydınının dikkat, ibret ve hürmetle okuması gereken bu eserin adı: *Les Grecs à Tou-*

9 *A.g.e.*, s. 291.

10 *A.g.e.*, s. 291 vd.

11 Bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, "Yunan'a Kaçış", İletişim Yayınları, 7. baskı, Kasım 1992, s. 143.

tes les Epoques, 1870'de üçüncü baskısı yapılmış.[12] Kim yazmış, bilmiyoruz. Kendini "eski bir diplomat" olarak tanıtan bir vicdan. Kitabın ayırıcı vasıfları: cihanşümul bir kültür, mutlak bir tarafsızlık... Mukaddimeyi okuyalım:

"Bir kavim ki, fertleri de, devletleri de çapulculukla palazlanmış. Hor görmüş alın terini. Haklıyla haksızı, iyiyle kötüyü ne yönetenler umursamış, ne yönetilenler. Yalnız kaba kuvvet saygı görmüş o ülkede. Medeniyetin en parlak devrinde ahalisinin kırkı köle biri hür. Genç sefihlerle, kart fahişeler baştâcı. Her yıl, tanrılara insanlar kurban edilmiş; binlerce çocuğun kanına girilmiş her gün. Bir kavim ki, bütün meziyetlere düşman: kabiliyete, asâlete, servete... Kâh paralı asker, kâh haydut... Amacı tek: yağma. Her hayâsızlığı tanrılaştıran bu kavim üç şeyde birinci: kibirde, yalanda, fuhuşta. Ama bu meziyetlerini (!) öyle ustaca kullanmış, öyle pazarlamış ki, iki bin yıl tarihin baş köşesine oturtulmuş... İnsanlık, en rezil çocuğuna düşkün çılgın bir anne.

Roma, bu delice sevginin ilk sorumlusu. Kıyıcılıktan başka hüneri olmayan cahil ve kaba Romalılar, Yunan'ın ahlâksızlıklarını kemalin son mertebesi sanmışlar. Örnek almışlar Yunanlıları: Messalina Lamia'yı gölgede bırakmış, Neron Demetrius'u, Heliogabalus Alkibiyades'i.

Yunan-Latin ahlâksızlığı manastırlara sokulur Ortaçağda. Dua ve ibadetten bunalmış ruhların sığındığı bir limandı bu ahlâksızlık. Keşişlerin –hayalen de olsa– Pelopones ve Attik haydutları gibi yaşaması ne baş döndürücü tezattı! Kilisede mezâmir okuyan üstadın nasıl büyük bir sabırsızlıkla hücresine koşup Yunanca yazmaların şerhine ko-

12 *Dossier à consulter pour la Question d'Orient. Les Grecs à Toutes les Epoques, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'affaire de Marathon en 1870,* par un ancien diplomate en Orient (Şark Meselesi için incelenmesi gereken bir dosya: En eski zamanlardan 1870'deki Marathon olayına kadar Her Devirde Yunanlılar. Yazan: Doğudaki eski bir diplomat), E. Dentu, Paris, 3. baskı, 1870, 436 sayfa.

yulduğunu bir düşünün! Bugün, bize sunulan Yunan, o şârihlerin Yunan'ı. Manastırlarda görülen bir rüya, keşişler hayatının bir vahâsı. Evet, Yunan'ı papazlar güzelleştirmiş. Onlar olmasa Yunan bize olduğu gibi görünecekti: sefil, hayâsız, iğrenç...

Çağdaş aydınlardan bazıları korka korka eleştirecek olmuş Eski Yunan'ı. Hadlerine mi? En köklü inançlarımıza saldırabilirsiniz. Beis yok: kasırgalar, toprağın derinliklerine kök salan ağaçları daha da güçlendirir. Ama tutkunluklarımız yapraklara benzer: en hafif bir rüzgâr altüst edebilir onları. Yunan aleyhinde ilk fısıltılar duyulur duyulmaz, Yunan edebiyatının çürümüş yapraklarını kendilerine paravana yapanlar yaygarayı bastılar: susun nankörler, yediğimiz onların ekmeği; yuvamız, giysimiz, dilimiz onların; siyaseti onlardan öğrendik; kitap, hitâbet, şiir, güzel sanatlar, felsefe, hattâ din onların armağanı.

Gübreden güzel çiçekler fışkırır, doğru! Ama lâğımdan çiçek fışkırdığı görülmüş mü?

İnsanlık böyle bir bataklığa saplanmış asırlardır, Yunan-Latin bataklığı... Ve uyuyakalmış. Sonra çalkalanmış durgun sular. Ve zeka coşkun kaynaklar gibi çamurlarından arınmaya başlamış.

Çağının cahil aydınlarına Yunan'ın, tahayyül ettikleri Yunan olmadığını ilk haykıranlardan biri Voltaire. II. Katerina'nın, sahiden herşeyi Yunanlılara mı borçluyuz sualine verdiği cevap şu üstadın: hayır efendim, Yunanlılar hiçbir şeyi keşfetmemiş. Pek az şeyi ıslah etmişler, hem de çok çok geç.

Arkeoloji ile filoloji, Voltaire'in ne kadar haklı olduğunu isbat ediyor. Evet, çağdaş ilim, Yunan'ı gerçek hüviyeti ile tanıtmaktadır; ama dağınık bir ışık bu. Kendi araştırma sahalarında son derece kesin hükümler veren ilim adamları buldukları hakikatlerden ürkmüş gibi birtakım ihtirâzî kayıtla-

ra sığınıyorlar. Herkes, Yunan'ın, kendi sahası dışındaki marifetlerine hayran.

Felsefeciye göre, Yunan hikmeti daha önceki kavimlerden alınmış, burası muhakkak. Ama ticarette Yunanlıların üstüne yok.

İktisatçı, Yunanlıların sanayide, ticarette, maliyede ne kadar ehliyetsiz olduklarını isbat ettikten sonra, 'ilmî dehaları' karşısında yerlere kadar eğiliyor.

Riyaziyeci, yazık diyor, Yunanlılar cebirden habersiz. Hintlilerden aldıkları hesabı da, Mısırlılardan aldıkları hendeseyi de berbat etmişler. Ama heykelleri harika.

Arkeologlar hayretler içinde... bu ne zevksizlik! Bu renkleri bizim oyuncak imalatçıları kullanmaz. Adamlar âbidelerini, sanat eserlerini bu renklerle boyamışlar. Ne var ki, aile hayatlarında, toplum hayatlarında fazilet örneğiler.

Hukukçular mebhut: hayır hayır, dünyada Yunanlılar kadar ahlâk ve kanun tanımayan başka bir kavim gösterilemez. Ama Yunan şiiri... ve saire, ve saire. Dikkat buyurulsun! Konuşanlar rastgele insanlar değil, çağdaş ilmin en güvenilir temsilcileri".

Yazar, "korkunç ve inandırıcı şehadetlerle dolu dosyasını", Avrupa efkâr-ı umumiyesine sunmadan önce, Kadim Yunan'ı, Kadim Yunan kaynaklarına dayanarak tanıtıyor. Batı'nın göklere çıkardığı bu kavmin kendi öz evlatları tarafından nasıl anlatıldığını görmek ibret verici gerçekten.

ÇAĞDAŞ UYGARLIK DÜZEYİ

Yok senin vasfettiğin dilber bu şehr içre Nedim,
Bir peri-suret görünmüş, bir hayâl olmuş sana.
Nedim (Gazel)

Çağdaş Batı'nın ayırıcı vasfı rasyonalizasyon, Weber'e göre.[1] Hayatın bütün bölgelerine sızan bir şeamet bu. İçtimaî şuura baskı yapan ölü bir ağırlık, karşı konmaz bir alınyazısı.

Rasyonalite,[2] kapitalizmin hem yaratıcısı hem eseri. Kapitalizmin ve bürokrasinin... İnsanlık bir köleler topluluğu olmak tehlikesiyle karşı karşıya.

Weber iki kutup arasında bocalar. Bir yanda muayyeniyetçi tarih felsefesi: insanlık önüne geçilmez bir yarış içindedir, bürokratlaşma yarışı. Öte yanda büyük adamlardan medet uman bir hissilik.[3] Weber, ilim adamı olarak, objek-

1 Rasyonalizasyon, aklîleşme, "yani bir amaca yönelen mantıkî hareketin gittikçe yaygınlaşması". Weber için bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke,* "İki Düşman Kardeş", İletişim Yayınları, 7. baskı, 1992, s. 185 vd. ve "Politika ve İlim", s. 225 vd.

2 Aklîlik.

3 Zavallı Weber! Ümide susuzdu. Ama, o garip Nietzsche'cinin beklediği kariz-

tiftir: iktisadî ve içtimaî gelişmenin yolu değiştirilemez. İnsan olarak, inanca sığınır: bahtiyar bir zümre bu meşum kaderi değiştirecektir. Çağdaş tarihte kıyametler olmayacaktır diyemeyiz. Fakat bu tarih her adımda mânâlı alternatifler sunan bir akıştan çok, bir yerinde sayıştır. İçtimaî değişme, bir mahiyetçe değişmeler bütünü değil, görevlerin gittikçe ihtisaslaşması, insanlarla nesneler arasındaki münasebetlerin gittikçe teknikleşmesidir. Avrupa'yı bu lanetler berzahından kim kurtaracak? Marx, sosyalizm diyor. "Zaruret tünelinden hürriyet ülkesine götüren tek yol o; ya sosyalizm, ya barbarlık!"

Weber karamsardır. Karamsardır, çünkü: "sosyalizm gerçekleştirilemez; bu itibarla tehlikeli bir ütopyadır. Marx'ın fakirleşme, sermayenin temerküzü ve buhranlar hakkındaki nazariyelerini, çağımızın ekonomik ve sosyal gelişmesi yalanlamıştır. Kapitalizmin kendi iç tezatları yüzünden yıkılıp gideceğini sanmak yanlış", "Bürokrasi çağdaş toplumun alınyazısı. Sosyalleştirme, bürokratlaştırmayı önleyemez, rekabet, ferdiyetçilik vs. gibi setleri de yıkarak bürokrasinin mahzurlarını bir kat daha arttırır. İçtimaî tekâmülün muharriki sınıf çatışmaları değildir".[4]

Kapitalizme bağlı olmayan çevreler de aşağı yukarı paylaşmaktadırlar bu tenkitleri. C. Wright Mills, Th. W. Adorno, Merleau-Ponty gibi marksizmin tesiri altında kalan, fakat Sovyetler Birliği'ndeki bürokratlaşmayla inançları sarsılan, birbirlerinden çok farklı fikir adamlarının aynı görüş üzerinde birleşmeleri dikkate lâyık değil mi? Weber'in ten-

---

matik şef, kanlı palyaçoları değildi tarihin. Aydın despot, çok pahalı bir ütopya. Yozlaşmış demokrasileri tehdit eden de o değil mi?

4 Weber, sınıfla tabakayı birbirinden ayırır. Biri iktisadî bir mefhumdur, öteki içtimaî. Birini piyasa tayin eder, ötekini tarih. Biri geçicidir, öteki devamlı. Sınıflar nisbeten seyyal ve şekilsizdir. Bu seyyaliyeti, zümrelerin pazarla olan münasebetleri belirler. Sınıfların birliğinden söz edilemez. Yalnız, sürekli bir işde çalışmayan vasıfsız işçiler, kelimenin tam mânâsıyle, gerçek bir sınıf teşkil ederler.

kitleri ortodoks marksçılar tarafından da ciddî olarak cevaplandırılamamıştır.

"Liberal" sosyologların çoğu ise, Weber'in karamsarlığına katılmaz. Bürokratlaşma bir baskı olayından çok, teknik bir olaydır onlara göre. Siyaset de mütehassısların üzerinde konuşacağı bir alan. Batı toplumları, geçmişteki baskı yönetiminden uzaklaşmakta, bürokrasi yeni yeni teşkilatlanma örnekleri sunmaktadır: kooperatifler gibi. Weber için, bürokrasi ve rasyonalizasyon bütün insanlığı rahatsız eden birer düşman kuvvet; kapitalizmin savunucularına göre, birer "fon gürültüsü"; herkes bu gürültüye kendini kolayca alıştırabilir. Kapitalist olmayan düzenlerin bütün iç buhranları, Batı modeline götüren birer "aşama". Dünya "ılımlı" bir bürokrasinin bayrağı altında birleşecektir. Tek çıkar yol: bürokrasiyi ıslah etmek ve kendimizi tabiî bir gelişmeye terk etmek. Sosyologlarımız bürokratlaşmayı hoş göstermek için, sosyalist toplumu sahneye çıkarırlar. Sosyalizmin ayırıcı vasfı zorlamadır onlara göre, kişiler de, davranışlar da bürokrasinin çok sıkı bir kontrolüne bağlıdır, insanlar arasında gerçek bir uyuşma (consensus) olmadığından tedhişe başvurulur. Batı'nın bu sevimli sosyologlarını şâirâne müdafaalarıyla baş başa bırakarak rasyonaliteye dönelim.

Avrupa insanını dünyanın efendisi ve eserlerinin kölesi yapan, kapitalizmdir Weber'e göre. Kapitalizm neden Avrupa'nın inhisarındadır? Avrupa'nın inhisarında, çünkü Avrupa "akılcı". Neden akılcı? Akılcı, çünkü kalvinizmin vatanı.[5]

---

5 Görülüyor ki, Weber için din olayı iktisadî olayın sonucu değil şartıdır. Weber, Marx'ın altyapı-üstyapı münasebetini tersine mi çeviriyor. Hayır. Tarihî maddecilik, ideolojinin (ister dinî, ister din dışı) iktisat üzerinde etki yapabileceğini hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Weber de, (*Din Sosyoloji*'sinin iki bölümünde) marksist anlayışa çok yaklaşır. Burada, din bir ideoloji yani her türlü değişime karşı koyan bir düşünceler bütünü olarak tanıtılır. Meseleyi şöy-

Doğru mu acaba? Hayır. Kalvinizmin Avrupa düşüncesine mirası akılcılık değildir. Çağdaş bir sosyolog, bir kelime değişikliğiyle, Weber düşüncesini içine düştüğü çıkmazdan kurtarmaya çalışır. Filhakika, Gabel'e göre "kapitalizmin Püritenler'den aldığı ideolojik armağan, rasyonalite değil eşyalaşma"dır. Eşyalaşma, eserlerinin insana yabancı hale gelmesi ve karşısına "nesnel" ve tabiî bir realite olarak çıkmasıdır. Eşyalaşma, kanunları insan iradesine yan çizen ve tabiat kanunları gibi kaçınılmaz ve zorlayıcı olan bir realite. Başka bir tâbirle, eşyalaşma ile yabancılaşma mefhumları birbirinin zaruri tamamlayıcısıdırlar. Eşyalaşmanın hâkim olduğu dünya, katı, insan dışı, değerleri ve kişileri yok eden bir dünya.

Avrupa dışı ülkeler, bilhassa İslâm ülkeleri, belki de, Batı'dan daha çok akılcıdırlar. Kapitalizme girmemişlerdir, çünkü onlardaki rasyonalite eşyalaşma değildir. Eşyalaşmanın ferman dinlettiği dünya, Calvin'in kaderci dünyası, yani kapitalist Avrupa'dır. Calvin'in dünyasının da, kapitalist Avrupa'nın da yapısı mani'ci.[6] İkisi de insanın ezilme-

---

le koyar sosyolog: Feodalite artıklarının olmayışı, Çinlilerin ilmî kabiliyeti, hammadde bolluğu gibi amiller Çin'in kapitalizme geçişini kolaylaştırmaktaydı. Üstelik bir Çin rasyonalitesi de vardı, protestan menşeli Batı rasyonalitesinden hiç de aşağı olmayan bir rasyonalite. O halde Çin, kapitalist gelişme yolunda neden duraklamıştır? Weber, suçu Konfüçyüs'e yükler. Filhakika, Konfüçyüs mezhebi bu alanda gerçek bir ideoloji (yani değişikliğe karşı direnmeyi kolaylaştıran fikirler manzumesi) rolü oynamıştır. Konfüçyüs'cü mandarina özel bir tabakaydı. Tam bir kalem efendisiydi mandaren. Ne bir uzmandı Batılı mânâda, ne bir yüksek memur. Başlıca geliri, vergi iltizamından ve idarî görevlerinden sağladığı paraydı. Protestanın "yaratıcı bunalım"ına yabancıydı. Tek kaygısı vardı: Mükemmel olduğunu zannettiği toplum düzeni içinde yerini almak. Binaenaleyh, kapitalist zihniyetin gelişmesine önayak olamazdı. Ama mandaren de gökten inmemiştir. Belli bir iktisadî ve coğrafî ihtiyacın eseridir: Güney Çin'deki büyük sulama işlerini yönetme ihtiyacı. Kısaca, mandarenler konfüçyanizmi, hem iktisadî hayatı aksettirir, hem de ideolojik bir görevi yerine getirir; yani bir zümrenin hizmetinde bir gizleme ve diyalektikten uzaklaştırma aracıdır.

6 Mani'nin kurduğu din, Maniheizm. Dünya, hayırla şerrin savaş alanıdır, insan da öyle. İnsanın mutluluğu, bu iki zıt kuvvet arasındaki muvazeyene bağlıdır.

ye mahkûm olduğunu söyler; ikisi de insanlık dışı ve kişiyi yok edici; ikisinin de yönelişi açıktan açığa muayyeniyetçi. Calvin'in dünyası değer yargısı belirten bir eşyalaşmanın tipik örneğidir. Tanrı, taşıyıcılarına kurtuluş getiren belli sayıda değer yaratmıştır. Hiçbir çaba –dua, hayır işleri– bu değer yekûnunu arttırıp eksiltemez. Eşyalaşmış şuur da, kalvenci ilâhiyat da, insanın kaderi değiştiremeyeceğine kanidirler. Püriten, duanın müessiriyetine inanmaz; eşyalaşmış şuur, praksis'e.

Eşyalaşma, yeni başlayan kapitalizm için tabiî bir çevre idi. Kapitalist iktisadın bir eseri yahut da bir üstyapısı, ama işlemesi için lüzumlu bir şart.

Hülasa edelim: Bürokraside rasyonalite olmadığı söylenebilir. Ama, hiç kimse bürokratik düzenin eşyalaşmış bir düzen olmadığını ileri süremez. Çağdaş insan böyle bir akıl dışı ve eşyalaşmış dünyada yaşıyor. Püritanizmin zehirli soluğunu ense kökümüzde duyar gibiyiz. Kaldı ki akıl dışı'nı akıl tahtına oturtan bu idrak hastalığının tek kurbanı Avrupa da değil.[7]

---

7 Herbert Marcuse *Sovyet Marksizmi* adlı eserinde, homosovieticus ile Weber'in Püriteninin temel şahsiyet benzerliklerine dikkat çeker. Bu benzerlik, din sosyolojisinden çok Sovyet ideolojisinin yorumu için enteresan bir çalışma hipotezidir.

Bir başka yazar, Püriten dünya ile ırkçı dünya arasındaki yapı benzerliklerine işaret etmektedir. Nazi ideolojisi Calvin inancının yeniden doğuşudur bu zata göre. İkisi de insanlar arasında doğuştan eşitsizlik olduğunu kabul ederler. Calvin için iki türlü insan vardır: Rabbin sevgili kullarıyla, lânetlenmişler. Nazizm için Alman ırkı, insanlığın efendisidir. Aynı katı, aynı insafsız, aynı adalet dışı kader (Erich Fromm, *La Peur de la Liberté,* (Hürriyetten Korkmak) Paris 1963, s. 76-77).

Demek ki, zamanımızdaki iki yaygın düşüncenin, Sovyet ideolojisi ile nazizmin temelinde püritanizmle karşılaşıyoruz. "Eşyalaşma, Maniheizm, diyalektiğin reddi, otoriter rejimlerin tabiî eğilimidir" diyor Gabel.

Amerika'ya gelince... Weber düşüncesinin en tanınmış Amerikalı temsilcisi Riesman, üç türlü içtimaî seciye kabul eder: Geleneklerin belirlediği şahsiyet, dıştan belirlenen şahsiyet, içten belirlenen şahsiyet. İçten belirlenen devlet adamının en güzel tarihî örneği: Th. W. Wilson. J. Foster Dulles ile senatör Goldwater aynı seciyenin daha yeni örnekleri. Siyasî yabancılaşma Amerika'da

Marx'ın hayalleri gerçekleşmedi. Weber'in kahramanları da ufukta görünmüyor. Sanayileşme, Pandora'nın kutusu. Batı "uygarlığı"... hasretini çektiğimiz o peri-suret, hakikatte kart bir Janus. Her iki çehresi de abus, her iki çehresi de tehditkâr.

özel bir şekle bürünmüştür, amenna.. fakat bu yabancılaşmada, yeniye düşmanlığı ve Maniheizmi ile püritenci ruh hâkim.

Çapkın, çakırkeyif, derbeder bir üslup. Şımarık, atak, serazad bir zekâ. Kızdırdığı zaman bile sevimli. Kitabı gülerek kapıyorum, yarı sarhoş, yarı mutlu, yarı doymuş, yarı aç.

Hangi Batı bir facianın hikâyesi: iki yüzyıldan beri kurbanı ve kahramanı olduğumuz bir facianın.[1] Bu millî dram, şairin kalemiyle "féerique"leşmiş. Dost bir sesin musikisi, Ariel'in rebâbı gibi, sizi şiire ve şirin'e kanatlandırıyor. Evet, İlhan'ın ilk vasfı bir sesi oluşu; sıcak ve aydınlık bir ses.

Düşüncelere gelince... Bu haşarı üslup, düşünce yumağı ile oynayan sevimli bir kedi yavrusu: koşuyor, zıplıyor, saklanıyor, tekrar fırlıyor bir köşeden. Kâh açılıyor, kâh düğümleniyor yumak. Arada bir koptuğu da oluyor. İlhan, çok defa şair, bazen gazeteci, bazen de bir derginin Paris muhabiri. Muallim Naci'nin tehzibinden geçmemiş bir Cenap. Türkçe yazan bir Ali Namık. Daha usta, daha tecrübeli bir Ali Kemal, *Paris Musahabeleri*'nin Ali Kemal'i.

1 Attila İlhan, *Hangi Batı*, ikinci basım, Bilgi yayınevi, İstanbul 1976.

Kitaba Niyazi Berkes'den bir epigrafla giriyoruz, iştihayı tıkayan kakavan bir epigraf. Bir avuç kelime leşi...

"Önsöz yerine", gerçek bir beyanname. Şuura bıçak gibi saplanan, yalın ve gür bir ifade. Uçurumun kenarında uyanan bir vicdan, nesillerin şikâyetlerini haykırıyor, şikâyet ve gafletlerini. Anlaşıyor muyuz? Temelde, evet; teferruatta, hayır.

"Çağdaşlaşma'yla batılılaşma arasındaki fark" ne demek? Batılılaşma miti eskiyince, yeni bir yalan çıktı sahneye, daha doğrusu aynı nâzenin taze bir makyajla arz-ı endâm etti: çağdaşlaşma. İntelijansiyamızın uğrunda şampanya şişeleri patlattığı bu ihtiyar kahpe, Tanzimat'dan beri tanıdığımız Batı'nın son tecellisi. Çağdaşlaşma, karanlık, kaypak, rezil bir kavram. Rezil, çünkü tehlikesiz, masum, tarafsız bir görünüşü var. Çağdaşlaşmanın kıstası ne? Hippilik mi, bürokrasi mi, atom bombası imal etme gücü mü... Çağdaşlaşmak, elbette ki Avrupalılaşmaktır. Avrupalılaşmak, yani yok olmak. Avrupa bizi çağdaş ilan etti, Avrupa, daha doğrusu onun yerli simsarları. Zira, apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız, düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin. İki yüzyıldır bir "anakronizm"in utancı içindeyiz, sözümona bir anakronizm. Bu 'çağdışı' ithamı, ithamların en alçakçası ve en abesi. Haykıramadık ki, aynı çağda muhtelif çağlar vardır. Çağdaşlık, neden Hıristiyan ve kapitalist Batı'nın abeslerine perestiş olsun? Fâni ve mahallî abesler. Bu, kendi derisinden çıkmak, kendi tarihine ihanet etmek ve köleliğe peşin peşin razı olmak değil midir? Çağdaşlık masalı, bir ihraç metaı Batı için, kokain gibi, LSD gibi, frengi gibi. Şuuru felce uğratan bir zehir. Çağdaşlaşmanın halk vicdanında adı asrîleşmektir, asrîleşmek yani maskaralaşmak, gâvurlaşmak.

İlhan, çağdaşlaşmak "sorununu", "çağdaş yöntemlerle ulusal uygarlık bileşimi yapmak" diye alıyor. Çağdaş yön-

tem ne demek kuzum? Başka bir medeniyetin hazırladığı, başka bir medeniyetin hâkimiyet kurmasına yarayan karanlık güçlerin bütünü değil mi? Bu yöntemler, ülkeden ülkeye aktarılabilir mi? Çok titiz, çok sabırlı bir ayıklamadan geçirilmeleri, ehlileştirilmeleri gerekmez mi? "Ulusal uygarlık" ağacına nasıl aşılayacağız bu yöntemleri? İki yüzyıldan beri aşılamaya çalışmıyor muyuz? Çağdaşlaşmak belli tedaileri olan bir kelime, cıvık, sinsi, kaypak.

Sevimli şair, felaketlerimizin kaynağını araştırırken "Tanzimat ve sonrası, bize, Batılıların önerdiği ve denetlediği bir batılılaşma düzenidir," diyor.. "bu düzen imparatorluğu batırmıştır, çünkü endüstrileşmeyi sağlayan değil, engelleyen bir tutum içermektedir".[2] Şüphe mi var? Dört kıtayı sömürerek palazlanan kapitalizm canavarı, bindiği dalı kesecek değildi ya!

Sonra, hatalarımızın altını çiziyor İlhan: "Bir kere yaptığımız batılılaşmak değildi, ikincisi Batı bizim sandığımız gibi değildi, üçüncüsü Batı'nın ulaştığı yer özenilecek bir yer değildi".[3] Bu şahane tesbitlere bazı müdahaleler yapalım: yaptığımız batılılaşmak değildi, çünkü batılılaşamazdık. Bir medeniyetin başka bir medeniyete istihale edemeyeceği, Danilevski'den beri bir kaziye-i muhkeme. Batı bizim sandığımız gibi değildi, iddiasına gelince hem doğru hem yanlış. Biz kimiz? Âtıf Efendi mi, Sadullah Paşa mı, Fuat Paşa mı... Emin Bülent mi, Celal Nuri mi, Abdullah Cevdet mi? Üçüncü cümle, 'Batılıperestler'e ithaf olunur, mahza hakikattır.

Batı'nın çıkmaza saplandığını isbat için, Batı yazarlarından fetva getirmeye lüzum var mı? Ne de olsa İlhan da bizden, yani Avrupalı. Önsözün kefere isimleriyle bitmesi hastalığın vehametini göstermiyor mu?

---

2 *A.g.e.*, s. 15.

3 *A.g.e.*, s. 17.

Birinci bölüm: "Neuilly'de bir Pencere". Bir şiir başlığı değil mi? Vaitkâr ve câzip. İlhan bir hatırasıyla giriyor bölüme: "Genç bir ozan hatırlıyorum. Yumruğunu göğsüne vura vura 'Ben, demişti, Türk olmak istemiyorum. Çevremde gördüğüm her şey kızgın bir demir dehşetiyle etime yapışıyor. Sanatımla ve duygulanma gücümle başka ve Batılı bir ortama aidim ben'". Bu parçalanışın başka bir milletin tarihinde benzerine rastlayamayız. Sadullah Paşa'nın Paris sergisindeki aptalca hayranlığıyla başlayan bir dramın son perdesi... Genç Osmanlılardan, genç sosyalistlere kadar bütün Türk aydınları bir hıyanet psikozu içindedir.. Bu bir alınyazısı mı? Yani, haşin ve kaçınılmaz bir muayyeniyet mi söz konusudur? Elbette. İmparatorluğun yükseliş devrinde aydın, toplumun herhangi bir ferdidir, zevkleri ile, zilletleri ile, mukaddesleri ile, acıları ile... Kadıdır, müftüdür, tahrirat kâtibidir vs. Toplumun herhangi bir ferdiyle aynı câmide namaz kılar, aynı kahvede dinlenir, aynı sofrada yemek yer. Ne imtiyazı vardır, ne imtiyaz peşindedir. Tanzimattan sonra durum değişir. Aydın, kendi tarihinden koptuğu ölçüde aydındır; kendi tarihinden, yani kendi insanından. Batı'nın temsilcisi olduğu ölçüde aydın. Batı medeniyetine bağlanmak, deri değiştirmekle olmaz. Daha köklü, daha uzvî bir istihale gerek. Aydın, bu istihaleyi başardığı, yani ihanette muvaffak olduğu ölçüde benimsenir Batı tarafından. Padişah halktır. Gerçi, o da hastalığa yakalanmıştır, "frengi hastalığı"na, ama yine de halk. Bâbıâli, Reşit Paşa'dan itibaren Avrupa'yı temsil eder. Saraydan da, halktan da kopmuş bir bürokrasi. Aydın da bir bürokrattır; o da mütevazı bir temsilcisi bulunduğu içtimaî zümre gibi şöhret ve itibarını yeni efendilerine, yani Avrupa'ya borçludur.

İdeoloji, hâkim sınıfların, hâkim sınıfın ideolojisidir, diyor kitap. Hâkim sınıf: İngiliz, Fransız burjuvazisi. Padişah, son mukavemet kalesi. İstese de istemese de, kalabalığı korumak mecburiyetindedir. Bâbıâli, bir hân-ı yağma gru-

bu. Halkla en küçük bir teması yok. Batan bir gemide... Ve ufukta rüyaların en muhteşemi: Avrupa. Aydın, kadın gibidir, hercai, kaprisli, tembel. Plekhanov, Kleopatra'ya benzetir efendiciğimi. Azgın iştihaları vardır. Avrupa, memnu meyveleriyle karşısındadır, dudaklarında büyüleyici bir tebessüm, şarkılar fısıldar ona, davetkâr şarkılar. Yüzlerce mektep, binlerce keşiş, elçiliklerle balolar, ekalliyetler, ikide bir Beyoğlu'nu zevk panayırı haline getiren şuh aktrisler ve... mürebbiyeler (Hasan Sabbah'ın cenneti kaç para eder?). Bu kesif hücum karşısında, o dev cüsseli ve dev iştihalı intelijansiyamız nasıl dayanabilirdi?

Halk mâziye çivili. Bu, ahmakça bir taassup değil, insiyakî bir nefis müdafaası. Aydınların ihanetini biliyor. Korkuyor ve seziyor ki, hayatını idame ettirmenin tek şartı hareketsizlik. Bir başka lisan konuşmaktadır aydınlar, halktan nefret etmektedirler. Padişahı, kendilerini dünya zevklerinden ayıran bir hâil olarak görmektedirler. Padişah olmasa, Avrupa'nın emrinde ve Avrupa'nın inayetiyle Türkiye'yi kendileri yönetecek. Kalabalığı savaşa hazırlamak mı, ne savaşı? Kalabalık Caliban'dır, sevimsiz, pis, ahmak Caliban.[4]

İntelijansiya, ülkesiyle her türlü bağlarını koparmış bir "désenchanté"ler topluluğu. İlhan doğru söylüyor. Okumak kopmaktır. Okuduğumuz ölçüde yabancıyız. Şairi dinleyelim: "Yeni Türk sanatçısı, kendisini Batılı diye alır. İçinde yaşadığı toplumu doğulu diye küçümser. Küçük aydınlar, hattâ biraz gözü açık mahalle kızları, yalnız çeviri roman okumakla, Türk filmlerine gitmemekle, basbayağı övünürler. Büyük şehirlerimizin, o Allah muhafaza, sanat çevrelerinde Fransız resmi, İngiliz şiiri, Rus müziği, İtalyan sineması herhangi bir Türk sorunundan önce konuşulur".[5]

---

4 Shakespeare'in "*Fırtına*"sında adı geçen kahraman. Bir büyücü ile Şeytanın oğlu. Daha büyük bir güce boyun eğmek zorunda kalır ama daima başkaldırır.

5 *A.g.e.*, s. 28.

Sonra, Pondichéry'den, Antiller'den söz ediyor yazar. Ve oklarını aydın kardeşlerinin iman tahtasına saplıyor insafsızca: "Antilli yazar, halkına olmayan bir geçmiş bulmaya çalışadursun, biz rahatça var olan, hem de nasıl var olan, koskoca bir geçmişe sövmekteyiz. O kadar ki, yeni, Batılı, üstelik de ilerici sandığımız bir yazara, elin Bulgarı sizin klasikleriniz nedir, diye sorunca bizim klasiklerimiz yoktur, cevabını alır".[6] Konuşan şiirin ta kendisi, şiirin yani mâşeri vicdanın. Var ol İlhan! Sonra yine nesre geçiş, nesre yani ukalalığa. Bir alay kefere ismi, sevimsiz ve lüzumsuz. Şahin, hep aynı yükseklikte kanat çırpamıyor. Ama bir kanat darbesiyle tekrar yükselebiliyor hakikata: "Yok, yok, genç sanatçı Batılı olmanın Türk olmamak demeye gelmediğini anlamalıdır. Uygarlığımızı değiştirmek ne lâf? Türk'üz, Türk kalacağız. Uygarlığımızı çağdaş ölçülerle yeniden değerlendirmesini bileceğiz (biraz karanlık değil mi?). Batılılık bu (neden Batılılık olsun, insanlık). Yoksa yarım yırtık bir yabancı dil belleyip bir yabancı uygarlığın kuyruğuna eklenmek değil".[7]

Arkasından, gerçek Paris'i bütün tezatlarıyla sergileyen birkaç sayfa. Orada "umutsuz çırpınışlar ve çizgi dışı arayışlar var" diyor İlhan. Yabancıları büyüleyen de Paris'in bu tarafı, ama "Paris'in iç yaşantısıyla, organik yaşamasıyla kendi düşlerimizi" karıştırmayalım. Çok doğru. Ortalama Fransız, bugün de baba Flaubert'i tiksinti ile öğürten o dar kafalı, o şaşı tecessüslü papağandır. Fransızın cihanşümul hamakatine ayna tutmak isteyenler, Flaubert'in *Dictionnaire des Idées Reçues*'ünü uzatıversin hazrete. Fransa, ne devler ne cüceler diyarı. Kapitalizmin bütün ihtişamını ve sefaletini vitrinleştiriyor sadece. İlhan, fazla konuşuyor belki, ama ne yap-

6 *A.g.e.*, s. 30.

7 *A.g.e.*, s. 30.

sın? Yurdunun afyonlanmış intelijansiyasını uyarmak için İsrafil'in sûr'una sarılsa hakkı var.

Az sonra, şairin çok şairane bir hayretiyle karşı karşıyayız. Bir orta mektep tarih kitabında, Sümerleri, Hititleri, hattâ Etrüskleri bulamayınca afallıyor. Unutuyor ki, tarih düpedüz bir ideolojidir. Avrupalının yazdığı tarih, Hıristiyan Avrupa'nın gururunu okşayacak bir masallar yığınıdır. Hele orta mektep seviyesindeki tarih! Sayın İlhan, Anatole France üstadımızın *Penguenler Adası*'nı hatırlasın, bilhassa önsözünü. Her içtimaî sınıfın, her milletin, her medeniyet câmiasının kendine göre bir tarihi vardır, hattâ her tarihçinin diyecektim.

Şairin elinde kelimeler zaman zaman, karanlıkları aydınlatan birer şimşek pırıltısı oluveriyor: Yeni roman, gerçeküstücülük vs. hep belli bir bünyenin hastalıkları. Biz mecbur muyduk bunları ithale? İlhan doğru söylüyor: "Türk edebiyatının en önemli sorunu, bugün için bir öz kişiliğini bulma sorunudur".[8]

İkinci bölüm: "Kuşku Kapısı". Yalanla beslenen bir neslin ızdıraplarıyla karşı karşıyasınız; ızdırapları, isyanları ve arayışlarıyla. "Yirmi yıldır her toplumsal sınavda çaka çaka başımız döndü" diyor şair. Sonra, intelijansiyamızı Baytekin'in uşağı Kolu'ya benzeterek faciayı bir mizahla beşerileştiriyor. Severek okuyacaksınız o sayfaları.[9] Asırlık bir faciayı üç kelimeye hapsetmiş: "Uşaklaşmayı uygarlaşmak sanmak". "Hangimiz Batı'dan bizim toprağımıza gelmiş bir yaman Baytekin'in sağ kolu değiliz?.. Filanın Baytekin'i Bertold Brecht'dir, falanınki André Breton'dur, feşmekanınki Sartre, Joyce ya da Garaudy!" Sonra coşuyor İlhan ve yeniden bir vicdanın sesini duyuyorsunuz: "Çinhindi'nde tam Fransız-

8 *A.g.e.*, s. 83.

9 *A.g.e.*, s. 91 vd.

laşmak, tam Amerikanlılaşmak için nasıl birtakım Kolu'lar çekik gözlerini ameliyatla düzeltmeğe uğraşıyorlarsa, sen de tut dilini iğdiş et, sanatının imge düzenini boz, ses uyumunu kır, sonra da artık Batılı oldum diye övün! Seni beğense beğense tek kişi beğenir: Avcı Baytekin".[10] Nur ol aziz şair!

Birden Metternich'in öğüdünü hatırladım; tarihin derinliklerinden gelen bir dost sesi:

"Devlet-i Aliyye günden güne zayıflamaktadır. Niçin saklamalı: Onu bu hale düşüren sebeplerin başında Avrupalılaşma gelir. Temellerini III. Selim'in attığı bu zihniyeti, derin cehaleti ve sonsuz hayalperestliği yüzünden, II. Mahmut son haddine vardırır. Bâbıâli'ye tavsiyemiz şu: hükümetinizi dinî kanunlarınıza saygı esası üzerine kurun. Zamana uyun, çağın ihtiyaçlarını dikkate alın. İdarenizi düzene sokun, ıslah edin. Ama yerine, size hiç de uymayacak olan müesseseleri koymak için eskilerini yıkmayın. Batı kanunlarının temeli Hıristiyanlıktır. Türk kalınız. Avrupa'nın şartları başkadır, Türkiye'nin başka. Avrupa'nın temel kanunları, Doğu'nun örf ve âdetlerine taban tabana zıttır. İthal malı ıslahattan kaçının. Bu gibi ıslahat Müslüman memleketlerini ancak felakete sürükler".[11]

---

10 *A.g.e.*, s. 94.

11 Engelhardt. Ed. *La Turquie et le Tanzimat*, Paris, A. Cotillon, 2 cilt, 1882-1884, c. 1, s. 48 vd. Türkçe çevirisi Ali Reşat, *Türkiye ve Tanzimat*, Kanaat Kütüphanesi, 1912.

Cemil Meriç'in konuyla ilgili diğer bazı yazıları için bkz. *Bu Ülke*, "Avrupa'nın Yeni bir İhraç Metaı". İletişim Yayınları, 7. baskı, 1992, s. 97-98. *Mağaradakiler*, "Kültür ve Emperyalizm". Ötüken Yayınları, 1. baskı, 1978, s. 38 vd. "Sola Göre Kültür Emperyalizmi", *a.g.e.*, s. 46 vd. *Kırk Ambar*, "Avrupalılaşma mı Avrupalılaştırılma mı?". Ötüken Yayınları, 1980, s. 263 vd.

Âli Paşa'nın Siyasî Vasiyetnamesi

> İstikbalimizin emniyeti için Avrupa devletler muvazenesinin mâbihil hayatı bizim muhafaza-i istikbalimiz olduğunu dermeyan ediyorsunuz. Benim şanlı ve saadetli gördüğüm istikbal bu değildir, beyim.. Vaktiyle kılıcımıza baş eğdirdiğimiz kimselerin sâye-i lutfunda yaşayıp gideceksek, yani saadet-i âtiyemiz bundan ibaret kalacaksa ben o saadeti istemem. Çünki maksadım Avrupa devletler muvazenesini muhafaza değildir; Osmanlılık şânını muhafaza etmek ve.. vaktiyle birinci François'nın yazmış olduğu gibi istirhamnameler yazıldığını (belki hayatım yetmeyeceği cihetle) hiç olmazsa mezarımın içinde seyredip orada müftehir olmaktır. Ya böyle olsun, ya hiç olmasın!
>
> Ahmed Midhat, "Nâmık Kemâl'e cevap"
> (*Bedir* gazetesi, 1872)

La Bruyère, Richelieu'nün siyasî vasiyetnamesini göklere çıkarır. Bu kadar erkekçe, bu kadar sağlam düşünen bir adam elbette ki başarıdan başarıya koşacaktı, der... O çapta biri ya hiç yazmaz, ya da böyle yazar.

Voltaire'e göre bir bayağılıklar sergisidir vasiyetname.

Richelieu'nün kaleminden çıktığı çok şüphelidir. Büyük Frederik de, Voltaire gibi düşünür: "En parlak zekâların kardığı oluyor: Richelieu Vasiyetnameyi yazıyor, Newton Vahiy Kitabı'nı."

Sainte-Beuve, Vasiyetnamenin hayranıdır; üslubunu, yer yer Shakespeare'le, Schiller'le karşılaştırır. Eser, devlet adamının el kitabıdır, Kardinal'in bütün siyasî tecrübesini özetler.

Bir başka araştırıcı, Léon Noel için Vasiyetname "aklın, tecrübenin, realizmin şaheseri... Fransız politika sanatının zirvesi ve bir bakıma mecellesi"dir.

Vasiyetname bir filozofun değil, bir hareket adamının eseri. Yazar, hikmet-i hükümete ahlâk cübbesi giydirir. Aristokrasiye, derebeylik artıklarına, din savaşlarına düşmandır. Halka âşık olduğu da söylenemez: "Avamın okuyup yazmasına ne lüzum var? Eğitim Fransa'yı boşboğazlarla doldurur. Hiçbir işe yaramaz bunlar, aileleri felakete sürükler, halkın huzurunu bozarlar. Kitap avamın kafasında şüpheler yaratır". Başka bir yerde: "Bütün politikacılar bilir ki, der, halk refaha kavuşunca zaptedilmez olur. Katıra benzer avam, yük altında uysaldır, fazla dinlenince azar".[1] Büyük Richelieu'nün 1687'de yayımlanmış olan ölümsüz Vasiyetnamesi böyle hikmetlerle dolu.

Âli Paşa'yı düşünüyorum; Genç Osmanlılar'ın vur abalıya'sı Âli Paşa'yı. Abdülaziz Han'ın vezir-i âzamı, Richelieu'den çok daha talihsiz, ama çok daha dürüst, çok daha insan. O büyük devlet adamı, yüzyıl önce (7 Eylül 1871) bütün siyasî hayatını kırk sayfada özetlemiş, padişah-ı cihan'a, ölümünden sonra izlenmesi gereken yolu göstermişti.

Vasiyetname, "Karşılaştığımız güçlükleri anlatmayacağım" diye başlıyor, "onbeş uzun yıl mücadele ettik. Düş-

1 Sainte-Beuve, C.A. *Causeries du Lundi* (Pazartesi Sohbetleri), cilt 7, 3. baskı. Garnier, Paris 1853, ss. 224-265.

manlarımız zorluydular. Ayakta durmak, bölünmemek, parçalanmamak lâzımdı. Üstelik kalkınacaktık da. Hatalarımız olmuştur, ama imparatorluk aşağı yukarı hasar görmemiş durumda. Fuat ve ben iktidara geldiğimiz zaman Devlet-i Aliyye uçurumun kenarındaydı.

Waterloo'da sona eren kanlı devreyi uzun barış yılları takip etti. Milletler teşkilâtlandı, kuvvetlendi; ihtirasları gelişti. Nüfuzlarını arttırmak, sanayilerine pazar bulmak için ya silâha sarılacak, yahut da diplomatik konferanslara başvuracaklardı. Bütün bu barışçı veya savaşçı iştihalar karşısında hemen hemen bâkir, âdeta işlenmemiş, aşağı yukarı meçhul kalmış bir ülke olan Türkiye, Eldorado'dan farksızdı. 'Teb'a-i şahane', komşularının fikrî ve maddî ilerlemelerine kıyasla geri kalmıştı.

Ülkemize göz dikenler anlaşmazlık içindeydiler. Bazıları topraklarımızı ele geçirmek istiyordu, bazıları bizi sömürerek sanayi ve ticaretlerini geliştirmek. Birinciler gizli niyetini şairane sözlerle maskeliyorlardı: acı çeken insanlığı rahata kavuşturacak, din kardeşlerini kurtaracak, ezilen kavimlerin zincirlerini kıracaklardı. Bu kutsal emeller uğrunda ülkemize gireceklerdi. İkinciler, olmaz! diyorlardı, olmaz ve olmamalıdır! Osmanlı ülkesinin bütünlüğü Avrupa'nın dengesi için şarttır. Aynı ikiyüzlülük. İzleyeceğimiz politika meydandaydı. Bazı devletlerin saldırı gücüne karşı ötekilerin müdafaa gücünü kullanacaktık.

Bu arada tebamızın bir kısmı uyuşukluktan kurtuluyordu. Âdetlerde değişiklikler oluyor, yeni ihtiyaçlar çıkıyordu sahneye. Ama ithal edilen bir medeniyetti bu, ağır ve kaçınılmaz bir olgunlaşmanın meyvesi değildi. Böyle olduğu için, Avrupa'nın faziletlerinden çok rezaletlerini aldık...

... Elimizdeki imkânlar çok sınırlıydı. Memurlarımız umumiyetle ehliyetsizdi. Askerimiz vardı, ama ordumuz yoktu; memlekette yol olmadığından memurların suiisti-

mallerinden, tahrikçilerin fesatlarından zamanında haberdar olamıyorduk. İdare tarzımız kararsız ve düzensizdi. Kanun ve nizamlardan mahrumduk; her memur kendi başına bırakılmıştı; mesuliyetten kaçıyor, aylak yaşıyordu.

Önce dış münasebetlerimizi düzene koymak zorundaydık. Hayat hakkımızı tanıtmak, Avrupa Konseyine girmek istiyorduk; başardık bunu. Sınırlarımızı tesbit ederken bazı fedakârlıklara katlanmak gerekti. Bunlar zahirî tavizlerdi: Belgrad Kalesi gibi. Fiilî durumları kanunîleştirdik, o kadar. Aksini yapıp binlerce insanın kanını mı dökmeliydik? Bu arada Avrupa milletleri neler kaybetmediler. Biz, askerle dövüşmedik, diplomasi yolunu seçtik, diplomatik notalarımızla başarı kazandık.

Dış meseleleri hal yoluna koyarken iç meseleleri de ihmal edemezdik. Ana dâvâmız halkın arzularını tanımak, ihtiyaçlarını sezmek, fikrî gelişmesini izlemekti. Nankör bir dâvâ. Avrupa bizi bir tuzağa itiyordu; Avrupa, bazı ütopyacılar ve birtakım kısa görüşlü diplomatlar. Bunlara göre, hiçbir hazırlıkta bulunmadan hemen Avrupa örf ve âdetlerini memlekete sokmak ve Avrupaî bir hükümet kurmak lâzımdı. Bu taleplerden yerinde bulduklarımızı uyguluyorduk, ama iyice ölçüp biçtikten sonra; sarsıntıları önleyerek; önce yurt menfaatlerini düşünüyorduk. Avrupa'nın her istediğini yapar gibi görünüyorduk. Bu teklifler umumiyetle câziptiler, ama bizim için değil, kendileri için. Bunların hepsini kabul etsek mahvolurduk; ama bunu Avrupa'ya anlatmak güçtü ve ihtiyatsızlık olurdu.[2]

---

2 Paşa'nın ölümünden dört yıl önce bir Fransız ziyaretçisiyle yaptığı konuşmayı hatırlıyorum: "Fransa da, İngiltere de seçkin temsilciler yolluyor buraya. Seçkin ama mütehakkim. Ellerindeki bütün kuvveti düşüncelerinin emrine veriyorlar. Ama Paris'in veya Londra'nın düşüncesi İstanbul'dakilerle uyuşamıyor. Elçileri aydınlatmaya çalışıyoruz, ama boşuna. Ne yapabiliriz? Zaman kazanmak zorundayız. Siz buna sözünde durmamak diyorsunuz, biz felaketten kaçmak. Kapitülasyonlar elimizi bağlamış; elçiler memlekete bizden daha faz-

Ülkenin kalkınması Batı ile olan münasebetlerimize bağlı. Eyaletlerdeki kargaşalıkların kökü dışarda. En büyük dertlerimizden biri de kapitülasyonlar. Bu bağları gevşetmenin tek yolu Avrupa devletleriyle anlaşmalar yapmaktır. Yabancı devletlerle temaslarımızın onda dokuzu iç meselelerimizle ilgili.

Yepyeni bir teşkilât kurduk. İltimasla mücadele ettik. Anlattık ki, memurlar herhangi bir ferdin, herhangi bir zümrenin değil, memleketin emrindedir. Yalnız ehliyetsizliği sabit memurlara yol verdik. Çalışanların istikballerinden emin olmaları gerekti. Nizamnamelerimizin hepsi uygulanmadıysa bu bizim hatamız değildir... Maaşlar kifayetsiz. Herkes en yüksek makama kadar yükselebilmektedir.

Bizim de kusurlarımız olmuştur. Aydınlatılmağa ihtiyacımız vardı. Öğütlere daima kulak verdik. Bizden farklı düşünenlere saygı gösterdik. Tenkitlerde iki şey aradık: terbiye ve samimiyet. Âdettir, biz öldükten sonra aleyhimizde bulunacaklar. Sağlığımızda da bazı hayalperestlerin saldırılarına uğradık. Birinciler, biz hayatta iken kusurlarımızı söylemeğe, fikirlerini belirtmeğe cesaret edemediler, ikincileri ise işbaşına getirmekten korktuk, tecrübesiz ve ataktılar.

Ülkenin birçok bölgelerinde Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında kargaşalıklar çıktı. Bunları yatıştırmak geçici bir tedbirdi. Mesele fethedenlerle fethedilenler arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmaktı. Adem-i merkeziyet, gerçekleştirilmesi düşünülen bir tedbir. Ülkeyi vilayetlere ayırdık.

---

la hâkim. Banka açmalıymışız, Fransız mektebi, Fransız lisesi kurmalıymışız. Ne işimize yarayacak bütün bu müesseseler? Yabancılara mülkiyet hakkı tanımalıymışız. İngiltere'den daha liberal olmamız isteniyor.. Bunları kabul etmek, Türkiye'yi parçalamak demek. Tereddüt gösterince suiniyet sahibisiniz diyorlar. İntihar etmek istemiyoruz, o kadar. Türkiye değişmeli, âmenna... Ama bu değişiklik kendi eserimiz olmalı, ağır ağır gerçekleşmeli. Yürümeliyiz, kabul. Acele etmeliyiz, doğru. Ama süratin de bir hududu var. Kazanları patlatmamalıyız" (Challemel-Lacour, *Revue des Deux Mondes,* no. 73, 1867).

Devlet şurasını, adalet divanını, istinaf mahkemesini kurduk. Galatasaray sultanisi, rasathane de bizim eserimizdir... İdarenin her kolu için müfettişlikler ihdas etmek istiyorduk. Vergilerin matrahını değiştirmek gerekiyordu. Yeni kanunlar sayesinde mülkiyetin intikali kolaylaştırıldı. Payitahtla vilayetleri birbirine bağlamağa çalıştık. Birçok imtiyaz kaldırıldı. Ticarî anlaşmalar yeniden gözden geçirildi. Gümrük resimleri arttırıldı (maalesef istediğimiz kadar değil). Hükümet mamûl ve hammaddelerimizin ihracını kolaylaştırmalı ve yabancı malların yurda girmesini mümkün olduğu kadar önlemelidir. Biz bu yolu açtık.

... Şiddetli hücumlara mâruzduk, kendimizi nasıl koruyacaktık? Sözle. Haklarımızı nasıl kabul ettirecektik? Diplomatik delillerle. Meselâ "Avrupa muvazenesinin devamı Devlet-i Aliyye'nin yaşamasına bağlıdır" diyecektik. İtiraf edelim ki çürük bir temeldi bu; bugün için olmasa bile yarın için çürük. Avrupa muvazenesi bizim zararımıza bozulabilir. Avrupa ile aramızda daha sağlam bağlar yaratmalıydık. Onun maddî menfaatleriyle bizimkiler aynı olmalıydı. Ancak o zaman imparatorluğun tamamiyet-i mülkiyesi bir gerçek olabilirdi. Türkiye aleyhindeki birçok teşebbüsler Avrupa sayesinde önlendi. (Rusya'yı kastediyor).

Demiryolları gibi büyük yatırımları kendimiz yapamıyorduk. Yerli sermayeye başvurmak da tehlikeliydi; hemen netice almak isteyen, büyük kârlara alışmış bir sermayeydi bu. Yabancı şirketlere başvurduk".

Sonra Paşa, yerini alacaklara neler yapılması gerektiğini anlatıyor:

"Hiçbir beşerî güç, milliyetler prensibi ve sosyalizmin ortaya çıkardığı olayların gelişmesine engel olamaz.[3] Coğrafî

3 Paşa'nın 1871 olayları münasebetiyle yolladığı tamim: "Malûm-u vâlâları olduğu üzere şu içinde bulunduğumuz vakt ü zaman maarif-i maddiye cihetiyle tefevvuknümay-ı âsâr-ı eslaf olduğu müstağnî-i delil ve bürhan ise de cemi-

durum bakımından kaderimiz Avrupa'nınkine bağlı. Avrupa son yıllarda bütün servet kaynaklarını silâhlanma uğrunda seferber etti. Türkiye ile sınaî ve ticarî münasebetleri eskisinden farklı. Yirmi yıldan beri durumumuz oldukça düzeldi. Bizi sömürmenin o kadar kolay olmadığını anladılar. Avrupa'nın saygısını kazandık. Avrupa Konseyinde hatırı sayılır bir yerimiz var. Sözde mağdur teb'amız olan Hıristiyanlara karşı Avrupa'nın merhametini kışkırtmak geçerli ol-

---

yet-i insaniyenin asıl mâye-i kıvam ve devamı ve medar-ı emn ü emanı olan âdab ve ahlâk-ı umumiye ve sair kuyud-u ma'neviyeye hayfâ ki, çendan atf-ı enzar-ı dikkat ve ihtimam olunmamakta olmasının netayic-i vahimesinden olmak üzere güruh-u faale ve amelenin sermaye ve maldarân ile servet ve fevaidçe tâsâvisi zımnında emval-i mevcudeyi mukaseme eyleme ve belki hüküm ve hükümetçe anlarla müşterek olmak efkâr-ı muzirresi binsekiz yüz altmış ve altmışbir tarihlerinde seberâverde-i âlem-i kevn fesad olarak şu dokuz-on sene zarfında mânend-i ervah-ı habise Avrupa'nın terekkûb ve teşekkül eden cemiyet-i cesimeye Enternasyonal nâmı verilmiş ve Londra'da bir merkez ve Amerika'da kâin New-York şehiriyle İsviçre'de şubeler peyda ederek bunun âzâ ve efradı ve sermayesi hayliden teaddüd ve tekessür etmiş olup nezd-i hakaayık âşinay-ı vezirânelerinde muhtac-ı tavzih ve beyan olmadığı veçhile bu kârgâh-ı âlemin kanun-u bedi-i halk ve tertibinde muhalif olan işbu efkâr-ı vehametâsârın Hüdanegerde hayyiz-i husule vusulü enva-ı ihtilâlât ve ihtilâfâtın tehaddüs ve tekevvününü icab eyliyeceğinden ve bunlara hem-efkâr olan Komün takımının Paris şehr-i şehirini giriftâr eyledikleri hal-i mesaibiştimâl dahi meydanda bulunduğundan maada cemiyyet-i beşeriyyeyi bir hal-i vahdet ve behamiyete irca ve idhal eylemek âdeta haydutluk fiil-i fazihini bir kaide ve bu hey'et-i muzirrenin daire-i mefsedetini memâlik-i mahrusa-i şahaneye kadar tevsie çalışması baid anilihtimâl olmamağla eğerçi bu taraf ehalisinin emzice ve ahlâk-ı umumiyelerine nazaran efkâr-ı meşruhanın buraca Avrupa'daki gibi tesirat-ı seria ve kaviyyesi olamayacağı me'mûl ise de mamaafih bunun hududu memleket-i fesiha-i Osmaniyenin içersuna hulûl ve duhûl idememesi esbabının istihsali ve bu fikr-i fâsid erbabının tervic-i mekaasıd ve âmâl etmelerine kat'a fırsat ve ruhsat bulmamalarıyçün tekayyüdat-ı lâzimenin icrası mütehattem-i zimmet-i hükümet olduğuna ve keyfiyyet vilayat-ı saireye de bildirilmiş idüğine binaen bu babta taraf-ı devletlerinden dahi icab edenlere itay-ı vesaya ve talimat buyurulması tavsiyesiyle şukka-i mahsusa-i senâver-i terkim olundu efendim."

(Emirnâme-i Sâmi'nin tarihi: 25 Temmuz 1871, Âli Paşa'nın ölümü 18 Eylül 1871)

Tanzimat aydınlarının özellikle Cevdet Paşa'nın ve Yeni Osmanlıların sosyalizmle ilgili görüşleri için bkz. Cemil Meriç, *Mağaradakiler:* "Avrupa'daki Hayalet", Ötüken yayınları, 2. baskı, 1980, s. 256 vd.

maktan çıktı. Düşmanlarımız onları yalancı vaidlerle ayaklandırmıyor artık. Bizimle menfaat birliği yapmak istiyorlar. Ama bu iyiniyetin devam etmesi için gerekli ıslahatı yapmak zorundayız. Ülkemiz için en büyük felaket yerimize ehliyetsiz bir sadrâzamın geçmesi, eserimizi yanlış anlaması ve takip ettiğimiz yolu terk etmesi.[4]

Haşmetmeap, sadaret makamını sık sık yeni ellere tevdi etmeyin. Gelecek zâtın belli bir programı olmalı ve onu uygulamalı. Mes'uliyetlerin hudutlandırılması lâzım. Halk zâtı şahanenizle ve sadrâzamla temas kurabilmeli. Yoksa memleketin durumunu kavrayamazsınız. Ecdad-ı izâmınız tebdil-i kıyafet ederek teb'anın arasına karışırlardı... İnfirad politikasından kaçınınız. Bilinmeyen bir düşman, bilinen on düşmandan daha tehlikelidir. Komşularımızda neler olup bittiğini dikkatle izlemelisiniz. Teb'anız komşu ülkelerdeki halkların yaşayışını kıskanmamalı.

Uzak memleketlerle münasebetiniz ticarî ve sınaî münasebetlerdir. Bizi güç duruma sokmak işlerine gelmez. Onların öğütlerine kulak vermeli, hattâ yardımlarını istemeliyiz. Kendi çıkarlarını düşünürken bizimkilerini de düşüneceklerdir.

... Bazı müesseseler kurduk, bazı tedbirler aldık; bunlar, masrafı muciptir bahanesiyle yıkılmamalı.

Çeşitli teb'alar arasında ırk ve menfaat ayrılıkları var. Bu ergeç bizden ayıracak onları. Devlet, eğitim aracılığıyla menfaatleri birleştirmeğe, ülkenin parçalanmasını önlemeğe çalışmalıdır. İnsanlar refah ve emniyet peşindedirler, vatan bu iki ihtiyacın sağlandığı yerdir.

... Çeşitli cemaatlerin elde ettiği imtiyazlar, görevler arasındaki farklılıktan gelmektedir. Büyük bir mahzur. Müslüman teb'anın başlıca işi devlet hizmetidir, öteki teb'alar pa-

4 Paşa'ya tevcih edilen en haklı tenkit bir hayr-ül-halef yetiştirmemiş olmasıdır.

ra kazanmakla meşgul. Bu sayede üstün durumdadırlar. Üstelik savaşta ölen de yalnız Müslümanlar, bu yüzden Müslüman ahalinin sayısı gün geçtikçe azalmaktadır. Böyle giderse azınlık haline geleceğiz. Tarih, mağlupların imtisal ettiği fâtihlerin hikâyeleriyle dolu. On yıl kışlalarda ömür tükettikten sonra köyüne dönen bir erkek ne işe yarar? Müslümanlar da Hıristiyanlar gibi ziraatle, san'atla, ticaretle uğraşmalı. Tek devamlı sermaye emektir. Kurtuluş çalışmakla mümkündür. Müslümanlar, Hıristiyanların inhisarındaki mesleklere el atmalı, Hıristiyanlar da nüfusları nisbetinde devlete asker, subay, memur vermelidirler.

... Her iktidara geçen, kendinden önce yapılanları bozmakla işe başlıyor. Maiyetindeki memurları değiştiriyor. Yükselebilen ancak dalkavuklar. Herkes devletin sırtından refah elde etmek peşinde. Emeğin hakkını vermek, memurları oradan oraya nakletmemek, halk nazarındaki itibarlarını yükseltmek lâzım... Ehliyetli memurlar kullanmak suretiyle memur sayısını bugünkünün dörtte birine indirebiliriz.

Bütün ağırlık köylünün sırtında. Vergi servetle mütenasip olmalı. Cibayet sistemi sakat. Memleketin kadastrosu yapılmalı, istatistiğe önem verilmelidir. Bunları başlattık, fakat istediğimiz neticeyi alamadık: maaşlar kifayetsiz, ehliyetli insan az. Demirbaş defteri, yevmiye defteri, kasa defteri olmayan tüccara benziyoruz.

Mülkiyet hürriyete kavuşmalı, açık ve aydınlık kanunlarla düzenlenmeli. Mülkiyet rejimi sermayedarı ürkütüyor; faiz haddi yüzde yirmiden yüzde elliye kadar çıkmaktadır. Kredi bulmak imkânsız.

Avrupalı göçmenler Amerika'ya, Avustralya'ya gideceklerine bize gelsinler. Memleketimizde boş arazi uçsuz bucaksız. Alman veya İsviçre'li göçmenler Amerika'da nasıl Amerikalı olup çıkıyorlarsa, bizde de Osmanlı olup çıkarlar. Avrupalı birçok memurlarımız bizden çok Osmanlı değil mi?

Köylüyü toprağa bağlamak lâzım, toprağımız geniş ve bereketli. Köylüyü tefeciden kurtarmalı, a'şarı kaldırmalıyız. Ziraat bankaları kurulmalı".

Âli Paşa devlet çiftliklerinin aleyhindedir. Bu çiftlikleri idare edecek olanlar: "İşi ucundan tutacaklardır, öteki müesseselerimize benzeyecektir bu çiftlikler. Devlet fabrikalarından da vazgeçiniz, bunlar çok masraflı ve faydasız, özel teşebbüsü boğmaktadırlar. Oysa yalnız ötel teşebbüs güçlenip gelişebilir, devlet fabrikaları özel şirketlere devredilmelidir. Hükümet sadece hissedar olmalıdır bu fabrikalara.

Taşraya genel komiserler göndermelisiniz; dürüst, tecrübeli, bilgili komiserler. Memleketin halini onlar inceleyip hükümete arzetmelidirler. Eyalet İstanbul'a ehliyetli temsilciler yollayamaz.

... Zırhlılarınız boğaz içinde nazlı nazlı dolaşıyor. Yabancı tersanelerde imal ettirilen bu gemiler ticaret filolarının yerini almakta, onların gelişmesine engel olmaktadır. Avrupa'nın durumu başka, onun sömürgeleri var. Savunulacak uzak menfaatleri söz konusu. Bazı devletler de maden sanayilerini geliştirmek için zırhlı yapıyorlar. Savaşta asker taşıyacak gemiler ticaret gemileridir. Bize küçük ve sür'atli gemiler lâzım. Devamlı ve büyük bir ordu da lüzumsuz. Stratejik noktalarda istihkâmlar kurmak daha faydalı".

Âli Paşa'nın bizim için en dikkate değer taraflarından biri de basın hürriyetine verdiği önemdir. Kendisini dinleyelim:

"Basın hürriyeti ancak hatalarını düzeltmek istemeyen hükümetler için bir tehlikedir. Sizin hükümetiniz yurdun iyiliğinden başka bir şey düşünmüyor, o halde böyle bir hürriyet onun için bir nimettir. Bir milletin düşüncesini baskı altında tutmak, onu birtakım gizli yollar aramağa zorlar, eninde sonunda bulur bu yolları. Hürriyetsizlik her türlü fesadı kolaylaştırır. Devletin güveni tehlikeye girer, zora başvurmak gerekir. Basın hürriyeti kötülükle savaşmak ve fay-

dalı olmak isteyen her hükümetin tabii müttefikidir. Bugünkü idarede basın, Osmanlılar arasında zayıf bir bağ kurabiliyor. Amme menfaati, bilhassa taşrada meçhul; tek kaygı: özel çıkar. Basına ve genel olarak her nevi yayına geniş bir hürriyet verilmeli ki, Osmanlıları birbirine bağlayan bağ kuvvetlensin. Basın siyasî mes'elelerle uğraşacak, hükümetin yaptıklarını değerlendirecek ve ülkenin ihtiyaçlarını belirtecek, ihdasını istediğimiz genel komiserlerin işini kolaylaştıracaktır. Basın, millet meclisi kuruluncaya kadar bu meclisin yerini tutacaktır. Memleketi tanımayanlar boyuna millet meclisinden söz ediyorlar. Devlet işlerini tartışacak, denetleyecekmiş bu meclis. Eyâletlerden, hattâ pâyitaht ahâlisinden kurulacak böyle bir topluluk çok geçmeden acınacak bir acz içine düşer. Acele etmemeliyiz.[5] Yapılacak ilk iş, basını bütün engellerden kurtarmak ve tam bir hürriyete kavuşturmaktır.

Hükümet de büyük bir gazete kurmalıdır. Bu gazete yerli ve yabancı basının makalelerine cevap vermelidir. Hükümetin ve yurdun gerçek menfaatlerini müdafaa etmelidir. Kanunları, nizamnameleri, buyrukları yayımlayacak, halka hükümetin aldığı tedbirleri izah edecek, gerekçelerini anlatacaktır bu büyük gazete; kötü niyetleri zararsız hale getirecektir. Gazetenin yöneticileri hiçbir dalkavukluğa tenezzül etmeyecektir. Halk müdaheneden iğrenir. Ona göre müdahene en acı hakikatten daha çirkindir. Bu gazetenin şiarı hakikat ve samimiyet olacaktır".[6]

Paşa'nın sözleri burada bitiyor. Vasiyetname Türkiye'de yayınlanmış mı? Bilen yok. Mehmed Galip, Âli ve Fuat Pa-

---

5 Âli Paşa da Fuat Paşa gibi millet meclisi için hazırlıklı olmadığımıza kanidir. Millet Meclisi konusunda Hayrettin Paşa ile Ali Süavi'nin görüşleri için bkz. "En Emin Yol", s. 48-49 ve dipnotu 5, s. 325-326.

6 Aali Pacha, *Testament Politique*. Extrait de la *Revue de Paris*, Nos des 1 er avril et 1 er mai 1910 (Âli Paşa, *Siyasî Vasiyetname*, *Revue de Paris*'in 1 Nisan ve 1 Mayıs 1910 tarihli sayılarından ayrı basım), Coulomniers 1910.

şaların vasiyetnamelerinden söz etmekte, fakat bunların ne zaman, hangi dilde yazıldıklarını kaydetmemektedir (*Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası,* 1329, s. 70). Tanzimat'ın yüzüncü yıldönümü münasebetiyle yayımlanan *Tanzimat* adlı kitabın 892'nci sahifesinde Vasiyetnamenin adına rastlıyoruz: Walter Wright, Âli Paşa'nın bir nevi siyasî vasiyetname bıraktığını, bunun da Türkçe olarak yayımlandığını söylerken, Birge böyle bir eserin basılmamış olduğunu ileri sürüyor.[7]

Ben vasiyetnamenin iki nüshasını gördüm, her ikisi de Fransızca. Birinci nüsha yazma: Edebiyat Fakültesi kitaplığına Fransız Sefaretinden gelmiş. Schneider'in bir önsözünü muhtevi ve onun tarafından kaleme alınmış. Bu arada Yıldız evrakı arasında rastladığımız bir vesikadan Schneider'in Bianchi'nin kayınbiraderi olduğunu ve Âli Paşa'nın kâtipliğinden ayrıldıktan sonra Rus casusluğu yaptığını öğreniyoruz. Bu yazma nüshanın başında şu bilgiler var: "... Vasiyetname ya Abdülaziz'e takdim edilecekti, ya matbuata. Paşa'nın ölümünden az sonra Schneider Efendi zamanın hükûmetinden vesikayı neşretmemek emrini aldı. Bununla beraber 1671 Aralık'ında yani Paşa'nın ölümünden üç ay sonra Schneider Efendi tarafından bazı rical-i devlete vasiyetnameden birçok nüshalar tevdi edildi. İktidardaki rical vesikayı büyük bir ihtimamla sakladılar. Schneider Efendi de tehditlerden korkarak izini kaybetti. Halbuki rical okusa ne büyük dersler bulacaktı bu vesikada; Devlet-i Aliyye ne büyük gailelerden kurtulacaktı. Birkaç ay önce vesikanın enzar-ı umumiyeye vaz'ı bizzat Padişah tarafından yasak edildi. Bugün, yani yazılışından 24 yıl sonra vasiyetnamenin büyük ehemmiyeti her tehlikeyi göze alarak neşrini gerektiriyor".

---

7 *Tanzimat I,* Yüzüncü yıldönümü münasebetiyle, Maarif Vekaleti, İstanbul Maarif Matbaası 1940, 1026 sayfa.

İkinci nüshada önsöz yok. Fransızca Revue de Paris tarafından 1910'da ayrı baskı olarak yayımlanmış. Kırk sayfalık bir risale. Metinler aynı. Bütün bir çağa ışık serpen bu çok değerli vesikanın mevsukiyetinden şüphe etmek için hiçbir ciddî sebep yok.[8]

8 Akarlı Engin, *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrıazamlarından Âli ve Fuat Paşaların Siyasî Vasiyetnameleri,* Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1978. Ayrıca bkz. Andıç Fuat & Andıç Suphan, The Last of the Ottoman Grandees, The Life and the Political Testament of Âli Paşa, *Bibliotheca Ottomanica II,* The İsis Press, İstanbul, 1996.

EN EMİN YOL[1]

Tunus'un düşünce tarihinde iki ad: İbn Haldun, Hayreddin. Biri cihanşümul bir zekâ, İslâm irfanının son muhteşem fecri. Öteki geniş ufuklu bir devlet adamı, içtimaî ehramın en alt basamağından zirvelere tırmanmış. İkisi de mağlup ve muztarib, ikisi de yalnız. İkisinin de meşhur olan: *Mukaddime*'leri. İbn Haldun, tarihle pençeleşen bir dev. Hayreddin, tarihin ifşalarına kulak kabartan bir dinleyici. Benzeyen tarafları: ciddiyet, samimiyet, tecrübe. Avrupa *Akvemü'l Mesâlik*'i yüzyıldan beri tanıyor. Biz bir devrin bütün bocalayışlarını, bütün arayışlarını dile getiren o vesikakitaptan hâlâ habersiziz. Önce yazarın hayat hikâyesine bir göz atalım:

Esir pazarından satın alınmış bir çocuk.. Kanlıca'da geçen birkaç yıl.. Sonra uzak bir ülkeye yolculuk, bir şark sarayı.. ve Avrupa. Batının içtimaî müesseselerine hayranlıkla eğilen

1 Cemil Meriç'in *Mağaradakiler* adlı kitabında yer alan Tunuslu Hayreddin Paşa ve eseriyle ilgili bu çalışmayı, bu bölümde ele alınan konuları tamamladığı düşüncesiyle buraya yerleştirdik. (*Mağaradakiler,* Ötüken Yayınları, 2. baskı, 1980, s. 275-289)

genç bir tecessüs. Kanma bilmiyen bir öğrenme aşkı. Ve tekrar.. teceddüt humması içinde çırpınan Tunus'a dönüş. Batı irfanı ile bilenen bu çetin irade karşısında bütün kapılar kendiliğinden açılır. Tunus Beyi'nin eski kölesi, Tunus'un Müdirân Reisi olur. Sonra yeniden Avrupa: Almanya, Fransa, İngiltere, İtalya. Hükümdarlar nezdinde çeşitli görevler. Nihayet zengin bir tecrübe ile İstanbul.

Hayreddin, Osmanlı efkâr-ı umumiyesinin meçhulü değildi. 28 Ağustos 1875'de yayımlanan *İttihad* gazetesi, Paşa'nın ıslahatçı kişiliğini koltuk kabartıcı bir mukayeseyle mühürlüyordu: Devlet-i Aliyye için Reşit Paşa ne ise, bugünkü Tunus için Hayreddin Paşa odur. İktidar-ı ilmîsine gelince.. *El Cevaib* gazetesinde tefrika edilen *Akvemü'l Mesalik* en parlak delil. "Hikmet-i hükümeti bu eser-i celilden iktibas edenlerin bir büyük devlet idaresine muktedir olabilecekleri şüpheden vareste". Oysa eser Paşa'nın "kudret-i şâmilesinden" bir nebzedir. Artık "sahib-i eserin siyasî kudretini" tasavvur edin.

Saraya yakın nüfuzlu dostlar da bu sitayiş taarruzunu sürekli telkinlerle destekliyorlardı. Devlet-i Aliyye buhran içindeydi. Padişah, Meclisi dağıtmak zorunda kalmıştı. Garabetleriyle temayüz eden Vefik Paşa'nın yerine Avrupa ahvalini bilen tecrübeli bir vezir aranıyordu. İstanbul'a gelir gelmez iltifat-ı şahaneye mazhar olan Hayreddin, birkaç ay sonra mühr-ü sadarete nail oldu.

Bu beklenmedik ikbalin Osmanlı intelijansiyasında sevimsiz tepkiler uyandırması mukadderdi. Namık Kemal için, Paşa'nın İstanbul'a gelmemesi çok daha hayırlı olacaktı. "Paşa belki Buhara veya Tahran'da bir iyi sadr-ı azam" olabilirdi. Fakat biz Tunus'dan memur dilenecek kadar düşmemiştik (Menemenli Rifat Bey'e mektup, 5 Ekim 1878). Şairin on dört gün sonraki mektubunda da şunları okuyorduk: "Hayreddin Paşa için, biz Tunus'dan vükelâ dilenme-

ye muhtaç değiliz dediğim ciddiydi; çünkü Tunus malumat-ı siyasiyece bizden çok aşağıdır". 1 Kasım 1878'de daha tarafsız görünmeye çalışan Namık Kemal'e göre, "Hayreddin Paşa'ya ahlâkça vükelâmızın hiçbiri müsavi olamaz, fakat idrakçe hepsi müsavidir". Kemal'in Paşa'yla muarefesi yokmuş. *Akvemü'l Mesâlik*'i okumuş sadece, "o maskara *Akvemü'l Mesâlik*'i".

Belki şairane bir öfke. Ama Kemal büsbütün haksız da değildi: Osmanlıdan çok İslâm'dı Paşa.. hayatı Tunus'ta geçmişti. Türkçe bilmiyordu. Yani Devlet-i Aliyye ahvalinin yabancısıydı. Gönülden bağlıydı hilafete. Çünkü âlemi İslâm'ın en büyük temsilcisi, en güçlü desteği halifeydi. Hayreddin, Abdülhamid Han'ın iltifat ve itimadını kazandığı halde, sekiz ay sonra sadaretten ayrılmak zorunda kaldı. Kemal'in *Akvemü'l Mesalik* düşmanlığı, Ali Suavi'ye duyduğu kinin uzantısı. Filhakika *Akvemü'l Mesalik* Sarıklı İhtilâlcinin başucu kitaplarından biriydi.

Çağdaş bir Amerikalı yazarın, "hem siyaset tarihçileri, hem siyasî felsefeyle uğraşanlar için eşsiz bir terkip" diye tanıttığı bu vesika-kitap 1867'de yayımlandı. Hayreddin eseri kaleme alırken devlet hizmetinde değildir. Ne var ki geçici bir küsuftu bu. Tekrar politikaya döneceğini biliyordu, henüz genç sayılabilecek bir yaştaydı.

Kapaktaki isim: "Ülkeleri Tanımak için En Emin Yol". Eser üç bölüme ayrılmıştı. Önce Mukaddime, sonra Avrupa'yı tanıtmağa çalışan I. kitap (342 sahife), sonra: dünyanın coğrafî bölgeleri, hicrî ve miladî tarihlerin karşılaştırılması ve bol bol takriz. Kitabın ruhu: Mukaddime. Paşa hem doğuya, hem batıya seslenen bu müdafaanameyi bir yıl sonra Fransızcaya çevirtir.[2] Abdurrahman Süreyya'nın 1878'de

2 Eserin Fransızca başlığı: Réformes Nécessaires aux Etats Musulmans, Essai formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique, intitulé, La Plus Sûre Direction pour connaître l'État des Nations, (*Müslüman Devletler için ge-*

Akvemü'l Mesalik adıyla türkçeleştirdiği Mukaddime'nin mükemmel bir İngilizce tercümesi de var, tercümeyi yapan L.C. Brown (1967).[3]

Zaman ve Zemin

Tanzimat ricali, dahilî siyasetlerini Avrupa'ya sefaretler kanalı ile izaha alışıktılar. Osmanlı intelijansiyasının Batı dünyası ile doğrudan teması 1867'den sonradır. Devlet-i Aliy-

---

rekli Reformlar, Devletlerin durumunu tanımak için En Emin Yol, isimli siyasî ve İstatistik eserin ilk bölümünü oluşturan Deneme) Yazan Le Général Khereddine, Paul Dupont, Paris 1968.

3 *Akvemü'l Mesalik*'in bizde garip bir kaderi var. *Meşhur Adamlar Ansiklopedisi* eserden habersiz. *"Akvam-üs Siyer*(?) isimli kitap Tunuslu Hayreddin Paşa'ya izafe edilirse de, onun olmayıp yine Tunus ümerasından Hasan Paşa'nındır" (cilt II, sayfa 998). *Meydan Larousse* kitabın adını *Akvamü'l Mesalik* diye yazar, sonra "Meslek ayrılıkları" diye türkçeleştirir. Kitabın adı: *Akvemü'l Mesalik, fi Mârifet-i Ahval-il Memâlik*'dir. Akvem'in akvamla ilgisi yok. Kavim'in ism-i tafdili. En emin, en sağlam mânâsınadır. İngilizce tercümesi de *The Surest Path*'dır.

Pakalın, Abdurrahman Süreyya'nın önsözünü eserin mukaddimesi sanarak kitabına aktarır. Sayın Şerif Mardin eserin ne aslını görmüş, ne de türkçe tercümesini. *The Genesis of Young Ottoman Thought*'da "paşadaki İslamî temayülü kitabın isminden de anlıyoruz" der. Filhakika kitabın Fransızcasındaki adı *Müslüman Devletler için lüzumlu ıslahat*'tır. Mardin, Paşa'nın kullandığı bazı tâbirleri de tuhaf bulur, "âlimlerin patriotizmini canlandırmak" ne demek diye sorar? Bir İslâm yazarı patriotizm mefhumuna yabancıdır, der. Elbette ki haklı. Ama Paşa'nın asıl metinde kullandığı kelime hamiyettir, hamiyeti Avrupalıya anlatmak için patriotizm kelimesini kullanmış.

Sayın Fevziye Abdullah Tansel'in iddiası daha da şaşırtıcı. Hayreddin Paşa'nın hal tercümesine ait eserlerde böyle bir kitabından bahsedilmezmiş. Oysa *Kamus-ul Alam*'dan *Son Sadrazamlar*'a kadar bütün tercüme-i hal kitaplarında –yanlış da olsa– *Akvemu'l Mesalik*'den söz edilmektedir.

Sayın Niyazi Berkes *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'da, *Akvemü'l Mesalik*'in 1876'da İstanbul'da basıldığını söyledikten sonra Türkçeye Bereketzade İsmail Hakkı tarafından çevrildiğini, fakat bu tercümenin yarım kaldığını ekler. Bibliyografya bölümünde ise Türkçesinin basılmamış olduğunu öğreniriz. *Arap Dünyasında İslâmiyet, Milliyetçilik, Sosyalizm*'de ise, şunları okuyoruz: "Hayreddin, İslâm, daha doğrusu Osmanlı İmparatorluğu'nun ıslahı hakkında da bir kitap yazdı. Arapçadan Türkçeye de çevrildi." (s. 153). Hangisi doğru?

ye ile ihtilafa düşen Mustafa Fazıl, emellerini gerçekleştirmek için Yeni Osmanlıları Paris'e çağırır. Batıya hicret eden bu ilk mülteciler kafilesi, bütün siyasî mülteciler gibi karışık bir topluluk: dürüst insanlarla üçkâğıtçılar bir arada. O bir avuç gurbetzede, çok geçmeden hiziplere bölünür. Her hizip Avrupa kamuoyunu kazanmak ister, batının kiralık kalemlerinden faydalanmağa çalışır. Çıkarılan gazeteler kaçak olarak anavatana sokulur.

Tunuslu devlet adamının o toy ve maceraperest delikanlılarla herhangi bir münasebeti yoktur. Bununla beraber *Akvemü'l Mesalik* yazarını Tahtavî'yi, Sadık Rıfat Paşa'yı, daha sonra Şinasi'yi, Ziya Paşa'yı, Namık Kemal'i, Efgani ve Muhammed Abduh'u.. içine alan zincirin halkalarından biri sayabiliriz. Hayreddin kökleşecek olan bir geleneğin de kurucusu; başka bir deyişle, ülkesindeki ıslahat için Avrupa'dan yazılı olarak yardım isteyen ilk devlet adamı. Onu böyle bir sözcülüğe hem aldığı terbiye, hem de siyasî tecrübeleri hazırlamıştı.

İslâm'ı iyi tanıyordu Hayreddin. İbn Haldun'u, Maverdi'yi, Gazali'yi okumuştu. Gerçi doğulu bir devlet adamı için tanınması gereken üç zirveydi bunlar. Ama Paşa'nın malumatı çok daha derin, çok daha ihatalı. Düşüncelerini savunurken rastgele bir devlet adamının tanıyamıyacağı birçok fakihlerden de iktibaslar yapar: Mavak, İbn Abidin, Taftazani, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Âkil ve el-Harafî gibi. Kitap şairane coşkunluklardan uzak, sıkı bir istidlaller zinciri ile örülü ve didaktik mahiyettedir (İslâm ananesine gönülden bağlıdır yazar). Besmeleyle başlar ve takdir-i ilâhiye teslimiyetle biter. Biçim de, ruh da İslâmî. Bir kelimeyle, Hayreddin kucağında yaşadığı dünyanın gerçek bir temsilcisi. Peki ama Avrupa'yı ne kadar tanıyordu?

Genç Hayreddin Tunus'a gelir gelmez yeni kurulan Mühendishane'ye (Ecole Politechnique) girmiş, Fransızca

öğrenmeye başlamış, yabancı müşavirlerle tanışmıştı. Daha sonra iki defa Fransa'ya gitti ve uzunca bir zaman kaldı orada (birincisi 1853-56), ikincisi (1862-69). Bu uyanık devlet adamı elbette ki Avrupa'nın çeşitli çevreleriyle temasa geçecek, siyasî müesseselere dikkatle eğilecekti. Ama unutmayalım ki tecessüslerimize yön veren ihtiyaçlarımızdır. Hayreddin'in bu yabancı dünyayı, bütün ananeleri, bütün irfanıyla kucaklaması beklenemezdi. Bir an önce çözülmesi gereken meseleler vardı kafasında: İslâm ülkeleri neden geri kalmış, Avrupa niçin ilerlemişti? Bu yeni medeniyetten neler alabilirdik? Avrupa'da benzerlikler arıyordu Hayreddin. Dikkatini teferruat üzerinde dağıtmıyordu, hasbî tefekküre harcayacak zamanı yoktu. Temellere inmek lâzımdı önce.

Hal ve Akd Erbabı

Kanunların iki kaynağı vardı Hayreddin'e göre: akıl ve vahiy. Akıl, insanlığın ortak malıydı; adaletle hürriyet, aklın iki temel prensibi. İslâm dünyası adaletle hürriyeti baş tacı ettiği müddetce yükselmiş, Hıristiyan dünya bu temel değerlere ihanet ettiği için karanlıklarda kalmıştı. Hatasını anlayan Batı, adalet ve hürriyete dört elle sarıldı, terakki ve tekâmülün merkezi oldu böylece. Bizse o kutsal ilkelerden yüz çevirdik, çöküşümüzün başlıca sebebi bu.

Evet Hayreddin Batı'yı tanıyordu, ama bir İslâm olarak. Sadullah Paşa'lar ve Namık Kemal'ler gibi coşkun ve hayalperest değildi. Amelî bir zekâ idi, günün mübrem ihtiyaçlarını düşünüyordu. Islahat demek hemen uygulanabilecek ve İslâmiyete ters düşmeyecek düzenlemeler demekti. Hudutlu bir tecessüs belki, ama uyanık ve ne istediğini bilen. Avrupa'daki icat ve keşiflerden uzun uzadıya söz eder, çünkü, bunlar bütün insanlığın. Çekinmeden benimsenebilir-

ler. Malumatfuruşluktan hoşlanmaz, verdiği bilgiler herhangi bir mektep kitabından alınmışcasına kurudur. Eğitime büyük yer ayırır, çünkü İslâm dünyası için yeni kadrolara ihtiyaç vardır, meşrutiyeti takdir eder ama bu yönetim biçiminin üzerinde en çok durduğu yeri, vekillerin sorumluluğudur.

Filhakika, Avrupa'da adaleti, hürriyeti, emniyeti sağlayan bir mesuliyet nizamı vardır: mesuliyet-i vükela. İslâm'da millet meclisi yoktur. Ama bir "ehl-i hal ve akd" zümresi var. Eski İslâm'ın yükselişi bu zümrenin eseridir. Temsilî hükümet, idarecileri murakabe için bir vasıtadır sadece. İslâm cemiyeti, muhtelif içtimaî ve iktisadî menfaatlerin çatıştığı bir topluluk değildir: Kaynaşmış bir bütündür, havas ile avamdan ibaret bir bütün. Ehramın zirvesinde ise "hal ve akd erbabı". Yani şeriatın temsilcisi olan ulema sınıfı.[4] Paşa'ya göre, İslâm devletlerinin zevali, ulemanın umuru siyasiyeye yabancı kalmaları yüzündendir.

Hayreddin'i, böyle bir teşhise götüren amil neydi acaba? *Türkiye ve Tanzimat* yazarı Engelhardt'a göre, *Akvem-ül Mesalik*'i, Abdülaziz Han'da görülen mutlakiyet temayülleri ilhâm etmiş. Türk aydınlarında müphem olarak beliren endişeleri dile getirmiş Hayreddin. Yani, "Mukaddime"nin ana fikirleri, "gerek payitaht'ta, gerek başlıca vilayet merkezlerinde ara sıra hafif olarak su yüzüne çıkan" düşüncelerin programlaşmasından ibaret. Paşa der ki: En mükemmel insanın bile zaman zaman heveslerine, ihtiraslarına kapıldığı olur. Liyakatli bir hükümdar için "ümmetin umûr-ı hükümete iştiraki, vükelanın mesuliyeti", hükümet işlerinde murakabe, gerçek bir nimettir. Hele hükümdar liyakatsizse böyle bir murakabeye mutlak ihtiyaç vardır. İngiltere, mecnun bir hükümdar olan III. George zamanında en tehlikeli buhranları atlatı-

4 Hayreddin, eserin Fransızca tercümesinde entelektüeller tâbirini kullanır. Ama bu frenkçe kelime, İslâm dünyasında kullanılan ulemayı karşılamaz.

şını böyle bir murakabeye borçlu değil mi? Thiers'in Napolyon için söyledikleri kulağımızda küpe olmalı: "Tek kişinin hükümeti, hükümdarın iktidar ve ehliyeti ne kadar yüksek olursa olsun, daima tehlikelidir". Fakihlerin hepsi aynı hükümde birleşir: Hükümdar, bazı haklarını, bir topluluğa veya birtakım insanlara vekaleten devredebilir. Hattâ böyle bir devir, hükümdarlık haklarının en mühimlerinden biridir. Demek ki yapılacak şey, "Saltanat-ı Osmaniye"nin eski bir kanununu "tevsi ve ıslah etmekti". Engelhardt, "Kanunnameyi Süleymani"yi hülasa ettikten sonra "işte, der... müslümanlar arasında taammüm etmeğe başlıyan ve bilhassa maksadları, hattâ teşkilatı meşhul bir nevi siyasî cemiyet olan Genç Türkiye'nin tercüman olduğu efkâr ve hissiyatın özü bu idi" (Ali Reşat tercümesi, s. 133-135).

Süleyman'ın ikbal ve ihtişamı, Kanunnamesi'nin eseridir, Hayreddin'e göre.. Padişah, vükela ve havassını toplayarak bu kanun hükümlerine riayet edeceğini ve ettireceğini bildirmiştir. Sonra da yeminler.. Kanunu hazırlarken ülkesinin en büyük ulemasıyla istişare eden hükümdar bu kanunda aşağı yukarı şöyle der: Devlet-i Aliyye'nin idaresi ulemanın ve vükelanın mesuliyeti altındadır. Saltanatın temeli şeriat olduğuna göre, padişah doğru yoldan inhiraf ederse, onu ikaz etmek ulema ve vükelaya düşer. Padişah herhangi bir karar almadan önce istişare etmek zorundadır; kötülüğü önlemek her müslümanın vazifesidir. Bu işe en ehliyetli olanlar ise ulema ve vükeladır. Çünkü ulema şeriat ahkamını en iyi bilen zümredir; vükela ise umûr-ı siyasiyye ve zamanın icablarına vâkıf.. Padişah şeriat hükümlerine yan mı çizmiştir? Bu iki zümre hemen harekete geçecek, Padişah'ı ikaz edecektir. Hükümdar, hatasını kabul ederse ne alâ.. Yoksa ordu kumandanları haberdar edilir. Keyfî davranışların arkası kesilmezse Padişah hal edilir. Tahta aynı aileden bir başkası çıkarılır.

Bir kelimeyle Avrupa'nın millet meclisinden beklediği görevi, İslâm dünyası ulema ve vükela'ya yüklemiştir. Teftiş ve murakabe İslâm'da Avrupa'dan çok daha mühimdir; çünki yalnız dünyevî bir yükümlülük değil, dinî bir vecibedir de. Süleyman Kanunnamesi'ne riayet edildiği müddetçe Devleti Aliyye yükselmekte devam etmiş; bu kanundan inhiraf, inkırazın başlangıcı olmuştur. Paşa ülkenin idbarını nizam-ı kadimin bozuluşuna bağlar; İslâm'ın şiarı olan adalete gölge düşmüş, can ve mal emniyeti bulamayan Hıristiyan teb'a başka devletlerin himayesini arar olmuştur. Yabancılar için bulunmaz bir müdahale vesilesi.

Millet Meclisi

Gaile, gaile.. Tanzimat, yerinde tedbirlerle inkırazı önlemeğe çalışır. Ne var ki yapılan ıslahatı yetersiz bulanlar da var. Aşırı hürriyetçiler Hıristiyan ekalliyetle birleşerek bir millet meclisi kurulmasını istiyorlar. Paşa, bu talebi meşru bulur, ama nazarî olarak. Şüphe yok ki herkesin amacı bir: Teb'a-yı şahanenin refah ve saadeti. Hürriyetçilerin niyetleri asil, emelleri halis. Ama bir hayalin kurbanıdırlar. Çünkü ülkenin gerçek durumunu bilmiyorlar. Başlıca hataları: Zamansız kurulacak bir millet meclisinin ne gibi tehlikelere yol açacağını düşünmemek. Aynı talep, Hıristiyan teb'a tarafından ileri sürülünce çok daha ihtiyatlı olmak lâzım. Bizden olmıyanların iyi niyetlerine ne kadar güvenebiliriz? İstenilen hürriyetlerin verilmesi gayr-ı müslim teb'anın gizli emellerine hizmet etmek olmaz mı? Siyasî hürriyet demek teb'anın bütün haklardan eşit olarak faydalanması demek. Böyle bir eşitlik, ehliyeti olan herkesin en yüksek makamlara çıkabilmesi demek. Siyasî hürriyet.. iyi ama, önce devletin bekası. Bu hedefte birleşiyor muyuz? Vasıtalar üzerinde ayrılsak da beis yok.

Hayreddin, teb'a arasında böyle bir anlayış birliği olmadığına inanır. Devlet kendi kendini korumak zorundadır. Avrupa devletleri de sadece hanedan tebeddülü gibi, teferruat kabilinden bir tehlike ihtimalini düşünerek siyasî hürriyeti kısıtlamadılar mı? Oysa bizde tehlike çok daha ciddî. Ülkemizde çeşitli kavimler yaşamaktadır; bunların çoğu devletin resmî dilini bilmez ve kendi aralarında da anlaşamazlar. Bütün kavimlerin temsilcilerini bir araya toplayan bir meclis, Babil kulesine benzemiyecek mi? Bir kısım vatandaşları böyle bir haktan mahrum etmek ise, hakkaniyete aykırı. Demek ki Bâbıâli, teb'aya aşırı bir hürriyet vermemek ve millet meclisine iltifat etmemek zorundadır. Ama bu geçici bir durum: Ülke ilerlemektedir, yarın engeller kalkacak ve teb'aya geniş bir hürriyet verilecek ve istenilen meclis kurulacaktır. Liberalizme geçemiyorsak bunun başlıca sebebi Avrupa'nın müdahalesidir. Avrupa, Devlet-i Aliyye'nin kendi teb'ası üzerinde kaza hakkı olmadığını iddia edecek kadar insafsız.

Dikkate lâyık değil mi? Tanzimat'ın bütün büyük devlet adamları bir millet meclisi kurulmasını zamansız bulmaktadır. 1867'de, Midhat Paşa'nın meşrutî rejimi bütün fenalıkları önleyecek bir tedbir sayması, Fuat Paşa'yı gülümsetir. "Bu zata öğretemedik ki, der.. politikada şâh-dârûların (panacée) yeri yoktur".[5]

---

5 "İnkılapçılarımız"ca baş veren inkılapçı diye tanıtılan Ali Suavi de, Millet Meclisini lüzumsuz bulur. "İstanbul'da basılmakta olan yabancı gazeteler çoktan beri Devlet-i Aliyye hükümetinde dahi intihap usulünün icrasını ve bir Millet Meclisi açılmasını tasvib ederek ve herkes aklına geleni söyleyerek yazıyorlar. Ve Türkçe gazeteleri böyle faydalı işleri yazmadıkları için pek ta'yib ediyorlar. Lakin o gazetelerin müelliflerine bir sual edelim. Acaba anlar Devlet-i Aliyye nedir ve şeriat ve kanunu nasıldır ve taşralıların ahvali ve halkımızın istidadı ne raddelerdedir biliyorlar mı? Eğer o gazeteler biz Devlet-i Aliyyenin kanununu ve halkının ahvalini biliyoruz derlerse yine soralım ki kanunda mı bir kusur görüyorlar, yoksa icrasında mı? Eğer kanunda görürlerse neresindedir? Hangi bende racidir? Tayin edip bize dahi göstersinler. Zannederiz ki kanunda hiç kusur bulamazlar. Çünki vilayet nizamnamelerine bakıldığı halde köylüler

Devletin iktisadî hayata müdahale etmesi lüzumsuz. Adalet ve emniyeti sağlasın, yeter. Güven içinde yaşayanlar kollarının ve kafalarının var gücüyle çalışırlar. Ne hazin tezat? Liberalizme karşı olanlar Batı'dan gelen mamuller ve lüks eşya içinde yüzüyor. İktisadiyat için yıkıcı, siyasî bakımdan utandırıcı bir davranış. Düşünceye gümrük duvarı koymak abes. Mühim olan bir an önce iktisadî bağımsızlığa kavuşmak. Avrupa'ya hammadde verip, mamul madde almak iktisadî bir esaret. Böyle bir ihtiyaç hem istiklalle bağdaşmaz, "hem de muhafaza-i nüfuz ve kudret"le. Hele "cihet-i ihtiyaç, levazım ve mühimmat-ı harbiyeye müteallik" ise.. Paşanın devlet anlayışı o çağın Avrupa'sında da geçerli; liberalizm de devletin vazife ve yetkilerini geniş ölçüde kısıtlar, en iyi hükümetin, en az hükmeden olduğunu savunur. Bir kelimeyle, İslâmî devlet görüşüyle liberalizmin prensipleri birbiriyle çatışmaz. Her ikisi için de iyi devlet, masrafları ve vergileri asgariye indirendir.

Bununla beraber Hayreddin'in İslâm ülkeleri için yeni sayılabilecek teklifleri de var: Meselâ üretilen hammadde

---

için bile meclislere aza intihabına hak ve selahiyet verilmiştir. Ve düsturda yazıldığına göre kazalarda ve köylerde neler vuku buluyor, zulüm veya adalet mi oluyor? Vilâyet meclisi azasından her biri.. valilerin işlerini tahkik edebilir. Ve herkes hakkını arayabilmek için bunların emsali nice ruhsatlar ita olunmuştur. Fakir bir köylü halini müdire veya kaymakama anlatamazsa doğrudan doğruya Hünkâr'a başvurabilir (*Muhbir*, 1283, no. 28).

Serbestlik hakkındaki yazısı açıkça Millet Meclisinin aleyhindedir:

"Adaletin yukardan aşağı gelmesi iş başında ehliyetli bir memur bulunmakla olur.

Böyle mühim bir işi muhtelif-il-ağraz nice bin kişinin eline verip idare etmek akıl kârı mıdır? Ama bir yerde ki ehliyetli adam yok zannolunursa aransın bulunsun. Ve bulunmaz da ümit kesilirse yahut halkta ehliyetliye itaat kalmayıp bedeviyyet ve vahşiyyet sıfatı olan serbazlığı isterlerse artık ne çare, tabiatıyla söz ayağa düşer. İşte korkulacak şey gördünüz mü budur" (*Muhbir*, 1283, no. 28).

Avrupa'ya ucuza ihraç edileceğine hiç ihraç edilmemeli, mamul madde haline getirilmelidir. İthalat ile ihracat arasında denge kurulmalıdır. Devletin ithalatı, ihracattan fazla olursa iflasa sürüklenir.

Hayreddin'in tavsiye ettiği bir başka yenilik de anonim Şirketler. Sermayenin rahatça tedavül edebilmesi için yollar yapılmalı, vilayetler birbirine bağlanmalıdır. Hayreddin, sanayiin teşviki için sergilerin açılmasından, en iyi mamul ve mahsullerin mükâfatlandırılmasından yanadır. Bir kelimeyle Paşa'nın iktisadî görüşleri, Avrupa'daki klasik iktisat görüşlerine uygundur.

Devlet, iktisadî faaliyetleri köstekleyen engelleri ortadan kaldırmalıdır. Paşa, yerli sanayii korumak için bir tarife siyaseti takibetmenin lüzumundan da bahseder. Ama tavsiyeleri daha çok ampirik bir mahiyet taşır. Yani Paşa, okuduğundan çok, Tunus'daki tecrübelerinden faydalanır; tavsiyeleri de, tecessüsleri de amelî'yi ön plana alır.

Hayreddin, çağının iktisat nazariyelerinden ne kadar haberdardı bilmiyoruz. Kimleri okumuştu, kestirmek güç. Muhakkak olan şu ki devlet ve iktisadî faaliyetlerle ilgili görüşleri Avrupa'dan iktibas edilmiş bir çözüm yolu olmaktan çok, İslâm ülkelerinde hakim olan nizamsızlığa karşı İslâmî bir tepkiyi ifade etmektedir.

Hayreddin devletten ne istiyordu? Kanunları tatbik etmesini, teb'anın can ve mal güvenliğini sağlamasını. Sonra vergiler toplanmalı, memur maaşları muntazaman ödenmeliydi. Unutmayalım ki Hayreddin bir İslâm devlet adamıdır. O, insanı bir "homo ekonomikus" olarak ele almaz, alamaz. O'na göre iktisadî faaliyet, devleti güçlendirecek bir faaliyettir. Yani bir gaye değil bir vasıta. Bir yerde liberallerden çok merkantilistlere yakındır. İslâm'ın iktisadî çöküşünden, keyfî idareyi sorumlu tutar. Avrupa'nın bu sahadaki üstünlüğü ise meşrutiyetin eseridir.

Bir kelimeyle, *Akvem-ül Mesalik* bir terkiptir. İslâm ve Batı düşüncesiyle, İslâm ve Batı müesseselerinin, İslâmî planda, ampirik bir terkibi. Zira muhatabı önce İslâm dünyası, sonra da Avrupa'dır.

Avrupa'nın Üstünlüğü

Hayreddin de çağdaşı olan aydınlar gibi Avrupa'ya hayran. Batı'nın faikiyeti *Akvemü'l Mesalik*'in laytmotivlerinden biri. Tunuslu'nun kafasını kurcalayan sual şu: İslâm medeniyetiyle Hıristiyan medeniyeti aşağı yukarı aynı prensiplerden yola çıkmış. Neden birisi alçalırken öteki kemalin zirvesinde? Avrupa'nın ilerlemesi coğrafî bir sebepten mi? İklimi mi daha güzel? Toprağı mı daha bereketli? Hayır. Irkî bir üstünlük de söz konusu olamaz. Hıristiyanlık desek? Ne münasebet. Avrupa'da dinle devlet ayrılmıştır. Eğer Hıristiyanlık dünyevî ilerlemeye sebep olsaydı, Papalık devletinin, Avrupa'nın en geri değil, en ileri devleti olması gerekirdi. O halde "Avrupa'nın üstünlüğü", akdemiyetinin eseri. Başka bir söyleyişle geriliğimizin sebebi: "Adalet ve hürriyet esası üzere kurulan tanzimat ve tensikatdan müstentiç maârif ve fünûnda Avrupalıların terakkî ve tekaddümü".

Daha sonra aynı suali başka bir ifadeyle tekrarlayan Avrupalı sosyologların vardığı hüküm de bu değil mi? Başka bir ifadeyle dedik, çünkü onlara göre, Batı'nın üstünlüğünü yapan kapitalizmdir. Peki öyleyse, Osmanlı neden kapitalizme geçememiş? Geçememiş, çünkü Avrupa ondan önce davranıp müesseselerini kurmuş ve Osmanlı iktisadiyatının o istikamette gelişmesini önlemiş.[6]

Paşa der ki, adalet ve hürriyet olmadan Avrupa'nın sevi-

6 Bkz. Rodinson M., *İslâmiyet ve Kapitalizm*, Çeviren Orhan Suda, Gün yayınları, İstanbul 1969.

yesine yükselemeyiz. Adalet ve hürriyet ise İslâm'ın temeli. Şüphe yok, ama Avrupalıların bu temel üzerinde kurdukları siyasî ve içtimaî müesseselerini neden benimsemesinler? Eğer bu müesseseler hikmete uygunsa? "Hikmet, müslümanın kaybedilmiş malı" değil midir? Vaktiyle Avrupa bizi taklit etmişti. Şimdi de biz onu taklit edemez miyiz?

Maslahat Prensibi

Evet, şeriatin menşei ilâhidir. Gayesi: hem dünyevî, hem uhrevî saadet. Ama şeriatın bütün hükümleri donmuş ve kalıplaşmış değildir ki. Sonra şeriat, fert veya hükümetin yapması veya sakınması gereken her şeyi teferruatıyle söylememiştir. Şeriatın açık olarak yasaklamadığı her fiil mübahtır. Bu mübahlar dünyasında hükümetlerin biricik rehberi, toplumun menfaati olmalıdır. Toplumun menfaati yani maslahat. Maslahat, mefsedetin zıddıdır, lügate göre. Sulh yolu, fayda demektir. Maslahat-ı mürsele: şeriat tarafından i'tibar, iptal veya ilgi edildiği belli olmayan bir mes'elenin, fakîhler tarafından hükümlendirilmesi.

Paşa'nın bu konuda başlıca kaynağı bir Hanbelî fakîhidir: İbn Kayyim el-Cevziyye. El-Cevziyye'ye göre, hükümetler, fıkhın açık prensiplerine karşı gelmemelidir. Ne var ki iyi olan, iyilik yolunda yapılmış olan her iş, gerçekte Allah tarafından vahy edilmemiş veya Peygamber tarafından söylenmemiş de olsa, şeriata uygundur. Şartlar değişir zamanla. Dün faydalı olan, bugün zararlı olabilir. Demek ki idare tarzı da, kanunlar da aynı kalamaz. Neyin eskidiğini, nelerin değiştirilmesi gerektiğini, toplumun yeni ihtiyaçlarını kim tayin edecek? Ehl-i hal ve akd. Yani ulema ile havas. Adına ister aydın diyelim, ister elit. Topluma yeni teklifler sunmak bu zümrenin görevidir. Sıhhatli bir reformun ilk şartı, ule-

ma ile devlet adamları arasındaki anlaşma. Bunun için de ulemanın yaşadıkları çağı bütünüyle tanımaları lâzım. Kısaca, ilim adamları yol göstermelidir politikacıya, fildişi kuleye çekilmemelidir. Hayreddin'in hedefini tek cümleyle hülasa etmek kabil: İslâm kalarak çağdaşlaşmak.[7]

7 Bkz. Çetin Atilla, *Tunuslu Hayreddin Paşa,* 1001 Temel Eser, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

BATI ÇIKMAZI

"Filozofların aydınlatmadığı toplumu, şarlatanlar aldatır..." Leroy, *Fransa'da Sosyal Düşünceler Tarihi*'nin dibacesini Condorcet'nin bu hikmeti ile tuğralıyor.[1] "Bugün düşündüklerimiz, çok daha önce de düşünülmüştü. Hem de eksenriya aynı derecede etraflı, aynı derecede berrak olarak. Eğer her ülkede kalabalık bir okuyucu kitlesi, bu gerçeğin farkına varmış olsaydı, birçok hayal kırıklıkları önlenmiş olurdu... Bütün dertlerimiz bugün doğmadı... Her nesil, bir öncekinin tecrübelerinden faydalansa, bu kadar çok bocalamazdık. Tarlaya benzer insanlık tarihi, yeknesak bir manzaranın ortasında, sayısız köylü nesillerinin ekip biçtiği, görünüşü pek az değişen bir tarlaya".

Leroy, Fransızların hafızasından şikâyetçi. Biz ne diyelim? İrfanımızı mâziye bağlayan köprüleri berhava ettik. Millet, hafızadır. Her nesil, fetihlerini kendisiyle beraber mezara götürüyor. Yarım asır önce yazılan hakikatleri, yeni yeni keşfediyoruz.

---

1 Leroy Maxime, *Histoire des Idées Sociales en France,* 3 cilt, Gallimard, Paris 1946.

İşte elli yıl önce kaleme alınan bir risale: *Buhran-ı Fikrîmiz* (1919): "Yurdumuzun kalkınmasını ve ilerlemesini sağlamak için Batı medeniyetinden faydalanmak ihtiyacı, bizde yeni bir mütefekkir sınıfı yetiştirdi. Bu aydınlar, milletin mukadderatına diledikleri gibi hükmediyorlar. Ne rakipleri var, ne murakıpları.

"Oysa kendileri, Batı medeniyetinin baskısı altında kişiliklerini kaybederek, aşırı bir Batı hayranlığına yakalanmışlardır. Milletin kurtuluşunu, bu marazî düşkünlüğü memlekete yaymakta buluyorlar. Yaptıkları, düşüncelerde türlü buhranlar yaratarak, yurdu karanlık meçhullere doğru sürüklemek. Özellikleri, içinde yaşadıkları çevreyi boyuna kötülemek. İzah ve ispat edemediği için, itham; anlayamadığı için inkâr eden ümitsiz ve kısır bir tenkit. Gerçeği bilmez bu aydınlar, olması gerekeni keşfe çalışırlar... Tek amaçları vardır, toplumu yıkıp yeni baştan kurmak. Vatanlarında hiçbir manevî haz duymayanların, bu vatanla nasıl bir ilgileri olabilir?"

Marksoman'larımızın kulakları çınlasın. Risaleye devam edelim:

"Batıda ıslah, korumak içindir; bizde yok etmek için. Batı perestişkârları, kitapta gördükleri her hastalığın kendilerinde de olduğunu vehmeden toy tıp öğrencilerine benzerler. Kucağında yaşadıkları toplumu sıhhate kavuşturmak için kitaba sarılır, onu hayalî hastalıklarla donatırlar. Kendi tarihimiz, kendi mes'elelerimizle uğraşmak, bir tenezzüldür onlar için. Asırlarca önce kurulmuş bir devleti, dünya tarihine istikamet vermiş bir medeniyeti küçümsüyorlar. Yeni doğmuş bir toplum sanıyorlar bizi. Bu peşin hükümle koştukları Batı irfanı, onları 'fikren muhaceret'e, 'ruhen tebdil-i tâbiiyet'e sürüklemektedir.

Bilmek, kıyas etmektir. Kendimizi tanımayınca, başka ülkelerle nasıl karşılaştırabiliriz?

Edebiyatımıza bakın, o da samimiyet ve ciddiyetten mahrum. Ruhumuzun değil, fikrimizin mahsulü. Yani kaçak olarak sokulmuş efkâr ve hissiyattan mürekkeb, sun'î bir muhassala. Millî ruh, edebiyatımızdan kovulmuş, onun yerine çeşitli kaynaklardan gelen derme çatma ansiklopedik bilgiler geçmiştir. Kişilik yok bu edebiyatta, biz yokuz. Bu edebiyatta yalnız kelimeler, Türk. Batıcılar, fikir hayatını geliştirmediler, öldürdüler. Hasta bir karamsarlık ve onun yarattığı bencil, aşağılık bir çıkar düşkünlüğü. Batıyı ihya eden zihniyet, bizi çökertiyor. Çünkü Batıcılar, gerçekte Batıyı da tanımıyorlar".

Bir Hint bilgesi, "Hatâdan hakikata geçilmez, diyor, bir hakikattan başka bir hakikata geçilir".

Bu bir alınyazısı mı? Daima ifrattan tefrite mi düşeceğiz? Eskiden aydınlarımızın en büyük kusuru, Batı medeniyetini tanımamaktı. Bu yüzden Batıya düşmandılar. Şimdi Batıcılar, kendi memleketlerinin yabancısı. Yalnız kendi memleketlerinin mi?

Üç kıtaya ferman dinleten bir ülkenin aydınları, Batıyı tanımak zorunda değildiler. Avrupa'nın dramı, başka bir kürede, başka bir iklimde oynanıyordu. İman, şüpheyi nasıl anlardı? Teslimiyetin, isyana bakışı idi bu. Olgun bir medeniyetin toy bir medeniyete bakışı. Apayrı temeller üzerinde yükselen iki kültür. Tarih, tek çizgi istikametinde gelişmez, diyor Spengler. Her kültürün, kendine mahsus bir ideası, hayatı, hissi ve ölümü vardır. Bir tek rakam mefhumu veya matematik ilmi yoktur, bir tek ruh kavramı veya psikoloji yoktur, bir tek felsefe ilmi veya modeli yoktur. Kaç kültür varsa, o kadar matematik, felsefe, psikoloji veya güzel sanatlar vardır. Her büyük kültür tektir ve her alanda kendi dilini konuşur. Başka kültürlerin anlayamayacağı bir dil. Risaleye dönelim:

"Batıyı her alanda taklit etmek, hatâların en büyüğü. Her

meçhule, her nev-zuhura âşıkız. Mahzurlarını bilmediğimiz şeylerin, kemâllerine inanıyoruz. Gerçek dünyanın dışındayız. Hakikatı, bâtıla; âşikârı, hayale; hidayeti, dalale; vakıı, gayr-ı vâkıa; mümkünü, muhale katarak, en akla uzak tertip ve tasavvurlardan mutluluk bekliyoruz.

Batılılaşmak ihtiyacına olan inancımızın, bu kadar meş'um sonuçlar doğurması, 'muhalif-i milliyet' oluşundandır. Zira milliyet ile medeniyet aynı şeydir. Batılılaşmak arzusu, kendi medeniyetimizin terk veya inkârı mânâsına geldiğinden, binnetice milletimizden feragat demektir.

Kendi milletinin kültürünü (hars), medeniyetini, ma'rifetini inkâr veya istihkar eden, milliyetinden sâkıt olur. Onun adına konuşmak hakkını kaybeder. Her tarafta şikâyet, her tarafta şüphe ve itimatsızlık. Hiç kimse, kime veya neye dayanacağını, hiç kimse kime veya neye hürmet edeceğini bilmiyor. Herkes, herşeyi bildiğine kani, hiçbir başarı sağlamayan bir lâf kalabalığı bu bilgi. Tam bir iktidarsızlık ve görülmemiş bir ıslahatçı bolluğu. Batı medeniyetinden tek kâr ve istifade bu."

Risalenin teşhir çarmıhına gerdiği bu köksüz ve ufuksuz aydın, bütün sevimsizliği ile aramızdadır. Kendisi düşünmediği için, Türk milletinin de düşünmediğini sanır. Bir ses değil, bir aksisedadır: çarpık, boğuk, mecalsiz bir aksiseda. Ona göre her fikir gericidir, kendi yurdunda doğan her fikir. Gölge-aydın'larımızın dasıtanî gafletini büyük bir belagatla kelimeleştiren "Buhran-ı Fikrimiz" yalnız bir tenkit değil, bir terkipdir de.

"Evet Batıyı taklit bizi tam bir başarısızlığa götürdü. Ama yine de, bu medeniyetten geniş ölçüde faydalanmak zorundayız. Ne var ki, bunun yolu ahmakça bir taklit değildir. Başka kavimlerin tecrübelerinden ders almalıyız. Yabancı bir medeniyetten faydalanmak, onu kendi medeniyetimize uydurmak ve yakınlaştırmakla olur. Avrupa medeniyeti-

ni şarklılaştırmalıyız. Böyle bir arzu, araştırma ve muhakeme kabiliyetimizi geliştirir, öğrenme gayretimizi kamçılar. Bu sayede hem kendi medeniyetimizi, hem Batı'ninkini daha yakından tanımış oluruz. Batı'nın üstünlüğü ilmî zihniyetinden ve tecrübe metodundan ileri geliyor. Aynı zihniyet ve metotla kendimizi incelersek görürüz ki, bizim müfekkiremiz, ahlâkî, siyasî ve içtimaî inançlarımız, tamamı ile dinimizden geliyor. Demek ki, ona karşı çok saygılı olmalıyız. Dinin, üzerimizdeki bütün haklarını teslim etmeliyiz. Dinsizlik, Latin zihniyetinin bir sapıtışıdır, fikrî bir üstünlük alâmeti değil. Bir kavmin an'anat ve mevzuat'ı, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli olan mânevî vatanını teşkil eder. Bir toplumu, millet yapan onlar. Başka bir kavmin, tahakkümü altına giren bir kavim, arazisini değil, mevzuat ve an'anatını kaybettiğinden dolayı istiklalini kaybeder. Zira üzerinde yaşadığı toprakları, ekseriya terke mecbur olmaz. Belki de onlardan daha çok faydalanır. Bizim gibi vatan topraklarını korumak için, bol bol kan döken bir milletin, manevî vatanına karşı bu kadar ilgisizlik, bu denli saygısızlık göstermesi ne büyük gaflet!"[2]

Elli yıl önce (1921) bir Ermeni komitecisinin kurşunu ile şehit edilen Said Halim Paşa, batıcılığı böyle düşünüyordu. Bu ananeperest Osmanlı, çağdaşları içinde Batı'yı en iyi tanıyandı. "Avrupa'yı birçok ecanibden iyi bildiği halde, bitarafane muhakeme ile ulviyet-i islamiyyeyi, necabet-i Türkiye'yi perestide-i vicdanı edecek derecede bir mevki-i bülende çıkarmıştır. Paşa evvela, Müslüman, saniyen Türk, salisen Osmanlıdır. Efkârını kendi imal eder, hazır emtiayı hiç sevmez" diyor Celâl Nuri.

2 Yazımızın intişarından (*Hisar* dergisi, Ocak 1972) oldukça sonra *Tercüman* gazetesi Paşa'nın risalelerini tek cilt halinde topladı: *Buhranlarımız*, 1001 Temel Eser. Baskıya hazırlayan: M.E. Düzdağ.

Tanzimat sonrası Osmanlı irfanının dikkate lâyık bir tezadı: Avrupa'nın kültür emperyalizmine cihad açan Osmanlı sadrazamı, yazılarını Fransızca kaleme alırmış.

CEMALEDDİN EFGANÎ DOSYASI

Onunla ilk defa Sultan Aziz devrinde karşılaşıyoruz. Meclis-i Kebir-i Maarif ve Encümen-i Dâniş âzasıdır. Yazık ki, Şeyhin İstanbul'da boy gösterişi irfan tarihimiz için pek de hayırlı olmaz. Darülfünun onun bir konuşması yüzünden kapatılır (1871).[1]

---

1 Safvet Paşa'nın Berlin sefiri Sadullah Paşa'ya yollamış olduğu bir mektubunda yazdığına göre: Darülfünun'un kapatılmasının sebebi, Murat Molla Tekkesi şeyhinin Türkçe nutukları hadis ve âyet zannedip duaya koyulmasıdır. "Meçhul-ül efkâr ve'l ahvâl bir Efganlı'nın sun-i hüda olduğunu murad ederek 'nübüvvet bir san'attır' demesi, hezar güçlükle saha-i vücuda getirilen bir medrese-i cedide-i ilmiyyenin ilgasını mucib olmuştur". Bkz. Mahmud Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar,* 2 cilt, İstanbul 1940-42. Cilt 2, s. 889.
Laoust, aynı vakayı şöyle anlatır:

"1869'da Kabil'den ayrıldı. Hindistan'a geçti, Süveyş'e çıktı. Kahire tarikiyle İstanbul'a gitti. Önce çok iyi karşılandı. Ama çok geçmeden tutucu çevreleri kızdırdı. İlim ve sanatların tahsili hakkında bir konferans vermeğe davet edildi. Cemiyeti bir vücuda benzetiyordu. İlim ve sanatlar bu vücudun ayakları ve kolları idiler. Ruh, peygamberlere vahiy yoluyla öğretilen ve ifadesini felsefede bulan hakikatlardı. Konferans gürültü kopardı. Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi dine tecavüz edildiğini söyledi. Matbuat konferansı diline doladı. Hükümet, Efganlı'dan memleketi terk etmesini istedi". (Laoust Henri, *les Schismes dans l'Islam,* (Islâmiyette Bölünmeler), Payot, Paris 1965, s. 340).

Uzun zaman gözden ve gönülden nihan olan üstadı, yıllar sonra bir peri-i ilhâm olarak sahnede görüyoruz.

"Türk şairi Mehmed Emin Bey'e Türkçülüğü aşılayan, kendisinin söylediğine göre Efganlı Şeyh Cemaleddin'dir. Bu büyük İslâm inkılapçısı Türkiye'de Mehmed Emin Bey'i bularak, ona halk dilinde, halk vezninde, millet sevgisiyle dolu şiirler yazmasını tavsiye etmiştir" (Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*).

Edebiyatımızın o büyük "İslâm inkılapçısına" yegane borcu *Türk Sazı* şairi de değildir. Filhakika bir yandan Jön Türklerde "Türkçülük şuurunu uyandırırken" (Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*) bir yandan da... Fakat Efganlı bir şeyhin, bir ümmetçinin türkçülük şuuruyla ne gibi bir münasebeti olabilir? diyeceksiniz. Acele etmeyelim. Belki de Efganî şairane bir mahlasdır, Figanî gibi. Nitekim, Ahmet Agayef'ten üstadın Efganlılıkla bir ilgisi olmadığını öğreniyoruz. "Şeyh hazretleri aslen Türktü, Âzerî Türküdür" (*Türk Yurdu* mecmuası, cilt I).

Evet, bir yandan da Mehmed Âkif'i irşad etmektedir hazret. "Âkif'in siluetini çizebilmek için Efganlı Cemaleddin ile Mısırlı Abduh'un portrelerini bir an bile gözden ayıramayız. *Sırat-ı Müstakim,* mücahid-i İslâm Şeyh Cemaleddin ile... şakirdi ve muhibb-i sâdıkı Mısır müftüsünün izinden ayrılmamıştır... Âkif'in Efganlı hakkında hükmü şudur: şarkın yetiştirdiği fıtratların en yükseklerinden biri" (Cerrahoğlu, *Mehmed Âkif*).

Yalnız Âkif'i mi? İslâm'da teceddüt yaratmak isteyen bütün bir nesil onun şakirdi. Daha sonra İsmet Paşa'nın başvekilliğini yapacak olan tanınmış din bilgini Şemseddin Günaltay'a göre "Şeyh, Peygamber kadar şâyân-ı hürmet, ona itiraz edenler Ebu Cehil kadar lânete müstahaktır. Çünkü Şeyh, Peygamberin zamanındaki İslâmlığı yeniden diriltmeğe kalkışmıştır" (*İslâm* mecmuası).

Bu muteber şehadetlerden anlaşılan şu: Cemaleddin Efendi Efganî değil, Türkî'dir. Sayısız tilmizi vardır. Milliyetçidir, ümmetçidir, ıslahatçıdır. Hem mücahittir, hem müçtehit.

Üzülerek belirtelim ki, elimizdeki diğer kaynaklar, bu iddialara gölge düşürecek mahiyettedir. Kimine göre Şeyh İranlı bir şiîdir (B. Lewis, *The Middle East and the West*), kimine göre Hazret-i Ali ahfadından (Şeyh Abduh). Onun Hintli olduğunu söyleyenler de var (*The Musulman* mecmuası, 1936 hususi sayısı ile 5 Şubat 1937 tarihli nüsha).

Türk, İranlı, Efganlı, Hintli... Homeros'un vatanı olmakla övünen yedi şehir, Cemaleddin'i paylaşamayan dört ülke. Biri eski, biri yeni bir efsane.

Şöhreti dünyayı tutan bu masal kahramanının insanlığa mirası: Minnacık bir Efgan tarihi ile küçücük bir Reddiye (*Red ale'l-dehriyyin*). Reddiye, birçoklarının ismine bakarak vehmettikleri gibi, maddeciliği cerh için yazılmış teolojik bir eser değil, siyasî bir hicivdir.[2]

Cemaleddin nazariyeci olmaktan çok politikacı[3] Onun gi-

2 *Tabiatçılığı Red,* Arapçadan tercüme eden Avukat Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, sayı: 50, Ankara 1956. Laoust diyor ki: Efganî'nin en iyi bildiği dil Farsça idi. Maddecilere karşı yazısı, isminin zannettireceği gibi, dogmatik bir teoloji eseri değil, siyasî bir hicivdi, Seyyid Ahmed, Bahadır Han aleyhinde kaleme alınmıştı. Seyyid Ahmed, 1875'de bir "İngiliz-Müslüman Koleji" açmış, İslâm modernizminde büyük bir şöhret kazanmıştı. Efganî, Seyyid Ahmed'e ve mektebine çatıyordu. Müslümanların kendilerine olan itimadını sarsıyordu bu mektep. Medeniyetlerin yükselişinde ilim ve sanatların rolü, dinî kıymetlere bağlılıktan daha önce gelir, diyorlar ve böylece ateizme yol açıyorlardı. Seyyid Ahmed üniversiteyi kurmak için İngilizler'den para yardımı görmüştü. "Mü'min çocuklarını avlamak için bir tuzaktı bu, maddeciler İngiliz politikasının emrinde gerçek bir ordu hazırlıyorlardı. Bu ordunun nihaî gayesi, İslâmiyet'i zaafa uğratmaktı; İslâmiyet'i ve İslâmlar'ı". Bkz. Laoust, *a.g.e.*, s. 342.

3 Hans Kohn, bu faal ve tedirgin hareket adamını anglo-sakson dünyasına şöyle tanıtıyor: "Cemaleddin XIX. asır İslâm ve Asya Rönesansının ilk mütefekkirlerinden biri oldu. Batı'nın maddî üstünlüğünde İslâm için mevcut olan tehlikeyi gördü. Mısır ve Müslüman Doğu'daki uyanışın, İslâm Birliği fikrinin ve millî hareketlerin babasıdır." (*Encyclopaedia of the Social Sciences,* c. 8, s. 366).

rift ve tezatlarla dolu kişiliğini Renan'a verdiği cevapta buluyoruz. Ne gariptir ki aşağı yukarı bir asır önce cereyan eden bu münakaşa (müsahabe demek daha doğru olurdu) bize yanlış intikal etmiştir. Hiç kimse Cemaleddin'in yazısını okumak zahmetine katlanmamış, bütün yazarlar büyük bir cömertlikle Şeyhi İslâmiyet'in müdafii mertebesine yükseltmiştir. Bu vesika bizim için çok mühimdir. Çünkü hem Cemaleddin'in girift ve müttezat kişiliğini ışığa kavuşturur, hem onu Namık Kemal'le mukayese etmek imkânını verir. Zira Renan'ın 1883'de irat ettiği konferans,[4] Efganlı'ya yârenleşmek fırsatı vermekle kalmaz, Namık Kemal'e de meşhur *Müdafaaname*'sini ilhâm eder.[5] Namık Kemal'in müdafaanamesi taarruz, Cemaleddin'in mektubu teslimiyet. Namık Kemal öfke ve küçümseyiş. Cemaleddin terbiye ve makyavelizm.

Namık Kemal önce Renan'ı tanıtmakla işe başlar: "Engizisyonun kötülüklerini tenkit ede ede, her fenalığı dine bağlayan ve her dini aynı meziyette vehmeden bir münkir, üstelik ele aldığı konuyu da hiç bilmemektedir. Nasıl olur denecek, bir şark dilleri mütehassısı, bir Akademi âzâsı İslâmiyeti nasıl olur da bilmez? Bilmez, Avrupa Şark'ı bilmez. Bu cehaletin sebebi şu: Avrupa'da İslâmiyet'le uğraşanlar ya Hıristiyandırlar ya değildirler. Hıristiyansalar fikr-i aslileri bu tetkikatın selâmetle icrasına mânidir. Biz araştırmalarımızda bitaraf olabiliriz. Bizce Hıristiyanlık mensuh bir dindir. Halbuki İslâmiyet Hıristiyanlara göre ilâhi değildir. Onun için her kitapta yalan, yanlış ararlar. İnanmayanlar ise, bütün dinlere efkâr-ı beşerin en ağır zincir-i esareti, terakkiyat-

4 "L'islamisme et la Science", conférence faite à la Sorbonne, le 29 mars 1883. (İslamiyet ve İlim, 29 Mart 1883'de Sorbon'da verilen konferans) in Renan Ernest, *Discours et Conférences* (Nutuk ve Konferanslar), 2. baskı, Paris 1887, s. 374 vd.

5 Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi, İslamiyet ve Maarif*, Yayımlayan Ord. Prof. M.F. Köprülü, Ankara 1962.

ı marifetin en kuvvetli sekte-i hâili nazarıyle bakarlar. Dinin ilâhi mahiyeti yoksa, üzerinde neden durulsun? Renan'ın risalesini görmeden bu kadar az lakırdıya bu kadar çok hata sığabileceğini sanmazdım".

Adıvar, "Namık Kemal'in müdafaası daha ziyade bir polemik şeklinde olup her satırında Renan'ın cehliyle (?) istihza doludur" buyuruyor.

Salip'le hilâl'in kavgası devam ediyor. Renan'ın müttefikleri içimizde yaşamaktadır. Namık Kemal'i hatırlayan yok. Kemal'in yazısında konuşan herhangi bir fert değil, tarihin kendisi, iftiraya uğrayan bir medeniyet.

Şimdi de Cemaleddin'e geçelim. 18 Mayıs 1883 tarihli, *Le Journal des Débats*'da şunları okuyoruz: "Malum olduğu üzre, Şeyh ulema zümresindendir. Paris'e dilimizi öğrenmeğe, Avrupa medeniyet ve ilimlerini tahsil etmeğe gelmiştir... Yine hatırlardadır ki, geçenlerde bir konferans vermiş, büyük bir alâka toplayan bu konferans ilk defa olarak gazetemizde yayımlanmıştı. Şeyh Cemaleddin bize bu vesile ile Arapça bir mektup yollamış. Muharririmizin konferansı hakkında düşündüklerini yazıyor. Şeyhin mektubunu mümkün olduğu kadar sadakatle tercüme ettirdik. Doğu'da düşünce ve medeniyetimizin nasıl anlaşıldığını göstermek için takdim ediyoruz.

Sonra Şeyhin mektubu:

"Efendim,

Değerli gazetenizin 29 Mart 1883 tarihli nüshasında M. Renan'ın bir nutku var. Şöhreti bütün Batı'yı tutan, Doğu'nun en ücra köşelerine kadar uzanan ünlü filozof, bu nutukta dikkate değer müşahedeler, yeni görüşler serdetmiş. Ne yazık ki, bendeniz, nutkun ancak az veya çok sadık bir tercümesini görebildim. Fransızcasını okuyabilseydim, o büyük filozofun fikirlerine daha iyi nüfuz ederdim. Renan'ın nutku, iki noktayı kucaklıyor:

1- İslâm Dini, mahiyeti icabı, ilmin gelişmesine manidir.

2- Arap kavmi tabiatı icabı, metafizik ilimleri de felsefeyi de sevmez.

İyi ama acaba ilimlerin gelişmesini önleyen bu mâniler, dinin kendisinden mi geliyor, bu dini kabul eden kavimlerin hususiyetlerinden mi? Renan bu noktaları aydınlatmıyor. Ama teşhis yerindedir. Hastalığın sebeblerini tayin etmek güç. Hastalığa çare bulmak ise büsbütün zor. Başlangıçta hiçbir millet, sırf aklın rehberliğiyle yetinemez, korkuların pençesindedir. Hayrı şerden ayırmaz... Ne sebeblere yükselebilir, ne neticeleri fark edebilir. Tedirgin şuurunun dinlenebileceği bir vaha arar. O zaman 'mürebbi'ler çıkar ortaya. Bilirler ki, onu aklın emrettiği yola sürüklemek imkânsızdır. Hayalini okşar, ümitlerini kanatlandırır, önünde geniş ufuklar açarlar. İnsanoğlu, ilk devirlerde gözleri önünde cereyan eden hadiselerin sebeplerini ve eşyanın esrarını bilmediğinden mürebbilerin emirlerine ve öğütlerine uymak zorundadır. Mürebbiler ona: itaaat edeceksin diyorlardı, Mutlak Varlık öyle emrediyor. Şüphe yok ki bu beşeriyet için boyundurukların en ağırı, en küçültücüsü idi. Fakat Müslüman, Hıristiyan, putperest bütün milletlerin barbarlıktan bu dinî terbiye sayesinde çıktıkları ve daha ileri bir medeniyete doğru yürüdükleri de inkâr edilemez".

Şeyh efendi, dinlerin insanlık tarihinde büsbütün lüzumsuz birer müessese olmadıklarını beyan buyurduktan, İslâmiyet'le putperestliği aynı kefeye koyduktan sonra... İslâmiyet'i müdafaaya geçiyor.

"İslâmiyet terakkiye mâni imiş! İyi ama, bu konuda İslâmiyetin başka dinlerden ne gibi bir farkı vardır? Dinlerin hepsi de müsamahasız değil mi?" Aferin İslâm mücahidine! Aşırı nezaketi bir Draper mülhidi kadar olsun taraf-sızlık göstermesine mâni olan Şeyh efendi tâvizlerini her

satırda biraz daha arttırıyor: "Hıristiyan toplumları işaret ettiğim iptidai merhaleden uzaklaşmışlardır artık. Hür ve serazad, terakki ve ilim yolunda dev adımlarıyla ilerlemektedirler. İslâm cemiyeti ise dinin vesayetinden kurtulamamıştır". Ama Efganlı Şeyh büsbütün meyus da değildir. Öyle ya Hıristiyanlık İslâmiyet'ten asırlarca önce doğmuş: "Neden İslâm cemiyeti de günün birinde zincirlerini kırıp Hıristiyan cemiyetleri gibi terakki yolunda şahlanmasın? Hıristiyanlık da müsamahasızdı, sertti, ama yenilmez bir engel olamadı". İslâmiyet'in böyle bir ümitten mahrum edilmesine gönlü razı olmuyor şeyhimizin. "Burada Mösyö Renan'ın huzurunda İslâm Dininin müdafaasını değil, yüz milyonlarca İslâm'ın müdafaasını yapıyorum. Bu ümit (Müslümanlık'tan kurtulma ümidi mi?) gerçekleşmezse barbarlık ve cehalet içinde mahvolurlar. Filhakika İslâm dini ilmi boğmağa ve terakkiyi durdurmağa gayret etmiştir. Ama Hıristiyanlık da aynı şeye teşebbüs etmedi mi? Katolik Kilisesinin muhterem reisleri bildiğime göre bugün bile mücadeleden vazgeçmiş de değildirler... Biliyorum, müslümanların Avrupa'yla aynı medeniyet seviyesine yükselmeleri çok güçtür. Felsefî ve ilmî usullerle hakikate vüsul onlara yasaktır. Gerçek bir mümin, konusu ilmî hakikat olan her çeşit araştırmalardan kaçınmalıdır. Oysa bazı Avrupalılara göre her hakikat ilme dayanmak zorundadır. Kölesi olduğu nassa, sapana bağlanan bir öküz misali bağlanan mümin ilanihaye şeriat tefsircileri tarafından çizilen yolda yürümeye mahkûmdur... Hakikatın zaten bütününe sahip, aramasına ne lüzum var? İmanını kaybederse daha mı bahtiyar olacak? Böyle olunca da ilmi küçümsemesi tabiî değil mi?"

Şeyh efendi İslâmiyet'in terakkiye mâni olduğunu Renan'dan daha büyük bir imanla belirttikten sonra, Arap kavmini müdafaaya geçiyor: "Ancak fetihlerindeki hızla mukayese

edilebilecek fikrî bir yükseliş. Bir asırda bütün bir Yunan ve Acem ilminin elde edilişi, hazmedilişi... Araplar başlangıçta ne kadar cahil ve barbar olurlarsa olsunlar medenî milletlerin yüzüstü bıraktıklarına dört elle sarıldılar. Sönen ilimleri canlandırdılar, geliştirdiler ve o zamana kadar ulaşamadıkları bir ihtişama kavuşturdular. Bu da ilme karşı besledikleri sevginin işareti ve isbatı değil midir?"

Renan, Arap dünyasında Acem âlimlerinin (yani Arap olmayanların) büyük bir rol oynadığı fikrinde. Şeyh efendi de bunu kabul etmektedir. Yalnız "Harranlılar Arapdılar ve İspanya'yı istilâ edenler Araplıklarını kaybetmemişlerdi. İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd de, El Kindî gibi Arapdılar. Irkları ayıran dildir. İslâmiyet'in inkişafiyle Araplar yeni bir hamle kazandı ve İranlı âlimler Müslüman olunca Kur'an diliyle yazmayı şeref telakki ettiler".

Ne gariptir ki, Ağaoğlu'nun halis muhlis Türk olduğunu iddia ettiği Efganlı şeyh İslâm medeniyetinde Türklerin rolünden bir kerecik bile söz etmiyor. Evet, İslâm medeniyeti bir bütündür. Bu büyük terkibi yalnız Arabın eseri imiş gibi göstermek ya Araba dalkavukluk, ya misli görülmemiş bir gaflettir. Farabi İslâm'dır, İbn Sina İslâm'dır, Arap değil. O ummana karışan en büyük ırmak: Türk.

Fakat Şeyh yatırım yapmaktadır: "Pekiyi denecek, Arap medeniyeti bu kadar şaşaadar olduktan sonra, nasıl birden sönüverdi? Meşale o zamandan beri neden tutuşamadı tekrar? Arap dünyası uzun zamandan beri niçin karanlıklarda bocalıyor?" (Namık Kemal buna sebep olarak Haçlı ordularıyle Tatar müşriklerini gösteriyor). Şeyhin cevabını okuyalım:

"Burada İslâm Dininin bütün sorumluluğu ortaya çıkıyor. Şurası âşikâr: bu din nerde yerleşmişse ilmi boğmuştur. Bu uğurda istibdatla el ele vermekte tereddüt etmemiştir. Es-Süyuti, halife El-Hadi'nin Müslüman ülkelerde ilmin kökü-

nü kurutmak için beşbin âlimi Bağdat'ta katlettiğini söyler. Belki Süyuti kurbanlarının sayısında mübalağa etmiş ama yapılan zulüm bir vakıa. Bir dinin ve bir kavmin tarihinde kanlı bir leke bu. Hıristiyan dininin mazisinde de buna benzer vakalar bulabilirim. Dinler, isimleri ne olursa olsun, birbirlerine benzerler. Dinlerin felsefe ile uyuşmalarına, anlaşmalarına imkân yoktur. Din insana iman ve itikadı zorla kabul ettirir, felsefe onu itikatlardan kısmen veya tamamen kurtarır. Nasıl anlaşabilirler?.. Din galip gelince felsefeyi yok edecektir, felsefe hükümran olunca din ortadan kalkacak. İnsanlık yaşadıkça nas ile serbest tenkit, din ile felsefe arasındaki kavga sona ermeyecektir. Kıyasıya bir savaş bu. Ve korkarım ki bu savaşta zafer hür düşünceye nasip olmayacaktır".

Şeyhimiz şikâyetçi: "Aklın dersleri üç beş büyük zekâya hitap eder yalnız. İlim ne kadar güzel olursa olsun ideale susuz olan insanlığı doyuramaz. İnsanlık, filozofların ve âlimlerin göremedikleri ve giremedikleri karanlık ve uzak bölgelerde kanat açmaktan hoşlanır".

Efgani'nin sözü burada bitiyor. Şimdi de Renan'ın bu mektuba verdiği cevabı gözden geçirelim:[6] "Sorbonne'daki son konferansımın Şeyh Cemaleddin'e telkin ettiği son derece dikkate değer düşünceleri dünkü gazetenizde alâkayla okudum. Münevver Asyalının şuurunu böylece orijinal ve samimi tecellilerinde takip etmek çok öğretici. Ufkun dört bir yanından rasyonalizmi öven sesler geliyor. İnsan bu sesleri dinledikçe daha iyi anlıyor ki din ayırır, akıl birleştirir. Ve iman ediyor ki akıl tektir. İnsan zekâsının birliği, düşüncelerin tesanüdünden doğan büyük ve ümit verici bir netice. Ama bunun için tabiatüstü denen vahiyleri bir yana itmek lâzım. Dünyadaki iyiniyet sahibi insanların yobazlığa

6 Renan E., *a.g.e.*, "Appendice à la précédente conférence" (Bir önceki konferansa ek) s. 402 vd.

ve hurafelere karşı kurdukları birlik görünüşte çok küçük. Ama hakikatte tek uzun ömürlü birlik bu. Çünkü hakikate dayanıyor ve ergeç muzaffer olacaktır. Masallar masalları takip edecektir"...

"İki ay kadar önce sevgili meslekdaşım Ganem vasıtasıyle Şeyhi tanımıştım. Üzerimde pek az kimse bu kadar derin tesir yapmıştır. Sorbonne'daki konferansımın konusunu (İlmî zihniyet ile İslâmiyet'in münasebetleri) bana o ilhâm etti. Şeyh Cemaleddin İslâm'ın peşin hükümlerinden sıyrılmış bir Efganlı'dır".

Anlaşılıyor değil mi? Bizim "Büyük İslâm Birliği"nin kurucusu olarak selâmladığımız Şeyh efendinin Fransa'daki dostu Hıristiyan Halil Ganem'dir. Sultan Abdülhamid Han'ın hasm-ı biamânı Ganem. Renan Efganlı'yı bir masal kahramanı olarak değil, gerçek kişiliği ile yani bir dinsiz, bir "libre penseur" olarak tanımaktadır. Renan'a devam edelim: "Cemaleddin zinde bir kavmin çocuğudur. Efganistan'da Arya ruhu resmî İslâmiyet'in sığ tabakası altında bütün zindeliği ile yaşamaktadır. (Görülüyor ki Renan, Ağaoğlu ile aynı fikirde değildir. Şeyh'in Efganlı olduğunu biliyor; Efganlı, hattâ Şiî olduğunu. Acaba Ağaoğlu bilmiyor mu idi?) Dinlerin değerini tayin eden, onlara inanan kavimlerdir. Efganlı bu mütearifenin en güzel delili. Düşünceleri öylesine bağımsız, seciyesi o kadar asil ve dürüst idi ki onunla konuşurken İbn Sina, İbn Rüşd gibi eski âşinalardan birinin –başka bir tâbirle– beş asır boyunca insan zekâsını temsil eden o büyük dinsizlerden birinin dirildiğini sanıyordum. Karşımdaki insanla, İran'ın dışında kalan (Renan bilhassa Türkiye demek istiyor) Müslüman ülkelerin arzettiği manzarayı karşılaştırınca aradaki tezat bana büsbütün açık göründü. Bu ülkelerde ilmî ve felsefî tecessüs yok gibidir. Şeyh Cemaleddin dinî istilâya karşı ırkî direnişin en güzel örneğidir".

Renan, Şeyh'in takdirkârı, Şeyh Renan'a hayran. Anlaşmamalarına imkân var mı? Teferruata ait ihtilaflar bir sohbet vesilesi. Meselâ Renan'a göre, "Roma İmparatorluğu XVI. asra kadar Latince'yi bütün Batı'da insan zekâsının ifade vasıtası yapmıştı. Büyük Albert, Roger Bacon, Spinoza Latince yazdılar. Ama bunlar bizim için Latin değildirler. Arap diliyle yazan bütün İslâmları da Arap saymak doğru değildir. Semavî dinlerin hepsi müsbet ilme düşmandır. Şeyh bu hakikati kâfi derecede belirtmediğimi ileri sürüyor. Bu konudaki fikirlerim herkesçe malum olduğundan üzerinde durmadım. İnsan zihni tabiatüstü unsurlardan tecrit edilmelidir. Bunun için zora lüzum yok. Hıristiyan ve İslâm aydınları din bahsinde anlayışlı bir kayıtsızlık göstersinler, yani din zararsız hale gelsin, yeter. Bu, Hıristiyan ülkelerde gerçekleşti. Müslüman ülkelerde de gerçekleşirse, Şeyh de, ben de memnun oluruz. Ben bütün müslümanlar cahildirler, cahil kalacaklardır demedim. İslâmiyet'in ilme büyük engeller çıkardığını söyledim. İslâmiyet'in, idaresi altında bulunan ülkelerde beşaltı asırdan beri ilmi yokettiğini söyledim.. Müslümanlar Müslümanlığa dayanarak kalkınamazlar, Müslümanlığın zayıflaması sayesinde kalkınabilirler. İslâmiyet'in ilk kurbanı Müslümanlar'dır. Müslüman'ı dininden kurtarmak ona yapılabilecek en büyük iyiliktir. Akıl için yol birdir. Hür düşünceli insanlar elbette ki, birleşeceklerdir. Kurtuluş Müslümanlar'ın yeni baştan terbiye edilmesindedir. Ama bu terbiyenin ciddi olması, yani akla dayanması lâzım. İslâm'ın dinî şefleri bu gayeye hizmet ederlerse kendilerine minnettar olurum. İslâm ülkelerindeki rönesans İslâmiyet'den kurtularak gerçekleştirilecektir, Hıristiyan ülkelerde olduğu gibi. Şeyh Cemaleddin benim belli başlı tezlerime deliller getirmiştir".

Zavallı Türk intelijansiyası! Kimlerin peşinden gitmemiş.

Düşmanları dost, dostları düşman tanımış. Peygamber'in adını anmağa cesaret edemeyen bir Efganlı'yı Peygamber kadar saygıya lâyık görmüş.[7]

7 Cemaleddin yerini ve çağını bulamamış bir hareket adamı, bir "agitateur", bir Makyavelist. İmanını kaybetmiş bir mümin. Bir kelime ile kucağında yaşadığı çevreye intibak edemeyecek kadar coşkun ve sert; kucağında yaşadığı çevreyi iradesine râmedemeyecek kadar zayıf veya talihsiz. Bu bakımdan Bernard Lewis'e hak vermek lâzım: "Cemaleddin'in vaızları bir ideolojiden çok, bir yaşantının ifadesi. İslâmiyet onun için herşeyden evvel bir medeniyet, dünyevî bir iktidardı, ârızî olarak da bir iman. Takvadan çok bağlılık istiyordu. Müslümanlar da Cermenler ve İtalyanlar gibi birleşmeliydiler. Cemaleddin'in ömrü bir hükümdar aramakla geçti, Cavour'u, Bismarck'ı olacağı bir hükümdar. İslâm Birliğini kurabilmek için kâh Şah'a, kâh Hidiv'e, kâh Sultan'a başvurdu. Ama hiçbirinden aradığını bulamadı". *The Middle East and the West* (Ortadoğu ve Batı), London, Bloomington Ind. 1964.

O coşkun ve muhteris fikir maceracısının her mâbedin kapısını çalması mukadderdi. Kaya Bilgegil'in yazdığına göre, *Mercure de France*'da intişar eden bir makale Cemaleddin Efganî'nin İstanbul'da mason locasına ithal edildiğini göstermektedir. ("Djemmaled Din: ténébreux agitateur", *Mercure de France,* 1 Décembre 1938). M. Kaya Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma,* Erzurum Üniversitesi Yayınları, 1970, s. 211.

Cemaleddin Efgani'nin Renan'a verdiği "cevabın Efgani'ye ait olmadığı, gazetenin uydurma ve tahrifinden ibaret olduğu" ve "cevaptaki sözlerin onun tarafından söylenmesinin imkânsız olduğu", bunları "Renan'ın uydurup Cemaleddin'e izafe ettiği" gibi iddialarla ilgili olarak bkz. Salahattin Kılıçarslan, "Cemaleddin Efgani dosyası üzerine", *Hareket,* Aralık 1974 ve Prof. Muhammed Hamidullah, "Ernest Renan ve İslâmiyet", *İslâm,* Şubat 1958, sayı 14.

II. Medeniyetlerin Ölümü

Medeniyet iki sütun üzerinde yükselir: Süngü ve açlık. Dolandırıcılarla namussuzların gönlüne göre bir düzen. Hâkim-i mutlak: Para.

Salnameleri kanla yazılı medeniyetin, münasebetleri yalan üzerine müesses: Yalan, kin ve kalleşlik. Medenî insan, içtimaî bir yılandır, nezaket ve terbiye icabı yalancı olmak zorunda.

Medeniyet, masallarla beslenir. Şiir ile nesir fazilet ve mutluluğu terennüm etmeli. Oysa medeniyette âdet, boğazlaşmaktır, bir nas uğruna boğazlaşmak. Hem de mânâsını ve ne işe yaradığını anlamadan. Delil mi istersiniz? İnsan hakları ve hürriyetleri için yapılan katliamlar ortada. Medeniyet üçkâğıtçılara saraylar yaptırır, dâhilere kümes.

Fourier

Muhtevası, çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen kaypak ve karanlık kelime: "civilisation". Batı irfanının ikiyüz yıldır sabit bir tarife hapsedemediği bu ele avuca sığmaz mefhumun hayat hikâyesine kısaca göz atalım.[1]

Avrupa dillerinde zarafeti, çelebiliği –kısaca medenîliği– ifade eden kelime "police" idi. "Police" XVII. asırdan itibaren bugünkü mânâda kullanılmağa başlanır: Zaptiye. Ve yerini yeni bir kelimeye bırakır: "Civilisation". Aydınlıklar çağının ümitlerini dile getiren, terakki inancını bayraklaştıran ilk kelime bu. İnsanlık düşe kalka ilerleyen bir kervandır. Avrupa: kılavuz. "Civilisation" dünyaya yayıldıkça sa-

1 Civilisation, 1756'da Fransa'da doğmuş. XVIII. asrın hiçbir büyük sözlüğünde yok. Ansiklopediye de alınmamış. Akademinin lugatı 3. baskısında (1798) kelimeyi şöyle tanımlar: Medenîleştirme eylemi, yahut medenî olanın durumu. Daha sonraki sözlükler de aynı tarifi tekrar ederler. Bir kıtanın veya içtimaî bir sınıfın azgın iştihalarını ifşa eden bir anlayış. Kim medenileştirecek? İlk defa olarak 1890'da bugünküne oldukça yakın bir tarifle karşılaşırız; civilisation: insanlığın ahlâkça, fikirce ve içtimaî hayatça ilerlemesi. Hatzfeld, Darmesteter ve Thomas, *Dictionnaire Général de la Langue Française,* (Fransız dili Genel Sözlüğü), 2 cilt, Delagrave, Paris 1889.

vaşlar sona erecek, sefaletle kölelik ortadan kalkacaktır. Bir gerçekten çok, bir amaç.

Avrupa "civilisation"un bir inhisar metaı olmadığını müsteşriklerden öğrenir. Her insan topluluğunun kendine göre bir medeniyeti vardır, az veya çok zengin, az veya çok eski bir medeniyet. Milletlerin üstünlük iddiası zavallı bir vehim, bir kendini beğenmişlik.

Ama Batı intelijansiyası imtiyazlarıyla sarhoş, şımarık bir çocuktur. İlmin ifşalarına ancak işine geldiği zaman ve işine geldiği ölçüde itibar eder. Evet... birçok medeniyetler vardır dünyada, medeniyet daha doğrusu medeniyet müsveddeleri. Gerçek medeniyet Hıristiyan medeniyetidir, kapitalizmdir, sosyalizmdir.[2]

Almanlar "civilisation" mefhumunu "kultur"la karşılar. Kelimeyi Amerikanca'ya sokan Tylor'a (1871) göre kültür veya medeniyet: "İlimleri, inançları, sanatları, ahlâkı, kanunları, âdetleri ve insanın toplum hayatında kazandığı diğer kabiliyet ve alışkanlıkları kucaklayan girift bir bütün"dür. Amerikan "culture"u Almanca "kultur"a cihanşümullük sağlar; Avrupa'nın bütün dilleri benimser kelimeyi. Yalnız Fransızca 1930'lara kadar bu nevzuhur kültüre itibar etmez, kendi "culture" ve "civilisation"una sadık kalır. Yeni kelimenin Alman veya Amerikan içtimaî ilimlerine büyük bir vuzuh getirdiği de iddia edilemez. Bir bakarsınız kültürle medeniyet aynı mefhumun iki ayrı ifadesi; bir bakarsınız aralarında dağlar kadar fark var. Kimine göre kültür, insanın olgunlaşmak için harcadığı çaba; medeniyet,

2 Avrupa'nın bu aptalca narsisizmini aşağı yukarı bütün tarihlerinde görmek kabil. Rastgele bir örnek: "Çöküş devrinin en vahim günlerini hatırlatan bu buhranlı merhalede, Türkiye canlanmağa gayret etmiş, o zamana kadar boyuna aleyhinde cephe aldığı bir medeniyetle temas kurmak istemiş, ona kapılarını açmış. Avrupa câmiasının alâkasını ve manevî yardımını kazanmağa çalışmış ve böylece Hıristiyanlığın barbarlığa karşı ittifakını geciktirmiştir" (Engelhardt, *a.g.e.*).

dünyayı değiştirmek için giriştiği hareketler; biri amaç, öteki araç. Kimine göre iki mefhum arasında yalnız bir hacim farkı var. Kimi, "Ne münasebet, diye sesini yükseltir. Almanca 'kultur'u İngilizce veya Fransızca'ya 'maddî medeniyet' diye çevirmeliyiz". Babil Kulesi.[3]

Bizim için kültür, yakın zamanlara kadar "hars"tı.[4] Antropologlarımız Amerikan irfanını yurdumuza cömertçe taşıyalı beri kültürden ne anlayacağımızı şaşırdık. İrfan değil bu kültür, maarif değil, galiba medeniyet de değil. Peki, ne? Ama... önce civilisation'u tanıyalım.

Civilisation, lugat hazinemize Reşit Paşa'nın armağanı, Batı'nın birçok mefhum ve müesseseleri gibi. Paşa, Paris'ten yolladığı resmî yazılarda (1834) Türkçe karşılığını bulamadığı bu kelimeyi "terbiye-i nâs ve icray-ı nizâmat" olarak tarif eder. Civilisation –az sonra– Osmanlıca'ya "kalke" edilir: medeniyet. Namık Kemal'in coşkun belagati nevzuhur kelimeyi efkâr-ı umumiyeye şöyle takdim eder: "Medeniyet âsayişte kemâl'dir (âsayiş: rahat, huzur, refah)", "hayat-ı beşerin kâfili"dir. Demek ki "Medeniyet aleyhine daha fazla kıyam etmek, ecel-i kazaya katillerden, haydutlardan ziyade muin olmaktır". "Medeniyeti zâid görenler, insanı tanımayanlardır". "Tabiat-ı beşer hüsn-ü intizama mâildir". Üstelik medeniyet, hürriyet ve istiklalin de kalesi: "Medenî olmayan milletler akvâm-ı mütemeddinenin esiri olmağa mahkûmdurlar." Ananeperestlik nice kavimleri esarete sürükle-

---

3 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana,* İnsan yayınları, 1986, s. 9-48.

4 İştikak merakının dilimize musallat ettiği bu bedbaht kelime, Türk intelijansiyası tarafından hiçbir zaman beğenilmemişti. Fransızca kültürün Türkçe karşılığı maarif veya irfandı. Maarif-i Garbiye Batı kültürü demekti, sonra maarif, vazifesi irfan dağıtmak olan bir müesseseye alem oldu. Raif Necdet'i dinleyelim: "Bana hars'ın aheng-i telaffuzu pek abus, pek soğuk ve kaba geliyor. Bu kelimede mânâ cihetiyle de fazla bir ciyadet ve teravet göremiyorum. Kültür mukabili olarak irfan kelimesini hem latif, hem mânâ itibariyle daha nefis ve munis, daha kuvvetli ve şetaretli buluyorum" (*Hayat-ı Edebiye,* s. 324).

miş. "Medeniyetsiz yaşamak ecelsiz ölmek gibi bir şey". "Bazıları medeniyeti 'fuhşiyat' olarak tanıtıyorlar, yanlış. Fuhşiyat (medeniyetin) avârız-ı zâtiyesinden değil, nekais-i icraatından dır. Doğru.. Avrupa medeniyetinin nice kötülükleri, eksiklikleri var ama iktisab-ı medeniyete çalışan akvam için, tamamı tamamına Avrupa'yı taklidetmek neden lâzım gelsin"? "Birtakım hakayik-i ilmiye vardır ki, dünyanın hiçbir tarafında değişmez. Hiçbir yerde sû-i tesiri görülmez... Tervic-i medeniyeti arzu edersek, bu kabilden olan hakayik-i nafiayı nerede bulursak iktibas ederiz". "Kendi ahlâkımızın icraatı, kendi aklımızın tasvibatı, âsâr-ı medeniyetin furuatına ma'ziyâde kâfidir". Ülkemiz tarihde kaç kere büyük medeniyetlerin "merkez-i intişârı" olmuş, "Şeriat-ı Muhammediyenin münci kaideleri... ve halkımızın fevkalade kabiliyeti elde iken", neden dünyayı hayran bırakacak medeniyetler kuramayalım?[5]

Medeniyeti millileştirmek isteyen bir anlayış. Tekâmül, mukaddeslerimizden feragatle olmaz. Batı'nın abeslerini değil, insanlığın keşiflerini iktibas edeceğiz. Maziyi muhafaza, fakat ayıklayarak. Yeniyi kabul, ama seçerek. Daha sonra Ziya Gökalp'te şahidi olacağımız medeniyet ve hars tefrikinin ilk taslağı.

Medeniyet kelimesi bu parlak müdafaaya rağmen halk tarafından benimsenmez. Avrupa'dan gelen her mefhum gibi şüpheyle karşılanır. Maşerî vicdanı dile getiren şairler için "garaz-ı nefsanî"dir medeniyet (Yenişehirli Avni); "Tek dişi kalmış canavar"dır (Mehmed Âkif). Kısaca kelimenin halk şuurunda yarattığı tedailer zengin, şımarık ve düşman bir Avrupa, sefahat, fuhşiyat.

Tanzimat aydınlarına dönelim... Yeni tanıdıkları bir dünyanın şaşaasıyle gözleri kamaşan hayalperest nesiller için,

5 Namık Kemal'in medeniyetle ilgili görüşleri için bkz. Cemil Meriç, *Mağaradakiler:* "Eski bir put: Terakki", Ötüken yayınları, 2. baskı, 1980, s. 214 vd.

medeniyet bir teslimiyet veya temessüldür. Mefhumu ilmî çerçevesine oturtan tek yazar: Cevdet Paşa. Medeniyet, toplulukların hayatında ileri bir merhaledir, Paşa'ya göre. Önce devlet kurulur, insanlar düşman korkusundan âzad olurlar. Sonra "ihtiyacat-ı beşeriyelerini tahsile", "kemâlât-ı insaniyelerini tekmile" koyulur, yani medenileşirler. Demek ki, medeniyetin iki unsuru var: beşerî ihtiyaçların (bunlara maddî ihtiyaçlar da diyebiliriz) giderilmesi ve ahlâk ve zekâ bakımından olgunlaşma. İnsanlar bedeviyetden haderiyet ve medeniyete geçerler. Medeniyet ne bir ülkenin imtiyazıdır, ne bir kavmin. Paşa'ya göre, büyük medeniyetler "ulûm ve sanayi'leri, maarifleri ve bunca tecemmülat ve tekellüfat ve letaifleriyle beraber kıtaat-ı arzda" yer değiştirirler.

Medeniyeti, geline benzetiyor Paşa, diyar diyar dolaşan bir geline. "İlm-i tarihin haber verdiği asırlardan mukaddem Hindistan'da... mahrem-i halvetsaray-ı havas" oluyor "arûs-u medeniyet". Oradan Bâbil'e ve Mısır'a geçiyor. Yine "Setre puş-u izz ü naz, ve... bir sınıf-ı mümtaza hemraz"dır. Sonra Yunanistan'a uğruyor nâzenin. "Keşf-i nikab ve selb-i icab ü hicab ile açılıp saçılarak" herkese gösteriyor kendini, çarşıda-pazarda dolaşıyor. Yunanistan yıkıldıktan sonra İskenderiye'ye otağ kuruyor. Ama "eskiden âlüfte olduğu Kıbt kavmine" yüz vermiyor bu defa. "Tedarik etmiş olduğu nev-âşinâyân-ı Yunan ile bir müddet, diyar-ı Mısır'da tertib-i bezm-i kermakerem-i ülfet ettikten sonra", "hıtt-i İrak"da boy gösteriyor. Ve bir müddet "elbise-i hadray-ı İslâmiye ile aktâr-ı Şarkiyede dolaşarak Mısır ve Garb yoluyla yine Avrupa kıt'asına çekilip orada pâyend-i istikrar ve dest-küşa-yı intişar olmuştur". "Bundan sonra hangi tarafa gideceği ve ne renklere gireceği ve nasıl câmeler giyeceği" Allah'a malum.[6]

---

6 Cevdet Paşa'nın medeniyetle ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İnsan yayınları, 1992, 2. baskı, s. 57 vd.

Paşa'nın medeniyet anlayışındaki üstünlük nereden geliyordu? Çağdaşları birer aksisedaydılar. Avrupa irfanının aksisedası. Sığ ve köksüz bir irfan. Paşa'nın sesi kendi sesimizdi: Şark'ın sesi. Tarihin esrarını, tarihçilerin en büyüğünden, tarihe "beşerî ilimlerin ilmi" haysiyeti kazandıran İbn Haldun'dan öğrenmişti Paşa. Bizce tek hatası oldu: umran gibi kucaklayıcı bir kelimeyi medeniyet gibi müphem ve mâzisiz bir lafza feda etmek.

Tarih denilen muammanın iki anahtarı vardı İbn Haldun'a göre: Umran ve asabiyet. Umran, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar. Umran, tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir kelime. Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı bir bütün. Tarihî inkişafın muharrik kuvveti: asabiyet, yani içtimaî tesanüt. Umran, iki şekilde tezahür eder: bâdiye hayatı, şehir hayatı. Bedevîlik umranın ilk merhalesi, kendi kendini aşacak olan bir merhale. Haderiyetin de çeşitli merhaleleri var.

Umran'ı "içtimaî hayat"la karşılayabiliriz, en geniş mânâda içtimaî hayat. İbn Haldun için temeddün'le umran farklı. Temeddün: şehir medeniyeti. Umran, hem bedevîliği hem haderîliği kucaklar: kültür ve medeniyet.

Kaynaklarından kopan bir intelijansiyanın kaderi, bir mefhum hercümerci içinde boğulmak. Umrandan habersizdik, medeniyete de ısınamadık. İnsanlığın tekâmül vetiresini ifade için kendimize lâyık bir kelime bulduk: uygarlık. Mâzisiz, musikisiz bir hilkat garibesi.

KÜLTÜR VE ÖTESİ

Kültür yabancı bir kelime. Câzip, çünkü Avrupalı. Batı dillerini XVIII. asrın sonlarında fethetmiş. Her ülkede ayrı bir libasa bürünen uçarı, serazat bir mefhum.[1]

Amerikalı iki yazar 160 tarifini bulmuş; kimi tasvirî, ki-

1 Bu garip kelimeyi Fransızcadan almışız. Medenî dillerde kelimelerin kökleriyle hiçbir ilgisi kalmaz. Hele ıstılahlar kaynaklarından ne kadar kopar, ne kadar uzaklaşırlarsa, o kadar mükemmel sayılırlar. Tıflane bir iştikak merakıyle kültüre hars demişiz. Hars tam tutacakken vazgeçip frenkçesini kabullenmişiz. "Uygar kuşak"ların ulusçuluğu tepki göstermiş, kültür "tilciğini" yeniden tercüme edip irfanımızı nevzuhur bir ucûbe ile donatmışlar: "ekin". İşte kelimenin Fransızcadaki (daha doğrusu Fransızca sözlüklerdeki) mânâları:

a- En dar ve en maddî mânâda, uygun temrinlerle bazı beden ve zihin melekelerinin geliştirilmesi (veya gelişmiş olması): Kültür-fizik, matematik kültürü.

b- Daha genel olarak ve gündelik dilde: 1) Okumuş ve bu sayede zevkini, tenkit kabiliyetini, muhakemesini geliştirmiş insanın özelliği, 2) Bu özelliği sağlayan eğitim:

"Bilgi, kültürün vazgeçilmez şartıdır, fakat yeter şartı değildir. Kültür denince daha çok zekânın, muhakemenin ve duyarlığın niteliği akla gelir" (D. Roustan).

c- Medeniyet

(Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (Felsefenin Eleştirel ve Teknik Sözlüğü), 1960).

mi tarihî, kimi normatif, kimi psikolojik, kimi "yapısal", kimi jenetik vs.[2]

Biz, burada kültür'ü Fransızların anladığı mânâda –yani aşağı yukarı "irfan" karşılığı– kullanacağız.

"Çağdaş uygarlık" zirveye eriştikten sonra, iştiyakla bakıyor ovaya ve kendini uçurumlara fırlatıyor. Kültürün en yüksek merhaleye ulaştığı Yeni Dünya'da, kültür yok artık: karşı-kültür, anti-kültür, hip-kültür, kültür-sonrası, devrimci-kültür var.

---

2 Kültür, antropolojideki mânâsiyle, Almancadan Batı dillerine geçmiş. İlk kullanan Klemn (1843). Tylor kelimeyi ondan iktibas etmiş (1871). İngilizler de Fransızlar gibi medeniyetle kültürü aynı mânâda kullanırlar. "Alman, kültür dediği zaman maddî medeniyeti kasteder, maddî medeniyeti ve yabanî ve barbar kavimlerin sanatlarını. Maddî medeniyet tabiatın sunduğu malzemeyi ve tabiat güçlerini kullanır" (Lester Ward).

Ne var ki Almanlar da kelimeyi uluorta kullanıyorlarmış, bir yazara göre. "Evvela kültür ferdî değildir, toplumun fethi, veya içinde bulunduğu bir durumdur. Tabiat, üstünde hâkimiyetimizi sağlayan her nevi vasıta, ilim, teknik vs." (Albion Small).

Heyhat, okudukça cehaletimiz artıyor. Bir başka Amerikan sosyoloğuna göre (Mac Iver) medeniyet vasıtaları ifade eder, kültür amaçları. Yani medeniyetin antitezi.

Antropologlar, kültürden çok kültürlerden söz ediyorlar. Boas, kültür sahalarıyle, yani her birinin kendine özgü bir kültürü olan bölgelerle, kültürler arasındaki alış-verişlerle uğraşan ilk antropolog.

Sosyologlar teknik ilerlemelerin sebep olduğu büyük değişiklikleri değerlendirmekte birleşemiyorlar. Yığın haberleşmeleriyle (mass media) uğraşanlar bu meseleye yeni bir boyut kazandırdılar. Doğrudan doğruya mass media'nın, bilhassa, televizyonun, radyonun, sinemanın, magazinlerin, reklamın eseri olduğunu iddia ettikleri halk kültürü, yığın kültürü gibi birtakım kavramlar tartışma konusudur. Bazı sosyologlara göre, yığın kültürü, yayın organ ve araçlarıyle genelleşen bir mitler, kavramlar, tasavvurlar, yani oldukça ilkel bir kültür modelleri bütünüdür. Tüketim toplumunun işine yarayan, halka birşeyler bildiğini vehmettiren, mutluluk hakkında maddeci ve çocuksu imajlar telkin eden bir kültür. Bazı sosyologlar, "Hayır, diyorlar. yığın kültürü halkın yaşayış ve düşünüş alışkanlıklarını yükseltir" (Bkz. A. L. Kroeber, Clyde Kluckhohn: *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions, Kültür, Tanım ve Kavramlara Eleştirel Bir Bakış,* New York 1952. Kısa bir özet için, Caseneuve et Victoroff, *La Sociologie,* 1967). Daha geniş bilgi için bkz. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana,* "Batı Kültürden ne Anlıyor?", İnsan Yayınları, 1986, s. 19 vd.

Avrupalı sosyologlar, nazenini son hüviyeti içinde yakalamak ümidiyle, Amerika'ya koşuyorlar, ne mümkün! Bakıyorlar ki, bitnikler hipi olmuş, "free jazz", "rock"la "pop"u tahtından indirmek üzere. Hareketin akıl hocaları bir yıl geçmeden unutuluveriyor. Mac Luhan'ın yerini "teknoloji peygamberi" Füller alıyor; uyuşturucu maddeler havarisi Tim Leary, Zen uzmanı Suzuki'yi itibardan düşürüyor.

Amerika'dan gelen bu salgın, Avrupa'nın da baştâcı. Belli geleneklere değil, geleneğe düşman; belli üsluplara değil, üsluba âsi. Hayata birşey eklemek istemiyor, hayatı değiştirmek amacında. Kültür mefhumunu çatlatan bir davranışla karşı karşıyayız. Artık "kazanılmış bir bilgiler bütünü" değil kültür, "herşeyi okuyup, herşeyi unuttuktan sonra kalan" değil... bir oluşum, bir tutum, bir hayatı anlama ve yaşama tarzı... Hayalin akıl, tecrübenin bilgi üzerindeki zaferi; bir özlem: Eski yasaların ve ölçülerin yıkılışı.

Havariler şikâyetçi. Mesajları anlaşılmıyormuş. "Kelime hazinemiz de, düşüncemiz gibi, daha önce var olan bir dünyadan geldiği için kalleşlik ediyor bize" diyorlar.

Bu devler veya deliler ülkesinin Güliver'leri çok... en tanınmışları Edgar Morin'le Jean-Jacques Lebel. Yazdıklarını afallayarak okuyoruz. İdeolojilerle teknik bu yeni kuşaklara güvensizlik veriyormuş. Ütopyalara susuzmuş hepsi de: taze, sıcak, tabiî ütopyalara. Onlar için kültür, bir uyutma endüstrisi imiş, tabandan gelen devrim, Dionysos'muş, bayrammış, yığın arzularının vahşice doyurulması imiş.[3]

İhtiyar Avrupa, bu çılgınlıklara ezelden beri âşina: romantizm, dadaizm, "gerçek üstücülük". Eski bir şarkının tekrarı, daha akortsuz, daha doludizgin. Yani çılgınlık şimdi çok da-

3 Bazı yazarlar bu hareketi Reform'a benzetiyorlar. "XVI. asırda da bütün bir nesil, kurulu düzene karşı ayaklanmış, nesiller arasında uçurum açılmıştı. Luther tezlerini haykırırken otuzundaydı, Melanchton yirmisinde. Elebaşılar genç üniversitelilerdi" (Goldmann).

ha yoğun, çok daha yaygın, çok daha topyekûn. Mukaddesleri kaybeden bir insanlığın karanlıkta çırpınışı.

Dürüst ve erkekçe bir kavgadan kaçan bu hayal hastalarını azgın insiyaklarıyla baş başa bırakarak bir başka Avrupalı'nın sesine kulak verelim. Konuşan, çağdaş Fransa'nın en seçkin evlatlarından biri: Pierre Emmanuel...

"Kültür hepimizin malı," diyor Emmanuel, ama kaçımız farkında! İster fikrî bir hamule olsun, ister modaya uygun bir cila, bir parolalar yığınından ibaret; imtiyazlı bir zümrenin, kendinden olanları tanımasına yarıyor.

Oysa gerçek kültür bir tutkudur, bütün varlığımızı ilgilendiren bir davranış, insana inanış, kendini insanlığın kaderinden sorumlu tutuştur. Kısaca, bir sevgidir kültür. Neden bu tutku bütün milletlere mal edilmesin? İnsanlar, yaşayan ve yaşanmış bir kültür sayesinde acılarını yenebilir, hayatlarını yüceltebilirler; yaşamak için çaba harcamak yetmez, olmak için de çaba harcamak gerek. İnsanın kendi kendini fethi bu; maşerî hümanizmanın inşası, bugünü mâziyle zenginleştirmek, mâzi ve istikballe. Kim böyle bir cihada katılmak istemez?

Ama her iklimde boy atmaz kültür, gelişeceği kadar gelişmez; iktisat, irfanın hizmetine girmez, ona gereken ortamı hazırlamazsa, boğulur gider. İşte Fransa. İnsanın tek değeri: ürettiği ve tükettiği, kendisi değil. Millî topluluk, dev bir iktisadî teşebbüs haline geliyor. Kişilere ferman dinleten: iktisadın şuursuz kanunları. Ferdi, çocukluktan çıkar çıkmaz yakalıyor toplum ve ölçüsüz ilerleyişinin icaplarına göre eğitiyor, düşünmüyor bir ruhu olduğunu. Bu baskıyla ezilen ruh susuyor ve kin besliyor. Reklamın göklere çıkardığı ülkü: israf. Toplum, çalışacaksın, diyor kişiye... dinlenmeden çalışacaksın. Sonra da aynı derecede tahripkâr bir mecburiyet yüklüyor: tüket. Yalancı bir refah dünyasının "kısır döngü"sü. İnsanın dışında bir refah bu, "düzeyde" bir refah...

Tabiat şimdiden mezbeleleşti. Bu insicamsız şehirleşme insanı da mahvedecek. Teknik sayesinde tabiatın hâkimiyetinden kurtulduklarını sanıyorlar; yeni ihtiyaçlara göre başka bir tabiat yaratmak sevdasındalar. İnsanı da yeni baştan yaratmak istemiyorlar mı? Yaratmak, hiç değilse şartlandırmak. Kendi üzerinde düşünmekten vazgeçen bir toplum... böyle bir toplumda kültür bir tortu, bir teferruat... Arada bir derin bir uykudan uyanır gibi oluyor toplum, rasgele tedaviye kalkıyor yaralarını, daima geç, daima dağınık bir tedavi. O kutsal kâr ekonomisine dokunacak her tedbir peşinen yasak. İnsan "oturulmaz"da oturuyor, herşey üst üste... Sinir hastalarının, dilsizlerin medeniyeti; yaşadıkları yer, şehir değil çöl. Bir araya gelmeleri için hiçbir şey düşünülmemiş.

İşçi veya memur, milyonlarca Fransız, köleler gibi çalıştırılıyor, köleler gibi, çünkü hepsi de birer âlet, yerlerine başkalarını koyabilirsiniz. Boş zamanları gidip gelmelerle harcanır. Geceleri, megapollerin çevresindeki gettolara takılırlar. Onlar için iki kaçış vardır, biri pasif: televizyona kaçış, televizyon hayatlarını zenginleştirmez, yaşayamadıkları hayatın yerine bir sahtesini sunar; öteki faal bir kaçış: zora başvuruş, gençlerin kaçışı. Sonra, insanı tabiat kuvvetlerinin mahrem-i esrarı yapan ve zekânın zirvesine yükselten aşk kabiliyetinin, müstehcen endüstrisiyle pespayeleştirildiğine şahit olmak ne hazin! İnsan boyuna tabiattan koparılıyor, cinsî tatmin bile tabiî'nin son melcei olmaktan çıktı.

İki şeyden biri, ya insan denen sürü boş zamanlarında bile bir süper teknisyenler kadrosu tarafından güdülecek, kültür bu kadronun imtiyazı olacak, insan hammaddesi; yahut da toplum, birlikte çalışanlar toplumu haline getirilecek...

Devrimci, insanları zorla eğitiyor, kültürden anladığı bu. Islahatçı, insanlara emellerinizi dile getirin, kültürle donatın kendinizi diyor...

Bütün bir milleti uyandırmak gerek. Hükümet bu işi tek başına yapamaz. İnsan yığınları, alıştırılmak istendikleri zihnî itiyatlara yabancı kalırlarsa kültür "totaliterleşir". Bu aptallaştırıcı totalitarizm, zengin ülkeleri tehdit etmektedir bugün. Bu ülkeler "alt-kültür"ler yaratıyor boyuna. İnsanın kendi kendine soracağı geliyor: kültürü kurtarmak için çok gelişmiş ülkelerin yoksullaşması mı lâzım? Aynı derecede vahim bir başka tehlike de bir yüksek-aydınlar nihilizmi. Bu nihilizm, bazen ümitsizlikten, bazen de lâf olsun diye, modern insanı kendi eseri olan medeniyetin en murdar dökün-tüsü sayar ve bu pespaye mahlûka ne kadar biçare olduğunu anlatmaktan şeytanca bir zevk duyar.

Yaşadığımız dünya bu. Bu dünyayı nasıl değiştireceğiz? Tek yol: politika. Kültür, hayatın şuna buna ayrılmış bir bölgesi değil, kalıbı".

Pierre Emmanuel, Dante'nin *Cehennem*'inden alınmışa benzeyen bu karanlık tabloyu bir ümit sayhası ile bitiriyor: "İnsanlar kültürü benimseyecek, insan tekrar insanlaşacaktır".[4]

4 Emmanuel Pierre, "La Politique Culturelle: Changer la Vie" (Kültür Politikası: Hayatı Değiştirmek) *Le Monde*, 29 Mayıs 1971.

MEDENİYETLER TARİHİ: BUGÜNÜ AYDINLATAN DÜN

Kısaltarak takdim ettiğimiz bu yazı 1959'da *Fransız Ansiklopedisi*'nin XX. cildinde yayımlanmış: 5. bölüm: "Oluşan Dünya." Yazarı Fernand Braudel, Collège de France hocalarından, Modern Medeniyet Tarihi okutuyor; Ecole Pratique des Hautes Etudes'de de, kurulduğu günden beri, bölüm başkanı. Başlıca eserleri: *II. Filip Devrinde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, Maddî Medeniyet ve Kapitalizm.* Sonra çeşitli makalelerini biraraya getiren *Tarih Üzerine Yazılar.*[1]

Okuyoruz.

"Bu bölümde tartışılan konu oldukça müphem: XVIII. asırdan, yani Voltaire'in *Âdetler Üzerine Deneme*'sinden (1756) zamanımıza kadar gelişen medeniyet tarihi bugünü anlamamıza yardım edebilir mi, bugünü ve yarını? Zira bu-

1 1969'da yayımlanan bu eserde yer alan makalelerden biri de: "Medeniyetler Tarihi: Bugünü aydınlatan dün". Braudel Fernand, *Ecrits sur l'Histoire,* "L'Histoire des Civilisations: Le Passé explique le Présent", Flammarion, Paris 1969, s. 255-314. Cemil Meriç'in bu bölümde yer alan özet çevirisi bu makalenin birinci bölümünü kapsıyor: "Civilisations et Culture" (Medeniyetler ve Kültür), s. 255-288.

günü yarına bağlamadan anlayamayız, bunun için de bütün tarihi seferber etmek zorundayız. Bu bütün içinde medeniyet tarihinin yeri ne? Tarihin orijinal bir bölgesi mi bu medeniyet? Altamira "Medeniyet demek, tarih demektir diyordu. Guizot'ya göre (1828), medeniyet tarihi, bütün diğer tarihleri kucaklar.

Şüphesiz ki, medeniyet, tarihin geniş, uçsuz bucaksız bir bölümü. Ama bu bölümü nasıl sınırlandıracağız? Muhtevası çağdan çağa, yazardan yazara değişen bir mefhum, medeniyet.

Evvela medeniyet var, medeniyetler var. Birincisi bütün insanlığa ait. İkincisi zaman ve mekânda dağınık. Medeniyet kelimesi ülkeden ülkeye geçerken daima bir başka kelime ile beraber: Kültür. Kültür, medeniyetin basit bir ikizi değil. Medeniyet ile medeniyetler olduğu gibi kültür ve kültürler de var. Kültürel sıfatına gelince nice zamandır, hizmetlerini ibzâl ediyor Fransızca'ya, şüpheli hizmetler. Hem kültürün sıfatı, hem civilisation'un.

Kısacası karışıklığa çok elverişli bir zemindeyiz. İster medeniyet veya medeniyetler, ister kültür veya kültürler tarihi diyelim bu özel tarih, bir özel tarihler korteji veya orkestrası: Dil tarihi, edebiyat tarihi, ilimler tarihi, sanat tarihi, hukuk tarihi, müesseseler tarihi, duygular tarihi, âdetler tarihi, teknikler tarihi, bâtıl inançlar tarihi, dinler tarihi, gündelik hayat tarihi... Bu alt bölgelerden her birinin kuralları, hedefleri, dili, akışı var kendine göre. Bunları umumî tarihle nasıl uzlaştıracağız? Ritimleri farklı, ama hepsi de birbirine bağlı. Medeniyet tarihini umumî tarihden, başka bir tâbirle topyekûn tarihden ayırmak mümkün mü?

Medeniyet tarihi, sahnenin önüne reelin bazı cephelerini yani bazı hakikatları iterek, bütünü izah etmek istiyor. Aslında daima bütün söz konusu, derinliği ve her cephesiyle bütün. Bir zaman mümkündü bu, çünkü başka izah tarzı

yoktu. Henri Berr'in dediği gibi, siyasî olayların kısır çemberi içinde mahpus ananevî tarihin ufukları genişlemişti medeniyet tarihi sayesinde. Son zamanlarda tarih biliminin içtimaî ve iktisadî unsurlara ağırlık vermesiyle medeniyetlerin incelenmesi eski önemini kaybetti. Buna rağmen medeniyetler tarihi, hâlâ zengin bir tefekkür sahası olarak istisnaî ehemmiyetini muhafaza etmektedir. Ama medeniyet tarihçisi mâzideki kavgacılığından vazgeçmiştir artık.

Amacımız medeniyet tarihinin bugün nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymak. Medeniyet tarihi gibi çok geniş bir alanı kucaklamak için yalnız iki kelimemiz var. Medeniyet ve kültür. Kaypak ve şüpheli iki dost. Meselâ 1800'lere kadar kültürün irapta mahalli yok, sonra iki kelime rekabet halindedir, arada bir karıştırılırlar, yahut biri tercih edilir. Onun için de medeniyet tarihi ile kültür tarihi aynı şey sayılır umumiyetle. Yine de bu bir küllî kaide değil, ikizlerin çok geniş bir bölgeyi paylaştıkları da olur, bir iç savaştır başlar aralarında.

Kültür ile medeniyet aşağı yukarı aynı tarihlerde doğar Fransa'da. Kültürün uzun bir tarih öncesi var ama kelime XVIII. asrın ortalarında bugünkü mânâsını alır: Entellektüel kültür. Civilisation ilk defa 1766'da basılan bir kitapta arz-ı endam eder. "Civilisé" sıfatı da "civiliser" fiili de daha önce varmış, "Civilisation"u da uyduruvermişler. Kelime doğar doğmaz fikrî, teknik, ahlâkî ve içtimaî terakki (din dışı terakki) mânâsına kullanılmış. Tabiî bu terakkiyi belli bir toplum temsil edecek: ince, kibar, efendi bir toplum. Kelimenin tersi de barbarlık. Medeniyetin barbarlığı altetmesi şart ama çetin bir zafer bu.

Civilisation'un parlak bir tarihi var, parlak ama pek faydalı değil. Yarım asır boyunca medeniyet kelimesi büyük bir itibara mazhar olmuştur, fakat ilim için bir başarı sayılmaz bu: "İnsanoğlu öneminin şuuruna varamadan kullan-

mış kelimeyi" (Chappey, 1958). Zira insan ilimleri geç inkişaf etmiş. Kelimeye vuzuh getiren o kibar, o iyimser toplum XVIII. asırla XIX. asrı birbirine bağlayan değişiklikler ve devrimler arasında kaybolmuş, belki de büyük bir fırsat kaçırılmış.

Bildiğimiz şu: 1850'den bu yana kültürle medeniyet, birçok serüvenden sonra, tekilden çoğula geçmişler. Ne var ki medeniyetin ya da kültürün çoğul olarak kullanılmaya başlanması, bir ideal olarak düşünülen medeniyetten vazgeçişti; kelimenin doğuşunda taşıdığı cihanşümullüğü, içtimaîliği, ahlakiliği ve fikriliği, kısmen de olsa, ihmal edişti; Avrupa'nın olduğu kadar diğer kıtaların da beşerî tecrübelerine eşit bir ilgi gösterilmesi demekti. Böylece uçsuz bucaksız medeniyet ülkesi bağımsız eyaletlere ayrılmış oluyordu. Bu parçalanışta coğrafyacıların, seyyahların, etnografların az emeği geçmemiştir. Avrupa dünyayı keşfeder, tekrar tekrar keşfeder, gördüklerine katlanmayıp ne yapsın? İnsan insandır, medeniyet de medeniyet, seviyesi ne olursa olsun.

Bu anlayış 1850'lere doğru bütün Avrupa'da muzaffer olur. Ülkeler kelimeleri top gibi fırlatır birbirine ama dönen kelime eskisi değildir artık. Kültür, Almanya'dan Fransa'ya yeni bir câzibe, yeni bir mânâ ile avdet eder. Medeniyetin o mütevazı müteradifi bütün Batı düşüncesinde hâkim kelime olur. Almanlar Herder'den beri kültür kelimesiyle –umumiyetle içtimaî çerçevesinden bağımsız olarak– fikrî ve ilmî ilerleyişi ifade ediyorlardı; medeniyet insan hayatının maddî yönüydü sadece. Medeniyeti küçültüyor, kültürü yüceltiyorlardı. Marx-Engels'in *Komünist Beyannamesi*'nde (1848) şöyle yazıyor: "Bugün toplum lüzumundan fazla medenîleşmiştir" yani maddî ihtiyaçlarını bol bol karşılıyor, ticaretce çok gelişmiş.

Almanların ikilemci temayülünü ifade eden bir ayırım bu: Ruh ve madde. Ferdinand Tönnies'le (1922) Alfred

Weber (1935) için medeniyet, amelî hattâ nazarî bilgiler bütünüdür, insanın tabiata söz geçirmesini sağlayan bütün fert dışı vasıtalardır. Kültür ise değerler, mefkûreler, normatif prensipler belirtir. Thomas Mann'a göre: "kültür gerçek spiritüalitedir, medeniyet mekanikleşme". 1951'de bir Alman tarihçisi diyor ki: "medeniyetin kültürü, tekniğin insanı yok etmemesine çalışmak hepimizin görevi"dir (Wilhelm Mommsen). Açık değil mi? Acele etmeyelim. Almanya'da bile herkes aynı dili konuşmuyor. 1918 ile 1922 arasında Oswald Spengler alışılan münasebetleri değiştiriyor bir parça: kültür her medeniyetin başlangıcı, yaratıcı heyecanı, feyyaz baharıdır; medeniyet ise ihtiyarlık çağı, bir tekrar, içi boş bir kalıp, zâhirî bir ihtişam, kemikleşme. Bir Alman tarihçisinin (Kuhn) kaleminden çıkan cümle belli ki, bu kaynaktan ilhâm alıyor: Büyük istilâlar sonunda Cermanyalı köylüler ihtiyar Roma'yı yenmişlerdir, "bu, köylünün savaşçı, köyün şehir, kültürün medeniyet üzerindeki zaferidir" (1958).

Ne var ki, Almanların, 1848'den ve romantizmden beri başlayan bu uzun ömürlü tercihleri neredeyse başlangıçtan beri sürüp giden bir anlaşmazlığı sona erdirmiş değildir. İngiltere ve Fransa'da medeniyet kelimesi kendini başarı ile müdafaa edebilmiştir ve hâlâ ön plandadır. İspanya'da da öyle. Altamira'nın 1900'le 1911 arasında yazdığı eser: *İspanya ve İspanyol Medeniyetinin Tarihi* adını taşır.

Medeniyet kelimesi en büyük darbeyi Almanlardan değil, antropologlardan yer. Tylor'un kitabından beri (*Primitive Culture,* 1871), ilkel medeniyetlerden değil, ilkel kültürlerden bahsetmek âdet olur.

Bütün bu söylediklerimizi toparlarsak şu hükme varırız: Kültürle medeniyet dünyanın çeşitli düşünceleri, çeşitli zevkleri arasında ülkeden ülkeye yuvarlanıp durmuşlar, binbir kılığa bürünmüşler. Yapılacak şey ihtiyatlı olmak. Yaşa-

yan her kelime değişir, değişmelidir de. Amerika'nın en tanınmış antropologlarından, Kroeber ile Klukhohn, kültürün –şimdilik– 161 tarifini tesbit etmişler. Cuvillier, *Sosyolojinin Elkitabı*'nda medeniyetin yirmi tarifini vermiş. Biraz fazla galiba.

Biz tarihçilere düşen, kelimeleri halkın anladığı mânâda kullanmak, bu mânâ geçiciymiş, aldatıcıymış, olsun. Kelimelerin seyyal ve müphem olması daha da hoş değil mi, herkes onları dilediği gibi kullanabilir. Kelimeyi vuzuha kavuşturan parçanın bütünü. Ayrıca, birtakım sıfatlarla da ne demek istediğimizi kolayca anlatabiliriz. Maddî, manevî, ilmî, teknik, hattâ iktisâdî... medeniyet veya kültür gibi.

Kelime kavgası sona ermiş değildir, ereceğe de benzemez. Biz kendi hesabımıza kültürü de medeniyeti de aynı mânâda kullanacağız, okuyan ne kastettiğimizi metinden anlasın. Hegel'den beri bütün büyük yazarlar böyle yapmış. Kelime mühim değil, mühim olan ifade ettiği.

Üzülerek söyleyelim ki Toynbee'ye kadar hiçbir medeniyet tarihçisi medeniyetten ne anladığını açık açık belirtmemiş. Tarifler büyük bir müphemiyet arzediyor. İçtimaî ilimlerle uğraşanlar, tarihi büyük perspektiflere (kendi perspektiflerine) irca için, medeniyet kelimesini diledikleri gibi kullanıyorlar. Medeniyeti parçalayan, onu bölümlerinden bir tanesine hapseden tarifler, seçilen sektöre ve niyete göre yazardan yazara değişiyor. Tarihçilerden hiçbiri medeniyetin kucaklayıcı bir tarifini yapmıyor, bugünü tanımak için, medeniyet tarihine ihtiyacımız var mı, medeniyet tarihi nedir sualini aydınlık olarak cevaplandırmıyor.

Guizot'nun eseri, konumuz için büyük bir önem taşıyor: *Avrupa'da ve Fransa'da Medeniyet Tarihi* (1829-1832). Guizot için medeniyet herşeyden önce, 18. yüzyıldaki anlamıyla, bir ilerleme, içtimaî ve fikrî bir ilerleme. İdeali, terazinin içtimaî kefesi ile fikrî kefesi arasında bir denge, bir ahenk

olması. İngiltere daha çok içtimaî terakkiyi temsil ediyor, Almanya fikrî terakkiyi. Fransa her iki yolda da yürümekte. Guizot bu iki yolda ilerleyen medeniyetin, Fransa gibi bir millette veya Avrupa gibi bir milletler topluluğunda, yani özel bir bünyede, nasıl gerçekleştiğini ele alır sadece. Üstelik araştırmaları siyaset tarihine inhisar eder daha çok. Siyasî hayat da otorite ile hürriyet arasındaki mücadeleden ibarettir.

Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü* (1860) adlı eserinde bizi Guizot'nunkinden çok farklı bir dünyaya götürür. Batı dünyası bu kez tüm boyutları ve geçmişiyle değil, sadece bir ânıyla ele alınmaktadır: İtalya ve çok parlak bir zaman dilimi olan Rönesans. Burckhardt tarihi üç unsura irca eder: devlet, din ve kültür. Kitabında en az üstünde durduğu unsur din, yani daima muallakta kalan bir üst yapı. İtalya'nın maddî ve sosyal yapısı hakkında da pek az bilgi vardır Burckhardt'da.

Alman tarihçiliği, ondokuzuncu yüzyıl içinde tehlikeli bir ikilem içindedir. Bunun en açık ifadesini G. Weber'in eserinde (*Evrensel Tarih,* 1853) buluruz. Weber'e göre tarih ikiye ayrılır: dış tarih ya da politika ve iç tarih ya da kültür, edebiyat, din. Peki ama iç tarih tek başına bir gerçek kabul edilebilir mi?

Spengler'e göre (*Batı'nın Çöküşü,* 1918-1922) bir kültür orijinal birkaç özelliğiyle diğerlerinden ayrılır. Spengler'in tarih görüşünde siyasî de içtimaî de yer almaz. Peki geriye ne kalır? Kültürler ve birbirleriyle olan münasebetleri.

Batı kültürü son tahlilde mistik bir varlık, bir ruhtur. "Bir kültür büyük bir ruhun uyandığı anda ortaya çıkar", veya "bir kültür, onu canlandıran ruh bütün gerçekleştirebileceklerini gerçekleştirince, ölür" diyor yazar Spengler. Kültürler fânidir. Programı kalmayan kültürün damarlarındaki kan çekilir, kuvveti kalmaz, medeniyet olur. Medeniyet ka-

çınılmaz olarak varılan bir sonuçtur, medeniyet ölen kültürdür. Antik medeniyetlerin Apollon'cu bir ruhları vardır, Batı medeniyetinin Faust'cu. Don Kişot kültür, Sanşo Panza medeniyet. İskender'le Yunan kültürü kapanır, Roma medeniyeti başlar. Fransız Devrimi ve Napolyon Batı medeniyetinin müjdecisidir.

Spengler için, her kültür benzeri olmayan bir tecrübedir, başka bir kültürün çocuğu da olsa ergeç bütün orijinalitesi ile gösterir kendini. Bazen bu çok zaman alır. Batı medeniyeti de kadim medeniyetlerden kurtulmak için az mı bekledi, ama sonunda kurtuldu. Bir kültür başka medeniyetlerin esaretinden kurtulmazsa kültür değildir. Peki ama kültür nedir? Hem bir sanat, hem bir felsefe, hem bir matematik, hem bir düşünce tarzı. Her kültürün kendine göre bir ahlâkı da var. Bu realitelerin bütününü ise yalnız o kültürü yaratan ruh anlayabilir.[2]

Spengler'in eserinde iki husus çok önemli. Birincisi kültürleri ve medeniyetleri belirleyen manevî değerleri, tarihin insicamsız olaylar dizisi içinden çıkarıp ayırması. İkincisi ve en zoru bu manevî değerlerin gelişip serpilmesini mantıklı bir safhalar dizisi, bir tarih, bir kader şeklinde düzenlemesi.

Toynbee de, Spengler'inkine benzer yöntemlerle benzer sonuçlara varır. Toynbee kültür yerine medeniyeti kullanır daha çok. Bir yerde: "Medeniyet, bir şarttan çok, bir hareket; bir liman değil, bir yolculuk. Gayesini tayin edemeyiz, çünkü hiçbir zaman varılamamıştır bu gayeye" diye yazar. Yahut "her kültür parçaları birbirine bağlı bir bütündür: elemanları ve çekirdeği ile bir atom." İnsan kendi memleketinin tarihini anlamağa kalkışınca tarihi araştırmağa girişir, bu araştırmanın en küçük vâhidi: Medeniyet. Batı medeniyeti 770'de başlar Toynbee'ye göre. Batı medeniyeti kısa bir

2 Spengler için bkz. "Medeniyetlerin Ölümü", s. 98 vd.

hudut.. Bu hudut sayesinde millî tarihlerin çerçevesini aşabiliriz. Kronolojik bir çerçeve, bir çalışma alanı, bir izah yolu, bir tasnif, o kadar. Kültür aktarmalarını bir yana bırakır Toynbee. Birçok teknikler, melekeler, fikirler –alfabeden Singer dikiş makinasına kadar– sirayet yoluyla ülkeden ülkeye yayılmışlardır. Alfabe ile dikiş makinası pek mühim değil, Toynbee için mühim olan medeniyetten medeniyete geçen din dalgaları. Ötesi teferruat. "Bu teferrutla uğraşacağımıza Yunan ve Latin tarihine eğilelim. Devamlı bir tarih bu. Tek ve bölünmez bir doku". Tarihçi atlayışları, parçalanışları, her türlü tahmini yalancı çıkaran skandalları dikkate almaz, devam edene takılır.

Tarih öncesine itibar etmez Toynbee. Devletten, toplumlardan yani içtimaî yapılardan da bahsetmez: medeniyeti yaratan, faal azınlıklardır. Teknik ve ekonomi de meskût geçilir. Bütün bunlar fâni realitelerdir. Devletler de öyle. Uzun nefesli medeniyetlerin yanında devletlerin ömrü ne kadar kısa. 1947'de şöyle yazar: "Batı medeniyetinin aşağı yukarı 13 asırlık bir mazisi var. İngiltere ve İskoçya Birleşik Krallığı 250, Amerika Birleşik Devletleri 150 yıllık". Üstelik devletler çok kısa ömürlü olabilirler, ölümleri de âni olabilir. Devletlerle uğraşmanın ne âlemi var? İktisat ve teknikle vakit kaybetmek de abes.

İki medeniyet çatışıyorsa mühim olan bu çatışmanın kısa vâdeli siyasî veya iktisadî sonuçları değil, uzun vadede ortaya çıkacak dinî sonuçlarıdır. Siyasî ve iktisadî tarih ikinci planda olmalı, öncelik dinler tarihine verilmelidir. Zira din, insanlığın en ciddî meşgalesidir.

Toynbee'ye göre bir tek medeniyet yok, terakki bir ütopya. Medeniyetler var sadece ve her medeniyetin belli bir kaderi. Büyük çizgiler tekerrür eder, aşağı yukarı önceden tayin edilmiştir. Değişmeyen insanın mizacıdır, manevî yapısıdır.

Uzun ömürlü ve geniş bir sahaya yayılan medeniyetleri

yirmi bire irca eder Toynbee, bunlardan beşi yaşamaktadır: Uzak Doğu, Hint, Ortodoks Hıristiyanlık, İslâm ve Batı medeniyetleri.

Demek ki medeniyetlerin de insanlar gibi değişmez bir kaderleri var: onlar da doğar, gelişir ve ölürler. Bir medeniyetin hayat bulması o medeniyeti meydana getiren insanların karşılarına çıkan coğrafî ve tarihî baskılara meydan okumalarıyla mümkün olabilir. Doğan bir medeniyetin gelişmesi ise yaratıcı bir azınlığın varlığına bağlıdır. Nietzsche veya Pareto'nunkine benzer bir yaklaşım. Bu azınlığın hayat hamlesi, yaratıcı gücü yok olunca medeniyet de sarsılır, zayıflar, dağılır.[3]

Ne var ki uzun asırlar hüküm süren bir medeniyetin yok olması da zaman alır. Önce iç ve dış karışıklıklar belirir. Sonra geniş bir imparatorluk, geçici olarak –bir veya iki yüzyıl gibi– duruma hâkim olur ama o da sonunda yıkılır, barbarlar her tarafı istilâ eder. Bu arada evrensel bir kilise kurularak, kurtarılabilecekleri kurtarır. İşte Roma örneği. Roma'nın çöküşü bu dört aşamalı şemaya uygun olarak gerçekleşir: karışıklıklar, imparatorluk ya da evrensel devlet, evrensel kilise ve barbarlar.

Toynbee ele aldığı 21 temel medeniyet için benzer izah şekilleri geliştirmiştir. Tabiî zorlandığı, mübalağa ettiği de olmuştur. Bu yaklaşımı ve açıklamaları zaman zaman pek hoş karşılanmamıştır. Yine de Toynbee'nin önemi, çok geniş zaman dilimlerini ele alması, yüzyılların birbirinden ayırdığı tecrübeleri bir araya getirip kıyaslaması, ana arterleri belirlemesidir. Bizim onda kabul edemediğimiz husus kıyaslamalarında sadece benzerliklerin üzerinde durması, farklı medeniyetleri tek bir modele irca etmek istemesi.

Toynbee'nin eserinin özeti bu. Geliştirdiği şema geçmiş

3 Toynbee için bkz. "Medeniyetlerin Ölümü", s. 100 vd.

için geçerli olduğu kadar zamanımız için de geçerli. Hâlâ canlı bir medeniyet olan Batı medeniyeti geçirmekte olduğu çeşitli sarsıntıların etkisiyle bir yüzyıldır bitkin ve mecalsiz. Acaba o da evrensel bir imparatorluğun kurulmasıyla rahat bir nefes alabilecek mi: barış veya savaş yoluyla başa geçecek bir Amerikan veya Rus imparatorluğu?

Philip Bagby genç bir antropolog ve tarihçi. Üstelik Kroeber'in de talebesi. Eseri 1958'de yayımlanır: *Kültür ve Tarih* (*Culture and History,* Londra). Antropologların çalışmalarını gündeme getirir Bagby ve antropoloji ile tarihi birleştirmek ister. Çok önemli bir adımdır bu. Bir Tarih ilminin varolabilmesi için tarihin sadeleştirilmesi gerekmektedir. Bunun için de çalışma alanı olarak medeniyetleri ele almalıyız. İmtiyazlı bir alan bu, imtiyazlı çünkü mukayese imkânı sağlıyor. Canlılar dünyasındaki tek tarih insanoğlununki olduğuna göre, insan kendini hemcinsleriyle mukayese etmeli, araştırmaları bir tecrübeden ötekine, bir medeniyetten diğer medeniyetlere uzanmalı. Medeniyetler birbirleriyle mukayese edilebilecek kader dizileridir Bagby'ye göre.

Demek ki herşeyden önce medeniyetler arasında bir ayıklama yapmak gerekir: ana medeniyetler (major civilizations), sonra orta çaptakiler, alt-medeniyetler ya da tâli medeniyetler ve nihayet, ancak kültür ismine lâyık, küçük medeniyetler. Ana medeniyetler üzerinde durur Bagby, onlardan da dokuzunu ön plana çıkarır. Toynbee'de 21-22 medeniyet, Bagby'de 9. Sonuçta Toynbee ile Bagby aynı şarkıyı söyler gibidirler. Bagby'den aklımızda kalan; medeniyetler geliştikçe, aklın egemen olduğu dönemlerin, inançlarına hâkim olduğu dinî dönemlerin yerini aldığıdır. Bagby'den önce de Auguste Comte, Max Weber, Heinrich Frayer gibi yazarlar aklîliğin Avrupa düşüncesinin bir unsuru olduğunu vurgulamışlardı. Avrupa düşüncesinin, ama dünya düşüncesinin de mi?"

BÜYÜCÜ ÇIRAĞI

Altın çağ ne zaman sona erdi, bilen yok. Üstureler ezelden beri karamsar: şairler ezelden beri ümitsiz. *Tevrat* da, *Upanişatlar* gibi korkunç kehanetlerle dolu. Mâzide tufan, istikbalde kıyamet. Ve dünya bir gözyaşı vadisi, bir vehim, bir rüya.

Gök sağır, toprak düşman, insan zavallı. Gerçeği inkâr, gerçek ile savaşın tek yolu. Bedbinlik bir zırh eski çağlarda.

Sonra diz çöker canavarlar, uysallaşan tabiat, zaferden zafere koşan insan.

Dünya ile bir savaş başlar, Michelet'ye göre, dünya ile sona erecek bir savaş: insanın tabiatla, ruhun maddeyle, hürriyetin kaderle savaşı. Tarih, bu sonsuz kavganın hikâyesidir. Üstünlük insanda. İki düşmandan biri hep aynı, öteki boyuna güçleniyor. Alpler büyümediler fakat biz Simplon'u aştık. Rüzgârlar ve dalgalar yine eskisi kadar coşkun, ama artık söz geçiremiyorlar buharlı gemilere.

Nihayet "homo economicus"un yani burjuvazinin hâkimiyeti, Tanrı'ya ve mukaddes'e açılan savaş. Tek mabet: banka, tek mabut: altın buzağı. Hürriyetin ve gururun sarhoşluğu. Fetihler, fetihler.

Batı Avrupa yüz milyonlarca nüfuslu bir şehir. Bütün diğer ülkeler, bu şehrin banliyösü. Görevleri: dev şehrin sanayi mamullerini alıp, ona hammadde hazırlamak. Sombart, birbuçuk asırdan beri Batı Avrupa ile Amerika'da olup bitenlere akıl erdirmek için şeytan'a inanmak lâzım, diyor. Bizi gökten koparıp, maddenin esaretine sokan o.[1]

Avrupa insanı Galile'ye kadar kosmosla kendi arasında muhteşem bir âhenk vehmediyordu: dünya kâinatın merkezi idi, insan dünyanın şerefi. Bu inancın sarsılışı, kalabalığın şuurunda büyük yankılar uyandırmaz.

İnsan, alelade bir hayvan olduğunu geçen asrın ortalarına doğru öğrendi. Biyolojik tekâmül nazariyesi, yeryüzü değerlerini altüst ediyordu, ama yüceltiyordu da insanı. Bir fetih müjdecisiydi Darvinizm. Terakki inancını ilmileştiren bir nazariye. Avrupalı tabiatı da, toplumu da daha ileriye, daha mükemmele götürenin aynı tekâmül olduğuna inanır. 1815'den 1940'a kadar Batı düşüncesine ferman dinleten inanç bu.

Batı insanı, kendisi ile kosmos arasında hiçbir münasebet olmadığını ilk defa atom çağında anlar. Âlimler afallar, romancılar şaşırır. Artık en sık duyulan kelimeler; nisbetsizlik, abes, akıl-dışılık. Tek kâinat (univers) değil, birçok kâinatlar (plurivers) var, ilme göre. Büyüğü yöneten kanunlar başka, küçüğü yönetenler başka. Kâinat bir ürperti, bir tesadüf, bir akış. Sonsuz bir düzensizlik içinde, geçici bir düzen. Kosmos'un doğuşu oldukça yeni bir macera. Hiroşima'daki patlayışa benzeyen bir oluşum, ama çok daha yavaş. Bilinmeyen bir andan itibaren, dört dönen bir bulutsu (nebülöz) sağnağı. Sonra üzerinde bulunduğumuz garip toz yığını. Belki de daha birçok yıldızlarda beliren hayat. Ve boyuna gelişen nebatlar, hayvanlar başağı.

---

1 Sombart'ın görüşleri için bkz. Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikâyesi* "Bir Çağın Otopsisi", Umran yayınları, Ankara 1981, s. 3-9.

Nihayet nasıl ve niçin doğduğu bir türlü anlaşılmayan insanoğlu.

İlmin son sözü, ümitsizlik mi? Kosmos Tanrı'nın olmadığını mı haykırıyor? İnsan, tabiattaki topyekûn tekâmülün anahtarı. Kendi şuuruna varan tekâmül. Eskiden soyunun kâinatla sona ereceğine inanıyordu. Sonra yeryüzü ile birleştirdi âkıbetini: ısı değişecek, atmosfer başkalaşacak, yaşamak imkânsızlaşacaktı. Nihayet anladı ki, kökünü kurutacak kurt kendi içinde. Bu korkunç yalnızlık, bu bir başına kalış, yeise sürüklüyor Avrupalıyı. Kimi, zamanın uzunluğundan medet umuyor: rasgele bir soyun tabiî ömrü on milyonlarca yıl. İmtiyazlı bir varlık olan insan, neden çok, çok daha uzun yaşayamasın? Kiminin teselli kaynağı: uzaya göç. Ama göklerden tek misafir gelmedi ki, böyle bir ümide kapılalım. Artan nüfus, boğulan insan, azgınlaşan tahrip insiyakı.

İki yol var insanlık için: Kendi kendini imha veya gerçekten insanlaşmak. İnsanlık tek merkeze yönelen bir tür: öteki türler gibi dağılıcı değil. Bu biricik düşünen türün sonu, çözülüş olamaz. Mekân ve zamanı aşacak insan. Bu kanatlanış, birleşmenin, birlikte düşünmenin eseri olacak. Birlikte düşünmek, kişiliği ortadan kaldırmaz, geliştirir. Ama düşüncelerini başkalarınınkilerle birleştirmek için, onları sevmek, onlarla kaynaşmak gerek. Kurtuluş bu şuurlanışta. Düşünen insanlığı hayata bağlayacak olan maddî bir rahat değil, kendi kendini aşma, bütünleşmedir.

Filozof papaz, Teilhard de Chardin'in (1881-1955) Avrupalıya tavsiyesi: Hıristiyanlığa dönüş; daha geniş, daha şuurlu, daha ilmî bir Hıristiyanlığa. Önce ruhun ölümsüzlüğüne inanmak gerek. İnsanlık bu inanç sayesinde zaferden zafere koşabildi; bu inancı kaybettiği gün, yeise düşecek, hiçbir gayret harcamayacaktır artık ve tekâmül duracaktır.

Böyle düşünen yalnız filozof mu? Tarihçi de karamsar:

"hayat geçici bir arıza ise, tekâmülün ne mânâsı var? Hayatın gelişmesi ölümsüz bir ruhun kanatlanmasına yol açmayacaksa, kâbustan ne farkı kalır bu gelişmenin?" (Grousset).

Müsbet ilim, bütün insafsızlığı, bütün hissizliği ile haykırıyor: "Dinozorlar, stegosefaller yok olmadılar mı? İnsan da onlar gibi silinip gidecek. Bize güneşlik eden küçük yıldız, aydınlatıcı ve ısıtıcı gücünü kaybedecek, yavaş yavaş. Yeryüzünde hayattan eser kalmayacak artık ve bu ölü gezegen sonsuz mesafelerde dönecek, dönecek. Keşifler, felsefeler, idealler, dinler... insanın ve insan-üstü'nün yarattığı medeniyetten en küçük bir nişane kalmayacak. Neandertal adamından hiç olmazsa birkaç kemik var; kendisinden sonra gelen insan, onları müzelerine taşımış. Bizden o kadar da kalmayacak. Kâinatın bu minnacık köşesinde, protoplazmanın garip macerası ebediyyen sona erecek. Belki daha önce, başka dünyalarda da sona ermişti bu macera. Ama her yerde aynı vehimlerle desteklenecek, her yerde dünyamızdaki kadar abes, dünyamızdaki kadar boş, dünyamızdaki gibi başlangıcından itibaren ölüme mahkûm olacak" (Rostand).

Çağdaş Avrupalı, ya ümitsizlik, ya iman, diyor. Başka yol yok. Zavallı büyücü çırağı, uyanışın biraz geç olmadı mı?

MEDENİYETLERİN ÖLÜMÜ

> "Her kuvvet tükenir, tarihi yönetme gücü ilelebet devam etmez. Avrupa bu imtiyazı üçbin yıl önce Asya'dan devraldı, ama ne zamana kadar koruyabilecek?"
>
> E. Lavisse

Avrupalının ilmî ve siyasî narsisizmine savaş açan ilk yazar Danilevsky'dir (1822-1885). *Avrupa ve Rusya* 1871'de yayımlanır. Birinci Dünya Savaşından sonra sahneye çıkan birçok içtimaî felsefeler bu kitaptaki fikirleri genişletir veya geliştirirler.

Avrupa ve Rusya yazarına göre, Avrupa coğrafî bir kavram değil, tarihî ve kültürel bir bütündür, Cermen-Roma medeniyetinin alanı, daha doğrusu kendisidir. Avrupa medeniyeti, cihanşümul beşer medeniyeti olmayıp birçok medeniyetlerden bir tanesi. Roma ve Yunan medeniyetleri bile Avrupa medeniyeti değil, Akdeniz medeniyetidirler. Kendini insanlık tarihinin mihveri sanan Avrupa zamanı çağlara ayırır: eski çağ, orta çağ, yeni çağ. Oysa her büyük medeniyetin ayrı bir eski çağı, ayrı bir orta çağı, ayrı bir yeni çağı vardır.

Ve medeniyetler tek çizgi istikametinde gelişmez. Her medeniyet kendine has değerleri gerçekleştirerek insanlığın ortak hazinesini zenginleştirir. Bir medeniyet başka bir medeniyeti bütün unsurlarıyle benimseyemez. Medeniyetler üç yoldan aktarılabilir:

Kolonileştirme yoluyla. Fenikeliler Kartaca'ya, Yunanlılar Güney İtalya'ya ve Sicilya'ya, İngilizler Kuzey Amerika'ya ve Avustralya'ya kültürlerini böyle yaymışlardır.

Aşılayarak. Tehlikeli bir usuldür bu. Aşı her zaman tutmaz. Tutsa da ana gövdeyi felce uğratır. Boy atan, meyve veren yeni kültürdür. Helenleşen İskenderiye, Mısır ağacına yapılan böyle bir kültür aşısıydı.

Faydalanma yoluyla. Bir kültür kendi değerlerini inşa ederken başka bir kültürden malzeme alır. Bu türlü "iktibaslar" daha çok ilim ve teknoloji alanında geçerlidir. Yabancı bir medeniyetten dinî, felsefî, içtimaî, ahlâkî unsurlar alınabilir; ama sadece besleyici malzeme olarak. Hint böyle yapmıştır.

Her orijinal medeniyet, ayıklayıcı bir uzviyettir. Yalnız kendi bünyesine uyan unsurları alır.

Kültürler doğar, gelişir ve ölürler. Medeniyet bu vetirenin son merhalesidir. Kültür, binlerce yıl yaşayabilir. Medeniyetin ömrü altı yüz yılı aşmaz. Medeniyet merhalesini idrak eden kavim (veya kavimler) adalet, hürriyet, içtimaî veya ferdî refah gibi ideallerini gerçekleştirdikten sonra ya eski zaferleriyle avunmaya, mâzinin geleneklerini ezelî birer ideal olarak yüceltmeye başlar, taşlaşır (Çin gibi) yahut da tezatlar, çatışmalar, çözülüşler içinde bocalar (Hıristiyanlığın yayılışı sırasındaki Roma gibi). Ama bu çırpınış uzun sürmez. Ümitsizlik yerini kendi kendinden memnunluğa ve taşlaşmağa bırakır (örnek: Bizans tarihi).

Çöküş, her medeniyetin önüne geçilmez alınyazısı. Bunun temel sebeplerinden biri şu: Her kültür, insanlığın bü-

yük değerlerinden bir veya birkaçını gerçekleştirir. Yunan medeniyeti "güzel"i yaratır; Roma, "hukuk"u. Sâmi medeniyetinin katkısı "din". Çin, "faydalı"yı gerçekleştirir. Hindin insanlığa armağanı "hayal" ile "tasavvuf", Avrupa medeniyetinin "ilim". Her değerin bir gelişme sınırı vardır. Medeniyet bu sınıra varınca görevini tamamlamış olur; ölüme mahkûmdur artık. Büyük medeniyetlerden her biri ayrı bir istikamette gelişir ve kendine has değerler yaratır. Hiçbir medeniyet bütün alanlarda başka bir medeniyetten daha ileri gittiğini iddia edemez. Çeşitli kavimler, çeşitli devirlerde insanlığın yaratıcı dehasını şu veya bu yönde, şu veya bu biçim altında gerçekleştirir. Görevleri sona erince tarih sahnesinden çekilirler.

Medeniyetler bir günde çökmezler. Gurup uzun sürer ve hemen fark edilmez. Her medeniyet çöküş sebeblerini kendi içinde taşır. Avrupa medeniyeti XVII. yüzyıldan beri inkıraz halindedir.

Danilevsky'nin fikirleri Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra geniş yankılar uyandırır. *Batı'nın Çöküşü* (1918) genç bir Alman yazarına dünya ölçüsünde ün sağlar. Spengler (1880-1936), Avrupa'nın en çok okunan, en çok tartışılan tarih felsefecilerinden biri olur, Batı Avrupa'da geçerli olan tarih şeması kifayetsiz hattâ abestir, Spengler'e göre. Bu, tarih alanına aktarılan Batlamyus sistemidir. Bütün dikkati, bütün alâkayı Batı'ya teksif eden bir sistem. Yazar bu narsist şema yerine, Kopernikvâri bir sistem getirir.

Bir değil birçok kültürler vardır dünyada: Değerce birbirine eşit kültürler. Her büyük kültür tektir ve her alanda kendi dilini konuşur; başka kültürlerin anlayamayacağı bir dil. Cihanşümul bir felsefeden söz edilemez. Bütün büyük kültürlerin aynı şekilde kabul ettiği, aynı tarzda anladığı, aynı yönde yorumladığı hiçbir inanç veya değer yoktur. Hiçbir kültür bütünüyle iktibas edilemez. Bir kültürün unsurla-

rı başka bir kültür için ancak malzeme olarak kullanılabilir. Yaşayan her kültür yabancı kültürlere kapalıdır. Yalnız kendi kendini anlayabilir, yalnız kendi insanları tarafından anlaşılabilir. Her kültür, ferdin geçirdiği merhalelerden geçer: Çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık. Amacına ulaştıktan, ideasını gerçekleştirdikten sonra katılaşır, yaratıcı gücünü kaybeder, medeniyet olur.

Her kültürün kendine göre bir medeniyeti vardır. Kültürün kaçınılmaz akıbetidir medeniyet. Olmakta olanın, olmuş hale gelmesidir. Serpilişten sonraki katılaşma, hayatı kovalayan ölüm.

Kültürün yaratıcı dönemi, dev kentlerde (megalopolis) sona erer: Paris, Londra, Berlin ve bilhassa New York. Dev kent bir kalp değil, bir beyindir, yuvadan çok mezar. Yaşama arzusu söner dev kentte. Kadınlar çocuk yapmaz olur. Kültür çağının ehramı temelinden sarsılır. Önce zirve yani dev kent çöker, sonra taşra, nihayet köy. Samimi bir imanın yerini "bilimsel" bir dinsizlik yahut ölü bir metafizik alır. Yaşlılara saygı yerine soğuk bir maddecilik, benim vatanım ve devletim yerine milletlerarası toplum; güçlükle kazanılan haklar yerine tabiî haklar; gerçek değerler yerine para ve mücerret değerler; halk yerine yığın, annelik yerine seks. Emperyalizm, beynelmilelcilik, kuvvet ihtirası, sınıf kavgası, işte medeniyetin meyveleri.

Bu taşlaşma yüzlerce, hattâ binlerce yıl sürebilir. Bir "Hint yazı" yaşayan medeniyetler vardır; yaratıcı güçlerinin pırıltısı asırlarca sönmeyen medeniyetler. Ama sonunda her medeniyet yaşama gücünü kaybeder ve imparatorluk Roma'sında olduğu gibi gün ışığından kaçmak, proto-mistisizmin karanlıklarına gömülmek, ana rahmine yani mezara dönmek ister. Parçalanmağa başlar ve Danilevsky'nin dediği gibi "tarihsiz ve şekilsiz etnografik malzeme" haline gelir.

Batı'nın bugünkü dev kentlerinde büyük kültür trajedisi-

nin son perdesini hem oynuyor, hem seyrediyoruz. Dünyanın efendisi olan kuzey-adamı makinanın kölesi oldu. Makina yalnız hayatı değil kendini de tahrip ediyor, Spengler'e göre.[1]

Şimdi de çağdaş bir tarihçiyi: Toynbee'yi dinleyelim. *A Study of History* (1934) yazarı önce İbn Haldun kadar kötümserdir. Sonra ilim adamı yerini kilise vâizine bırakır ve zaman zaman Bossuet'yi okur gibi oluruz.

Toynbee'ye göre medeniyet yaratıcı bir azınlıkla çok sert olmayan bir coğrafyanın eseri. Çevre bir sfenks'tir, çevre veya tarih. Her gün yeni sualler sorar yaratıcı azınlığa. Yaratıcı azınlık bu muammaları çözebildiği sürece yaşar medeniyet. Sonu gelmeyen bir dialog. Toplum için direniş yoktur. Her yeni şart yeni bir cevap ister. Medeniyetin kaderini tayin eden, cevaplardaki isabet veya isabetsizlik. Her medeniyet uçuruma açılan bir kapıdır: Tarpeya'sı olan bir Kapitol.

Bir medeniyet nasıl gelişir? Yeni yeni ülkeler fethederek mi? Hayır. Medeniyetin büyümesi ne teknolojik zaferlerle ilgilidir ne madde üzerindeki hâkimiyetiyle. Medeniyetin büyümesi demek kendi kendini tayin etme (self-determination), kendi kendini biçimlendirme (self-articulation) imkânlarının gittikçe artması, toplum değerlerinin manevîleşmesi, cihaz ve tekniklerinin sadeleşmesi demektir. Büyüyen bir medeniyette karizmatik azınlık, çevrenin her meydan okuyuşuna başarılı cevaplar verir. Boyuna tazeler kendi kendini. Toplum farklılaşmaktan bütünleşmeğe, bütünleşmekten farklılaşmağa geçer. Büyüyen medeniyet bir bütündür, kaynaşmış bir bütün: kalabalık, yaratıcı azınlığa gönülden bağlıdır, onu isteyerek takip eder. Böyle bir toplumda kanlı kardeş kavgaları, sert ve keskin bölünmeler görülmez. Büyüyen medeniyet öteki medeniyetlerden gittikçe farklılaşır.

---

1 Bkz. "Medeniyetler Tarihi: Bugünü Aydınlatan Dün", s. 87 vd.

Toynbee, medeniyetlerin çöküş tablosunu şöyle çizer: azınlığın yaratıcı gücü kaybolur; kalabalığa yol gösteremez artık, toplum bölünür. Yöneticiler eski zaferlerin hatırasıyle sarhoştur, çevrenin yeni yeni sorularına hep aynı cevabı verirler. Nisbî değerler, mutlak değer sanılır. Azınlığın karizmatik cazibesi (İbn Haldun olsa "asabiyet" derdi) kalmaz. Çoğunluk kopar yöneticilerden; yöneticiler zora başvurur, savaşlara girer: bir dünya devleti kurar, hem kendini hem temsil ettiği medeniyeti mahva sürükler. Başsız kalan kitle, Hıristiyanlık, Budizm gibi cihanşümul bir kilisede arar kurtuluşu.

Medeniyetin hem ruhuna hem vücuduna fitne ârız olur. Kardeş kavgaları alır yürür. Çözülen toplumun zihniyet ve davranışında büyük değişiklikler belirir. Güzel sanatlara, ilimlere, felsefeye, dile, dine, ahlakî davranışlara ve müesseselere bayağılık ve avamlık sızar. Yeni yeni kurtarıcılar çıkar sahneye: kimi selâmeti eskiye dönüşte arar, kimi kılıca bağlar ümitlerini, kimi stoacılığa sığınır, kimi yeni bir dine... Ama bütün bu kurtarıcılar, bütün bu çırpınışlar çözülmeyi önleyemez. Olsa olsa medeniyeti fosilleştirebilir. Ve medeniyet asırlarca kuru bir ağaç gövdesinin yapraksız, çiçeksiz, meyvesiz hayatını yaşar.

Tek kurtuluş yolu vardır: Dünyadan kopmak, amaç ve değerleri Tanrı'nın ihsaslar üstü dünyasına aktarmak. Ama bu fedakârlık da medeniyetin mukadder âkıbetini önleyemez. Belki yeni bir medeniyetin, daha üstün, daha ilâhi bir medeniyetin doğuşunu hazırlar, o kadar.

Avrupa medeniyeti de ölüm döşeğindedir, ama bu ölüme bir türlü katlanamaz yazarın gönlü. İçinden bir ses, "Tanrı büyüktür" diye haykırır, "Avrupa'ya acıyacak, onu mahvolmaktan kurtaracaktır"... ve Hıristiyanları duaya çağırır.[2]

---

2 Bkz. "Medeniyetler Tarihi: Bugünü Aydınlatan Dün", s. 88 vd.

Evet... kendini kainatın mihveri sanan Avrupa'yı, bu gurur ve gaflet uykusundan 1914 boğazlaşması uyandırır. Harabeler karşısında dehşete kapılır Avrupalı. İçine –ilk defa olarak– bir korku düşer: ben de mi yok olacağım? Onun bu şifasız bedbinliğini, bu vicdan huzursuzluğunu diyecektim, Fransa'nın en aydınlık zekâlarından biri, şair Paul Valéry (1871-1945) büyük bir belagatle dile getirir:

"Biz medeniyetler, fâni olduğumuzu biliyoruz artık... İnsanları ve âletleriyle yokluğa gömülen medeniyetlerden söz edildiğini duymuştuk. Tanrıları ve kanunlarıyla, akademileri, nazarî ve tatbikî ilimleriyle, gramerleri, kamusları, klasikleri, romantikleri ve sembolistleri ile, tenkitçileri, tenkitçilerinin tenkitçileriyle çağların sonsuz derinliklerine yuvarlanmışlar. Biliyorduk ki, görünen dünya baştan başa bir kül yığınıdır. Tarihin alacakaranlığında sayısız gemiler görüyorduk, altın ve zekâyla dolu gemiler. Girdaba yuvarlanıyorlardı. Ama biz bu kasırgalardan uzaktık.

Elam, Ninova, Bâbil müphem birer isimdi Avrupalı için, şairane birer isim. Ne yaşayışlarının büyük bir mânâsı vardı, ne yok oluşlarının. Yarın, Fransa, İngiltere, Rusya... da mı güzel birer isim olacakdı sadece? Heyhat, tarihin uçurumu, bütün dünyayı kucaklayacak kadar geniş. Hissediyoruz ki, medeniyetler de hayat kadar dayanıksız... Neden bir rüzgâr Keats ile Baudelaire'in eserlerini Menandros'unkilerin yanına sürüklemesin?

Fazilet cinayetin suçortağı, ilim yıkıcılığın emrinde, idealizm yalancı, realizm hayâsız. Ey ilim, ey vazife! Demek siz de şüpheliydiniz". Sonra şair avunmağa çalışıyor: "belki herşeyi kaybetmedik, ama herşeyin kaybedilebileceğini anladık. Avrupa'nın belkemiğinde korkunç bir raşe dolaştı. Kendini tanımıyordu artık, kendine benzemiyordu ki... Şuurunu kaybetmemek için kitaba ve hatıralara sarıldı".

Gerçekle kâbus arasında rakseden bir tecessüs bu. Avru-

pa, "kapana tutulan fare"nin telaşı içindedir. İlim, haysiyetini kaybetti, ahlaktan söz etmeğe hakkı yok artık. İdealizm ölesiye yaralı; gerçekçilik deyince sayısız günâhlar, sayısız cinayetler geliyor akla. Hem hırs suçlu, hem feragat. Salip saliple, hilâl hilâlle boğaz boğaza.

Ve şairin sesi birdenbire korkunçlaşıyor. Danyal Nebi'nin "Mene-Tekel-Peres" tehdidini duyar gibi oluyoruz. Yalnız bir ülkenin değil bütün ülkelerin uğrayacağı havsala almaz felaketi haber veriyor: "Yakında bir mucizeye şahit olacağız, çok yakında. Dünyada bir hayvan topluluğu yaşayacak. Bir karınca yuvası olacak arzımız".[3]

3 Valéry Paul, *Variété*, "La Crise de l'Esprit" (Her Çeşitten, "Zekânın Buhranı"), 1. mektup. N.R.F. Paris 1924, 37. baskı, s. 1-22.

MENE, TEKEL, PERES

> Bâbil'de mutantan bir şölen: Mukaddes taslarla sunulan şarap. Nedimler mest, dildareler mest, hükümdar mest.. Ve birden, duvara esrarlı harfler işleyen bir el: Mene, Tekel, Peres. Baltazar dehşet içindedir. Yazılanları ne kâhinler anlayabilir, ne falcılar. Son ümit: Danyal.. Saraya çağrılan Danyal der ki... *Tevrat*'ı dinleyelim:
>
> "Mene: Allah senin krallığını saydı ve sona erdirdi. Tekel: Terazide tartıldın ve eksik bulundun. Peres: Ülken bölündü ve Medlere ve Farslara verildi."
>
> Baltazar o gece öldürülür ve..
>
> (*Tevrat*, Danyal, V, 25)

Avrupa'nın büyük zekâları geçen asrın sonlarından beri, endişe içindeydiler. Tanınmış bir ruh hekimi "Medenî dünya, uçsuz bucaksız bir hastahane koğuşu, diye haykırıyordu, ortalığı yürekler parçalayıcı iniltiler dolduruyor... Hummalı bir çırpınış ve karanlık bir teslimiyet. İşi oluruna bırakan ümitsiz bir neşe. Herkeste bir batış, bir gömülüş, bir yok oluş duygusu. 'Asır-sonu' tâbiri hem bir itiraf, hem bir şikâ-

yet. Kavimlerin alacakaranlığı. Bütün güneşler, bütün yıldızlar sönüyor... ve can çekişen tabiatın kucağında müesseseleri ve eserleriyle mahvolan insanlık". Ve hekim hastalığın adını iki ciltlik eserine başlık yapıyordu: *Tereddi.*[1]

Bu teşhisi ister istemez kabul eden çağdaş Batılı, hastalığın sınırlarını daraltmak ister. Sartre'a göre: "Avrupa'nın hasta adamı burjuvazidir".

Yıllar geçtikçe kötümserlik artar. Acaba bir medeniyetin gurubuna mı şahit oluyorduk? Çağdaş düşünceyi tanıtmak için kaleme alınan bir kitap aşağı yukarı şöyle konuşur:

"Öğrenci ayaklanmaları, sürat ve iktidar sarhoşu maddeci bir topluma indirilen ilk darbeler. Medeniyet buhran geçiriyor... Uzun zamandan beri, matbuatta en sık görülen kelime: buhran. Bu 'belki bir kültürün, belki de insan varlığının buhranı' (Jaspers). Şikâyetler boşuna: Batı'da spiritüalite yok artık, Batı bir kültür sefaleti içinde. Bir zevk ve hareket çılgınlığı. İnsan haysiyetini, yani düşünceyi temelinden yıkan bir çılgınlık! İstenilen tek şey: sarhoşluk. Sinema müstehcen, edebiyat müstehcen. Hayırla şerri ayıramaz olduk. Maşerî bir cinnet. Ahlâksızlık, müsbet ilim haline geldi. Maddenin, hayatın, zekânın infilakı ile karşı karşıyayız.

İlk atom bombasından beri insanlık büyük bir korku içindedir, büyük bir korku ve çılgınca ümitler. İlim, insan ömrünü uzattı. Ama zengin ile yoksul arasındaki uçurum gittikçe büyüyor. Herkes düşünceye düşman. İnsan seçmiyor artık. Her teklifi kabule razı; yeter ki bu teklif ona insanlığını unutturabilsin".[2]

Bu bir saltanatın sonudur, diyorduk; hodgâm, yıkıcı, şımarık bir saltanatın. Fatih'le beraber mırıldanıyorduk: Kayser'in kapısında örümcek perdedar olmuş... Oysa

---

1 Nordau Max, *La Dégénerescence,* (Dejeneresans) F. Alcan, Paris 1896.

2 Chalumeau Jean-Luc, *Introduction aux Idées Contemporaines* (Çağdaş Düşüncelere Giriş), F. Nathau, Paris 1969.

Avrupa'dan gelen son haberler kıta ile beraber bütün bir insanlığın da tehlikede olduğunu haykırıyor.

Le Nouvel Observateur dergisinin Haziran-Temmuz 1972 tarihli özel sayısı "Dünyamızın Son Ümidi" başlığını taşıyor. Okuyalım:

"Garip felaketler bekliyor bizi, garip çünkü kendi eserimiz. Fâni olduğumuzu, acı çektiğimizi ve birbirimize kötülük yaptığımızı biliyorduk. Yeni birşey daha öğrendik şimdi: soyumuzun kendi kendini yok ettiğini. İnsanlar yüzlerce asırdan beri dünyada yaşıyor. Ne var ki, bir asırdan beri o kadar övündükleri ve kendilerine ait bir imtiyaz saydıkları terakki adına, hayatlarını destekleyen çevreyi ve hayatın kendisini, görülmemiş bir hızla tahrip ediyorlar: tam bir intihar.

Dünya tehlikede. Onu bu tehlikeye sürükleyen âmillerin başında sınaî Batı medeniyetinin gelişmesi yer alıyor. Buna "beyaz tehlike" deniyor. Kirlenen deniz, kısırlaşan toprak, zehirlenen hava, çatlayan içtimaî nesiç, ezilen kabile medeniyetleri. Bu arada, bahtiyar bile olmayan, birtakım budalalar terakkiye neşideler söylemektedir: gayrı sâfi millî hasıla artıyormuş, enerji tüketimi artıyormuş, nüfus artıyormuş.

Bu yıl çıkan kitaplardan yirmi kadarı aynı başlığı taşıyor: Dünyanın sonu. Elli yılda hayat geçen bin yıldakilerden daha çok değişti. Gün geçtikçe herşeyin hızı daha da artacak. Bir kurtuluş yolu bulmak için topu topu on yılımız kaldı. Felaketin eşiğindeyiz, ama yeni bir dünyanın eşiğinde de olabiliriz" (Alain Hervé).

Dergideki bir başka yazara geçelim: "Sınaî medeniyet XXI. asrı görmeyecek. On veya yirmi yıl daha birtakım şüpheli zevkler sağlayacak bize. Sonra beş yılda bir değiştirdiğimiz arabalar, bir mevsim giydiğimiz elbiseler, sokağa attığımız plastik veya madenî kaplar, hergün yediğimiz et, doğurmak ve gebe kalmak hürriyeti... hepsine elveda. Bu imtiyaz ne

kadar çabuk sona erse o kadar hayırlı, ne kadar uzun sürerse medeniyetin yıkılışı da o kadar âni, hazırladığı cihanşümul felaket o derece büyük olacak. Dikkat edelim: sınaî Batı medeniyetinin çıkmaza girdiğini söyleyenler ne politikacılar, ne ideologlar ama demograflar, tarım uzmanları, biyoloji ve ekoloji âlimleri. Dünyanın 13 yıllık civa, 15 yıllık kurşun, 17 yıllık altın, 18 yıllık çinko, 20 yıllık gümüş ve platin, 25 yıllık kalay, 40 yıllık bakır, 73 yıllık demir ihtiyatı var. Sınaîleşmiş dünyanın bugünkü müesseseleri ölüme mahkûm. Gelişmemiş ülkeler nasıl sınaîleşecek? Üçüncü dünyanın nüfusu yılda % 2,5 artıyor. Dünya nüfusunun % 6'sını barındıran ABD, dünya kâğıt hamurunun % 40'ını, kömür ve linyitin % 36'sını, çeliğin % 25'ini, pamuğun % 20'sini tüketiyor. Ayrıca beslenmek için kendi topraklarından başka dünyanın geri kalan ziraat topraklarının % 10'unu kullanıyor Amerika. Gelişmiş ülkeler, yeryüzündeki kaynakların % 80'ini kullanıyor, oysa nüfusları dünya nüfusunun % 16'sı.

1882-1952 arasında ekilip biçilen toprakların dörtte biri çölleşmiş, ormanların üçte biri tahrip edilmiş, ekilen toprakların verimli kısmı yarı yarıya azalmış. Çare: nüfusu dört milyarda dondurmak" (M. Bosquet).

Derginin sayfalarını çevirmeğe devam ediyoruz: İşte sosyolog Edgar Morin ile yapılan bir mülakat:

"... Batı ideolojisi Descartes'dan beri sakat. İnsan süje, tabiat obje değildir. Bu ideoloji, adada tek başına yaşayan insanın, kainatta kapalı bir monad olan insanın ideolojisidir. Romantizm bu anlayışa şairane bir tepki göstermiştir; İlimcilik ise mekanik bir tepki, ama o da, insanı eşya saymıştır. Kapitalizm ile marksizm de insanın tabiat üzerindeki zaferini alkışlamışlardır. Sanki tabiatın canına okumak insanoğlunun en epik macerasıymış gibi. Bu anlayış soyumuzu intihara götürür. Tabiatın yenilmesi, insanın kendi kendini yok etmesidir. İnsan bütün canlı varlıkların çobanı olmalıdır, güneş

banliyösünün Cengiz Han'ı değil. Sağ ekoloji: teknolojiktir, sol ekoloji: ihtilalcidir. Bugünkü ihtilaller de birer karikatür. Henüz toplum kurulmamıştır. İnsanlık on bin yıldan beri arayıp da bulamadığı bir formül peşindedir. İnsanı biyolojik realite içine oturtan yeni bir insan ilmine ihtiyaç var: bir biyo-antropoloji, bir temel-sosyoloji ve genel bir ekoloji".

L'Express dergisinin 11-17 Eylül 1972 tarihli sayısına da bir göz gezdirelim:

Bir Amerikan psikanalizcisi *Modern Dünyada Tecavüz ve Şiddet* başlıklı bir kitap yazmış. "Bu barbarlık, bu güvensizlik asrı, atom bombası ile molotof kokteylini keşfetti. Terörün tekniği ile tekniğin terörünü geliştirdi. Günden güne artan cinayet salgınları, işkence, kaçırılıp rehin alınan insanlar, katliamlar vukuat-ı âdiyeden sayılıyor. Onları da zelzele gibi, su baskınları gibi tabiî birer âfetmişcesine kabul ediyoruz, hepsine katlanıyoruz. Sanki sorumlu da, suçlu da biz değiliz... Tezatlar birbirini tamamlıyor, hepsi de aynı bütünün parçaları: Amerikalılar ile Kuzey Vietnamlılar, Araplar ile İsrailliler, öğrenciler ile polisler, hükümetler ile terörist gruplar. Herkes kendi dâvâsının farklı olduğuna inanıyor... Molotof kokteylinin keşfi atom bombasının keşfinden daha önemli: şiddeti ve patlayıcı maddeyi herkesin emrine veriyor". S.O.S.; S.O.S.

NAZİZM: İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NIN GÜNÂHKÂR TEKESİ

Avrupa hastadır. Maddeci medeniyet önce Tanrı'yı öldürdü, sonra insanı.

Maşerî bir cinnet karşısındayız, diyor Jung. Kişi herhangi bir "izm" uğruna hürriyetini feda ediyor. Tanrı'ların yerini ideolojiler aldı. İçtimaî, insana gerçeği kaybettirdi. İnsan, psikolojik mânâda kişi değil artık, esaretinden bile habersiz. Bu şuursuz teslimiyetin kaynağı hürriyet korkusu. Hürriyet rahatsız ediyor. Hür bir dünya tehlikelerle dolu. Demokrasi, fetihten fethe koşan, uyanık ve akılcı insanların rejimi. Demokrasi şuur, mesuliyet ve kendine saygı. Bilinmeyen sayısız tehlikeyi göze almaktansa bir Duçe'ye, bir Führer'e teslim olmak daha rahat. Haydutlardan korunabilmek için en azgını ile anlaşmak. Kabahat Mussolini'nin, Hitler'in vs. Tek günâhkâr onlar, Avrupa masum! Peki ama bu iki canavar başka bir seyyareden mi geldiler dünyamıza? İsviçreli psikolog, Batı'nın bütün günâhlarını bu iki tekenin omuzlarına yükledikten sonra rahat bir nefes alıyor. Almanya'nın felaketi hepimizin felaketidir, diyor. Bir kıyametin arefesindeyiz. Çare? Fert olarak bu maşerî cinne-

te yakalanmamak. Tufandan kurtulan Nuh yeni bir insanlık kurabilir.

Akılcı Batı irfanının son ümidi, son müttefiki: efsane. Mefhumların, hakikat ışığını karartan birer sis tabakasına benzediğini düşünce dünyamıza (nisbî bir aydınlık getirir ümidiyle) kâh faşizm, kâh nazizm diye anılan bu "maşerî çılgınlık"ı bir kere de Avrupa'nın en selahiyetli ilim adamlarından dinleyelim:

Önce Jean-Jacques Chevallier.[1] Coşkun ve dürüst bir Sorbonne hocası. Tarafsız mı? 1949'da hangi Fransız tarafsız olabilirdi? Chevallier diyor ki:

"Mussolini'nin tek programı: İtalya'yı yönetmekti. Gerçi, *Yeni İtalyan Ansiklopedisi*'nde 'Faşizm' başlıklı makalesi rejimin siyasî ve sosyal ideolojisini tecavüzkâr çizgilerle belirtir. Ama, gerçek mânâda bir doktrin ve propaganda eseri yazmak, onun Alman şakirdi, hiç olmazsa görünüşe göre şakirdi, Hitler'e nasip olacaktır. Hitler, *Mein Kampf*'ı iktidarı fethetmeden birkaç yıl önce yazar. Bu kitapta faşizmin varlığından bile şüphe etmediği bir dünya görüşü, bir Weltanschauung buluruz. Markscı dünya görüşünün karşısına dikilen ve sınıfın yerine ırkı çıkaran 'garip ve gerici' bir görüş".

Chevallier, *Mein Kampf*'ı şöyle hülasa eder:[2]

"Bütün belâların kaynağı Marksizmdir Hitler'e göre. Marksizm bir Yahudi'nin doktrini. Yahudilerin bütün milletlere hâkim olmasını sağlamak için inşa edilmiş bir doktrin. Oysa tabiata uygun olan tek prensip: Aristokrasidir. Marx, kuvvetin karşısına kalabalığı çıkarır, ırkı ve kanı inkâr eder. Ama Yahudinin zaferi, insanlığın ölümüdür. Yahudiyle mücadele ise Tanrı yolunda cihattır. Almanya'yı tehdit eden iki teh-

1 Chevallier Jean-Jacques, *Les Grandes Oeuvres Politiques* (Büyük Siyasî Eserler), A. Colin, Paris 1949.

2 *A.g.e.*, s. 359 vd.

like: Judaizmle Marksizmdir. Almanya için bir üçüncü tehlike daha var: Parlamentarizm. Ekseriyetin kararı kaidesi her türlü mesuliyet mefhumunu öldürüyor. Zaten demokrasi Marksizmin fideliği, salgının yayılmasına müsait bir ortam. Deha genel seçimler sonucunda meydana çıkmaz. Dünya varolalı beri yapılan her büyük iş ferdî eylemlerin eseri olmuştur. Hitler için çözüm, nasyonalizmle sosyalizmi birleştirmek, sınıf kavgasına dayanmayan bir Alman sosyalizmi kurmak.

Mein Kampf'ın nas'ları halkın anayasası olacaktır. Devletin vazifesi bu Weltanschauung'u gerçekleştirmektir. Weltanschauung'un dayandığı ana fikir şu: Soyun devamı çiftleşmeye ve çoğalmaya bağlıdır. Her hayvan kendi soyundan bir hayvanla çiftleşir. Kaide bu. Ancak fevkalade bir durum buna engel olabilir. O zaman da tabiat intikamını alır: ya çocuk doğmaz, ya doğan çocuklar sakat olur.

Eşit değerde olmayan iki canlının çiftleşmesi tabiatın amacına aykırı. Nedir bu amaç? Canlıların seviyelerini yükseltmek. Bu da en üst değeri temsil edenlerin tam ve nihaî bir zafer elde etmeleriyle mümkün. Kuvvetlinin görevi hükmetmektir, kuvvetinden fedakârlık ederek, zayıfla kaynaşmak değil. Bu kanunu ancak doğuştan zayıf olanlar acımasız bulabilir.

Bir soy vardır; medeniyetin kurucusu, meşale taşıyıcısı, insanlığın Promete'si. Işıklı alnı, deha kıvılcımı ve bilgi alevi saçar, geceyi aydınlatır. Ve insana başka varlıkların efendisi olmak için hangi yollardan geçmesi gerektiğini gösterir. Bu efendi-kavmin adı Arya'dır. Arya, aşağı soydan insanları iradesine ram ederek, onları birer âlet haline getirmiştir.

Arya'nın en büyük tarafı idealizmidir, kendini başkaları için feda etmesidir. İdealizm olmadan medeniyet olmaz. Yahudi idealizmden mahrumdur; zekâsı kurmaz, yıkar, hâkim olmak için yıkar. Melezleşme Tanrı iradesine ve tabiata kar-

şı gelmektir. İnsanın kuvveti de, zaafı da taşıdığı kandadır. Kan saflığını kaybeden milletler, ruh birliklerini de kaybederler. Dünya tarihinin ve insan medeniyetinin kaynağı: kan ve ırk. Sınıf kavgası bir Yahudi icadı. İnsanlığın ilk suçu: kan ve ırk kanununu çiğnemesidir.

Liberal devletin bir ahlâk muhtevası yoktur. Devlet çeşitli partilerin iştihasına terk edilmiştir, bu partiler de özel menfaatlerin emrindedir. Oysa Hitler'in devleti bir ahlâk devletidir: liberalizme, parlamentarizme, partilere kapalı bir devlet. Şef-Führer mistiğine dayanan bir devlet. Bu devletin candamarı şefle yığın arasında aracı olan Tek Parti'dir. Devletin görevi kitleyi millileştirmektir, Marksizmin enternasyonalleştirmek istediği kitleyi.

Pekiyi, nazizmle faşizmin farkı nedir? Faşist devlet klasik millet-devlettir, yani herşey devlette, hiçbir şey devletin dışında değil. Faşizmin devleti bizatihi bir gayedir: Tanrı tanımayanların tanrısıdır bu devlet. Görülüyor ki faşizm bir devletperestliktir. Oysa Hitler için devlet basit bir âlettir, bir kalıptır. Mühim olan muhteva, yani Volk. Volk, kan birliğine dayanan ırkî bir bütündür. Devlet bu realitenin zarfı. Bu zarf muhtevayı muhafaza ettiği ve koruduğu ölçüde değerlidir. Demek ki Hitler için devlet bir gayenin emrinde bir cihazdır. Lenin'in *Devlet ve İhtilal*'ine Hitler'in *Mein Kampf*'daki cevabı: "Devlet ve Irk".

Devletin iki görevi vardır: İçte ırkın korunması ve ıslahı; dışta bu ırkın yaşaması ve hâkim olması için gereken toprağın zaptı. İçteki ırkçı misyonunu yerine getirmek için Devletin kullandığı araçlar Propaganda ile Eğitim.

Propaganda, *Mein Kampf*'ın üzerinde en çok durduğu konulardan biri. Yaşamak için savaşan bir devletin propagandası ne herhangi bir insanlık duygusuna, ne de entelektüel bir hüsnüniyete dayanır. Propaganda bir vasıtadır, ulaştığı hedefe göre değerlendirilir. Hedef, yaşamak için savaş oldu-

ğuna göre, en zalim silâhlar en insanileridir ve en kısa yoldan zafere götürürler. Bu amaçla yapılan propaganda hakikate saygı göstermeyecek mi? İhtilallerin manivelası ilmî hakikatler değil taassuptur, taassup kalabalığın ruhunu kamçılar ve onu, histerik bir şiddet pahasına da olsa, şahikalara kanatlandırır.

Propaganda kime yapılacaktır? Kitlelere, kalabalığa. Ve halkın anlayacağı gibi olmalıdır, halkın yani sürünün. Beyne değil, hislere hitap etmelidir. Kalabalığın hisleri gayet basittir: kalabalık bir şeyin ya lehindedir ya aleyhinde, ortalama çözüm yollarını anlayamaz. Ona göre tarafsızlık zaaftır. Kalbinin kapısını açan iki anahtar vardır: irade ve kuvvet. Kalabalık da tabiat gibi kuvvetlinin zaferini, zayıfın bozgununu, hiç değilse boyun eğmesini ister.

Ayrıca propagandanın muhtevası tek yönlü olmalı ve dağılmamalıdır. Herkes tarafından anlaşılmak isteyen, hiç kimse tarafından anlaşılmaz.

Böyle yoğun bir propaganda ile Volk haline gelen halk, şimdi de eğitim sayesinde kişileri derinlemesine etkileyecek, kişilerin yerini "şahsiyetler" alacaktır. İyi bir eğitimin önşartı sağlam bir vücut. Sonra karakter, terbiye, iradenin güçlendirilmesi, sorumluluk ve karar verme kabiliyetinin geliştirilmesi. Zihnî melekelerin eğitilmesi ise son merhale. Yeni devletin mücahide ihtiyacı var, münevvere değil. Tek ideal: ideal ırk. Her ferdin ruhunda ırkın ruhu yer almalı.

Mektebi bitiren her genç, kız veya erkek, Alman ırkının bütün ırklardan üstün olduğuna ve millî câmia içinde sosyal adaletin lüzumuna inanmış olmalıdır. İşte o zaman sınıfların ötesinde tek kalp halinde bir millet doğmuş olacaktır. Ama bu milletin vatandaşı olmak liyakat meselesi, bir imtiyaz. Mektebi bitiren ve askerliğini yapan Alman genci devletten aldığı bir belgeyle Reich'ın vatandaşlığı şerefini ihraz edebilir. Bu belgeye sahip bir sokak süpürgecisi, yabancı bir

ülkenin hükümdarından çok daha üstün hissetmelidir kendini. Sınıflar arasındaki uçurumu kapatan bir belgedir, vatandaşlık belgesi.

Fertler de ırklar gibi birbirinden farklıdır, aynı ırktan olsalar da farklı. Düşünen ve yaratan kalabalık değil, üstün-ferttir. Ekseriyet yoktur, şahsiyetler vardır.

Sonra Chevallier, nazizmin dış politikasına temas ediyor:[3]

Hitler'e göre Almanya'nın başdüşmanı Fransa'dır. Fransa Almanya'nın mahvını istemektedir ve bu kini Yahudiler tarafından körüklenmektedir. Avrupa'da yalnız Fransa'da Almanya'yı mahvetmek isteyen milletlerarası Yahudi finans çevreleriyle Fransız şovenizmi arasında gizli bir anlaşma vardır. Ve işte Almanya için asıl tehlike budur. Onun için Fransa'yı tecrit etmek ve tedirgin ettiği ülkelerle bir koalisyon kurmak gerekmektedir. Fransa'nın dünya hegemonyası hırsına karşı çıkan her devlet bizim tabiî müttefikimizdir. En başta da İngiltere ve İtalya.

Ama Hitler için Fransa'nın işgali sadece bir başlangıç, Avrupa'daki ilerleyişinin ilk adımı. Nasyonal-sosyalistlerin teması: sınır tanımaz bir Alman halkı. Batıdan sonra Doğuya doğru bir genişleme. Doğuda hedef Rusya. Rusya'daki Yahudi hâkimiyeti de bu devletin sonu olacaktır...

Chevallier 1914-18 savaşından mağlup çıkan bir milletin çocuğu. Acı çeken tarafsız olamaz. Bu siyasî düşünceler tarihi hocası da faşizmi nazizme irca ediyor, nazizmi ırkçılığa. Irkçılık ideoloji bile değil, narsisizmlerin en ahmağı, en tehlikelisi. Her namuslu insanı isyana sürükleyen bir sahtekârlık. İbn Haldun'un asabiyet kelimesiyle belirttiği kan bağı ancak aşiretler için geçerlidir.

Gelişen toplumlarda insanı insanla kaynaştıran, yığını millet yapan, inanç birliği. İnananlar kardeştir, diyor İslâ-

3 *A.g.e*, s. 377 vd.

miyet. Kan biyolojik bir mefhum: karanlık, esrarlı, kör. İnsanlaşmak biyolojinin esaretinden kurtulmaktır. Tek insanî değer var: iman. İman ayırmaz birleştirir. İman yani hisle yoğrulan, heyecanla kanatlanan, yaşayan ve yaşatan düşünce.

Şimdi de bir başka Fransız üniversite hocasını, Jean Touchard'ı dinleyelim. Touchard daha sakin, daha aydınlık, daha inandırıcı.[4]

"Gündelik dilde faşizm, yalnız faşist İtalya'nın doktrini değil, Hitler Almanya'sını da, onlara az çok benzeyen bütün rejimleri de ifade eder: Franco İspanya'sı, Salazar Portekiz'i, Peron Arjantin'i... gibi.

Bu kadar kök salmış bir alışkanlığa karşı gelinemez. Fakat hemen işaret edelim ki, bu kullanış son derece su götürür. Nasyonal sosyalizm ile faşizm, şüphesiz birçok bakımlardan benzerler birbirlerine, ama başka başka bütünler içinde gelişmiş ve farklı bir genişlik arzetmişlerdir. Dar mânâda faşizm kelimesini Mussolini İtalyasına hasretmek, nasyonal sosyalizmi Hitler Almanyası için kullanmak doğru olur.

Son yıllarda Amerikalıların sık sık kullandığı bir kelime daha var: Totalitarizm. Bu yuvarlak kelime hem faşist diktatörlükleri, hem de Sovyet rejimini içine alıyor. Kelimeyi yaygınlaştıran Carl Friedrich bu iki rejimi ayıran farkları inkâr etmez. Fakat ikisinin de herhangi bir başka siyasî rejimden daha çok birbirlerine yakın olduklarını; ikisinin de yirminci asra has, modern teknoloji ve yoğun demokrasi çağına ait bir vakıa olduklarını ileri sürer. Friedrich ve mektebine göre, totalitarizm, daha önceki diktatörlüklerden, istibdatlardan, despotizmlerden çok farklıdır. *Totalitarien Dictatorship and Autocracy* adlı kitabında Brzezinski totalitarizm için altı kıstas kabul eder:

---

4 Touchard Jean, *Histoire des Idées Politiques* (Siyasî Düşünceler Tarihi), 2 cilt, P.U.F. Paris 1962, cilt 2, s. 802 vd.

1) Resmî bir ideoloji. Başka bir tâbirle insan hayatının bütün alanlarını kapsayan resmî bir doktrin;
2) Bir diktatörün yönettiği tek parti sistemi;
3) Bir polis kontrolu sistemi;
4) Bütün propaganda araçlarının tek elde toplanması;
5) Silâhlı kuvvetlerin tek elde toplanması;
6) Bütün ekonominin merkezden kontrol ve idaresi.

Bu kıstaslardan beşi müessesevî, yalnız birincisi ideolojiktir. Birçok totaliter ülkelerin müesseseleri birbirine benzer, ama, ideolojileri benzemez. Totalitarizm tâbirini kullanmanın neticesi, hattâ bazıları için belki de hedefi rejimlerin özüyle ilgili farkları maskelemek, her zaman inandırıcı olmayan yakınlaştırmalar telkin etmektir" Touchard'a göre.

"Faşizm bir doktrin değildir. Nasyonal sosyalizm onun kadar da değil. Mussolini 1919'da "bizim doktrinimiz, eylemdir" diyordu. Aynı şeyi sık sık tekrarlamıştır. "Laftan önce hareket. Faşizmin nas'a değil, inzibata ihtiyacı var". 1924'de "biz faşistler, diyordu, geleneğe dayanan bütün siyasî doktrinleri reddedecek kadar cesuruz. Hem aristokratız, hem demokrat, devrimciyiz de, gericiyiz de, proletaryadan yanayız, proletaryaya karşıyız, barışçıyız, barışa karşıyız. Sabit bir nokta olması yeter: millet". Faşizme bir doktrin armağan etmek ihtiyacını ancak 1929-30 yılları civarında duyar Mussolini. Kaldı ki bu hayli karışık ve kaypaktır.

Hitler de 1933 seçim kampanyası sırasında bir program sunmaktan çekinir. Bütün programlar boş der, mühim olan, insan iradesi. *Mein Kampf* ihtiraslı bir otobiyografi bir doktrin kitabından çok, bir aksiyona çağrı.

Sonuçta Mussolini'nin veya Hitler'in Ciano veya Rosenberg'in doktrini üç beş prensibe irca edilebilir. Bunlar, herşeyden önce, hareket prensipleridir. Fakat faşizm, yalnız Mussolini'nin doktrini değildir: nasyonal sosyalizm de Hitler'in siyasî fikirlerine irca edilemez. Önemli olan, prensip

ve müesseselerden çok sisteme evet denilmesidir; birkaç kişinin sapıklığından veya cinayetlerinden çok, o kişilere sunulan açık karttır. Dr. François Bayle'in *Nasyonal Sosyalizmin Psikolojisi ve Ahlâkı* (PUF, 1953) gibi bazı kitaplar yöneticilerin ekserisini tamamen ahlâksız veya fizyolojik bakımdan sapık olarak göstermek temayülündedirler. Bu tez enteresan olabilir ama yöneticileri incelemek, yönetilenleri unutturmamalıdır. Başka bir tâbirle, faşist veya nasyonal sosyalist doktrinin muhtevasını tahlilden çok, yayılışlarını izah eden sebepleri ortaya çıkarmak doğru olur".

Siyasî Düşünceler Tarihi yazarı bu iki ideolojinin doğuş ve yayılış sebeplerini şöyle izah ediyor:

"İkisi de savaşın ve bozgunun çocuğudurlar. Yani bir öfke, bir hınç, bir isyan belirtirler. İkisinin de çekirdeklerini eski muharipler kurmuştur: kendilerini öz yurtlarında yabancı gören eski muharipler. Bir kelimeyle, faşizm ve nasyonal sosyalizm yalnız millî bir coşkunluk hareketi değil, bir mağluplar, bir gururu kırılmışlar nasyonalizmidir de.

Faşizmle nasyonal sosyalizm, sefalet ve buhrandan, işsizlikten, ve açlıktan doğdular. Başlangıçta liberalizme karşı, makine ve terakki gibi eskimiş mitlere karşı, bir isyan ve bir ümitsizlik hamlesi olarak belirirler: İktisadî çıkarları başıboş bırakamayız, insanlık için bir felaket olur bu. Kurtuluş yeni bir sosyalizmde, nasyonal sosyalizmdedir.

Goebbels'e göre de, nasyonal sosyalizm, gerçek sosyalizmdir. Bu sosyalizm, sınıfları birbirine saldırtmaz, birlikte yaşatır, aynı millî câmianın içinde birlikte yaşayış. Antimarksist bir görüş bu, ama uzun bir geçmişi var: Fichte'nin kapalı ticaret devleti, List'in millî iktisat sistemi, Rodbertus'un, Lassalle'ın, Dühring'in mirası... Alman devriminin doktrincileri: Spengler ile Bruck. Spengler'in en tanınmış kitabı *Batı'nın Çöküşü* ama, en karakteristik eseri, 1920'de Münih'de yayımlanan *Preussentum und Socializmus*. Speng-

ler bu kitapta Almanya'nın misyonunu anlatır: Batı medeniyetinin sınırlarını Asya'ya ve renkli ırklara karşı korumak. Siyasî demokrasi, aşırı entelektüalizm ve sınaîleşme yüzünden bozulmuştur. Marksizm enternasyonalizme, sınıf kavgasına dayanır. Sosyalizmi marksizmden temizlemek, onu otoriteye ve disipline dayanan Prusya geleneği içine oturtmak lâzım.

Van den Bruck, 1923'de Hamburg'da yayımlanan *Das Dritte Reich* adlı eserinde her milletin kendine mahsus bir sosyalizmi vardır, der. Marx bir Yahudidir, millî hislere yabancıdır. Gerçek nasyonal sosyalizm, materyalist değil, idealisttir. Sınıf kavgasının yerini millî tesanüt almalıdır. Bu cihanşümul kaos içinde ancak kuvvetli bir millet ayakta durabilir.

Mussolini'ye göre de, faşizm bir felsefedir; spiritüalist bir felsefe. Devlet bir kuvvettir, fakat ruhî bir kuvvet. Faşizm, tarihî hareketi sınıf kavgası içinde donduran sosyalizme karşıdır. Sosyalizm, sınıfları tek ekonomik ve moral realite içinde eriten devlet birliğini tanımaz".

Touchard, faşizmin sosyalistlik iddiasını reddeder, o da Duverger gibi düşünür: "faşizm de, nasyonal sosyalizm de oligarşinin ve büyük sermayenin kudretine dokunmamışlardır. Aksine Ruhr'un yahut Lombardiya'nın sanayicileri de, İtalya'nın büyük toprak sahipleri gibi, Hitler ve Mussolini'ye yardımlarını esirgememişlerdir. Böylece faşizm ve nasyonal sosyalizm, tutucu birer diktatörlük olarak görünmektedirler.

Hitler'in ve faşizmin askerlerinden önemli bir kısmı, orta sınıflardan, sanayi ve ticaret çevrelerinden, küçük toprak sahiplerinden, zanaatkârlardan mürekkeptir. Diktatörler, şeflerini, bilhassa küçük rütbeli şeflerini, proleterleşme tehlikesiyle karşılaşan, ekonomik gelişme yüzünden ölüme mahkûm olan ve buhran sırasında en çok zarar gören sosyal zümrelerden seçerler.

Duçe, tam bir küçük burjuvaydı. Ama hemen faşizm bir orta sınıf ihtilâlidir diye karar vermemek lâzım. Evet, kadroları sağlayan, ideolojiye belli başlı özelliğini veren orta sınıflardır, ne var ki faşizm her muhitte, hattâ proleterler arasında taraftarlar bulur. Bir yanlış anlamayı belirtelim: zannedilir ki faşizm büyük sermayenin finanse ettiği bir küçük burjuva hareketidir. Halk tabakalarının dışındadır.

Ne var ki gerçek bu kadar basit değil. Faşizmin sosyolojisi hakkında pek az bilgimiz var, fakat o kadarı da faşistlerin çeşitli çevrelerden geldiğini isbata yeter. 1921'de faşist partiye kayıtlı 150 bin kişiden, 18.000'i toprak sahibi, 14.000'i tüccar, 4.000'i sanayici, 10.000'i serbest meslek erbabı, 22.000'i memur, 20.000'i talebe. Toplamı 90.000. 60.000'i de ziraat işçisi ve şehir işçisi. Almanya'da Nasyonal Sosyalist Partiye giriş eğrisi, işsizlik eğrisiyle paralel.

Bir de şiir olarak faşizm var. Brasillach'ın (1909-1945) terennüm ettiği faşizm 'yirminci asrın şiiridir'. Genç yazar kurşuna dizilmeden az önce 'gençliğin cihan faşizmine, asrın bu hastalığına sadık' olduğunu tekrarlayacaktır.

Brasillach için herşeyden önce bir dostluktur faşizm. Grubun ve kalabalığın şiiridir. Hep beraber uyanık kalmak, hep bir ağızdan şarkılar söylemektir.

Ortaçağ'daki mânâsiyle disiplinin ve düzenin de şiiridir faşizm. Mussolini'nin 'balilla'ları, bir nevi kapalı tarikattır. Giriş âyinleri, yemin törenleri olan bir tarikat.

Faşizm aynı zamanda gençliğin ve vücudun şiiri, fizik hayatın, açık havanın. Öyle bir siyasî hareket ki hem vücudu yüceltiyor, insana sıhhat, vakur olma, kahramanlık duyguları aşılıyor, hem de onu büyük şehre ve makineye karşı koruyor.

Son olarak hareket ve tehlikenin de şiiri faşizm, savaşın şiiri. Yalnız savaş, insanın nelere kâdir olduğunu gösterir, sınırların ötesinde de, savaşanların esrarlı kardeşliğini kurar.

Böylece savaş, bir Avrupa cemiyetinin, cihanşümul bir faşizmin kurtuluşunu sağlayabilir, barışın öncüsü olabilir.

Faşizm bir politika olmadan önce, bir mitolojidir. Bir program sunmaktan çok, bir üslup kabul ettirir. Dekoru, mizanseni, kalabalığı, büyük sembolleri çok iyi kullanır. Mussolini'nin faşist rejimi kadim Roma'nın sembolleriyle gösterilir (diktatörlük, fessolar, mare nostrum, liktörler). Hitler nasyonal sosyalizmin emrine, Alman romantizminin bütün güçlü efsanelerini çağırır.

Böylece şef ile yığın arasında o zamana kadar hiçbir rejimde görülmemiş ruhî bir irtibat kurulur. Bu esrarlı kaynaşmanın, neredeyse cismanî bir mahiyeti vardır. Kolektif histeri şekline bürünen bir kaynaşma. Biyolojik benzetmeleri bol bol kullanan Alfred Rosenberg'e göre şefin ana görevi ırkî kanın dolaşımını sağlamaktır. Şuuraltı şuur için neyse, halk da şef için odur. Böylece bir nevi hipnoz vücuda gelir, şefin varlığı vecit yaratır. Roger Caillois gibi bazı yazarlar Führer'in karizmatik kudretinden bahsederler.

Faşizm de nasyonal sosyalizm de irrasyonelin üstünlüğünü kabul ederler. Hitler'e göre Almanya'yı kurtaran akıl değil, iman. Söz konusu olan: 'inanmak, itaat etmek, dövüşmek'tir o kadar.

Böylece Mussolini ile Hitler kalabalığı ürperten ve onu aynı heyecanla sarsan Sorel'ci miti gerçekleştirirler. 'Biz kendi mitimizi yarattık, mitimiz milletin büyüklüğüdür' diye haykırır Mussolini 1922'de. Rosenberg kitabının adını *Yirminci Asrın Miti* koyar.

Akılcı olmayan bu anlayış eşitlikçi olmayan bir anlayışı da beraberinde getirir. Nitekim faşizmle nasyonal sosyalizm eşitçi demokrasiye ve genel oya karşıdırlar. Mussolini sayı kanununa çatar. Sayı sadece sayı olduğu için insan cemiyetini idare edemez. Periodik bir istişareyle de yönetilemez toplum. İnsanlar eşit değildirler, önüne geçilmez hayırlı bir eşit-

sizliktir bu. 'Deveyi iğnenin deliğinden geçirebilirsiniz de seçim yoluyla büyük bir adamı ortaya çıkaramazsınız' der Hitler. 'Dünyanın tarihini azınlıklar yapar'.

Böylece ilk plana elit (güzideler) geçiyor. Mussolini de, Hitler de elitin nereden geldiğini, nasıl geliştiğini fazla araştırmazlar. Mevcuttur, önemli olan da bu. Dikkate lâyık değil midir ki, elit terimi aynı tarihte hem faşizm taraftarları, hem de liberal demokrasiyi kurtarmak isteyen 1939 öncesi teknokratları arasında büyük bir itibar bulur. Bu irrasyonalizmin veya çok defa ilkel bir faydacılığın mahsulü olan elit temasının garip bir karakteri var. Mussolini'de bahis konusu olan, yönetenlerin üstünlüğü: yalnız onlar yönetmek kudretine sahiptirler. Hitler, daha çok, Arya ırkının üstünlüğünü ve Alman milletinin misyonunu düşünür. En kuvvetlinin rolü, hükmetmektir, en zayıfla kaynaşmak değil. Zayıflar kuvvetlilerin üstünlüğünü kabul etmelidirler. Devletin rolü ise, sınıfları ekonomik ve moral tek realite halinde eritmek.

Faşizm devleti göklere çıkarır. Kuvvetlilerin aracı, zayıfların güvencesidir devlet.

Devlet herşeydir, kâdir-i mutlaktır. Fertler toptan devlete bağlıdır. Herşey devlet için, herşey devletle.

İtalyan faşizminin en büyük özelliği korporatizmidir. Bu korporatizm, Gaeton Pirou'nun dediği gibi: 'iktisadî menfaatlerin kendi kendini tanzim ettiği bir sistemden çok, siyasî iktidarın, hem iktisat hem de düşünce üzerinde dikta kurmasına yarayan bir sahneye koyuş'tur. Söz konusu olan korporatif bir devlet teorisidir. Bu sistem korporatif müesseselerin iktisadî menfaatları kontrol altına alınmasını kuvvetlendirmektedir.

Nasyonal sosyalist doktrinin iki ana teması: ırkçılık ve hayat sahası. Alan Bullock'a göre Hitler'in siyasî fikirleri Darvinizm'e dayanır. Politikasının belli başlı unsurları, savaş, ırk ve eşitsizlik, yani barışın, enternasyonalizmin ve de-

mokrasinin zıddı mefhumlar. Hitler'den önce de ırkçı nazariyeler, Gobineau, Vacher de la Pouge (1899), Chamberlain (1899) gibi yazarlar tarafından ortaya atılmıştı. Ama Hitler'in *Mein Kampf*'da veya Rosenberg'in eserinde ifadesini bulan nasyonal sosyalist ırkçılık bambaşka. Yahudi aleyhtarlığı hiç bir zaman bu kadar sert bir ifadeye bürünmemiş, hiçbir devlet saf ırktan olmayanları bu kadar sistematik bir şekilde yok etmeyi planlamamıştı.

Hayat sahasına (lebenstraum) gelince bu mefhum da halk ve ırk mefhumlarına sıkı sıkıya bağlı. Canlı bir uzviyet olan Alman halkı yaşamak için sahaya muhtaç. Bu panjermanizm II. Wilhelm zamanında pazar ve mahreç arayan panjermanizmden farklı. Ekonomik değil politik bir gaye. Hayat sahası doktrini anti-ekonomik. Önemli olan Reich'ın sınırları içine mümkün olduğunca çok taraftar toplamak. Sayının artması hayat seviyesini düşürebilir. Ne gam. Sayı refahtan, kudret servetten öncedir. Böyle olunca da Hitler Almanyasına savaş ekonomisi hâkim olur. Sistemin mantığı savaşı gerektirmektedir".

Sonra Frankoculuğu anlatıyor Touchard.[5] "Frankoculuk, müesseseleriyle İtalyan faşizmine benzer, fakat ondan farklıdır. İspanya sert, fakir ve az endüstrileşmiş bir ülke. Faşizm meşru olarak iktidara geçmiştir, Frankoculuk bir devlet darbesiyle. İspanya harbi Fransa tarihindeki Dreyfus dâvâsına benzer bir buhran yaratmıştır: Frankoculuğu savunanlar ve karşı olanlar. Frankoculuk sonraları kısmî bir demokrasiye ve monarşiye kaymıştır. Frankoculuğun ana çizgileri: rejimin katolik kilisesine dayanması; manevî değerlerinin Hıristiyanî değerler olması; temelinde ordunun, hiyerarşinin, otoritenin yer alması; mülkiyet düzenini ve sosyal bir hiyerarşiyi savunması; dış politikasında Latin Amerika ülkeleriyle ve Arap dünyasıyla bir dayanışma gayreti içinde olma-

5 Touchard, *a.g.e.*, s. 813.

sı. Frankocu propaganda Arap dünyasını en iyi anlayacak ve ona yardımı olabilecek tek Avrupa devletinin İspanya olduğunu savunur".

Başka bir hukuk hocası, Maurice Duverger, faşizmi totalitarizm olarak vasıflandırır:[6]

Devlet bir bütün, bir bloktur. Totaliter devlet kuvvetler ayırımına müsaade etmez. Montesquieu veya Tocqueville'in çok sevdiği karşı ağırlıklar kavramı böyle bir rejimle bağdaşamaz. Siyasî bir totalitarizm: her muhalefet yok edilmiştir. Fikrî bir totalitarizm: devletin hakikatları tek hakikattir. Herşey devletin içinde, devletin dışında birşey yok.

Devletin üstünlüğüyle devletin birliği kavramları sıkı sıkıya birbirlerine bağlıdır. Buhranı devlet halledebilir. Buhran devletin içinde halledilir, Mussolini'ye göre.

İktisat politikaya tâbidir. Öncelik politikadadır. Hitler'e göre devlet ırkî bir uzviyettir, iktisadî bir teşkilât değil. Hitler enflasyonun en şiddetli devrinde "iktisat ikinci derecede bir mesele" diye haykırır, "tarih gösteriyor ki, hiçbir devlet, ekonomisiyle yükselmemiştir".

Mussolini'nin diktatörlüğü bir statokrasi, bir monokrasi, bir otokrasidir. Devlet, halkın şuuru ve iradesidir. Ferdin gerçek realitesidir. Mussolini, devletten canlı bir varlık, bir organizmaymış gibi bahseder. Devlet yalnız bir vücut değil, manevî ve ahlakî bir vakıadır da. Devlet milletten önce varolan, ondan üstün bir varlıktır. Milleti devlet yaratır. Onun gelişmesini mümkün kılar. Büyük İtalya, faşist devletin eseri olacaktır. Faşizm bir millet-devlet teorisinden çok, bir devlet-millet teorisidir.

Nasyonal sosyalizm için devlet bir âlet, bir cihazdır. Temel gerçek Volk. Alman milleti yalnız yirminci asırdaki Almanların bütünü değil, tarihî ve biyolojik bir vakıadır, Al-

6 Duverger Maurice, *Institutions Politiques et Droit Constitutionnel* (Siyasî Kurumlar ve Anayasa Hukuku), P.U.F. Paris 1963, s. 372 vd.

man ırkı ve Alman tarihidir. Demek ki, nasyonal sosyalizmde devlet, Alman kaderinin bir ânıdır. Faşizmden çok ayrı bir anlayış. Farklar hem Alman geleneklerinin kudretinden, hem de Alman filozof ve tarihçilerinin tesirinden gelmektedir. Bilhassa unutmamak gerektir ki, Hitler iktidara geçtiği sırada Alman devletinin durumu, harbin ferdasındaki İtalyan devletinin durumundan çok farklıdır. Mussolini, İtalyan devletini yaratmak zorundaydı. Hitler, devleti yaratmak zorunda değildi, devletten faydalanmak, ona bir mistik telkin etmek kâfiydi.

İtalyan faşizminin başlıca özelliği, korporatizm. Korporasyonlar bakanlığı, korporasyonlar millî konseyi, fessolar ve korporasyonlar odası. İlk bakışta bu korporatizm, Aksiyon Fransez'in doktrinini hatırlatıyor: ara teşekküller teorisi. Nitekim Mussolini'nin doktrini Fransız sağının –Hitler Almanyasına karşı düşmanlığını gizlemeyen– bütün bir bölümü tarafından göklere çıkarılıyordu.

Brasillach ölümünden birkaç yıl önce "faşizm ölemez" diyordu. Son yılların hâdiseleri bu güveni yalancı çıkarmamaktadır.

Gerçi, ekonomik realitelerin dışında edebiyatla politikayı karıştıran, faşizmi şiirleştiren bir akım var. Peron'un Arjantin'i, Nâsır'ın Mısır'ı... gibi. Ama Latin Amerika'yla Yakın-Şark'ta yayılan ideolojiler faşist şemaya irca edilemez. Arjantin'de büyük sermaye Peronculara düşmandır. Peronizm, refah çağında ortaya çıkar, iktisadî buhranla ilgisi yoktur. Bunlar faşizm olmaktan çok az gelişmiş memleketlerin nasyonalizmi". Batı'da faşizm yeniden hortlar mı? "Mümkün", diyor Duverger.[7]

7 Bkz. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, "Faşizm" İletişim Yayınları, 1. baskı 1993, s. 126, v.d. ve "Nasyonal Sosyalizm", *a.g.e.*, s. 132 vd.

III. Âraftakiler

KENDİ SEMASINDA TEK YILDIZ

Minerva'nın kuşu, alacakaranlıkta uçar.

Hegel

Mukaddime'deki tarih felsefesi, nevinin en büyük eseri. Şimdiye kadar, hiçbir ülkede, hiçbir çağda, hiçbir insan zekâsı böyle bir eser yaratmamıştır.

Toynbee

Kaledeki Adam

Karanlık çöküyor Mağrib'e... İbn Selame kalesinde bir adam... Kulaklarında nal sesleri ve çığlıklar, dudaklarında bozgunların buruk tadı. Yirmi yıldan beri tarihle boğaz boğaza. Çağının her büyük faciasında ya oyuncu olmuş, ya seyirci. Saraylar, savaşlar, zindanlar. Ve en mağrur beldeleri yerle bir eden Kader.

Şuur uçurumların önünde uyanır. Düşünce, buhranların çocuğu.

Adamın bakışları, sisleri deliyor. Kaderin yerine kanunu oturtuyor adam, kanunu yani muayyeniyeti. Anlıyor ki, cücelerin muzaffer olduğu bu küçük savaşlarda devlere yer yok. Kılıcı ile fethedemediği ülkeleri kalemiyle fethediyor, ülkeleri ve Ebediyeti.

İbn Haldun (1332-1406), Ortaçağın karanlık gecesinde muhteşem ve münzevî bir yıldız; ne öncüsü var, ne devamcısı. *Mukaddime,* çağları aydınlatan bir fecir, girdapları, mağaraları, zirveleriyle.[1]

Bir Kıtanın Cehaleti

Şarkiyat, sömürgeciliğin keşif kolu. *Mukaddime* yazarı, asırlarca kapitalizmin gelişmesini bekler Âraf'da. Batı irfanına İslâm dünyasını tanıtan ilk eser *Doğu Kütüphanesi*...[2] ve *Doğu Kütüphanesi*'nde Mağrib yok... İbn Haldun'suz bir İslâm düşüncesi.[3]

Baron de Slane, 1856'da *Berberiler Tarihi*'ni çevirir (İmparatorluk Fransası için mühim olan Mağrib'in mâzisidir), 1862-68'de *Mukaddime*'yi (içtimaî bir talepten çok ferdî bir

1 Bkz. Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir,* "İbn Haldun ve...", Pınar yayınları 1984, s. 216 vd.

Bkz. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* "İbn Haldun", İletişim Yayınları, 1. baskı, s. 67 vd. ve "Oryantalizm, kapitalizmin keşif kolu ve İbn Haldun", *a.g.e.,* s. 172 vd.

2 Herbelot, *Bibliothèque Orientale,* Amsterdam 1776. Bkz. Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir,* "Muhteşem bir Abide: *Doğu Kütüphanesi",* Pınar yayınları, İstanbul 1984, s. 82 vd.

3 *Mukaddime*'nin son Fransızca mütercimi, Vincent Monteil, İbn Haldun'dan bahseden ilk kitabın *Doğu Kütüphanesi* olduğunu söyler. Doğru, ama nasıl bahsediş! Herbelot'nun İbn Haldun'u Hadramut'da doğmuş, Halep kadısıyken Timurlenk tarafından esir edilip Semerkant'a götürülmüş ve orada rahmet-i rahmana kavuşmuş. Başlıca eseri: Beyan Fi Sırr-ı Huruf (?)

tecessüs). Tercüme uzun zaman yankısız kalır.[4] Batı, o büyük kaynaktan sık sık faydalanır ama iktibaslarını titizce saklar. Doğu'nun bütün hazineleri gibi, *Mukaddime* de, her iştihaya açık bir "mirî malı"dır.

Michelet, üstadı Vico'yu tanıtırken "ondan evvel, tarih ilminin tek kelimesi bile söylenmemişti" der. Marx, tarihî maddeciliğin mübeşşirini bir kere bile anmaz. Weber'e göre, içtimaî ilimlerin yaratıcısı Avrupa. Sosyoloji tarihçileri de, sosyolojinin kurucusunu dünyaya gelmemiş farz ederler. İrfanıyla övünen bir kıtanın, havsalaya sığmaz hayâsızlığı veya cehaleti.[5]

---

4 Pierre Larousse'un 17 ciltlik *Grand Dictionnaire Universel du XIX ème Siècle'i* (Ondokuzuncu Asır Kamusu, 1865-1876). De Slane'ın tercümesinden habersizdir. İbn Haldun'a tahsis edilen iki sütun, Sylvestre de Sacy'nin *Mukaddime* hulasasını ihtiva eder. Bu zata göre, Kâtip Çelebi *Keşfüzzünun*'daki birçok makaleleri bu *Mukaddime*'nin 6. kısmından iktibas etmiş. Sonra makale ansiklopedik bazı bilgiler verir: *Mukaddime* XIX. asrın başlarından itibaren Avrupa kütüphanelerinde boy göstermiş, III. Murad devrinde Pirizade tarafından Türkçeye çevrilmiş, mütercim esas metni üçte birine yakın ilaveleriyle zenginleştirmiş. Sylvestre de Sacy, *Müntehibat*'ına *Mukaddime*'den bazı parçalar almış, Quatremère *Mukaddime*'yi yayımlamış, Baron de Slane *Berberiler Tarihi*'ni Fransızcaya kazandırmış vs. Makale şöyle biter: "Avrupa İbn Haldun'un büyük eserini ancak birkaç yıldan beri tanıyor. Ama hiçbir kütüphanede tam bir nüshası yok. Üslup kâh aydınlık, kâh karanlık. Birçok yeni kelimeler veya esas mânâlarından farklı mefhumlar ifade eden kelimeler eserin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu yüzden son derece mühim olmasına rağmen uzun zaman lâyık olduğu alâkayı bulamamıştır."

Mukaddime'nin Fransızcaya çevrildiğini *Ondokuzuncu Asır Kamusu*'nun De Slane maddesinden öğreniyoruz. Kuru, kupkuru bir kayıt.

De Slane, XIX. asrın başlarında doğmuş, İngiliz asıllı bir müsteşrik. Uzun zaman Fransa'nın Afrika ordusunda baş tercüman. Sonra Paris Şark Dilleri Mektebi'nde Cezayir Arapçası muallimi. Tercümeleri: *İmrülkays Divanı, Ebulfada Coğrafyası, Berberiler Tarihi...* ve *Mukaddime*.

5 *La Grande Encyclopédie*'nin (Büyük Ansiklopedi, 31 cilt, 1885-1892) İbn Haldun maddesi bir laubalilik örneği (Tunuslu tarihçi ölümünden yirmi sekiz yıl önce katlettirilir, sonra tekrar diriltilir). Avrupa'nın en büyük felsefe dergisi *Revue Philosophique*'de (kuruluşu 1876) yalnız bir kere söz edilir üstattan. Yazının başlığı şu: "İbn Haldun, XVI. asır Arap Sosyoloğu". İki asırlık bir hata. Durkheim'in kurduğu *Année Sociologique* adlı derginin (1896-1964) koleksiyonunda İbn Haldun'un adı bile geçmez.

Mukaddime, Osmanlı aydınının XVI. asırdan beri tavaf ettiği bir âbide: Taşköprülüzade, Kâtip Çelebi, Naima... Fakat bu hürmetkâr âşinalık samimî bir dostluğa inkılab etmez. Tunuslu tarihçi, başka bir iklimin adamıdır; daha sert, daha buhranlı, daha ümitsiz bir çağın adamı. XVIII. asrın başlarında Pirizade, *Mukaddime*'nin üçte ikisini türkçeleştirir. Dürüst bir tercüme, ama dil girift, ibareler uzun. Geriye kalan kısmını Cevdet Paşa çevirir.

Osmanlının cihanşümul tecessüsü her düşünceye açıktır, temessüllerinde şuurlu bir tecessüs; tafrafuruşluğa da tenezzül etmez.[6]

İbn Haldun XX. asrın başlarına kadar Batı inteli jansiyasının meçhulü. Kendini kâinatın merkezi sayan bu gafil inteli jansiya'ya, tarih felsefesini kuran adamın Tunuslu bir düşünce fatihi olduğunu ilk haykıran Charles Rappoport'dur, tanınmış sosyalist ve sosyolog Charles Rappoport (Bkz. *Philosophie de l'Histoire comme une Science de l'Evolution,* Bir Evrim Bilimi Olarak Tarih Felsefesi, 1925, 2. baskı). Bu zat hakkında daha fazla bilgi edinmek için Bkz. *L'Homme et la Société,* No. 24-25, Nisan-Mayıs-Haziran 1972, s. 127.

Cuvillier, *Manuel de Sociologie*'sinin (Sosyolojinin El Kitabı, 1952) bir dipnotuna misafir eder sosyoloğumuzu. *Sosyoloji Sözlüğü*'nde (1970) daha insaflıdır. Ama yine de Hıristiyanî peşin hükümlerin tasallutundan kurtulamaz, Saint-Augustin'in kurduğu tarih felsefesinin müslümanlar arasındaki değerli bir temsilcisidir İbn Haldun... Son şârihi Yves Lacoste'a göre, tarih ilminin yaratıcısıdır bu zat. İngiliz sosyoloğu Bottomore da İbn Haldun'u tarihî maddeciliğin mübeşşiri sayar.

6 İbn Haldun "bazı taraflarıyla" Osmanlı irfanının ana kaynakları arasındadır. Tavırlar nazariyesi, Naima'dan itibaren tarihçilerimizin müşterek kanaatıdır. Müneccimbaşı'na göre (?-1702), hadiselerin izahında yalnız "mücerret nakil"lere değil, "umran"ın mahiyetine de ehemmiyet verilmelidir. Müverrih Namık Kemal'i de, İbn Haldun'un son şakirdi telakki etmek yanlış sayılmaz. *Osmanlı Tarihi*'ne yazdığı ifade-i meramda Tunuslu hakimden büyük bir hürmetle bahseder Namık Kemal:

"İbn Haldun'un düvel-i İslâmiyeden her birini ayrı ayrı nazargâh-ı hikmetinden geçirerek vekâyi-i mühimmesini esbab ve avarızıyle beraber bir kaç sahifeye sığdırmakta gösterdiği kemal şayan-ı hayrettir. Vakıa İbn Haldun'da mevzubahs olan asırların bazı vukuatı nâkıstır. Fakat bu nevâkıs İbn Haldun'un tedkik ve tetebbuunda kusurdan değil, mehazlarının tam olmamasından neş'et eder... İbn Haldun fenn-i tarihin mükemmili olduğu gibi, bu fenne bir usul vaz'

İnkıraz devri aydınının fârikası, hazinelerinden habersiz olmak. Bu aydın bir ışık kaynağı değildir artık, sırları dökülmüş bir aynadır, Batı'yı aksettiren bir ayna. İbn Haldun'u nasıl ve nereden tanısın?[7] Sonra Cumhuriyet ve zaman zaman beliren kendimize dönüş temayülleri. Bu devrin fikir adamları içinde, İbn Haldun'la en çok meşgul olan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'dur. Tek meşgul olan da diyebilirdik. Hilmi Ziya 1940'da Bouthoul'un *İbn Haldun*'unu dilimize aktarır; derbeder, derme çatma bir tercüme.[8] Sonra basından üniversite tezlerine sığınır, üstat; yani unutulur gider.

---

etmek, vekayiin sahihini kâzibinden temyize bir mikyas bulmak istemiş; hâvi olduğu malumatın kesret ve tenevvüüne nazaran ayrıca bir kütübhane addine lâyık olan *Mukaddime*'yi meydana getirmiş; bu cihetle hikmet-i tarihin de mümessilidir." (*Osmanlı Tarihi,* birinci tab'ı. Konstantiniyye 1305, Matbaa-i Ebüzziyâ, s. 14).

Cemal Zeki, üstadı tanıtmak için kaleme aldığı bir risaleye şöyle başlar:

"Hadisat-ı tarihiyye ve ahval-i umran-ı ümemi tedkik ve tahkik ve muhakeme ile felsefe-i tarihte mucid ve muhakkik nam-ı bülend-i üstâdânesini bihakkın ihraz etmiş olan allame-i cihankadr, İbn Haldun, ümmet'i islâmiye ve bütün âlem-i insâniyetin medar-ı fahrı olan eâzım-ı zevâttan biridir", "Şark u garbde müeyyed olmak üzere â'lem-i ulema, müverrih-i hakim, üstad-ı zaman lakaplarıyla muvakkar ve mübeccel"dir (*İbn Haldun,* Kütüphâne-i İslâm, 1317, s. 3-5).

En itimada şayan şahadetlerle sabittir ki *Mukaddime* Osmanlı münevverlerinin başucu kitaplarından biri, âdeta bir "mektep kitabı". İbn-ül Emin'i dinleyelim: "Mahdum bey (Prens Sabahattin), İbn Haldun'un Mukaddime-i arabiyyesinden lâlettayin, bir sahife açarak lisan-ı maderzâde gibi kemal-i suhulet ve fesahat ile okudu; vukuf-u tam ile terceme etti. Biraderi de bilmünasebe... mevzu-u bahse dair, bazı dekaik-i mühimme irad eyledi" (*Son Asır Türk Şâirleri,* İstanbul, 1969, s. 48).

7 Batılılaşan Türk intelijansiyası hikmet-i tarihin mucidini tesadüfen tanır. Başka bir medeniyetin menşurundan geçen çarpık yani muharref bir İbn Haldun. Yusuf Akçura'nın şahadeti –itirafı diyecektik– ne kadar ibret verici. Millî şahsiyetlerimizden nasıl uzaklaştığımızı, mektep kitaplarında dahi Batıyı nasıl adım adım ve körü körüne takip ettiğimizi anlatan Yusuf Akçura sözlerini şöyle bağlıyor: "Hasan Âli Bey (Yücel), Almanlardan veya Ruslardan istifade ettiği için olacak ki tarihte usulün tekâmülünü gösterirken İbn Haldun'u da zikretmeyi unutmamıştır" (1. Tarih Kongresi).

8 Bakınız, Eserlerini Nasıl Hazırlıyorlar? Cemil Meriç, *Yücel* dergisi, Ağustos 1944.

Nasıl unutulmasın? Dil devrimi, genç nesillerin Tunuslu tarihçiyle temasını imkânsızlaştırmıştı. İçtimaî ilimlerle uğraşanlar, İslâm dünyasının –belki de bütün dünyanın– bu en büyük içtimaiyatçısını, De Slane'dan okumak zorundaydılar. M.E.B., *Mukaddime*'yi çevirterek Türk irfanını yüz kızartıcı bir mahrumiyetten kurtarmağa çalıştı; çalıştı diyoruz zira yapılan tercüme bir garabetler meşheridir. Başka türlü de olamazdı... çünkü işin ciddiyetinden Bakanlık da, mütercim de habersizdir.[9]

Mukaddime bir hamlede fethedilmez. Atıfların ve imaların karanlık dehlizinden geçeceksiniz. Tanımadığınız mefhumlar kesecek yolunuzu.

İbn Haldun, külliyatını tetebbu etmeyenlere sırlarını ifşa etmez eser.

9 Evvelâ tercümenin Türkçesi perişan. Okuyalım: "Üstad, yukarda andığımız kendi kalemiyle yazmış olduğu hal tercümesinde adları geçen bilirkişi'lerden başka..." "Batı Afrika'nın da aklî ilimlerle uğraşan bilirkişi'leri..." Mütercim, bilirkişiyi bilginle karıştırıyor!

"Dünya sosyologlarının pir ve üstadları olan İbn Haldun, cemiyetler halinde birbirleriyle yardımlaşarak insanların dünyayı imar ve yaşamaları için gereken geçinme vasıta ve esvab ve âletlerini hazırlamalarını umran adıyla anar". Anladınız mı?

"Duygu kuvveleri", "nisbeten kısa fakat ifadeli", "hayat ve beşer cemiyetleri tekâmül edip", "İbn Haldun'un iş ve dehasını küçültmez"... Ne demek?

Sonra sayın Ugan'ın Doğulu ve Batılı hiçbir şaire nasip olmayan buluşları var: "İbn Haldun göçebe hayatının düşkünüdür... bu cihetten meşhur Tolstoy'a benzer ki... Üstelik her ikisi de, sade hayatı takdir ettikleri halde, bolluk ve genişlik içinde yaşamışlardır". Ama yine de büyük bir fark var aralarında: "Tolstoy, Rus köylüsü kıyafetinde sade giyimler giyer ve sakalını uzatırdı. Bizim filozofumuz ise giyim ve kıyafeti ve zarafeti ile tanınmış bir zattı" (Z. Kadirî Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968).

Sayın mütercim Tunuslu filozofun sakalı ve cübbesiyle uğraşacağına adını öğrenseydi. *Mukaddime* yazarının adı "İbn Haldun"dur, Ibni Haldun, değil. Okuyucuyu bu hatalar sergisinde daha fazla dolaştırmayalım: "Ab uno disce omnes".

İssawi, "*Mukaddime* çevrilemez henüz, diyor... önce dünya kütüphanelerindeki bütün yazmalar karşılaştırılmalı, bir 'édition critique'i yapılmalı eserin. Sonra bir İbn Haldun sözlüğü hazırlanmalı ve Haldun'cular bir araya gelerek kullanacakları ıstılahlar üzerinde anlaşmalı. Şimdilik kitaptan bazı parçalar çevrilebilir..."[10]

İbn Haldun ve "Bugünün Sosyalizmi"

Bakanlık tercümesi, kütüphanelerin tozlu raflarında unutulurken, Türk solu beklenmedik bir kaynaktan İbn Haldun adında bir sosyologun asırlarca evvel Mağrib diyarında yaşadığını... haber alır: Garaudy'den yapılan bir derleme. Kimdi bu Garaudy? Şarkiyatçı mı, tarihçi mi? Ne biri, ne öteki. Fransa Afrika'daki sömürgelerini kaybedince, Fransız solu, istiklallerine yeni kavuşan bu ülkelerin "ilerici" aydınlarına hoş görünmek istemiş, bu işle Garaudy'yi görevlendirmişti.

Şarka yönelen bu tecessüs, sosyalizmin "Batıcı" üstatlarını kuşkulandırdı. Ne demekti İslâm düşüncesi? İbn Haldun da kim oluyordu? Türkiye'de konuk olarak bulunan tanınmış bir "toplumcu" irfanımızı tehdit eden bu tehlikeli temayüllerle savaşmak için kemal-i celadetle kaleme sarıldı: "Politik doktrinde vahye dayanan devlet düzenini, ideal devlet düzeni saymaktan kendini kurtaramayan bir düşünürün

10 Bkz. İssawi Charles, *İbn Haldun: An Arab Philosopher of History*, London, 1950. Gerçi Avrupalı bilginler İssawi'nin ikazına uymamış, *Mukaddime*'yi dillerine çevirmişlerdir. (Önce Rosenthal'in İngilizce tercümesi, New-York, 1958; sonra UNESCO tarafından yayımlanan Monteil'in Fransızca tercümesi Beyrut, 1967). Ama onlar uzun bir çalışmanın mirascısıdırlar. Konuları ile ilgili bütün yayınları incelemiş, İbn Haldun'un dünya kütüphanelerinde mevcut çeşitli yazmalarını karşılaştırmış, ömürlerini harcamışlardır bu işe (bilhassa Rosenthal).

(İbn Haldun demek istiyor) bugünün sosyalizmine vereceği bir şey yoktu".[11]

Görülüyor ki, bu sayın bay, iki satırlık bir fermanla idamına hükmettiği İbn Haldun'u zerre kadar tanımadığı gibi sosyalizmi de ciddiye almamaktadır. Bugünün sosyalizmi ne demek? Sosyalizm bölünmez bir bütün değil mi? Tefekküre kapılarını kapayan bu bağnaz "izm" olsa olsa "obscurantisme"dir, sosyalizm değil.

Azgelişmişlik

Bugün "azgelişmiş" denilen ülkelerden birçoğunun neden azgelişmiş olduğunu *Mukaddime*'yi okuduktan sonra daha iyi anlıyoruz. Kuzey Afrika tarihini asırlar boyu damgalayan siyasî, iktisadî ve içtimaî başarısızlıkların sebebi, bu ülkede içtimaî bir zümrenin (Batı'daki burjuvaziye benzer bir sınıfın) yokluğudur. Çağdaş bir Fransız yazarı, Yves Lacoste: Bugünkü azgelişmiş ülkelerin mâzisi üç beş kelimeyle hülasa edilebilir, diyor... Önce hamleler devri, sonra yavaşlayan, durgunlaşan, gerileyen ekonomik ve sosyal gelişme. İbn Haldun, bu medd ü cezirlerin içinde yaşamış ve onları anlamağa çalışmıştır. Buhranı ne Tanrı'nın iradesiyle izaha kalkışmıştır ne dış güçlerle. Çöküşün sebebi, kucağında yaşadığı toplumun iç yapısıdır.

Geçen asrın sonlarına kadar hiçbir Avrupalı tarihçi, böyle bir idrak irtifaına erişememişti. "Anlatımcı tarih"e mahpus bir tecessüs, yeni ülkeler fethine çıkan o cihangir zekâyı, fazla "filozof" buldu. Tanrılarına sadık kaldı Avrupa. Büyük yabancı, sükûttan bir çemberle kuşatıldı; anlayışsız, hain, karanlık bir sükût.

11 Bkz. *Yön* dergisi, Niyazi Berkes'in yazısı, Sayı 140.

Umran

Mukaddime yazarı yepyeni bir ilim kurduğunun farkındadır; konusu "beşerî umran" olan bir ilim. Tarihi, "insan ilimlerinin ilmi" yapan bir ihtilâl.

Umranla asabiyet, yeni ilmin iki anahtarı. Umran, geniş mânâsıyle medeniyet, yani: bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar.

Umranın iki merhalesi: bedevîlikle haderîlik. İki merhalesi veya iki tezahürü. Bedevîlik, bâdiye hayatı. Bâdiye ne çöl, ne köy, ne kır. Belki bunların hepsi, bedevilerin oturduğu veya dolaştığı her bölge. Bâdiyenin başka dillerde karşılığı yok.

Haderiyet de kademe kademe. Her toplumun kaderi, bedeviyetten haderiyete geçmek. Bu inkişafın muharrik kuvveti: Asabiyet.

Labica, 1968'de Cezayir'de basılan *İbn Haldun'da Siyaset ve Din* adlı eserinde, *Mukaddime*'nin umumî planını şöyle çiziyor:

"1- Umran, başka bir deyişle medeniyetin umumî sosyolojisi. İçtimaîlik, fizikî coğrafya, beşerî coğrafya ve psikososyoloji.

2- Bâdiye yahut bedeviyetin sosyolojisi. Umumî bir etnoloji (iki insan topluluğu vardır), mukayeseli bir psikoloji (bedevî ve haderî), bir jeopolitik (çöl) ve bir içtimaî (asabiyetin unsurları) dinamik.

3- Mülk ve siyasî felsefe. Cismanî (mülk) ve ruhanî (hilafet) iktidarın şartları. Bir devletler dinamiği ve kültür antropolojisi (hiç değilse müesseseler nazariyesi).

4- Haderiyet veya şehir sosyolojisi.

5- Maaş veya ekonomi-politik (insanların emek ve gayretlerini harcadıkları faaliyetler).

6- Ulum. İlimlerin topyekûn bilançosunu yapan bir bilgi sosyolojisi.

Bu mefhumlar arasındaki hiyerarşi bir ağaç şeması ile gösterilebilir: Umran ağacı. Kök: Bâdiye; gövde: Mülk ve Hadara; dallar: Maaş; yapraklar veya meyveler: Ulum; özsuyu: Asabiye.[12]

Tarihten Sosyolojiye

Tunuslu devlet adamı, bir hazine-i evrak faresi değildir. Çağını anlamak için eğilir tarihe. Çağını anlamak yani olaylara söz geçirmek. Her tarih eseri, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak, yazarın hayat tecrübesine bağlıdır.

İbn Haldun, bir kavganın içinden geliyordu ve tekrar dönecekti kavgaya. İbn Selame kalesinde mütareke yıllarını yaşıyordu "yorgun savaşçı". Kale bir halvetgâhdı, inziva bir sesli itikâf ("la soledad sonora"). Önce şuuruyla altetmesi lâzımdı hadiseleri. Konuşturmak istiyordu tarihi, mutlaka konuşturmak istiyordu. Bir kütüphane adamının aylak tecessüsü değildi bu; bir kavga adamının çağıyla hesaplaşmasıydı, çağıyla ve bütün çağlarla. Basmakalıp bilgilerle yetinemezdi. Tarihten sosyolojiye atlamak zorundaydı; sosyolojiye atlamak, daha doğrusu sosyolojiyi kurmak. Dün bugüne, bugün yarına ışık tutar. Tarihin iki görevi var: Mâziyi aydınlatmak yani nesilden nesile aktarılan umranı incelemek ve bugünkü umranı, millî mirasla münasebetleri içinde aydınlatmak.

Mukaddime, bütünü kucaklamak ister, bütünü yani beşerî umranı. Kendisini dinleyelim: "konumuz beşerî umran yani insanın içtimaî hayatı; ve bu hayatı etkileyen olaylar: yabanî-

12 Labica G., *Politique et Religion chez Ibn Khaldoun* (İbn Haldun'da Siyaset ve Din), Alger (Cezayir), 1968.

lik (haderiyet), aile ve kabile tesanüdü (asabiyet), devletlerin hânedanların kuruluşuna yol açan içtimaî farklılaşmalar, tabakalaşmalar... insanların hayatlarını kazanmak için girişiktikleri faaliyetler (meslekler, zanaatlar), ilimler, güzel sanatlar, bir kelimeyle toplum yapısında ortaya çıkan her nevi değişiklik".

Sâti Bey'e göre, *Mukaddime*'nin birinci kitabı umumî sosyolojiye ayrılmıştır. İkinci ve üçüncü kitaplarda bir siyaset sosyolojisi ile, dördüncü kitapta bir şehir hayatı sosyolojisi ile, beşinci kitapta bir iktisat sosyolojisi ile ve altıncı kitapta bir bilgi sosyolojisi ile karşılaşırız.

Mukaddime yazarının dehasını, bu katı ve kuru şemaya hapsetmek niçin?

İçtimaî fizik veya fizyoloji, temellerini Saint-Simon'un attığı bir bilgi dalı. Sosyoloji, Comte'un uydurduğu bir kelime. Sınırları hâlâ meçhul, muhtevası hâlâ müphem. *Mukaddime* sosyolojiyle kaynaşan bir tarih, bir beşerî ilimler ansiklopedisi. C. Lévi-Strauss'un anladığı mânâda bir antropoloji, yani bütün tarih ve coğrafyasıyla İnsanın ilmi.

Güneş Altında Yeni Bir Şey Yok

Evet... İbn Haldun, hem medeniyet tarihinin hem de sosyolojinin kurucusu. İçtimaî ilimlerin dayandığı temel prensiplerden birçoğunu ilk defa olarak ifade eder ve uygular. Meselâ:

1- Sosyal olaylar da kanunlara uyarlar. Gerçi bu kanunlar tabiat olaylarını yönetenler kadar mutlak değildirler ama yine de sosyal hadiselerin düzenli ve belirlenmiş örnek ve dizilere uymasını sağlayacak kadar kesindirler.

2- Bu kanunlar kitleler için geçerlidir. Teker teker fertler, bu kanunlar üzerinde ciddî bir etki yapamaz. Bozuk bir düzeni değiştirmek isteyen ıslahatçıların teşebbüsleri başarı-

sızlığa uğrar. Zira sosyal güçlerin karşı konmaz eğilimi, ferdî çabaları hükümsüz bırakır.

3- Bu kanunlar ancak geniş sayıda olayları bir araya getirmek, ortak unsurları ve zincirlenişleri incelemek suretiyle bulunabilir.

4- Aynı içtimaî kanunlar, aynı yapıdaki toplumlar için geçerlidir. Bu toplumların zaman veya mekânca birbirinden uzak olması, neticeyi değiştirmez. Nitekim İbn Haldun, gezginci bedevîler için söylediklerinin, İslâmiyet öncesi veya kendi çağdaşı Arap bedevîlerine, Berberîlere, Türkmen ve Kürtlere de pekâlâ uygulanabileceğini ısrarla belirtir.

5- Toplumlar hep aynı durumda kalmazlar. Yani içtimaî yapılar gelişir ve değişir. Bu değişmenin âmili, kavimler veya sınıflar arasındaki temas ve bu temastan doğan taklit ve kaynaşmalardır.

6- İçtimaî kanunlar, biyolojik veya maddî âmillere irca edilemez. Evet, toplumların hayatında iklim, gıda gibi faktörlerin de önemi var, ama asıl üzerinde durulması gereken içtimaî âmillerdir, doğrudan doğruya içtimaî âmiller: tesanüt (dayanışma), meslek, servet... gibi. Meselâ, İbn Haldun, Arapların veya Yahudilerin özelliklerini anlatırken, Arapların dikbaşlılığını, Yahudilerin kurnazlığını ırkî menşeleri ile değil yaşayış tarzları ve mâzileriyle izah eder.

Taklidin toplum kaderinde oynadığı büyük rolü – Tarde'dan beşyüz yıl önce– vuzuha kavuşturan da o. Mağluplar, galiplerin âdet ve müesseselerini taklit eder, *Mukaddime* yazarına göre. Bu taklidin sebepleri:

a) Şuursuz bir hayranlıktır.

b) Yenilen kavmin, mağlubiyetinin daha aşağı bir moralden veya manevî değerlerden ileri geldiğine inanmak istememesi ve düşmanının zaferini üstün tekniğine, silâhlarına veya müesseselerine atfetmesidir (psikolojik bir tatmin).

c) Mağlupların galiplerin başarı sırrını, onların bazı âdet ve müesseselerinde araması ve bu âdet ve müesseseleri benimsedikleri ölçüde kendilerinin de başarıya ulaşacaklarına inanmalarıdır.

Asabiyet[13]

İnsan, daha güçlü hayvanlara karşı kendini koruyamaz tek başına, tek başına ihtiyaçlarını karşılayamaz; demek ki, birarada yaşamak tabiî ve zarurî. Ama insanlar saldırgandırlar. Bazı müeyyideler olmadıkça birarada yaşayamazlar. Bu müeyyidelerin kaynağı, ya iradesini kalabalığa kabul ettiren

13 "Asabiye: Araplarda İslâmiyetten evvelki devirde bir kimsenin asaba'sını yani baba cihetinden akrabalarını yahut da umumiyetle kabilesini, haklı haksız, her meselede müdafaaya hazır olması ve kabile efradının, gerek mal ve mülklerini korumak ve gerek başkalarının mal ve mülklerini zaptetmek için, bir söz üzerine, derhal birleşmesidir. İbn Haldun'a göre, insanlar arasında karşılıklı yardım, asıl ve nesepte iştirakten veya onun yerine geçen bir sebepten hasıl olur; çünkü bir insanın akrabasına yapılan zulüm, bizzat kendi nefsini tezlil eder. Binaenaleyh asabiyet tabiî ve cibillî bir hisse istinat etmektir. Bu his karabet-i hükmiye ve sebebiye ile de hâsıl olabilir; meselâ, bir kimsenin azat ettiği köle, yahut kendisine iltica etmiş bir şahıs hakkında olduğu gibi. Fakat asabiyet, bilhassa nesepteki iştirake istinat ettiğinden, tabiîdir ki, nesebin karışmamış veya çok az karışmış olduğu bedevîler arasında daha çok muhafaza edilmiştir. Şehirlere gelince, gerek nesep ihtilatlarının çokluğu ve gerekse hukukî ve inzibatî işlere bir hâkimin bakması sebebi ile, asabiyet azalmış veyahut hiç kalmamıştır... Peygamberlik işlerinde de asabiyetin büyük rolü vardır. Zira insanlarda yeni fikir ve itikatlara karşı, tabiî bir mukavemet mevcut olduğundan Peygamber bunu kıracak kadar asabiyet ve kuvvet sahibi bir kabileden değilse, şüphesiz muvaffak olamayacaktır. Bundan dolayıdır ki, âdet-i ilâhiye, Peygamber ve sultanların en şerefli kabilelerden zuhur etmek üzere, câri olmuştur. Son zamanlarda İbn Haldun'un asabiyet hakkındaki nazariyesi T. Khemiri tarafından teferruatlı bir şekilde tahlil edilmiş ve bu mefhumun milliyetçilikten çok farklı olmadığı neticesine varılmıştır. Fakat daha evvel F. Gabrieli bu iki mefhum arasında fark olduğunda ısrar etmiştir. Şu kadar ki, bugünkü milliyet fikrini meydana çıkaran âmiller bir tarafa bırakılacak olursa, asabiyet ile bunun arasında kısmî bir münasebet bulmak belki mümkün olur" (*İslâm Ansiklopedisi*, "Asabiye" maddesi).

güçlü bir ferttir (İbn Haldun, Hobbes'un öncüsüdür), yahut içtimaî tesanüt (Hobbes'unkinden daha derin bir seziş). Ortak bir otoriteye duyulan ihtiyaçtan devlet doğar. Şekil madde için ne ise, devlet de toplum için odur. Bunlar birbirlerinden ayrılamaz. İçtimaî tesanüdün (asabiyet) kaynağı akrabalıktır, küçük toplumları o bağlar birbirine. Ama aynı çevrede, aynı hayatı yaşayan insanlar için bu bağın hiçbir öne-

---

Lahbabi'nin Asabiye'yi izah tarzı oldukça dikkate değer: asabiye zıtlar diyalektiğini harekete geçiren kuvvet. İbn Haldun hayatın gelişmesini böyle bir diyalektik ile açıklar. İnsan oğlu doğar, büyür, sonra başka insanlar hayata getirir, ihtiyarlar ve ölür. Çocuk babanın nefyidir (négation). Öyle bir nefyi ki, ferdîyi yok ederken umumînin devamını ve inkişafını sağlar. Umumî (aile, aşiret, saltanat, ümmet) ferdîyi aştığı ölçüde inkişaf eder. Ferdîleşince asabiyetini kaybeder ve ölür.

Fertler gibi devletlerin de kendine has bir hayatı vardır. Büyürler, olgunlaşırlar, sonra zeval başlar. İnkılap her devletin alınyazısı. Her ülkede bedeviliğin yerini haderîlik alır. Aşiretin iktidara geçmesini sağlayan kan akrabalığı. Asabiyet sayesinde başa geçen şeyh ile aşireti birtakım görevler ve imtiyazlar yüklenmiş olurlar. Bunları korumak zorundadırlar. Bu yüzden müsavatçı ve tesanütçü olan asabiyetle ters düşerler. Yani asabiyet kendi zıddını da içinde taşır. Asabiyet olmadan siyasî iktidar olamaz. Fakat iktidarı kökleştirmek ve genişletmek için ister istemez aynı asabiyeti paylaşanlar ile çatışmak gerekecektir. Yerini sağlamlaştıran bir hanedan kendini iktidara yükseltenlere dayanmaz artık. Asabiyet üç merhaleden geçer. (Bu itibarla da diyalektik bir mahiyeti vardır.) Bu merhalelerden her biri ötekilerin zıddıdır. "Saf" halde, asabiyet (bedevî hayat) müsavatçıdır, her türlü mutlak iktidara karşıdır. Harekete geçince bu kuvvet yaratıcı bir kudret olup, bir saltanat kurar. Saltanat kurulduktan sonra asabiyet zayıflar (İkinci merhale): Haderî umran merhalesi. Asabiyet görevini bitirdikten sonra kendi kendisini imha eder. Bedevî umranın esas vasfı olan kabile demokrasisinin müsavatçılığı, tek şefin (yahut birkaç şefle ailesinin) istibdadı içinde kaybolur. Yeni aristokrasinin asabiyete ihtiyacı yok, haderî umranın bütün imtiyaz ve nimetlerini korumak için yabancı güçlere başvurur (üçüncü merhale).

Asabiyet aşiretin bütün fertlerini topyekûn bir müsavaatçılık içinde birleştirir.

Haderîlik müsavatsızlık üzerine kurulur: imtiyazlılar ve yoksullar arasındaki müsavatsızlık. Devlet asabiyetten doğar. Ama ancak asabiyetin enkazı üzerinde yükselir. Bir asabiyetin yerine yeni bir asabiyet geçer. Her asabiyetin üç nesil devam eden bir hayatı vardır. Yani bir "ezelî dönüş" veya yerinde sayış söz konusu değildir. İleriye doğru giden bir akıştır bu. Merhaleler birbirine benzer fakat bu benzeyiş zâhirîdir, muhteva değişir. (Lahbabi M. Aziz, *İbn Khaldoun,* Paris 1978, s. 37-39).

mi yoktur. Bir arada yaşayış, akrabalık kadar kuvvetli bir tesanüt yaratabilir.

İçtimaî tesanüt en çok göçebeler arasında kuvvetlidir. Zira göçebelerin hayatı her an yardımlaşmalarını gerektirir. Göçebe doğduğu toprağa bağlanmaz, çöl kısırdır. Her ülke vatandır göçebeye. Göçebeler yerleşiklerden daha yiğit, daha dürüst, daha kendine güvenir insanlardır. Çok daha kalabalık ve –görünüşte– kendilerinden çok daha güçlü kavimlerin ülkelerini ele geçirebilirler. Devlet, ancak mücadele ile kurulur. Sayının da önemli bir payı var şüphesiz. Ama, zafer birbiriyle daha iyi kaynaşmış olan tarafındır. Yeni bir din, kuvvetli bir içtimaî tesanüde dayanmadıkça başarıya ulaşamaz. Ama bir kere yerleştikten sonra, içtimaî tesanüdü bir kat daha sağlamlaştırır. Hattâ insanların irade ve heyecanlarını müşterek bir gaye etrafında toplayarak, kabile tesanüdünün yerine geçer. Filhakika, bir toprağa yerleşmiş kalabalık topluluklar için en kuvvetli tesanüt kaynağıdır, din; kabile tesanüdüyle birleşince karşı konmaz bir güç sağlar. Tesanüt olmadan devlet kurulamaz. Bir devletin gücü, temelindeki tesanüde bağlıdır. Devlet kökleştikten sonra, tesanüt ihtiyacı azalır. Otorite kurulmuştur artık, şüphe götürmez ve karşı konmaz bir otorite.

Fakat devlet de, diğer içtimaî müesseseler gibi değişme ve gerileme kanunlarına tâbidir. Başlangıçta birlik ve dostluk duygularına (asabiyet) dayanır. Halk, yönetime katılır ve yöneticilerle bölüşür iktidarı. Bir zaman sonra, yerleşiklerin ve lüks hayatın çözücü tesirleri yüzünden, yöneticiler iktidarlarını mutlaklaştırmağa çalışır. Hükümdar, bu amaca ulaşmak için şahsına bağlı bir kurena zümresi teşkil eder, eski silâh arkadaşlarının ve müşavirlerin yerini paralı askerler alır. Metbu ile teba arasındaki mesafe günden güne büyür. Bu devrenin ayırıcı vasıfları: ihtişam ve sefahat, asabiyetin zayıflaması... İsraf arttıkça malî sıkıntılar çoğalır. Vergi-

ler ağırlaşır, maaşlar gecikir. Devlet, efendi değiştirmeğe hazırdır artık. Talipler de hiç eksik olmadığından, iç ve dış müdahaleler başlar. Bu bir alınyazısı mı? Evet... Zeval saati geciktirilebilir İbn Haldun'a göre... Temel kanunları ve müesseseleri baştan başa değiştirmek, yeni bir yaşama fırsatı verebilir devlete. Çöküş uzaklaştırılabilir, ama büsbütün durdurulamaz.

Osmanlı müverrihleri, acı tecrübelerin ilhâm ettiği bu insafsız hükümlere elbette ki, itibar etmeyeceklerdi. Bir destanı yaşıyordu onlar. Devlet-i Aliyye, bir devlet-i ebed müddet'di. Bir kıyameti yaşıyordu İbn Haldun, tahtların birbiri ardından yıkıldığı bir kıyameti. Çağımızın medeniyet tarihçileri, bir Danilevsky, bir Spengler, bir Toynbee de ondan daha mı az bedbin?

Mukaddime yazarı, muhabbetlerin ve kinlerin dışındadır. Ne över, ne yerer. Müesseselerin gelişme kanunlarını arar, tercihlerini karıştırmaz işe.

Çağdaş bir Arap yazarı: "şaşırtıcı bir hayat, diyor... Önce elli yıl süren ve bütün XIV. asır Mağrib'ini damgalayan faaliyetleriyle şaşırtıcı, sonra da bilginin çeşitli alanlarında gerçekleştirdiği devrim, daha doğrusu devrimlerle".[14]

Tunuslu hakimin en büyük keşfi, kurduğu yeni ilim. *Mukaddime* ise bir beşerî ilimler ansiklopedisi. O ummanda biraz daha dolaşalım.

Varlık ve Bilgi

İbn Haldun antolojisi, bir "aşamalar" teorisidir: madde, bitki, insan ve melekler. Eski Yunan'dan gelen bu nazariye, hem İslâm hem Hıristiyan skolastiklerince benimsenmiş.

14 Lahbabi M. Aziz, *a.g.e.*

Ama İbn Haldun çağdaş düşünceye çok daha yakın. Bu yaratıklardan her biri, kendinden bir alttaki veya bir üstteki türe dönüşebilir, ona göre. Maymunun bittiği yerde insan başlar. Maymun, düşünce merhalesine erişemeyen insan. Hilkatin her merhalesinde insan maymuna veya maymun insana istihale edebilir.

Tunuslu filozofun bilgi teorisi, ampirist ve pozitivist bir teori. Bütün bilgilerimizin kaynağı, duyumlar. Cevherler ve illetler üzerinde münakaşa etmek boşuna. İbn Haldun, imanın yolunu açmak için felsefeyi bir yana iter. Aklın kavrayamadığı hakikatlara, tasavvuf ve vahiy yolu ile erişilebilir.

Coğrafya

Toplumların kaderini çizen âmillerden biri de coğrafya. İnsanları farklılaştıran çevreleridir, çevreleri yani iklim ve gıda. İklim, toplumlara sürekli vasıflar kazandırır. Soğuk ülkelerde, zekâ daha hudutlu, sanatlar daha az gelişmiş, mesken daha iptidaîdir. Sanatlar, mutedil iklimlerde kemale varırlar. Büyük şehirler ve büyük hanedanlar böyle ülkelerde kurulur. Servetler oralarda teraküm eder. Hakimane kanunlar oralarda hazırlanır. Sıcak iklimlerde, hafifmeşreplik ve tedbirsizlik hüküm sürer. Toprak da insana birçok temayüller kazandırır. Tesanüt bilhassa çöllerde kuvvetlidir. Zira insan, düşman bir tabiatın ortasında, hemcinsine dayanmak zorundadır.

İbn Haldun, insan mizacıyla beslenme rejimi arasındaki münasebetlere de dikkati çeker. Fazla yemek, zekâyla vücudu uyuşturur. Bedevîler az yedikleri için canlı ve uyanıktırlar vs.

Ama, içtimaî âmiller coğrafî âmillerden önde gelir, içtimaî âmiller yani yaşayış tarzı.

İbn Haldun, devrindeki Hıristiyan yazarların tersine, iktisadı ahlâktan ayırır. İktisadın konusu, iktisadî olayların tasviri ve bu olayları idare eden kanunların keşfidir. Zenginliğin kaynağı ticaret değil üretimdir, üretim ve nüfus.

İbn Haldun "popülasyonist"tir. Nüfus ve refah arasındaki münasebetler girifttir. Nüfus arttıkça talepler de artar. Talep istihsali kamçılar. Yeni yeni zanaatlar doğar. Zanaatlar geliştikçe ihtiyaçlar çoğalır: İnsan yeni hazlar arar, yeni vasıtalar bulur. Talep arzı yaratır, arz talebi. "Şehir ne kadar kalabalıksa, ahali o kadar müreffeh, zanaatlar o kadar itibardadır". Şehrin dilencileri bile daha zengindir, diyor İbn Haldun. "Ülkeler arasındaki zenginlik yoksulluk farkı, şehirler arasındakiyle aynı sebeplere bağlıdır". Servet nüfusu, nüfus serveti arttırır. Ama bir hududa kadar. Sonra zeval başlar. Nüfus arttıkça lüks ihtiyacı çoğalır, devlet ricali sefahata düşer, vergiler artar, zanaatkârlar ezilir. Toplumların hayatı da fertlerinkine benzer: önce gençtirler, sonra olgunlaşırlar, nihayet ihtiyarlık ve ölüm.

Avrupalı iktisatçılar, İbn Haldun'dan asırlarca sonra serveti altınla gümüşe bağlıyorlardı. İbn Haldun'a göre, altınla gümüş birer madendir sadece, demir gibi. İtibarları şuradan gelir: fiyatlarının nisbî istikrarı sayesinde iyi bir mübadele vasıtasıdırlar. Tunuslu, Locke'la Hume'dan asırlarca evvel, devletlerin ihtiyaç duydukları altını dış ticaret yoluyla elde ettiklerini, altın üreten ülkelerin hiç de zengin ülkeler olmadıklarını ileri sürer. Arz ve talebin, ücretler de dahil, fiyat üzerindeki tesirini anlamıştır. Malların değerini tayin eden, onları istihsal için harcanan emektir. Fiyatlar birbirine bağlıdır. Bir malın fiyatı düşünce veya yükselince, öteki malların fiyatları da düşer veya yükselir. Serbest rekabetten yanadır İbn Haldun. Tekelciliği şiddetle mahkûm eder.

Yalnız ticaret değil, hekimlik, hocalık, hânendelik gibi hizmetler de verimlidirler. Adam Smith'den çok daha anlayışlıdır bu konuda. Medeniyet ilerledikçe, ziraatın nisbî önemi azalır, hizmetlerinki artar diyecek kadar anlayışlı ve ileri görüşlü.

İbn Haldun, "teorik iktisat" alanındaki görüşleriyle bir öncüdür şüphesiz, ama onun asıl değerini yapan "sosyal iktisat"'la ilgili fikirleri. Siyasî, iktisadî, içtimaî ve demografik âmiller arasındaki bağı birçok modern iktisatçıdan daha aydınlık olarak görebilmiştir. İktisat kesimini maliyeden, ordudan ve manevî kültürden ayırmak yanlış... bunların hepsi birbirine bağlı. Devletin verimli çalışması, bu kesimler arasında kurulacak dengeyle kâbil. Sosyoloğumuz, Durkheim'dan beş asır önce, işbölümünün içtimaî tesanüdü güçlendirdiğini söyler. İktisadî âmil, içtimaî ve siyasî hayatı geniş ölçüde etkiler, İbn Haldun'a göre. Topluluklar arasındaki fark, meslekler arasındaki farklardan doğar.

Eğitim

Üstadın eğitim psikolojisi, kâbiliyet veya melekeler mefhumuna dayanır. Her hareket yahut düşünce, hareket edenin veya düşünenin zihninde bir iz bırakır. Demek ki, aynı hareketin devamlı olarak tekrarı, bir rüsuh kazandırır kişiye. Zihin ne kadar bâkir, ne kadar işlenmemiş ise, ona herhangi bir meleke kazandırmak o kadar kolay olur. Daha önce kazanılmış bir maharet, yeni bir maharet kazanmağı güçleştirir. Meselâ usta bir terzinin aynı zamanda usta bir marangoz veya dülger olması, yahut da bir insanın kendi dilini iyice öğrendikten sonra başka bir dil öğrenmesi nâdirdir. Nâdirdir ama belli bir rüsuhun kazanılması da zihni biler, düzenli düşünceye alıştırır bizi. Başka bir alana yöneldiğimiz zaman bunun faydasını görürüz.

Bilgi ve zanaat aynı cinsten maharet ve kâbiliyetin eseridir. Zarurî ihtiyaçlar giderilmeden lüks ihtiyaçları karşılayacak sanatlar doğamaz. Bilgi de öyle; o da içtimaî tekâmülün oldukça ileri bir merhalesinde ortaya çıkar, o da diğer zanaatlar gibi, içtimaî bir talebi karşılamak için gelişir ve en çok şehirlerde boy atar, zanaatlar gibi. Ve nesillerce süren fasılasız bir geleneğe dayanır.

Mekteplerde okutulacak derslere gelince, İbn Haldun'un yeni bir teklifi yoktur bu konuda. Yalnız, ilk ve orta öğretimde aritmetik ve geometriye fazla yer verilmesini ister. Ona göre felsefenin tek faydası zihni bilemektir. Dil, mantık, aritmetik gibi bilgiler, kendi kendileri için değil, hukuk, teoloji ve fiziği daha iyi anlamak için öğrenilmelidir.

Bir kelimeyle, okutulan dersleri okutmakta devam edebiliriz. Mühim olan kullanılacak metot. Bir şeyi öğretmenin en iyi yolu tedriciyet ve tekrar. Basitten mürekkebe gidilmelidir. Teferruata geçmeden önce, konuyu toplu olarak ele almak gerek. Her engelin karşısında durmamalı, aşıp geçmeli o engeli, sonra daha geniş bir bilginin ışığında ona geri dönmeli.

Yazarın dil öğrenimiyle ilgili görüşleri de çok dikkate lâyık. Gramer kaidelerini ezberleyerek hâkim olunamaz bir dile. Konuşmak, okumak, parçaları ezberlemek suretiyle hâkim olunur.

Anasız Doğan Çocuk

Mukaddime anasız doğan bir çocuk mu?[15] Bu coşkun ırmak hangi esrarlı kaynaktan fışkırıyor? Haldun'cuların tek başarısı, kullanılan malzemenin menşeini tesbitten ibaret. O

15 Montesquieu, *Kanunların Ruhu*'nu Ovidius'un şu mısraı ile damgalar: "prolem sine matre creatam" (anasız doğan çocuk). Yersiz bir gurur. Anasız doğan çocuk iltifatı düşünce tarihinde tek esere yaraşır: *Mukaddime*'ye.

sefil malzemeden, bu muhteşem terkibi yaratan deha, her izah teşebbüsünü iflasa mahkûm ediyor. Devrin bütün irfan hazinesini boşuna tarıyor, Haldun'cular. Önce İslâm tarihçilerini yokluyorlar. Görüyorlar ki Tunuslu'nun kendilerinden geniş iktibaslar yaptığı bu muhterem zatlar, vakanüvis seviyesini nadiren aşmaktadırlar. Sonra İslâm'ın siyaset yazarları arasında öncüler aranıyor üstada. Ve aynı başarısızlığa uğranılıyor. Nihayet Yunanistan'da karar kılıyor, Haldun'cuların tecessüsü. Ve kolayca fark ediliyor ki Tunuslu filozofun Yunan düşüncesine hiçbir borcu yok; zira Arap dünyası, Tukidides gibi Yunan tarihçilerini tanımamaktadır. Gerçi Eflatun'un *Devlet*'i Arapçaya çevrilmiş, İslâm yazarları için (bilhassa Farâbi) bir ilhâm kaynağı olmuştur ama İbn Haldun *Devlet*'i de okumamıştır, Aristo'nun *Politika*'sını da.

Bir Alman müsteşriki, Gustave von Grunebaum, bakışlarını tekrar Mağrib'e çeviriyor. Çevrenin düşünce üzerindeki tesirini daha önce Sakkaki belirtmişti, diyor. Fakat Sakkaki ile İbn Haldun nasıl mukayese edilebilir? Biri dere, öteki umman. Ama müsteşrik mutlaka bir öncü keşfetmek ihtiyacındadır, devam ediyor: "İbn Haldun'un üzerine eğildiği temel problem, ondan dört asır önce bir başka müslüman yazar tarafından ele alınmıştı: Mesudi... Ne yazık ki Mesudi'nin meseleye nasıl bir çözüm yolu getirdiğini bilemiyoruz. İbn Haldun Mesudi'nin bu çalışmalarından haberdar mıydı? Meçhul".

İhtimalleri daha da zorluyor İssawi: "Neden İbn Haldun bazı İspanyol yazarlarından esinlenmiş olmasın? Belki de bu eserler daha sonra Müslümanlar veya Engizisyon tarafından imha edilmiştir".

Kılı kırka yaran bu araştırmaların üzerinde ittifak ettikleri hüküm şu: İbn Haldun'un iki kaynağı vardır: İslâm tarihçileri ve kucağında yaşadığı çevre.

Malzeme fakir, bina muhteşem. Dehanın kaderi anlaşıl-

mamak değil mi? İssawi, "Beş asır ümmetsiz kalmış bir peygamber" diyor. Sonra?

Avrupa, İslâm'ın bu en büyük düşünce fâtihini bir asırdan beri tanımağa çalışıyor, tanımağa ve temessül etmeğe. Biz, Âraf'taki dâhiyi ehliyetsiz mütercimlerin tasallutuna terk ettik. *Mukaddime* tekrarlarla dolu uzun bir eser. Lüzumsuz teferruattan arınmış, bugünkü nesillerin anlayabileceği bir *Mukaddime*'ye mutlaka ihtiyacımız var: önce, belli başlıklar etrafında toplanmış bir seçilmiş parçalara (İssawi'ninki gibi), sonra yedi-sekiz yüz sayfalık bir *Mukaddime*'ye (Davud'unki gibi). Kendimize dönmek, bir mânâda, İbn Haldun'a dönmektir.

Politikacıların En Ehliyetsizi: Aydın

Büyük kitapları anlamak için reşit olmak gerek. İnsanlık, *Mukaddime*'yi yeni yeni keşfediyor. Tunuslu hakim düşündüklerimizi altı yüzyıl önce söylemiş, düşündüklerimizi ve düşünmediklerimizi.

Eflatun şair, İbn Haldun sosyolog; biri hayal, öteki hakikat. Siteyi filozof yönetmelidir diyen Yunanlı, hükümdarına felsefe aşılamak için gittiği Siraküza'da canını zor kurtarır. Ütopyalara iltifat etmez İbn Haldun. Ona göre ilim başkadır siyaset başka. Cevdet Paşa'nın türkçesiyle: "Sunuf-u beşer içinde, emr-i siyasetten" en uzak insanlar âlimlerdir. Son Fransız mütercimin (Monteil) ifadesi daha sadakatsiz ama daha zarif: "Aydın, politikaya en az ehliyeti olan kimse". Tunuslu, bu zâlim hükmün mucip sebeplerini şöyle hülasa eder: "Ulema ve fukaha, mânâ denizinde yüzmeye alışmış. Bir madde ve bir şahıs ve bir asır ve ümmetin ve nâsdan bir sınıfın hususiyetleriyle uğraşmazlar. Onlar için mühim olan, umumî ve küllîdir. Maaniyi (mefhumlar) hissedilir dünyadan ayırır ve on-

ları umur-u külliye-yi âmme olarak, zihinde tecrit ve tasavvur ederler. Sonra bu külli'yi mevadd-ı hariciyeye tatbik ederler... "Velhâsıl, kâffe-i hüküm ve nazarlarında enzar-ı fikriyye ve umur-u zihniyye ile me'luf olup başka şey bilmezler" (Cevdet Paşa tercümesi). Oysa politikacı, bütün dikkatini dış gerçeklere ve bu gerçeklerle ilgili siyasî şartlara teksif etmek zorundadır. Çok girift bir dünyadır politika. Siyasî hadiseler, kıyas yoluyla "umumî fikir"lere irca edilemez.

İbn Haldun, bu vesileyle, Batı sosyolojisinin henüz farkına vardığı bir hakikatı ifşa eder: medeniyetler farklıdırlar. Şu veya bu müessese, falan veya filan müesseseye benzeyebilir. Ama bu benzeyiş yalnız bir noktadadır, bütünü kucaklamaz. Âlimler kıyas yoluyla hüküm verirler, kıyas ve genelleme yoluyla. Müşahedelerini zihinlerindeki kalıplara dökerler. Bu alışkanlık, birçok hataların kaynağıdır, İbn Haldun'a göre.

Bu satırları okurken, "bilim" âşıkı medresecilerimizi hatırlamamak kabil mi? Sathî benzerlikleri kanunlaştıran bu keskin zekâlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda feodalite tahayyül eder; tarihimizi sınıf kavgasıyla izaha kalkışırlar.

Buna mukabil, "avamdan tab'-ı selim ve zekâvet-i mutavassıt olan kimse", gördüklerinin, duyduklarının dışına çıkmaz, gerçekler dünyasında kalır, sahilden uzaklaşmayan yüzücü gibi. "Siyasî davranışlarında ideolojilerin tesiri kalmaz, çünkü insanları tanır, onlara nasıl muamele edileceğini bilir" (Monteil tercümesi).

Bir kelimeyle, siyaset âlimlerin işi değildir; ne âlimlerin ne güzidelerin.

İbn Haldun'un bu insafsız gerçekçiliği, fâzıl mütercimi rahatsız ediyor. Filhakika, Cevdet Paşa, ilmiyeden vezarete geçen bir ikbalperesttir. Baş emeli, makam-ı sadaret. Neden, âlimler ülkelerinin idaresinde söz sahibi olmasınlar. Kendisini dinleyelim:

İbn Haldun'un dediği gibi, fikrin üç mertebesi vardır: birincisi "yapacağı şeyin esbab-ı mürettebesini tasavvur etmek"; ikincisi "ebna-yı cinsiyle muaşeretin usul ve rüsumu lâzimesini bellemek"; üçüncüsü ise "malûmat-ı zihniyyeden meçhûlat'ı istihsal eylemekdir". Bu üçüncü mertebenin temeli, "hikmet-i nazariye". Her insan zekâ derecesine göre ilerler bu mertebede. Fakat gerçekler dünyasından da uzaklaşır. Bu itibarla, doğruyu yanlıştan ayırmak için "kanun-u mantığa muhtaç olur". İkinci mertebe tecrübe ile elde edilir; hissedilir dünyadan uzaklaşılmaz. "Tamik-i enzara, tetkik-i efkâre" hacet yoktur; örnek ve tecrübe yeter. Güzideler, bakışlarını "meani-yi baide"ye (uzak mânâlara) çevirirler çok defa, ikinci mertebeden uzaklaşırlar. Gerçeği, kendi "kaide-i zihniyetleri"ne uydurmak isterler; tecrübelileri örnek almaz, "eslâfa ittiba" etmez, yükseklerde uçarlar. Oysa, tecrübe edileni tecrübe etmeye kalkışmak, hataya sürükler insanı. Ulemaya gelince, bunlar daima üçüncü mertebeden "enzar-ı fikriyye ve kavaid-i külliye" ile uğraşırlar. Hadiseleri hafızalarındaki "külliyat"a uydurmağa alışmışlardır. "Umur-u siyasîye", fikrin harice tatbikini yani ikinci mertebesini gerektirir. Âlimlerin politikadaki başarısızlıkları bundandır. Peki ama, üçüncü mertebenin elde edilmesi ikinci mertebenin gerçekleşmesine mâni midir? Hayır. Başka bir tâbirle, "hikmet-i nazariye", "hikmet-i ameliyeyi" nakzetmez. Nitekim, "şarkda İbn Sina ve garbda vezir İbn Bâce ile Kadı Rüşd gibi şeyh ve reis-i hükema ve müellif, İbn Haldun ile muasırı bulunan vezir İbn-el Hatib ve Devlet-i Aliyyede Kemalpaşazâde ve İdris Bitlisi ve Ebussuud gibi" nice büyük âlimler, devletin "müşir ve müsteşarı" olarak reyleriyle sultanları aydınlatmış, hükümet idaresinde onlara yardımcı olmuşlardır. Elbette ki, nazarî ve amelî hikmette maharet sahibi olanların rey ve fikirleri büyük bir değer taşır. Elbette ki, bu çetin tehzibin esas şartlarından biri "muamelat-ı nass"a vukuftur.

Paşa, bu geniş ufuklu fikir ve aksiyon adamlarının son derece nâdir olduğunu kabul eder, nâdir ama mevcut. Evet, İbn Haldun haklıdır: dâhiler için kanun yapılmaz. Ve "meşhud olan, müellifin beyan eylediği kaidenin cereyanı"dır. "Bu misillu kavaidde dahi matlub olan ekseriyettir".

Pareto (1848-1923) da İbn Haldun gibi düşünür bu konuda. Filhakika, İtalya'nın bu tanınmış sosyoloğuna göre, ilim başkadır aksiyon başka. İlim adamı, şüphecidir, kılı kırka yarar, prensiplere iner. Aksiyon sürat ister, iman işidir. Mit'le gerçek birbirinden ayrıdır. Hümanitarizm, demokrasi, sosyalizm birer mit, yani herhangi bir gerçeğe uymayan birer inanç. Bilgi olarak değerleri yok, ama amelî olarak önemleri büyük. Zira, insanları harekete geçiren insiyâkları, temayülleri, menfaatları teorileştirmektedirler. Pareto, imanla ilmi uzlaştırmak isteyenleri yerden yere vurur. "Hakikatı tanımak için, yalnız mantık ve deneye dayanan ilmin değeri vardır. Hareket etmek için duyguların kılavuzluğu çok daha hayırlı. Pratik insanlar, âlimlerden daha iyi idare ederler devleti".[16]

16 Bkz. Kozak İ. Erol, *İbn Haldun'a göre İnsan-Toplum-İktisat,* Pınar Yayınları, İstanbul 1984.

BÜYÜK SİYASÎ ESERLERİN YANKISI[1]

Türk insanının en büyük noksanı siyasî düşünceye gözlerini kapamış olmasıdır. Bütünü bilmediğimizden ya sloganlara esir olduk, ya ideolojilere köle. Siyasî düşünce çağdaş insanın yolunu aydınlatacak en emin projektördür. Çağdaş Avrupa bu hakikatı çok iyi anladığından mekteplere siyasî edebiyatı ders olarak koymuş bulunuyor. Fransa, "Siyasî İlimler Mektebi"nde siyaset edebiyatına geniş bir yer ayırmış, bu dersi zamanımızın en büyük ilim adamlarından biri Jean-Jacques Chevallier okutmuş uzun zaman. Bu zatın kitap olarak yayımlanmış çok mühim eserleri var, bilhassa *Machiavel'den zamanımıza kadar Büyük Siyasî Eserler* başlığını taşıyan muhallet kitap,[2] baha biçilmez bir hazine. Fakat Chevallier'nin eseri çok derin ve çok âlimâne, geniş kalabalığa değil, seçkin aydınlara hitap ediyor. Chevallier ile aynı

1 Cemil Meriç'in "Batının gözüyle Siyasî düşünceler tarihi" başlığı altında bir gazetede yayımlanan yazısı için kaleme aldığı Giriş'ten özet (*Yeni Devir*, 16 Mayıs 1981). Âraftakiler bölümündeki yazıların çerçevesini çizerek onlarla bütünleştiğini düşündüğümüzden buraya aldık.

2 Chevallier Jean-Jacques, *Les Grandes Oeuvres Politiques, de Machiavel à nos Jours*, A. Colin, Paris 1949.

okulda hoca olan Jean Touchard'ın başkanlığında yayımlanmış *Siyasî Düşünceler Tarihi* de,[3] yurdumuz insanının bir an önce tanıması gereken bir şaheser... Takdim ettiğimiz yazı, büyük tarihçi André Siegfried'in, Jean-Jacques Chevallier'ye hitaben kaleme aldığı bir mektuptur. Siyaset denince çağdaş insan ne anlıyor, siyasî edebiyatın kültür içindeki yeri, umumî edebiyatla siyasî edebiyat arasındaki münasebetler... Siegfried bizi siyaset dünyasının atmosferi içine sokuyor. İbretle, dikkatle okunması gereken bir vesika. İşte mektuptan bazı bölümler.

"... Kimi mistik'çe ele alır iktidarı, kimi devletin sâdık bir hizmetkârı gibi, kimi opportünistçe, kimi vurguncudur, kimi yırtıcı, kimi sadizmini tatmin için ister otoriteyi. Ama hepsinin de amacı, şuurlu veya şuursuz olarak iktidarda kalmak. Tabiat kanunu bu: her varlık, kendi varlığını sürdürmek ister. Düşünenlerin, merakını bundan fazla kurcalayan hiçbir konu yok. Ama çok defa sahnedekiler başka, yazanlar başka. Bu yüzden siyasî yazarlarla siyaset aktörleri arasında bir çözülme olmuş. Büyük devlet adamlarından çoğu yazı yazmamış, eylemden vakit bulamamış olsalar gerek. Bununla beraber, içlerinden bazıları, insanların nasıl yönetileceği üzerinde kafa yormuş ve tecrübelerinin sonucunu aktarmış çevresine. Meselâ elimizde Richelieu'nün *Siyasî Vasiyetname*'si, XIV. Louis'nin *Veliahtın Talim ve Terbiyesi için Layiha*'sı, Bismarck'ın nice karanlıklara ışık tutan *Masa Başı Sohbetler*'i var. Ne var ki, siyaset konusunda en derin yazıları kaleme alanların çoğu, hareketin içinde değildiler. Olsalar bile, onlar için teferruat kabilindendi aksiyon, asıl meşgaleleri politika değildi. Politika daha çok bir vesileydi onlar için: davranışlarını daha yakından izleyince, insanları daha iyi tanıyorlardı. Meselâ bir Tocqueville millet-

3 Touchard Jean, *Histoire des Idées Politiques*, PUF, Paris 1963, 2 cilt.

vekili idi, hattâ bakan olmuştu. Fakat *Hatıralar*'ından açıkça anlaşılıyor ki, müşahede, onun için icraattan çok daha mühimdir. Öyle yazarlar da var ki, eserleri eylem; Henry Adams'ın Theodore Roosevelt için söylediği gibi: sâfi eylem; düşünceleri ihtirasla, bulaşıcı bir güçle yüklü. Bir tohum gibi saçılır etrafa bu düşünceler ve bereketli ekinler yaratabilir. Bir Rousseau'nun etkisi henüz bütün meyvelerini vermiş olmaktan uzak; Marx'ınki ise gözlerimiz önünde hergün bir parça daha dallanıp budaklanıyor. Politikayı konu olarak ele almayan insanları dolaylı olarak, sadece genel psikoloji açısından inceleyen yazarlar da var. Onlara da siyasî müellifler arasında yer vermeliyiz. İnsan insandır nihayet, politikacı da insandır; mizacının değişmez bazı kanunlarına boyun eğer. İdare edenler bu gerçeği hatırlamak lütfunda bulunsaydılar bazı büyük, bazı affedilmez hatalar işlenmemiş olurdu. Siyasî bir pazarlığa giriştikleri zaman karşılarındakini harekete geçiren derin sebepler nelerdir, araştırmak isteselerdi, ağır muhakeme yanlışları önlenmiş olurdu. Hareketlerimizin gerçek sebeplerini binde bir açıklarız, hattâ hiç açıklayamayız: bu gizli sebepleri kestirmek politikacının, siyasî temsilcinin, adayın ilk kaygısı olmalıdır. Başarısız bir politikacı olan La Rochefoucauld da, sevimli epikürcü La Fontaine de, usta bir manevracı olan Retz Kardinali kadar değerli birer müşavirdirler.

Demek ki umumî edebiyatın yanında, hattâ isterseniz bu edebiyatın içinde siyasî bir edebiyat da vardır. Nitekim moralistlerin yanında, hattâ bir bakıma onların arasında bütün bir siyasî moralistler soyu var. Açıklayalım: moralist, ahlâkla uğraşan adam mânâsına gelmez, iyi ki öyle. Moralist, davranışımızın şartları üzerinde kafa yoran adam. Nitekim, siyasî bir moralist de ahlâk bakımından iyi öğütler veren bir kimse değil, iktidarın şartları üzerinde kafa yorduktan sonra bizi iktidarın en iyi nasıl kulanılacağı konusunda aydınlatan

düşünce adamıdır. Bu bakımdan Machiavelli, Guichardin, Montesquieu birer siyasî moralisttir. Amaç nasıl hükümet edileceğini öğrenmek. Hükümet etmek başka, faziletli olmak başka. Sartre, her zaman masumâne hükümet edilmez, diyor. Çok doğru. Demek ki bahis konusu olan, dar mânâda ahlâk değil, insanları yönetmek sanatıdır.

Umumî edebiyattan çok daha az ilgi çekiyor siyasî edebiyat, bir ihtisas işi sanılıyor. Oysa bu edebiyat da beşerî, bu edebiyat da basit bir tekniğin sınırlarını aşmakta. Onsuz gerçek bir kültürden söz edilemez. Ne yazık ki, fikrî gelişmemizde lâyık olduğu yer verilmemiş bu edebiyata. Mekteplerimizde hep umumî edebiyat, hep Fransız edebiyatı okutulur. Arzettiğimiz mânâda siyasî edebiyat kendi öz değeri için değil, sırf edebiyatla ilgisi olduğu için zaman zaman öğretilir. Kültürlerinin bu yönünü de gençler kendileri tamamlasın, kendi başlarının çaresine kendileri baksın denir, hocaları yol göstermez, onlara. Siyasî ilimler okutan mekteplerimizde bile öğretimin temeli uzun zaman tekniktir sadece: hukuk, idare, diplomasi, iktisat gibi. Oysa edebî bir kültür olduğu gibi siyasî bir kültür de vardır. Eğitimci olarak bizim amacımız, programımızda talebelerimize, hiç değilse içlerinden en seçkinlerine, bu kültürü kazandırmak olmalıdır. Evet, belki siyasî kültür olmadan da politikacı olunabilir ama, insan demek yalnız meslek demek değildir. Belli bir yere kadar meslek yükseltir insanı, o yere vardıktan sonra sınırlar. Büyük insan bu sınırları aşan adamdır. Olaylara yüksekten bakabilme gücüdür kültür, meseleleri, münasebetleri ve nispetleri içine yerleştirmemizi, hususide umumîyi fark etmemizi sağlayan bir görüş açısıdır. Çok dar bir teknik böyle bir amaca götürmez bizi. İhtisas ister istemez sınırlanış demektir bir parça. Demek bazı şeyler mektepte öğrenilir bazı şeyler de öğrenilemez: idarî ihtisası mektepler öğretir; ama siyasî anlayış aşılanmaz, olsa olsa terbiye edilir, in-

celtilir. Neler ders konusu olabilir, neler olamaz, derslerden hangileri tekniktir, hangileri kültür: işte siyasî terbiyecinin hüneri bunları kestirebilmesindedir..."[4]

Jean-Jacques Chevallier, André Siegfried'in bu mektubuna kitabının başında yer veriyor ve eserini ona ithaf ediyordu: "Bu kitabı benden önce tasarlayan André Siegfried'e saygı dolu şükranlarımı belirtmek için".

Bu Mektup-Önsöz'den sonra Chevallier'nin giriş yazısı var. Büyük siyasî eser ne demektir, bu eserlerin kaderi nedir, "tarihî şans"ı yakalayanlar hangileridir? Okuyalım:

"Tarih yalnız büyük olayların değil, çok defa onların hazırlanışına yardım etmiş olan bazı büyük siyasî eserlerin de damgasını taşır, uzun veya kısa vadeli bir tesir. Kitabımızda, Machiavelli'nin *Hükümdar*'ından başlayarak Rönesans'dan zamanımıza kadar, o büyük eserlerin bir nevi portrelerini bulacaksınız: dört asırdan fazla bir zamanı kucaklayan uzun bir galeri. Zaten çok geniş olan bu çerçeveye Antikiteyle Ortaçağı da sokamazdık: onun için ne Eflatun'un *Devlet*'iyle *Kanunlar*'ına, ne Aristo'nun *Politika*'sına, ne de Hıristiyan Ortaçağının belli başlı siyasî eserlerine yer verebildik.

Büyük Siyasî Eserler. Siyasî, çünkü esas konuları devlet, sahnede hep onu görüyoruz; başrolü oynayan o. Devlet, cemiyetin, herşeyden önce de cemiyet içinde iktidarın düzenleniş tarzı. Böyle bir düzeni tasvir edebilir, müdafaa edebilir, övebilir, yerebilirsiniz. Devlet, mahiyeti icabı, hem kişinin hem de kişiyle kendi arasındaki mutavassıt zümrelerin sahasına tecavüz etmek isteyen güçlü şahsiyet. Anladık, ama bu sahanın hudutları ne? Hattâ böyle bir saha var mı? Yalnız bu soru bile ispat ediyor ki siyasî bir eser insanın mahiyeti, içinde bulunduğu şartlar ve kaderi gibi konularda vaziyet almak zorundadır: ahlâk problemi, felsefe problemi, din prob-

4 Chevallier J-J., *a.g.e.*, Andre Siegfried "Lettre-Préface" (Mektup-Önsöz), s. VII-XIII.

lemi. Siyasî düşünceler tarihi, uzun bir zincir, üzerinde konuşacağımız eserler o zincirin en pırıltılı halkaları. Bu tarih bir parçasıyla her zaman düpedüz bir düşünceler tarihidir.

Büyük Eserler. Şu mânâda büyük: çağdaşlarının veya daha sonraki nesillerin düşüncelerini derinden derine damgalamış bu eserler. Bazan yayımlanır yayımlanmaz, bazan çok daha sonra âdeta mâziye uzanarak büyük bir ün kazanmışlar. Başka bir tâbirle ya hemen, ya çok daha sonra yankılar uyandırmışlar tarihte, buna tarihî şans da diyebiliriz. Acaba sahiden hepsi büyük mü bu eserlerin, bir başlarına, bağımsız bir değer taşıdıkları için mi büyük diyoruz onlara, zengin görüşler getirdiklerini, kişilerin ve cemiyetlerin işleyiş mekanizmalarını aydınlık olarak kavradıkları, ustaca çatıldıkları için mi, ifadelerindeki açıklık ve kuvvet bakımından mı? Ne münasebet. Göreceğimiz eserler arasında birçoğu kusurlu, düzensiz, renksiz, hattâ aşırı particilik yüzünden berbat edilmiş, bazı yönleriyle bazen de özünde iğrenç. Ama bu kusurlar hattâ isterseniz bu eksikler, tarihte yankılar uyandırmalarına engel olmamış. Bir eser yazıldığı ânın veya bir ânın siyasî emellerini, siyasî ihtiraslarını en iyi cevaplandıran eser olabilir. Bunun tersi de mümkün: çok acıdır ama Tarih, gerçekten büyük siyasî bir esere bir türlü iltifat göstermez.[5] İşte Cournot'nun 1872'de yayımlanan *Modern Çağlarda Fikirlerin ve Hadiselerin Gelişmesi Üstüne Düşünceler*'i. Eser birçok bakımlardan büyük bir itibara lâyıktı ama hiç itibar görmedi. Bunun için de Cournot'nun o güçlü, derin ve ciddî *Düşünceler*'i çerçevemizin dışında kalıyor.

Büyük siyasî eser kavramını tarif ettik. Şimdi de tarihin her merhalesinde bu tarife uyduğunu kabul ettiğimiz eserleri görelim. Büyük modern devletlerin monarşik mutla-

5 Cemil Meriç'in "Âraftakiler"i de tarih tarafından iltifat görmeyen, ün kazanmamış, ya da yayımlandıktan çok sonra, "âdeta mâziye uzanarak" üne kavuşmuş eserlerin yazarlarıdır.

kiyete doğru çetin yürüyüşünü izlerken Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı, Bodin'in *Devlet*'i, Hobbes'un *Leviathan*'ı, Bossuet'nin *Kitab-ı Mukaddes*'den çıkarılan *Siyaset*'iyle karşılaşıyoruz önce; sonra tersine bir hareketin, mutlak monarşiye karşı muzaffer bir tepkinin başlayış ve ilerleyişini gösteren kitaplar: Locke'un *Sivil Hükümet Üzerine Deneme*'si, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu,* Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi,* Sieyès'in *Üçüncü sınıf Nedir*'i.. Bu son kitap bizi Fransız İhtilâli'nin eşiğine götürür. Sonra çok farklı ilhâmlarla kaleme alınan üç eser İhtilâlin doğrudan doğruya neticelerini aksettirir: 1790'la 1848 arası: Burke'in *Fransız İhtilâli Üzerine Düşünceler*'i, Fichte'nin *Alman Milletine Nutuk*'u, Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi*'si. Sonra 1848'de başlamış olan uzun ve dramatik çağ: iki dünya savaşı, dev bitkiler gibi boy atan sosyalizmle nasyonalizm. Bu merhalede birbirini kovaladığına şahit olduğumuz eserlerin fikirden çok ihtirasa dayanan patlayıcı gücü hâlâ tükenmemiştir: Marx'la Engels'in *Komünist Beyanname*'si, Maurras'ın *Monarşi Üzerine Anket*'i, G. Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*'i, Lenin'in *Devlet ve İhtilâl*'i, Hitler'in *Mein Kampf* yahut *Kavgam*'ı.. Peki, siyasî fikirlerin kaynaşması 1927'den bu yana, o Arya ırkı hastasının kin ve alev dolu sayfalarından sonra, hatırlanmağa lâyık başka eserler yaratmamış mıdır? Ne münasebet. Ne var ki, tarihî şans, bunların herhangi birine kesin damgasını vurmamıştır yahut henüz vurmamıştır.

Çağdaş tenkit kendini "tarih ve teferruat ile destekliyor", edebiyat anıtlarını bu desteklerle öylesine kuşatıyor ki "anıt görülmez oluyor" diyenler var (André Rousseaux). Bu kitabın yazarı yukarda sayılan eserlerden her birini, kendi kucağında geliştiği tarihî çevre hakkında mümkün olduğu kadar kısa fakat mümkün olduğu kadar düşündürücü bir takdimle desteklememiş olsaydı böyle bir sitemin tam tersini hakketmiş olurdu. Ne var ki yazar yukardaki gibi bir tenkide uğra-

mak istemedi. Okuyucu bunun için aşağıdaki sayfalarda bol ve geniş seçmeler bulacaktır. Amaç o büyük eserleri görmesi, onların fikrî sadmesine doğrudan doğruya, hiçbir aracı olmadan mâruz kalması.

Bu parçaları seçerken yazara kılavuzluk eden tarihî malumat ve mahallî renk kaygusundan çok, üstün bir siyasî kültür kazandırma arzusu oldu. Şöyle söyleyelim: her eserde o çağa ve yazarın kişiliğine ait olan hususları hiç ihmal etmedik. Ayrıca insan zekâsını asırlardan beri kurcalayan belli başlı siyasî problemlerin aydınlatılmasında yardımcı olacak sayfalar üzerinde durduk. Bir eser kaynağı bakımından tarihî şartlara ne kadar kök salmış olursa olsun en iyi tarafı, en kuvvetli düşünülmüş ve ifade edilmiş tarafı, büyük İngiliz romancısı Charles Morgan'ın tâbiriyle 'o ânın kaygılarından' kurtulup, zamanı aşması, kendi başına uçmasıdır".[6]

6 Chevallier J-J., *a.g.e.*, "Avant-Propos", (Önsöz), s. 1-4.

ZAVALLI MACHIAVELLI

Hâlâ ayak seslerin duyulur Machiavelli
San Kaşyano'nun ıssız yollarında...
Hava fırın gibi, gök alev alev,
Toprak çorak, çabaların boşuna..
Sapan tutmaktan yorgun ellerinle
Alnını yumrukluyordun geceleri..
Ümitsizdin, ne âşinan vardı, ne arkadaşın.
Sefaletin rezil kızı aylaklık,
Kanını içiyordu kalbinin avuç avuç.
Kimim ben diyordun, bir taş verin de
Bir taş veya kaya.. yuvarlayayım.
Bıktım bu mezar sükûnetinden
Ve kollarım çalışmamaktan yorgun.

Alfred de Musset

Ortaçağ bir istiğrak devriydi. Tanrı'nın ferman dinlettiği bir devir. İnsanı kilise götürüyordu ezelî kurtuluşa. Rönesans, tekniğin devri, insanın ve insan faaliyetinin emrinde bir devir. Kilisenin vesayetinden yavaş yavaş kurtulan insan, yolunu kâh feyyaz, kâh kısır bir yalnızlık içinde bir başına arayacaktır. Bu yalnız insan her ülkeden çok İtalya'da zincirin-

den boşanır, coşarak, serazatlığın tadını çıkarır. Alay eder Tanrı'nın cennetiyle, yeryüzüne sahip olmak ister, bütün hazlarıyla yeryüzüne: ten hazları, fikir hazları, sanat hazları. Kaderin cilveleri karşısında sağa sola çifteler savuran, kıvrak ve mağrur bir hayvan bu; hem tilki hem aslan; daima bir av peşindedir, ya pusudadır, ya hücumda.

Sanat eski Yunan'dan beri en parlak çağını yaşamaktadır. Ama İtalya iç savaşlarla paramparça. Toprak ihanet kokmaktadır, hava kan. Bu cangılda yaşadı Machiavelli, (1469-1527). Rönesans'ın şahane canavarlarından birçoğunu yakından tanıdı. Ondört yıl tarihin şaşırtıcı medd-ü cezirlerini seyrettikten, insanları bütün zaafları, bütün hilekârlıkları, bütün yırtıcılıklarıyla inceledikten sonra, en zinde, en olgun, en verimli çağında bir köşeye fırlatıldı. Zindan, işkence ve San Kaşyano'daki çile yılları. Musset'nin ölümsüzleştirdiği dram...

Hakikat, Fransız şairinin terennüm ettiği kadar acı değildi belki. Daha doğrusu vahaları vardı bu çölün de. Gündüzleri ardıç kuşlarına tuzak kuruyordu. Hana uğruyor, yolcularla çene çalıyordu. Değirmenciyle, kasapla, kireç fırınının işçileriyle tavla oynuyordu. Sık sık kavga çıkıyordu aralarında, ana-avrat küfrediyorlardı. Ama gece dekor değişiyordu. Çalışma odasına çekiliyordu Machiavelli: Kitaplarının arasına, o kadim eserlerle dolu mâbedine. Kendisini dinleyelim: "Hergün giydiğim çamurlu elbiseleri eşikte bırakırım. Saraylara girecek, tâcidarlarla konuşacakmışım gibi giyinirim... Büyükler dostça karşılar beni, onların sözleriyle beslenirim. Benim biricik gıdam bu. Ben bu gıdayla beslenmek için dünyaya gelmişim. Hiçbir sualimi cevapsız bırakmazlar. Saatler geçer. Acılarımı unuturum: Yoksulluk yıldırmaz artık, ölümden korkmaz olurum, onların hayatını yaşarım".

Sonra facia yeniden başlar. Can sıkıntısı, San Kaşyano'ya çivilenen Machiavelli Promete'ye yeniden çullanır. "İn-

ziva öldürüyor beni, uzun zaman devam edemez bu. Bütün temennim Medici'lerin benden faydalanması" (dostu Vettori'ye bir mektubundan). Ve kendini yeni efendilerine beğendirmek için çağının en büyük siyaset kitabını, *Hükümdar*'ı[1] kaleme alır (1513). Kitap bir çağrıdır. Bir yandan, memleketin bu karanlık günlerinde kendisi gibi usta bir kaptandan faydalanılmasını tavsiye ederken, bir yandan da Medici'yi İtalyan birliğini kurmağa davet eder. Filhakika bu menkûp memuru yeise sürükleyen yalnız kendi dertleri değildir.

Bir Dante, bir Petrarque, İtalya'nın bütün büyük evlatları ülkelerini kurtaracak bir kahramanın hayaliyle yaşamışlardı. Machiavelli de böyle bir kahraman beklemektedir: Hürriyetle gerçekleşemeyen İtalya rüyasını istibdatla gerçekleştirecek bir hükümdar. "Bir Cesar Borgia'nın başaramadığı işi neden bir Medici başaramasın? Cesar'ı bir papa destekliyordu: VI. Aleksandr. Medici'yi de bir papa desteklemektedir: X. Leon... Adaletin büyük bir zaferi olur bu. Zira başka çare kalmayınca, kuvvet haktır ve başka bir ümit kalmayınca silâh mukaddes bir cihat vasıtasıdır".

Soğuk bakışları, gerçeğin haşin hattâ vahşi yönlerini pervasızca tarayan Machiavelli kitabın son bölümünde şairleşir. "Deniz açıldı, bir bulut, yolu gösterdi, bir pınar fışkırdı kayadan, kudret helvası yağdı çöle; herşey sizden yana Haşmetmeap". Sonra yakarış başlar. Bu parçaya (XXVI. bölüm) XVI. asrın Marseyyez'i diyor Quinet. Charles Benoist'nın tâbiriyle "bir milleti dirilten çığlık", üçbuçuk asır sonra Cavour'un, Garibaldi'nin tekrarlayacağı çığlık.[2]

Okuyalım: "İtalya az mı bekledi bu kurtuluşu! Zincirle-

1 Kitabın asıl adı *De Principatibus* (Prenslikler) ama *Il Principe* (Le Prince) adıyla ün kazanmış.

2 Chevallier J-J., *a.g.e.*, s. 32.

rinin kırılacağı gün geldi artık. Yabancı çizmesi altında inleyen kentler, kurtarıcıyı aşkla basacak bağırlarına. Hepsi de hınca susamış, gönüllerinde inatçı bir iman. Perestişle karşılayacak kurtarıcıyı, gözyaşlarıyla karşılayacak... Ne olur Medici'ler bu mukaddes cihada öncülük etseler de, şairlerin rüyası gerçekleşse, şairlerin ve milyonlarca İtalyan'ın".

Lorenzo de Medici *Hükümdar*'ın sayfalarını bile açmaz ve 1519'da, Machiavelli'nin ithafı sayesinde kazanacağı ölümsüzlükten habersiz, frengiden ölür.

Kitapların da insanlar gibi karanlık veya parlak, bahtiyar veya meşum bir alınyazıları vardır. *Hükümdar* Machiavelli'nin ölümünden dört yıl sonra, yani 1531'de basılır. Hiçbir tepki, hiçbir heyecan uyandırmaz. Sonra lanetle hâlelenir Machiavelli ve iftiranın kalın sisi arkasında tanınmaz hale gelir.

Macauley'i dinleyelim: "İtalya'nın yeni efendileri Machiavelli'den nefret ediyorlardı. Hem onun nazariyelerini uyguluyor, hem hatırasına sövüyorlardı. Âlimler eserlerini yanlış yorumluyorlar, cahiller yanlış anlıyorlardı. Kilise takbih ediyordu *Hükümdar*'ı. Aşağılık hükümetler ve daha aşağılık yobazlar, sahte bir faziletin bütün kindarlığı ile küfrediyorlardı hatırasına. Dehası politikanın bütün karanlıklarını aydınlatan adamın, ezilen halkların son kurtuluş ve öç alma şanslarını kendisine borçlu oldukları adamın ismi, bir alçaklık timsali olarak dilden dile dolaşıyordu. Mezarı ikiyüz yıldan fazla bir zaman meçhul kaldı".[3]

---

3 Macauley, Morceaux, *Choisis des Essais* (Denemelerden Seçmeler), Hachette, Paris 1893, s. 19.

Thomas B. Macauley (1800-1859), İngiliz hukukçu ve siyaset adamı. Aynı zamanda tarih ve deneme yazarı. Şairliği de var. Eserleri *History of England* (İngiltere Tarihi), 5 cilt (1849-1859), *Critical and Historical Essays* (Eleştiri ve Tarih Denemeleri), 5 cilt (1843). Denemeleri önce *Edinburg Review*'da makale olarak yayımlanır.

Yine Macauley'den: "Sanmıyoruz ki, edebiyat tarihinde Machiavelli'den daha menfur bir isim bulunsun. Söylenenlere bakılırsa iblisin kendisidir hazret, şerrin cevheridir; dönekliği o icat etmiş. Uğursuz eseri *Hükümdar* yayımlanmadan önce dünyada ne riyakâr varmış, ne zorba, ne hain, ne sahte fazilet, ne alkışlanan cinayet".[4]

Macauley, bunları 1827'de yazıyordu. Machiavelli aleyhine serdedilen iddiaları birer birer ele alıyor, bunların ne kadar çürük, ne kadar haksız olduğunu gösteriyordu. Machiavelli'nin samimiyet ve dürüstlüğü, Avrupa irfanı için Macauley'den beri bir "kaziye-i muhkeme"dir.

Çağdaş bir Fransız romancısı, Jean Giono, "Kime ne yapmış bu zavallı Machiavelli?" diye soruyor. "Barutu mu icat etmiş, polisi mi? Hayır... Uyandırdığı kinin tek sebebi politikacının sırlarını ifşa edişi. Politikacının yani hepimizin. İnsan gönül rızasiyle piyedestalinden inmez.

Tüm dalavereleri bilir Machiavelli. Bize, nasıl dolandırıldığımızı anlatır. Yani insanlığın velinimeti. Ama madalyonun bir de tersi var. Başkalarının ne mal olduğunu anlatırken bizim de bahçemize taş atar. Öyle atar ki bahçe kalmaz ortada. Başta olsak, biz de baştakilerin kullandığı düzenlere sarılacaktık. İhbar edilene değil, edene kızışımız bundan. Herkes bir Hükümdar, kimi fiilen, kimi hayalen. En alçakgönüllümüzün ağzında öylesine lakırdılar: Ben hükümetin yerinde olsam bu herifleri deliğe tıkardım veya iki atom bombası attım mıydı.. vs...

Versay'a yürüyenler kimlerdi biliyor musunuz? Yüzbin XVI. Louis ile yüzbin Marie-Antoinette. Herkes yolsuzlukları kınar ama herkes için hoş şey yolsuzluk. Niccolo Machiavelli ipliğimizi pazara çıkaran adam. Tabiatın tek kanunu var: en kuvvetlinin hakkı. Yalan, hiyanet, sahtekârlık

4 Macauley, *a.g.e.*, s. 7.

dünyanın her ülkesinde geçer akçe. Doğru, ama bunu elaleme fâşetmenin mânâsı var mı? Biz medenî insanlarız. Güvercinleri boğarız ama zarifâne, şöyle önlüğümüzün altında. Ya manastıra gireceksin, ya Niccolo'nun saydığı haltları işleyeceksin...

Machiavelli bir parça Buffon, bir parça Stendhal. Konusu insan. Hep bu hayvanın çoğalıp oynaştığı cangıllarda, bâkir ormanlarda yaşamış. Tıp öğrencileri morglarda katı kalpli olurlar. Buffon kaplanı tasvir ederken ürperiyor mu? Machiavelli, Öklid gibi tarafsız. Mücerretten, edebiyattan nefret eder. Tanrısı: tecrübe. Sülfirik asidin vasıflarını anlatmakla ahlâk arasında ne münasebet var? İki kere iki dört eder, diyor. Hoşunuza gitmiyor, çünkü iki kere ikinin beş veya üç etmesini istiyorsunuz...

Niccolo dürüst adam. Cinayetler karşısında 'aman ne ayıp' diye yaygarayı basmıyor. İnceliyor meseleyi, aydınlatıyor. Suçların da faydalısı, faydasızı var. Faydasızından hazer!...

Machiavelli tarihin içinde, hem büyük, hem küçük tarihin. Tâcidarlarla konuşmuş, ama herhangi bir Floransalı. Ahbaplarla kafayı çekmiş, arabacılarla tavla oynamış. Eğlencelerin en şahanesi: cinayet. Ahlâk: mermer bir heykelin başında bit aramak. İyi ve kötü, üçgen ile kare gibi birbirinden ayrılmaz ki... Âlicenab olmak, insanlıktan uzaklaşmak gibi bir şey. İnsan, kaçınılmaz karşısında niye üzülsün? Uzlaşır onunla. Ne yapmak gerekirse onu yapar. Hükümdarlar da, halk da kan döker. Sokaktaki her insan bir katil adayıdır. Machiavelli, kolektif şuurun patolojisini yapmaz. Sıhhatli bir kolektif şuuru tasvir eder."[5]

Bir filozof (Merleau-Ponty), "Machiavelli politikada ahlâka karşı, ama şiddetten yana da değil," diyor. "Hikmet-i hü-

5 Giono Jean, "Monsieur Machiavel ou le Coeur Humain Dévoilé" (Bay Machiavel yahut Bütün Çıplaklığıyla İnsan Kalbi), *La Table Ronde,* Ekim 1859.

kümete bel bağlayanlar da, hukuka inananlar da tedirgin. Ahlâkı hırpalarken faziletten söz etmek ne cesaret! Görünüşteki bu tezadın izahı şu: Machiavelli, mâşeri hayatın bir kördüğümünü tasvir eder; saf ahlâkın zalimleşebileceği, saf politikanın bir nevi ahlâka ihtiyaç duyacağı bir kördüğüm.

Hükümdar yazarına göre dürüstlük özel hayatta olur, politikanın tek kuralı iktidarın menfaatidir. Politika ahlâk dışıdır, çünkü, namussuzlar arasında yüzde yüz namuslu kalmak isteyen er geç mahvolur; tarihî eylem içinde iyi kalplilik felakete götürür insanı; zulüm, yufka yüreklilikten daha az zalimdir. İç savaşları önlemek için üç beş kelle koparmak zulüm değil, vazife. İktidar bir hâle ile çevrili... Politikanın kaderi görünüşte cereyan etmek, görünüşe önem vermek. İnsanlar ellerinden çok, gözleriyle hüküm verirler. Kimse ne olduğumuzu bilmez, nasıl göründüğümüzü bilir. İçyüzümüzü bilenler de, kalabalığın kanaatını yalanlamağa cesaret edemezler. Halk yalnız neticeleri görür; dâvâ, otoritesini kaybetmemek, vasıtalar ne olursa olsun, hoş görülür ve alkışlanır. Siyasî münasebetler uzaktan uzağa ve umumiyet içinde kurulur. Birkaç jest, birkaç söz... Bir efsane kahramanı çıkar ortaya, insanların körü körüne taptıkları veya iğrendikleri bir kahraman. Hükümdarların yumuşak kalpliliğini zaaf sayan umumî hüküm belki de haklıdır. Sertleşmeyi bilmeyen bir iyilik, iyilik olmakta ısrar eden bir iyilik neye yarar? Bu bir nevi başkasını yok farz etmek ve sonunda küçümsemek değil midir? Bazen katı yürekli politikacı insanları ve hürriyeti, hümanist olduğunu haykırandan daha çok sever.

Tarih kargaşalıklarla, baskılarla, beklenmediklerle, dönüşlerle dolu. İnsanlığın belli bir sonuca yöneldiğini gösterir hiçbir alâmet yok. İpler tesadüfün elinde. En güçlülerin, en zekilerin iradesine yan çizen bir tesadüf. *Hükümdar* yazarı, bu uğursuzluktan tecrübe-üstü bir prensiple kurtar-

mağa kalkmaz bizi. Ümidi de, ümitsizliği de bir yana iter. Bir aksilik var belki, ismi olmayan bir aksilik, kasıtsız bir aksilik. Karşılaştığımız engeller, bir parça da kendi eserimiz mutlaka. Gücümüzü hiçbir yanda sınırlayamayız. Tesadüf, hareketlerimizin yarısından biraz fazlasını idare eder. Gerisi bize ait. Madem ki düşmanımızın planlarını bilmiyoruz, o halde bizim için yok demektir. İnsanlar hiçbir zaman kendilerini yeise kaptırmamalı. Sonlarını bilmezler ki. Meçhul ve dolambaçlı yollardan gideriz sonumuza. Anlamaktan, istemekten vazgeçtik mi, tesadüf bütün haşmeti ile çıkar karşımıza. Irmaklar gibidir kader: zekânın setlerini aşamaz. Aksilikleri alt etmenin yolu, zamanını anlamak. Aynı meziyet insanı bazen saadete, bazen felakete götürür. Kadere karşı açtığımız kavgada tek başımıza kalmamalıyız. Çağımızı anlamak ve başkası ile beraber olmak. Başkasına zulüm etmekten vazgeçtik mi, yanımızda buluruz onu. Aksilik bile insanlaşır bizim için. Talih kadındır, ancak zora ve cesarete baş eğer.

Machiavelli, şiir ile sezişi eylemin dışına itmez. Ama hakikat olan bir şiir, teoriye ve hesaba dayanan bir seziş. Onda hoşunuza gitmeyen, tarihin bir kavga olduğu fikri, politikanın prensiplerle değil, insanlarla münasebet demek olduğu inancı. Haksız mı? Tarih Machiavelli'den sonra da, Machiavelli'den evvel olduğu gibi, prensiplerin insanı hiçbir şeye bağlamadığını ispat etmemiş midir? Aynı prensipler iki düşmana birden hizmet edebilir. Hangi cinayetin fetvacısı olmamıştır prensip? Herkes aynı değerler uğruna dövüşür: hürriyet, adalet... Yalnız bu adalet ve hürriyet kimin için istenmektedir? Birlikte yaşamak istediğimiz insanlar kimler? Köleler mi, efendiler mi? Yani birtakım değerlere inanmamız yetmez. Onları tarihî kavgada bayraklaştıracak temsilcileri seçmek mesele.

Tarih bugün de kanlı bir kavga. Vasıtalar insafsız ve aşağılık. Çemberi kırmak lâzım.

Machiavelli'yi ümitsizliğe düşüren, insanları değişmez sanması, rejimlerin devrî olarak birbirini takip ettiğine inanması. *Hükümdar* yazarına göre daima iki nevi insan olacaktır: yaşayanlarla, tarihi yapanlar. Malzeme ile mimar. Kendisi ikincilerin yanında yer alır. İktidarlar arasında gerçekten değeri olan hangisidir? Oportünizmden fazilete nasıl geçilir? Bunu gösterecek ipucundan mahrum. Güç bir işti bu. İnsan insanı tanımıyordu henüz. Avrupa kurulmamıştı.

Hümanizma başkaları ile olan münasebetlerinde, hiçbir prensip güçlüğü ile karşılaşmayan, cemiyetin işleyişinde hiçbir bulanıklık bulmayan, siyasî kültürün yerine ahlâkî vaaz'ı geçiren insanın iç felsefesi ise, Machiavelli hümanist değildir. Hümanizma insanla insanın münasebetlerini bir problem olarak ele alan ve aralarında ortak bir durumun, ortak bir tarihin kuruluşunu kendine dert edinen bir felsefe ise, Machiavelli, her türlü ciddî hümanizmanın bazı şartlarını düsturlaştırmıştır.

Bugün neden herkes Machiavelli'yi inkâr ediyor? Endişe verici bir inkâr değil mi bu? Gerçek bir hümanizmanın vazifelerini bilmek istememek gibi bir şey. Machiavelli'yi bir reddetme tarzı var ki makyavelciliktir. Yaptıklarını görmeyelim diye bakışlarımızı prensipler semasına çevirmek isteyenlerin davranışı. Machiavelli'yi bir övme tarzı da vardır ki, makyavelciliğin tam tersidir: Machiavelli'nin politikaya getirdiği aydınlığı övmek".[6]

Sosyolog Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Merhaleleri* adlı meşhur kitabında Pareto'yu Machiavelli'ye bağlar ve makyavelciliği "içtimaî komedyanın iki yüzlülüklerine ışık tutmak, insanları harekete geçiren hisleri ortaya çıkarmak; tarihî oluşun dokusunu yapan gerçek çatışmaları kavramak;

6 Merleau-Ponty Maurice, *Eloge de la Philosophie* (Felsefeye Methiye), Gallimard, Paris.

toplumun içyüzünü her türlü vehimden uzak bir görüşle kucaklamak için harcanan bir çaba" olarak vasıflandırır.

İlmin soğuk ve tarafsız hükmü bu. Yani Machiavelli âraftа değildir artık. Lâyık olduğu yere oturtulmuştur. Machiavelli dosyasının kapanmadığı tek ülke: Türkiye'miz. Şöyle ki... *Hükümdar*'ın ilk taçlı okuyucularından biri IV. Murat. Cihan Padişahının tecessüsü de cihanşümul.[7] *Hükümdar* XVII. asırda tekrar Türkçe'ye çevrilir. Üçüncü mütercim Mehmet Şerif: Dahiliye Nazırı ve Damad-ı Hazreti Şehriyâri (1335, Sudî Kütüphanesi). Metin ve ciddî bir tercüme. Otuz sayfalık mukaddeme Machiavelli'yi etraflıca tanıtmaktadır. *Hükümdar*'ın "Selâtin-i Osmaniyeden Sultan Mustafa Han-ı Salis Hazretlerinin emri ile lisan-ı Osmaniye tercüme edilmiş olduğunu ve bu nüsha-i mütercemenin saray-ı hümayun kütüphanesinde" bulunduğunu bu mukaddemeden öğreniyoruz. Ne yazık ki bu nüsha da, IV. Murad'ın emriyle bir mühtediye çevirtilen nüsha gibi, elimizde yok.

Son tercüme Vahdi Atay'ın.[8] Mütercim önsözde Machiavelli ile uğraştığı için okuyucudan özür diler gibidir, "işin ucunda lekelenmek tehlikesi var" diyor.

Büyük ölüyü düşünüyorum "Niccolo Machiavelli... hiçbir övgü bu ad kadar yüce değildir".[9] Ve Macauley'in söyledikleri geliyor aklıma: "... ezilen halkların son müdafii... Floransa'nın en büyük adamı... yozlaşmış bir çağın ahlâksızlıkları arasından büyük bir zekânın meziyetlerini seçebilenler, bu âbide önünde saygı ile eğileceklerdir".

Vahdi Atay, "lekelenmek tehlikesi"ni göze alamadığın-

7 Sadredo, *Histoire de l'Empire Ottoman* (Osmanlı İmparatorluğu Tarihi), Paris 1732.

8 Machiavel, *Hükümdar,* çeviren Vahdi Atay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

9 1787'de Toscana dükü Leopoldo'nun Santa-Croce'de Machiavelli adına yükselttiği anıta tek satır kazılmıştır: "Tanto nomini nullum par elogium": Hiçbir övgü bu isim kadar yüce değildir.

dan *Hükümdar*'ı *Anti-Machiavelli*[10] ile birlikte sunuyor. Daha da ileri giderek birisi Amelot de la Houssaye tarafından lehte kaleme alınmış, ötekisi Voltaire tarafından aleyhte yazılmış iki önsözü de bunlara katıyor. Bu Amelot de la Houssaye de kim? Mütercime göre *Hükümdar*'ı Fransızca'ya çeviren. Oysa bizim bildiğimiz eserin ilk mütercimi Houssaye değil, Jehan Charrier'dir (1554). İkinci mütercim Gohory (1571). XVII. asır mütercimleri Machiavelli'ye "peruka" giydirirler... Bu gayretkeşlerin başında da Amelot de la Houssaye gelir (1684). Sayın Vahdi Atay'ın "dilimize kazandırdığı" *Hükümdar* bu sadakatten uzak tercümedir işte.

Anti-Machiavelli'ye gelince, bu eserin tek değeri, Prusya veliahdının ikiyüzlülüğüne şahadet etmesi: "Makyavelik bir hayata şahane bir başlangıç" diyor J. J. Chevallier. Kitabının önsözünde, "bu canavara karşı insanlığı müdafaa ettiğini, safsata ve cinayetin karşısına, akıl ve adaleti çıkardığını" söyleyen II. Friedrich eser basılırken tahta geçer. İlk işi kitabın yayılmasını önlemektir. Bunu başaramayınca imzasını inkâra kalkar.

Şimdi de *Hükümdar*'ın tercümesine bir göz atalım. Tercüme şöyle bir ithafla başlıyor: "Floransa vatandaşı ve sekreteri Niccolo Machiavelli'den..." Oysa kitabın aslında Floransa vatandaşı ve sekreteri kelimeleri yok. Nasıl olsun ki? Machiavelli *Hükümdar*'ı yazarken ne Floransa vatandaşı idi ne sekreter. Siz bunları düşünürken sayfanın altındaki not hayretinizi bir kat daha arttırıyor: "sekreter o zamanlar küçük devletlerde başbakanlık ödevini görenlere denirdi".

Ömür boyu yoksulluktan kurtulamayan mütevazı hariciye memurunu başvekilliğe nasp ediyor sayın Vahdi Atay. Ne

10 Prusya prensi Frederik'in 1738'de kaleme aldığı eser.

büyük kadirşinaslık. Saavedra'nın *Edebiyat Cumhuriyeti*'ni hatırlıyorum.[11] Büyük ölüler, öbür dünyada bir devlet kurmuşlardır. Sezar, millî savunma bakanıdır, Tacitus, millî savunma müsteşarı... Machiavelli'ye haksız davranmış İspanyol yazarı. Vahdi Atay, yalnız çağının değil, Saavedra'nın da kadirnâşinaslığını telafi ediyor.

Böyle başlayan bir tercümeden ne bekleyebilirsiniz? Vahdi Atay başbakanlığa tayin ettiği kahramanını dilediği gibi konuşturuyor. Çapraşık, eğri büğrü, pis bir dil. Hükümdar değil bu, bir karikatür veya bir parodi. Zavallı Machiavelli daha çilen dolmamış.[12]

11 Cemil Meriç, "Saavedra'yı tanır mısınız?", *XX. Asır*, 5.3.1953.

12 Cemil Meriç, Machiavelli'yi 1967-68 ve 1968-69 ders yıllarında öğrencilerine tanıtır. Bkz. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, "Machiavelli", İletişim Yayınları, 1. baskı 1993, s. 147 vd.; "Hiçbir övgü, onun ismi kadar yüce değildir" *a.g.e.*, s. 184 vd. ve "Politika ve Ahlâk" *a.g.e.*, s. 189.

DEVLETİN ALTI KİTABI

> Devlet gemisi pupa yelken giderken, işi gücü eğlencedir herkesin: vur patlasın, çal oynasın. Ama, fırtına kopup da gemi çalkalanmağa başladı mı, bir telaştır alır herkesi. Geminin sahibi, süvariler, mürettebat görev başına koşarlar: solukları kesilir çalışmaktan. Yolcuların da boş durmaması gerekmez mi? Kimi halatlara sarılmalı, kimi lengere. Ya gücü yetmeyenler! Onlar da öğüt vermeli çalışanlara.
>
> Jehan Bodin

Hükümdar'a en az benzeyen eser: *Devletin Altı Kitabı* (kısaltılmışı *Devlet*).[1] Floransalı Niccolo Machiavelli ile Anjulu Jehan Bodin (1530-1596) kadar birbirinden farklı pek az insan var. *Devlet*, heybetli bir âbide: bir siyaset ilmi ve âmme hukuku âbidesi. Abus ve penceresiz. Bilgiyle zırhlı ve her türlü zarafetten uzak. *Hükümdar* onun yanında, sıkıntıya gelmeyen bir heveskârın, vakit geçirmek için yazdığı bir kitap. Bodin yaman bir hukukçu: delil üstüne delil yığar. Ya-

1 Bodin Jehan, *Les Six Livres de la République*, 1576.

vuz bir ahlâkçı: Kutsal Kitaplarınkine benzeyen bir huşunet. Din problemini, devletle ferdin yüce menfaatlerini kendine dert edinen, ulu bir vicdan. Machiavelli ona kıyasla müşahhas iktidarın hayâsız ve dar görüşlü bir perestişkârı.

Müşahhas iktidar, insanları, iktidar etrafında dolaşan tecritlerden daha çok büyülemiş. Ustaca yazılmış canlı bir kitap, üsluptan mahrum ağır ve âlimane bir eserden her zaman daha çok okunacaktır. Ama *Devlet* de *Hükümdar* kadar büyük akisler yaratmış, *Hükümdar*'ınkinden çok farklı akisler. Kapanmak üzere olan XVI. asırda unutulmaz bir tarih *Devlet* (1576).

1576... Saint-Barthélemy katliamı dört yıl önce olmuştur. Vasıtanın makyavelce gaddarlığı, hak dininden ayrılan Protestanların imhasını gerçekleştiremedi. Protestanlar için de tek hakiki din vardı: kendilerininki. Onlar da zulümlerine uğradıkları Katolikler gibi düşünürler: Fransa ülkesinde iki tane dine yer yoktur. Her iki fırkanın da kraldan beklediği kendi dâvâsını, Hakkın dâvâsını benimsemesidir: Hak dinine ihanet eden zâlim hükümdar, ayağını denk alsın: kanı helâldir, onu katletmek "zâlimi katletmektir".

1573'de, Saint-Barthélemy ferdasında, tanınmış bir hukukçu, François Hotman, Calvin'in vatanı olan Cenevre'den bir risale fırlatır Fransa'ya, kısa zamanda ün kazanacak bir risale: *Franko-Galya*. Risale tarafsız bir bilginin, Fransa krallığının menşei üzerine bir araştırması olarak sunulur. Yazara göre, eski Fransa kralları seçimle iktidara gelirlerdi, "tiran olarak değil, hükümdar olarak seçilirlerdi, mutlak, aşırı ve sonsuz bir güçleri yoktu, belli kanunlara ve şartlara tâbi idiler." Demek ki halk, anlaşma şartlarına uymayanın tâcını alabilirdi başından. Böyle bir hükümdarlık, mutlak bir krallık olamazdı, karma bir devletti. Hotman'a göre, rejimlerin en iyisiydi bu, "Üç unsuru, kralı, aristokrasiyi, halkı kaynaştırıyor, aralarında bir denge kuruyordu". Bu re-

jimde "doğuştan aracı" olan aristokrasi, "tabii olarak birbirine düşman" olan kralın gücüyle halkın gücü arasında aracılık vazifesi görüyordu. Nice Protestan, hattâ daha sonra, nice Katolik yazara örnek olan *Franko-Galya,* krallık sultasının aşırılığına karşı açık bir hücumdu. Güzel Philippe'den beri Roma İmparatorluk hukukunun İmperium'unu, yani hiç kimseye hesap vermek zorunda olmayan mutlak hâkimiyet hakkını, Fransa kralı lehine diriltmek isteyen burjuva hukukçularının inatçı gayretlerine meydan okuyuştu bu.

Bu saldırıya kim cevap verecekti?

"Politikacılar" diye tanınan bir fırka vardı. Şansölye Michel de L'Hopital'in yüce kişiliği hâkimdi fırkaya. "Politikacılar" Katoliklerden de ayrıydılar, Protestanlardan da. Hıristiyan birliğinin bozuluşu bir oldu bittiydi; kabul ediyorlardı bunu. Protestanlık da bir vakıaydı. Vicdan hürriyetinin ürkek bir başlangıcı olan müsamahadan yanaydılar. Kral, Katolik-Protestan çatışmasının üstündedir; bir parti başkanı değil, bütün mezheplerin hakemi ve en son koruyucusu. "Politikacılar"a göre son kurtuluş ümidi: devlet otoritesini kuvvetle elinde tutan güçlü bir kral. Millî birlik, dinlerin ikiliğine rağmen ancak bu sayede sağlanabilir, ayakta tutulabilirdi. Anarşi de, müsamahasızlık da ancak böyle önlenebilirdi.

Zamanının devlet işlerine ve haricî siyasetine faal olarak katılan Jean Bodin de "Politikacılar"dandı. Önce hukuk hocasıydı, sonra majistra oldu. Vasıfları belli olmayan bir "Hâlik-ı tabiat"a inanıyordu. 1576, Bodin'in hayatında büyük bir yıl. O yıl Bodin, *Devlet*'i kaleme alarak, monark aleyhtarı Protestan Hotman'ın meydan okuyuşuna ve her soydan makyavelcinin ilâhi ahlâka saldırışına cevap verir. Bütün bir hayatın eseridir *Devlet,* bir düşüncenin taçlanışıdır. Kitap yayınlandığı zaman, Avrupa'nın bütün bilginleri, bütün meraklı aydınları zaten tanıyordu yazarı.

Bodin on yıl önce Latince bir eser yayımlamış, yeni yollar açmıştı düşünceye: *Tarihi Anlamamızı Kolaylaştırmak İçin Metot.* Bodin'in tarihte aradığı, "kanunların ruhu"dur. O, eskilerin şuraya buraya dağılan kanunlarını ancak tarih sayesinde toplayabilir ve onların terkibini yapabiliriz, diyordu... Gerçekte cihan hukukunun özü, tarihtedir. Çünkü kavimlerin âdetlerini, devletle ilgili her işin başlangıcını, gelişme mekanizmasını, uğradığı değişiklikleri ve nereye vardığını ondan öğreniyoruz. Bu son cümlede *Devlet*'in planını görür gibi oluyoruz. Eserin içindeyse, iklimler teorisinin ilk şekli beliriyor. Bodin, 1576'da bu nazariyeyi yeniden ele alacak, daha sonra Montesquieu, iklimler teorisine büyük ün kazandıracaktır.

Bodin'in bütün Fransızlar anlasın diye, halk diliyle yani Fransızca olarak kaleme aldığı *Devlet,* birçok âlimane araştırmaları, tasavvur edilemeyecek kadar değişik birçok tetebbuları, birçok orijinal ve ince düşünceleri yeniden ele alır ve taçlandırır. Ama bütün bunlar astrolojiye, Pisagor'a dayanan garip görüşlerle iç içedir. *Devlet* asrın hukukî ve siyasî bir mecellesidir. O çağlarda iktisadî de siyasî'nin bir parçası kabul edilmektedir. Eser altı kitap, kırkiki bölüm. *Hükümdar*'ın o veciz bölümlerine kıyasla ne heybetli, ne göz yıldırıcı bir eser. Kitapta herşey var. Hattâ herşeyden de fazlası! En ansiklopedik kafalı Fransızın, hattâ Avrupalının bütün bilgileri kucaklayan, ansiklopedik vasiyetnamesi. Bir düşünceler, istidlaller, vakalar, metinler ve tefsirler ummanı. Bu ummanın ortasında mermer çevresi keskin bir ışıkla yıkanan bir ada: hâkimiyet.

"Devlet, birçok ailelerin ve onları müştereken ilgilendiren hususların egemen bir güçle ve hakkaniyete uygun olarak yönetilmesi demektir. Bu tarifi en başa koyuyoruz çünkü her konuda önce ana gaye, daha sonra da bu gayeye ulaştıracak yolları araştırmak lâzımdır. Tarif, ele alınan konunun

gayesidir. Sağlam bir temele oturtulmamışsa, üzerine kurulacak herşey çok geçmeden yıkılır..."

"İyi düzenlenmiş bir devletin ana gayesi nedir?" başlığını taşıyan birinci kitap bu satırlarla başlıyor. Bodin'i ilgilendiren, gerçeğin kendisi değil (Machiavelli gerçeğe tapardı), meşruiyettir: mütehakkimane bir edayla nazariyesini sunduğu siyasî topluluk, "hakkaniyetli" bir hükümettir. Yani sadece akıl, adalet ve kelimenin en yüksek, en Eflatun'cu mânâsıyla düzen gibi birtakım manevî değerlere uygun olmakla kalmayan, üstelik bu değerlerin gerçekleştirilmesini kendine gaye ve emel edinen bir hükümet. Maddî gayelerin tahakkuku sadece ilk merhaledir. Bodin, amacımız saadetten de üstündür, der. Aile şeref mevkiindedir: hareket noktasıdır aile, ana-hücredir, iyi düzenlenmiş siyasî topluluğun timsali ve modelidir. Bodin için egemen güç, doğru olarak anlaşılan siyasî topluluk kavramının içindedir, bu tartışılmaz.

"Tahtayı gemi yapan: biçimi. Kemerleri destekleyen omurgayı, geminin başını ve kıçını, güvertesini kaldırın, ne kalır ortada. Tıpkı onun gibi egemen güç olmayınca devlet de devlet olmaktan çıkar. Devletin bütün bölümlerini, bütün aile ve zümreleri bir tek vücut halinde toplayan bu güç". Egemenlik Roma hukukçularına şiddet ve ihtişamla hissettirmişti kendini, bu güce Majestas diyorlardı. Bodin hâkimiyet konusuna eğilir eğilmez, cedelci (dialektik) kuvveti hiç kimsenin aşamayacağı bir irtifaa yükselir. Kendi has bahçesinde dolaştığının, ezelden beri malikânesi olan topraklarda avlandığının farkındadır. Egemenliğin tarifini yapmak gerektiğini büyük bir gururla belirtir. Hiçbir hukukçu, hiçbir siyasî filozof egemenliği tarif etmemiştir henüz. Halbuki devlet hakkındaki bir eserde anlatılması gereken en can alıcı, en önemli nokta bu. Yine büyük bir istihfafla kendisinden önce kimsenin egemenliğin gerçek

alametlerini belirtemediğine işaret eder. Bu alâmetler belirtilmedikçe teba, egemenliğin gerçekten kime ait olduğunu kestiremez.

Egemenlik, siyasî topluluğu kaynaştıran, birleştiren güçtür. O olmazsa siyasî topluluk parçalanır. Eşyanın mahiyeti icabı, yaşamak isteyen her içtimaî zümrede bir "emirler, itaatler" alışverişi vardır, egemenlik gücü bu mübadeleyi billurlaştırır. "Bir devletin mutlak ve devamlı iktidarı"dır egemenlik.

Egemenlik devamlıdır, yani cemiyet hangi biçimde tecelli ederse etsin, onun yönetici şuuruna sıkı sıkıya bağlıdır. Egemen hükümdarlar, birbiri ardınca tahta geçerler, ömür boyu egemendirler. Demokratik devletler, egemenliği, sosyal biçimlerinin tabiî devamlılığında bulurlar. Fakat bir memurun veya belli bir zaman için seçilen teşriî bir heyetin egemenliğinden söz edilemez.

Devamlı olan egemenlik, mutlaktır da. "Egemen olanlar, hiçbir zaman başkasının buyruklarına tâbi olmamalı, tebaları için kanun çıkarabilmeli, onları iptal veya ilga edebilmeli, yeni kanunlar yapabilmelidir. Bunun için Kanun: hükümdar kanunların nüfuzu dışındadır, der". Kendinden önce gelenlerin kanunlarına tâbi olmayan hükümdar, kendi kanunlarına da tâbi değildir. İstese de "kendi ellerini bağlayamaz". Onun için ferman ve emirnamelerin sonunda şu kelimeleri görürüz: zira böyle irade eyledik. Âdeta demek istenir ki, hükümdarın kanunları sağlam ve ciddî sebeplere dayanmakla beraber, yine de onun şahane arzusuna bağlıdırlar".

İşte egemenliğin gerçek alâmetlerinden birincisi ve en mühimi, bu yetkidir: kanun çıkarmak ve kanunları ilga etmek yetkisi. "Hükümdarın ilk vasfı, umumiyetle bütün cemiyeti, hususî olarak her ferdi, kanunlarına boyun eğdirmesidir. Bunun için kendisinden büyük, kendi ayarın-

da veya daha küçük, herhangi bir kimsenin rızasına ihtiyacı yoktur. Zira, eğer hükümdar kanun çıkarmak için kendisinden büyük birinin rızasına muhtaç olsa, hakikî bir tebadır. Kendi ayarında birinin rızası söz konusuysa, bir ortağı var demektir. Tebasının, senato veya halkın rızasını alacaksa, hükümdar değildir". Peki âdetler ne olacak? "Kanun âdetleri hükümsüz bırakabilir, âdet kanunun dışında kalamaz".

Egemenliğin bütün diğer vasıfları, bu vasfın içindedir. Öyle ki, doğrusunu söylemek gerekirse "egemenliğin tek vasfı" budur. Harp ilan etmek, sulh yapmak, başlıca devlet ricalini tayin etmek, en son hüküm mercii olmak, kararlara ve kanunlara itibar etmeden mahkûmları affetmek, para basmak, haraç ve vergi tarhetmek: bunların hepsi de egemenliğin gerçek işaretleri. Teba bu işaretler karşısında tereddüde düşmez. Bunların hepsi de o değerli güçten titizlikle talep edilen, o tek elden kanun yapmak ve kanunu ortadan kaldırmak yetkisinden doğar.

Egemenlik üzerine her teori, birtakım siyasî art düşünceleri dile getirir ve derin siyasî yankılar uyandırmağa namzettir. Bodin'e göre egemenlik, nazarî olarak, kalabalığın da elinde olabilir (demokrasi), bir azınlığın da (aristokrasi), bir tek insanın da (monarşi). Ne var ki, yazar bize niçin monarşiyi tercih ettiğini söylemeden önce de, nazariyenin kendisi, yani mücerret olarak egemenlik, Fransa kralı lehine çalışmaktadır. Bu egemenlik nazariyesi, feodaliteyi kesin olarak bozguna uğratması ve Protestan yazarların krallığa karşı bir savaş makinası olarak kullanmak istedikleri karma hükümet hakkındaki rakip nazariyeyi tasfiye etmesi bakımından, eski hukukçuların ısrarlı gayretini devam ettirir ve taçlandırır. Devlet otoritesini, alabildiğine parçalayan, devletin yetkileriyle şahıslarınkini birbirine karıştıran feodalite, kanun yapma ve kanun kaldırma imtiyazıyla mücehhez bu mutlak egemenlik karşısında tuzla buz olur.

Bodin, Fransız aristokratik monarşisinin ölüm çanını çalıyor; Papanın cismanî bakımdan Fransa krallığı üzerindeki her türlü iddiasını sona erdiriyordu. Fransa kralı hükümrandır. Hükümran, tarifi icabı, başkasına bağlı olmayandır. Ne Papaya bağlıdır, ne İmparatora. Haklarının tek kaynağı vardır: kendisi. Hiçbir şahsî metbuiyet tanımaz. İktidarı, ne zamanla mukayyettir, ne temsilî mahiyettedir. Dünyadaki hiçbir iktidara karşı sorumlu değildir bu iktidar. Böylece egemenlik, derebeylik denen o "çelik zincirin halkalarını parçalarken millî bağımsızlığı da teminat altına alıyor"du.

Karma hükümet, eski bir teori: üç klasik devlet şekli veya tipinden başka (demokrasi, aristokrasi, monarşi) her üçünün terkibinden meydana gelmiş dördüncü bir hükümet şekli daha vardır: karma hükümet. François Hotman'ın bu hükümet biçimini nasıl göklere çıkardığını gördük. Niçin böyle yaptığı da malum...

Bodin de işin farkında: "Aldatıcı teorilerden" biridir bu. Protestan Hotman ve aynı cephenin yazarları bu teoriyle "tebalarını tabiî hükümdarlarına karşı ayaklandırmağa" çalışmakta, "kapıları hayâsız bir anarşiye açmaktadırlar; dünyanın en yaman istibdadından daha korkunç bir anarşiye" (*Devlet*'in Önsözü). Ve Bodin, o âlimane, o sert edasıyla taşı gediğine koyar: "Fransa üç devletten kuruluymuş; Paris parlamentosu bir aristokrasiymiş; üç sınıf (sınıflar meclisi) demokrasiyi temsil ediyormuş; kral da kralî devleti. Bu yalnız saçma bir görüş değil, bir cinayet. Tebayı hükümdarla hemâyar saymak, huruç ales sultandır".[2] Böyle düşünenin kellesini kesmek caizdir.

Görülüyor ki, bazan "babacan Bodin" diye bahsettikleri zat, devletin selâmeti söz konusu olunca pek şakaya gelmiyordu. "Mutlak hâkimiyetle bağdaşmayan, kanunla-

2 Hükümdara karşı işlenen suç (crime de lèse-majesté).

ra ve sağduyuya aykırı olan bu tehlikeli hezeyanlara" karşı yükselttiği ithamname parlak ve ezicidir. Sanki egemenlik Efendi'nin boyuna değiştiği üçlü bir oyun: kâh millet Efendi olacak, kâh aristokratlar, kâh hükümdar. Peki ama, hem aristokratik, hem kralî, hem de halka dayanan bir Devlet'i kurabilmek için egemenliğin alâmetleri nasıl bölünecek? Bodin'e göre böyle bir bölünme kesinlikle mümkün değil. Böyle bir Devlet, hiçbir zaman mevcut olmamıştır ve havsalaya bile sığmayan bir ucûbedir.

"Egemenlik bölünme kabul etmez. Zira herkese ferman dinletecek güçtedir, yani karşı konmadan, hattâ ses bile çıkarılmadan, dilediğini emreder, dilediğini yasaklayabilir, başkalarının kendi izni olmadan savaş veya barış yapmasını, vergi toplamasını, birine biat etmesini meneder... Öyle ki egemenliğin hükümdara kalması veya bir azınlığın eline geçmesi veya bütün halkın olması için silâha sarılmak lâzım gelir boyuna. Egemenlik kati olarak taraflardan birinin eline geçinceye kadar, her devlet iç savaşın fırtınalarıyla sarsılır durur".

Dâvâ hükme bağlanmıştır: karma hükümet devletin bozuk bir şeklidir, o kadar. Piç ve göz boyayıcı bir rejim. Karma devlet, parçalanan, zedelenen egemenlik bütün olarak belli bir elde toplanıncaya kadar, en korkunç anlaşmazlıklara gebedir.

İkinci kitabın başlığı şöyle: "Her nevi Devlet şekli ve üçden fazla devlet şekli olup olmadığı üzerine". Bodin bu soruyu muzaffer ve kestirip atan bir "hayır"la cevaplandırır. Bu başarı edası altında, tehlikeli bir doktrini tasfiye etmekten memnuniyet duyan usta bir hukukçu ve dürüst bir vatandaş saklı: öyle bir doktrin ki, sözde asillerin ve halkın, hakikatte ise anarşinin yararına, Fransa kralının egemenliğini elinden alıyor, çıkarıyor, onu krallığın basit bir majistrası yapıyordu.

Üç devlet şekli içinde, Bodin niçin monarşiyi tercih ediyor? Sonra tercih ettiği bu monarşi nedir?

Monarşiyi tercih ediyor, monarşiyi yani, hatırlatalım, mutlak hâkimiyetin tek hükümdar elinde toplandığı devlet şeklini. Bu tercihin birçok sebepleri var.

Evvela tabiata en uygun rejim monarşidir. "Tabiatın bütün kanunları bizi monarşiye götürüyor". Devletin örneği olan ailede reis tektir. Gökyüzünde tek güneş var. Dünyayı idare eden Tanrı tek. "Nitekim, ne kadar eskiye uzanırsak uzanalım görürüz ki, kendilerini tabiatın ilhâmına terk eden bütün kavimler monarşiden başka devlet şekli tanımamışlardır". İkna edilmemiş de olsa, ağzını açacak hali kalmamıştır okuyucunun.

Bodin "egemenlik hakkı"nın ateşli bir nazariyecisi. Evet, mücerret olarak mutlak egemenlik, pekâlâ, halkın da elinde olabilir, aristokrasinin de, tek hükümdarın da. Fakat tatbikatta bu mutlak egemenlik, taksim kabul etmez alâmetleriyle ancak monarşide kendine lâyık bir organ, kuvvetli bir destek, bir süreklilik teminatı bulur. Bodin'in monarşiyi tercih edişinin ikinci sebebi budur.

"Fakat devletin can alıcı noktası hâkimiyet hakkıdır. Hâkimiyet, doğrusunu söylemek gerekirse, monarşinin dışında mevcut olamaz, ayakta duramaz. Zira bir devlette ancak bir kişi hükümran olabilir; iki, üç veya daha fazla kişi varsa hiçbiri hükümran olamaz. Çünkü hiçbiri ötekine ferman dinletemez, kendisi de başkasının fermanını dinleyemez. Birçok beylerden kurulu bir heyetin veya halkın hâkimiyeti elinde tuttuğu düşünülsün. Onları birbirleriyle kaynaştıracak egemenlik gücüne sahip bir başbuğ yoksa, böyle bir heyet veya böyle bir halk nereye dayanacak?"

Devlet yazarının monarşiyi tercih edişinin üçüncü sebebi de, monarşide, ehliyet sahiplerinin daha büyük bir isabetle seçilebilmesi.

"Her ülkede bilgeler ve erdemliler pek az sayıdadırlar. Öyle ki çok defa, en sağlam ve en değerli insanlar, tedbirsiz bir halk hatibinin veya hayâsız bir politikacının ihtirası yüzünden çoğunluğun baskısına boyun eğmek zorundadır. Oysa hükümdar bu değerli azınlığı koruyabilir, kâmil ve dirayetli kimseleri işbaşına getirebilir. Halbuki halk veya zâdegân hükümetlerinde ister istemez akıllılar da, deliler de meclise girer".

Ama Bodin'in beğendiği monarşi rasgele bir monarşi, meselâ "hükümdarın tabiat kanunlarını hiçe sayarak hür insanları köle, tebanın mallarını kendi malı addettiği" müstebit monarşi değildir. Bodin ilâhi hikmetin tecellisi olan tabiat kanunlarını, hükümdarınkilerden üstün tutar. "İlahî ve tabiî kanunlara gelince, dünyanın bütün hükümdarları bu kanunlara tâbidirler, onlara karşı koymak hadleri değildir, yoksa Tanrı'ya karşı gelmiş olurlar". Bu tabiat kanunlarının başında da, tebanın tabiî hürriyetine ve mallarına saygı göstermek gelir. Anjulu hukukçunun övdüğü monarşi, olsa olsa, kralcı monarşi, kendi tâbiriyle meşru monarşidir; böyle bir monarşide, teba hükümdarın kanunlarına, hükümdar da tabiat kanunlarına uyar; tebanın tabiî hürriyetine ve mallarına dokunulmaz". Hükümdar hareketlerini, tabiî adalete göre ayarlar, "bu adalet, güneşin ışığı kadar aydınlık ve parlaktır".

Bu kralcı veya meşru monarşi türlü şekillerde belirebilir. Evet, mutlak ve bölünmez olan hükümranlık "ortaklık" kabul etmez, fakat hükümranlığın uygulanışı demek olan hükümet, çeşitli terkiplere elverişlidir. Hükümranlıkla, hükümeti birbirinden ayıran ilk yazar, Bodin'dir. Daha sonra Rousseau da aynı farkı belirtecektir. Hükümdar, makam ve pâyeleri "asili, zengini, nüfuzluyu gözetmeden" tam bir eşitlikle dağıtıyorsa, meşru monarşi, bir halk hükümetidir. Bodin, böyle bir eşitlikten hoşlanmaz: kişileri, kabiliyetleri,

servetleri dikkate alan zâdegân hükümetini tercih eder. Makam ve rütbeler "asillere veya sadece en nüfuzlulara veya en zenginlere tevcih edilmelidir". Fakat Bodin'in en çok beğendiği hakiki kralcı hükümet âhenkli bir hükümettir.

"Bilge hükümdar, ülkesini âhenkle yönetmelidir. Havas'la avam'ı, zenginle fakiri tatlı tatlı kaynaştırmalıdır. Ama bu işi öyle bir incelikle yapmalıdır ki, havas'ın avam'a karşı bazı üstünlükleri olsun. Zira, hukuk ve askerlikte avam kadar ehliyetli olan asilin adalet ve harple ilgili vazifelerde tercih edilmesi, fakirle aynı liyakatte olan zenginin paradan çok şeref getiren işlerde kullanılması, fakire ise itibardan çok para getiren hizmetler tevdi edilmesi yerindedir; bundan her iki taraf da memnun olur".

Esnek, dengeli bir sistem: yazar böylece ihtilâlleri de önleyeceğine inanır. Şüphe yok ki bölünmez, mutlak bir hükümranlık bahis konusu, ama sınırsız bir hükümranlık değil bu, ahlakî hudutları var. Mutlak monarşi, keyfî monarşi değil. Bu monarşi, Senato veya Parlamento adı verilen daimî bir meclisi, zaman zaman toplanacak sınıf ve eyalet meclislerini kabul eder, hattâ gerektirir. Monarşi, cemaatlar, esnaf heyetleri, encümenler, ruhanî teşekküller gibi devletle teba arasında aracılık eden her nevi kuruluşla uzlaşır, hattâ zenginleşir. Bunlar içtimaî zinciri sıkan ve sağlamlaştıran düğümlere benzerler.

Ama bu teşekküllerden hiçbiri, hükümdarın izni olmadan mevcut olamaz, hükümdarın nüfuz ve selahiyetine zerre kadar tecavüz edemez. Karar hakkı yalnız hükümdarındır: senato da, sınıf ve eyalet meclisleri de, istişarenin ötesinde herhangi bir karar hakkına sahip değildirler. Bodin, tehditkâr bir edayla, yoksa, diye haykırır "o kadar yüce, öylesine mukaddes olan" hükümranlığın yani majestas'ın çöküşü olur bu.

"Dünyada Tanrı'dan sonra en büyük varlıklar hükümdar-

lardır. Diğer insanları yönetmek için Tanrı tarafından vazifelendirilmişlerdir, onun vekilidirler. Bu itibarla onların evsafını iyice bilmek gerektir ki, tam bir itaat ile ululuklarına hürmet ve ubudiyet gösterilebilsin ve onlardan kemal-i tazimle söz edilebilsin. Zira hükümdarına saygısızlık eden, Tanrı'ya saygısızlık eder. Hükümdar Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir".

Çağdaş bir siyaset hukukçusu, Bodin'e ayırdığı etüdü (takdim ettiğimiz yazı bu etüdün bir hülasası mahiyetindedir) şöyle bitirir: "Krallık devrinde olduğu gibi modern rejimde de, monarşik mutlakiyette olduğu gibi, demokratik mutlakiyette de siyaset ilminin ve amme hukukunun temel kavramı olan hâkimiyet, bu adamla ve bu eserle başlar. Bodin'e göre hâkimiyet 'bir mermer blok'tur, yerinden oynatılamaz".[3]

Geçen asrın hukukçuları da daha az sitayişkâr değildir: "XVI. asrın Machiavelli'den sonra en büyük siyaset nazariyecisidir Bodin. *Devlet*, konusunun genişliği ve kullanılan malzemenin zenginliği bakımından ancak Aristo'nun *Politika*'sı ile veya *Kanunların Ruhu* ile mukayese edilebilir. Her çağın politikacısı için faydalı ve öğretici bir kitap".[4]

Anjulu hukukçu, Machiavelli ile Hobbes arasında bir köprü. Monarşinin yavan fakat yaman bir müdafii.

Bizde niçin bir Bodin, bir Hobbes, bir Bossuet yetişmemiş? Neden yetişsin... Mutlakiyetin bu yavuz nazariyecileri Osmanlı ülkesinde yaşasalar Zat-ı Şahanenin destancısı olurlardı. Ülkelerinde gerçekleştiğini göremedikleri âdil ve kerim devlet rüyasını, yalnız Osmanlı gerçekleştirmiştir. Padişahın müdafaaya ihtiyacı yoktu. Padişahlık müessesesi hiçbir zaman tehlikeyle karşılaşmamıştı ki.

3 Chevallier J-J., *a.g.e.*, s. 51.

4 Janet Paul, *Histoire de la Science Politique* (Siyaset Bilim Tarihi) 1887.

Krallık tarihin tasfiye ettiği içtimaî bir düzen. Onun da bütün hükümet şekilleri gibi müsbet veya menfi tarafları var. İlmin vazifesi inkâr değil tesbittir. Avrupa, hükümdarlarına hürmetkâr. Hükümdarlarına yani mâzisine, mukaddeslerine. Bu tarih şuuru, bu kendi kendine saygı, bu kadirşinaslık Batı'dan almamız gereken en büyük ders.

HALKIN SELÂMETİ

Gerek hükümet-i mutlaka olsun, gerek hükümet-i meşruta olsun bi'l-cümle düvel-i mütemeddinede hükümdarların her nevi itirazdan sâlim ve her halde mukaddes olmaları, intizam-ı devlet ve iktidar-ı hükümetçe gayet mühim bir esas olup, Zat-ı Şevketsimât-ı Hazret-i Padişahileri gibi Saltanat ve Hilafeti câmi olan bir hükümdar hakkında bu esasın ne mertebe kesb-i ehemmiyet ve mukaddesiyet ettiğinin tafsiline hâcet görülmez.

Cevdet Paşa
(*Tezâkir*)

Tedbir-i mülk ve emr-i idare hakkında mevzu olan kavaid ve şerait-i İslâmiyyeye nazar-ı im'an ile bakılır ise görülür ki, bu kavaid ü şeraite tamamiyle tevfik-i hareket eyleyen devlet, bir tarafdan adalet ü hakkaniyete en muvafık veçhile hürriyet esaslarını müştemil ve diğer taraftan hükümet-i mutlakaya mahsus olan inzibat ve iktidar hususlarını mütekeffil bir hükümet-i meşrua olarak, siyasiyyundan hiçbirinin tasavvur edemediği suretde kudret ü miknetini temin etmiş olur.

Cevdet Paşa
(*Tezâkir*)

Ayrı çağlarda yaşadılar, yurtları ayrı... ama ilhâm kaynakları bir: içtimaî sarsıntılar. Dizginleri gevşetilen insanın kurtlaştığına şahit oldular; anladılar ki, aşırı hürriyet anarşiye açılan bir kapı, anarşiye yani cangıl kanunlarına. Bedbinlikleri, acı tecrübelerin meyvesi.

Tunuslu, mağrur bir tevekkül; Floransalı, buruk bir istihza; İngiliz, tedirgin bir şuur. İbn Haldun, Machiavelli, Hobbes... Üç insan değil üç remiz.

Tüdorlar'ın usta ellerinden, Stuartlar'ın beceriksiz ellerine düşeli beri sarsıntıdan kurtulamamıştı İngiltere. I. Charles ile Parlamento arasındaki savaş, Cromwell'in zaferiyle sona ermişti, Cromwell'in zaferi ve kralın idamiyle (1649). Kesilen bir hükümdar kellesi... ne korkunç cinayet! Böyle bir günâh işlenir de, Tanrı'nın gazabı mücrimleri nasıl ânında yok etmez? Etmemişti işte... Cumhuriyet İngiltere'sinde Cromwell hüküm sürüyor ve 1651 sene-i miladiyesinde garip başlıklı bir kitap yayımlanıyordu: *Leviathan.*

Bu "ucûbe" kitabın yazarı da garip bir adamdı. Yedi aylık doğmuştu. İspanya Kralı'nın dinsiz kraliçe Elizabeth'e karşı giriştiği savaş hazırlıkları, İngiltere'de büyük bir telaş uyandırmış; Hobbes'un annesi de bu yüzden erken doğurmuştu çocuğunu (1588). Ölümü: 1679. "Korku ile ikiz kardeş"ti Hobbes. O karışıklıklar çağının alabildiğine vahşi insanlarından elbette ki korkacaktı. Tarihin böyle bir devrinde yaşamak, sulha ve sükuna âşık bir insan için kaderin kötü bir oyunuydu. Din ve siyaset tartışmalarıyla geçen yıllar, mantık, belagat... Delikanlı mektepten hoşlanmadı. Bir ara Bacon'un kâtibi oldu, bir ara genç bir lordun mürebbisi; şehir şehir dolaştı Avrupa'yı, Paris'te on bir yıl kaldı.

Bu ihtişamsız hayatın en büyük hadisesi, hendesenin keşfidir, hendesenin ve Galilei'nin. Filhakika Hobbes, o mutlu günden sonra her şeyi riyaziyenin kesin ve aydınlık kanun-

larına dayamak isteyecek; madde dünyasını olduğu gibi, ruh dünyasını, ahlâk dünyasını, politika dünyasını da "hareket" ile izah edecekti. Comte'dan iki asır önce yaşayan bir pozitivist, derin görüşlü bir müspet ilimler nazariyecisi. Ama Hobbes'u ölümsüzleştiren bu vasıflar değil, düşmanların kini. Düşmanların yani riya ile hamakatin. Zira, o münzevi ve çekingen kütüphane adamının eseri "çağının siyaset felsefesinde benzeri bulunmayan bir genişlik ve ciddiyet" arzediyordu. "Katoliklerin, Anglikan piskoposlarının, siyasî hürriyet taraftarlarının, hattâ Stuartçıların dehşet ve nefretini kamçılayan sâkin bir ataklık".

Leviathan bir terkip. O yaman kitapta Hobbes'un bütün düşüncesi billurlaşmış... bir yanda keskin ve maddeci bir zekâ, bir yanda barışa susamış bir kalp. Ve ortaçağdan gelme sızıntılar: skolastik, ilâhiyat, hattâ şeytanbilim.

"Bu siyasî hikmetler hazinesi, İngiltere'nin mukaddes kitaplarından biri" diyor çağdaş bir yazar. Bir başkası: "İngilizce yazılmış en büyük belki de biricik siyasî felsefe şaheseri" diyor...[1]

Ama bu münferit hayranlıklar aldatmamalı bizi. Hobbes hâlâ ârafta. Kadirşinas Batı, siyasî düşüncesinin o büyük ilhâm kaynağını unutmağa ve unutturmağa çalışmaktadır. *Leviathan*'ın Fransızca bir tercümesi bile yok henüz.

Bize gelince... mânâsını bilmediği kaypak ve karanlık mefhumların esiri bir intelijansiya, Hobbes'u niçin ve nereden okuyacaktı? Hayalin alacakaranlığına alışan gözlerin ilmin çiğ ışığına iltifat etmemesi tabiî. Okuyucularımıza üç asırdır mütercimini bekleyen *Leviathan*'ın nâkıs bir hülasasını takdim edelim:[2]

İnsanın tabiî hali insanlarla yaşamak. Ama her insan için,

1 Chevallier J-J., *a.g.e.*, s. 55.

2 Söz konusu özet Chevallier'nin eserinden yapılmıştır. Chevallier J-J., *a.g.e.*, "Le Léviathan de Thomas Hobbes (1651)", s. 56 vd.

başka bir insan rakiptir, rakip yani düşman. Herkes amacına varmaktan aynı derecede ümitlidir; başkasını yok etmeğe veya boyunduruk altına almağa çalışır. Sonu gelmeyen bir savaş: kişinin kişi ile, herkesin herkesle savaşı.

İnsanlar ömür boyu ölüm korkusuyla karşı karşıyadır, ölüm korkusu ve ölüm tehlikesiyle. Hayat "yalnızlık içinde geçer, yoksul, kaba, hayvanca ve kısacık bir hayat". Hiçbir hak tanımayan, çetin ve amansız bir savaş. "Ortak bir iktidar olmayan yerde kanun da yoktur. Kanun olmayan yerde ne haktan söz edilebilir, ne haksızlıktan". En büyük meziyet "kuvvet ve hile". Mülkiyet yok, "herşey kapanın, kendi de bir başkasına kaptırıncaya kadar". İnsan, tabiat hali dediğimiz bu yürekler acısı duruma bir son vermezse, dünyada tek kişi kalmaz. Akıl, ya barış içinde yaşayacak, ya yok olacaksın, diyor.

Hobbes, barışı sağlayacak olan şartlara "tabiat kanunları" adını verir. Ve onları bir vecizeyle hülasa eder: "Kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyi, başkalarına da yapmayın". Tabiî hak, korunma içgüdüsüne bağlıdır: herkesin kendi tabiatını yani kendi hayatını korumak için sahip olduğu gücü, dilediği gibi kullanma hürriyeti. Tabiat kanunu, "aklın keşfettiği umumî bir kaidedir; bu kaideye göre, insan, hayatını tehlikeye sokacak veya onu koruma imkânlarını engelleyecek hareketleri yapamaz; hayatını en iyi şekilde koruyacağını sandığı hareketleri de yapmamazlık edemez". Tabiat kanunlarının en önemlileri, barışı aramak ve eldeki bütün imkânlarla kendini korumaktır. İnsanlar, yaşamak için tabiî haklarından vazgeçmeli, onu bir başkasına devretmelidirler. Bir başkasına yani ceza silâhıyla mücehhez, karşı konmaz bir kuvvete. Çünkü, kılıca dayanmayan anlaşmalar laftan ibarettir. "Bu karşı konmaz kuvveti kim temsil edecek? Devlet... Hakların kendisine devredildiği bu üçüncü şahıs anlaşmanın dışındadır. Fert-

ler karşılıklı olarak onun lehine yapmışlardır anlaşmayı. Kendisi hiçbir kayda tâbi değildir".

"Hâkimiyet bölünmez bir bütün... İster tek kişinin elinde olsun, ister birkaç kişinin, ister herkesin". Hobbes monarşiden yanadır, çünkü dirlik düzenliği en iyi sağlayan hükümet biçimi monarşi. Her insan yani her hükümet kendi çıkarını, dostlarını, akrabalarının çıkarını düşünür, sonra gelir kamu yararı. En iyi yönetim biçimi hangisidir? Elbette ki kişilerin yararıyla kamu yararını birleştireni, yani monarşi. Filhakika monarşide "hükümdarın menfaatiyle halkınki birdir. Hükümdar servetini, gücünü, itibarını, tebanın servetinden, gücünden, itibarından alır. Tebası yoksul, güçsüz, zavallı bir hükümdar zengin, şerefli ve geleceğinden emin olabilir mi?" Hayır... Oysa demokrasilerde... Ahlâksız veya açgözlü bir hükümet için ihanet, namussuzluk, iç savaş, halkın refahından çok daha kârlıdır bazen. Kralların gözdeleri varmış, demokrasilerin yok mu? Elbette var, hem de çok daha kalabalık, çok daha pahalı.

Ya ömrünüz korku içinde geçecek, insanın insan için kurt olduğu ("homo homini lupus") bir cangılda yaşayacaksınız, yahut dirlik düzenlik uğruna tabiî ve mutlak haklarınızdan vazgeçeceksiniz, ama bu feragat da haklarınız gibi mutlak olacak. İnsanlar, tabiî hürriyetlerinden bir zerresini kendilerine alıkoysalar, huzursuzluğun arkası gelmez. İnsanlar bu feragatlarıyla, bu kesin ve dönüşü olmayan devir kararlarıyla, iyi ve kötü, doğru ve yanlış hakkında hüküm verme hürriyetlerini de kaybetmişlerdir. Devletin emrettiği iyidir, âdildir; yasak ettiği kötüdür ve hakkaniyete aykırıdır.

Şüphesiz ki, bu sınırsız iktidarın birçok mahzurları var; ama bu dünyada mahzursuz bir hayat tasavvur edilebilir mi?

İktidarı bölmek, yok etmektir. İktidarın parçaları birbirlerini ifna eder. Kaç parça varsa, o kadar hizip, o kadar hü-

kümran kişi. Bir insan düşünün ki, her böğründen bir insan çıkıyor. Ayrı bir başı, ayrı kolları, ayrı göğsü, ayrı midesi olan başka bir insan.

Hâkimiyet mutlaktır, ama hükümdar uluorta hareket edemez. Aksi takdirde hâkimiyeti tehlikeye düşer. Bir kelimeyle hâkimiyetin tek hududu vardır: akıl, başka bir tâbirle hükümdarın "meslekî" şuuru. Milletinin yararını düşünmemek budalalık olur, zira "hükümdarın menfaati ile halkın menfaati" birdir.

Tek yasama gücü hükümdar. Onun buyruğundan başka kanun yok. Töreler de güçlerini hükümdarın iradesinden alırlar, susarak belli ettiği iradesinden. "Ortak bir iktidarın olmadığı yerde kanun da olamaz... Kanun olmayan yerde adaletsizlikten söz edilemez. Zira, doğru ile yanlışı tayin eden kanundur. Bir kanuna dayanmadan, hiçbir fiile haksızlık isnat edilemez. Hiçbir kanun haksız, yani hukuka aykırı olamaz". Hobbes, hakla hakkaniyeti, daha doğrusu hukukla hakkaniyeti, ayırır birbirinden. Hakkı devletin iradesi tayin eder, hakkaniyeti tabiat kanunları. "Kanun lüzumlu değilse zararlıdır, ama haksız olamaz".

Hukukun tek kaynağı vardır ve ancak tek kaynağı olabilir: Devlet, yani iktidar, yani İrade'nin tecellisi. İlahî Aklın tecellisi olan tabiî hukukla aklî hukukun, hukukla ilgisi yoktur.

Mülkiyet, devletin bağışladığı bir imtiyaz. Ortak bir iktidar yani hâkimiyet kurulmadan önce herşey herkesindir, herkesin yani hiç kimsenin. Mülkiyet, malların istikrarlı olarak paylaştırılmasıdır, bunu da ancak devlet yapabilir. Kişiye, kendi malları üzerinde devletin haklarını hiçe sayacak kadar mutlak bir hak tanıyan her doktrin, bozguncudur. Böyle bir hak, devletin, dışta ve içte, yurdu koruma göreviyle bağdaşamaz. Hükümdar, yaptığı kanunu ilga etmediği müddetçe ona uymak zorundadır.

Şimdi de hükümdarın (veya devletin) vazifelerine bir göz

atalım. Hükümdar tebasına güven sağlamalıdır, hikmet-i vücudu bu. "Salus populi suprema lex": halkın selâmeti en yüce kanun.

Halkın selâmeti demek, yalnız hayatının korunması demek değildir, bu hayatın meşru nimetlerinden faydalanması da demektir. İnsanlar, mizaçlarının müsaadesi nisbetinde bahtiyar veya az bedbaht yaşayabilmek için biraraya gelmiş ve siyasî bir toplum kurmuşlardır.

Tebasına "masum bir hürriyet" sağlamak hükümdarın vazifesi, masum yani barışı bozmayacak bir hürriyet. Hürriyet, arzularımızın bir dış engelle karşılaşmamasından başka nedir? Kanun bir dış engel. Teba, kanunun yasaklamadığı bütün fiilleri yapabilir; ama yalnız onları. Demek ki iyi kanunlar halkın mutluluğu için lüzumlu olanlardır. Kanunların pek azı lüzumlu yani iyidir. Kanun, insanların yaşayışını zorlaştırmak için değil, onları yönetmek, kendi kendilerine ve başkalarına karşı korumak için yapılmıştır. Tek amaç: barış. Kanunun yerinde susması hürriyet sağlar tebaya, geniş ve gerçek bir hürriyet.

Hükümdarın bir başka görevi de tebalarına kanun ve devlet makamları karşısında eşitlik sağlamak; onları refah içinde yaşatmak, doğru doktrinlere göre yetişmelerini mümkün kılan bir eğitim ve öğretim ile teçhiz etmek. Maddî refahı gerçekleştirmek için de, hükümdarın aylaklığı önlemesi, herkese iş bulması, çalışamayanlara yardım etmesi, onları "kişilerin rasgele merhametine terk etmemesi" lâzımdır. Yine bunun için hükümdar, tebalarına yeteri kadar özel mülk vermeli ve, birtakım kimselerin açgözlülüğü yüzünden, bu mülkiyet düzeninin bozulmasına mâni olmalıdır.

Hükümdarın bir başka görevi daha var: her işte muzaffer olmak. Hükümdar, tebalarını koruyamayacak duruma düşerse, bütün haklarını kaybeder, hikmet-i vücudu bu himaye. Kendilerini korumak insanların en tabiî hakları. Devlet

zaafa uğrayınca anlaşma sona erer. Hükümdar, iç veya dış savaşta yenilgiye uğrayınca teba galibe iltihak eder.

Otoritenin olmadığı yerde devlet de yoktur. Tabiat halinin "insan için kurt olan insan"ını, toplum hayatının "insan için tanrı olan insan"ı[3] haline getiren baha biçilmez nimet: Otorite. Devleti ayakta tutan, hükümdarın bütün haklarını benimsemesi ve kullanması. En küçük bir tâviz büyük felaketlere yol açar. Haklar birer vasıta, hükümdar onlar sayesinde görevlerini yerine getirebilir. Vasıtalardan feragat eden amaçlardan da feragat etmiş olur. Devlet ayakta durmak için fitneye yol açacak her yanlış doktrini amansızca yasaklamalıdır. Üniversiteler düzene sokulmalı, ilim kürsüleri sâlim fikirleri yaymalı, kökleştirmelidir.

Devleti yok eden karma hükümettir, karma hükümet yani mutlak ve bölünmez bir iktidarın olmayışı. Devleti yok eden, hükümdarı kanunlarla bağlamak iddiasıdır; tebaya mutlak bir mülkiyet hakkı tanımak iddiasıdır; yabancı devletlerin, bilhassa Yunanlılarla Romalıların taklit edilmesidir. Hobbes'a göre son derece vahim bir davranıştır bu. Yunanlılarla Romalılar siyasî rejimleri yüzünden iç savaşlara girişmiş, sonunda mahvolup gitmişler... bunlar unutuluyor da askerî zaferleri ve ikballeri halk hükümetinin eseri olarak gösteriliyor. Ne büyük gaflet.

Devleti tehdit eden bir tehlike de hâkim iktidarın münakaşası. İnsanlar iyi ile kötüyü kendi kafalarına göre ayırmağa kalktılar mı, tabiî yaşayış haline ve o yaşayışın korkunç anarşisine dönmüş olurlar. Ama devleti yok eden âmillerin en mühimi cismanî iktidarla ruhanî iktidarın tefrikidir. Kiliseyle devlet, ruhanî hükümetle cismanî hükümet aynı şey olmalı. Tanrı'nın devleti cismanî bir devlettir. Demek ki hiçbir ruhanî otorite, hükümran iktidara rakiplik taslayamaz:

---

3 "Homo homini lupus": İnsan insan için kurttur; "Homo homini deus", İnsan insan için tanrıdır.

ne papa, ne vicdan... Hiç kimse "iki efendiye birden hizmet etmeğe" zorlanamaz. "Kalbin içindekini ancak Tanrı bilir", diyor Hobbes... İman, hukukî mükellefiyetlerin, kanunların dışındadır. İnsanın mahrem düşüncelerine karışamaz devlet. Dinî hakikatların kendisi *Leviathan* yazarını ilgilendirmez. Devlet herhangi bir dinî hakikatin (mistiğin) temsilcisi değildir. Tebadan itaat etmesini ister, iman etmesini değil. İnsanın içinden ona ne? Yeter ki teba ruhanî otoritenin buyruklariyle, cismanî ikidarın buyrukları arasında bocalamasın, parçalanmasın, bölünmesin. Huzur başka türlü sağlanamaz; din ve politika çekişmeleri, mahveder barışı.

Hobbes'un sesi aklın sesidir. İhtirasların fermanferma olduğu bir devirde bu keskin, bu soğuk, bu insafsız mantık elbette ki yadırganacaktı. Kendi yazdığı gibi: "aşırı bir hürriyet için savaşanlarla, sert bir mutlakiyet uğrunda çarpışanların kuşattığı bir yoldan geçip de, iki tarafın fırlattığı mızraklardan yaralanmamak kabil miydi?"[4] *Leviathan* mutlakiyeti destekliyordu ama hükümdarların ilâhi haklarından hiç söz etmiyor, akla ve gerçeğe dayanan delillere başvuruyordu sadece. Kimden yanaydı? Tahttan indirilen Stuartlar'a karşı sadakatsizliği ve muzaffer, gasıp Cromwell'e bağlanmayı öğütlüyor gibiydi. Yani kralcı da değildi, Hıristiyan da. Machiavelli nasıl "hain Machiavelli" diye anılmışsa, o da uzun zaman "dinsiz Hobbes" olarak anılacaktır. Zavallı *Leviathan* yazarı. 1660'da II. Charles adıyla tahta çıkan eski talebesinin himayesine rağmen, şahsî selâmeti uğruna, ahlâk ve din konularında kalem oynatmaktan vazgeçmek zorunda kalır. O zaman vargücüyle hendeseye yüklenir ve Cambridge'in tanınmış hendesecileriyle ihtilafa düşer. Tatsız tartışmalarla geçer ömrünün son yılları. Ve 1679'da, doksan bir yaşında, hayata gözlerini kapar.

4 Chevallier J-J., *a.g.e.*, s. 68.

Bir devrin şuurudur Hobbes, kasırgalı bir devrin. İlmî maddecilik, mekanizm, pozitivizm yüzde yüz akılcı bir felsefe. Politika bir ilimdir, Hobbes'a göre. Bu ilmi, isabetli mefhumlar ve kesin tarifler üzerine oturtmak lâzımdır. Doğuştan fikirler olduğuna inanmaz, *Leviathan* yazarı. Tariflerin, işaretlerin ve dilin üzerinde önemle durur: "dil olmasa insanlar arasında ne devlet olurdu, ne toplum, ne anlaşma, ne barış. Aslanlar, ayılar, kurtlar arasında olmadığı gibi".

Hobbes, tabiat-üstü'ne başvurmaz. Bütün eseri hayaletlere karşı bir savaş, görülmeyen güçleri yok etmek için bir çabadır... Dinin kaynağı endişedir. "Görünmeyen bir güce karşı duyulan korkudur din. Bu güç ister zihnimizin bir vehmi, ister umumun kabul ettiği bir gelenek olsun".

Bir kelimeyle, *Leviathan*'ın amacı, insanı heyulâlardan ve korkudan kurtarmak. Kitap, siyasî ateizmin parlak bir tezahürüdür Touchard'a göre.[5]

"Su götürmez bir mutlakiyetçilik... Ama bu mutlakiyetçiliğin Hıristiyan inancıyla, hükümdara sadakatle, monarşinin dayandığı müesseseleri ayakta tutmak, menfaatları sürdürmek arzusuyla hiçbir ilgisi yok. Gerçekte, Hobbes'un mutlakiyeti müdafaa için ileri sürdüğü deliller, daha sonra mutlakiyeti yıkmak isteyenlerin işine yarayacaktır.

Yüzde yüz ferdiyetçi bir düşünce... Mutlakiyetçiliğin kaynağı, şuurlu bir bencilliktir. Devlet ne kadar otoriterse, fert o kadar gelişir. Menfaati de, saadeti de, zevki de, refahı da ona bağlı. Hobbes'un politikası hem faydacı hem de zevkçidir (hedonist).

Hobbes'un "middle-class"a büyük bir itibar göstermediği anlaşılmaktadır. İngiliz burjuvazisinin karşılaştığı iktisadî meselelerle fazla ilgilenmez. Bununla beraber, eserinde be-

5 Touchard Jean, *a.g.e.*, cilt 1, s. 328-329.

lirttiği mutlakiyet, burjuvazinin özlemini duyduğu mutlakiyet şekline çok yakındır. Hükümdarın vazifesi muvaffak olmaktır, diyen, adalet ve faziletten çok barış ve refahtan söz eden Hobbes, bir öncü olarak karşımıza çıkmaktadır. İçinden geçenler ne olursa olsun, eseri hükümdar mutlakiyetçiliğini hiçbir surette desteklemez ve bütün olarak liberalizm ve radikalizm istikametindedir."[6]

6 Touchard Jean, *a.g.e.*, cilt 1, s. 331-332.

KİTAB-I MUKADDES'DE POLİTİKA[1]

Bossuet (1627-1704), onyedinci yüzyılın dev yazarlarından biri. En tanınmış eseri, *Cihan Tarihi Üzerine Deneme,*[2] uzun zaman tarih felsefesine yön vermiş bir kitap. Bossuet, ciddi, vakur, şakaya gelmez bir yazar; başpiskopos, Fransa veliahtının hocası; anarşiye düşman, nizama âşık. *Kitab-ı Mukaddesten Çıkarılmış Politika,*[3] Doğunun ezelden beri âşinası olduğu bir konuyu işlemiş. Bu eserin özetini, mukayeseye vesile olur ve bazı saplantıları yok eder ümidiyle takdim ediyoruz.[4]

Kralı katleden İngiliz Devrimine karşı dehşet duymaktay-

---

1 Bu yazı Cemil Meriç'in *Kırk Ambar* adlı kitabından alınarak buraya yerleştirildi. Zira Chevallier'in eserindeki sıralamaya göre mutlakiyetin en büyük temsilcileri arasında Machiavelli, Bodin ve Hobbes'tan sonra Bossuet geliyordu, bu sırayı bozmak istemedik (*Kırk Ambar,* Ötüken yayınları, İstanbul 1980, s. 308-320).

2 *Discours sur l'Histoire Universelle*, 1681.

3 Bu özeti de Chevallier'nin kitabından yapmış Cemil Meriç, Chevallier J-J., *a.g.e.*, "La Politique Firée de L'Ecriture Sainte de Bossuet (1679-1709)", s. 70-84.

4 *Politique tirée de l'Ecriture Sainte,* 1679-1709.

dı Fransa. Fronde[5] başarısızlığa uğramıştı. Lacour-Gayet'nin *XIV. Louis'nin Siyasî Terbiyesi* adlı eserinde isabetle belirttiği gibi, başarısızlığa uğrayan her devrimin başına gelenler Fronde'un da başına geldi: Çökertmek istediği binayı sağlamlaştırdı Fronde, milletin büyük çoğunluğu binanın ayakta durmasını gönülden ister oldu.

Söz konusu bina mutlak monarşiydi; bu binanın ana hatlarını coşkun ve metin bir üslupla Bodin çizmişti; din savaşlarının akabinde kral IV. Henri, o şakaya gelmez babacanlığıyla onarmıştı binayı. Sonra "büyük krallar arasında bir boşluk olmasın" diye, kader çetin bir mimar çıkarmıştı ortaya: Richelieu. Çok geçmeden XIV. Louis binayı tamamlayacak, kusursuz hale getirecekti, halkı da can-ı gönülden yardım edecekti ona.

Michelet'yi dinleyelim: "Krallığın yüzde yüz zaferiydi bu; halkın tek insanda kaynaşmasıydı... Richelieu, asillerle protestanların kuvvetini kırmıştı. Parlamento'nun ne mal olduğunu göstererek onu mahvetmişti Fronde. Fransa'da ayakta duran bir halk, bir de kral kalmıştı. Halk kralda yaşadı".

"Halkın tek insanda kaynaşması", "kralda yaşayan halk" gibi tâbirler, Hobbes'un devini hatırlatmıyor mu? Hani şu *Leviathan*'ın kapağındaki, üst üste yığılan ve kendisinde birleşen fertlerden meydana gelen devi? Şüphe yok ki havada dolaşan bir fikirdi bu; XIV. Louis'ye atfedilen "Devlet benim" sözü, bu fikri pek güzel ifade edecekti. Ama Hobbes'un o düşünceye kazandırdığı kesin doktrin biçimi, Fransa'nın meçhulü değildi. Gerçi *Leviathan* bilinmiyordu, ama *De Cive* ile *De Corpore Politico* daha 1649'da Fransızca'ya çevrilmişti. 1660'da Hobbes'un dos-

5 Fronde (1648-1652): Yaşı küçük olduğu için tahta çıkamayan XIV. Louis'nin yerine, 1643-1661 yılları arasında, Fransa'yı idare eden kardinal Mazarin'in mutlak iktidarına karşı girişilen ayaklanmaya verilen isim. Ayaklanma başarısızlığa uğramış, Mazarin'in ve krallığın gücü daha da artmıştı.

tu olan François Bonneau, *De Cive*'nin ilk iki bölümünü *Bay Hobbes'un Politikasının Ana Hatları* başlığıyla yayımlıyor ve şu dikkate değer telkinle XIV. Louis'ye ithaf ediyordu. "Efendimiz, bu tercümeyi veya eserin daha mükemmel bir başka tercümesini, haşmetmeaplarına sadık müderrislerin okutmalarına müsaade buyururlarsa, kemal-i cesaretle arz ediyorum: saltanatları devamınca ülkelerinde ne bir fesat görülecektir, ne de bir isyan".

İlahî hukuka dayanan mutlak monarşinin, XIV. Louis devrindeki bu serpilişi, siyasî düşünceler tarihinde, Veliahtın öğrenimi için Bossuet'nin *Kitab-ı Mukaddes*'in metinlerinden çıkardığı eserde ifadesini bulur.

Bossuet, 1670'den 1679'a kadar Veliaht'a hocalık eder. Görevine dinî ve millî bir ödevmişcesine bağlanır. Kırküç yaşındaki hoca telebesi için lüzumlu gördüğü pedagojik eserleri bizzat yazabilmek için din dışı kültürünü baştanbaşa tazeler. *Kitab-ı Mukaddesten Çıkarılmış Politika,* (kısaca *Politika*) ile *Cihan Tarihi Üzerine Deneme*. İkisi de ilhâmını aynı saygıdeğer, aynı rahatlatıcı görüşten alır: Tanrı'nın emrettiği hükümet. İnsanla ilgili olaylarda rastgelelik yoktur. Tesadüf, Machiavelli'nin o gözü bağlı tanrısı, "boş bir laftan ibaret"tir. Tanrı insanları ve devletleri belirsiz ve genel bir şekilde yönetmez, tam tersine onları güdümü altına alır. Burada tam bir Tanrı güdümcülüğü söz konusudur. Veliaht da, *Politika*'yı okurken Bossuet'nin sesinden çok Tanrınınkini dinlemiş olacaktır, çünkü kitap doğrudan doğruya *Kitab-ı Mukaddes*'in metinlerinden meydana gelmiştir.

Politika, on kitaptan ibarettir; Veliaht'ın eğitimi için hazırlanan ilk altı kitap, 1679 yılında tamamlanmıştı; XIV. Louis'nin oğlu aynı yıl onyedi yaşını doldurduğundan bu unutulmaz (daha doğrusu hayal kırıcı) eğitim de sona erecekti. Bossuet'ye göre konunun aşağı yukarı bütün önemli

kısımlarını kucaklayan bu altı kitap, talebesinin siyasî eğitimi için kâfi idi. Dostları esere devam etmesini, onu tamamlamasını istediler; fakat yazar, daha ağır basan başka endişeler yüzünden çalışmasına sık sık ara vermek zorunda kaldı. 1700'de *Politika*'yı yeniden ele alarak ona son şeklini vereceğini bildiriyordu. 1701'de, son aylar içinde eseri bir hayli genişlettiğini, kaleme alınalı yirmiiki yıl olan ilk kısma ise dokunmadığını söylüyordu. 1703'de *Politika*'sını son defa olarak gözden geçirmek istediğini, sabahlarını bu işe ayırdığını haber veriyordu, ne var ki kısa bir zaman sonra öldü. Eserleri arasında en çok sevdiği *Politika*'ya dört kitap daha ekleyebilmiş, fakat tasarladığı "özet ve sonuç"u yazamamıştı. *Politika*'yı 1709'da yeğeni papaz Bossuet yayımladı, esere sonuç olarak da, Aziz Augustinus'un *Tanrı Beldesi*'ndeki Hıristiyan imparatorlarına hitabeden parçayı ekledi.

Şekil bakımından *Politika,* bölümlere, bölümler de fasıllara ayrılmıştır. Aydınlık fakat sıkıcı bir öğretim aracı. Eserde, siyasî edebiyatın o devirde klasikleşmiş bulunan bütün konuları alışılagelen sırayla incelenir: siyasî cemiyetin prensipleri, en iyi hükümet şekli, krallığın ayırıcı vasıfları, tebanın ve hükümdarın vazifeleri, iktidarın araçları veya "krallığın yardımcıları" yani ordu, maliye, danışma meclisi. On kitaptan her biri maddelere ayrılmış, maddeler de birbirini tamamlayan kaziyelere. Öyle ki fihristi okumak bile eserin bütünü hakkında mantıklı bir fikir silsilesine sahip olmamız için yeterli.

Her kaziye, her delil, her misal *Kitab-ı Mukaddes*'ten alınmıştır ama, 1875'de dini bütün bir şârihin dediği gibi, mukaddes metinler, Bossuet'nin kaleminde öyle düzenle sıralanır, eserin dokusu içinde birbirini öyle büyük bir âhenkle izler ki, birbirlerini desteklemek için yazılmış sanırsınız. Eserin özelliği de buradadır. Bossuet'nin mukaddes metinle-

ri "kullanmakta" (tâbir kendisinindir) gösterdiği ustalık gerçekten şaşırtıcıdır.

Fakat bu kabuğu kırıp eserin içine girince hemen fark edilir ki yazarın *Kitab-ı Mukaddes*'ten başka kaynakları da var ve kafasındaki tarih, mütevazı İsrail kavmininkinden başka bir tarih. Bossuet, eserini yazmak için yalnız Aristo'nun *Politika*'sını değil, kütüphanesinde birçok baskıları bulunan *De Cive* ve *Leviathan*'ı da iyiden iyiye inceledi. Dinsiz İngiliz'in mutlak iktidarı desteklemek için sıraladığı delillerin orijinalliği ve kuvvetli Bossuet'nin tam mânâsıyle ibranî ve hıristiyanî olan düşünce tarlasını keskin bir saban demiri gibi sürdü. Üstelik daha çocukken dedesinden ve dedesinin babasından, Din Savaşları'nın tüyler ürpertici hikâyesini dinleyen, gençliğinde Fronde'u gören Bossuet de, iç savaşlardan Hobbes kadar nefret ediyordu.

İsrail'le Juda, vesile idi. Veliaht'ın ünlü terbiyecisinin gözlerinin önünden her an, Fransa'nın sancı dolu tarihi geçmektedir. İsrail kavminin Yeşu'ya, Davut'a ve Süleyman'a borçlu olduğu nimetler, Fransa'nın XIV. Louis'ye borçlu olduklarından daha mı büyüktü? Bossuet'nin sadık kalbi, bu kral için minnet dolu bir hayranlık ve muhabbetle ürpermektedir. Soğuk görünüşlü kitabının arkasına gizlenen bu duygular, bu coşkunluk, çok eski bir geçmişin muhteşem dekoru arkasındaki bu güncel endişeler, *Kitab-ı Mukaddes'ten Çıkarılmış Politika*'nın gerçek değerini yapmaktadır, eserin entellektüel birliğini ve olgunluğunu zedeleme pahasına da olsa.

Bossuet, 1677'de "bu kadar ilgisiz bir talebeyle uğraşmak çok üzüntü verici" diye yazıyordu. Bari biz, ilâhi hukukla, mutlak hükümdarla ilgili bu kitaba Veliaht Hazretleri'nden daha büyük bir dikkatle eğilelim; bu kitaptaki prens Machiavelli'nin değil, Kilise'nin prensi.

Eserin ilk altı kitabından birincisi "İnsanlar arasında cemiyet prensipleri" başlığını taşıyor.

Birinci maddeye göre, İnsan, cemiyet halinde yaşamak için yaratılmıştır. Birinci kaziye: İnsanların tek amacı, tek mabudu Tanrı'dır. "Dinle İsrail: Tanrımız Rab biricik Tanrı'dır. Tanrı'n olan Rab'bi bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün gücünle seveceksin" (Musa'ya atfedilen beş kitabın sonuncusu olan Tesniye'den alınmıştır).

Tevrat'a daldık, diyebilirsiniz, ama birinci maddenin başlığı, İnsan cemiyet halinde yaşamak için yaratılmıştır, düpedüz Aristo'nun yankısı. Tanrı insanları tabiî olarak birarada yaşasınlar diye yaratmış; Tanrı Aşkı için birbirlerini sevmeleri gerek: hepsi kardeş; kaldı ki menfaatleri de birleştiriyor onları: "bakın, birarada yaşamak ve yardımlaşmak sayesinde güçleri ne kadar artıyor".

Oysa biliyoruz ki Hobbes, Aristo'nun "insan birarada yaşamak için yaratılmıştır" iddiasını saçma buluyordu. *Leviathan* yazarına göre insan doğuştan huysuz, doğuştan geçimsizdi. Acaba Bossuet, Hobbes'un tezine karşı Aristo'nunkini mi benimsemektedir? Hayır Aristo'dan hareket etmekle birlikte "ilk günâh" inancına sapan Bossuet, Hobbes'a ve "doğuştan birbiri için kurt" olan insanlar görüşüne ulaşmakta, oradan da hükümetin gerekli olduğu sonucuna varmaktadır. Gerçekten de bunca "kutsal bağlar" üzerine kurulan insan cemiyeti, ihtiraslar yüzünden bozulmuş ve yıkılmıştır. Nifak, önce Tanrı'dan uzaklaşan Adem'i cezalandırmak için ailesine sokulmuş (Kabil'in Habil'i öldürüşü), sonra bütün insanlığa yayılmıştı. Ne iman kalmıştı ne güven. İnsanlara ihtiraslar ve ihtiraslarından kaynaklanan çeşitli çıkarlar ferman dinletiyordu. İnsanlar huysuzlaşmış, aykırı mizaçları yüzünden uzlaşamaz olmuş, geçimsizleşmişlerdi. Kaynaşamazlardı artık, meğer ki "hepsini birden düzene sokacak" bir hükümete toptan boyun eğsinler. Ancak böyle bir hükü-

metin baskısı sonucu fertler, hoşlarına giden herşeye el koymak gibi "ilkel bir tabiî hak"tan vazgeçebilirlerdi. İşte, mülkiyet hakkının kaynağı budur. Genelde her hak, kaynağını devlet otoritesinden almalı, kimse kaba kuvvete başvurarak bir diğerinin hakkına saldırıya yeltenmemelidir." Kaldı ki herkesin yararınadır bu; kendi çıkarı için kullanacakken vazgeçtiği kuvvetin çok daha fazlasını bulur hükümdarın şahsında; "cemiyet onu korumak için bütün gücünü birleştirmiştir".

Bossuet, anarşi ile otoriteyi şöyle karşılaştırır: "Herkesin istediğini yaptığı yerde hiç kimse istediğini yapamaz; efendinin olmadığı yerde herkes efendidir; herkesin efendi olduğu yerde herkes köledir". Anarşi de budur işte. Bir de otoriteyi görelim: "Tüm İsrail kavmi meşru iktidara sahip Saul'un kumandasında tek insana dönüştü. Kırkbin kişiydiler ama tek bir vücut gibiydiler. İşte, kendi iradesinden vazgeçip, onu hükümdarına devreden bir kavim böylesine bir bütün olur". Bossuet'nin bu karşılaştırması Hobbes'un düşüncesinin de veciz bir özeti.

Bossuet, işine yarayan tarafları alır Hobbes'tan, gerisini bırakır; hele "sözleşme" ile sözleşmenin gerektirdiği felsefî ferdiyetçiliğe hiç iltifat etmez. Koca piskopos, ancak daha sonra, 1690'da, rahip Jurieu'ye cevap vermek için kaleme aldığı "Protestanlara Beşinci İhtar" adlı yazısında teba ile hükümdar arasında karşılıklı sözleşme tezini çürütmek lüzumunu duyar ve bu işi de Hobbes'un delillerinden ilhâm alan mükemmel bir diyalektik güçle yapar. *Politika* ise konuya yan çizer, kaçak güreşir. Talebesi Veliaht'ın zihnini böyle lüzumsuz inceliklerle karıştırmanın faydası yoktur.

Tabiî yaşama halinden cemiyet halinde yaşamaya geçişin faydacı bir açıklaması yeterli gelmiştir Bossuet'ye: İnsanlar barış içinde yaşamak için kendilerine bir efendi seçmişler. Bu açıklama Bossuet'nin sağduyusuna da çok uygun. Kal-

dı ki *Kitab-ı Mukaddes*'e göre dünyanın başlangıcında Tanrı gerçekten ve apaşikâr kraldır. Ayrıca "Emir ve otorite fikrinin kaynağı baba hâkimiyetidir"; çok geçmeden krallar çıkar ortaya, bazan kavimlerin topyekûn rızasına dayanırlar, bazan barış içinde bir tasarrufun meşrulaştırdığı, fetih hakkına. *Politika*'nın, iktidarın menşei gibi, tehlikeli ve çetin bir konuda, bütün söyledikleri bundan ibaret.

Herodot, Eflatun ve Aristo'dan beri hükümet şekillerini mukayese, siyasî edebiyatın en harcıâlem konusuydu. En iyi hükümet şekli Monarşi midir, Aristokrasi mi, Demokrasi mi?

Bossuet'nin bu soruya verdiği cevap İkinci Kitabın da başlığı: "Otoriteye dair. En uygun hükümet krala ve ırsiyete dayalı olandır". Biraz daha ilerde bu düşüncesini şöyle tamamlar Bossuet: "Bilhassa erkekten erkeğe ve büyük evlattan büyük evlada geçen krallık".

Şüphe yok ki Veliaht'ın hocası, talebesi için yazdığı bir kitapta başka türlü konuşamazdı. Ama samimî olduğu da şüphe götürmez, söylediklerine hem gönlüyle hem kafasıyla inanmaktadır.

"Monarşi, en yaygın, en eski ve aynı zamanda en tabiî hükümet şeklidir. Monarşi, dünyaca benimsenmiş idare tarzı olduğundan İsrail kavmi de kendiliğinden benimsedi monarşiyi. Demek ki bütün kavimler monarşiye yönelmiş önceleri; çoğu hâlâ monarşiyle yönetiliyor, bu onlar için en tabiî hal. Daha önce de gördüğümüz gibi bu rejimin temeli ve örneği baba hakimiyeti, yani tabiatın kendisi.

İnsanların hepsi dünyaya teba olarak gelir: Babanın idaresi onları yalnız itaate değil, tek şefe itaate alıştırır... İnsanlar, en çok tek reisin idaresinde kaynaşırlar; en çok o zaman kuvvetlenirler, çünkü hepsi aynı amaca yönelmiştir".

Devletlerin en büyük başbelâsı, çöküşlerinin temel sebe-

bi bölünme. Kuvvet ve süreklilik ise monarşiyi yaşatan sebeplerin başında gelir, bunlar "insan neslini devam ettiren" sebeplerin aynıdır. Babanın yerine büyük oğul geçer: bundan daha tabii, yani daha devamlı, yani daha iyi ne olabilir? "Bir ülkenin bir krala sahip olması için dalavereye, gizli tertiplere başvurmasına ihtiyaç yok, tabiat kralı ihsan etmiş, ölenin yerine geçecek hazırdır: kral öldü, yaşasın kral! Devlet kadar lüzumlu bir şey, en rahat ilkelere dayandırılmalı, kendi başına güzel güzel işleyen bir düzene kavuşturulmalıdır". "İtaat için yaratılan" ve "evlenerek kendilerine bir efendi seçen" kadınların tahta geçememeleri de son derece yerindedir.

Böyle bir idarede baştakiler devletin bekasıyla candan ilgilenir. "Devleti için çalışan hükümdar evlatları için çalışmış olur; ülke sevgisiyle aile sevgisi tek sevgi halinde kaynaşır". Monarşi lehindeki bu klasik delili Hobbes'da da görmüştük. XIV. Louis de, *Hatıralar*'ında aynı delili hemen hemen aynı kelimelerle tekrarlar. Veraset sayesinde pâyidar olan böyle bir idare, kral hanedanlarının itibarını yükseltir; halkı onlara daha çok bağlar. "İnsanın, kendinden üstün olanlara karşı duyduğu tabiî kıskançlık da sevgi ve saygıya inkılap eder; Büyükler bile, her zaman hâkim olduğunu gördükleri bir sülaleye tedirginlik duymadan itaat ederler".

İsrail kavmine monarşiyi emreden, *Kitab-ı Mukaddes*'in kendisi; Bossuet'nin ustaca aktardığı bir *Kitab-ı Mukaddes* ve yukarıda anlatıldığı gibi bir monarşi. Fransa'da da kral aynı usullerle tahta geçmiyor mu? "Böylece Fransa... mümkün olan en mükemmel ve Tanrı'nın ilhâm ettiğine en yakın devlet şekline sahip olmakla iftihar edebilir. Bu, hem ecdadımızın dirayetini, hem de Tanrı'nın ülkemize gösterdiği hususî teveccühü ispat eder".

Monarşinin bu hararetli müdafaasını okuyan koyu bir katoliğin şöyle bir sual gelir dudaklarının ucuna: Kiliseye gö-

re iktidar, ister monarşik, ister aristokratik veya demokratik olsun hep Tanrı'dan gelmez mi? Aziz Paulus, "omnis potestas a deo" (her iktidar Tanrı'dan gelir) diyor. Sofu katolikler Bossuet'nin akidesinden emin olsunlar. Kalbi XIV. Louis monarşisi için ne kadar kuvvetle çarparsa çarpsın Bossuet, akidesine gölge düşürmez. Açık açık söyler: "Unutulmamalıdır, eski çağlarda başka idare şekilleri de vardı. Tanrı bunların hiçbirini yasak etmemiştir insanoğluna; öyle ki her kavim, kendi ülkesinde yerleşmiş bulunan idareye ilâhi bir emirmiş gibi boyun eğmelidir; zira Tanrı bir barış Tanrı'sıdır ve insanların huzur içinde yaşamasını ister". Şekilleri ne olursa olsun Tanrı bütün hükümetleri himayesi altına alır. Bu, hem Kilise'nin akidesine tıpatıp uyan, hem de yüzde yüz muhafazakâr bir davranıştır: aksi sabit olana kadar meşru kabul edilen kurulu düzene saygı!

Bahtiyar Bossuet! Tanrı onu ırsî bir monarşinin tebası olarak yaratmıştı; üstelik gökkubbenin altındaki en güzel, en iyi kurulmuş, ilâhi iradeye en uygun monarşi; *Politika* yazarı, öğrencisine monarşik olmayan hükümet şekillerini neden uzun uzadıya anlatsın. İçinden küçümsemektedir onları; bölündükleri, siyasî entrikaların, ihtilâllerin istikrarsızlığı içinde bocaladıkları için bu rejimlerin tebalarına gönülden acımaktadır. Oysa Bossuet, bir krallık rejiminde yaşamakta ve bu büyük krallığın başına geçecek olan bir veliaht için yazmaktadır; öğrencisi daha sonraki kitaplarda, kucağında yaşadığı idare tarzıyla alâkalı her türlü malumatı bulabilmelidir; bunları da *Kitab-ı Mukaddes*'ten çıkaracaktır yazar.

Böylece Bossuet üçüncü, dördüncü ve beşinci kitapları krallık idaresinin mahiyet ve vasıflarına ayırmaktadır. Oysa, veliahtın talim ve terbiyesine tahsis edilen kitapların sonuncusu olan altıncı kitap, "tebanın hükümdara karşı olan vazifeleri"ni anlatır.

Monarşinin vasıfları nelerdir?

1- Monarşi mukaddestir. Hükümdarlar Tanrı'nın yeryüzündeki elçileri ve vekilleri olarak iş görürler. Onlara kasdetmek Tanrı'ya karşı gelmektir. Kişilikleri mukaddestir. Çünkü görevleri mukaddestir. "Hükümdarlara mesih unvanı verilmiş, Rab'bin sevgili kulları denilmiş". Onlara itaat bir vicdan borcudur. Tabiî onlar da kendi güçlerine saygı göstermelidirler. Bu gücü veren Tanrı'dır, hesabını da soracaktır. Hükümdarlar güçlerini halkın yararına kullanmalıdırlar, ama böyle yapmasalar bile makam ve mevkilerine saygı göstermek gerekir. "Gaddar ve adaletsiz" hükümdarlara, hattâ hıristiyan olmayan hükümdarlara dahi saygı gösterilmelidir; ilk hıristiyanlar da "Tanrı'nın Roma imparatorlarını bütün kavimler üzerine hâkim kıldığını" görerek onların şahsında ilâhi hükme hürmet etmişlerdir.

Napoléon Bossuet'yi över, Corneille'i övdüğü gibi; ona göre, ikisi de örnek olacak siyaset terbiyecisidirler, zamanlarının kurulu düzenine canı gönülden boyun eğerler. Filhakika Bossuet hükümdarlara kayıtsız şartsız itaati, ilâhi hukukun bütün o göz kamaştıran ihtişamıyla destekler gibidir. Fakat o zaman da koca galikan piskoposunun akideye sadakati tekrar söz konusudur. Evet, kurulu düzenin tek kaynağı Tanrı'dır, ama Kilise hiçbir zaman iktidarın doğrudan doğruya bir krala devredildiğini ileri sürmemiş, hükümdarı ilâhi iktidarın tek konusu olarak göstermemiştir. "A Deo", Tanrı'dan; doğru ama, Akino'lu aziz Thomas, "per populum", halk aracılığıyla, diye tasrih ediyor; Kilise'nin ananevî akidesi budur. Halk aracılığını bir yana iten ilâhi hukuk, kralcı ve galikan bir akidedir. XIV. Louis'nin bu akideyle yoğrulmuş olması, onu *Hatıralar*'ında oğluna telkin etmesi tabiîdir. Ama Bossuet'ye ne demeli!

Piskopos'un talebesine bu akideyi aşılamak istediği söylenemez. Konusu bakımından pedagojik bir eser olan *Po-*

litika, sayfalarını dinî-siyasî tartışmalarla doldurmamıştır, dolduramazdı da. Olsa olsa şöyle denebilir: iktidarın menşei konusunda o kadar metin ve sarsılmaz olan Bossuet, iktidarın devri bahsinde aynı derecede kuvvetli değildir. Herşeyi açık açık söylemez, belagate sığınarak vuzuhtan kaçar. Lacour-Gayet haklı: "Bossuet, Kilise'nin halk hukukunu kabul eden ananevî akidesiyle kralların iktidarını aracısız olarak Tanrı'ya bağlayan galikan (Fransız Kilisesi) akidesinin arasında kalmış, iktidarın devri meselesini dehasının her zamanki açıklık ve gücüyle kestirip atamamıştır".

2- Monarşi mutlaktır. Bossuet mutlak'ı Hobbes gibi anlar. "Kaziyelerin" başlıklarına bakın: "Hükümdar emirlerinden dolayı kimseye hesap vermez": Elinde böyle mutlak bir otorite olmazsa ne iyilik yapabilir, ne kötülüğü bastırabilir; öyle bir güce sahip olmalı ki kimse onun elinden kurtulabileceğini ümit etmesin. "Hükümdarın kararı üstünde karar yoktur": Tek meşru irade hükümdarındır, tek zorlayıcı güç de onun. Bir ülkede hükümdarınkinden başka ordu olamaz, yoksa kargaşalık alır yürür, ve ortalığa anarşi hâkim olur. Teba olmak, hükümdarın eline hem mutlak yargılama yetkisini hem de devletin bütün kuvvetlerini vermek demektir... Aksine bir davranış, devleti bölmektir, halkın huzurunu yok etmektir; hiç kimse iki efendiye birden hizmet edemez diyen *İncil*'in emri hilâfına iki efendiye birden kulluk etmektir.

Bossuet'ye göre, hükümdarlar kanunların dışına çıkmış sayılamazlar. Yine de bu kanuna tâbi oluş, çok sınırlı ve oldukça platoniktir: Şöyle ki, onlar da başkaları gibi kanunların hakkaniyetine, adalet ve tabiî hukuk muhtevasına tâbidirler, çünkü âdil olmalı ve halka adaletin bekçisi olduklarını göstermelidirler, ama kanunların öngördüğü cezaların dışındadırlar: "Başka bir tâbirle kanunların zorlayıcı gücüne değil, yönetici gücüne tâbidirler. Zira hükümdarın otoritesi yenilmez olmalıdır, halkın huzurunu koruyan aşılmaz bir

kaledir bu otorite. Bir ülkede, amme iktidarının seyrini durduracak veya icrasını güçleştirecek herhangi bir otorite varsa kimse emniyette değildir". Yine Hobbes'un temel düşüncelerinden birisi.

Dünyanın hiçbir gücüne bağlı olmayan bir hükümdarın gücünü düşünün! Böyle bir gücü elinde tutanın neler geçmez aklından. Mutlak sözü ne yolsuzluklar, ne aşırılıklar, ne keyfîlikler gizler! Bu kelimeyi "iğrenç ve korkunç" hale getirmek için, mutlak idareyle keyfî idareyi aynı şey gibi göstermek isteyenlere karşı sesini yükseltir Bousset: Hayır! Mutlakiyetin bir panzehiri, "iktidarın tek hakiki panzehiri": Tanrı korkusudur. "Hükümdar Tanrı'dan korkar, çünkü başka korkacağı kimse yoktur".

3- Monarşi pederânedir. Eline fırsat geçmişken, veliahtın hocası bu dokunaklı tema ile devrinin bütün beylik lâkırdılarını sıralar (her devrin kendine göre beylik hikmetleri vardır, her devir bu hikmetleri orijinal zanneder). Hükümdarlar, insanların babası olan Tanrı'nın yerini tutarlar. "Tanrı hükümdarları babalara bakarak yaratmış... Hükümdar babaya ait bir addır". XIV. Louis, *Hatıralar*'ında şöyle der: "Efendi olarak doğmuşuz, ama özlediğimiz en tatlı isim babalıktır". Baba iyidir; iyilik, hükümdarların da en tabiî vasfıdır. Baba çocukları için yaşar, hükümdar da "kendisi için değil, tebası için dünyaya gelmiştir". Halkını düşünmeyen, yalnız kendisini düşünen hükümdar kötüdür, zalimdir (Aristo da öyle diyor, *Kitab-ı Mukaddes* de). Baba müşfiktir, yumuşak kalplidir, sevimlidir. Hükümet de mahiyeti icabı "yumuşak kalpli"dir kararlı, ama yumuşak. *Tevrat,* "bir arslan gibi davranmayın evinizde" diyor, tebalarınıza ve hizmetkârlarınıza zulmetmeyin". Nihayet hükümdarlar da babalar gibi "sevilmek için yaratılmışlardır". Bossuet, gerek kendisinin, gerekse çağdaşı olan Fransızların krala karşı besledikleri büyük sevgiyi öyle içten, öyle derin ifade edi-

yor ki, bu samimiyet, bu yoğunluk olmasa insana çok bayağı gelirdi bu sözler, Machiavelli'nin herhangi bir şakirdine sert istihzalar ilhâm ederdi: "Hükümdarlarını görünce halkın içi açılır; hükümdar için, kendini candan sevdirmek öyle kolay ki".

4- Monarşiye akıl hâkimdir. *Politika*'nın bütün bir kitabı, beşinci kitap, bu konuya ayrılmış. Bazı cümleleri aktarmakla yetinelim: "Hükümet akıl ve zekânın eseridir". Kanunu bilmek, işlere akıl erdirmek, fırsatları ve zamanı iyi kullanmak, kendinden başlayarak insanları tanımak, konuşmasını ve susmasını, dinlemesini, bilgi almasını, danışmanlarını seçmesini bilmek; işte aklı başında bir hükümdardan beklenenler. Dahası da var: hükümdar kendi başına karar vermeye de alışmalıdır:

"Dostlarınızı ve danışmanlarınızı dinleyin, ama kendinizi onlara bırakmayın. *Tevrat* ne güzel söylüyor: düşmanlarınızdan uzaklaşın, dostlarınıza dikkat edin; dikkat edin ki kendileri de aldanmasın, sizi de aldatmasınlar... İnsan tam olarak ne danışmanlarının öğütlerine güvenebilir, ne yaptıklarına. Hükümdarın yapacağı, bütün ihtimalleri etraflıca düşündükten sonra en makul kararı vermek. Gerisini Tanrı'ya bırakmak lâzımdır".

Onyedinci asır Fransa'sı Hıristiyan ve monarşikti, yani hükümdar da dahil, tebadan Tanrı'ya kadar herkesin vazifelerini hiyerarşik bir sıraya sokmaktı söz konusu olan. İlk beş kitapta Bossuet, hükümdarın vazifeleri hakkında şöyle bir fikir verip geçer. Konuya tekrar dönecek, ayrıntılara inecektir. Ama 1679 yılı gelmiş çatmıştır, Bossuet'nin fazla zamanı kalmamıştır artık, Veliahtın eğitimi sona ermek üzeredir. Tahtın varisi, tebanın hükümdara karşı olan vazifelerini tam olarak bilmelidir. Altıncı kitap bunun için kaleme alınmıştır.

Bu vazifeler bir önceki akidenin tabiî sonucudur. Madem ki ülkeyi yöneten hikmetin kaynağı hükümdardadır, madem ki devlet demek hükümdar demektir, öyleyse hükümdar ne emrederse onu yapmak gerekir. Devlete hizmetle hükümdara hizmet birbirinden ayrılamaz, ancak milletin düşmanları bunları ayırmaya kalkışabilir.

Hükümdar daha uzaktan ve daha yüksekten görür herşeyi. Onun daha iyi gördüğüne inanmak ve ses çıkarmadan ona itaat etmek gerekir; ses çıkarmak fitne başlangıcı sayılır.

Hükümdara tam bir itaat borçluyuz; bunun tek istisnası, verdiği emirlerin Tanrı'nınkilerle çatışmasıdır. Ancak böyle bir durumda havarinin sözü geçerli olur: İnsanlara değil, Tanrı'ya itaat edeceksin. Bu söz, hatırlarsınız, mutlakiyetçi Hobbes'u rahatsız ediyordu. Ama mezhebi ve siyasî tercihleri ne olursa olsun, her hıristiyan bu görüşü paylaşmak zorundadır. Bossuet de böyle düşünmektedir ama: "hiçbir şey, hiçbir vesile, hiçbir sebep bizi hükümdarlara itaat etmekten alıkoyamaz; hükümdarlık vasfı, hıristiyan olmayan hükümdarlar için bile mübarek ve mukaddestir; hükümdar açıktan açığa dinsiz, ya da zalim de olsa, teba itaat vazifesinden vazgeçemez, mâruz kaldığı zulme karşı sızlanmadan, direnmeden, saygılı yakarışlarla karşı koyabilir, hükümdarın hidayete ermesi için dua edebilir" diyerek bu istisnaya gölge düşürür.

Hocanın Veliahta okutacağı hemen hemen bundan ibarettir. Ama Bossuet'nin, yukarda bahsettiğimiz şartlar altında, kaleme aldığı dört kitap daha var. Bunlar ötekiler kadar önemli değil, ancak bu dört kitap olmasa, politika üzerine yazılmış bu eser, devrin anlayışına göre eksik kalmış, hükümdarın din ve adaletle ilgili vazifeleri ve kullanacağı İktidar araçları uzun uzadıya anlatılmamış olurdu.

Din: Hak veya bâtıl, dinsiz devlet olmaz. Bâtıl dinlerin bile iyi ve doğru bir yönü vardır: İnsanların yaşayışına hükme-

den bir tanrının varlığını gösterirler. Fakat, devlete tam bir sağlamlık kazandıran ancak hakikattir: hakikat "huzurun annesi"dir. Ülkesindeki bâtıl dinlerin kökünü kazımak hükümdarın vazifesidir; hükümdar, hem tanrının vekili, hem de dirlik düzenliğin koruyucusudur. İnsanlar inançlarında serbest olmalıdır, diyerek hükümdarın din bahsinde kuvvete başvurmasına itiraz edenler, dinsizlere yakışır bir sapıklık içindedirler. Ne var ki hükümdar da sıkışmadıkça zora başvurmamalı, bilhassa kan dökmemelidir.

Adalet: Dine dayanan adalet, keyfi'nin tam zıddıdır. Adil bir Tanrı'nın hükümranlığı altında ne salt keyfî bir iktidar, ne de bütünüyle tabiat kanunlarından sıyrılmış ilâhi veya beşerî bir iktidar söz konusudur. Bossuet sık sık tekrarlar: mutlak, yani, her türlü beşerî müdahaleden uzak hükümet, keyfî hükümet değildir. Keyfî hükümet barbar ve menfur bir hükümet şeklidir. Mutlak hükümet ise meşru hükümettir. Kişiler devletin sultası altında hürdürler. Kanuna uygun olarak edinilen malların mülkiyetine dokunulmaz. Oysa keyfî idarede kimse hür değildir. Özel mülkiyet yoktur, herşey hükümdarındır. Hükümdar; tebasının hem hayatını (köleymişler gibi), hem de mallarını dilediği gibi tasarruf eder. Tanrı İsrail kralı Asab ile karısı Cezabel'i şiddetle cezalandırdı; çünkü onlar, elinden bağını almak için Nabot'u öldürdüler; Tanrı'nın ve (aynı zamanda) ülkenin kanununu hiçe sayarak bir tebanın malıyla, şerefiyle, hayatıyla oynadılar.

Görülüyor ki Bossuet, mülkiyet konusunda ilk defa olarak Hobbes'un düşüncesini paylaşmamakta, kendisinden bir asır önce yaşayan Bodin'in kralcı veya meşru monarşisini benimsemektedir.

Politika yazarı, krallığın yardımcılarından olan ordudan, maliyeden ve danışma meclisinden bahseden dokuzuncu ve onuncu kitaplara belli ki çok önem veriyordu. Bu iki kitaptakiler bugün bize laf ebeliği gibi geliyor. Ama ordu konu-

su, Bossuet için, haklı veya haksız savaşlar, başbuğ ve askerlerin vasıfları gibi konularda ahlâkî ve siyasî hikmetler söylemek için bir vesile. İşte Machiavelli'nin damgasını taşıyan bir öğüt: "Ne kadar sağlam bir barış içinde yaşanırsa yaşansın, etrafımız daima kıskanç komşularla çevrili olduğundan, beklenmedik bir savaş ihtimalini akıldan çıkarmamalıdır. Savaşsız geçen zamanı, kendimizi kuvvetlendirmek için fırsat bilmeliyiz". Vauban,[6] yorulma bilmeden bu amacın gerçekleşmesi için çalışmadı mı? Maliyeyle ilgili şu görüşlere temas etmeden geçmeyelim: Hükümdar, vergileri hafifletmeli, halkı ezmemelidir. Bu düşüncesini desteklemek için de Süleyman'ın çok nefis ve hakimane bir meselini zikreder Bossuet: "Süt çıkarmak için hayvanın memesini fazla sıkan onu tahriş eder, örseler, süt yerine pıhtı çıkarır; çok hızlı sümkürenin burnu kanar, insanları fazla sıkıştıran, direnmelere, ayaklanmalara yol açar".

Politika'nın beşinci kitabının sonunda bizce, bütün eserin en güzel bölümüyle karşılaşırız: "Hükümdarın haşmeti ve gerektirdikleri". Bu bölüm, krallığın vasıflarından söz eden daha önceki kitapların bir devamı mahiyetindedir ve XIV. Louis krallığının o devir insanlarında bıraktığı intibaı parlak bir dille anlatır. Unutmayalım ki XIV. Louis saltanatının en parlak yılıdır 1679. Nimègue barış anlaşması[7] bu yıl imzalanmıştır.

"Hükümdarı çalışma odasında tasavvur edelim. Devlet ricaliyle komutanları, vatandaşlarla askerleri, eyaletlerle kara

6 Vauban (1633-1707), Fransız mimar, iktisatçı, mareşal. Fransa sınırlarındaki birçok kaleyi onartır, Lille ve Namur kentlerinin kuşatılmasında komutanlık yapar.

7 Nimègue anlaşmaları, 1678 ve 1679'da Fransa'nın savaşmakta olduğu komşularıyla imzaladığı barış anlaşmaları. Bu anlaşmalarla Fransa önemli topraklar kazanıyor, XIV. Louis de Avrupa'nın hakemi konumuna geliyordu. XIV. Louis döneminin zirvesi.

ve deniz ordularını hep birden harekete geçiren emirler buradan verilmektedir. Hükümdar Tanrı'nın timsalidir; arş-ı alâda otağ kuran ve oradan bütün tabiatı yöneten Tanrı'nın timsali... Hükümdarın kudreti hakkında daha önce söylediklerimizi bir bir hatırlayalım: Bütün bir millet tek bir kişinin şahsında toplanmıştır; kutsal, pederâne, mutlak güce sahip bir kişi, o sonsuz gücü göz önüne getirin. Bütün devleti yöneten gizli hikmet o güçtedir, kralların şahsında Tanrı tecelli etmektedir. Hükümdarın haşmeti budur işte".

Fakat, bunca iktidara sahip, bunca haşmetle hâleli hükümdarlara İsa'nın piskoposu Bossuet, insan olduklarını ve Kâdir-i Mutlak'a verecekleri hesabın ağırlığını da hatırlatmadan edemez.

"Arzettim, siz birer tanrısınız, yani kudretinizde ve alnınızda bir ilâhilik var. Lâkin ey etten ve kandan, ey çamur ve tozdan tanrılar, siz de insanlar gibi öleceksiniz... Yücelik insanları kısa bir müddet için ayırır birbirinden, sonunda müşterek bir sükût hepsini eşit kılar. Ey Hükümdarlar! Gücünüzü çekinmeden kullanın; zira bu güç ilâhidir, insanoğullarının hayrınadır, ama bu gücü tevazu ile kullanın. Bu gücü size Tanrı verdi, siz zayıfsınız, ölümlüsünüz, günâhkârsınız ve Tanrıya vereceğiniz hesap çok büyük".

Asil ve tantanalı bir belagat. Zirvesine ve kemaline erişen XIV. Louis mutlakiyetine ne kadar da güzel yakışıyor.

Ama tehlikeli bir kemal noktası bu. Şairler zirvelerin tehlikelerini mısralara dökmüşler. Olgunlaşan, amacına ulaşan her şey çürür. Mutlak hükümdarların parlak günleri de sayılıdır artık. En yüksek zekâlar tarafından o kadar övülen, beğenilen mutlakiyet, çok geçmeden kinlere yol açacak, bir gün gelecek anlaşılmaz olacaktır. 1680'den itibaren fikir adamları mutlakiyete karşı sistemli bir biçimde hücuma başlayacaklardır. İngiltere'nin ve ölüm tehlikesi geçiren protes-

tanlığın kışkırttığı bu hücumlar Fransa'da, Régence'tan[8] İhtilâlin arefesine kadar çeşitli şekillere bürünecektir. Unutulmaz eserleriyle tanınan dört büyük isim Locke, Montesquieu, Rousseau ve Sièyes, bütün bir asır süren bu yolun kilometre taşlarıdır.

8 Régence (1715-1723), XIV. Louis'nin ölümünden sonra Philippe d'Orleans'ın 8 yıllık iktidar dönemi.

JOHN LOCKE'UN *SİVİL HÜKÜMET ÜZERİNE DENEME*'Sİ[1]

> "Denilebilir ki dünya bugüne kadar Locke'dan daha büyük bir bilge görmemiştir."
>
> Voltaire

> "Fransızların çoğu Bossuet gibi düşünüyordu; birden Voltaire gibi düşünmeğe başladı herkes: bu bir devrimdi."
>
> Paul Hazard

"On yedinci asrın ortalarında, siyasî edebiyata, otoriter ferdiyetçi Thomas Hobbes'un o emsalsiz *Leviathan*'ını kazandıran İngiltere, aynı asrın sonlarında siyasî edebiyata yeni bir eser daha sunuyordu: liberal ferdiyetçi John Locke'un *Sivil Hükümet Üzerine Deneme*'si.[2] *Deneme*'den daha güçlü siyasî eserler var, başta da "Leviathan", ama siyasî düşünce üzerindeki etkisi *Deneme*'ninki kadar derin ve sürekli olanı hemen

1 Son kısmı Cemil Meriç tarafından tamamlanamadığı için yazarın hiçbir kitabında yer almayan bu yazıyı, bulunması gerektiğini düşündüğümüz yere, yine Chevallier'den çevirerek, ekledik.

2 *Treatise on Governement*, 1690.

hemen yok. Locke'un kitabı mutlakiyete ilk sarsıcı darbeleri indirir, hadi en şiddetli darbeleri demeyelim, çünkü bu şeref fransız pastörü Jurieu'nün, Bossuet tarafından eleştirilen, *Bir Protestan Papazının Mektupları*'na aittir. Bu darbeler mutlakiyet binasını zorlamağa ve binada büyük gedikler açmağa başlar. Bir asır sonraki yıkıcılar bu gedikleri daha da genişleteceklerdir".[3]

1632'de doğmuştu Locke (Ölümü: 1704). Hobbes'dan kırk dört yıl sonra. Dünyaya geldiğinin farkına varır varmaz, kasırganın içinde bulmuş kendini, Stuartların yeniden tahta çıkış tarihi olan 1660'a kadar süren bir kasırganın. Noter olan babası sofu bir püritendi. Bunun için, iç savaşta parlamentoyu tuttu ve yüzbaşı olarak savaşa katıldı. Locke'u önce Wesminster kolejinde, sonra Oxford üniversitesinde okurken görüyoruz. Çağın ingiliz üniversiteleri görülmemiş bir düşünce çalkantısı içindedir: dinî, felsefî ve siyasî bir çalkantı. Önce Cromwell ve püritenlere gönül veren Locke zamanla, Hobbes gibi, mezhep kavgalarından illallah der. 1660'da ikinci Charles Stuart tahta geçince rahat bir nefes alır. Çok şükür kasırga sona erdi diye düşünür.

Kütüphane adamıydı Locke, çelimsizdi. Ciğerleri zayıftı. Londra'nın havası astımına dokunuyordu. Besbelli düşünce hayatı için yaratılmıştı. Hele Descartes'ı okuyalıdan beri felsefeye bayılıyordu: "çünkü Descartes çok aydınlık yazıyordu". Bununla beraber, meslek olarak tıbbı seçecekti. Bu sayede hem ilmî ve entelektüel araştırmalarına devam edebilecek hem de insanlığa hizmet edecekti. Uzun ve garip dönemeçlerden sonra, yine tıp sayesinde gerçek kabiliyetini bulacak, düşünce ve edebiyat adamı olarak ünlüler ünlüsü sıfatını kazanacaktır. Nasıl mı? Anlatalım..

3 Chevallier J-J., *a.g.e,* s. 85.

Doktor Locke, Lord Ashley'le tanıştı. Az sonra Shafterbury kontu unvanını taşıyacak olan bu zat, Restorasyonun en çekici fakat en hayal kırıcı siyaset adamlarından biriydi. Lord Ashley, filozof doktoru çok beğendi ve kendine danışman yaptı. Böylece Locke, otuzbeş yaşında olayların ve insanların arasına karışıyor ve İngiliz tarihinde çok önemli bir dönemin karmakarışık politikasına atılmış bulunuyordu. Hobbes'un şakirdi olan II. Charles, birkaç yıl tatlı tatlı geçindi Parlamento ile, sonunda bozuştu. Torilerle Vigler arasındaki kavga da gittikçe şiddetleniyordu: Toriler krallık yetkilerinin genişletilmesinden yana idiler; Vigler, kısıtlanmasından yana. II. Charles'ın son derece nüfuzlu bir danışmanı olan Shaftesbury kontu onunla bozuşarak Viglerin belli başlı şeflerinden biri oldu. Locke da onun izinden gidecekti. 1672 ile 1680 arası İngiltere'de siyasî hava çok gergindi. Gerçek veya hayalî komplo rivayetleri alıp yürümüştü. Hükümdarla kıyasıya savaşan Shaftesbury kontu yenildi. Suikast yapmakla suçlandı. Mahkeme sonunda beraat etti. Ama Hollanda'ya kaçmak zorunda kaldı ve 1683'te de orada öldü. Aynı yıl Locke da ne olur ne olmaz diye Hollanda'nın yolunu tutuyordu. Bu ülkede beş yıl geçirecek, siyasî bir filozof, daha doğrusu filozof olarak yetişmesinde bu beş yılın çok büyük etkisi olacaktır.

Avrupa kalvinizmi o sıralarda ölüm tehlikesi geçiriyordu. 1685'te Nantes fermanının ilgası,[4] Fransız protestanlarının uğrayacağı büyük zulmün ve protestan göçünün başlıyacağını işaret ediyordu. Bu göç mutlak monarşi için vahim neticeler doğuracaktı. Yine 1685'te II. Charles ölüyor-

4 Nantes Fermanı ile Fransız kralı IV. Henri Protestanlığı tanıyor ve protestanların inanç hürriyetini sağlıyordu. Protestanlara hukukî, siyasî ve askerî haklar da veriliyordu (1598).

Nantes Fermanı XIV. Louis tarafından 1685'te ilgası ise protestanlara tanınan bütün hakların kaldırılmasıydı.

du. Kardeşi ve halefi II. James, İngiliz kamuoyunun ekseriyetine meydan okuyarak açıktan açığa katolik olduğunu ilan ediyordu. Locke, minnacık Hollanda'nın siperi arkasına sığınan kalvinizmin göbeğinde idi. Sözde ilâhi hukuka dayanan ve en mükemmel örneği XIV. Louis olan müstebitlere karşı öfkesinden kuduruyordu. Stuartlardan ilelebet soğumuştu, Fransız hükümdarının suç ortağı idiler, İngiltere'de menfur katolik mezhebini yeniden kurmak istedikleri söyleniyordu. William'a tanıtıldığı zaman, Locke böyle bir ruh haleti içindeydi. II. James'in damadı olan yüzdeyüz Hollandalı ve protestan William, artık bütün Avrupa kalvinizminin, XIV. Louis'ye ve katolikliğe karşı, ümitlerini temsil ediyordu.

Hem İngiliz halkının büyük çoğunluğu hem de doğrudan doğruya resmî kilise tarafından çağrılan William, altıyüz gemi ve binbeşyüz asker ile birlikte 1688 ekiminde İngiltere sahillerine ayak bastı. Orange prensinin sancaklarına yazılı olan şiar: "Hürriyet için, Protestanlık için, Parlamento için"di. Hiçbir ciddî direnme ile karşılaşmadı. Stuartlar kavgayı kesin olarak kaybetmişler, Parlamento kesin olarak kazanmıştı.

Hem tahttan indirilen II. James'in kızı hem de William'ın karısı olan prenses Mary, 1689 şubatında kocasıyla buluşmak ve taç giymek için Hollanda'dan ayrılırken, onu İngiltere'ye götüren gemide John Locke da vardı, John Locke ve istikbali. İstikbali derken iki eserin yazmalarını kastediyoruz. Locke onlarla ün sağlayacaktı kendine: *İnsan Zekâsı Üzerine Deneme* ve *Sivil Hükümet Üzerine Deneme.*

İkinci kitabın asıl adı: *"Sivil hükümetin hakikî menşei, gerekçesi ve amacı üzerine ikinci deneme",* ikinci deneme, çünkü Locke onunla aynı zamanda yayımlanacak olan birinci denemesinde, mutlakiyetçi bir yazarın, Sir Robert Filmer'in *Patriaarka* adlı eserindeki yanlış prensipleri çürütmeye ça-

lışmıştı. Robert Filmer hükümdarların ilâhi hakkını Hazret-i Âdem'in ve sair nebilerin haklarına dayıyordu.

Peki ikinci denemenin amacı ne? Yazarının Devlet hakkındaki görüşlerini sergilemek, siyasî topluluğun yani sivil hükümetin temellerini araştırmak, alanını çizmek, korunma veya çökme kanunlarını ortaya çıkarmak. Ciddî ve ilmî bir amaç. Ama Locke'un asıl istediği ne idi, neye susamıştı?

Hobbes'un susadığı mutlak iktidardı, her türlü anarşi tehlikesini yokeden, çatlaksız bir iktidar. Hürriyet feda edilecekmiş, edilsin varsın. Locke istibdata düşmandı. Aldığı dinî terbiye, sürdüğü hayat, Restorasyondan sonraki hayal kırıklıkları, nihayet Hollanda'daki yaşayışı onu hep hürriyete susatmıştı. Zapt-u rapt altına alınmış, halkın rızası ile ve tabiî hukukla sınırlanmış bir iktidar istiyordu. Mühim olan, despotizmin ve keyfîlik tehlikesinin kökünü kazımaktı. Çatlaktan anarşi de girebilirmiş, ne yapalım... İlahî hukuk doktrini siyaset için tam bir zehir, bir an önce panzehiri bulunmalı.

Filhakika Viglerin böyle bir panzehire ihtiyaçları vardı. 1688 devrimi bir Vig devrimiydi, II. James iktidardan kovulmuştu, ıslah kabul etmez bir Stuart'tı hazret, yüzde yüz müstebitti ama meşru bir hükümdardı. Onu kovmak suretiyle kutsal bir prensibe tecavüz edilmiş olmuyor muydu? Birçok İngiliz, endişe ile bu suali soruyorlardı kendi kendilerine. Siyasî felsefesini Viglerin emrine veren Locke'un, *Deneme*'yi yazarken amacı vatandaşlarının endişesini dağıtmak, vicdanlarını rahatlatmaktır.

Locke da Hobbes gibi "tabiat durumu"ndan ve "ilk anlaşma"dan hareket edecek, ama değişik bir yorum getirecektir; Locke'a göre kural, yasama gücü ile yürütme gücünün ayrılmasıdır, bunun sonucunda iktidar tamamen dünyevî ve beşerî bir sınırlamaya tâbi olacaktır. İktidara uygulanabilecek son müeyyide ise: tebanın ayaklanma hakkı-

dır. Hobbes'un okuyucusu karşı konmaz bir düşüncenin etkisi altındaydı, Locke'un okuyucusu ise inandırıcı, içe işleyen, girintisiz çıkıntısız bir dialektiğin akışına kaptırır kendini yavaş yavaş, yazarın dili de akıcı ve berraktır. Üslup vadide akan bir ırmağı hatırlatır, ılık ve solgun bir güneşin aydınlattığı sakin bir ırmak. Ama birden havanın kararddığı da olur, gök gürlemeğe başlar. Locke'un sesi de yükselir zaman zaman, biteviye cümleleri boğuk bir öfkeyle titrer, mutlakiyet aleyhindeki tutkusu kabarmıştır.

Demek ki Locke da, zamanın düşünce modasına uyarak, "tabiat durumu"ndan, siyasî topluluğu yani hükümeti yaratan "ilk anlaşma"dan söz eder. Hobbes bu mefhumlara dayanarak mutlakiyeti savunuyordu; Locke için dâvâ siyasî hürriyeti aynı mefhumlara dayandırmaktı; bu bir cambazlık, entelektüel bir akrobasi diyeceksiniz, evet ama, Locke'un diyalektik kabiliyeti bu işin de üstesinden gelecekti.

Tabiat durumunda iken ferdin tabiî hakları var ya, toplum hayatına geçtikten sonra da ferdi, iktidarın yolsuzluklarına karşı koruyacak olan işte bu haklarıdır. Nasıl diyeceksiniz? Anlatalım.

Önce, Locke'da tabiat durumunu, Hobbes'dakinin tersine, akıl düzenler. Sonra, yine Hobbes'dakinin tersine, ilk anlaşmayla tabiî haklardan topyekun vazgeçilmez, yani bu haklar toplum hayatında da sürüp gider ve hürriyetlerin temelini oluştururlar.

Tabiat durumu, Hobbes'un anladığı şekliyle, tam bir hürriyet durumudur, eşitlik durumudur da. Locke, öyle olduğuna bakmayın der, hürriyet durumu demek serbazlık durumu demek değildir, kaldı ki Hobbes'un tasvir ettiği gibi, hürriyet ve eşitlik olunca, herkes herkese saldırmaz, çünkü aklın sesi size der ki, hepiniz eşit ve hepiniz bağımsız olduğunuza göre, hiçbiriniz bir başkasının hürriyetine, canına, malına dokunmamalısınız. Bunun için de elinize

bir imkân verilmiştir: cezalandırma hakkı; bu tabiî hak sayesinde herkes masumu koruyabilir, hakkına tecavüz edeni cezalandırabilir. Elbette ki bu hak mutlak ve keyfî değildir. Ayrıca bu hak kullanılırken, öfke, kızgınlık, öç alma gibi duygularla hareket edilmesi düşünülemez; sakin bir kafanın, huzur içinde bir vicdanın tabiî olarak emrettiği cezaların uygulanması söz konusudur sadece; suçla mütenasip olan bu cezalar tek amaç gütmelidir: yapılan zararı telafi etmek ve ilerde aynı suçun tekrarlanmasını önlemek. Nasıl olmuş da Hobbes, tabiat durumuyla savaş durumunu birbirine karıştırmış?

Tabiat durumunda yaşayan insanlara ait haklardan biri de özel mülkiyettir, Locke'a göre. Evet, Tanrı insanlara ortak olarak vermiş toprağı ama en yararlı, en rahat biçimde kullansınlar diye akıl da vermiş. Önce toprağın meyvalarına sonra da toprağa sahip olacaksınız ki rahatlıyabilesiniz. Toprağın mülkiyetine hak kazandıran insanoğlunun emeğidir ve bu hak tüketim kabiliyeti ile sınırlıdır: "kaç dönüm toprak ekebilir ve geçinmeniz için kaç dönümün ürününden faydalanabilirseniz, o kadar toprağınız olabilir". Herhangi sosyal bir anlaşma olmadan önce mülkiyetin tabiî gerekçesi budur. İşe gümüşle altın karışınca durum değişir, kapitalist birikim çıkar ortaya. Ama şimdilik bu aşamadan uzağız Locke'a göre, şairane bir tabiat halini yaşamaktayız, bu ortamda kimse başkasının malına göz dikmez bu çağda; herkes ne kadar toprağa ihtiyacı olduğunu bilir.

Demek ki tabiat durumu Hobbes'un anlattığı cehennem değil, insanlar tabiat durumunda tatlı tatlı yaşayıp gidiyorlar. Peki hayatlarından bu kadar memnun olmaları gereken insanlar neden bu durumdan vazgeçiyorlar? Locke, daha da rahat etmek için, diyor. Çünkü unutmamak gerekir ki tabiat durumunda herkes kendi dâvasını kendi görmektedir, hakkaniyetli davranmayabilir insan, taraf tuta-

bilir, menfaati, gururu, zaafları uğruna kendini veya dostlarını kayırabilir, karşısındakinden öç almak için cezalandırabilir. Öyle olunca da hürriyetin, eşitliğin, mülkiyetin tadını tam olarak çıkaramazsınız. Sonuçta herkesin kendi rızasıyla kabul ettiği kanunlar yoktur bu tabiat durumunda, bu kanunları uygulayacak tarafsız hâkimler yoktur, verilen kararları yerine getirecek bir baskı gücü yoktur. Bütün bunlar toplum halinde yaşayışın nimetleridir. Ve işte insanlar bu nimetlerden faydalanmak için durumlarını değiştirmişlerdir.

Bu durum değiştirme ise insanların kendi rızalarıyla olmuştur. Locke için önemli olan bu rıza unsurudur: "tabiî olarak hür, eşit ve bağımsız olan insan bir başkasının siyasî iktidarına ancak kendi rızasıyla boyun eğer, bunu da kendisini korumak, güven altında olmak, malından mülkünden rahatça faydalanmak için yapar".

Locke herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek için kendini tekrarlar: "Siyasî bir topluluğa vücut veren, onu kuran, hür insanların rızasıdır. Meşru bir hükümetin doğması başka hiçbir sebeple izah edilemez".

Hükümetin menşeini rızaya bağlayan Locke sonra da "kuvvetler ayırımı" konusuna el atar.[5]

Tabiat durumundaki insanın iki türlü gücü vardır, bunlardan biri insanın kendini ve diğer insanları korumak için lüzumlu gördüğü herşeyi yapmak gücüdür, diğeri tabiat kanunlarına karşı işlenen suçları cezalandırmak gücüdür, bunun için kuvvete de başvurulabilir.

Toplum haline geçişle birlikte bu iki gücün yerini Devletin iki ana gücü alır: yasama ve yürütme. Yasama, toplumun ve fertlerin korunması için Devletin elindeki kuvvetleri nasıl kullanacağını belirler. Yürütme, pozitif kanunların, dev-

5 Cemil Meriç'in çalışması burada bitiyor. Gerisini Chevallier'nin kitabından çevirip özetledik. (Chevallier J-J., *a.g.e.*, s. 93-99)

letin sınırları içinde, uygulanmasını sağlar. Devletin sınırları dışında cereyan eden anlaşmalar, savaşlar ve barışlar için yürütmeye bağlı üçüncü bir güç daha vardır Locke'a göre: konfederatif güç.

Bütün ılımlı monarşilerde yasama ve yürütme gücü değişik ellere tevdi edilir. Bunun sebeplerini büyük bir belagat ve vuzuhla anlatır Locke. Daha sonra Montesquieu, Locke'un bu görüşlerinden büyük ölçüde yararlanacaktır.

Yasama ve yürütme gücü eşit iki güç değildir. Her devletin ilk ve temel yasası, yasama gücünü düzenleyen yasadır. Yasama gücü, çıkardığı yasalarla toplumu korumaya çalışır. Bu güç "kimlere teslim edilmişse onlardan geri alınamaz". Kaldı ki kanun yapan gücün üstünlüğü tartışılmaz. Bodin'e göre de hâkimiyetin en önemli unsuru kanunları yapmak ya da yürürlükten kaldırmaktır. Bütün diğer güçler bu temel gücün içinde erir.

Demek ki yürütme yasamadan sonra gelmektedir. Ama dikkat edilsin, yürütme yasamanın emirlerini aynen yerine getiren pasif bir güçten ibaret değildir. Toplumun menfaati gereği birçok uygulamanın, yürütmenin "anlayışı"na bırakılması gerekir. Kanun koyucu herşeyi öngörüp herşeye bir çözüm getiremez elbette. Bazen kanunlara harfi harfine riayet zararlı da olabilir.

İyi de yürütmenin "anlayışı" ne demek? Restorasyon'dan itibaren Tori'lerle Vig'leri birbirine düşüren böyle bir "anlayış" kargaşası değil miydi? Stuartlar iktidardayken bu anlayış tehlikeli oluyordu da Locke'un yakın dostu William of Orange iktidardayken tehlikeli olmuyor muydu? Her hal-ü kârda Locke dostuna böyle bir anlayış esnekliğini reddedemezdi. Soyut kavramların dışına çıkarsak görürüz ki, kuvvetler ayırımı nazariyesi İngiliz anayasasının Vigler lehine yüceltilmesine hizmet etmiştir.

Peki ama kutsal ve yüce bir Parlamento'ya tevdi edilen,

insanların sınırlayamadığı, sadece tanrı korkusuyla frenlenebilen bu gücün, mutlakiyetlerin hükümdarlara tanıdıkları kutsal ve yüce güçten ne farkı var, bu durumda mutlakiyet sadece el değiştirmiş olmuyor mu?

İşte bu noktada Hobbes'un düşüncesiyle Locke'unki arasında ne kadar büyük bir fark olduğu bütün kapsamıyla ortaya çıkar. Locke'a göre insanların tabiî hakları Devlete devredilmekle yok olmaz, tersine güç kazanır. Hem de iktidarı sınırlamaya ve hürriyetlerin temelini atmaya yarayan bir güç. Locke hiç yılmadan, insanlar tabiat durumunu terk etmişlerse, bu, daha önce anlatılan mahzurları yok etmek içindir sadece, "daha iyi"ye ulaşmak içindir, diye tekrarlar. Yani hükümdara tevdi edilen yasama gücünün kamu menfaatinin dışına çıkması düşünülemez. Bu güç kesinlikle keyfî davranamaz, insanların hayatına ve malına tecavüz edemez. Kaldı ki kim, elindeki gücü, canına ve malına karşı keyfî davranışlarda kullanacak bir güce devreder?

Sonuç olarak yasama da yürütme de kamu yararına olmak kaydıyla yöneticilere sadece emanet edilmiştir. Yöneticiler kamu menfaatine aykırı davranırlarsa ellerindeki güç geri alınır ve halk bu gücü uygun gördüğü bir başkasına devreder.

Peki iktidarın elindeki bu imtiyazlı gücün iyi ya da kötü kullanıldığına kim karar verecek, kim yasamanın halkı köle mertebesine indirdiğini hükme bağlayacak, kim iktidarı cezalandıracak? Halk. Buna halk "karar verecektir".

"Otoritesi kalmayan" yasama ve yürütmenin zorbalığına karşı halkın kuvvet kullanması görüşü, eserin belki de en can alıcı noktası. Locke'un nazariyesinin vardığı son aşama, kurduğu dialektik binanın son taşı: "tebanın ayaklanma hakkı" ya da yine kendi deyimiyle "Tanrıya müracaat etme hakkı"dır. Locke'da, Bossuet'nin yazdığı gibi "hükümdarın otoritesine karşı tek çare yine onun otoritesinde arana-

bilir" gibi bir kabullenme yoktur. Tebaya tanınan bu ayaklanma hakkı, birçok karışıklıklara neden olur, hattâ anarşiye kucak açar diyenlere Locke'un cevabı şu: teba hareketsiz bir kitledir, ancak gerçekten çaresiz kalırsa ayaklanır; mutlakiyetin zulmü karşısında hiçbir dinî mülahaza da fayda etmez. "Krallar ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, ne kadar parlak ve muhteşem vasıflarla donatılırsa donatılsın, kutsal kişilikleriyle ilgili ne kadar güzel şeyler söylenirse söylensin, ne kadar gökten inme kutsal bir insan gibi gösterilirse gösterilsin, kötü muameleye mâruz kalan halk sonunda, sefaletinden kurtulabileceği, adaletsizliklere son verebileceği, altında inlediği boyunduruğu silkeleyebileceği her fırsatı değerlendirir".

Deneme, tabiî hukukun İngiliz Anayasasıyla ustaca bağdaştırıldığı bir eser, mutlakiyete karşı yazılmış ve protestanlık süzgecinden geçmiş nefis bir kitap, âdeta bir din dersi kitabı. Bu duru siyaset felsefesi kaynağından, 18. yüzyıl boyunca birçok İngiliz, Amerikalı ve Fransız yazar kana kana içmişler. *Deneme,* ferdiyetçi liberal demokrasinin temellerini atan, ayaklanan Amerikan kolonlarının, sonra da devrim Fransasının *İnsan Hakları Beyannameleri*nde en güzel ve yalın ifadesini bulan bir yapıt.

NEDEN BUCKLE?

Önce bütün Avrupa'da yankılar uyandıran bir alkış tufanı. Fransa'nın en büyük dergisi, eseri henüz yayımlanan İngiliz tarihçisini (1821-1862) coşkun bir muhabbetle selâmlar:[1]

"Büyük adamlara perestiş devri geçti. Yeni şiirin kahramanı: insanlık. Mâzi inanıyordu, istikbal bilecektir. Aklın zaferine inanan pervasız yazarların başında Buckle gelir".[2]

Devrin en büyük kamusu, *İngiliz Medeniyeti Tarihi*'ni tarih felsefesinin İngiltere'ye borçlu olduğu en geniş, en selahiyetli âbide olarak vasıflandırır.[3]

Sonra sükût. Tarihe ilim haysiyeti kazandırmağa çalışan üç-beş ölümsüzden biri olan Buckle tarihin ârafında insanların, XX. asır insanlarının kendisini keşfedecekleri ânı bekliyor.

İngiliz Medeniyeti Tarihi İbn Haldun'un *Mukaddime*'si gibi

1 Henry Thomas Buckle, *The History of Civilisation in England,* 1857.

2 Rémusat, *Revue des Deux Mondes,* 1 Ekim 1858.

3 Larousse Pierre, *Grand Dictionnaire Universel du XIX ème Siècle* 1865-1876, "Buckle" maddesi.

bir giriş, bir revak. Kurulmak istenen ama kurulamayan âbidenin kendisini düşünün.

Eserin üçte ikisi tarihî olayları sergiler ve inceler. Yani kitap yalnız tarih felsefesi değil. Yazar prensip ve metotlarını büyük bir açıklıkla hülasa eder. Tarih ve medeniyet hakkındaki umumî görüşünü belirtir. Felsefî rasyonalizme bağlar, tarihi.

Buckle da İbn Haldun gibi kendisinden önceki tarihçileri, daha doğrusu tarihi tenkitle işe başlar. Beşer tarihinin ayrı ayrı kısımları çok güzel incelenmiş, ama hiçbir tarihçi bu parçalardan âhenkli bir bütün yaratamamıştır. Tarih XVI. asırdan beri oldukça gelişti, ama milletlerin kaderini ve karakterini idare eden prensipleri keşfedemedi. Tabiat ilimleri öyle mi? Oysa beşerî hadiseler de tabiat hadiseleri kadar düzenli. Onları yöneten kanunları iyi bilmiyoruz, çünkü tarih ilmi henüz kurulmamıştır. Hangi tarihçi madde ilimlerindeki araştırıcılarla boy ölçüşebilir? Tarihin bir Newton'u, bir Kepler'i var mı?

Tarihin malzemesi sonsuz. Ama eğer tarih bir ilim ve bir sanatsa, ortada yok henüz. İlim yani malzemelerin incelenmesinden doğan genellemeler sistemi, önce mâzideki olayları anlamamızı sağlar, sonra gelecekteki olayları kestirmemizi. Sanat, bu malzemeleri işlemek, onlardan genel kanunlar çıkarmak, onları aydınlık ve metotlu bir ifadeye kavuşturmak hüneri. Böyle bir tarih ister istemez cihanşümul olacak yani insan toplumları hakkında bilinebilen herşeyi kucaklayacak. Böyle bir tarih: medeniyet tarihi.

Tabiat ilimlerinde umumî kanunlar olduğu herkesce kabul ediliyor. Tarihin karmakarışık olayları ilmî metotlarla incelenebilir mi? Yoksa bu olaylar her türlü genellemeye yan mı çizer? Öyleyse, medeniyetin değişik safhalarını ve çeşitli derecelerini, kör bir tesadüfe veya tabiat-üstü kuvvetlere atfetmemiz lâzım. Tecrübe, tesadüf nazariyesini yalanlı-

yor. Avla geçinen bir kabile, bu gıdaları tesadüfe borçlu olduğuna inanabilir. Ama tarım hayatına geçer geçmez, yiyeceklerin temininin bir sebep-netice zincirine bağlanabileceğini fark eder. Kafasında rasgele bir sıralanışın yerini zorlu bir bağlılık fikri alır. Bu fikirlerden biri irade-i cüziye doktrinini, öteki kaza ve kader inancını doğurmuştur. Birincisi filozofun, ikincisi ilâhiyatçının inanç konusu.

Her beşerî hareket birçok saiklerin neticesi. Bu saikler, birtakım "öncül"lerden geliyor. Demek ki bu öncüllerin hepsini, onları harekete geçiren kanunlarla birlikte bilseydik, neticelerin toplamını da kestirebilirdik. Felsefî bir tarihin konusu, insan zekâsı ile kanunları ve tabiat ile kanunlarıdır. İnsan zekâsı tabiatı değiştirir, tabiat insan zekâsını. Bütün olayları doğuran, bu karşılıklı etki.

Tarih de, tabiat ilimleri gibi tümevarım metodunu kullanmalıdır. Tarih çizilecek bir tablo değil, çözülecek bir problemdir. Tarihin en büyük yardımcısı istatistiktir. Tabiat ile insan arasındaki münasebetleri tanıtan tabiat ilimleri de, tarihin faydalanması gereken ilimlerdir. Zaten tabiat ilimleriyle manevî ilimler arasındaki duvar sunidir. Bu iki ilim dalı ile uğraşanlar birbirlerine tepeden bakarlar. Bu anlayışsızlık sona ermelidir artık.

İklim, gıda, toprak, tabiatın genel görünümü, insanoğlunun en çok etkisi altında kaldığı fizik âmillerdir. Genel görünüm, bilhassa hayal gücünü geliştirir; milletlerin seciye ve dinlerinde ortaya çıkan bâtıl inançların kaynağıdır. İklim, gıda, toprak... toplumun teşkilatlanması üzerinde büyük rol oynar. İlerlemenin ölçüsü, servettir. İklim ile toprağın bereketi ve insanın faaliyeti arasında yakın bir münasebet vardır. İktisadî hadiseler, fizikî coğrafyaya bağlıdır. Yalnız iktisadî hadiseler mi?

Yavuz bir tabiat, hayali genişletir, iradeyi felce uğratır. Dost bir tabiat cesaret verir insana, onu faaliyete sürükler.

Asya ile Amerika'ya ferman dinleten bu demir kanunlar. Hind'in, Mısır'ın, Meksika ve Peru'nun tarihini onlar izah ediyor. O ülkelerde insan, medeniyetin belli bir basamağına kadar yükselebilir, sonra yerinde sayar. Tabiat kanunlarına bırakır kendini, mücadeleden vazgeçer. Medeniyet aşağı tabakalara yayılamaz, refah ve kültür yüksek kastların imtiyazıdır. Zengin bir tabiatın kucağında uçsuz bucaksız bir sefalet, karanlıklarda bocalayan halk, efsanevî bir mâziye körü körüne bağlılık, bitmez tükenmez hurafeler, zorbalar saltanatı... İşte fizik kanunların hâkim olduğu cemiyetlerin özellikleri.

Tabiatın daha müşfik olduğu ülkelerde manevî kanunlar harekete geçer. Yani insan zekâsı dizgin vurur tabiata, onu adım adım fetheder. Bu galibiyet, elbette ki sınırsız değildir. İnsan tabiatın sırlarına nüfuz etmek suretiyle hürriyetini genişletir, dağları devirir, okyanusları aşar.

Tabiatın insan üzerindeki devamlı ve değişmeyen baskısı Asya tarihinin ayırıcı vasfıdır. Avrupa'nın tarihi ise, insanın tabiata karşı kazandığı zaferlerin tarihidir.

Toplumları ilerleten ahlâk değil, ilimdir. Fazilet başkalarına aktarılamaz. Zaten asırlardan beri ahlak sahasında büyük bir değişiklik yok. Ahlak hep aynı ahlak. Halbuki ilim her gün yeni bir başarı kazanmaktadır.

Buckle'a göre medeniyet tarihi, bir anlamda insan zekâsının tarihidir. İnsan zekâsının tarihi ise, aşağı yukarı ilimlerin ve felsefenin tarihidir. Asırlar düşüncelerini kitaplara tevdi eder. Tarihin en büyük âbideleri kitaplardır.

İçtimaî İlimler Ansiklopedisi, İngiliz tarihçisine ayırdığı yazıyı şöyle tamamlar: "*İngiliz Medeniyeti Tarihi,* bütün yetersizliğine rağmen, içtimaî ilimler tarihinde en mühim eserlerden biridir. Evvela Avrupa'nın bütün dillerine çevrilmiştir. Terakkiye karşı gösterdiği cesur inanç, cömert genellemeleri, çekici teferruatı, sürükleyici belagatı, tutuculuğa, bilhassa dinî (klerikal) tutuculuğa karşı hücumları

XIX. asrın binlerce tanınmış, vefakâr radikalinin hafızasında ona Comte'unkinden, Mill'inkinden, Spencer'inkinden üstün bir yer sağlamıştır. Sonra da çok okunan bir kitap olduğundan o zamanın efkâr-ı umumiyesini incelemek isteyenler için en iyi kaynaklardan biridir. Viktorya devrinin ortalama insanının terakki, hürriyet, medeniyet, himayeci zihniyet gibi, mücerret mefhumlardan ne anladığını öğrenmek isteyenler için baha biçilmez bir hazinedir... Bu eser, tarihin ilim olarak işlenebileceğini düşünenler için bir ibret dersi olmalıdır".[4]

... Michelet doğru söylemiş, kuş yuvasından belli olur, insan vatanından. "Sağlam bir coğrafî temel olmadıkça, tarihin aktörü olan halk âdeta havada yürür, Çin resimlerinde olduğu gibi..."

"Coğrafyanın insan kaderi üzerinde oynadığı rol, çok eski zamandan beri dikkatini çekmiş filozofların. Hipokrat'dan Huntington'a kadar, binlerce yazar bu konuya eğilmiş. Zaman zaman maceraperest politikacılara fetvalar koparılmış coğrafyadan. İklim insanoğlunun alınyazısını önceden çizen korkunç ve esrarlı bir kuvvet olarak gösterilmiş. Galiba gerçeğe en yakın olanı Vidal de la Blache'ın düşünüşü: Tabiat birçok imkânlar sunar. Onlar arasından seçim yapmak insana düşer. Çeşitli çağlarda insanoğlunun yaptığı seçimleri tesbit etmek de tarihin vazifesi. Coğrafyanın verdiği kaneviçeyi işler insan, çok defa, emrindeki malzemenin farkında bile değildir. Mühim olan toprak değil, onu işleyen. Biz coğrafî kaderciliğin gerçeği kucaklayacağına inanmıyoruz. Bununla beraber Buckle çapında bir tarih felsefecisinden öğreneceğimiz birçok hakikatler var".[5]

---

4 *Encyclopedia of the Social Sciences* (Sosyal İlimler Ansiklopedisi), 1949. "Buckle" maddesi, yazan Granc Brinton.

5 Cuvillier Armand, *Manuel de Sociologie* (Sosyoloji Elkitabı), 1952.

Buckle'ın eseri, Avrupa'nın şatafatlı mefhumlarına kulaktan âşık Meşrutiyet aydınlarımız için bir kitab-ı mukaddes olabilirdi. Uzunluğu ve ciddiyetiyle onları korkutmuş olacak. Aleyhimizdeki her kaynağa, marazî bir zevkle eğilen yabancılaşmış aydın, *İngiliz Medeniyeti Tarihi*'ni 1909'da keşfedebilmiş. Kitabın İspanya'ya ait faslını dilimize aktaran Mahir Said (Kahire H. 1325, 242 sayfa) tercümesinin kapağını şu kelimelerle damgalıyor: "Taassup, fazla itaat ve cehalet aleyhindedir". Önsözde, *Fransız Ansiklopedisi*'ne dayanarak Buckle hakkında kısa bir bilgi veren mütercim bu zahmete niçin katlandığını şöyle anlatmaktadır:

"İspanya'da, İspanyollarda bir dereceye kadar kendimizi görüyoruz. Dinî taassubun, hurafeperestliğin, hükümdarlara fazla itaatın ve bütün bunlara sebep olan cehaletin bir milletin suret-i idaresinde, vatan-ı muazzezimiz için pek nâfî bir ders-i ibret buluyoruz. Bizde hamdolsun taassup yoktur. Herhangi cahil bir kavimden daha çok hurafeperest de değiliz. Yalnız meşhur-u âlem cehaletimizle padişahlarımıza hürmet ve itaat-ı fevkalademiz ile İspanya'ya benzeriz. Binaenaleyh Buckle'ın İspanya'ya olan nasihatlarını bize vermiş gibi telakki ve kabulde selâmet-i vatan için zaruret-i hakikiye vardır".

Tanımıyoruz Weber'i (1864-1920). Tanımıyoruz çünkü Marx gibi kilisesi, rahipleri yok. Çünkü hocamız Fransa da geç tanımış.[1]

Klişelere hapsedilemeyen coşkun bir zekâ; coşkun, serâzat, dürüst. Çağdaş bir yazar, Raymond Aron, "her nesil başka türlü okuyacaktır Weber'i," der; "ona başka sualler soracak, onu başka türlü yorumlayacaktır". Doğru, her ne-

1 Hamide Topçuoğlu'nun, keşfedilmesi de bulunması kadar güç bir armağan-kitaba yazdığı elli sayfalık derleme; Weber'in hukukçu yönünü aydınlatan bir doktora tezi (Coşkun San); Sabri Ülgener'in ve Şerif Mardin'in bazı uygulama teşebbüsleri öyle bir sosyoloğun yaşamış olduğunu ispat eden nadir şehadetler. Freyer'in Tahir Çağatay tarafından tercüme edilen *İçtimaî Nazariyeler Tarihi* Weber'e yirmi yedi sayfalık bir yer ayırmış. Ama Kösemihal'in *Sosyoloji Tarihi*'nde Weber'in ismi bile yok.

Weber'den etraflıca bahseden ilk Fransızca kitap, Raymond Aron'un *Çağdaş Alman Sosyolojisi* (1935) şöyle başlar: "Alman sosyologlarının en büyüğü. Hukukçu, iktisatçı, tarihçi, filozof..." Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Merhaleleri* adlı bir başka eserinde, aradan otuz beş yıl geçmiş olmasına rağmen Weber'in hâlâ çağdaşımız olduğunu söyler.

Bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, "İki Düşman Kardeş", İletişim Yayınları, 7. baskı, 1992, s. 185 vd. ve "Çağdaş Uygarlık Düzeyi", İletişim Yayınları, s. 18 v.d.

sil ve her millet. Ama bu hüküm bütün büyük adamlar için geçerli değil mi?

Weber'in mizacı da felsefesi gibi bir tezatlar meşheri: hem liberal, hem Nietzsche'ci. Sosyalizme bazen dost, bazen düşman. Barışçılığa kâh açık, kâh kapalı. Dostluklarına sadık, dostlarına haşin.

Hayatta da, toplumda da gerginlikler, sürtüşmeler var Weber'e göre. İnsan, uçlar, imkânlar ve tezatlar arasında mekik dokur. Aklîlik (rationalité) ile akıldışılık, yaşanmış ile kavramlar, sonsuz gerçekle ilmin sonluluğu, izah ile anlama, iman ile bilgi arasında mütemadi gidiş-gelişler...

Weber, bu farklılaşmaları, bu yön değiştirmeleri, bu yüzleşmeleri, bu gerginlik ve anlaşmazlıkları tek isimde toplar: antagonizma... Antagonizma, çatışma kaynağı ama çatışmanın kendisi değil. Hayat, sürekli bir savaş. Savaş, bir nevi ayıklama (sélection). Ayıklama da, tahakküm iradesi veya şiddet gibi, savaş şekillerinden biridir. Kavga daha iyi bir intibak sağlamaz. Şu veya bu içtimaî münasebetin ortadan kaldırılmış olması, intibak kabiliyetinden mahrum olduğuna delalet etmez. Başarısızlık, mutlaka olumsuz bir mânâ taşımaz. Zafer de, sulh da, başarısızlık gibi savaş alâmetleri. Kavga, şansın boyuna yer değiştirmesidir; itaatın da, isyanın da, aşkın da, nefretin de, okşayışın da, terk edişin de temeli. Sonu yoktur kavganın. Tanrı ile şeytan arasındaki mücadele gibi, kıyasıya. Mefhumlar düşman birbirine. Alman kültürü Fransız kültürüne düşman, Fransız kültürü Alman kültürüne. Tanrılar, tanrılara düşman. "Sokaktaki insan", bu gelişmelerin farkına varmamak için elinden geleni yapar. Gündelik hayatın bayağılığı içinde uyuşmak başlıca emeli. Fikir adamı, bu antagonizmaların şuuruna varmak zorunda. Ferdin her hareketi, hattâ son tahlilde hayatın bütünü bir kararlar zincirinden ibaret. Ruh, bu kararlar sayesinde kendi kaderini inşa

eder, yani hayatına mânâ kazandırır. Hiçbir âhenk yoktur dünyada. Çürük, geçici birtakım uzlaşmalar vardır. Uzlaşma, güçlükleri görmemezlikten gelerek yaşamamızı sağlar. Gündelik hayat bu sayede devam eder.

Kadim ilahlar, mücerret mefhumlarda yaşıyor, mücerret mefhumlarda yani izm'lerde. Bizi boyundurukları altına almak istiyorlar yine... Eski kavgaları sürüp gidiyor. Politikalar da, dinler de, insanların yaşamasına yardım eden birer uzlaşma. Tezatları, çatışmaları, antagonizmleri yok edemeyiz. Bize düşen, uzlaşmaların geçici ve çürük olduklarını bilmek, faydalarını kabul etmek. Diyalektik, bir aldatmaca. Bir antagonizma, başka antagonizmaların çözüm yolu olamaz.[2] Weber'in eserinde bütünüyle insanı buluruz: yaralı bir dünyanın ortasında, tanrılar arasında seçim yapmak zorunda bulunan insan, kaderle pençeleşen, inancını kaybeden insan.

Siyaset adamı, iki ahlâktan birini seçmek zorunda: inanç ahlakı, mesuliyet ahlâkı. Ya inançlarına boyun eğecek, hareketlerinin neticesine aldırmayacaktır; yahut kendini yaptık-

---

2 Proudhon'u hatırlamamak kabil mi? *Sefaletin Felsefesi* yazarına göre de "realite, mahiyeti icabı girifttir, müşahhasda basit yoktur." Gerçeğin akışını bütün teferruatı ile kavramak için tek geçerli metot, sentezleri bir yana iten "antitezler dialektiği"dir. İçtimaî realite, daha geniş bir ifade ile beşerî realite, sonsuz bir dialektik hareket içersindedir. Bu hareketi bütün kıvrımlarıyla izlemek için dialektik bir ampirizme ihtiyaç vardır. İçtimaî ilmin metodolojisidir, felsefe. Proudhon'un dialektiği, Hegel dialektiğinin tam tersidir. Hegel, insan cemiyetini ve tarihini bir "teodise" haline getirmişti. Proudhon, aşırı bir ateist olarak sahneye çıkar. Cemiyet, kendi tarihini tamamen insanca bir emekle yaratan Promete'dir... Proudhon, Hegel dialektiğinin hem uygulanışlarını tenkit eder, hem teorisini. Antinomiyi teşkil eden iki terim, ya kendi aralarında veya başka antinomik terimlerle dengeleşir. Bundan yeni sonuçlar doğar: "Bir elektrik pilinin kutupları nasıl birbirini yok etmez ise, antinomik terimler de birbirleri içinde erimez. Mesele onları kaynaştırmak değil, kaynaşmaları yok olmaları demek, aralarında bir denge kurmak; daima değişen bir denge. Hegel'in formülü yanlıştır; üç terim yoktur, iki terim vardır ve antinomi halledilemez. Ya sallantıda kalır, ya dengeye elverişli bir antagonizma meydana getirir." (Bkz. Cemil Meriç, *Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde J. Proudhon*, Fakülteler Matbaası, 1969).

larından sorumlu tutacak, iyi niyet, temiz kalplilik gibi bahanelere başvurmayacaktır.

Tasarlanan bir hareketle elde edilen netice arasında fark var. Bir neslin serbestçe istediği, bir sonraki nesil için önüne geçilmez bir kaderdir. İnsanların umdukları başkadır, buldukları başka. Tarih, tarihini yapan fakat yaptığı tarihi bilmeyen bir insanlığın trajedisi. Çok defa hayırla şer içiçe. Hıristiyanca bir barışseverlik uğruna silâhları atmak, kendini düşmanın insafına terk etmek, onun bir nevi "pax romana" (mahvederek sulh yapmak) kabul ettirmesini sağlamaktır. "Sonunda devrim gelecekse, varsın savaş istediği kadar uzasın" diyen komünist, amacın aracı kutsallaştırdığını kabul etmiş olur. Her politikacı, kendi hesabına bu mübayeneti (antinomie) çözmek zorundadır: amaç, ne zaman aracı meşrulaştırır? Amaçlarımıza varmak için, hiçbir zaman değer ölçümüze uygun araçlarla yetinemeyiz. Her politikacı bir parça makyavelcidir.

Hakikî ahlâk, dağdaki vaızın ahlakı, Kant'ın ahlakıdır. Politika dışıdır bu ahlak. Şiddete karşı koymamak, bir yanağınıza vurulunca ötekini uzatmak ya evliyalıktır, ya haysiyetsizlik, İktidarı ele geçirmek isteyen, insanları vasıta olarak kullanacaktır, başka türlüsü olmaz.

Bütün dinler bu uyuşmazlığı ortadan kaldırmaya çalışmış. Luther, savaşın sorumluluğunu iktidara yüklemiş. Calvin, tek meşru savaşın din uğruna yapılan savaş olduğunu söylemiş. Weber, Bhagavad Gita'nın çözüm yolunu benimsiyor. Her kastın kendine göre bir ahlakı var.[3] Savaşçının görevi öldürmek. Bhagavad'ı dinleyelim: "tecelliler âleminin kanunu kavga... Soylu, alnında zafer çelenkleri ve elinde kanlı bir

3 Doğru ama çağdaş Avrupa'da kast var mı? Weber sınıfları bile kabul etmiyor. Bir kelimeyle kimsenin yeri belli değil. O zaman hangi kastın ahlakını benimseyeceğiz? Böyle bir seçimde kılavuzumuz kim olacak? Sanıyorum ki egzistansiyalizmin hareket noktasındaki sual bu.

kılıçla yükselecek Tanrıya... Oyun ezelden başlamış. Ezelden dağıtılmış roller. Amelden kaçınılmaz, dâvâ, ihtiraslardan soyunmak. Karşılık beklemeyeceksin yaptıklarına; kızmayacak, üzülmeyecek, sevinmeyeceksin. Vazife, en büyük ibadet. Tecelliler âlemine bunun için çağrılmışız. Yol önceden çizilmiş: kastımızın dharması. Her sınıf için ayrı bir ahlak. Brahman gösterecek halka. Kşatriya dövüşecek. Vaisya toprağı ekecek".[4] Politikanın da kendine has mükellefiyetleri var. Politika ahlâkı, sorumluluk ahlakıdır. Sonsuz çelişmelere mahkûm olmayan tek ahlak. Samimî inanç daima hürmete lâyıktır. Ama, hayırdan ancak hayır doğar gibi bir iddia, çocukça bir iyimserlik.

Siyasî aksiyon devamlı bir çaba; amaç: aydınlıkta hareket etmek ve alınan kararlar neticesinde hayal kırıklığına uğramamak. Devlet, meşru şiddet inhisarını elinde tutar.

Politikaya girmek, amacı iktidar olan çatışmalara katılmaktır: devlete ve topluma hükmetme iktidarı. Politikaya girer girmez aksiyon kanunlarına boyun eğmeyi de kabul etmiş oluruz. Bu kanunlar, samimî tercihlerimize de, "Evamir-i Aşere'ye" de aykırı olabilir. Şeytanla bir anlaşma imzalamaktır politikaya girmek. Kendini netice almanın mantığına teslim etmektir.

Weber'e göre, iki tip siyasî parti var, birbirine zıt iki tip: ileri gelenlerin partileri, kitle partileri. İleri gelenler yani hukukçu veya avukatlar, devlet veya parti memurları. Bunlar devrimizin profesyonel politikacılarıdır. Politikaya girmek isteyen hocanın karşısına çıkacak güçlük: partilerin disiplin ve programları. Dünyanın hiçbir ülkesinde, tarihin hiçbir devrinde bir sosyolog veya iktisatçı herhangi bir partinin programını benimseyemez. Ancak, sembolik bir yoruma başvurarak katılabilir bir partiye. Her muhalefet, haksız

4 Bhagavad-Gita için bkz. Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde,* İletişim Yayınları, 1. baskı, 1994, s. 142 vd.

ve yalan delillere başvurur; hiçbir hükümetin kazanamayacağı başarıları elde edemediği, hiçbir hükümetin reddedemeyeceği tavizler verdiği için çatar hükümete. Siyasî bakımdan faal olmak isteyen içtimaî ilimler hocası, bu yüzden devamlı bir tedirginlik içindedir. Ülkelere göre, parti üyelerinden istenen disipline göre, zamana göre... artan veya eksilen bir samimiyetsizlik. Meclis çalışmalarına katılanlar, kâmil bir hürriyet lüksünü tadamazlar. İlmin emri kayıtsız şartsız hakikattır. Politikacılık, her zaman hakikatın söylenmesine izin vermez.

Weber, demokrasilerdeki politikacıların vasıflarından şikâyetçidir. Serveti olmayanlar, politikaya atılırken mesleğin iyi veya kötü ihtimallerini, malî tehlikelerini de göze almak zorundadır. Parlamentonun işleyişi şeklîleşmiştir. Mücadelenin neticesi önceden bellidir. Bu itibarla parlamento, kabiliyetleri ortaya çıkaran bir yer değildir artık. İlerlemek için insan parlamentoda değil, partide kendini kabul ettirmek zorundadır. Bugünün Almanya'sında, Weber'in doğacağını ümit ettiği demagoglar yok. Bu demagogların otoriteleri olacaktı, onlar kurtaracaktı Almanya'yı. Doğrudan demokrasiler çok defa iktidarın şahıs dışılığı, yöneticilerin şöyle böyleliği, ruhsuz kalabalıkların pasifliği yüzünden, boyuna çöküş tehlikesi ile karşı karşıyadırlar. Vahim durumlarda, milletin hayatı tehlikeye düşünce veya rejimin yeniden düzenlenmeğe ihtiyacı olunca, milletler hem kanuna itaat etmek hem de bir insanın peşinden gitmek ihtiyacındadırlar. Demagog, böyle zamanlarda kendini kabul ettirir. Roma Cumhuriyeti diktatör diyordu demagoga, mâzinin siyasî yazarları kanun vâzıı. Canlı rejimler, buhran anlarında kendilerini kurtaracak kahramanları yaratırlar. Sükûnet zamanlarında demokrasinin şefleri saygıdeğer idarecilerdir. Bazen iyi teşkilatçıdırlar, çok defa uzlaştırıcı.

Weber, politikayı üniversiteye sokmaz. Forum kavgaları yapan hocaları şiddetle yerer. Kalemle veya sözle siyasî faaliyette bulunmak, her ilim adamının hakkı hattâ bazen vazifesidir. Ama sınıfa ve laboratuvara giremez politika.

İlme gelince... "Bir zamanlar bilgi, sonsuz bir zincirin herhangi bir halkası değildi sadece. Bir fetihti, bir zaferdi". Bugün dünyayı büyüsünden soyuyor, haşin ve insafsız. Kaderimize ışık tuttuğu da yok. Tanrılar çok, değerler çeşitli. İlmin sunduğu bilgiler yetersiz.

Mânâları şüpheli, sınırları belirsiz kaziye ve şemaları nas haline getiren her doktrin ilim olmaktan çıkar, mitoloji olur. Sosyoloji veya iktisatta tenkit, şuurun, ilmî şuurun temel unsurudur. Bir sosyologun öğrencilerine vermesi gereken ilk ders şu: hiçbir zaman kusursuz bir rejim kurulmamıştır. Tarih kolayca mitolojiye dönüşebilir. Kahramanlar yaptıkları farz edilen ölçüsüz iyilik veya kötülüğe göre melek veya canavar olurlar. Asrımız insanları vaktiyle mucize sayılacak olan birçok hadiseleri, sesin ve resmin uzaktan uzağa aktarılışı gibi, izah edemezler, ama bu hadiselerin akla uygun olarak açıklandığını bilirler. Elektrik ancak çocuklar için peri. Ama kapitalizm, komünizm, Wall Street... milyonlarca insan için şeytandır hâlâ. Gözümüzü dört açmazsak mefhumlar birer usture (mitos) olup çıkar karşımıza. İlmi meslek olarak seçenler tabiatı da, insanları da büyülerinden sıyırmağa katlanmalıdır.

Weber, gerçeğin topyekûn tefsirini yapmak iddiasını güden tarih felsefelerine düşmandır. Felsefenin görevi, sosyolojiyi metafizikten kurtarmak ve doğrulanabilir bir araştırma disiplinine tâbi kılarak ona gerçek bir ilim hüviyeti kazandırmaktır. Sosyolojinin görevi ne toplumu ıslah etmektir, ne ihtilalciler yetiştirmek. O da bütün müspet ilimler gibi, realitenin bir parçası olan içtimaî realite hakkında ancak kısmî izahlar sunabilir. Topluma yön vermeye kalkışan, sos-

yolog olmaktan çıkar, teknisyen olur. Ama ilmî bir hakikat, hakikati isteyen herkes için geçerlidir.

Weber hareketlerimizi dört zümrede toplar:

Bir amaca göre rasyonel olanlar (köprü yapan mühendisin, para kazanmak isteyen işadamının, zafer peşinde koşan komutanın hareketi gibi). Amaç aydınlık olarak tasarlanır ve gereken vasıtalar ona göre seçilir.

Bir değere göre rasyonel olanlar (gemisiyle batan kaptanın davranışı). Bir amaca varmak değil, bir inanca boyun eğmek söz konusudur.

Hissî olanlar (kızan bir annenin çocuğunu tokatlaması).

Geleneğe yani alışkanlıklara, âdetlere, inançlara bağlı olanlar.

Weber'in çağdaş devri yorumlayışında bu sınıflama ağır basar. Kucağında yaşadığımız çağın özelliği rasyonalizasyon, yani bir amaca yönelen mantıkî hareketin gittikçe yaygınlaşması. İktisadî teşebbüs rasyoneldir, devletin bürokrasi tarafından yönetilişi rasyoneldir. Zamanımızın felsefî meselesi hayatî bir mesele: toplumda diğer hareket tarzlarının hâkim olacağı bölgeleri tayin etmek.

Bu sınıflama, bilgi ile politika arasındaki bağlılık ve bağımsızlık münasebetlerine de ışık tutar. "İnsan, nasıl hem hareket adamı, hem hoca olabilir?" sorusu Weber'in felsefî düşüncesinin merkezinde yer alır. Bu, felsefî olduğu kadar şahsî bir mesele idi de onun için.

Hiçbir zaman bir siyaset adamı olmamıştır Weber ama daima olmayı düşünmüştür. Gerçekte onun bütün siyasî faaliyeti bir hocanın, zaman zaman bir gazetecinin, sözlerine kulak asılmayan, bir hükümdar müşavirinin faaliyetinden ibaret kalmıştır. Parti lideri veya insan çobanı olmak isteyen Weber, daha çok bir hoca ve bir bilgindi. Aydınlık düşünceye âşıktı. "Tarih veya sosyoloji hangi şartlar içinde objektif olabilir? Politika ile ilmin münasebeti nedir?" gibi soru-

lar üzerinde uzun uzadıya kafa yormuştur. Vardığı hükümler şöyle hülasa edilebilir:

Âlim, dünya çapında geçerli gerçek yargılarına, illiyet münasebetlerine veya anlayıcı yorumlara ulaşmak ister. İlmî araştırma, bir amaca göre rasyonel hareketin en güzel örneğidir. Bu amaç: hakikattır. Ama bu amacı tayin eden de bir değer yargısıdır, hakikat hakkındaki değer yargımız. Yani, ilmî hareket, bir amaca göre rasyonel hareketle, bir ideale göre rasyonel hareketin bileşimidir. İlim, modern Batı toplumunu belirleyen aklîleştirme (rasyonalizasyon) sürecinin bir veçhesidir. Zamanımızın içtimaî ilimleri tarihte benzeri olmayan bir hususiyet arzederler: rasyonellik.

Weber, Durkheim gibi sosyolojinin kurulacağı ve eksiksiz bir sosyal kanunlar bütünü vücuda geleceği hayaline kapılmaz. İlim devamlı oluş halindedir, boyuna yeni sorular sorar tabiata.

Tabiat ilimleri için olduğu gibi kültür ilimleri için de, bilgi, sonu gelmeyecek olan bir fetihdir. Araştırmalar iki sonsuza doğru boyuna gelişebilir. Tarih ve sosyoloji için daha da doğrudur bu. Bilgi, âlimin realiteye sorduğu suallere göre değişir. Bitmiş bir sosyoloji veya tarih düşünülemez.

İnsan eserleri değer yaratıcısıdırlar veya değerlere göre tanımlanırlar. Değer yargımızın karışmadığı objektif bir ilim nasıl olabilir? Weber bu soruya şöyle cevap verir: değer yargısı başkadır, değerlerle ilgili olmak başka. Hürriyetin hayatî bir önem taşıdığını söyleyen vatandaş, kişiliğini belirten bir yargı ileri sürmektedir. Bir başkası bu yargıyı reddedebilir. Hürriyetin değeri herkese göre değişir. Hürriyet, politika sosyoloğu için alâka merkezidir, ama bu onun hürriyetten yana olmasını gerektirmez, hürriyet kavramı, inceleyeceği realite parçasını sınırlamasına ve bir düzene sokmasına yardım eden kavramlardan biridir, o kadar. Siyasî hürriyetin, onu yaşayan insanlar için bir değeri olması kâfidir. Kı-

saca, sosyolog değer yargıları vermez, konusunun değerlerle ilgili olduğunu kabul eder.

Âlim çalışma konusunu tespit etmek için, realitede bir seçim yapmak zorundadır. Tabiat ilimleri, olayların genel özelliklerini gözönünde bulundurur ve onlar arasında düzenli ve zorunlu ilişkiler kurar. Kültür ilimlerinde zekâ, şekilsiz maddeyi, matematik ilişkiler sistemi içine sokmağa çalışmaz. Maddeye birtakım değerler izafe ederek bir ayıklama yapar. Tarihçi, bir tek insanın bir gün içindeki bütün düşüncelerini ve davranışlarını teferruatiyle anlatmaya kalkışsa, üstesinden gelemez. Demek ki, tarihçi mâzideki olayları ancak seçerek yeniden inşa edebilir. Mâziyi tüm olarak bilemez. Çünkü, belgeler sınırlıdır. Belgelerin sonsuz olduğu durumlarda da tarihçi, estetik, ahlakî veya siyasî değerlerine uygun olarak bir ayıklama yapar. Tarihçinin amacı, belgelerden hareket ederek ölülerin hayatını, değerlerinin gerektirdiği bir seçimle yeniden inşa etmektir.

Kültür ilimleri, seçilen değerler sistemine uygun olarak ayıklanan bir yorumlar bütününe varabilir ancak. Ayıklamayı düzenleyen ne kadar değer sistemi varsa, o kadar da tarihî ve sosyolojik görüş vardır.

Bir tarih veya sosyoloji eserini yöneten, onun değerini yapan, tarihçi veya sosyoloğun ortaya attığı suallerdir. Araştırma konusuna karşı büyük alâka duyan ilim adamı, ne tarafsız kalabilir ne de objektif. Ama dinin bir hurafeler yığını olduğuna inanan, dinî hayatın ne olduğunu hiçbir zaman anlayamayacaktır. İnsanları gerçekten anlamak için insanların önem verdikleri şeylerin mânâsını anlamak lâzım. İnsan, tarih içinde yaşayan bir varlık. Belli ihtirasları var. Tarihe sorduğu sualleri ilhâm eden, bu tutkular. Ama, dünyaca geçerli bir cevap almak istiyorsa, eserinde şahsî ilgilerinden sıyrılabilmelidir.

Weber'in gayesi şunu anlamak: nasıl olmuş da insanlar

farklı inançlara dayanarak yaşamışlar; asırlara göre faaliyetleri değişmiş, ümitlerini bazen öbür dünyaya bağlamışlar; kâh iktisadî büyümeyi, kâh ruhlarının selâmetini düşünmüşler. Her toplumun bir kültürü, yani bir inançlar ve değerler bütünü vardır. Farklı yaşayış şekillerini anlamak için, ele alınan toplumun kendine has olan inanç ve bilgi sistemini tanımak lâzımdır.

Weber'e göre tarih ve sosyolojide illiyet (kozalite), ihtimaliyet veya şans demektir. Tarihçiler umumiyetle, geçmişi mukadder, geleceği ise belirlenmemiş telakki ederler. Yanlış. Zaman mütecanistir. Bizim geçmişimiz, başka insanların geleceği idi. İstikbal belirlenmemiş olsaydı tarihte hiçbir determinist açıklamadan söz edemezdik. Nazarî olarak mâzinin kozal (illiyete dayanan) izahı ile istikbalin kozal izahı aynı derecede mümkündür. Geleceğin ne olacağını kesinkes bilemeyiz. Çünkü, geçmişi kozal olarak tahlil ettiğimiz zaman da zorunlu bir açıklamaya varamıyoruz.

Tarihte illiyet münasebetleri aramak, şöyle bir suali cevaplandırmak içindir: belli bir anda umumî sebeplerin etkisi nedir, bir tesadüfün veya bir kahramanın rolü nedir? Tarihin istikameti önceden belli olmadığı için, mâzinin kozal tahlilini yapmak, birçok bakımlardan aydınlatıcıdır. Böylece, bazı insanların yüklendikleri sorumluluklar tespit edilir, tarihin şu veya bu istikamete akmasına sebep olacak olan kararların alınacağı anda, kaderin geçirdiği tereddütler bulunur. Tarihî oluşu böyle anlar Weber. Eylem adamının tarihte büyük yeri olduğuna inanır. İnsanlar önceden çizilmiş bir kaderin oyuncağı olsalardı, politika âdi bir faaliyet olurdu. Gelecek belirsizdir. İstikbali insan inşa eder. Bu itibarla, insanlığın asil faaliyetlerinden biridir politika.

IV. İdeoloji

BİR KELİMENİN SERÜVENİ

İdeoloji, çağımızın anahtar kelimelerinden biri... vuzuhu kilitleyen bir anahtar.

Remzi Oğuz Arık, "kelimenin onbeş-yirmi yıllık bir mâzisi var" diyor... "İdeale rakip olarak kullanılmaktadır. Ama idealdeki bütünlükten mahrum, çünkü metafiziği yok. Gerçekleştirmek istediği cennet de cehennem de bu dünyada. Realiteye dayandığı için kuvvetli. Materyalizmin anarşiye sürüklediği cemiyeti ayakta tutan o". Arık, çağımıza ferman dinleten ideolojileri altı başlık etrafında topluyor: demokrasi, terakkiye iman, ilme iman, geniş mezheplilik, insaniyetçilik, milliyetçilik. Fakat bir türlü ideolojiyi tarif etmiyor.[1] Necip Fazıl'ın yıllardan beri örgüteştirdiği ideolocya, *İdeal ve İdeoloji* yazarının saydıklarından hiçbirine uymuyor. Bazıları, meselâ, Hüseyin Hatemi, ülkü ile karşılıyor ideolojiyi; marksizm nasıl bir ideolojiyse İslâmiyet de öyle bir ideolojiymiş.

Aydınlarımız ne yapsın? Mefhumun kendisi kaypak ve

1 Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji*, Hareket yayınları, 1967.

karanlık. Kamuslar Bâbil Kulesi.[2] Bu esrarengiz yabancının hüviyetini tesbit için tek çıkar yol, iki asra yaklaşan tarihine eğilmek.

---

2 Şemsettin Sâmi, ideolojiye "mebhas-ül efkâr" diyor (*Kamusu Fransevî*); Hüseyin Kâzım Kadri, "ilm-i efkâr" (*Büyük Türk Lügati*). İsmail Fenni izahlarında daha cömert: "Aklın suretleri ilmi, boş ve mücerret birtakım fikirleri münakaşa etmek mânâsına da kullanılır" (*Lûgatçe-i Felsefe*). Reşat Nuri Drago'ya göre ideoloji fikriyattır; T.D.K.'nun *Sözlüğünde* (ikinci baskı) şunları okuyoruz: "Herhangi bir öğretinin dayandığı düşüncelerin ve kanışların topu". *Redhouse*'un tarifi daha az esrarengiz değil: "Herhangi bir nazariyenin dayandığı düşüncelerin hepsi" (1971, sekizinci baskı).

Şimdi de Fransızca sözlükleri tarayalım. 1796'da doğan kelime, Akademi'nin Lûgatine 1835'de alınmış (üçüncü baskı). Müphem bir tarif: ideoloji, düşünceler ilmi, düşüncelerin kaynağı ve kuruluşu hakkında sistem. İdeolog, bütün felsefeyi ideolojiden ibaret gören. Bazan ideolojist de denir. Littré'nin *Büyük Kamus*'unda da vuzuh yok. Üstat, kelimenin yaratıcısı olan Destutt de Tracy'nin adını bile anmaz. İdeolojist ile ideologu bir tutar. Oysa ideolojist Cabanis ile Destutt de Tracy'nin kendilerini adlandırmak için yarattıkları bir kelime. İdeolog, ideolojistleri küçümsemek için Chateaubriand'ın uydurduğu, Napolyon'un meşhur ettiği tâbir. Littré, ideologları da, ideolojistleri de Condillac'ın şakirdi olarak tanıtır ki, büyük hatadır (fazla bilgi için bkz. Picavet, *Les Idéologues,* Felix Alcan, 1891, s. 20 vd.). *Larousse*'un *Ondokuzuncu Asır Kamusu*'nda şunları okuyoruz: düşünceler ilmi, insanın zihnî melekelerini inceleyen eser. Destutt de Tracy'nin ideolojisi gibi. Fizikötesi genellemeleri reddeden, ruhî olayları teker teker inceleyen sistem. Bir kelimeyle 1950'lere kadar hiçbir sözlük, ideolojinin sosyal ve politik mânâlarını vermemektedir. Batının tek büyük *Sosyal İlimler Ansiklopedisi*'nde (*Encyclopedia of the Social Sciences,* 2. baskı 1949) ideoloji kelimesi yok.

Michel Vadée, *L'Idéologie* adlı eserinin (P.U.F. Paris, 1973) önsözünde işaret ettiğimiz eksikliğe parmak basıyor: "İdeoloji mefhumunun çağdaş düşünce tarihinde vatandaşlık hakkı kazandığını kim inkâr edebilir? Ama kelime ne *Encyclopedia Britannica*'da (1964) ne *Chamber's Encyclopedia*'da (1955) var. *Italiana Encyclopedia* (1949) ideolog olarak XVIII. asır sonu Fransız yazarlarını tanıyor sadece; zira makalenin sonunda çok kısa olarak kelimenin marksist mânâsına şöyle bir dokunup geçiyor... Sanki bir asırdan beri ne Marx ne Engels ne de, başkaları ideolojiden söz etmemişler. Paul Robert'in *Fransız Dili Sözlüğü*'nde (1957) bir sürü yazardan örnekler almış ama içlerinde tek marksist veya "marxisant" yok. Oysa aynı yıllarda yani 1955-60 yılları arasında, siyasî düşünürler, sosyologlar, hukukçu ve filozoflar, siyasî, içtimaî ve iktisadî ideolojiler hakkında kongreler aktediyor, kitaplar yayınlıyorlardı. Batı ülkelerinde ideolojik bir sakinleşmeden, ideolojilerin gerilemesinden, zevalinden söz ediliyordu. Son yıllarda büyük sözlük ve ansiklopediler geçen nesillerin ihmalini ve haksızlıklarını tamire çalışmaktadırlar; meselâ *Encyclopedia Universalis* (1970) ve 1950'den beri Lalande'ın *Felsefe Sözlüğü.*

İhtilâl sonu Fransası... Bir çağın harabeleri üzerinde yeni bir dünya kurulmaktadır. Felsefeye de başka bir isim bulmak gerek. Onsekizinci yüzyıl, metafizik kelimesinden hoşlanmaz, kilise kokan bir kelime. Psikolojinin de kaynağı bulanık. Ayrıca önce ruhları çağırma ilmi, sonra da ruhbilim olarak hep "ruh"u çağrıştırmaktadır. Destutt de Tracy yeni bir kelime uydurur: İdeoloji (1796). Kelimenin en geniş anlamıyla: düşüncelerin ilmi. Felsefenin yerine geçecek olan bu yeni ilmin konusu, "düşünceler, düşüncelerin kanunları, kendilerini dile getiren işaretlerle münasebetleri ve kaynaklarıdır"... "İdeoloji, bütün ilimlerin üstünde kanat çırpar, çünkü ilimler düşüncelerimizden ve onlar arasındaki çeşitli münasebetlerden ibarettir" (Maine de Biran). Geçen asrın bir Fransız sosyoloğu ideolojiyi şöyle tanımlar: "Eflatun'un kurduğu, Descartes'ın tazelediği, onsekizinci asır filozoflarının lüzumundan fazla darlaştırdıkları bir ilim" (Adolphe Coste).

İdeoloji, bazı yazarlara göre, Fransa'nın klasik felsefesidir (H. Taine). Bir felsefe tarihçisi, "ideoloji bir doktrinden çok bir yöntemdir" diyor: "Gözlemci ile gerçek arasına hiçbir umumî prensip koymadan insanları inceleme yöntemi" (E. Bréhier). Kısaca, ideoloji metafizik muhtevasından sıyrılan bir felsefe, mantıkla kaynaşan bir nevi tecrübî psikolojidir.

İdeolojistleri, Napolyon'un kini ebedîleştirir. Karikatürleştirir demek daha doğru olurdu. Kendisini dinleyelim: "Ben metafizikten anlamam, metafizikçiler baş düşmanım, onlara ideolog adını taktım".. Üniversite rektörüne talimat verir: "Monarşiye uygun ve müsbet şeyler okutacaksınız, metafizik, ideolojik gevezelikler yok".

Fizik-ötesine savaş açan bir düşüncenin, kiliseye tavizler veren bir ideofob (ideolojistlerin Napolyon'a taktıkları ad, fikir düşmanı) tarafından mahkûm edilmesi tabiî idi. Garip olan, bir iftiranın bu kadar uzun ömürlü olması. Filhakika,

Napolyon'dan sonra ideolojinin asıl mânâsı unutulur, Başkonsülün mahkûmiyet kararı kelimeyi görünmeyen bir düşman gibi takibeder.

İdeolog Cabanis'i, Descartes'cı materyalizmin sonsözü olarak selâmlayan ve sosyalizmi bu materyalizme bağlayan Marx da ideolojiyi eski itibarına kavuşturamaz. Şakirtler ise kelimeyi büsbütün müphemleştirirler.

İdeoloji, çağdaş batılı yazarların kaleminde iltifattan çok hakarettir. Bir filozof, "ideolojiler düşünceleri tıkar" diyor, "bunlar geniş bir tüketimi karşılamak için dondurulan ve yalınlaştıran tecritlerdir" (E. Mounier). Bir başka filozofa göre, "ideoloji ancak belli bir insan topluluğuna karşı kullanılmak şartiyle yaşayabilir: Yahudiler, Hıristiyanlar, masonlar, burjuvalar gibi" (Gabriel Marcel). Bir sosyolog, "ideoloji, düşmanımın düşüncesidir sözü, ideolojinin en az kötü tariflerinden biridir" diyor (R. Aron).

İdeoloji ve Mit

Bugün mit (usture) denince, daha çok, bulanık bir düşünce, yalan, hata gelir akla. Mit'in bir başka mânâsı da, ilkel kavimlerin rüyası. Yani, kelime her iki halde de aleyhte bir değer hükmü belirtiyor, ideoloji gibi.[1]

Şaire göre mit: "Söz sayesinde varolan, söz sayesinde yaşayan herşey. Kafamız mit'lerle öylesine dolu, mit'lerle o kadar kaynaşmışız ki, düşüncelerimizi onlardan ayırmak imkânsızlaşmış. Hattâ, mit yapmadan mit'den bile söz edemiyoruz... yarın bir mit; kâinat bir mit; sayı, aşk, reel, sonsuz, adalet, halk, şiir, dünyanın kendisi mit" (Valéry).

Sosyolog için mit, gerçeği bir iç mantığa kavuşturan zihnî inşa. Mit'in bütün mânâsı ve değeri, reel ile mantıkî tutarlılık arasındaki gerginlikten gelir. Amacı, gündelik hayatın tezatlarını bertaraf etmek için mantıkî bir model kurmak. Baş-

1 Bir romancı (Daniel Rops), kalabalığı önüne katan, onun ihtiraslarını kamçılayan yalın mitleri dört başlık etrafında toplar: para miti, konfor miti, eylem miti, sürat miti.

ka bir tâbirle, mit, reele hâkim olmamızı sağlar. Gerçeği gerçek olarak kavrayamayan toplum veya kişiler o çeşitli, o çelişik ve görünüşte akla aykırı bütünü kavramak için bir sistem kurarlar. Mit'in ilkel toplumlarda yaptığı görevi modern dünyada ideoloji yapar. "Mit'e en çok benzeyen şey siyasî ideolojidir. Belki de çağdaş Batı cemiyetinin bütün yaptığı, mit'in yerine ideolojiyi geçirmek olmuştur. İdeoloji bize toplumun haritasını verir, toplum içinde hareket etmemizi kolaylaştırır" (C. Lévi-Strauss).

İdeoloji ve Ütopya[2]

Bilgi sosyolojisinin üç anahtar kavramı: ideoloji, mit, ütopya. Mannheim'e göre ideolojinin gayesi mevcut düzeni devam ettirmektir: "ideolojiler geçmiş durumda mevcut olan nesnelere yönelirler, sosyal düzeni sağlamlaştırırlar". Ütopya ise mevcut olmayan bir düzeni savunur, ütopyaların "bugünkü düzeni yıkıcı bir güçleri vardır, kendi ideal anlayışlarına uygun olarak tarihî realiteyi değiştirmek isterler". Mannheim ütopyayı istikbalin ideolojisi olarak görür.

Ruyer'e göre ütopya reelin karşısına mümkünü çıkarır, reeli mümkünle zenginleştirir. Her gerçek önce ütopyadır.

Servier, ütopya konusunda Mannheim'le aksi fikirdedir. Mannheim'e göre, ütopya, yükselmek isteyen sınıfların rüyasıydı, oysa Servier'ye göre, ütopya, içtimaî bir sınıfın hâl'i ebedileştirmek için kurduğu bir inşadır. İdeolojiler birer sınıf hakikatidirler, bir dünya görüşüdürler, halbuki ütop-

2 Cemil Meriç'in bu çalışmasında "İdeoloji ve ütopya" başlığı altındaki bölüm tamamlanmamış gibidir, biz bu eksikliği Meriç'in ders notlarından ve *İdeoloji* adlı broşüründen alıntılarla gidermeğe çalıştık. Bkz. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, "Ütopya ve Ütopyacılar", İletişim Yayınları, 1. baskı 1993, s. 210 v.d. ve *İdeoloji, İÜEF Sosyoloji Dergisi*, ayrıbaskı, İstanbul 1970.

ya ferdîdir. Ütopyayı bir fert kurar. Ütopya hâkim sınıfların aşağı sınıflara sunduğu bir nevi seraptır, bir telâfi, bir tatmindir âdeta.

İdeoloji ve Marksizm

İdeoloji ile toplum arasındaki münasebetleri araştıran ilk yazar Marx. Marksizmin kelimeye kazandırdığı yeni mânâları ilk defa olarak Lalande'ın *Felsefe Sözlüğü*'nde buluyoruz.[3] İdeoloji: "kendi verilerine dayanarak geliştiğini sanan, gerçekte sosyal olayların, özellikle iktisadî olayların ifadesi olan nazarî düşünce. Bu düşünceleri ileri süren, düşüncesini bu gibi tesirlerin belirlediğini bilmez".

Suavet'nin sözlüğünde[4] daha tafsilatlı bir tarif: "Marx'a göre ideoloji, tam ve bölünmez bir bütündür. Bu bütünün unsurları:

1) sosyal veya ferdî şuurun yarattığı düşünce ve tasavvurlar (bunlar sosyal bir grubun kendini ifade etmesine yarar),

2) belli bir zümreyi haklı göstermek için hazırlanan teoriler,

3) kolektif vehimler, aldatmacalar, insanların kendi haklarındaki yanlış tasavvurları (bunları ya kendileri yapar yahut da eğitim ve gelenek yoluyla edinirler)".

Tafsilatlı fakat aydınlık değil.

Birkaç yıl önce yayımlanan bir sosyoloji lügatında[5] şu

3 Lalande A. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (Felsefenin Eleştirel ve Teknik sözlüğü), Paris 1960.

4 Suavet Thomas, *Dictionnaire Economique et Social* (Sosyal ve Ekonomik Sözlük), Les Editions Ouvrières, Paris 1962.

5 Cazeneuve et Victoroff, *Dictionnaire de Sociologie* (Sosyoloji Sözlüğü), Paris 1970.

izahlarla karşılaşıyoruz: "insanlar, kendilerini dünyalarına, toplumlarına ve birbirlerine bağlayan bir düşünceler sistemi olmaksızın, içtimaî varlık olarak yaşayamazlar. Onların hareket etmesini ve içtimaî hayata hâkim olmasını sağlayan bu sistem ideolojidir. Marx'da ideoloji ile ilgili iki nazariye var. Birincisi *Alman İdeolojisi*'ndedir: kendi kendini aydınlık olarak görebilen müstakbel bir cemiyet inancına dayanır ve ideolojiyi yabancılaşmış toplumlara mahsus olan "yanlış şuur" statüsüne bağlar. Olgunluk devrine ait olan ikinci nazariye daha umumîdir: ideolojiler, fertlerin yaşadıkları dünya ile içli-dışlı olmalarını sağlayan ve hayatlarını düzene sokan "içtimaî şuur" biçimleridir. İdeolojisiz toplum olmaz. "Yanlış şuur" olarak tarif edilen ideoloji, toplumun sınıflara bölünmesinden doğar. Muhteva olarak ele alınınca (tarihin tayin ettiği bir muhteva) hâkim fikirlerin bütünüdür. Bu fikirler, şu veya bu kesimde hâkim sınıfın menfaatlerini aksettirirler" vs.

Lügatlerin alacakaranlığından araştırmaların daha aydınlık dünyasına geçelim. Marksist bir Fransız yazarına göre, ideolojinin birbirine zıt iki mânâsı var:

"1) Gerçeğin insan şuuruna aksi; din, felsefe, sosyoloji veya siyaset şekli altında yorumlanan realite: materyalist ideoloji, liberal ideoloji...

2) Gerçeğin çarpıtılması. Marx, bu çarpıtılışı mistifikasyon adı altında inceler. Mistifikasyon, gerçeği hayalî bir dünya haline getirmektir. Başka bir tâbirle, ideolojiler, toplumlar tarihinin belli bir döneminde sosyal bir sınıfın gelişmesi ile ilgili birtakım hayatî ihtiyaçları, düşünce yolu ile doyurmak için ortaya atılan sistemlerdir. Yükselen sınıfların ideolojileri devrimcidir. Bu sınıflar, gelecekteki toplumun ana çizgilerini dogmatik olarak tesbite çalışırlar. Hâkim sınıfların ideolojisi tutucudur, hâli yüceltir ve onu ezelî hakikatın ifadesi olarak gösterir. Çöken sınıfların ideoloji-

si gericidir, diriltmeğe çalıştığı mâziyi göklere çıkarır" (Auguste Cornu).

Kilise dışı bir marksiste göre, "ortodoks marksizmin kendisi de, bir siyasî uygulamanın ideolojik müdafaası, bir sınıf hakikatı, bir ilimcilik, sığ bir tarih felsefesi, adını saklayan bir ontoloji olmuştur" (Soubise).

Anarşiden Vuzuha

Gurvitch gibi tarafsız bir sosyolog bu mefhum anarşisini tesbit etmekten ileri gidemiyor.

Kelimenin marksist neşriyattaki mânâlarını yedi başlık altında toplamak mümkün Gurvitch'e göre: 1) şuurlu veya şuursuz vehimler (aldatıcı terkipler), 2) sosyal durumların değerlendirme açısından yorumlanışı, 3) bu vehim ve yorumları haklı göstermek için hazırlanan doktrinler, 4) bir sınıf tarafından yaratılan ve onu haklı göstermeye yarayan her türlü medeniyet eseri, 5) içtimaî ilimler ve daha geniş olarak insan ilimleri (marksist ekonomi hariç), 6) felsefî bilgi (doğrulaması olmadığı için), 7) din (doğru olmadığı için).

Bu mefhum anarşisinden kurtulmak için Gurvitch'in tavsiye ettiği çare şu: ideoloji, sosyal ve siyasî doktrin ve felsefelerde billurlaşan bir nevi bilgi, siyasî bilgi, mânâsına kullanılmalıdır.[6] Batılı yazarların bu hakimane teklife uymalarını çok isterdik, ama...

Birkaç yıl önce yapılan bir araştırma, ideolojinin otuz farklı mânâda kullanıldığını gösterdi. Polonyalı bir sosyoloğa göre bütün bu tarifler, girift bir problemin çeşitli yönleri-

6 Gurvitch Georges, *Traité de Sociologie* (Sosyoloji Kitabı), 2 cilt, P.U.F. Paris 1958 ve 1960, cilt 1, s. 111.

ni ele almaktadırlar. Mânâlar arasında zıddiyet değil, küçük küçük farklar vardır, münakaşa edenlerin ayırdedemiyeceği farklar. Bu kaypak mefhumu peşin bir hüküm belirten genetik ve strüktürel tariflere hapsetmek hatalıdır. Tek çıkar yol fonksiyonel (işlevsel) bir tarife varmaktır. "İdeolojiyi en iyi anlatan, en az taraf tutan, yani birçok bakımlardan en kabule şayan olan tarif şu: ideoloji, yerleşmiş bir değerler bütününe dayanan ve toplumun, zümrenin veya ferdin ilerlemesi için varılması düşünülen hedefleri tayin eden düşünceler sistemi. Bu tarif hem belli bir içtimaî hadisenin sadıkâne tasviridir (burjuva ideolojisi, proletarya ideolojisi derken bunu anlamıyor muyuz?) hem de açık ve tarafsızdır; şu mânâda ki, ideolojinin doğuşu veya yapısı bahsinde herhangi bir tutum belirtmemektedir".[7]

Althusser için ideoloji, "kendine göre bir mantığı, bir tutarlılığı olan, belli bir toplum içinde tarihî bir varlığı ve tarihî bir görevi bulunan bir tasavvurlar (imajlar, mitler, fikir veya mefhumlar...) bütünüdür. İdeolojiyi ilimden ayıran, ideolojide, amelî ve içtimaî gayenin nazarî gayeye nisbetle ağır basmasıdır. Amelî ve nazarî gaye ne demek? Tarihin süjesi toplumlardır. Toplumlar birer totalite olarak çıkar karşımıza. Kendine has giriftliği olan bu birlikler üç yönlü faaliyet içindedirler: iktisadî, siyasî ve ideolojik. Demek ki, ideoloji her içtimaî totalitenin organik bir parçasıdır. Toplumlar ideolojisiz yaşayamaz. Onların tarih içinde nefes almasını sağlayan bir atmosferdir ideoloji. Toplumlar onu yaratmak zorundadırlar (Althusser ifraz etmek diyor). İdeolojisiz toplum bir hayal, daha doğrusu bir başka ideoloji. İdeolojilerin, yerlerini ilme bırakarak

7 Schaff Adam, La Définition Fonctionelle de l'Idéologie et le Problème de la fin de Siècle de l'Idéologie (İdeolojinin İşlevsel Tanımı ve İdeoloji Çağının Sonu Problemi), *L'Homme et la Société,* Anthropos, Paris 1967, sayı 7, s. 49 vd.

sahneden çekileceklerini ummak: ütopya. Ahlâkın yerine ilim geçecek veya ahlâk baştan başa ilmîleşecek; ilim, dini ortadan kaldıracak ve boşalan tahta kendisi kurulacak; sanat bilgileşecek veya 'gündelik hayat' haline gelecek diye düşünmek böyle bir ütopyaya yaslanmaktır. Tarihî maddecilik, ideolojiye ihtiyaç duymayacak bir toplum düşünebilir mi? Hayır. Demek ki, ideoloji bir sapış veya ârızî bir fazlalık değildir tarihte. Toplumların hayatından ayrılamayacak bir yapıdır".[8]

İdeolojiler, bir tasavvurlar bütünüdür, ama bu tasavvurların çok defa "şuur"la bir alâkası yoktur. Kendilerini kalabalığa yapı olarak kabul ettirirler: idrak edilen –kabul edilen– mâruz kalınan kültür objeleri.

İdeoloji ve İlim

İlimle ideolojinin birbirine zıt olduğunu ileri sürenler, umumiyetle şu iki prensipten birine dayanırlar:

a) Genç Marx'ın tarifine: ideoloji, yanıltılmış bir şuur; ilim gerçek şuur olduğuna göre, ideoloji ile ilim birbirinin zıddıdır. İspat edilmesi gerekeni ispat edilmiş sayan bir tarif bu.

b) İlmin hükümleriyle ideolojinin hükümleri arasında yapı farkı vardır. İlim sadece afirmatif (icâbî) hükümlerden teşekkül eder, hakikat vasfına lâyık olan bu hükümlerdir. Oysa ideoloji daha çok normatif hükümlerden (kıymet hükümleri) kuruludur. Realite hükümlerinden kıy-

8 Althusser Louis, *Pour Marx* (Marx İçin), Maspero, Paris 1965 in Vadée M., *a.g.e.*, s. 76-78.

Althusser'in ideoloji ile ilgili görüşleri için bkz. Althusser Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp, M. Özışık, İletişim Yayınları, 2. basım, İstanbul 1989.

met hükümlerine geçilemeyeceğine göre, ilimle ideoloji apayrı bir dünyadır. Yanlış. Çünkü, realite hükümlerinden kıymet hükümlerine yalnız surî mantık yoluyle geçilmez. Sonra, ne ilim yalnız realite hükümlerinden kuruludur, ne de ideoloji bilhassa normatif hükümlerden... İdeoloji ile ilmi birbirinden ayıran bir yapı kıstası yok. İlim oldukları iddia edilen nice disiplinler var ki, aksiyolojik ve normatiftirler... estetik, ahlâk, pedagoji gibi. Kaldı ki, teknik ve tıp gibi tam mânâsı ile ideoloji dışı olan ilmî disiplinlerin çoğu sadece afirmatif hükümlerden ibaret değildir. Bir kelimeyle, ilimle ideoloji arasında pozitivistlerin ileri sürdüğü, böyle bir zıddiyet yoktur.[9]

Başka bir sosyoloğa göre de, ideoloji ile ilmin sınırlarını çizmek son derece güç. Yirminci asırda tarih, çok defa ve açıktan açığa siyasî bir ideolojidir. Gerçi, hem liberal hem de marksist iktisat ilmî olmak iddiasındadırlar. Ama, liberal iktisat, muzaffer kapitalizme sınaî cemiyet kurma imkânını sağlayan modeli ve gündelik hareket kurallarını hazırladığı ölçüde, ideolojik bir şemaydı. Marksizm de aynı işi proletarya yararına yaptığı ölçüde ideolojik bir şemadır. Yirminci asırda cemiyeti tasvir etmeğe ve aydınlatmağa çalışan sosyoloji de böyle bir tehlike ile karşı karşıyadır... "Strüktüralizm gibi ilmî bir metodun bile, ilmî hedefinden uzaklaştırılarak teknokratik çağ için câzip bir ideoloji haline getirildiğine şahit olmaktayız".[10]

Sosyoloji ile ideolojinin münasebetlerini ileride inceleyeceğiz. Bu bölümü, İtalyan marksisti Gramsci'nin sözleriyle kapayalım: "yirminci asır toplumunda aydınlar birer ideoloji imalatçısıdırlar. Kapitalist cemiyet geliştikçe; burjuvazi, vazifesi burjuva ideolojilerini olgunlaştırmak olan bir aydın

9 Schaff A., *a.g.m.*

10 Mendras H., *Eléments de Sociologie* (Sosyoloji Unsurları), A. Colin, Paris 1967.

zümresi yaratır. Proleter sınıfı da ihtilâlci bir ideoloji geliştirecek olan aydınlar grubu çıkarır sinesinden".[11]

İdeolojiler Çağının Sonu mu?

Batı'nın nice ünlü sosyologlarına göre, ideolojiler çağı sona ermek üzeredir (meselâ Raymond Aron, Daniel Bell). Yanlış. Sual şöyle vazedilmeli: içtimaî tekâmülün arzu edilen hedeflerini belli bir değerler sistemine dayanarak tayin eden düşünce sistemleri, günün birinde fertlerin ve toplumların hayatından silinecek mi? Hayır. Bu mânâda, ideolojinin nüfuz ve hâkimiyeti günden güne artmaktadır.

"Barış içinde birlikte yaşama" çağına girdik. Ama, büyük devletler arasındaki ihtilaflar ortadan kalkmadı. Bu çatışmalar ifadelerini ideolojilerde buluyor. Barış içinde birlikte yaşama demek, ideolojilerin de barış içinde olması demek değildir. Yani sosyo-ekonomik yapıları ayrı devletler ve toplumlar arasında ideolojik ihtilâflar sürüp gidecek. Hiçbir devlet, kişiliğini kaybetmeden ideolojisini terk edemez. İdeoloji demek, bağlı bulunduğumuz sistemin ana vasıfları demektir. Barış içinde birlikte yaşama politikası, ideoloji savaşını hafifletmek şöyle dursun, alevlendirir. Klausewitz, savaş, devletin dış politikasını "başka vasıtalar"la devam ettirir, diyordu. Bugün bu başka vasıta, silâh değil ideolojidir. İdeolojik savaş maddî savaşın yerini tutan bir nevi "ersatz". Mümkün olan tek savaş bu. Amacı insanların kafalarını ve gönüllerini fethetmek olan dünya çapında bir savaş. Kelimeler ve düşüncelerle savaşmak daha insanî ama daha azgın, daha ciddî. Barış içinde birarada yaşamanın ideolojiler planında mânâsı, ideolojilerden herhangi birine boyun

11 Gramsci Antonio, *Oeuvres Choisis* (Seçme Eserler), Ed. Sociales, Paris 1959.

eğmek değil, diyaloğu göze almaktır. Bu oyunun ilk kaidesi, tesamuh (tolerans). Kimseden, düşüncelerinin zaferi uğrunda savaşmaktan vazgeçmesi istenilemez. Ama daha gerçekçi, daha mütevazi bir talepde bulunulamaz mı? Tek hakikat benimkidir vehminden sıyrılmalı, düşmanın fikirlerini anlamağa çalışmalıyız. İdeolojiler savaşı böylece hakikat uğrunda bir savaş olabilir Schaff'a göre.[12]

12 Schaff A., *a.g.m.*

BİR SOSYOLOJİNİN TARİH ÖNCESİ[1]

Sosyoloji ile beraber doğmuş bilgi sosyolojisi. Bağımsız bir disiplin olarak Fransa ve Almanya'da işlenmiş. Bilgi sosyolojisi Avusturyalı bir filozofun, Jerusalem'in ortaya attığı bir tâbir. Almanlar daha çok düşünce sosyolojisi tâbirini kullanırlar. Düşüncelerin sosyolojik tefsiri ile uğraşan düşünce sosyolojisi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük bir itibar kazanır. Düşünce sosyolojisi deyince akla gelen isimler Max Scheler, George Lukacs ve Karl Mannheim'dir Goldmann'a göre; bu sosyologların üçü de tarihî maddecilikten ilhâm almışlardır.[2]

Amerikan sosyologlarının bu alana eğilmeleri oldukça yeni, ne var ki bilgi sosyolojisi en çok Amerika'da ilgi görmek-

---

1 *Umrandan Uygarlığa*'nın bundan önceki baskılarından farklı olarak bu ve bundan sonraki bölümü, Cemil Meriç'in *Ideoloji* adlı broşüründeki çalışmasının ilgili bölümleriyle kaynaştırdık, bu çalışmanın çatısını esas alarak bazı takdim tehirler yaptık, bazı dipnotlarını metne dahil ettik, bazı başlıklar ekledik veya eksiltik, bu düzenlemeyle konunun daha akıcı ve daha kolay anlaşılır olmasını sağlamak istedik.

2 Bkz. Goldmann Lucien, *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant* (Kant'ta Evren ve İnsan Topluluğu), P.U.F., Paris 1948, Giriş.

tedir. Bu ilgide Amerika'ya göçen Batılı sosyologların payı büyük. Fakat asıl âmil Amerikan cemiyetinin ruh durumu. Bilgi sosyolojisi belli bir toplum ve kültür yapısı içinde gelişir. Amerika'da sosyal çatışmalar yoğunlaşmış, zümrelerin değer ölçüleri, davranışları ve düşünce tarzları arasında büyük farklar belirmiş, ortak bir yöneliş kalmamıştır. Ayrı görüşlerin aynı toplum içinde bir arada yaşaması, zümreleri birbirlerine karşı güvensizliğe sürüklemiştir. Artık düşüncenin kendisi değil, sebepleri üzerinde durulmaktadır. Yani, düşünce düşünce olarak ele alınmamakta, psikolojik, iktisadî, içtimaî veya ırkî rollerine veya kaynaklarına göre yorumlanmaktadır.

Her bilgi dalı gibi, bilgi sosyolojisinin de bir tarihi, bir de tarih öncesi var. Sosyolojinin kurucuları bilgi sosyolojisinin de müjdecileri.[3]

Condorcet'ye göre, zekânın gelişmesi, bilginin gelişmesi ve toplumun gelişmesi aynı akışın üç ayrı görünüşüdür. Sosyal çerçevenin temeli zekâ. Bu çerçeve içinde önce bilgi ilerler sonra toplum.

Saint-Simon bu önceliği kabul etmez. Condorcet'nin akılcı idealizmine karşıdır. Saint-Simon'a göre bilginin özelliğini belirleyen, içinde geliştiği sosyal yapıdır. Her toplum kendine göre bir bilgi yaratır, bir bilgi veya bir düşünce. Meselâ askerî rejimlerde teolojik bilgi hâkimdir, kritik rejimlerde metafizik bilgi ağır basar. Teknik bilgi ise gelişmiş endüstri rejimlerinin eseri. İlmî bilgi teknik bilginin tâli ve tabiî bir

3 Toplumla bilgi arasındaki münasebetlere dikkatimizi çeken ilk fikir adamlarından biri El Birunî'dir (973-1048). "El Birunî kıymetdâr bir vesika-i ilmiye ve târihiye olan *El Âsâr-ül Bâkiye* mukaddimesinde insanları hakikatı tahrife sürükleyen sebepleri teşrih ederken hatânın psikolojik bir nazariyesini" kurmuştur. (M. Şemseddin, *İslâm'da Târih ve Müverrihler*, s. 6, 1342).

İbn Haldun (1332-1406) da *Mukaddime*'sinin ilk sayfalarında tarihçiyi hatâya sürükleyen âmilleri aydınlatır. Sâti Bey'e göre, *Mukaddime*'nin altıncı kitabı bilgi sosyolojisine ayrılmıştır.

unsurudur. Bir kelime ile bilgilerde rasgelelik yoktur. Hareket halindeki toplumların tetkiki olan sosyal fizyoloji, maddî istihsal tarzları ile sosyal yapı tiplerinin kısmî görünüşleri olan bilgi sistemleri arasındaki paralelliği ve iç içeliği incelemelidir.

Comte için gerçek sosyoloji bilgi sosyolojisidir. Bilgi sosyolojisinin temeli ise üç hal kanunu. Bilgi sosyal varlıkla sıkı bir münasebet halindedir. Bilginin sosyal kadroları yaratabileceğine inanan Comte aşırı ilimliciliği ile Saint-Simon'dan çok Condorcet'ye yakındır.

Oldukça bulanık kaynakları var bilgi sosyolojisinin. Bazı yazarlara göre bu sosyolojinin ilk müjdecisi Nietzsche'dir. Gerçekten de polemikçi tutumuna rağmen arada bir sosyolog gibi de davranan Nietzsche'de toplumla bilgi arasındaki münasebetlere dair dikkate lâyık müşahedeler bulmaktayız. Ama, "beşer denen hayvanın güvenini sağlamaya yarayan kıymet hükümleri, metafizik sistemler şeklinde belirmiştir". "Düşüncelerimizin kaynağı ihtiyaçlarımızdır" diyen *İktidar İradesi* yazarı, bu görüşleriyle pragmatizme veya biyolojik bilgi nazariyesine yaklaşır. Başka bir eserinde şunları okuruz: "din vehminin kaynağı, menşei fizyolojik olan bir depresyon duygusudur... Yeteri kadar fizyoloji bilgimiz olmadığından, bu duygunun gerçek mahiyetini bilmemekteyiz". Nietzsche, bu duygunun da, ya çok gayri mütecanis bir ırklar karışmasından, yahut talihsiz bir göç yüzünden (bir ırk intibak edemeyeceği bir iklime düşünce), yahut ırkın ihtiyarlaması ve hayat enerjisinin tükenmesinden, yahut da bir beslenme kusurundan (alkolizm, vejetariyanizm), yahut da bozulan kandan (malarya, sifilis) doğabileceğini ileri sürer. Yani, sosyolojik olmaktan çok biyolojik bir yorum. Filozof zaman zaman, "bir hükmün yanlışlığı o hüküm aleyhinde bir itiraz sebebi olamaz. Mühim olan şu: bu hüküm hayatı kolaylaştırıyor, destekliyor veya güzelleştiriyor mu? En

vazgeçilmez düşüncelerimiz, en yanlış olanlarıdır" diyecek kadar irrasyonalisttir.

Pareto, sosyolojiye çok daha yakın bir yazar. Ama onun da Nietzsche'den daha tarafsız olduğu söylenemez. Pareto'nun tortu (résidu) ve türev (dérivation) hakkındaki teorisinin amacı, demokrasi ve terakki fikirlerinin bir vehim olduğunu anlatmak ve sosyalizmle mücadele etmektir. Tortular sosyal hareketlerin gerçek saikleridir. Bunlar, tarihî zamanın dışında yer almışa benzeyen birtakım "değişmez"ler, daha doğrusu çok az değişen temayüllerdir. Öyle ki, onlara insan tabiatının sabit unsurları gözü ile bakabiliriz.

Ütopya ile mit'i pek keyfî olarak birbirlerinden ayıran George Sorel de demokrasiye, barışçılığa, parlamento sosyalizmine ve aydınlara düşmandır, Pareto gibi. Mit zihnî bir inşa değil, aşağılanmış bir sınıfın kendini ifadesidir. Ütopya, nazariyecilerin eseridir. Tarihî hareketin şartı: tezat. Ütopyacılar, tezadı toplumu yöneten kurallara karşı işlenmiş bir suç sayarlar. Mit, ne içtimaî realitenin sâdık bir ifadesidir, ne hazırlanmasına yardım ettiği istikbalin.

Freud'a gelince, Viyana'lı hekim tabu'yu itilmiş arzularla açıklar; totemik inançları baba korkusunun hayvanlara aktarılışı olarak vasıflandırır. Din bir "saplantı nevrozu", tek Tanrı inancı baba gücünün şahlanışı.

Sosyolog Cuvillier'ye göre, Nietzsche, Pareto, Sorel, Freud bilgi sosyolojsinin gerçek kurucuları olarak kabul edilemezler, davranışları ilmî değil hissîdir. Onlar bilgi sosyolojisinin tarih öncesinde yer alırlar. Bilgi sosyolojisinin gerçek müjdecisi Marx'dır.[4]

4 Bkz. Cuvillier Armand, "Sociologie de la Connaissance et Idéologie Economique" (Bilgi sosyolojisi ve iktisadî ideoloji), in *Cahiers Internationaux de Sociologie,* XI, 1951.

MARKSİZM VE DÜŞÜNCENİN "EGZİSTANSİYEL" TEMELİ

Bilgi sosyolojisiyle uğraşanlar bir nokta üzerinde birleşirler: düşüncenin "egzistansiyel bir temeli" vardır, yani düşünce kendi kendini belirlemez, şu veya bu yönü, bilgi dışı faktörlerin eseridir. Ne var ki bu "egzistansiyel temel"in mahiyeti nedir sorusu çeşitli düşünürleri birbirinden ayırır.

Bu sorunun doğurduğu tartışmanın merkezinde marksizm yer almaktadır. Gerçekten de "egzistansiyel temel"le düşünce arasındaki münasebetleri ilk aydınlatanlar Marx'la Engels olmuştur. Her ikisinin de ısrarla üzerinde durdukları teze göre, düşünceler üst-yapıyı oluşturur, üst-yapının gerçek temeli ise üretim ilişkileridir. Üretim tarzı içtimaî, siyasî ve fikrî vetirenin özelliklerini tayin eder. İnsanların varlığını belirleyen, şuurları değil, şuurunu belirleyen sosyal varlıklarıdır.

Bu genel hükümlerin sosyal gerçeğe getirdiği ışık kifayetsiz belki, ama bu karanlık dehlizde ateş böceklerine bile ihtiyacımız var.

Sınıflı bir toplumda, düşüncelerin kaderini tayin eden, kucağında yaşanılan sosyal sınıf... Marx bunu söylerken, öteki âmilleri reddetmez, sadece sınıf faktörünün hâkim vasfını belirtir. *Kapital*'in, ilk önsözünde şöyle der: "Kitabımızda fertler, iktisadî kategorileri temsil ettikleri ölçüde, şu veya bu sınıf münasebetlerini, şu veya bu sınıf menfaatlerini belirttikleri ölçüde ele alınmaktadır". Peki ama, istihsal münasebetleri bilgiyi ve düşünce tarzlarını hangi ölçüde belirler? Marksizm, Marx'ın *Alman İdeolojisi* adlı eserinden Engels'in son yazılarına kadar, bu soruyu cevaplandırmaya çalışacaktır.

Bununla beraber, Marx ile Engels birçok defalar ve gittikçe artan bir ısrarla şunu söylemişlerdir: belli bir sınıfın ideolojisi fiilen o sınıfa mensup fertlerin eseri değildir sadece. Hâkim sınıf çöküşe yüz tutunca, bu sınıfın bir bölüğü devrimci sınıfa katılır. Mâzide nasıl zadegânın bir kısmı burjuvaziye geçmişse, şimdi de burjuvazinin bir kısmı proletaryaya geçmektedir. Burjuvazinin bir kısmı derken, bilhassa, tarihî hareketin bütününü nazarî olarak kavrayacak seviyeye yükselen, bir kısım burjuva ideologları kastedilmektedir.

Bir adam falan sınıfa mensuptur, binaenaleyh şu tarzda düşünecektir diye kestirip atamayız.[1] İşte, Marx'ın en açık formüllerinden biri: "Küçük burjuva kendi sınıfının bencil

1 Sayın Şerif Mardin, Batı'daki burjuva meslekdaşları gibi, Marx'ı yalınkatlıkla suçlamakta acele etmiyor mu: "... Marx için, ideoloji, hâlâ, gerçeğin tahrif edilmiş algılarının araştırılmasıyla sınırlandırılmıştı. Marx, burjuva algılarının aşırı "ideolojik kalıpları ve onların uzun vâdede bu sınıfın ortadan kalkmasına yol açacak olan 'hakikat'le uyarsızlıkları üzerinde çok durdu. Onun için, bilgi, kesin toplumsal şartların 'ideolojik refleksi' olduğundan, burjuva, dünyayı Pinti Hamid'in dar açısından görmeye mahkumdu. Bu durumda bir tüm olarak karşılaşılan realitenin içinden algılanan kısımlar pazar mekanizmasının maddî kazanç sağlamayı mümkün kılan çıkarlarıdır" (Bkz. *Din ve İdeoloji*, Sevinç Matbaası, Ankara 1969, s. 21-22).

çıkarlarını müdafaa eder gibi dar bir düşünceye kapılmamalıyız. Bu sınıf daha çok şuna inanır: kurtuluşunu sağlayacak olan şartlar, çağdaş toplumu kurtaracak ve sınıf kavgasını sona erdirecek olan umumî şartlardır. Nitekim, demokrasiyi temsil edenlerin de toptan bezirgân veya paracanlısı kimseler olduğunu sanmak da yanlış. Bu insanlar, terbiyeleri ve ferdî durumları bakımından gökle yer kadar uzaktır bezirgânlığa. Onları küçük burjuvazinin temsilcisi yapan şu: şuurları ve zekâları küçük burjuvazinin faaliyet sınırlarını aşmaz. Küçük burjuvalar, amelî hayatta maddî menfaatları ve sosyal durumları yüzünden, hangi meselelere ve hangi çözüm yollarına takılıp kalmışsa, onlar da nazariyede aynı meselelere ve aynı hal yollarına takılıp kalırlar. Bir sınıfın siyasî ve edebî temsilcileri ile temsil ettikleri sınıf arasındaki münasebet, umumiyetle bu minval üzeredir".[2]

Bir kelime ile, düşünceleri, onları müdafaa edenlerin sınıfî vaziyetlerinden çıkaramayız. Demek ki, belirlenmeyen geniş bir alan kalıyor. Neden bazı kimseler, fiilen mensup oldukları içtimaî tabaka ile kaynaşır, onun karakteristik görünüşünü ifade ederler de, başkaları kendilerininkinden farklı bir sınıfın görüşlerini benimserler? Bu da, halledilmesi gereken yeni bir mesele.

İdeolojinin Sınırları

Bilgi, halk inançlarından müspet ilimlere kadar, düşüncenin bütününü kucaklayan bir kelime. Çok defa bilgi ile medeniyet aynı şey sayılmış. Peki, bütün düşünce alanlarının içtimaî temelle olan münasebetleri aynı mıdır? Umumiyetle bu soruya aydınlık bir cevap verilmemiştir.

2 Marx Karl, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (L. Bonaparte'ın 18 Brumaire'i) (1852), Ed. Sociales, Paris 1945.

Marx, bu konuyu sistemli olarak ele almaz. Engels, ancak hayatının sonuna doğru, ideolojik üstyapının birbirinden farklı fikir mahsullerini kucakladığını, maddî temelin bütün bu ideolojik tezahürleri aynı tarzda etkilemediğini kabul eder.

İdeoloji, çok geniş mânâlı bir kelime. Engels, bu tâbirin kucakladığı kavramlar arasında hukuka bir nevi bağımsızlık tanır: "Meslekten hukukçular yetişince, yeni bir bağımsız alan açılır. Gerçi bu alan da umumî olarak ticaret ve iktisadın etkisi altındadır, ama kendisi de istihsal ve ticaret alanlarını etkiler. Modern bir devlette hukuk, umumî iktisadî duruma uygundur, onu ifade eder; fakat kendi başına da tutarlı bir bütündür. İç tezatlar yüzünden, bu bütün, tutarsız bir görünüş belirtmemelidir. Bu amaca varmak için, hukuk iktisadî şartların gitgide daha az sadık bir ifadesi olmak zorundadır. Bir hukuk mecellesi, bir sınıf baskısının kaba, haşin, nüanssız ifadesi olmaktan uzaklaştığı ölçüde amacına yaklaşır. Böyle bir baskı kendi başına adalet kavramına bir tecavüzdür" (*Conrad Schmidt'e mektup*, 27 Ekim 1890).

Hukukun iktisada ne kadar yakından bağlı olduğu düşünülürse, onun için geçerli olan böyle bir hükmün, ideolojik üstyapının diğer bölgeleri için çok daha geçerli olacağı kolayca anlaşılır. İktisadî âmiller felsefeyi, dini, ilmi ancak dolaylı olarak ve son tahlilde etkiler. Bunları derinden derine etkileyen daha önce mevcut bilgiler ve inançlardır. Bu alanlarda bilgi ve inancın muhteva ve gelişmesini tarihî durumun basit bir tahlilinden çıkarmak mümkün değildir.

Bölgeler arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Ele alınan bölge, iktisadî bölgeden uzaklaştığı, soyut ve saf ideoloji bölgesine yaklaştığı ölçüde gelişmesi arızalar gösterir, zikzaklar çizer.

"İktisadî temellerin değişmesiyle, toplumun bütün heybetli üstyapısı, az veya çok süratle, değişir. Bu gibi değişik-

likleri incelerken daima istihsal şartlarındaki maddî değişiklikle (bunlar tabiat ilimlerindeki kesinlikle tayin edilebilirler) kanunî, siyasî, dinî, estetik, felsefî tek kelimeyle ideolojik şekiller birbirinden ayırdedilmelidir. İnsanlar bu ideolojik kalıplar sayesinde çatışmanın şuuruna varır ve onu sona erdirmeğe çabalarlar.

Tabiat ilimlerinin, Engels'e göre, kendilerine has bir statüleri vardır. Marx da tabiat ilimlerini ideolojik bölgeden ayırıyordu. Tabiat ilimlerinin felsefî muhtevası iktisadî bir temele bağlanmamaktadır. Fakat, amaçlarıyla konuları iktisadî temele bağlıdır.

Sanayi ve ticaret olmasa, tabiat ilimleri bu kadar gelişebilir miydi? Hattâ, saf tabiat ilimleri bile, amaç ve konularını ticaret ve sanayiden, yani insanların gözle görülür faaliyetinden alırlar" (*Alman İdeolojisi*).

Engels'e göre, tarihî maddeciliğin doğuşu bile bir zorunluluğun eseridir. Aynı çağda Marx'ınkine benzeyen görüşler İngiliz ve Fransız tarihçilerinde görülmemiş miydi? İlmî düşüncede içtimaî temelin tesiri kendini fikrî muhtevada değil, dikkati belli konulara çekişte gösterir. İçtimaî ilimler tabiat ilimlerinden farklıdır. Bazı marksistler, içtimaî ilimleri ideoloji olarak vasıflandırırlar (bilhassa Boukharine): yalnız marksizm, yalnız ileri ihtilalci sınıfın ideolojisi, ilmîdir.

İdeolojiler ve Alt-yapı

İdeolojilerle egzistansiyel temel arasındaki münasebet oldukça çapraşık. Marx ile Engels, iktisadî altyapı ile düşünceler arasında bir nevi illî (causal) münasebet olduğunu söylerler. Bu münasebeti ifade için zaman zaman tayin, uyma, yansıma, uzanma, bağlılık tâbirlerini kullanırlar. Bir menfaat ve ihtiyaçtan doğma münasebetler de söz konusudur, on-

lara göre. İçtimaî sınıflar, tarihî inkişafın belli bir ânında birtakım ihtiyaçlar duyunca, kesin bir tazyik bu ihtiyaca uygun düşüncelerin ve bilginin vücut bulmasına sebep olur. Bu formüllerin yetersizliği, marksistleri bir hayli güç duruma sokmuştur. Filhakika, daha önce de gördüğümüz gibi, Marx'a göre, düşünce, nesnel bir olay olan sınıfî durumun yansımasından ibaret değildir.

Belli bir içtimaî tabakanın ideolojisi, onun gerçek durumuna uygun olmayabilir. Peki, bir sınıfın menfaatleriyle uyuşmayan ve tarihî durumu karşılayamayan ideolojiler, nasıl olur da kendilerini kabul ettirirler?

Manifest'i dinleyelim: "Burjuvazi kapitalist medeniyete hâkimdir. Bu sayede proletaryanın menfaatlarına aykırı doktrinler ve örnekler yayar. Daha umumî bir tâbirle, her çağın hâkim fikirleri, o çağdaki hâkim sınıfın fikirleridir".[3] Ama nihayet kısmî bir izah bu. Olsa olsa yönetilen sınıfın yanlış şuurunu açıklar, hâkim sınıfın yanlış şuurunu aydınlatamaz.

Marksçı nazariyenin bu konuyla ilgili bir başka görüşü de şu: ideoloji gerçek sâiklerin irade-dışı, şuur-dışı ifadesidir. Gerçek sâikler yani sosyal sınıfların nesnel çıkarları. Demek ki, ideolojiler "spontane"dirler.

"İdeolojiyi bir fikir adamı hazırlar. Fikir adamı şuurlu olduğunu sanır. Ama ona kılavuzluk eden, yanlış şuurdur. Kendisini iten gerçek sâikleri bilmez. Birtakım yanlış ve hayalî sâikler düşünür. Yoksa, yaptığı şey ideoloji olmazdı" (Engels, *Franz Mehring'e mektup,* 14 Temmuz 1893).

Demek ki, ideolojiler sosyal durumun çarpıtılışı, maddî şartların yalın bir ifadesi, çarpık veya doğru, nihayet toplumda değişiklikler yapmayı mümkün kılacak bir sâikler

3 Marx Karl, *Manifeste du Parti Communiste* (1848) (Komünist Partinin Manifestosu) 10/18 Paris 1969, s. 44. Aynı düşünceyi Marx başka eserlerinde de işlemiştir. Meselâ K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie Allemande* (1846) (Alman İdeolojisi), Ed. Sociales, Paris 1968, in Vadée M., *a.g.e.*, s. 30.

manzumesi olarak yorumlanmaktadır. Hayalî inançlar hareketlerimize yön verebildiklerine göre, ideolojilerin tarihî vetirede bir nevi bağımsızlıkları var demektir. Artık, birer gölge olay sayılamazlar. Böyle olunca da ortaya yeni bir nazariye çıkmıyor mu: birbirleri üzerinde etki yapan âmiller nazariyesi. Maddî temel ile münasebetleri olan üstyapının da kendine göre bir bağımsızlığı var. Engels, daha önce ileri sürdükleri görüşlerin en az iki bakımdan gerçeğe uymadığını kabul eder:

1) Marx da, kendisi de, iktisadî âmilin payını fazla büyütmüşlerdir. Âmiller arasındaki karşılıklı etkiyi yeteri kadar belirtmemişlerdir (*Joseph Bloch'a mektup*, 21 Eylül 1890).

2) Düşüncelerin gelişme tarzını ihmal etmişlerdir (*Mehring'e a.g. mektup*).

Marx-Engels'e göre, düşüncelerle iktisadî altyapı arasındaki münasebet şundan ibaret: altyapı, sosyal bakımdan etken düşüncelerin sayısını sınırlayan bir çerçevedir. Çatışan içtimaî sınıflardan hiçbirinin durumuna uymayan birtakım düşünceler ortaya çıkabilir. Ama etki yapamazlar. Çatışan sınıfların menfaat veya görüşlerini belirten düşüncelerin ortaya çıkması için iktisadî şartlara ihtiyaç vardır, ama bu şartlar kâfi değildir. İktisadî şartlara bakarak düşüncelerin mahiyetini kestiremeyiz. Ancak açık birtakım yönelişlerden söz edebiliriz. İktisadî şartları bilirsek, hangi tip düşüncelerin ciddî bir tesir yapacağını söyleyebiliriz. "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama keyiflerine göre değil. Tarihi kendi seçtikleri şartlar içinde değil, mâziden intikal eden şartlar içinde yaparlar".[4] Oluşan tarih içinde fikirlerin ve ideolojilerin kesin bir rolü vardır. Meselâ Marx'a göre, "din, halk için afyondur". Marx ile Engels, proletaryayı şuurlandırmağa büyük önem verirler. İçtimaî yapının bütünü mut-

4 K. Marx, F. Engels, *Idéologie Allemande,* in Vadée M., *a.g.e.*, s. 26.

laka şu veya bu istikamette gelişmez. Onu mümkün ve muhtemel bazı değişikliklere yönelten, ekonomik şartların gelişmesidir. Demek ki, iki şıkla karşı karşıyadır tarih. Bunlardan biri, kuvvetlerin gerçek dengesine uygundur. Öteki şık, mevcut kuvvetlere aykırı olduğu için ister istemez istikrarsız ve geçicidir. Fikir sistemleri bu şıklardan birinin seçilişinde kati bir rol oynayabilirler. Netice olarak iktisadî gelişmeden doğan bir zorlama var. Fakat bu zorlama ayrıntılar için. Fikirlerde herhangi bir değişiklik olmasını önleyecek kadar kesin değil.

Marksist tarih teorisine göre, varolan veya oluşan kuvvetler sistemi ile uyuşamayan düşünce sistemleri, bu yeni dengeyi daha gerçek olarak ifade eden düşüncelere bırakırlar yerlerini... İdeolojiler zikzak çizerek gelişir, ama nihayet düzleşirler. Bunun için marksist ideoloji tahlili, müşahhas tarihî durumun bütününü dikkate almak zorundadır daima. Yoksa düşüncelerin geçici sapışlarını, sonunda iktisadî zorlamalara uyuşlarını izleyemez. Ama, marksist tahlillerin zayıf tarafı da, aşırı oynaklıkları değil mi? Herhangi bir gelişmeyi, geçici bir sapıtış olarak vasıflandırır, teorilerine uymayan inançlara çağdışı, kalıntı vs. gibi yaftalar yapıştırırlar. Bu kadar esnek bir teori her hadiseyi izah eder, daha doğrusu hiçbir hadiseyi izah edemez, Merton'a göre.[5]

Yanlış Şuur

Bir başka sosyolog, Cuvillier, Marx'ın bilgi sosyolojisine katkısını şöyle anlatır: insan birtakım amaçlar peşinde koşar, davranışlarını birtakım sebeplere bağlar, ama hareketlerinin

5 Merton R.K., "La Sociologie de la Connaissance" in La Sociologie au XX ème Siècle, publié sons la direction de Gurvitch (Gurvitch yönetiminde yayımlanan 20. yüzyılda Sosyoloji'de: "Bilgi Sosyolojisi"), P.U.F., Paris 1947, s. 377-416.

gerçek sebepleri bunlar değildir, yaptıklarıyla yapmak istedikleri birbirinden çok farklıdır. Marx, bu yanlış şuuru insanın özüne bağlamaz. Yanlış şuur toplumun bugünkü yapısından doğmaktadır. 1844-1845'de kaleme aldığı yazılarda, insanın sosyal varlığını, üzerinde ideolojinin yükseldiği gerçek bir temel olarak kabul eder Marx. Bu ideolojik üstyapıda çeşitli seviyeler, çeşitli basamaklar vardır. Bu basamaklar, düşüncenin gerçek temelle olan yakınlık ve uzaklığına göre sıralanır. İnsan, istihsal faaliyetiyle teması muhafaza ettiği ölçüde, düşünce ideolojinin çarpıtmalarından kurtulabilir. "Spekülasyonun sona erdiği yerde, gerçek müsbet ilim başlar; amelî hayatın, insanın amelî tekâmül vetiresinin tasavvuru söz konusudur artık. Şuurla ilgili lakırdıların yerini gerçek bilgi alır".[6]

Demek ki, sınıflı cemiyetin eseri olan yabancılaşma sona erdi mi, düşünce insanın gerçek hayatı ile kaynaşabilir, yani sadakatle aksettirebilir onu. "Hâkim sınıfın düşünceleri, her çağın hâkim düşünceleridir". Yani belli bir sınıfın hâkimiyeti, birtakım fikirlerin hâkimiyeti olarak görülür. Sınıf hâkimiyeti içtimaî düzenin şekli olmaktan çıkınca, böyle bir görünüş de kendiliğinden sona erer. Teknikle yani insanın gerçek faaliyetiyle sıkı münasebeti olan tabiat ilimleri, ideolojik tahriflerden geniş ölçüde kurtulurlar, belli bir objektifliğe ulaşabilirler. Marx, ilk yazılarında bu nesnelliği tarih için de mümkün sayar. İnsan tarihi de, tarihin içindedir. Bir kelime ile, temel olan insanın sosyal hayatı. "Hukukî münasebetler, siyasî kalıplar ne kendi kendileriyle, ne de insan zekâsının sözde gelişmesiyle izah edilebilirler."

Cuvillier'ye göre, varlığın her tarzı gibi sosyal varlık da, bir nevi şuurlanma kanununa tâbidir. Önce sadece yaşanır, sonra tasavvur edilir, nihayet ilmî olarak kavranılır. İdeolo-

6 K. Marx, F. Engels, *Idéologie Allemande.*

jiler ve daha genel olarak fikrî sistemler, bu şuurlanmanın ikinci merhalesidir. İdeoloji elbette ki, hakikatın ilmî olarak bilinmesi değildir. Onun için hayalî, kısmî, hattâ taraflı, hattâ Sorel'in anladığı mânâda bir parça mitiktir. Fakat ideoloji, o zamana kadar sadece yaşanmış olan bir durumun şuur sathına çıkmasıdır. Bu tasavvur ister istemez, tarihin ve belli bir durumun damgasını taşıyacak. Bu yüzden realiteyi bozabilir, ama herhangi bir realiteyi belli bir açıdan ifade de eder. Ne var ki, her şuurlanışda bir miktar uzaklaşma vardır. Bu itibarla ideoloji, ifade ettiği farz olunan tarihî realiteye kıyasla hemen daima bir gecikme arzeder, bir gecikme veya bir kopuş.

İdeoloji ve İşbölümü

Hülasa edelim: realite, ideolojiden önce mevcuttur. İnsanlar, önce birbirleriyle münasebete girişir, sonra bu münasebetleri anlamağa çalışırlar. "Hayatı tayin eden şuur değil, şuuru tayin eden hayattır". İdeolojiler sosyal realiteyi olduğu gibi yansıtamazlar. Bu sadakatsizliğin temel sebeplerinden biri işbölümüdür. Marx'a göre, işbölümü maddî faaliyetle manevî faaliyeti, istihsalle istihlakı, intifa ile emeği birbirinden ayırır. Üretenlerle tüketenler, elleriyle çalışanlarla kafalarıyle çalışanlar, fabrikadakilerle tarladakiler, realitenin ayrı ayrı parçalarını görürler. Bütünü kucaklayamaz böyle bir görüş; sosyal münasebetleri bozarak, sakatlayarak aksettirir. İşbölümü geliştikçe, bu parça parça idraklerden az-çok tutarlı bir ideoloji yapmak ayrı bir görev haline gelir. Bu yüzden de düşünce gittikçe pratikten uzaklaşır, yani realiteden kopar.[7]

7 Kapitalist cemiyet geliştikçe, burjuvazi, vazifesi burjuva ideolojilerini olgunlaştırmak olan bir aydın zümre yaratır. Proleter sınıfı da, ihtilâlci bir ideoloji geliştirecek olan bir aydınlar grubu çıkarır sinesinden.

İşbölümü, sınıf bölümü haline gelince, sınıflardan biri ötekilerini baskısı altına alır. Ve hâkimiyetini bir ideoloji ile perçinler. Her çağda hâkim olan tek ideoloji, hâkim sınıfın ideolojisidir. Fikir imâlâtçıları, umumiyetle hâkim sınıfın çocuklarıdır. Çünkü hâkim sınıfın boş vakti vardır, yani kültür onun inhisarındadır. Hâkim sınıf, sosyal durumu sayesinde, ideolojisini bütün topluma yayar. Bir kelimeyle, her devirde hâkim sınıfın düşünceleri hâkim düşüncelerdir. Maddî güçle manevî güç birlikte yürür. Maddî istihsal vasıtalarına sahip olan, manevî istihsal vasıtalarını da elinde tutar. Hâkim sınıfın düşünceleri sosyal realiteye dayanıyorsa, bu fikirlerin kucağında doğduğu sosyal realite fiilî olarak yıkılmadıkça, bu fikirler de yok edilemez.

Ne var ki, bir ideolojiyi doğuran şartların yavaş yavaş ortadan kalkması, bu ideolojiyi de ortadan kaldırmağa yetmez. Zihinlere kök salan, kadrolarını kuran bir ideoloji, kendisini yaratan içtimaî şartlar yok olduktan sonra yaşayabilir. Bu içtimaî şartlar yalnız kısmen değişmişse, ideolojik değişme de kısmî olabilir. O zaman düşüncelerde bir gelişme olduğu sanılır. Eski ideolojilerde, yeni ideolojileri müjdeleyen taraflar aranır ve bulunur. Bulunur, çünkü yeni sosyal şartları hazırlayan eski sosyal şartlardır.

Sosyal bir ihtilâl, ideolojik planda bir kopuş yaratır. Düşüncenin kendi gücü ile ilerlediğine inananlar, ideolojik değişikliği fikirlerde bir ihtilal olarak kabul ederler. Oysa, ihtilalci bir aksiyon olmadan yeni bir ideoloji kök salamaz. İhtilalci fikirler, ihtilalci bir aksiyonun nazarî ifadesidir Marx'a göre. Önce aksiyon, sonra ideoloji. Pratik ne kadar genişse, realiteyi ne kadar kökten değiştiriyorsa, realitenin tasavvuru olan ideoloji de o kadar tutarlıdır. Kaldı ki, yeni ideolojinin yayılması, kendini kabul ettirmesi için de, pratiğe ihtiyaç var. Kalabalıklar eski ideolojilerin baskısı altındadırlar. İhtilalci faaliyete katılmamışlarsa, ihtilalci ideoloji tek başı-

na onları vehimlerinden kurtaramaz. Aksiyonla dünya görüşü arasındaki diyalektik, hem ihtilalci düşünceyi, hem de ihtilalci aksiyonu zenginleştirir.

İçtimaî realite yalnız insanlar arasındaki objektif münasebetlerden ibaret değildir. İnsanların bu münasebetleri düşünüş tarzları da, içtimaî realitenin bir parçasıdır. İçtimaî bir yapıdan doğan ideoloji, aynı yapı üzerinde etki yapar. Hâkim ideoloji belli bir içtimaî yapının ayakta durmasına yardım etmez olmuş, veya henüz yardım etmeğe başlamamışsa, bu içtimaî yapı son derece çürüktür. Ancak zor kullanarak ayakta durabilir. Hâkim ideoloji kendi başına bir güçtür. İnsanları içtimaî yapının mutlak bir zaruret olduğuna, ona karşı gelmenin imkânsızlığına inandırabilir. Hattâ mevcut düzenin her türlü tehlikeden korunması gereken ideal bir düzen olduğunu da telkin edebilir. Demokrasileri uzun ömürlü yapan bu aldatmaca (mistifikasyon)dır. Kitle hâkim ideolojiye yönelirse, hâkim sınıf demokrasiden vazgeçip, diktatörlüğe başvurur, "lakırdı zoruyla yapamadığını, lâkırdısız zorla başarmağa kalkar". Belli bir içtimaî realite kendi yaşama şartlarını mütemadiyen yaratabiliyorsa, devam edebilir. Bu şartlar içinde, o içtimaî realiteye uygun olan ideoloji de vardır.

Batı Burjuvazisi ve Klasik Felsefe

Marksizmin altyapı-üstyapı görüşüne aydınlık getiren çağdaş yazarlardan biri de Goldmann.[1] Bükreş'li sosyolog, diyalektiği bir büyü formülü sananlara karşı çok haşindir. Kendisini dinleyelim: "Diyalektik materyalizm denince ilk akla gelen, büyük felsefî sistemlerin ve sanat eserlerinin doğuşunda iktisadî hayatın oynadığı rol oluyor. İktisadî temelle fikir ve sanat eserleri arasında münasebet olduğu bir gerçek. Ama, bu münasebet tek taraflı değildir. Fikir ve sanat eserinin kendine özgü bir varlığı var. İktisadî temel bu yapıyı değiştirmez. Yani, üstyapının altyapıya bağlılığı, marksist tarihçinin aydınlığa çıkaracağı ilk problem değil, belki bütün çalışmaların bir sonucu.[2]

Goldmann'ın bir başka makalesinde de şunları okuyoruz: "Tarihî maddeciliğe göre, edebiyatla felsefe, belli bir dünya

1 Cemil Meriç'in Goldmann'ın düşünceleriyle ilgili bir çalışması için bkz. *Umrandan Uygarlığa,* "Edebiyat ve Sosyoloji", Ötüken yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1977, s. 337 vd.

2 Goldmann Lucien, *Recherches Dialectiques,* "Dialectique et histoire de la philosophie" (Diyalektik Araştırmalar, "Diyalektik ve Felsefe Tarihi"), Gallimard, Paris 1947, s. 26-45.

görüşünün ayrı ayrı planlarda ifadesi. Dünya görüşlerini yaratan fertler değil toplumlardır. Bir dünya görüşü, gerçeğin bütünü hakkında tutarlı ve âhenkli bir görüşdür. Oysa, fertlerin düşüncesi, istisnalar bir yana, tutarlı ve âhenkli değil, dolaylı, karmaşık, örtülü. Dünya görüşü şöyle tanımlanabilir: İçtimaî durumları aşağı yukarı aynı olan bir insan topluluğuna, yani içtimaî bir sınıfa, kendini kabul ettiren düşünce sistemi. Herkesin bu görüşde az-çok payı vardır. Bu, his, düşünce ve aksiyon beraberliği, bazı insanları birbirine yaklaştırır ve onları öteki sınıflardan ayırır. Filozof (veya yazar) bu görüşü bütün sonuçlarıyla düşünür (veya duyar) ve kavramlar (veya duygular) planında kelimeleştirir. Ama, bu dünya görüşü zaten mevcut olacak ki, filozof veya sanatçı onu dile getirebilsin. Çevre, yazarı damgalar, doğru; ama yazarın tepkisi türlü biçimlerle belirebilir: uyum, ret veya isyan. Yahut, yazar başka çevrelerden gelen etkilerle çevresinden aldıklarını kaynaştırır. Hattâ uzak zaman ve mekânlardan gelen ideolojiler, kucağında yaşadığı çevrenin etkisini yok edebilir. Edebiyat tarihçisi, yazarın hayatına dikkatle eğilmeli. Ama, daha derinlemesine bir tahlil söz konusu olunca, biyografi ikinci plana düşer. Mühim olan, eserle belli sosyal sınıfların dünya görüşü arasındaki münasebettir... Kısaca, belli bir içtimaî zümrenin fertlerinde belli bir düşünme ve hissetme tarzı göze çarpar. Fakat, çok karmaşık bir varlıktır insan. Sosyal hayatın bütünü içinde türlü işler görür. Düşüncesi ile iktisadî hayat arasında sayısız ve çeşitli bağlar (aracılar) vardır... Eser, ne kadar değerli ise, o kadar bağımsızdır ve çeşitli sınıfların düşüncelerini aksettirebilir. Eser ne kadar büyükse, o kadar şahsîdir".[3]

Klasik felsefeyi Batı burjuvazisinin tekâmül tarihine bağlayan yazara göre, "Onikinci asırdan onsekizinci asra ka-

3 Goldmann L., *a.g.e.*, "Dialectique et histoire de la littérature" ("Diyalektik ve edebiyat tarihi"), s. 45-64.

dar Avrupa burjuvazisini vasıflandıran dünya görüşü, bir temel fikirden hareket eder: hürriyet. Bütün diğer kavramların kaynağı bu. *İnsan Hakları Beyannamesi*nde bayraklaştırılan ilk kelime hürriyettir. Burjuvazinin dünya görüşünü belirleyen ikinci unsur: ferdiyetçilik. Ferdiyetçilik, aşırı hürriyetçiliğin başka bir görünüşü. Avrupa burjuvazisi ile gelişen, Avrupa burjuvazisinin geliştirdiği dünya görüşünün üçüncü temel unsuru hukukî eşitlik. Bu üç unsur, felsefe alanında en mükemmel ifadelerini rasyonalizmde bulurlar. Rasyonalizm, herşeyden önce hürriyet demektir. İki mânâda hürriyet:

a) Her türlü dış otoriteye ve baskıya karşı hürriyet.

b) Bizi dış dünyaya bağlayan ihtiraslarımıza karşı hürriyet.

Fakat rasyonalizm, fertle kâinat ve câmia arasındaki bağların kopuşudur da. Rasyonalizmde kâinat ve insan câmiası atomlaşan, bölünen birer dış realite. Seyredilmeleri, müşahede edilmeleri, nihayet ilmî bir şekilde tetkik edilmeleri mümkün birer dış realite. İnsanla, yaşayan hiçbir bağlılıkları yok...

Burjuvazinin ekonomik ve sosyal gelişmesi, İngiltere'de, Fransa'da ve Almanya'da birbirinden çok farklı olmuştur. Bu farklı gelişme, millî kültürlere ve felsefî düşünceye de kendi damgasını vurur.

İngiltere'de burjuvazi ekonomik üstünlüğü çok çabuk elde etmişti. 1648 ve 1688'den beri, siyasî iktidar da onun elindeydi. Bu hızlı ekonomik gelişme sayesinde, İngiliz düşüncesi kara Avrupa'sınınkinden daha gerçekçi, fakat çok daha az radikal biçimler almıştır. Gelişen burjuvazi, kralın mutlakiyetine karşı çok defa zadegânla el ele vermek zorundaydı. Bunun içindir ki, çatışan iki sınıf arasındaki kavga, 1648-1688 devrimlerine rağmen bir uzlaşma ile sona erer. Günümüz İngiltere'si bir uzlaşmanın eseridir.

Uzlaşma, dış gerçeğin baskısı altında, hareket noktasındaki arzu ve ümitleri sınırlamaya razı olmuştur. Bir memleketin ekonomik ve siyasî yapısı, çatışan iki sınıf arasındaki uzlaşmaya dayanıyorsa, o ülkedeki filozof ve şairlerin dünya görüşü, uzun bir sınıf kavgasının yükseliş halindeki sınıfı muhalefette tuttuğu ülkelerdeki filozof ve şairlerin dünya görüşüne kıyasla, çok daha gerçekçi fakat çok daha az radikaldir. İngiliz burjuvazisi, bir parça da bu yüzden, Fransa'daki gibi rasyonalist olmamış, ampirizm ve sansüalizmi kurmuştur.

Fransız devleti, üçüncü sınıfın tabiî ve organik gelişmesinden doğdu... Üçüncü sınıf hükümdarın daimî müttefikiydi. Zaferi bu ittifak sağladı. Beyler her türlü gerçek iktisadî ve askerî iktidarı kaybedince, üçüncü sınıfın monarşiye ihtiyacı kalmadı.. Fransız İhtilâli, Napolyon ve nihayet burjuva demokrasisi. Bu demokraside aristokrasi, aristokrasi olarak hiçbir rol oynamaz artık.

Buna mukabil, Almanya'da Otuz Yıl Savaşı'ndan beri siyasî ve ekonomik gelişme son derece yavaşlamış, âdeta durmuştu. Birliği sağlayan millî bir devlet ancak 1871'de kurulmuştu. Bu devlet, yukarıdan tesis edilmiştir; kısmen burjuvaziye karşı tesis edilmiştir, hiçbir zaman aristokrasiye dokunmamıştır.

Hasta ile sıhhatli adam arasındaki fark şu: hastanın başlıca kaygısı kendi varlığıdır; sıhhatli adam dış dünyayla uğraşır... Fransız düşüncesi sıhhatli bir çevrede gelişmiştir. Bakışları dış dünyaya çevrili, onu tanımak, onu kavramak ister. Fransız felsefesinin uğraştığı başlıca problemler: nazarî hakikat, epistemoloji, matematik, psikoloji, sosyoloji... Hasta bir çevrede gelişen Alman düşüncesinin temel kaygısı, kendi hastalığı ve onun tedavisidir. Almanya'daki bütün felsefe sistemlerinin hareket noktası ahlâk problemidir; Bergson'a kadar Fransız filozoflarının hemen hemen tanımadıkları pratik

problemdir. Bu fark, edebiyatta da kendini hissettirir. Fransız romanı ve umumiyetle Fransız edebiyatı realist, psikolojk, tarihî ve sosyolojiktir. İnsandan bahsederken, onu tahlil etmeğe ve anlamağa çalışır. Ne yapması lâzım geldiğini araştırmaz.

İki ülkede yazarların ve filozofların durumu da çok farklı. Bütün Avrupa'da –Fransa'da, Almanya'da, İtalya'da, İngiltere yahut Hollanda'da– hümanist düşüncenin, ampirist veya rasyonalist gelişmesi memleketin ekonomik gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır; memleketin ekonomik gelişmesine yani bir ticaret ve endüstri burjuvazisinin gelişmesine. Böyle bir üçüncü sınıfın var veya yok oluşu, cemiyette hümanist veya mistik yazarların mevcudiyetini de tayin eder. Fransa'da, hümanist ve rasyonalist yazarlar okuyucularına ve milletin bütününe organik olarak bağlıydılar. Milletin bir parçasıydılar, onların fikirlerini ve duygularını dile getiriyorlardı. Yazarlık bir meslekti.

Almanya'da durum tam tersi. İki asır boyunca ticaret ve endüstri burjuvazisi yok. Onun için, rasyonalist ve hümanist akımlar gelişememiştir. Almanya, daha çok hissî ve hadsî (entuitif) taşkınlıklara açık. Hümanist ve rasyonalist yazarlar çevreden kopmuş durumda. Büyük Alman hümanistlerinin biyografisinde, en sık karşımıza çıkan tema: yalnızlık. Halbuki mistik ve hissî yazarlar, çağları ve çevreleriyle sıkı bir temas halindedir. Bütün Alman düşünce ve edebiyat tarihi, mistiklerle realistler arasındaki çatışmanın tarihine bakarak kaleme alınabilir.[4]

4 Bu yazı, *Yeni İnsan* dergisinin Eylül 1967 tarihli sayısında aynı başlıkla yayımlanmıştır: Cemil Meriç, "Klasik felsefe ve Batı burjuvazisi".

Toplumla bilgi arasındaki kök-gövde münasebeti, fert hürriyetini sıfıra irca etmiyor mu? Geçen asrın bir Fransız sosyoloğuna göre, içtimaî başkadır, fikrî başka. İçtimaîde sıkı bir muayyeniyet hüküm sürer; fikrîde hürriyet. İçtimaîyi sosyoloji inceler, fikrîyi ideoloji. Sosyolojinin konusu: inanç, dayanışma, politika, iktisadî hayat. İdeolojinin alanı, amelî olmayan sanatlar (meselâ şiir), felsefe ve nazarî ilimler.

Üçbin yıldır, yani aşağı yukarı yüz nesilden beri, bugünkü Avrupa'yı, Batı Asya'yı ve Akdeniz Afrikası'nı kuşatan topraklar üstünde, on-oniki milyar insan yaşamış. Acaba felsefede, ahlâkda, edebiyatta, düşünce ilminde, güzel sanatlarda ve müzikde adı anılmağa değer bin kişi var mı? Onmilyonda, yüzmilyonda bir... Demek ki, düşünce tekâmülün biricik âmili değil.

En büyük aydınlar, en güçlü kavimlerden çıkmamıştır her zaman. Dâhi, belli bir içtimaî durumun eseri değildir. İçtimaî refah veya satvetle, ideolojik gelişme arasında herhangi bir bağlılık yok. Irk, zaman ve çevre, fikrî yaratışı izah edemez. Aynı ırk, aynı zaman ve aynı mekân, birbirinden çok farklı dehaların doğduğuna şahit olmuştur. Düşünce düz bir çizgi istikametinde gelişmez. Yöneldiği hedefler boyuna değişir. İçtimaî tekâmül, fikrî tekâmülü tayin etmez ve sınırlandırmaz. Nitekim, fikrî tekâmül de içtimaî tekâmülü tayin etmez. Budizm 2500 yıl önce doğmuş, Hıristiyanlık 1900 yıl önce. Kurucuların yaşadığı içtimaî muhiti düşünün: ne kadar geri, ne kadar dar. Büyük filozoflar ve sanatçılar yetiştiren Yunanistan, küçücük bir devlet. O muhteşem felsefî ve estetik hareket, millî, siyasî, dinî veya iktisadî tekâmül üzerinde hemen hemen hiçbir rol oynamamış. Romalılar, Mısır ve Kartaca'ya na-

zaran, cahil, kaba saba, hurafeperest insanlardı, yani entelektüel bakımdan çok aşağı idiler. Ama, kurdukları askerî, idarî ve hukukî düzen sayesinde içtimaî tekâmülü hızlandırdılar. Rönesans, İtalya ve Fransa'nın eseri; lakin, her iki millet de ticaretce, siyasetce, dince Almanya'dan, Hollanda'dan ve İngiltere'den çok geri idiler. Bazen ülkenin terakkisi, sanatın gelişmesiyle birarada olur. Yunan ve Roma'nın en muhteşem anıtları Perikles, Ogüst, Adrien devirlerine rastlar. Ama unutulmasın ki, güzel sanatlar içinde mimarî, edebî neviler içinde tarih, felsefe dalları arasında da hukuk, toplumun siyasî ve içtimaî durumuyla en çok münasebet halinde olanlardır. Sanat ve düşüncenin diğer şubeleri için böyle bir bağlılıktan söz edilemez. Meğer ki, fetih veya refah gibi sebeplerle bir ülkeden ötekine bilgin veya sanatçı göçü olsun. Fikir hareketleri çok defa içtimaî bir karışıklık içinde gelişir. İnsan zekâsı çevresinden tiksindiği için sanata veya felsefeye sığınır. İsrail şiiri, İsrail'in felaket çağlarında gelişmiş. Yunanistan'da, düşüncenin ikbal çağı ülkenin idbar çağıdır, Roma'da da öyle. Serazat düşünce iktidardan ne zaman iltifat görmüş? Onaltıncı asırda sanat ve edebiyat en parlak çağlarından birini yaşıyordu, kan ve ateş içinde bir gelişme. Fikrî tekâmülün mihrakı: fert. Yaratış ferdin eseri, toplumun eseri değil. Bazen bir isyankârdır aydın, bazen bir münzevi. En büyük zekâlar toplumları tarafından mahkûm edilmiş: Buda, Sokrat, İsa. Dâhilerde fikir gücüyle içtimaîlik birleşmez. Bu seyyaliyet, orta kabiliyetteki insanların imtiyazı, başarıya götüren bir imtiyaz. Dâhi, sosyal ırmağın akış istikametinde değildir... akıntıya kürek çeker. Ancak ölümünden sonradır ki, dalgalar onun kayığını da suyun akışı istikametinde sürükler. Orta çaptaki kabiliyetler, içtimaî oldukları için doğruyu ve güzeli aramaktan çok, başarıya ulaşmak kaygısındadırlar. Şuur-

suz kalabalık onları alkışlarken, haddizatında kendi kendini alkışlamaktadır.[5]

Düşünce alanında muayyeniyeti reddeden bu görüş intelijansiyaya mutlak bir hürriyet vadettiği ölçüde câzip.

5 Coste Adolphe, *Les Principes d'une Sociologie Objective* (Objektif bir Sosyolojinin Prensipleri), Paris, 1899.

İDEOLOJİ, BİLGİ SOSYOLOJİSİ VE MANNHEİM[1]

İdeolojinin kısmî/özel anlamıyla topyekûn/genel anlamı arasında bir ayırım yapar Mannheim[2] Birincisi, ideoloji nazariyesinin konusudur, ikincisi, bilgi sosyolojisinin. Bu iki anlayış arasında şu farklar vardır:

Kısmî/özel anlamıyla ideoloji:

1- Düşman bir görüşün ileri sürdüğü iddiaları ideolojik sayar. "İdeoloji diğerinin siyasî düşüncesidir". Bu iddiaların kendileriyle uğraşır.

2- Psikolojik bir planda yeralır, karşı görüşle hayalî bir diyalog kurar, falan yalan söylüyordur, bir olayı gizliyor ve-

1 Bu bölüm Cemil Meriç'in Paul Kahn'ın bir makalesinden yapmış olduğu ve *İdeoloji* adlı a.g. broşürünün ikinci ve son bölümünde kullandığı özet çevirinin gözden geçirilmiş halidir. Meriç bu yazıyı kitabına almamış ama biz, konuyu biraz daha tamamladığı için ve broşürdeki sıraya sadık kalarak burada kullandık. Kahn Paul, "Idéologie et Sociologie de la Connaissance" (İdeoloji ve Bilgi Sosyolojisi), *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1950, c. 8, s. 147-168, in Cemil Meriç, *İdeoloji*, a.g.b. s. 136-142.

2 Karl Mannheim (1893-1947) Temel eseri *İdeoloji ve Ütopya* çeşitli dillerde basılmıştır. *Ideologie and Utopia*, Bonn 1929, *Ideology and Utopia*, New York 1936, *Idéologie et Utopie*, Paris 1956.

ya tahrif ediyordur ama hep aynı değer ölçülerine başvuruyordur.

3- Menfaat, saiklenme, davranış manzumelerini çözümler.

4- Zümre ideolojileri ile uğraştığı zaman bile, tahlillerinin mihveri ferttir.

5- Kasıtlı, kasıtsız, şuurlu şuursuz, kendi kendini veya başkalarını aldatmak için yapılan bütün beyanları, her çeşit gizlemeyi, tahrifi, yalanı kucaklar.

Topyekûn/genel anlamıyla ideoloji:

1- Düşman görüşün düşünce yapısını inceler, oradan mensup olduğu tarihî ve sosyal yapıyı çıkarır. Konusu düşüncenin bütünüdür.

2- Ayrı ayrı düşünceleri incelemez, şekil ve muhtevaca zıt düşünce sistemlerini, farklı tecrübeleri ve yorum tarzlarını ele alır.

3- Sosyal bir durumla bilgi şekilleri arasında uygunluklar bulur.

4- Fertten hareket ettiği zaman bile ister istemez zümrelere çıkar.

5- Tarihî, siyasî veya sosyal bilginin olduğu gibi gündelik hayata ait bilgilerin de bütün tahrif edilmiş şekilleriyle ilgilenir.

Mannheim son eserlerinde kısmî ideoloji anlayışı ile topyekûn ideoloji anlayışı arasında bu kadar keskin sınırlar çizmekten vazgeçer ve sosyal kontrolün bir cephesi olan değerler arasında, herkes tarafından kabul edilen, ailede, yuvada, mektepte kolayca benimsenen hâkim ideolojileri sayar: "İdeoloji deyince somut tecrübelerden doğmayan, bu tecrübelerin çarpık bir bilgisi olan, gerçek durumu maskelemeğe yarayan ve fert üzerinde zorlayıcı bir etki yapan tefsirleri kastediyoruz. İdeolojilerin varlığı önce politika alanında fark edilmişti. Ama ideolojiler yalnız politika ile sınırlı değildir. Hayatın hiçbir sahası yoktur ki, ideolojiyle iç içe ol-

masın. Meselâ, aşkla, seksle, erkeklik veya kadınlıkla, sosyal ilerleme veya prestijle, paraya karşı davranışlarımızla ilgili olayları ele alalım".[3]

Mannheim'in anahtar kelimelerinden biri de ütopya. Yazar bu kelimeden daha çok siyasî ideolojileri anlar. İdeoloji hangi biçimde belirirse belirsin, daima içtimaî bir durumun tefsiridir. Bu durumu tasavvur edebilmek için onu belli bir alanda cereyan eden bir vetire olarak ele almak lâzım. Bu alanın içinde birbirleri ile münasebette bulunan her biri bir veya birçok gruplara mensup fertler vardır. Bu gruplar da topyekûn bir cemiyetin parçalarıdır. Birtakım düşünce tarzları, şu veya bu konjonktürler altında, fertlere grubun kucağında aşılanır. Başka bir tâbirle, ideolojiler suni olarak imal edilmez, fertlerin bio-psikolojik köklerine, yani organik yapılarına ve özel tecrübelerine olduğu gibi sosyo-kültürel köklerine, yani içtimaî kadrolara bağlı olarak kendiliklerinden doğarlar. Söylemeğe lüzum yok ki, bahsedilen "durum"lar, fertlerin cemiyete, kolektif düşünce ve davranış modelleri vasıtasıyla dahil edildiği durumlardır (Patterned situations). Başka hallerde böyle modeller yoktur, fertler yeni ayarlanış şekilleri yaratmak zorundadırlar: İhtilal ve savaş gibi (Unpatternad situations). İdeolojiyi de ütopyayı da tayin eden bu durumlardır, yani hem ideolojiler hem de ütopyalar ancak sosyal duruma bağlı olarak yorumlanabilirler. Bu durumlar ideolojilerle ütopyaların doğuşunu aydınlatır ama muhtevaları bakımından, tarihî bir konjonktürün bütününü aşarlar. Yani tarihin belli bir devrinde gerçekten var olan içtimaî düzene, ekonomik ve sosyal yapıya, siyasî ve kültürel organizasyona kıyasla gerçek dışı kalırlar. Meselâ, Hıristiyanlığın kardeş sevgisi, kölelik üzerine kurulmuş bir cemiyet-

3 Mannheim, "Diagnosis of our time" in *Encyclopedia Universalis*, "Idéologie" maddesi.

te "durum"u aşar. İdeoloji ile ütopya arasındaki zıddiyet te burada meydana çıkar.

Ütopyalar şimdiki durumda mevcut olmayan nesnelere yönelirler. Bugünkü düzeni yıkıcı bir güçleri vardır. Kendi ideal anlayışlarına uygun olarak tarihî realiteyi değiştirmek isterler. Meselâ XVII. asrın mutlakiyetçi Fransa'sında burjuvazinin siyasî hürriyet fikri "durum"a uymuyor, cemiyeti tahrip edici kuvvetli bir maya taşıyor, siyasî hürriyet fikrine daha uygun bir cemiyet hazırlıyordu.

İdeolojiler ise geçmiş bir durumda mevcut olan nesnelere yönelirler. Sosyal düzeni sağlamlaştırırlar. Bugünkü gerçekle ideolojiler arasında bir kopuş vardır. Çarpık oluşları bundandır. Meselâ, materyalist çağdaş cemiyetle, hıristiyan inancı bu cemiyeti yıkmak şöyle dursun, ferdî davranışa ilhâm verirken çok defa değişikliğe de uğrar, çünkü materyalizm üzerine kurulu bir dünyada, boyuna papaz gibi yaşanamaz.

İdeolojilerin çarpılmışlık karakteri, ideolojiyi marksizm'in "yanlış şuur" veya "aldatılmış şuur" mefhumuna yaklaştırır. Fakat Marx'da mistifikasyon bir bakıma ideolojik icattan daha geniş ve daha derindir. Mistifikasyon bir yırtılıştır: insanın faaliyeti ile şuuru arasında, sosyal pratiğin şuuruyla ferdî şuur arasında bir yırtılış. İdeoloji devlet ve cemiyet hakkındaki bütün tasavvurları, sosyal pratiğin bütün ifadelerini kapsar. Yabancılaşmanın sırrı, insanların kendi şuurlarını bilmeyişlerinden ve ifade edemeyişlerindendir: şuur kaçar, dağılır. Bu ifade edilmeyen veya bilinmeyen muhteva, yapılan ve yaşanılan ile bilinen arasındaki mesafeyi ve çatışmayı belirtir sadece. Sosyal realite ile, insanın bu sosyal realite hakkındaki şuuru arasındaki mesafeye çarpılış (distorsion) adını verir, Mannheim. Ne var ki, bir yandan yanlış şuuru topyekûn ideoloji anlayışı ile aynı şey sayar, öbür yandan, hem topyekûn ideolojiye, hem

de kısmî ideolojiye bağlanabilecek ideoloji veya yanlış şuur tipleri bulur.

Mannheim'in Scheler'den aldığı "perspektif" mefhumu da yanlış şuur mefhumuna çok yakındır. İdeolojiyle ütopya reel dünyada birbirinden ayrı görüşlerdir ve süjenin sosyal mevkiine bağlı ayrı perspektifler belirtirler. Yani ideolojilerle ütopyalar hem onları imal edenlerin, hem de benimseyenlerin sosyal durumuna sıkı sıkıya bağlıdırlar. Belli bir durumda içtimaî münasebetler hakkındaki şuur, sınırlı ve çarpılmış bir şuurdur, bu münasebetlerin ifadesi ideolojik bir karaktere bürünür, çünkü ifade edenin mevkiine ve niyetlerine bağlıdır. Zümre menfaatları ve kolektif şuur-dışının mutlak hâkimiyeti böylece belli eder kendini. Meselâ, siyasî sahada çeşitli siyasî doktrinler, çeşitli sosyal durumlara uyar. Her grubun değişik bir siyasî ifadesi vardır, teorilerin bütünü siyasî alanın bütününü kapsar.

İdeoloji mefhumu siyasî çatışmadan yükselen biricik keşfi aksettirir. Hâkim gruplar, düşüncelerinde bir "durum'a öyle sıkı bir menfaat bağıyla bağlanırlar ki, hâkimiyet şuurlarını yıpratacak birtakım olayları kavrayamaz olurlar. Bazı durumlarda bazı grupların kolektif şuur-dışısı, cemiyetin içinde bulunduğu gerçek şartları, hem cemiyetin kendi gözünden, hem de başkalarınınkinden saklar. İdeoloji mefhumu böyle bir perspektifi belirtir.

Ütopya zihniyeti ise, siyasî mücadelenin zıt keşfini belirtir. Bazı ezilen gruplar, fikrî bakımdan belli içtimaî şartların yıkılış ve değişişi ile öyle yakından ilgilidirler ki, bu durumda ancak o durumu nefyedecek unsurları görürler. Düşünceleri cemiyetin objektif varlığı hakkında sıhhatli bir teşhis koymaktan âcizdir. Gerçekten mevcut olanla hiçbir münasebetleri yoktur. Düşünceleri mevcut durumun yıkılışına angaje olmuştur. Bu düşünce, "durum"un teşhisinde sadece bir hareket yöneticisi olarak faydalı olabilir. Ütopyacı

zihniyette kolektif şuur-dışına kılavuzluk eden, arzu edilenin tasavvuru ve hareket iradesidir. Kolektif şuur-dışı gerçeğin bazı yönlerini bakışlardan gizler. İnancını sarsabilecek, değişiklik arzusunu felce uğratabilecek herşeye arkasını çevirir.

Mannheim'e göre ideolojiler şöyle sıralanabilirler:

1. Mazideki müesseselerde gerçekleşmişken, belli bir "durum"da, geçerli olmaktan çıkan düşünceler bütünü. Bunlar bugünkü sosyal duruma cevap vermedikleri halde, düşünce kıstası olarak yaşamaya devam ederler. Faiz hakkındaki yasağın tarihi, ideoloji haline gelen eskimiş bir kaideye örnek olarak gösterilebilir. Faizsiz ödünç kuralı, ancak iktisadî ve içtimaî bakımdan iyi komşuluk münasebetlerine dayanan bir cemiyette uygulanabilirdi. Cemiyetin sosyal yapısı değişince kilisenin bu ahlâk kuralı ideolojik bir mahiyet aldı ve tatbikine imkân kalmadı.

Önceleri Kilise yükselen kapitalizme karşı bir silâh olarak kullanmak istedi bu ideolojiyi ama kapitalizmin mutlak zaferinden sonra da terk etti.

2. İkinci tip ideoloji, benimle başkası veya bizler arasındaki münasebetlerde her türlü çarpılma olayını, kendi rolünüz veya başkasının rolü hakkındaki bütün yanlış tefsirleri kucaklar. Kaçamak yollardan halledilen davranış intibaksızlıkları ya da yanlış tefsirlere başvurmalar söz konusudur: İdealleştirme, tanrılaştırma, romantikleştirme, mistifikasyonlar... gibi.

3. Üçüncü tip ideoloji, bugünkü dünyanın anlayışına uymayan bilgi şekillerini veya ahlakî davranışları kucaklar. Meselâ, bir toprak sahibi düşünelim, arazisi kapitalist bir teşebbüs haline gelmiştir, ama adam hâlâ işçileri ile olan münasebetlerini, teşebbüsteki kendi görevini, patriyarkal bir düzenden kalma kategorilerle izaha çalışır.

Mannheim, yakın çağlarda ütopyacı zihniyetin merhalele-

rini belirten dört ütopya biçimi sayar: Anabaptistlerin "kiliazma" inancı,[4] liberal insaniyetçilik, muhafazakârlık, sosyalizm/komünizm. Bu ütopyalar çeşitli siyasî doktrinlerde ifadesini bulan veya onlardan çıkarılan tarih görüşleridir. Bu çeşitli doktrinler, kendilerine taşıyıcı vazifesi gören grupların sosyal durumlarıyla uyumludurlar. Bu dört ütopyaya faşizmi de ekler, Mannheim.

Mannheim, eserinde sembollerden de söz eder. Semboller, ya gerçek nesnelerin (kelimeler, imajlar, fikirler), ve faaliyetlerin (orak-çekiç, gamalı haç, boz veya kara gömlek, "milletin hürriyet ve zaferi" gibi sloganlar) yerine geçerler, ya da, içtimaî kontrol teknikleriyle karşılamak imkânı bulamadıkları itilim ve arzularını tatmin etmeleri için fertlerin eline verilen vasıtalardır. Psikolojik telâfiyle sembolleşme üç safhada gerçekleşir. İlk safha hayal safhası'dır, sembol bir amacın yerine geçirilen başka bir amaçtır henüz (meselâ, ferdî refah yerine geçirilen millî prestij, gibi). Serbest kalan enerjilerini meşgul edecek bir konu bulamayınca insanlar, buhranlardan kurtulmak için sembollerde bir sığınak arar, onlara sarılırlar. İkinci safha ütopyacı zihniyet safhası'dır, sembol, tesirli bir kuvvet haline gelir. Yeni ümitler, yeni değerler çıkar ortaya. Üçüncü safha billurlaşma safhası. Heyecanın yerine teşkilâtlanma geçer, sembol bir grubun alâme-

4 Anabaptistler, Anabaptist görüşe bağlı olanlar. Anabaptizm, 16. yüzyılda Reform hareketiyle güçlenen dinî, sosyal ve siyasî doktrin. 1521'den itibaren Almanya'da Thomas Münzer'in etrafında gelişir, oradan Hollanda'ya geçer. Zamanın sosyal adaletsizliklerine karşı savaşır, her türlü esaretin sona ermesini amaçlar. Bu uğurda girişilen savaşlar çeşitli mağlubiyetlerle sonuçlanır. Siyasî ve sosyal yanı silinen hareket dinî ve ahlakî bir ağırlık kazanarak günümüze kadar gelir. "Kiliazma, 1000 yılında dünyanın şeklini değiştiren olağanüstü gelişmelerin olageleceği inancıdır". Ortaçağda oldukça yaygın olan bu inanç sosyal sistemden şikâyetçi olan Anabaptistlerde ütopyacı, devrimci, "orjiastik" bir nitelik kazanır, Mannheim'e göre. Daha fazla bilgi için bkz. Mardin Şerif, *Ideoloji*, İletişim Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1993, s. 58 vd.

ti olur. İlkel cemiyetlerde totem ve tabu, çağdaş cemiyetlerde modern diktatörlük sembolleri.

Mitler de aynı işe yaradıkları için sembollere benzerler. Hâkim gruplar için, mitler de semboller gibi otoritelerini sağlamlaştırmak amacıyla şuurlu olarak kullanılan birer araçdırlar. Ezilen gruplar, mitleri, mevcut düzeni yıkmağa yarayan araçlar haline getirirler. Sosyal konjonktürlere göre mit insanları ya realiteden uzaklaştırır, ya realiteye yaklaştırır.

Mannheim için anahtar mefhum ideolojiden çok ütopyadır. *Sosyal İlimler Ansiklopedisi*'nde şöyle yazar: ütopyacı zihniyetin ürünleri iki şekle bürünebilirler: amaçları mevcut sosyal realitenin kökleşmesiyse, ideolojiktirler. Sosyal realiteyi belli hedeflere göre değiştirecek kolektif bir faaliyet ilhâm ediyorlarsa, ütopyacıdırlar.

İdeolojilerle ütopyaların kökleri grupların menfaat ve ihtiyaçlarındadır. İdeoloji teorisinin ana vazifesi az ya da çok şuurlu yalanların maskesini sıyırmaktır. Mannheim, devrimizin kültür buhranını tedavi için, psikiyatr Schilder'in çalışmalarından faydalanır. Schilder'e göre, ideolojik tahlil metodu, psikanalitik tedavide ve yeni baştan şartlandırılmalara hazırlık olarak, son derece faydalıdır.

Mannheim'in üç temel sezgisi var diyor, Paul Kahn, "bahtiyar üç sezgi." Bunlar:

a) İdeolojik araştırmanın yayılacağı alanların girift olduğu sezgisi:

Dar mânâda ideolojilerin alanı, vehimler, mitler, ütopyalardır. Geniş mânâda ideolojilerin alanı: İlmî, iktisadî, ahlâkî, dinî ideolojilerdir, ifade ve iletişim vasıtalarının ve işlemsel yöntemlerin alanıdır, işaretler, sinyaller ve semboller, formüller, âyinler ve âdetlerdir.

b) Gerçek tarih ile tarih şuurumuz arasındaki ezelî bir çözülüş (intibaksızlık) olduğu sezgisi.

c) Sosyal realitenin bütün şekilleri, bütün görünüşleri ile bilgiye toptan sızdığı sezgisi. İdeolojilerin veya perspektiflerin çeşitliliği ile sosyal kadroların farklılığı arasındaki karşılıklı münasebetler hakkındaki sezgi.

Kahn'a göre, Mannheim, bu üç sezginin hiçbirini tam olarak geliştirmemiştir. Ne ideolojiyi tatminkâr bir tarife kavuşturmuştur, ne zihin ürünlerinin tam bir dökümünü yapmıştır, ne ideolojik tahlilin sahasıyla bilgi sosyolojisinin sahasını sarih olarak çizebilmiştir. İdeolojilerin psikolojik doğuşunu da izah edememiştir Mannheim, gerçek şuurla yanlış şuur problemini de. Hattâ altyapı ile üstyapı arasındaki münasebetlerin girift işleyişini de aydınlatamamıştır: Siyasî bilgiyi cemiyetlerimizde ve çağımızda hâkim bilgi olarak kabul ettiğinden, araştırmalarını tek bilgi şekliyle sınırlamıştır: Siyasî bilgi. Kısacası bir yandan bilginin şekilleri ve türleri ile sosyal kadroların değişikliği hakkında çok yönlü bir görüşten mahrumdur, Mannheim; diğer yandan da, felsefî önyargılardan kurtaramamıştır kendini.[5]

---

5 Cemil Meriç'in ideoloji ile ilgili başka bazı yazıları için bkz. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* "Tarihe, ideolojiye, tanrısız insana ve yine determinizme dair" İletişim Yayınları, 1. baskı, 1993. s. 31 vd., "İlim ve İdeoloji" *a.g.e.*, s. 197 vd., "Bilgi sosyolojisi" *a.g.e.*, s. 202 vd., "İdeoloji ve ütopya" *a.g.e.*, s. 205 vd., "Ütopya ve ütopyacılar" *a.g.e.*, s. 210 vd. "İdeoloji" *İ.Ü.E.F. Sosyoloji dergisi,* ayrıbaskı, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1970. *Bu Ülke,* "Slogan İlkelin İdeolojisi", İletişim, 7. baskı, 1992, s. 93-94. "Aydınların dini izm'ler", *a.g.e.,* s. 173 vd. *Kırk Ambar,* "İktisadî kalkınma ve ideolojiler", Ötüken yayınları, İstanbul 1980, s. 347 vd., "İdeolojiler ve Çağdaş Elit", *a.g.e.,* s. 356 vd. "Bir Kitabın Düşündürdükleri" *İlimler ve İdeoloji* içinde, Kolektif eser, Fransızcadan çeviren F. Arslan, Umran yayınları, Ankara 1981. *Kültürden İrfana,* "İdeoloji fikriyat mıdır?", s. 49 vd. İnsan yayınları, İstanbul 1986.

V. *Traduttore Traditore*

NAMIK KEMAL VE TERCÜMESİ

Dil, musikidir... Musikilerin en mânâlısı, en az müphemi, ama musiki. Her kelime, bir kelimeler dünyasının anahtarıdır; meçhule açılan bir kapı, her kelime. Meçhule, yani rüyalara, hatıralara, anlatılamayanlara, anlatılamayacaklara. Mağaralarından süzülür şuur-altının, şuurun yedi kat göğünden dökülür. Kelime küfür, kelime dua, kelime büyü. Zihnin bu esrarlı meyvesini asırlar besler, asırlar olgunlaştırır.

Müteradif, avam için mevcut. Birbirini bütün tedaileriyle karşılayan iki kelimeye ne aynı dilde rastlarsınız, ne iki ayrı dilde. Mücerredin, manevinin sonsuz ve esrarlı dünyası bir yana, maddenin katı ve sığ gerçeğini belirten kelimeler bile farklı.

Tercüme, Bâbil kulesinde yolumuzu aydınlatan hırsız feneri. Sönük, titrek bir ışık. "Traduttore traditore" (hain mütercim) iftira değil, kader. Dilden dile aktarılan ruhtan çok lâfız, şiirsiz bir "aşağı yukarı". Hele aktarılan dil, tarihî buuttan mahrum, suni bir "jargon" ise, bizdeki uydurma dil gibi.

Avrupa, mâzisine hürmetkârdır, şaheserleri hırsların ve heveslerin tasallutuna terk etmez; Montaigne'i yirmin-

ci asır Fransızına, onaltıncı asrın garip imlası ile sunar, Rabelais'nin tek kelimesine dokunmaz; hele Malherbe'den sonrakiler bir Corneille, bir Racine, bir Molière... çağdaş bir yazardan daha çok çağdaş hayatın içindedirler.

Bir Dante'yi, bir Shakespeare'i, bir Milton'u değiştirmek kimin haddine?

Hürriyet yayınlarının *Osmanlı Tarihi*'ni okurken[1] bunları düşünüyordum. Namık Kemal bu milletin sesidir, bu milletin yani tarihin. Namık Kemal yaşayan ve yaşayacak olan, dün. Daha doğrusu tereddütleri, bocalayışları, arayışları ile bugünün ta kendisi. Tarihçi Namık Kemal soğukkanlı bir kütüphane adamı değil, coşkun bir mücahit. Kükreyen bir vicdan, isyan eden bir gurur... Bazen vecit, bazen öfke, bazen taarruz, bazen müdafaa. Namık Kemal'de tarih miskin bir tabahhur değil, cihangirâne bir şuurdur. Yazmaz, aydınlatır. Işık çevrilebilir mi? Işık ve sayha. Namık Kemal ışık ve sayhadır: Sokağın dilini konuşmaz Namık Kemal. Sokağa kendi dilini öğretir. Coşkun, kanatlı, girift ve şairane dilini. Bununla beraber *Osmanlı Tarihi* bu üslup üstadının yazı hayatında bir sadeleşme merhalesidir. Tanpınar doğru söylüyor: muharrir "hemen hemen konuşma diline yakın ve sanatsız yazar". Onu bugünün cıvık, miskin, eğri büğrü nesri ile konuşturmak, ihanetlerin en büyüğü değil mi?

Hürriyet Yayınları'nın Namık Kemal'i tanıtmak teşebbüsünü takdirle karşılarız. Mâzinin mefahirini yaşatmak, bir millete yapılacak en büyük hizmet. Yalnız tutulan yol yanlıştır. Namık Kemal olduğu gibi yeni harflere geçirilmeli, kitabın arkasına bir lügatçe eklenmeliydi. Biz, yalnız *Osmanlı Tarihi*'ni değil, dilimizi de Namık Kemal'den öğrenmek zorundayız. Esefle belirtelim ki, *Osmanlı Tarihi*'ni "bugünkü

1 Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, Hürriyet yayınları, Aralık 1971.

dile aktaranlar", okuyucuya Namık Kemal ile ilgisi olmayan tatsız, zevksiz ve garabetler ile dolu bir karalama sunmuşlardır. Türkçe büsbütün mü unutuldu? Münekkit ne zamana kadar susacak? "Suçluyu affeden hâkim, kendini mahkûm etmiş olur" diyor Publius Syrus. Okuyucuyu sıkıntılı bir jimnastiğe davet ediyoruz.

İşte bazı örnekler:

Önsözden birinci paragraf. Aslı: "Tarih ki... zâhirde bir hikâyeden ibaret görünür, fakat hakikatte fenn-i şahane vasfıyla tebcil olunan mârifet-i hükûmetin en büyük hâdimlerindendir."

Aktarılmışı: "Tarih ki... görünüşte bir hikâye sanılır, fakat gerçekte bilimlerin en yükseğidir, devlet yönetiminin büyük yardımcılarındandır".

Burada fenn-i şahane olarak tebcil olunan tarih değil, mârifet-i hükümettir. Yani tarih, hükümdarlara lâyık bir fen olarak yüceltilen hükümet idaresinin en büyük yardımcılarındandır. Daha ilk cümlede bu kadar dikkatsizlik fazla değil mi?

İkinci paragraf, aslı: "Hakikat! Bir milletin tarihi bilinmezse terakkisine lâzım olan esbâbın mevcûdu, mefkûdu nereden öğrenilecek? İhtiyacat-ı siyasiyye maddiyattan değildir ki göz ile görülsün, el ile tutulsun. Tabiiyyat ve riyaziyyattan değildir ki âletle ölçülsün, muadele ile hal olunsun".

Aktarılmışı: "Gerçekte bir milletin tarihi bilinmezse yaşaması, ilerlemesi için gerekli sebeplerin varlığı ve yokluğu nereden öğrenilecek?" (Sonra esas metinde yok iken yeni bir paragraf açılmış). "Siyasî olaylar maddî değildir ki gözle görülsün, elle tutulsun. Tabiat ve matematik bilimleri değildir ki âletle ölçülsün denklemle çözülsün".

a) "Siyasî olaylar" değil, siyasî ihtiyaçlar.

b) Siyasî olaylar nasıl matematik ve tabiat bilimleri olabilir? Olay ilim olur mu? Bilimin kendisi âletle ölçülür, denk-

lemle çözülür mü? Siyasî ihtiyaçlar, tabiat ve matematik ilimlerinin konusu olan olaylardan değildir.

Kaldı ki cümlenin başı da yanlış. "Hakikat!" "Gerçekte" değil, öyle ya! demektir. "Yaşaması, ilerlemesi için gerekli sebeplerin varlığı ve yokluğu" değil, ilerlemesi için gereken sebeplerden hangilerinin var, hangilerinin yok olduğu.

Namık Kemal'de paragraf bittiği halde, Hürriyet Yayını meçhul bir sebepten paragrafa devam ediyor. Dördüncü paragrafın dipnotu yanlış: "Tımar, zeamet, has: büyük, küçük toprak sahibi". Mütercim kendisinden başka herkesin bildiği bu kelimeleri neden anlatmak ihtiyacı duyuyor.

Dördüncü paragraf, aslı: "Cemiyet-i medeniyye denilen şahs-ı manevî için sinn-i vukuf olamaz; ânın hayat-ı sahihesi terakkidir; vukuf değil! Şehrah-ı terakkide zamanın müsait olduğu menzeleye az çok uzak bulunmak, taaffüne başlamış emvâd arasında kalmakla beraberdir ki, o halde bulunan cemiyet için bir zaman beka mümkün olsa da, hiçbir zaman emraz-ı mühlikeden selâmet müyesser olamaz".

Aktarılmışı: "Toplumsal uygarlık denilen manevî kişilik için bilgi yaşla olmaz. (Bu cümle Namık Kemal'de dördüncü paragrafın başı iken Hürriyet tercümesinde beşinci paragrafın son cümlesi). Onun gerçek hayatı ilerlemektir; bilinir ki; ilerleme yolunda zamanın uygun olduğu amaca az çok uzak bulunmak, kokmağa başlamış ölüler arasında kalmakla birdir. Bu durumda olan toplum için, yaşama gücü mümkün olsa da, hiçbir zaman millî tehlikelerden kurtulmak mümkün olamaz".

a) Cemiyet-i medeniyye, toplumsal uygarlık değil, "uygar toplum", "medenî cemiyet"tir (Locke'un "civil society"si). A mütercim efendi, toplumsal olmayan uygarlık da mı vardır?

b) "Sinn-i vukuf olamaz", "bilgi yaşla olmaz" diye çevrilmiş. Şüphe yok ama Namık Kemal üstadımız, onu demek istemiyor. "Cemiyetler için duraklama çağı yoktur" diyor.

c) "Onun gerçek hayatı..." Kimin gerçek hayatı? Toplumsal uygarlığın mı? Mütercim, "vukuf değil"i "bilinir ki" ile karşılamış. Zehi idrak, zehi irfan...

d) "Şehrah-ı terakkide zamanın müsaid olduğu menzele"yi "ilerleme yolunda zamanın uygun olduğu amaca" diye karşılamış. "Zamanın uygun olduğu amaç" ne demek? Doğrusu, "zamanın imkân verdiği son merhaleye".

e) "Yaşama gücü" mümkün olsa da hiçbir zaman millî tehlikelerden kurtulmak mümkün olamaz". Kuzum siz okuyucu ile alay mı ediyorsunuz? Yaşama gücü ne demek, millî tehlike nereden çıktı? Millî tehlike, mâzinin irfan âbideleri karşısında gösterdiğiniz bu mübalatsızlıktır. Doğrusu: "Belki bir süre yaşıyabilir, ama hiçbir zaman öldürücü hastalıklardan kurtulamaz".

Beşinci paragraf, aslı: "Asrımızda ef'alce demiryolu, efkârca seyyale-i berkiyye sür'atiyle giden terakki müsabakasına karışabilmek ise, bir kavm için sair akvamda mevcut olan esbab-u vesaitin suret-i husulünü bilip de kendi istidadı ile mukayese ettikten sonra icrası kaabil, kabulü mazarrattan sâlim olanları almağa, aldıktan sonra da tatbikatta birçok cihetlerini tâdil ile ahvâl-i milliyeye tevfik etmeğe ihtiyaç gösterir".

Aktarılmışı: "Uygarlık araçlarından biri de, son yıllarda ortaya çıkan demiryoludur" (Biliyor muydunuz? Mütercim kendi eser-i ibad'ı olan bu cümle ile öylesine mest olmuş ki, onu başlı başına bir paragraf yapmış). "Düşünce yönünden dev adımlarla ilerleyen uygarlık yarışına katılabilmek ise, bir millet için diğer milletlerde var olan araç ve gerecin ortaya çıkışını bilip, kendi bünyesiyle karşılaştırdıktan sonra, yapılması olumlu, kabulü yanlışlıklardan uzak olanları almağa, aldıktan sonra da kullanırken birçok yönlerini değiştirerek millî yapıya uydurmağa ihtiyaç gösteriyor".

Namık Kemal asrımızdaki ilerleyişin hızını maddî alanda

trenin, düşünce alanında elektriğin hızına benzetmektedir. Bu yarışa katılmak ise, diyor, öteki milletler nasıl ilerlemişler, onların terakkilerini sağlayan şartlar nasıl gerçekleşmiş, önce bunları öğrenmek, sonra bunları kendi hususiyetleriyle mukayese etmek; icrası kabil, kabulü zararsız vasıtaları almaya, aldıktan sonra da tatbikatta birçok cihetlerini düzelterek millî şartlara uydurmağa ihtiyaç gösteriyor.

Altıncı paragraf. Aslı: "Evet, âlem-i siyaset denilen temaşahane-i garaibde Nadir gibi... harikalar zuhur eylediğini..."

Aktarılmışı: "Evet, siyaset dünyası denilen bu yabancı dünyada Nadir Şah gibi... üstün olaylar ortaya çıktığını" (Nadir Şah olay mıdır, a sultanım?)

Doğrusu: "Evet, siyaset âlemi denilen tuhaflıklar tiyatrosunda Nadir gibi harikalar çıktığını..."

("Dühât" "üstünlükler" diye karşılanmış, dâhiler olacaktı. Locke ve Rousseau "devletler hukuku"nun kurucusu olarak vasıflandırılmış, siyasî hukukun denecekti. "Teorik fikirler" değil, felsefî nazariyeler. "Müzevver" hükümsüz değil, düzme. vs. vs.)

Yazıyı hata-sevap cetveline çevirmemek için tekrar paragraflara dönüyoruz.

10. paragraf. Aslı: "Hâlâ Saltanat-ı Muhammediyenin erkân-ı kıyamı olan usul-i erbaadan sünnet ve icmaa mehaz, siyer-i nebeviye ile karn-ı evvel vekayiini nakleden âsâr olmasına nazaran böyle bir fasl-ı celili hâvi olan fenn-i tarih, millet-i İslâmiye arasında vacib-üt tahsildir, denilse mübalağa edilmemiş olur".

Aktarılmışı: "Devletin değişmez kurallarından olan şu dört usulden sünnet ve icmaa yarayan, Peygamberin hayatı ile ilk çağlardaki olayını anlatan bir eser olduğuna göre, böyle değerli bilgiyi veren tarih bilimi, İslâm ulusları arasında ne olursa olsun öğrenilmelidir".

"Saltanat-ı Muhammediye" herhangi bir devlet değil, İs-

lâmî devlettir. "Erkân-ı kıyam" değişmez kurallar değil, dayandığı temeller. "Şu dört usul" değil, dört usul. "Sünnet ve icmaa yarayan" değil, sünnet ve icmaın kaynağı. "İlk çağlardaki olayını anlatan" değil (hicrî) birinci asır vekayiini nakleden.

Cümlenin doğrusu şöyle olacaktı: İslâmî devletin dayandığı temeller olan dört usulden sünnet ve icmaın kaynağı siyer-i nebevî ile (hicrî) birinci asır vekayiini nakleden eserlerdir. Bu kadar mühim bir bölümü (fasl-ı celil) hâvi olan tarih ilminin, İslâm milletleri tarafından öğrenilmesi vaciptir denilse, mübalağa edilmemiş olur.

11. paragraf: Aslı: "Her ferdini tahsil-i cebrî ile mükellef tutan, akvam-ı fâzıladan fenn-i tarih de imlâ gibi, hesab gibi, –talebesinin binde biri devlet hizmetine girmeyeceği mâlûm olan– mekâtib-i ibtidaiye derslerine dâhil tutulur".

Aktarılmışı:

"Herkesi eğitim mecburiyeti ile bağlayan büyük uluslar tarih bilimine, yazı gibi, matematik gibi, 'öğrencilerinin binde biri devlet hizmetinde vazife almayacağı bilinen' ilk okul eğitimine mecbur ediliyor".

Neresini düzeltelim? Okuyucuyu böyle hezeyanlarla yorduğumuz için özür dileriz. Yanlışları birer birer teşhire ne lüzum var? Namık Kemal'i bugünkü dile aktaranlar okuyucuya garip bir "lûgaz"lar mecmuası sunmaktan başka bir şey yapmamıştır.

Gençlerimize böyle mi tanıtacağız Namık Kemal'leri? Doğrularımızı Batı'nın yalanları karşısına böyle mi çıkaracağız? Okuyucuya *Osmanlı Tarihi* diye tımarhane zabıtlarından daha perişan bir karalama tomarı sunmaktan utanmıyor muyuz? Maksadımız, mefahire karşı nefret mi uyandırmaktır? Nesillerin idraki ne zamana kadar ilk gelenin hırsına ve hevesine feda edilecek?

YENİ BİR KURBAN DAHA: CEVDET PAŞA

Cevdet Paşa çağdaş Türk nesrinin mimarlarından biri: Dürüst, aydınlık, tekellüfsüz bir nesir... Yalnız Türk nesrinin mi? Bütün bir nesil –bütün bir millet diyecektim– düşüncenin kanunlarını *Miyâr-ı Sedat*'dan öğrendi. XIX. asır, fetihleri, tecessüsleri, arayışları ile iki isimde zirveleşir: Ahmet Midhat, Ahmet Cevdet.

"Cevdet Paşa'nın üslubu, şark dünyasının dışına çıkmadan muayyen bir dil telakkisinin içinden geçerek süzülmüştür" diyor Tanpınar. "Üslubunda en kuvvetli tesir, eski müverrihlerimizden gelir. Tabiî halde konuşmaya benzeyen ifade şekli onlarındır. Ben gerek devrinde ve gerek ondan çok sonra, Türkçeye bu kadar hakkıyle sahip başka bir üslup tanımıyorum".[1]

Medresenin bu son büyük temsilcisi, *Tarih-i Cevdet*'in ifade selasetini Encümen-i Dâniş'in telkinlerine bağlıyacak kadar mahviyetkârdır:

"Bir vakitten beri Bâb-ı Âli'ce evrâk-ı resmiye müsecca

1 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 216 vd.

yazılmak mültezem olmakla ekseriya kelâmın hakkı verilemez ve bazan lâyıkile maksat anlaşılamazdı. Ketebe-i aklâm çok def'a bir seci için asıl mânâyı feda ederlerdi. Bu cihetle tahrirat-ı resmiye ekseriya belagatten âri olurdu. Reşit Paşa kelâmda belagati iltizam etti ve Bâb-ı Âli'nin kitabetini tarz-ı tersile döktü. Binâen alâ zâlik *Tarih-i Cevdet*'in dahi tarz-ı tersil üzere ve lisanımızda zebânzet olan ibârât ile yazılması iltizam olundu. Tarih yazma hususunda telâkki ettiğim talimat şu idi: Elfâz-ı garibe istimalinden ve tekellüfât-ı münşiyâneden sarf-ı nazarla herkesin anlıyacağı tâbirat ile yazılmak.

İşte bunun üzerine *Tarih-i Cevdet*'in tahririne başladım ve tarik-i tersilde kaba Türkçe ibârât ile tahririni iltizâm eyledim".[2]

Yukardaki parçayı eserine aynen nakleden Ebû'l-ûlâ Mardin de şöyle der: Cevdet Paşa "herkesi okur yazar bir hale getirebilmek için dilin sâdeleştirilmesi lüzumuna kail olmuş, tumturaklı, secili yazıların yalnız takrizlerde kullanılmasına tarafdar olarak, diğer yazıların açık Türkçe yazılmasını ve dilimizde en güç ilmî bahislerin bile yazılabileceğini ileri sürerek bu vadide yazdığı yazıları misal olarak göstermiştir".[3]

Filhakika, Paşa, *Kavaid-i Osmaniye* ile Türkçenin, *Belâgat-ı Osmaniye* ile Türk belagatının ilk temel kitaplarını vermekle kalmamış, tok, berrak, vakur üslubuyle edebiyatımıza düşünce nesrinin en güzel örneklerini sunmuştur.

Tarih-i Cevdet'in muhteva olarak değerine gelince... İsmail Habib'i dinleyelim:

"12 ciltlik *Tarih-i Cevdet,* yalnız azametli bir faaliyet âbidesi, yalnız açık ifadesiyle nesir sadeliğinde bir merhale, yal-

2 *Tezakir,* Türk Tarih Kurumu basımevi, 4 cilt, Ankara 1953-1967.

3 Ebül'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa,* İstanbul 1946, s. 36-37.

nız temas ettiği mes'eleler ve tetkik ettiği mevzular hakkında herkes için en muteber bir mehaz değil... teceddüdümüzün fikrî tarihinde ehemmiyetli bir mevki kazanmış bir eserdir".[4]

Tanpınar da sitayişlerinde daha az cömert değil:

"Cevdet Paşa, Peçevî'ye, Âli'ye, Kâtip Çelebi'ye, hattâ o kadar lezzetli ve dikkatli olan Naima ile Şârih'ül Mennarzade'ye rağmen en büyük müverrihimizdir".

"1851'de açılan Encümen-i Dâniş, 1774'den 1826'ya, yani Kaynarca'dan Vak'a-i Hayriye'ye kadar geçen zaman için, Hammer'i tamamlayacak bir tarih yazmak vazifesini ona vermişti. Sonradan irâde-i seniyesi de çıkan bu karar, ona otuz senelik bir çalışmanın yolunu açmıştır.

İbn Haldun'un bu son şakirdi, İmparatorluğun tarihini âdeta müesseselerin tarihinde mütalaa eder düşüncesini uyandıracak kadar derin bir perspektifle cemiyetimizi garplılaşmağa götüren hadiselerin üzerinde durur".[5]

Son yıllarda garip bir mahluk türedi Türkiye'mizde. Tek sahife tarih okumadan milletin mâzisini keşf, hâlini tasvir, istikbalini tanzim eden bir allame türü... Hafızamızı kaybettik. Hafızamızı, yani şuurumuzu...

Sabah gazetesinin *Cevdet Tarihi*'ni eski harfleri bilmeyen bir neslin tetebbuuna sunması bizi çok sevindirdi. Gerçekten de vâkıfane şerhler ve zengin bir lugatçe ile aydınlatılmış bir *Tarih-i Cevdet,* Millî Kütüphanemiz için baha biçilmez bir kazanç olurdu. Böyle bir teşebbüsün tek tehlikesi vardı: Cevdet'i tercümeye kalkışmak. Zira, arzettik: *Belagat-i Osmaniye* yazarı rastgele bir tarihçi değildir. Namık Kemal gibi bir üslup üstadıdır. Biz o büyük sanatçılardan yal-

4 İsmail Habib, *Edebî Yeniliğimiz,* İkinci Kısım (2. cilt), Devlet Matbaası, İstanbul 1932, s. 28.

5 Tanpınar Ahmet Hamdi, *XX. Asırda Türk Edebiyatı Tarihi,* İbrahim Horoz basımevi, İstanbul 1956.

nız "vak'a-i tarihiye"yi değil, dilimizi de öğrenmek zorundayız. Bir düşünceyi ifade edecek çeşitli kelimeler arasında yalnız bir tanesi doğru, yalnız bir tanesi güzel, yalnız bir tanesi yerindedir. Üslup demek bu kelimeyi keşfetmek demektir. Büyük müelliflerin imtiyazıdır bu keşif, imtiyazı ve "sıfat-ı kâşife"si. Cevdet Paşa'yı tercüme edilmiş görünce büyük bir hayal kırıklığına uğradık. Hele tercümenin, mübalatsız bir heveskâr'a havale edilmiş olması çok üzdü bizi. Süleymaniye tahrip edilmiş, enkazından sefil bir gecekondu kurulmuş. Bir gazete böyle bir cinayetin mesuliyetini nasıl yüklenebilir? Faciayı teşhire geçiyoruz:

"Besmele"yle başlayan ve dua ile biten ilk üçbuçuk sahifenin yalnız Arapça kısımlarını anlayabildik. Bizimle beraber başkalarını da tahammül edilmez bir işkenceye tâbi tutmamak için tenkid'e "Mehazlar" bölümünden başlıyoruz.

Aslı: "Bin tarihlerine kadar şehnâmeci ve bâdehû vak'anüvis unvaniyle her asırda ashab-ı maarifden bir zabt-ı vekayie me'mur buyurulagelmiş olmasıyle vekayi-i Devlet-i âliyye bu asırlara dek müselsel ve muttasıl olarak mazbut-u sahayif-i eyyam ve mahfuz-u ezhan-ı enam olup kalmıştır.

Sabah Tercümesi'ne aktarılmışı: Bin tarihlerine kadar şehnameci ve sonra vak'anüvis adıyle her yüzyılda eshab-ı maarifden biri vak'aları zabta memur buyurulagelmiş olduğundan Devlet-i âliyye vak'aları bu yüzyıllara kadar birbirlerine bağlı ve devamlı olarak günlük tutulan sahifelerde unutulup kalmıştır.

Doğrusu: "Her devirde ashab-ı maarifden biri vak'aları zaptetmeğe memur buyurulagelmiş olmasıyla Devlet-i âliyye vekayii, zamanımıza kadar arka arkaya ve aralıksız olarak sahayif-i eyyam'a kayıt edilmiş ve halk zihninde hıfz edilmiştir".

Yüzyıl değil, asır, yani: devir, çağ. Bu yüzyıllara kadar değil, zamanımıza kadar. Günlük tutulan sahifelerde değil,

günlerin sahifelerinde zaptedilmiş, yani: günü gününe kaydedilmiş, Mahfuz-u ezhan-ı enam; unutulup kalmış değil, insanların zihninde saklanmıştır.

Bir sonraki cümle,

Aslı: (*Koçi Bey Risalesi*) Göriceli Koçi Bey nâm zât-ı maarif-simatın Sultan Murad-ı rabia takdim eylemiş olduğu lâyihaları câmi bir risaledir.

Aktarılmışı: (*Koçi Bey Risalesi*) Göriceli Koçi Beyin maarif isteyen dördüncü Murad'a sunduğu layihaları içinde toplayan bir risaledir.

Doğrusu: (*Koçi Bey Risâlesi*) Göriceli Koçi Bey ismindeki münevver (maarif-simat) zâtın IV. Sultan Murad'a takdim eylemiş olduğu lâyihaları toplayan bir risaledir. (Uyuyarak mı yazıyorsunuz a sultânım? Biraz dikkat buyursanıza: Maarif-simat olan IV. Murad mıdır? Koçi Bey mi? Maarif isteyen ne demektir? Eskiden çok sık kullanılan bu kelime, Maarif, Marifetin cem'i, Marifet: bilgi, ilim, ustalık. Maarif-Simat: Bilgili, aydın, hakim diye çevrilebilirdi).

Aslı: "Şânizâde askerin perişanlığı esbabını beyan..." Aktarılmışı: "Şânizâde askerin sebeplerini anlatma yolunda." Doğrusu: "Şânizâde askerin perişanlığı sebeplerini".

Kitabiyat faslı bu kadar. Mukaddemeye geçelim:

Aslı: "*Tarih-i Cevdet*'in mebdei olan bin ikiyüz seksen sekiz sene-i hicriyesi Devlet-i âliyyece bir hadd-i fâsıl gibi olup andan sonra vukuatın rengi tagayyur etmiştir. Bu asrın vukuatı ise âsâr-ı sâbıkanın ihzar ve tehiyye ettiği ilel ve esbab-ı müteselsilenin netayic ve müsebbibatı idüğünden yazılacak vekayi-i tarihiye ne makule esbabın âsârı idügi bilinmek lâzım gelür".

Aktarılmışı: "*Cevdet Tarihi*'nin başlangıcı olan bin ikiyüz seksen sekiz hicrî senesi Devlet-i âliyyece kesinti yeri gibi olup ondan sonra olayların rengi değişmiştir. Bir yüzyılın olayları ise eski yüzyılların öne alınan ve boş bırakılan se-

bepler, birbirini kovalayan neticeler ve sebeplerin dayanağı olacağından, yazılacak tarih olaylarının ne türlü sebeplerin eserleri olduğunu bilmek lâzımdır."

Doğrusu: "*Cevdet Tarihi*'nin başlangıcı olan bin ikiyüz seksen sekiz hicrî yılı Osmanlı tarihinde bir nevi sınır gibi olup, ondan sonra vukuatın rengi değişmiştir. Bir asrın vukuatı ise geçen asırların geliştirdiği ve hazırladığı zincirleme illet (sâik) ve neticeleri ve eserleri olduğundan yazılacak tarihî vakaların ne türlü sebeplerin eserleri olduğunu bilmek lâzım gelir".

a) Tarih-i Cevdet'in mebde-i binikiyüzseksensekiz değil binyüzseksensekizdir. Bir zuhul eseri olduğunu çevirenin bilmesi gerekti.

b) "Devlet-i âliyyece kesinti yeri gibi olup" ne demek? Hadd: sınır, uç. Hadd-ı fâsıl: İki bölgeyi veya alanı birbirinden ayıran sınır. Yazar: "1188 senesi Osmanlı tarihinde bir nevi sınır (dönüm noktası)dır" diyor.

"Bir yüzyılın olayları ise eski yüzyılların öne alınan ve boş bırakılan sebepler, birbirini kovalayan neticeler..." Bu yâveleri nerden çıkarıyorsunuz bay "çevirmen"?

Birinci bölüme geçelim. İlk cümle:

Aslı: "İlm-i tarih efrad-ı nâsa vekayi ve measir-i mâziyeye ve vükela ve havassa hafaya ve serair-i mukteziyeye muttali idüp nef'i amme-i âleme âid ve râci olduğundan âmme-i eşhas mütalaasına mecbul ve beynelhavas makbul ve mergub bir fenn-i kesir-ül menafîdir."

Aktarılmışı: "Tarih ilmi, herkese, vükela ve devlet adamlarına geçmişteki gizli ve saklı olayları öğretip duyurmak ve bütün dünyaya ait menfaatlere dönük olarak, halkın okuyup değerlendireceği ve yönetici devlet adamlarınca da el üstünde tutulan menfaatleri çok, bir fendir."

Doğrusu: "Tarih ilmi halka (efrad-ı nâsa) mâzinin vakalarını ve eserlerini; devlet adamlarıyla münevverlere bilinme-

si gereken sırların içyüzünü öğreten bir ilimdir. Faydası bütün insanlara ait olduğundan tarihten halk da hoşlanır seçkinler de..."

Anlatmağa çalıştığımız şu: Türkçeden Türkçeye tercüme yapılamaz! Yukarıdaki cümleyi ele alalım.

"İlm-i tarih efrad-ı nâsa vekayı ve measir-i mâziyeye..."

Bugünkü dilde "efrad-ı nâs"ın karşılığı yoktur. Efrad-ı nâs "halk" değildir. Halk mütecanis bir bütündür. "Vekayi"in türkçesi vekayi'dir. Hem "hadisat"ı, hem "vukuat"ı, hem "vekayi"i, "olay"la karşılamak tercüme değil ihanettir.

"Measir"le "eser" aynı şey mi? "Vükela" ve "havas" vükela ve havastır. "Efrâd-ı nâs"ın zıddıdır. Cevdet Paşa cemiyeti ikiye ayırıyor:

1) Efrâd-ı nâs

2) Vükela ve havas

Efrâd-ı nâs: Geniş kalabalık. Vükela ve havas: Güzideler, seçkinler (élite). Fakat o devrin güzideleriyle zamanımızın seçkinleri birbirinden farklı. "Vükela ve havas" mutlu azınlık değil, bürokrasi değil, intelijansiya değil, belki bunların hepsi.

"Efrâd-ı nâs"ın tarihten beklediği: Vekayi-i mâziye'dir. Yani tarih onun için bir hikâyeler silsilesidir. Vükela ve havas çobandır. Mesuliyet yüklenmiştir. Tarihten içtimaî sırların çözülmesini bekler. Yani tarih herkese hitab eden bir ilim, ama her idrake seslenişi başka başka.

"Hafaya"nın Türkçesi "gizli şeyler". "Serair"in Türkçesi "gizli şeyler". Ama "hafaya" başka, "serair" başka, "sır" başka.

Hafî olmaya ki, malûm ola ki... mânâsındadır: "Sır olmaya ki" denilmez. "Muhtefi": Saklı.

"Mahfice başlayan giderek bi-riyâ içer" mısraındaki "mahfice" belki "gizlice" diye çevrilebilir. "Hafi"nin zıddı "celi": Âşikâr, ayân.

"Amme-i âlem": Herkes, bütün dünya. Amme-i eşhas: Halk, eşhasın bütünü.

Devam edelim.

Aslı: "Zira insan medeniyyüttâbı olup ya'ni behaim gibi münferiden yaşamayup mahal be mahal akt-i cem'iyyet ederek yekdiğere muavenet etmeğe muhtaç olurlar."

Aktarılmışı: "Zira insan uygar yaşamayı ve hayat seviyesini yüksek tutmayı bilen, yalnız başına yaşamayıp, toplulukla ilgilenen ve yer yer bir araya gelerek cemiyet kurmağa ve birbirlerine yardım etmeğe muhtaçdırlar".

Görülüyor ki "zira insan uygar yaşamayı ve hayat seviyesini yüksek tutmayı bilen" mütercimin hezeyanıdır. Cevdet Paşa da Aristo ve İbn Haldun gibi insanın doğuştan medenî yani "içtimaî" olduğunu kabul ediyor. "Hayat seviyesini yüksek tutmak" ne demek? "Toplulukla ilgilenen" ne demek? "İnsan... muhtaçdırlar" ne biçim Türkçe?

Aslı: "Ve bu cemiyet-i beşeriyyenin derecat-ı mütefavitesi olup edna derecesi hayme-nişin olan kabailin cemiyetidir ki..."

Aktarılmışı: "Bu insan cemiyetlerinin, derece derece yükselmiş ve geri kalmışları hattâ çadırda yaşayan kabileler vardır."

Doğrusu: "Bu insan topluluklarının birbirinden farklı dereceleri olup en aşağı derecesi çadırda oturan kabile topluluğudur."

Okuyucudan özür dileyerek devam edelim:

Aslı: "Hevayic-i zaruriye-i beşeriyeti tedarik ile şecere-i hayatın semeresi olan tenasül maksadına vüsul bulurlar."

Aktarılmışı: "Bunlar günlük yiyecek, giyecek ve yakacakları bulurlar".

Doğrusu: "Bu topluluklar yaşamak için zarurî olan eşyayı tedarik ile nesillerini devam ettirirler".

Tekrar ediyoruz. Namık Kemal tercüme edilemez! Cevdet Paşa tercüme edilemez; Belagattaki iktidarını dosta düşmana

kabul ettiren bir nesir üstadını musikisiz, donuk, köksüz bir ifadeyle konuşturmak ne büyük hadnâşinaslık. Hele Paşa'yı zaman zaman Ataç tilcikleri ile miyavlatmak, utanmazlığın ta kendisi. *Sabah* gazetesinden temennimiz, "emanetleri ehline tevdi" etmesidir.

SOSYALİZMİN ŞER ÇİÇEKLERİ VEYA MÜLKİYET NEDİR?

Geçen yüzyılın tanınmış bir iktisatçısı, Batı'nın en büyük dergilerinden birinde çağdaşlarını sosyalizme karşı savaşa çağırıyordu. Üstadı telaşlandıran masum bir kitapçıktı: Sainte-Beuve'ün *Proudhon*'u. Dehanın dehaya taviziydi bu, yazara göre. Şiirin *Şer Çiçekleri*'ne eğilen o büyük tecessüs, şimdi de sosyalizmin "Şer Çiçekleri"ne uzanıyordu.[1] Proudhon'u Baudelaire'e benzeterek küçültmeye çalışan zavallı iktisatçı, daha doğrusu zavallı "burjuva" düşüncesi. Zira bir yazarın değil, bir sınıfın yargısıdır bu.

"Sosyalizmin Şer Çiçekleri" olarak vasıflandırılan *Mülkiyet Nedir?* Proudhon'un kaderini çizen kitap, Proudhon'un ve Fransız sosyalizminin. Bir şuurun ve bir vicdanın kükreyişidir bu. Düşmanlar ve dostlar kazanır Proudhon. Statükocular için "sokakta tabanca sıkan bir adam"dır artık o; devrimciler için bir yol gösterici, bir bilge. En çok hayranlık duyanlar Paris'teki genç Alman filozoflarıdır. "İlim metodu ile proleter sezişini kaynaştıran bu coşkun zekâ,

1 Bkz. Baudrillart, "Proudhon, sa correspondance et son historien" (Proudhon, Yazışmaları ve Tarihçisi) in *Revue des Deux Mondes*, 1873, s. 585-616.

Almanya'ya lâyık bir filozoftur... Burjuvaziyi savunanları kendi silâhlarıyla alteder" (K. Grün). "... Amacı, siyasî devrimi iktisadî devrimle tamamlamaktır' (L. V. Stein). "*Mülkiyet Nedir,* Fransız proletaryasının ilmî beyannamesidir" (K. Marx).

Proudhon'la Marx'ı uzlaştırmak isteyen "merkez dışıcı" sosyalizmler sık sık bu kitaba başvururlar. *Mülkiyet Nedir,* sosyalizm tarihinde yeni bir merhalenin, ilmî müşahede merhalesinin başlangıcıdır.

Felsefenin Sefaleti çoktan dilimize çevrildi. Türk okuyucusu Proudhon'u Marx'ın hicvinden tanımaktadır. Büyük talihsizlik. Proudhon'suz bir sosyalizm, hattâ Proudhon'suz bir Batı düşüncesi tasavvur edilemez.

Ararat Yayınevi'nin *Mülkiyet Nedir?*'i dilimize kazandırmak istemesi alkışlanmaya lâyık bir davranış. Ne yazık ki bize sunulan tercüme bir garabetler sergisi. Zavallı Proudhon uğrayabileceği felaketlerin en korkuncuna uğramış. Yayınevinin kendisine saygısı varsa bu paçavrayı piyasadan toplatmalıdır.

Önsözden başlayalım. İlk cümle:

"Sizin 9 Mayıs 1833 günlü, bayan Suard'ca kurulmuş üç yıl süreli şeref ödeneğini kapsayan kararınızda, aşağıdaki isteği bildirdiniz".

a) Sizin... kararınızda... bildirdiniz" nece? b) "Üç yıl süreli şeref ödeneği" ne demek? Doğrusu; üç yıllık burs. c) "kapsayan" değil, ilgili veya "değgin".

İkinci cümle: "Akademi asil memuru her yıl, ...geçen yıl içinde yaptığı araştırmaların... açıklamasını kendisine sunmaya çağırır."

a) "Akademi asil memuru" ne demek? Kimi, nereye çağırıyor bu memur? b) Fransızca metindeki "titulaire", bursu alan, mânâsınadır. Kısaca Akademi, bursu alan kimseden yıllık bir çalışma raporu istemektedir.

Üçüncü cümle:

"Baylar, ben bu ödevi tamamladım".

Doğrusu: "Bu ödevi yerine getirmek için huzurunuzdayım".

Dördüncü cümle:

"... Araştırmalarımı en kalabalık sınıfın... dirimini düzeltmek yollarına yönelmek için güttüğüm amacı... dile getirdim"???

Beşinci cümle:

"Adaylığımın konusuna bütün bütüne aykırı olmakla birlikte, sizler bu düşünceyi, hoş karşılayarak kabul buyurdunuz".

Doğrusu: "Adaylığımın amacıyla hiçbir ilgisi yok gibi görünen bu düşünceyi hoş karşıladınız".

Altıncı cümle:

"Ayrıca, bana gösterişli vaitten bozulmaz ve kutsal bir yüküm yarattınız"???

Doğrusu: "Beni değerli tercihinizle şereflendirmek lutfunda bulundunuz; bu tercih, resmen verdiğim o sözü, benim için bozulmaz ve kutsal bir vazife haline getirdi".

Yedinci cümle:

"O zamandan sonra nasıl namuslu ve şerefli işe giriştiğimi anladım".

Doğrusu: "Karşımda ne kadar asil, ne kadar saygıdeğer insanlar bulunduğunu o zaman anladım".

Sekizinci cümle:

"Onun ışıklarına göre değer biçmem, iyiliklerine göre kabul edişim, zaferi için uğraşıp didinişim sonsuz oldu".

a) "Onun ışıklarına göre değer biçmem, kimin ışıklarına? Giriştiği "namuslu ve şerefli "iş"in mi? Oysa, işin "ışıklarına göre değer biçme" gibi bir tuhaflık söz konusu değildir tabiî. Akademi üyelerinin anlayış ve bilgisine hayranlık söz konusudur. b) "İyiliklerine göre kabul edişim". Doğru-

su: "iyiliklerine karşı duyduğum minnet". c) "Zaferi için uğraşıp didinişim", değil, "şanlarını yükseltmek için göstereceğim çaba".

Biraz atlayalım mı? Sayfayı çeviriyoruz. Önsözün dördüncü sayfası:

"Büyüklüğü ve değeri olmayan ortaklaşa noktalara düşmektense, bence, sorunuz, işte şöyle anlaşılmış olabilir".

a) "Ortaklaşa noktalar" değil, "beylik hükümler", "düşmek" değil, "kendisini hapsetmek". b) "Anlaşılmış olabilir" değil, "anlaşılması gerek". Kısacası yazar, "bence sorunuzu şöyle anlamak lâzım, yoksa insan kendini beylik hükümlere hapsetmiş olur" diyor.

Bundan sonraki cümleler de birer anlayış ve anlatış harikası:

"Yasa aynı bir babanın bütün çocuklarına miras hakkı tanıyabilirse, bu hakkı bütün torunlarına ve torun-çocuklarına eşit olarak veremez mi?"

a) Bir şart yok, kesinlik var. b) "Aynı bir babanın bütün çocuklarına miras hakkında eşitlik, miras hakkı" tanıyor kanun. Yani yazar şöyle diyor: "Madem ki kanun aynı babanın bütün çocuklarına eşit miras hakkı tanıyor, neden bu hakkı torunlarına, torunlarının çocuklarına da tanımasın?"

Devam edelim:

"Yasa aile içinde yaşça en küçükleri ortak tanımazsa, veraset hakkıyla, soyda, oymakta, ulusta daha çoğunu yaratamaz mı?"

Yayınevi bizimle alay mı ediyor? Türkçe adına bu ne biçim maskaralık? a) "Yasa aile içinde yaşça en küçükleri artık tanımazsa" değil, tam tersi: yani artık kanun aile içinde büyük evlat, küçük evlat, diye bir ayırım yapmıyor, evlatların hepsini bir sayıyor. b) "Veraset hakkıyla... daha çoğunu yaratamaz mı". Neyin daha çoğunu yaratacak? Yazar der ki: "Madem ki kanun ailede büyük evlat, küçük evlat diye bir

fark gözetmiyor, miras hakkı yoluyla böyle bir farkı neden soydan, oymaktan, milletten de kaldırmasın?"

Okuyucudan özür dilerim. Tercüme ilerledikçe tuhaflıklar insanı rahatsız etmeye başlıyor. Gülmek mi, ağlamak mı lâzım bilmiyorum. Tanrı genç okuyucuların yardımcısı olsun.

Şairane Bir Çeviri Yahut Toplumbilimin Serüvenleri

Önümde bir kitap duruyor. Okuyucuya "toplumbilim"in önemini anlatan arka kapak, eserin dilimize şair Cemal Süreya tarafından çevrildiğini belirttikten sonra "Bu da değerini artıran ayrı bir özelliktir" diyor.[1]

Şairin şairi çevirmesine alışmıştık. Delille, Fransız Akademisi'ni *Les Géorgiques* ile fethetmedi mi? Gérard de Nerval'i ölümsüzleştiren kendi şiirlerinden çok *Faust* tercümesi. Edgar Poe'yu dünyaya tanıtan Baudelaire.

Yeni olan, bir şairin "olumlu bilimler"e el atması. İtiraf edelim ki Bouthoul'un ağır, yapışkan ve tatsız ifadesini zevkle okunur hale getirmek için bir şairin himmetine ihtiyaç vardı. Ama sayın Cemal Süreya himmette biraz ileri gitmiş. Tercümenin bazı cümleleri Herakleitos'un hikmetleri gibi karanlık ve esrarlı, bazı cümleleri şuh bir yosma kadar sadakatsiz.

"Şiirsel buluş"lar kitabın isminden başlıyor: *Toplumbilimin Tarihi*. Sosyoloji düşünce dünyasına Comte'un armağa-

1 Bouthoul, *Toplumbilimin Tarihi*, Varlık yayınevi, 1971.

nı; melez bir kelime, bahtsız bir kelime ama tapulu; 1830' da doğmuş, sosyal fizyoloji, sosyal fizik gibi rakiplerini unutturmuş ve zorla kabul ettirmiş kendini. Türk Darülfünunu "içtimaiyat"ı benimsemiş, Türk Üniversitesi "sosyoloji"yi. Toplumbilimin bir başka mahzuru da hukuk sosyolojisi, iktisat sosyolojisi, sanat sosyolojisi gibi tamlamalarda kullanılamayacak kadar uzun olmasıdır. Sonra "toplumbilimin tarihi" değil, "toplumbilim tarihi" (sanat tarihi, edebiyat tarihi, felsefe tarihi gibi).

Tercümenin ilk cümlesi bilmeceye benziyor: "Toplumsal olaylar üstüne düşüncede en belirgin ilerlemeler, olayların alışılmış çizgilerini ve geleneksel çözüm yollarını aşmasıyla meydana gelen bunalım dönemlerinde ya da ortaya çıkan bir bunalım dolayısıyla olmuştur". Şöyle denebilirdi: "Toplum olaylarıyla ilgili düşüncelerde kaydedilen en belirgin ilerlemeler, buhran devirlerinde veya bir buhran dolayısıyla, olaylar, alışılmış çerçevelerin ve çözüm yollarının dışına çıktığı zaman gerçekleşmiştir."

İkinci cümle daha nefis: "Çünkü değişmeyi kavramamız ancak kendiliğinden oluyor." Anladınız mı? Oysa Bouthoul şöyle diyor: "Car nous ne percevons spontanément que le changement." Türkçesi: "Zira tabiî olarak ancak değişikliği fark ederiz".

Üçüncü cümle bir harika: "Düzen birliği sağlanmış, oturmuş bir devlette düşüncemizi bu açıdan (hangi açıdan??) hiçbir şey uyarmamaktadır". Gördünüz mü felaketi! Devlet düzen birliğini sağlayınca düşünce uykuya dalıyor. Demek ki sosyal düşüncenin tek kaynağı anarşi. Comte'u, Durkheim'ı, Spencer'i yaratan hep "oturmamış devletler". Bouthoul şöyle diyor: "Dans un état uniforme et stable, notre attention n'est pas sollicitée". Türkçesi: "Düzenli ve kararlı bir durumda dikkatimizi gerektiren birşey yoktur".

Devam edelim: "Toplumbilim, doğuşundan itibaren bir

konuyu dönüşümü içinde izleyen tek bilim dalıdır." Fransızcası: "La sociologie est la seule science qui dès sa naissance ait poursuivi l'étude d'un objet en voie de transformation perpétuelle". Türkçesi: "Sosyoloji, doğuşundan beri, incelediği konu boyuna değişen tek ilimdir."

Sayın Cemal Süreya, birkaç satır sonra şöyle diyor: "Her toplumda, belirli ve çok ender olarak deneysel nitelik taşıyan bir toplumbilim vardır". Fransızcası: "Il existe dans chaque société une sociologie latente, rarement exprimée". Çok ender olarak değil, nadiren. Deneysel bir nitelik taşıyan değil, ifade edilen. Belirsiz değil, gizli.

Karşı sayfada, şunları okuyoruz: "Bunlar Doğu halklarında özellikle din uğraşlarının nice önemli yer tuttuğunu gösteriyor". Doğu halklarında değil, doğu kavimlerinde. Din uğraşlarının değil, dinî kaygıların, dinî sorunların.Uğraş: bir güçlülüğü, bir kötülüğü ortadan kaldırmak için yapılan uğraşma, mücadele (TDK, *Sözlük*) "Nice önemli yer tuttuğu", şairâne bir söyleyiş olacak. Düzyazıda "ne kadar önemli, çok önemli" denir.

Birkaç sayfa çevirelim: "Bütün kurgularını bir ahlâk düşüncesi halinde geliştirirler, eşitçi düşüncenin kanıtlarını verirler..." Fransızcası: "Toutes leurs spéculations procèdent des préoccupations éthiques: ils font preuve d'esprit égalitaire.." Türkçesi: "Bütün düşüncelerinin kaynağında, ahlâkî kaygılar vardır: eşitlikten yanadırlar..."

Sayfa 11: "Platon'un savları, vargıları, gerçek bir toplumsal felsefe sistemi ortaya koyan dev bir yapıtta, *Cumhuriyet*'te toplanmıştır." Platon'un Türkçesi Eflatun'dur, İngilizcesi Plato olduğu gibi. *République* latince res publica'nın Fransızcası. Res publica, devlet. Eflatun'un kaleme aldığı eserin adı: *Hé Politeia é peri tès dikès.*

Sayın toplumbilim çevirmeni, o "dev yapıt"a bir göz atmak tenezzülünde bulunsa idi, Atinalı filozofun ütopyası ile

Cumhuriyet arasında hiçbir münasebet bulunmadığını anlardı. Kaldı ki, gerek Millî Eğitim Bakanlığı'nın gerekse Sabahattin Eyüboğlu'nun çevirileri *Devlet* başlığını taşımaktadır. Eflatun'un tek amacı vardır: ferdi de, devleti de aristokratlaştırmak. Yani ferdi aklın, devleti de en değerli vatandaşların yönetmesini ister Eflatun. Sosyoloji ile ilgisi olan her üniversite talebesinin pekâlâ bildiği bu gerçekler sayın şairimizin de meçhulü olamaz. Bu şairane tasarrufu, onun Cumhuriyet'e karşı beslediği aşırı sevgi ile izah etmekten başka çare yok.

Ne yazık ki, üstadın bütün tasarruflarını aynı kolaylıkla vuzuha kavuşturamıyoruz. Okuyalım (sayfa 12): "Hattâ Platon bazı yaş sınırları dışında ve yasaca belirlenmiş durumlarda baba olan yurttaşlara çocuklarını kurban etme hakkı vermeğe kadar götürür işi". Aman yarabbi! Neler söylüyor bu "Platon"? Fransızcası: "Il va même jusqu'à déclarer sacrilèges les citoyens qui s'aviseraient d'être pères en dehors des limites d'âge et des conditions réglées par la loi". Görüyoruz ki, Eflatun hiç kimseye böyle bir cellatlık hakkı vermemektedir. Zaten doğan çocuk toplumundur, baba çocuğunu tanımaz bile. Bouthoul şöyle diyor: "Eflatun, kanunun belirlediği yaş ve durumlar dışında, baba olmağa yeltenenleri küfürle suçlayacak kadar ileri gider".

Sayın Cemal Süreya "Eflatun-u ilâhi"ye niçin kıymış acaba? Neden o büyük ahlâkçıyı bir cinayet fetvacısı kılığına sokmuş? Bu akıl almaz bühtanın tek gerekçesi olabilir: *Devlet* yazarının şairleri sitesinden kovmuş olması. Sevimli şairin kinini başka nasıl izah edebiliriz?

Sayfa 13: "İnsan ruhunun bu dengesi, kendi görüntüsü olan toplumda şu üç kastla kurulmalıdır". Doğrusu: "İnsan ruhundaki bu denge topluma da yansımalı, o da, insan ruhu gibi, üç kasttan (yani üç kısımdan) kurulmalıdır..."

Sayfa 14: "Aristoteles'in düşüncesi Platon'unki kadar tutkulu değildir". Bouthoul, "audacieuse" diyor. Tutkulu değil, cesur.

Aynı sayfa: "Gerçeğin ve ampirizmin en büyük anlamı peşindedir o". Gerçeğin ve ampirizmin en büyük anlamı ne demek? Doğrusu: O'nda (Aristo) daha derin bir gerçek ve ampirizm duygusu (kavrayışı, anlayışı) görmekteyiz.

Sayfa 15: "İnsan bir başına bir şey anlatmaz, kendini belirleyemez, hiçbir şeye yetmez". Doğrusu: "İnsan bir başına düşünülemez, hiçbir bakımdan kendi kendine yetmez".

Sayfa 16: "Servet paylarını, diyor, sınırlamak mı istiyoruz, ona paralel olarak çocuk sayısını da sınırlamalıyız; yoksa eşitsizlik yeniden başgösterir, bir yoksullar sınıfı ortaya çıkar: onların devrim yapmalarını önlemek için bu güçlüğe katlanmalıyız".

Hangi güçlüğe katlanacağız? Çocuk sayısını sınırlamak güçlüğüne mi? Hayır sayın şairim! Bouthoul öyle demiyor: "Servetin fazla paylara bölünmesini önlemek mi istiyoruz, o zaman çocuk sayısını da sınırlamalıyız, yoksa eşitsizlik yeniden doğar ve bir yoksullar sınıfı ortaya çıkar: bu yoksulların ihtilâl yapmasını önlemek çok güçleşir".

Sayfa 17: "çok karışık, ama klasik Helen dünyasının bir çeşit kendi kendini yoketme çabası olması nedeniyle bir bakıma haça germe anlamı da taşıyan bu anlaşmazlıklar dizisi içinde..". Değerli şair güçlü bir kanat darbesi ile hayalin sonsuzluklarına yükseliveriyor. Oysa Fransızca metinde ne haç var, ne haça germe. Bu cümle parçasının "düzyazıcası" şu: "çok karışık, bununla beraber son derece hayatî olan bu anlaşmazlık".

Sayfa 21: "Bu sistem bundan böyle sağlam bir ideolojik temelin yanlışı olarak kalacaktı". Doğrusu: "sağlam bir ideolojik temelden yoksun kalacaktır".

Sayfa 21: "Güç ve başarı 'kendinden' sonuçlanırdı artık." Doğrusu: "Güç ve başarı, artık kendi başlarına birer amaç değildir".

Sayfa 24: "Olgunun öyle özel bir değerini ele almakta-

dır ki hem antik uygarlığın, hem de Hıristiyan uygarlığının bireşimini yapabilmekte". Fransızcası: "Il prend une valeur particulière de fait que l'on y trouve..." Doğrusu: "(Saint Augustin'in eseri) şu bakımdan da özel bir değer arzeder: bu eserde antik medeniyetle hıristiyan medeniyetinin bir bileşimini buluruz".

Birden Baudelaire'i hatırladım. Şair, şair için ne demiş: "dev kanatları yürümesine engel oluyor". Fıkra malum: şairliğe heveslenen bir şemsiye imalatçısı yazdıklarını Molière'e yollamış. Üstadın cevabı şu: "Siz şemsiye yapın, hep şemsiye yapın, yalnız şemsiye yapın". Biz de sayın şaire: Siz şiir yazın, hep şiir yazın, yalnız şiir yazın diyeceğiz.

NUTUK DEĞİL, RİSALE

Descartes, 1636 başlarında yalnızlığının şuuruna varır ve kaygıya düşer. Oysa iradî bir yalnızlıktır bu, titizlikle korunan bir yalnızlık. Almanya'nın meçhul bir köyü, Hollanda'nın ücra bir kasabası; birkaç meraklının merhabası bile sıkar Descartes'ı, ve büyük şehirlerin yalnızlığına kaçar. Descartes bir rüyayı yaşayan adam. Yeni bir ilim yaratma rüyası; bilgelikle kaynaşan bir ilim. Gilson'a göre bütün bu ilim, yani bütün Descartes *Discours de La Méthode*'da. Bu küçük kitap bir ihtilâl beyannamesi. Çağdaş Avrupa insanı onunla başlar. Her cümle kilisenin akla vurduğu zincirleri parçalayan bir çekiç darbesi. Ne kadar garip, İbrahim Ethem Bey bir çağı gaflet uykusundan uyandıran bu mürşit kitabı *Usul Hakkında Nutuk* diye çevirir. Ne nutku? Descartes konuşmayan adam. Şöhretten, alâyişten, lakırdıdan iğrenen adam. Yalın kılıç düşünce, düşünce yani yazı. Mehmet Karasan da selefinin hatasını bölüşür: "discours"u konuşma ile karşılar. Oysa "discours" burada "risale" mânâsındadır. Yazar önce "traité" adını koymak ister eserine. Traité kelimesini mübalağalı bulur. Eser hacim olarak mütevazıdır,

"discours"u tercih eder. Yıllardır sürüp giden bu yanlışlığın düzeltilmesini istemek her Türk aydınının hakkı, hayır, vazifesi değil mi?

VE ALLAH'IN RUHU

Kitab-ı Mukaddes'i okuyorum: "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; ve Allah'ın ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu. Ve Allah dedi" (Tekvin, s. 1).

Garip bir manzara değil mi? Suların üzerinde hareket eden "Allah'ın ruhu" ve konuşan Allah. Fransızca, İngilizce tercümelere bakıyorum, hepsinde aynı ifade: sularda dalgalanan, dolaşan, veya kımıldayan "Allah'ın ruhu" (L'Esprit de Dieu, yahut the Spirit of God). Aslını merak ediyorum; aynı cümle *Vulgate*'da da var: "Et Spiritus Dei ferebatur super aquas". (*Vulgate, Tevrat*'ın İbranice aslı kadar geçerli sayılan Latince tercümesi).

Oysa söz konusu Allah'ın ruhu değil, "büyük bir rüzgâr". İbranicede büyük bir dağ, büyük bir nehir yerine, Allah'ın dağı, Allah'ın nehri denirmiş çok defa. Saint-Jérome'un tercüme hatasını Taranto ruhaniler meclisi kutsallaştırmış. Nesiller on altı asırdır suların üzerinde hareket eden Allah'ın ruhu mucizesiyle karşı karşıya!

Kitab-ı Mukaddes'teki bir başka tercüme hatası da *Mat-*

ta İncili'nde: "Devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır." Mütercim, Yunanca kamelos (deve) ile kamilos (halat) kelimelerini karıştırmış. Yani iğnenin deliğinden geçecek deve değil, halat!

BU KİTAP ŞU TECELLİDEN DOĞDU[1]

Rüya gördüm, çağların duvarı uzuyordu
Önümde. Granitle etten bir yığındı bu.
Bağrına uğultusu sinmişti milyonların
Endişeden kaskatı kesilen o duvarın.
Loş oyuklarda vahşi gözler pırıldıyordu,
Yığınlar, kabartmalar, nakışlar oynuyordu,
Zaman zaman önümde açılıyordu duvar.
Yeşimden, somakiden ve altından saraylar:
Ululaların, bahtiyarların otağ kurduğu,

1 Bu çeviri Victor Hugo'nun *La Légende des Siècles* (Asırların Efsanesi) adlı destan-eserinin ilk parçası olan: "La Vision d' où est sorti ce Livre"in Cemil Meriç tarafından yapılmış çevirisidir. Victor Hugo, *La Légende des Siècles, La fin de Satan, Dieu*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1950, s. 8-14.

Cemil Meriç'in manzum çevirileri, bir yandan onun Türkçeye ve Fransızcaya ne kadar hâkim olduğunu ortaya koyması, öte yandan da şair yanını gözler önüne sermesi bakımından çok değerli vesikalardır. Burada sunulan çeviri de Cemil Meriç'ten manzum bir çeviri örneği olarak, kendisi tarafından bu bölümün sonuna eklenmiştir. Ayrıca bkz. Victor Hugo, *Hernani* çevirisi, 1. baskı Maarif Vekaleti, 1958, 2. baskı, M.E.B. 1966 ve Victor Hugo, *Marion de Lorme* çevirisi, M.E.B. 1966.

Cihangirlerin kandan, buhur'dan kudurduğu
İnler görünüyordu. Seher yeliyle nasıl
Ürperirse bir ağaç, o duvar da muttasıl
Öyle ürperiyordu. Alınlarında burçlar,
Alınlarında altın başaklardan sorguçlar,
Muammanın üstüne bağdaş kuran birer sır
Gibi çöreklenmişti sur'a binlerce asır..
Sanki temel taşları canlıydı da, bu mahşer
Göğe yükseliyordu... Sanki binlerce asker,
Gecelerin fethine çıkan koca bir ordu
Birden taş kesilmiş de orada uyuyordu.
Kayan bulutlar gibi dalgalanıyordu sur,
O hem canlı bir yığın, hem bir hisardı. Çamur
Kanıyor, toz gözyaşı döküyordu. Mermerin
Elinde bazan kıral âsası, bazan keskin
Bir kılıç pırıl pırıl yanıyordu. Duvardan
Taş değil de kelleydi sanki her yuvarlanan..
İnsanlığı önüne katan o meçhul rüzgâr,
Şekilden şekile giren Âdem, dalgalar kadar
Oynak Havva, vahdette sonsuzlaşan insanlık,
Ecelin eğirdiği esrarengiz karanlık
Yumak: Alınyazısı, çırpınıyordu orda..
Bazen şimşek duvarı aydınlatıyordu da,
Yüz milyonlarca çehre pırıldıyordu birden.
Bizim Hep dediğimiz o Hiçlik'ti beliren:
Tanrılar, tâcidarlar, kanun, şeref ve zafer,
Çağların ırmağında akıp giden nesiller,
Ufukları kuşatan karanlık bir silsile
Misali, gözlerimin önünde binbir çile,
Binbir acı, cehalet, açlık ve hurafeler,
İlim, tarih... uzayıp gidiyordu. Bu mahşer,
Çöken bir kâinatın enkazıyla yoğrulan
Bu duvar karanlıkta gittikçe daha yaman,

Gittikçe daha yalçın, daha sarp, daha mağmum
Yükseliyordu. Ama nerede? Bilmiyorum.

* * *

Ne adetleri saran muamma, ne göklerin
Sis perdeleri, insanoğlunun sâkin, derin,
İnatçı bakışına set çekebilir.. Demin
Kaypak, karışık görünen; şekillerin
Sinesinde dalgalar gibi yuvarlandığı,
Gözlerimin heyulâ, serap, duman sandığı
O duvara dikkatle bakıyorum... Bulanık
Göz bebeklerim berraklaştıkça, o karanlık
Tecelli yavaş yavaş sisten sıyrılıyordu.

* * *

Girdaplardan göklere yükselen mahşerdi bu!
Her hücresinde bir dev vardı. Uğursuz asır,
Nankör asır, pis asır.. Gerçeği kuşatan sır,
Bulut ve dünya: Şimdi tarih ardına kadar
Açmıştı kapısını... Bu rüyada uluslar
Zaman merdivenine yaslanmışlardı set set...
Hayalden sütunlara dayanmıştı her mabet...
Bir yanda kahramanlar, bir yanda peygamberler
Ve Membré'ye gaipler âleminden haberler
Fısıldayan Dodon, Teb, Raphidim, kutsalkaya,
Arz-ı mev'ût, Musa'nın kollarını semaya
Kaldıran Harun'la Hur, cenkler ve Tih sahrası,
Amos'un kasırgayla çalkalanan arabası;
Sonra bütün o yarı haydut, yarı hükümdar
Masal kahramanları, melekler, nim-ilâhlar,
Adları kâh sevgiyle, kâh kinle bayraklaşan,

Efsanelerin gümrah ışığıyla kaynaşan
İnsan avcıları: Hint, İskandinav elleri,
İspanya ve destanlar: hem de en güzelleri,
İradeleri çelik mızraklar gibi yalçın
Yiğitler; hatırası karanlık asırların
Sessizliği içinde eriyen kafileler..
Talut, Davut, Delf şehri, Endor mağarası, her
Akşam altın makasla kesilen mukaddes mum...
Ölülerin arasında Nemrut'u görüyorum.
Başaklara yan gelmiş Booz.. İşte Tiber'ler,
Tanrısal ve muhteşem başlarında efserler,
Tasit'in kaleminde lâleleşen o parlak
Gerdanlıkları dört bir yana ışık saçarak
Caprée, forum, ordugâh dolaşıyorlar. Tahtın
Karanlık zindanlara kadar uzanan altın
Zinciri.. Dağlar kadar yalçındı bu garip sur..
Bu tecelli herşeyi kucaklıyordu: çamur,
Işık, madde, ruh. Bütün şehirler: Teb, Atina,
Tir'in ve Kartaca'nın heybetli enkazına
Dayanıp da yükselen Roma... Bütün nehirler,
Sezarlığa özenen her zıpçıktıya: Yeter!
Yeter! Vatandaş kalmak istiyorsan, dur artık!
Diyen Rubikon, Esko, Ren, Nil ve Ar. Karanlık
Bir iskelet misali göğe set çeken dağın
Zirveleri sislerle örtülüydü. O kalın,
O hayalet bulutlar Ay'ı aralarına
Almış sürüklüyordu. Ve meçhul bir fırtına
Hisarı zaman zaman ürpertiyordu. Işık
Sisle kucaklaşıyor, esrarlı bir aydınlık,
Çağdan çağa, taçlardan kalkanlara akseden
Gölgelerle oynuyor, kaynaşıyordu. Derken
Almanya oluyordu birdenbire Hindistan,
Süleyman'ın nurundan bir pırıltıydı Şarlman:

Beşerin muzlim, garip, sonsuz mucizeleri;
Hürriyetin maddeyi canlandıran zaferi..
Zümrüt yamaçlı Pindus; yanık yamaçlı Sina
Uzaklardan, Newton'u müjdeleyen Hiseta...
Keşifler: Ummanları aydınlatan meş'ale!
Fulton vapura binmiş, Jason yelkenlisiyle.
Hem Marseyyez, hem Eşil.. Tayf da orda melek de..
Elektr'in kapısında Capanée beklemekte,
Ve Lodi köprüsünde Bonapart ayaktadır;
Neron alkışlanmakta, Mesih kıvranmaktadır,
İşte tahtın uğursuz, korkunç, kasvetli yolu;
Terle, çamurla, kanla, gözyaşıyla yoğrulu..
Sonra muzlim bir tepe ve gölgeler: Uluyan,
Homurdanan, küfreden, tepinen, cana kıyan
Şuursuz yığın.. Heyhat! Bu ne derin uçurum!
Boğuk sesler ve canhıraş çığlıklar duyuyorum:
Sefalet hıçkırıyor, o şifasız hançere
Durmadan, dinlenmeden sızlanıyor, boş yere:
Zaman zaman buğulu bir aynaya benziyen
Bu garip, bu esrarlı manzaraya akseden
Hem benim varlığımdı, hem bütün bir kâinat.
Dal dal ve yaprak yaprak fışkırıyordu hayat.
Şehvet de oradaydı, ölüm de, felaket de,
Ten değiştiren ruh da, ruh değiştiren et de:
İnsanlaşan tanrılar, tanrılaşan insanlar
Geçiyordu önümden, dalgalandıkça duvar.
Ve sonra varlıkların karanlık mahşerinde
Gözleri alev alev, dudaklarında hande,
Muzlim, mağrur, müstehzi biri dolaşıyordu.
Biraz dikkat edince tanıdım: Şeytandı bu.
Tanrının ormanında kurnaz kaçakçı Şeytan.

* * *

Sonsuz karanlıkların bağrına hangi Titan
Çizmişti bu tabloyu? Bu kâbuslu rüyayı
Hangi heykeltraştı işleyen? Bu binayı
Kuran kimdi? Hangi el sefaleti, dehşeti,
Matemi, göz yaşını ve binbir cinayeti
Kanla, çamurla, sisle, ışıkla yoğurmuştu,
Hangi el bu acaip silsileyi kurmuştu?
Titriyordum. Bu rüya insanlıkla hilkatın
Muzlim kaynaşmasıydı. Sütunları'ndan enin
Fışkırıyordu. Surdan göğe yükselen kollar
Yumruklaşmıştı hınçtan! Vücutlar bir canavar,
Vücutlar Gomore'ydi. Ruhlar Sahyun kadar saf,
Dünle bugün yanyana dizilmişlerdi saf saf:
Orda hayvanla insan tek varlık gibiydiler,
Burası cennet miydi, cehennemde miydiler,
Bilmiyorum. Günâhlar korkunç gölgeleriyle
Yerde sürünüyordu. Orda çirkinlik bile
Devâsâ nakışların korkunç azametiyle
Hemâhenkti. Derinden süzdükçe bu duvarı
Apaçık görüyordum hayal olan çağları.
Nasıl kenetlenmişse sırtımızda kemikler,
Orda da öylesine kaynaşmıştı hayır, şer.
Mezar karanlığından bir yığındı o duvar,
Dumanlı bir sabaha doğru yükseliyordu.
Gecelerin göğsünde rüyalaşan asırlar
Işıltılı bir fecrin koynunda eriyordu.
Yer yer ağarıyordu bağrında ufukların,
Bulanık ve yıldızlı sislerle hâleliydi
Günün kasvetli nuru soluk bir ter gibiydi
Alnında o duvarın.

* * *

İçin için ürperen, dalgalanan, kaynaşan
Bu tayflar dünyasını seyrederken, fezadan
Bir uğultu boşandı, ezelî sessizliğin
Bağrından kopup gelen iki korkunç ve derin
Çığlık duydum. Gök kubbe sanki aralanmıştı

İlk sayha tan yerinden kopup kanatlanmıştı.
Oresti'nin ruhuydu sisleri delip geçen.
Aynı ânda gecenin karanlık sinesinden
Apokalips uçtu. Bir küsûftan fırlayan
Kara bir ifrit gibi korkunçtu, tehditgârdı.
Yaklaşan o iki ruh gölgeden iki şar'dı
Bir gelişleri vardı sisleri yırta yırta,
Çok geçmeden ezilip gidecektim mutlaka.
Titriyordum.
Geçtiler.. Bir sarsıntıdır koptu;
Kader; diye haykırdı birinci ruh. Uğultu
Cevap verdi ikinci ruhun ağzından: Tanrı!
Bu iki vâveylâyı dehşetle tekrarladı,
Meş'um yankılarında karanlık ebediyet.
Ürperdi, çalkalandı ve dalgalandı zulmet,
Bu korkunç nâralarla titredi sur.. Hükümdar
Miğferine el attı, put tâcına... Ve duvar
Bir cam gibi sarsıldı, kırıldı, parçalandı,
Karanlığa karıştı. O ne korkunç bir ândı!
İki ruh kaybolunca hayalin sislerinde,
İki büyük kuş gibi.. Karanlık perde perde
Aralandı ve duvar âyan oldu. Bölmeler
Çatlamış, parçalanmış, zedelenmişti yer yer.
Sütunları muhteşem, cidarları perişan
Yıkık bir mâbet gibi ulu yamaçlarından
Girdap görünüyordu.

* * *

Ruhlar geçtikten sonra
Bir hayli değişmişti önümdeki manzara..
Sur'u parçalamıştı iki kanat darbesi,
Varlığı kucaklayan o hayal mucizesi
O dört başı mâmur sur, sinesinde, kaderin
Sonsuzla kaynaştığı; en eski devirlerin
Çağımızla yanyana otağ kurduğu duvar,
Bağrında asırların, teftiş gören ordular
Gibi, hep bir ağızdan: "Burdayız" dedikleri
Tekmil mevcutlarıyla nöbet bekledikleri
O hisar yoktur artık ortada. O kıt'anın
Yerinde adacıklar belirmiş, o cihânın
Sinesinde mezarlar yükselmişti: Sütunlar
Hâlâ heybetliydiler, hâlâ ayaktaydılar,
Ama üstleri boştu.. Asırlar darmadağınık,
Asırlar parça parça uzanıyordu artık.
Hepsi de yaralıydı, sakattı, perişandı..
Gölgeler bir bataklık, gölgeler bir ummandı,
Yıkılan asırları kucaklamıştı gece,
Sislerle sarmaş dolaş, bulutlarla iç içe,
Bir rüyanın perişan enkazıydı bu mahşer,
Viran, uçsuz bucaksız bir köprüydü.. Kemerler
Birer birer çökmüştü. Nerdeyse uçuruma
Karışacaktı.. Yahut muazzam bir donanma
Bozguna uğramış da batıyordu.. Fırtına,
Zirveleri dolaşan o kekeme, boyuna
Aynı söze başlar da bitiremez, bocalar;
O kesik, o karanlık, o garip cümle kadar
Müphemdi, perişandı, bir acaipti bu sur.
Yalnız gelecek günler, soluk bir fecrin mahmur
Pırıltısı içinde dal dal ve çiçek çiçek

Açılıyor, bulutlar arasından geçerek
Bir yıldız gibi mağrur yükseliyordu, insan
Yıldırım görmüyordu ama, o ihtişamdan
Tanrının varlığını seziyordu.

* * *

O kaypak,
O loş pırıltıları yer yer ve yaprak yaprak
Aksettiren: âtiyi, mâziyle aydınlatan
Bu kitap o esrarlı, o karanlık rüyadan,
O canlı heyûlâdan doğdu.
Fevzâ, kafamda mısra mısra billurlaşırken,
Doğum sancılarıyla kıvranırken şuurum
Başucumda bir hayal belirdi: vakur, mağmum,
Tarihin hemşiresi efsaneydi bu.. Sonra
O gitti tarih geldi... İkisi de sırayla
Bir şeyler karaladı, önümdeki deftere...
Mâziden, uçurumdan, karanlıktan esere
İntikal eden nedir? Soluk birtakım izler..
Hakk'ın iradesiyle fırtınalı denizler
Gibi coşup kabaran devrimlerin yankısı,
Zelzeleden sonraki o enkaz yığıntısı,
İstikbalin bulanık fecriyle pırıldayan
Molozlar.. İnsanların kırık dökük, perişan
Yapıları.. Bağrında karanlıklar barınan
Çağların harabesi.. Ve gökte zaman zaman
Yıldızlaşan bir fikir... Korkunç bir salhane bu,
Ölümün barındığı uğursuz kâşâne bu.
Duvarlarını kader örmüş bu viranenin,
Ama saçaklarında bazen şuh bir güvercin,
Bazen de bir ışık var.. O kuşun adı: Ümit
O yıldızın: Hürriyet. Ve sonra vakit vakit

İğrenç taş yığınları arasında sürünen
İfritler, ejderhalar ve sislere bürünen
Hudutsuz, hâilevî bir enkaz silsilesi..
Kadim Bâbil'in tüyler ürperten bakiyesi
Perişan kulesidir bu kitap varlıkların,
Hayrın, şerrin, mâtemin ve fedakârlıkların
Hazin âbidesidir.. Ufuklara hükmeden
O yalçın, o serâzat, o mağrur silsileden
Bugün ne kaldı? Dağınık, kırık dökük, derbeder,
Karanlık vadilerde seraplaşan şekiller,
Çirkin yığınlar, garip bir harabe azmanı;
Beşerin yavuz, sonsuz, perişan, dâsitânı.

(Guernasay, Nisan 1857)[2]

2 Cemil Meriç'in tercüme ile ilgili bazı yazıları için bkz. *Bu Ülke*, "Tercüme", *İletişim Yayınları, 7. baskı, Kasım 1992*, s. 117 vd., *Kırk Ambar*, "Goethe ve Tercüme", Ötüken Yayınları, 1980, s. 457 vd., *Işık Doğudan Gelir*, "İslâm'da Tercüme", Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 220 v.d. Ayrıca Cemil Meriç' in 1941'-den itibaren, dönemin çeşitli dergilerinde yayımlanan yazılarının büyük çoğunluğu tercüme tenkitleridir.

Bu Ülke'yle aynı yıl yayımlanan ve zengin bir birikimin ürünü olan denemelerden oluşan elinizdeki kitap, öncelikle "uygarlık" kavramına ışık tutuyor. Cemil Meriç, hâlâ güncelliğini koruyan "batılılaşma-çağdaşlaşma-uygarlık" tartışmalarına, '70'li yıllarda kaleme aldığı şu satırlarla katılıyor: "Kaynaklarından kopan bir intelijansiyanın kaderi, bir mefhum hercümerci içinde boğulmak. Umrandan habersizdik, medeniyete ısınamadık. İnsanlığın tekâmül vetiresini ifade için kendimize lâyık bir kelime bulduk: Uygarlık. Mâzisiz, musikisiz bir hilkat garibesi." *Umrandan Uygarlığa*, çağdaş uygarlık düzeyinden medeniyetlerin ölümüne, Osmanlı devlet adamlarından büyük siyasî eserlere kanat açan geniş soluklu ve güncel bir yapıt: "Zirvelerle uçurumlar arasında bir diyalog, acıların ve ümitlerin kitabı, bir devrin, daha doğrusu bir medeniyetin muhakemesi... Göz karartıcı bir düşüşün grafiği."



İLETİŞİM 379 • CEMİL MERİÇ BÜTÜN ESERLERİ 7

9 789754 705805