cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 1 • Yaz 1994

Laiklik



YKY

Laiklik

Sayı: 1 Yaz '94

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 1 Yaz, 1994
11. baskı: Mayıs 2018
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Bu Sayının Editörü:
AHMET CEMAL

Cogito'nun bu sayısında yayımlanan fotoğraflar için
Cumhuriyet Gazetesi'ne,
karikatürleri için Semih Balcıoğlu'na,
yayımlanan diğer karikatürlerin temini için
Turgut Çeviker'e,
kapak fotoğrafı için Ara Güler'e teşekkür ederiz.

Bu sayıdaki aforizmalar Enis Batur tarafından çevrilmiştir.

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Kapak Fotoğrafı:
ARA GÜLER

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 382

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu sayıda:

5 • Turhan Ilgaz • Neden Cogito?
7 • Ahmet Cemal • Düşünmeye Alışmak

15 • Mehmet Ali Kılıçbay • Laiklik Ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek
23 • Nilüfer Narlı • Türkiye'de Laikliğin Konumu
33 • Niyazi Öktem • Dinler ve Laiklik
51 • Mohammed Arkoun • İslâmi Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı
67 • Ali Bulaç • İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi
89 • Nuray Mert • Laiklik Tartışması ve Siyasal İslâm
103 • Thomas Michel, S. J. • Laisizme Katolik Bir Bakış
111 • Bakır Çağlar • Türkiye'de Laikliğin "Büyük Problem"i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine
119 • Fener Patriği İle Söyleşi

125 • George Bataille • Günah Üzerine Tartışma
153 • Hülya Tufan • Kamuoyu Araştırmalarının Dayanılmaz Hafifliği
165 • Murat Belge • Bir Uzak Kıtada Değişenler/Değişmeyenler
183 • Şarlatanlık Söyleşileri
184 • François Biraud • "Tanıklıklar Kanıt Değildir..."
186 • Hubert Reeves • Astrologların Dar Gökyüzü
189 • Henri Broch • Zetetik Profesörü
193 • Jean-Pierre Adam • Tarihi Saptıran Şarlatanlar

Neden Cogito?

Felsefe tarihinin en dönüştürücü metinlerinden birine, "Sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış olan şeyidir:" diye başlar Descartes, "zira her bir kişi onunla öylesine yeterince donanmış olduğunu düşünür ki, tüm başkaca şeylerde, yetinme konusunda en fazla zorluk çıkaranlar bile sahip oldukları sağduyunun daha çoğunu asla istemek adetinde değillerdir."

Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Hakikati Aramak için Yöntem Üzerine Konuşma'*nın bu başlangıç cümlesi, besbelli, gizli bir alayı içerir. Descartes, çağdaşı Pascal'in, "Pirenelerin berisindeki hakikat ötesinde hatadır" saptamasının da vurguladığı gibi, sağduyunun akıl olmadığını, akla ikame edilemeyeceğini, daha kitabının başında bize söylemektedir.*

Sağduyuların görecelliğini, değişkenliğini gündelik tartışmaların arenasında bırakıp, çevremizdeki sorunları, bize sorulup duran soruları aklın yöntemliliği ve devingenliği içinde irdelemek: üç ayda bir yayımlanacak olan Cogito'*nun, bu kitap/derginin ereği budur.*

Sorunlarımızı tartışmada, çözümler üretmede politik düzlem yetersiz kaldığı ölçüde ve çözümsüzlükler içinde debelenekoduğundan beri,

düşünce üretimine, bilgiye ve bilmeye yönelik bir talep, giderek artan bir şekilde kendini duyuruyor. Hangi doktrin ya da idreolojiyi esinlendirmiş olurlarsa olsunlar; düşünsel yapıtlar, bilim ve felsefe kitapları, aranırlık ve okunurlukta yükselen bir eğri gösteriyorlar. Politika ve yönlendirdiği resmi kurumlar, çıkarsal hokkabazlıkların aymazlığında Gelişimi *ıskasalar da, insanlarımız, özellikle de gençler, dünyanın, (insanın insana vahşetinde somutlaşan en onulmaz akılsızlıklardaki kontrastını da bağrında taşıyarak)* akıl çağı *olmaktan başkaca umarı olmayan bir* bilgiye-yaşama-sürecine *girdiğinin farkındalar. Bu bilinci beslemek, yaşatmak, sürdürmek gereklidir, ödevdir, borçtur!* Cogito, *bu gerekliliğin, ödevin, borcun platformu olma ereğindedir.*

Böyle bir platform, tanımı gereği demokratik olmak zorundadır. Çünkü; yalnızca demokrasi, tek bir kişinin bile, aklını, bütün bir insan topluluğunun sağduyusuna karşı ve rağmen dayatabilip savunabileceği ortam anlamındaki demokrasi, bize hakikati arama, yani bilgiye ve bilmeye erişme, yani –bütün anlamlarıyla– özgürleşme imkânını verebilir. Onun için de, bu demokratik platform, bir rejim olarak demokrasiyi yadsıyabilecek akıl yürütmelere, düşüncelere bile açıktır, ama düşünce üretmeye, hakikati aramaya ket vuran inanç bağnazlıklarına kapalıdır. Sıradan ve demagojiye teşne tarafsızlık talepleri, bu platformda yankı bulmayacaktır. Çünkü Cogito'*nun ereği öyleyse varım diyebilmektir.*

Turhan Ilgaz

Düşünmeye Alışmak

Cogito, *bir düşünce dergisi niteliğiyle ülkemizin ilginç bir döneminde yayın hayatına başlıyor. Düşünme eyleminin artık çok azınlıkta kalması, eğitimin neredeyse bütünüyle düşündürtmeme amacına yönelikliği, özgün düşünce üretiminin hemen hiçbir alanda talep edilmemesi, bu dönemi belirleyen başlıca özellikler arasında sayılabilir.*

Yüzyılımızın içinde bulunduğumuz son onyılında toplumları günü-nü *yaşayanlar ve çağını yaşayanlar diye ikiye ayırmak, bugüne kadarki deneyimler göz önünde tutulduğunda, sanırım yanlış bir sınıflandırma olmayacak. Bugün'ü hep dün'le ve yarın'la bağıntılı değerlendirmek, gün'le sınırlı belirtileri geleceğe yönelik müjdeler saymakta temkinli davranmak, geçmiş'le, bugün onların nedenlerini de bugün'de aramaya kalkışmayacak ölçüde iyi hesaplaşabilmeyi başarmak, yarın'a, temellerini geçmiş'in deneyiminde ve bugün yaşananların değerlendirmesinde bulan, bu doğrultuda yarın'ın olası koşullarını sağlıklı tahminlere dayandıran bir tutumla yaklaşmak; bütün bunlar, çağını yaşayan toplumlara özgü niteliklerdir. Yalnızca gününü yaşamakla yetinen toplumların baskın özellikleri ise, geçmiş'i hep takvim yapraklarına terk etmek yüzünden deneyime dönüştürememek, bu nedenle hep her şeyini bugün'de arayan, dolayısıyla yalnızca bugün'le sınırlı, yarın için geçerliliği bir yanılsamadan öteye gidemeyecek düşünceler üretmek, böyle bir tutumun doğal sonucu olarak*

bugün'ün sınırlarını aşan bütün olaylar karşısında hep hazırlıksız kalmak ve yalnızca şaşırabilmek olarak özetlenebilir.

Türk toplumu, en geç ellili yıllardan başlayarak gününü *yaşama gibi bir yazgıyla başbaşa kaldı. Prof. Dr. Şerif Mardin'in "suyu arayan adamlar kuşağı" diye nitelendirdiği kuşak, başka deyişle Osmanlı İmparatorluğu'nun* kozmopolit *yapısı içinde doğup yetişen kuşak, Cumhuriyet'i kurduktan ve ilkelerini de saptadıktan sonra doğal yaşamını tamamlamıştı. Onu izleyen kuşaklara ise bu kuruluşu gerçek anlamda çağdaşlaşmaya tamamlamak gibi çok önemli bir görev devredilmişti. Günümüzde vardığımız noktaların ya da varamadığımız noktaların çözümlemesini yapmak, hiç kuşkusuz böyle bir yazı kapsamında üstesinden gelinebilecek bir girişim değil; ancak temel yanlışın, çağdaşlaşmanın içeriğini doğru saptama bağlamında yapılmış olduğunu söylemek sanırım olası.*

Rönesanstan Fransız Devrimine kadar uzanan süreçte toplumsal sorgulamaları yoğunlaştıran, en geç Fransız Devrimiyle birlikte toplum teklerini birer birey kılan koşulların da tartışmasına giren, bilgiyle beslenen özgür tartışmayı ve diyalogu düşünme eyleminin temellerine dönüştüren, sonuçta da özgün düşünce üretimini her türlü gelişmenin olmazsa olmaz koşulu olarak benimseyen yöntemi uygulamak yerine, bu yöntemin sonuçlarının çekiciliğine kapılmak ve yalnızca o sonuçların ülkemize ithal edilmesi yoluyla çağdaşlaşılabileceğine inanmak, bu sonuçları doğurmuş yöntemi gereğince önemsememe nedeniyle, aynı sonuçlar için yanlış yollara sapmak, çoğu kez de kısa ve zahmetsiz yollar deneme hevesine kapılmak; özetlemek gerekirse, sözü edilen sonuçların gerektirdiği düşünme eyleminden kaçmak, ülkemizde eğitim sisteminden başlayıp demokrasi anlayışlarına kadar uzanan geniş alanlarda bedelleri her defasında çok ağır ödenen yanlışlara yol açtı. İçerikler yerine çoğunlukla kalıpların, görünüşlerin ve parlak sözlerin peşinden koşulması yüzünden özde getirilebilen olumlu değişikliklerin sayısı çok düşük kaldı. "Fikri hür, vicdanı hür nesiller yetiştirmekle" yükümlü bir eğitim sisteminin uygulamasında, öğrencilere bilgiye araştırmayla ulaşma yerine öğretmenlerin dudaklarına bakmanın

öğretilmesi yadırganmadı; partiler temeline oturan demokrasi yönetiminde sıradışı kurtarıcı'ların da yer alması, bir çelişki sayılmadı. Dış dünyada, düşünce sanat alanlarında oluşan akımlar, hangi sorunları, düşünsel gelişmeleri ve toplumsal konumları temel aldıklarına bakılmaksızın değerlendirildi ve böyle bir tutumun doğal sonucu olarak ortaya çoğunlukla üretkenlikten uzak taklitler çıktı. Dışarda yerleşik bir düşünce geleneğinin, tutarlı bir uygulamanın sonuçları niteliğiyle belirginleşen gelişmeler, yalnızca görünüşleri ve sonuçları bağlamında benimsendi.

Dün'le bağlantıyı yalnızca takvim yaprakları düzeyinde tutmanın en ağır bedellerinden biri, en yakın geçmişi bile bütünüyle yadsımanın aydınların büyük çoğunluğu bakımından bile neredeyse doğal bir bilinç konumu sayılmasıyla ödendi. Bunun sonucunda Türk edebiyatı her yeni yazarla, Türk resmi her yeni ressamla ve siyasi yaşam da her yeni siyasetçiyle "yeniden doğar" hale geldi. Bilgi'nin yerini sloganın, taklitçiliğin, özden yoksun retorik gösterilerinin almasıyla, düşünce eylemi besin kaynaklarını neredeyse bütünüyle yitirdi. Bunun en ağır bedellerinden biri de, bilginin rehberliğiyle değerlendirme anlamını taşıyan eleştiri'nin ülkemizde gelişmemesiyle ödendi. Orhan Burian, "Edebiyatımızın Asıl Eksiği" başlıklı bir yazısında şu görüşlere yer verir: "Türk basını ile ilgili olan her kimse derhal onun üzücü bir eksiğini fark edecektir: Bu eksik (bundan önce çok tekrarlandığı ve bundan sonra da tekrarlanacak göründüğü gibi) eleştiridir. Batının birçok kitaplarını, pek çok dergi yazılarını dolduran bu çeşit yazıya uzaklığımız, kültürümüzün en bağışlanmaz bir güçsüzlük belirtisini yansıtıyor. Burada eleştiri kelimesinden anladığımız, sadece yeni çıkan eserler üstüne fikir veren, onlara değer biçen yazılar değildir... herhangi bir sanatçı, herhangi bir değer yargısı üzerine sistemli bir düşünme sonucu yazılmış, eleştirel çeşitten bütün yazılardır... Açıkça söyleyelim ki, onyedi milyon nüfuslu Türkiye, okuduğu üzerine düşündüğünü, yani uygar dünyanın anladığı anlamda okuduğunu henüz göstermiş değildir. Başka memleketlerin sanat dergilerine bakarsak...çoğunda sayfaların büyük bir kısma şu ya da bu yazarın kişiliğinin, eserlerinin ya da düşün-

celerinin incelenmesine ayrılmıştır; müziğin filan ya da falan alanına yeni bir görüş getirir; resim anlayışımızı kolaylaştıran yeni bir şey öğretir. Bütün bu incelemeler, sanat eserini anlamak için gösterdikleri çaba ölçüsünde değerlidirler. Oysa, biz sanatçılarımızın yarattıkları eserlerin hiçbirine böyle bir cevap veremiyoruz. Bu, sanatçıya 'Eserinin varlığı ile yokluğu bizim için birdir' demekten başka nedir?" (Bak, Orhan Burian, *Denemeler-Eleştiriler; Yayına hazırlayan: Vedat Günyol, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s. 26/27.)*

Orhan Burian'ın bu yazısı, 1936 tarihlidir. Aradan geçen elli yıla yakın süre içersinde elbet bazı değişimler yaşandı ve altında sözü edilen yazılarda artış oldu. Gelgelelim Türkiye'de eleştirinin, insanların "okudukları üzerine düşündüklerini" gösterecek ölçüde yoğunluk kazandığını bugün de söyleyebilmek olası değil. Kaldı ki, gerçek okur sayısının yıldan yıla hızla azaldığı göz önünde tutulacak olursa, düşüncenin böyle bir çerçevede kendine fazla yer bulamayacağı kendiliğinden anlaşılır.

Günümüz Türkiyesi'nin gerçek anlamda çağdaşlaşma bağlamında seçebileceği tek yol, yeni bir düşünme seferberliği*'ne uzanan yoldur. İlkokuldan üniversiteye uzanan bir yelpazede eğitim sisteminin bütünüyle araştırma ve tartışma temeline oturtulması, diyalog yerine gerçekte örtülü monologlara girişme alışkanlığının en kısa zamanda terk edilmesi, özgürlük, özgür düşünce, demokrasi, insan hakları, okuma, tartışma vb. gibi kavramların birer süs bitkisi olmaktan çıkarılıp gerçek özleriyle yürürlüğe konması, çağdaşlaşabilmenin, ülkemiz bakımından başta laiklik olmak üzere, kimi koşullarının ancak ödünsüz gerçekleştirilmesinin etkin sonuç doğurabileceğinin bilincine varılması, eleştiri'nin sırf karşı çıkma amacıyla aklına geleni yerli yersiz söyleme merakından ve hevesinden arındırılıp bilgiyle yapılandırılması, yukarda sözü edilen yolun evreleridir.*

Bugüne kadar olduğu üzere, bu evrelerin ciddiye alınmamasında direnilmesi, ülkemizin –yine bugüne kadar olduğu gibi– günlük esintilerle yönlendirilmesinden, dolayısıyla da başkaları tarafından kolayca yönetilmesinden başkaca bir sonuç doğurmayacaktır.

Düşünme'nin pek gündemde olmadığı bir ortamda Cogito, *bir düşünce dergisi olabilme amacıyla hayata geçiriliyor. Bu amacın gerçekleşebilmesi, derginin yönetimi kadar, ona her bağlamda ilgi gösterecekler ve ilgilerini esirgeyeceklere de bağlı olan bir nokta.*

Biz, kötümserlikle gerçekleri açıkça saptama arasında ayrım gözettiğimizden yine de bir şeyleri denemekten yanayız...

Ahmet Cemal



Mayıs 1969. Yargıtay başkanı İmran Öktem'in cenaze namazını kıldırmak istemeyen yobaz güruhuna karşı, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularından İsmet İnönü'yü asker korumak zorunda.

Türkiye'de laiklik tartışmalarının iki yönü bulunduğu söylenebilir:

Birincisi; bu ülkede laikliğin gerekliliğidir. Ki bu, özünde, politik bir tartışmadır.

İkincisi; yine bu ülkede laikliğin olabilirliğidir. Ki bu da, temelde, sosyolojik, sosyo-politik ve etik bir tartışmadır.

Cogito'nun bu ilk sayısının dosya konusunu *Laiklik* olarak kararlaştırırken iki "tespit"in belirleyiciliği bizi yönlendirdi. Birinci tespit Bülent Ecevit'indir: "Laiklik ilkesi, Cumhuriyet'in Aşil topuğudur!" İkinci tespit de Şerif Mardin'indir: "Toplumun sorunları, hiçbir yerde entelektüel seviyede vazedilmiş soyut problemler olarak ortaya çıkmaz. Halk bu sorunları ihtiyaçlarının tatmini olarak görür. Türk aydınları, bu hakikatlerden hareket etmedikçe, bir taraftan toplumdan uzaklıklarını sürdürecekler, diğer taraftan da sürprizlerle karşılaşmaya devam edeceklerdir."



Albrecht Dürer

Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek

Mehmet Ali Kılıçbay

Kavramları Yerine Oturtmak

Kavramlar yolculuk yaparlar; hem zaman, hem de mekân içinde. Zaman içindeki yolculukları onları olgunlaştırmakta, yoğurmakta ve çoğu zaman da inceltmekte, ayrıştırmakta, çeşitlendirmektedir. Ama, mekân içindeki yolculukları genellikle büyük anlam kaymalarına yol açmaktadır. Bir kavramı ithal etmek, bir tarihi de ithal etmek olmadığından; kavramın oluştuğu yerden başka bir kültürel alana taşınması, çoğu zaman içeriğinin boşalmasına ve adeta kendine yabancılaşmasına yol açmaktadır. Kavramı ithal eden toplum veya kültür onu yeni bir yoğurmadan geçirmekte ve bunun sonucunda, onu esas içeriğinin çok uzağında bir yere yerleştirmektedir. Göçmenler, içine girdikleri topluma hiçbir zaman tam uyum sağlayamamaktadırlar.

Laiklik kavramının Türkiye'deki macerası bunun iyi bir örneğini sunmaktadır. Ülkemiz ölçeğinde güvenilir sayılan ansiklopedilerden biri olan *AnaBritannica*'nın laiklik maddesine baktığımızda, ilk cümle şu olmaktadır: "din ile devlet ve yönetim işlerinin birbirinden ayrılması". Oysa, aynı ansiklopedinin aslı, bu maddenin ilk cümlesinde, "a movement in society directed away from otherworldliness to this-worldliness" tanımını getirmektedir. Gene, ülkemizin

önde gelen ansiklopedilerinden *Büyük Larousse*, "siyasal ve toplumsal sistemin din ve devlet ayrılığı ilkesine dayanması, bunu savunan anlayış" cinsinden bir ilk cümleye sahiptir. Gene oysa, *Larousse*'un büyüğü değil de küçüğü (ve aslı) laisizm için, "doctrine des partisans de la laicisation totale de l'enseignement"; laisite için, "caractère de ce qui est laique" ve buna bağlı olarak, *laique* (laik) için de, "qui n'est ni ecclésiastique, ni religieux" kesinlemelerinde bulunmaktadır. *Le Petit Robert*'de de benzeri şeyler yer almaktadır: *laicité*: "principe de séparation de la socieeté civile et de la société religieuse, l'Etat n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Eglises aucun pouvoir politique". Nihayet, İngiliz dilinin en büyük sözlüğü *Webster's unabriged*'de "secularism: a view of life or of any particular matter based on the premise that religion and religious considerations should be ignored or porposly excluded" cinsinden bir ifade yer almaktadır.

Bu tanım karşılaştırmasının gösterdiği üzere, kavramı üreten, onun tarihinin arka planını oluşturan Batı ile; kavramı ödünç alan (kelimenin tam anlamında ödünç alan), bu tarihe sonradan katılmaya uğraşan Türkiye'nin arasında, tek ve aynı olgunun farklı bir şekilde anlaşılması söz konusudur. Bunun nedenlerini araştırmak için tarihe başvurmaktan başka çare yoktur.

Laisite, Nasıl Laisizm Haline Geldi?

İzm'li kelimeleri büyük bir dikkatle kullanmak gerekir, çünkü bu cins terimler, çok büyük çoğunlukları itibariyle bir ideolojiyi belirler ve gene büyük bir sıklıkla, bu ideolojinin dayatılması anlamını da içerirler. Olaya bu açıdan bakılınca, laisite bir toplumun laik özellik taşıması anlamına sahip olurken, laisizm bir program, bir doktrin olarak ortaya çıkmakta ve öyle olmadığı düşünülen bir toplumun "laik" hale getirilmesi için uygulamaya sokulan kapsamlı bir eylem bütünü olmaktadır. Bu iki anlam, aynı kelimeden, dolayısıyla aynı olgudan türemekle birlikte, nasıl bu kadar farklı olabilmektedir? Bu sorunun cevabını, kök kelime olan laiklikte aramak gerekir. Eski Yunanlılar *laikos* terimiyle, "halktan olan" kişiyi ifade etmekteydiler. Halk, yani yönetim aygıtını elinde tutmayan tabaka, yönetime maruz kalan kesim. Ortaçağ Kilise Latincesinde, bu kelime *laicus* biçimini alarak, Ruhbandan olmayan, Kiliseye mensup olmayan, herhangi bir dinsel işlevi ve ünvanı olmayan kişi anlamında kullanılmıştır. Fakat, bu kullanımın da en eski Yunan kavrayışından pek farklı bir yanı bulunmamaktadır. Charlemagne'ın 800 yılında *in gratia dei*, Roma imparatoru olmasıyla, Kilise *ruhani* iktidarının yanı sıra, *dünyevi* iktidarı da kendi bünyesinde toplamıştır. Bu durumda, Kiliseye mensup olmayan biri, yönetilen bir kişiden ibarettir. Ancak, geçerken vurgulanması gereken nokta, *laicus* kelimesinin metinlerde XIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlaması ve kavramsal içeriğinin bu tarihten sonra doldurulmasıdır. Bu oluşuma ileride tekrar değineceğim.

Demek ki laiklik, en azından kavramın başlangıcı itibariyle, insanların kili-

seye veya daha doğru bir ifadeyle, din alanına mensup olup olmamalarına göre bir ayrım olmaktadır. Zaten, laiklikle eşanlamlı olan *séculaire (secular)* kelimesi (belirtmeden geçmemeliyim ki, kavramın sahibi olan kültür küresinin Fransızca tarafından dışa vurulan kesiminde *sécularisme* cinsinden izm'li bir kelime yoktur. İngilizcede ise, *secularism* biçiminde ortaya çıkan kelime, bir zorlama siyasetini ifade etmektedir ve daha çok üçüncü dünya ülkelerindeki oluşumları açıklamak için kullanılmaktadır) Latincenin *saeculum* (yüzyıl) teriminden türeyen *saecularis*'inden gelmektedir ve yüzyıla ait olma anlamını taşımaktadır. "Yüzyıla ait olmanın" şifresi çözülünce, karşımıza bu dünyaya ait olma, dünyayı yaşama anlamları çıkmaktadır.

Kavramlar âleminde bu kadar uzun bir gezintiden sonra bir ödülü haketmiş durumdayız. Bu ödül de, doğal olarak bir laiklik tanımı olacaktır. Laiklik, hayatı ruhani kürede yaşamak isteyenlerle, dünyevi kürede yaşamak isteyenler arasındaki alan paylaşımının adı olmaktadır. Bu açıdan tarafsız bir terim olan laisite yerine, belirli bir tepeden inmecilik belirleyen laisizm (veya sekülarizm) tarafından ifade edilmesi hem yanlıştır, hem de ruhani dünyayı dünyevi dünyanın içinde kapsama ve tanımlama eğilimini belirtmesi açısından, kavramı hiç de açıklayıcı nitelikte olmamaktadır.

Dünyevi Kürenin Kendini İnşa Etmesi

İddiayı adım adım oluşturmak yerine, baştan ortaya koymak, okuyucuda kocaman ve iddia sahibini aşan bir önermeyle karşılaşmış olma duygusu uyandırmaktadır. Bunu biliyor, ama bu riski gene de alıyor ve şunu öne sürüyorum: Batı Avrupa toplumuyla sınırlı kalmak üzere, insan toplulukları Ortaçağa gelinceye kadar, ruhani kürenin egemenliği altında yaşamışlardır. Daha açık bir ifadeyle, kültür Ortaçağa kadar ruhani ve dolayısıyla dinsel kürenin belirleyiciliğinin damgasını taşımıştır. İstisnaların kuralı güçlendirmesi olgusu içinde, her açıklama, olabilirliğine, geçerliğine ancak ruhani küre içinde sahip olmuştur. Daha da sivri bir ifadeyle, Ortaçağa gelinceye kadar, soyut alanda ifade edilebilir bir maddi küre varolmamıştır. İddiayı bir örnekle daha somut hale getirmek üzere, eski Yunan ve Roma siyasal teorileri, "yönetimlerin dolaşımı" adıyla bilinen çevirisel bir "başlangıca geri dönüş" şeması içindeki çeşitlemeler olmaktan öteye gidememişlerdir. Çevirisellik ise, en mükemmelinden dinsel (ruhani) açıklamadır, çünkü kader, önceden yazılmış bir senaryonun oynanması, dolayısıyla önbelirlenmiş değişim (başa dönen değişim, yani değişmeme) örtülü varsayımını içerir. Tarihin tanrının veya tanrıların iradesi doğrultusunda cereyan ettiği bir yerde aslında tarih yoktur, çünkü daha sonra ortaya çıkacağı üzere, bu adı hakeden bir tarih, aktörünün insan olması halinde mümkündür. Tarihsiz bir dünya ise, en mükemmelinden maneviyat, ruhanilik ve din alanıdır.

Ruhaniliğin bu kesin egemenliği, antik kültürün tasrihen dinsel bir kültür



olarak belirmesine yol açmıştır. Bu kabul içinde, dünyevi kürenin ifadesi de ruhani terimlerle ve ruhani kürenin içinde olmaktadır. Tarihin kaydettiği en dindar insanların toplumu olan Eski Yunanda, yemek yeme veya uyuma gibi son derece sıradan ve gündelik faaliyetlerin bile dinsel bir içerik içinde ifade ediliyor olmaları bunun açık bir kanıtıdır.

Ortaçağın her türlü karanlığın, kötülüğün, "geriliğin" beşiği, geometrik yeri olduğuna ilişkin çok yaygın ve diğer nedenlere hiç gerek kalmaksızın, yanlışlığı sırf bu yaygınlığından ötürü aşikâr olan inanç, Antikiteyi (günümüz terimleriyle) laik ve Ortaçağı da koyu bir dinsel tahakküm dönemi olarak görür ve öğretir. Oysa bu denklemin terimlerinin yer değiştirmeleri gerekmektedir. Ortaçağ sekülerliği, laikliği icad etmiştir, çünkü dünyevi küreyi özerk bir alan olarak inşa eden veya etmeye başlayan odur.

Dünyevi kürenin özerk bir alan olarak inşasını, maddi hayatın öne çıkmasından veya daha doğrusu, bu alanın insan çabasıyla genişletilebileceğinin farkına varılması olgusundan ayırmak mümkün değildir. Burada ise, kapitalizme ulaşıyoruz, çünkü birim başına üretkenlik artışı sağlama ve belirsiz bir tüketici kitlesi için üretim yapma gibi temel iki özelliği olan bu tarz, maddi hayat alanını genişletebilen ve bundan da önemlisi, bu alanın denetlenebilir ve insanın iradesi dahilinde olduğunu kanıtlayabilen yegâne ekonomik ilişkiler ağını kurabilmekte ve bunları egemen kılabilmektedir.

Böylece, kapitalizm Antikitenin köleciliği veya Yukarı Ortaçağın feodalitesinin tersine, belli bir üretim hacminde dengeye gelemediği ve sürekli büyümek ve yayılmak zorunda olduğu için, ilk belirtilerini göstermeye başladığı XI. yüzyıldan itibaren maddi dünyayı inşa etmeye koyulmuştur. Bunun anlamı, kapitalizmin belirmesinden önce bir maddi alanın olmadığı değil de, bu alanın dinsel kürenin terimleri içinde ifade edildiğidir. Kapitalizm, üretimin doğanın üretkenliğinin sonucu olduğu kavrayışını reddetmek zorundadır. Çünkü Antikitenin ve feodaliteyle çakıştığı kadarıyla Ortaçağın, maddi ürünleri doğanın cömertliğine bağlamaları, iktisat ile tanrısal lutfu birleştirmektedir. Böylece, tanrı(lar) ne kadar verirse, insan onunla yetinecektir ve maddi kürenin kendine özgü bir dili olmayacaktır, çünkü iktisat yoktur. Oysa, kapitalizm birçok özelliğinin yanı sıra, kâr hadlerinin düşme eğilimi karşısında, olmazsa olmaz bir ilke olarak, birim başına üretkenliğin artırılmasına kökten bağlıdır. Bu ilke de, daha önceki kavrayışların tabanını oluşturan üretimin kader fonksiyonuyla çelişmektedir. O halde, maddi dünyanın kendine özgü söylemini oluşturmak gerekir. Bu açıdan, kapitalizmin oluşma ve kendini kanıtlama tarihini, maddi kürenin özerk bir alan olarak inşa tarihi olarak da okumak mümkündür.

Bu o kadar doğrudur ki, iktisat ve siyaset bilimleri ancak kapitalizmin belirli bir palazlanma derecesinden sonra ortaya çıkabilmişlerdir. Ruhani alanın kendini ifade tarzı olan felsefenin geniş kanatları altında, iktisada ve siyasete

ilişkin açıklamalar, insanların felsefe yapmaya başladığı andan itibaren yer almışlardır. Fakat, bu açıklamalar belirli bir özerklik alanı tanımlamanın uzağında kalmışlardır. Felsefeden ilk kopan ve bilim haline evrilmeye başlayan ilk disiplinlerin iktisat ve siyaset olmasını bu doğrultuda anlamak gerekir. Ruhani (dinsel) veya felsefi açıklamaların getirdiği değişmezliğin ve çeviriselliğin karşısında, değişmeyi gündeme getirebilen alanlar bilim haline gelmeye başlamaktadırlar. İlk iktisat risalelerinin merkantilist dönemde, ilk bilimsel siyaset çalışmasının da İtalyan Rönesansı sırasında Makyavelli'nin kaleminin altında can bulması bir rastlantı değildir.

Ruhani ortamın ve onun sözcüsü Kilisenin dışında ve ondan bağımsız olmak isteyen bir alanın kurulma sürecinin XIII. yüzyıldan itibaren ele gelir olmaya başlamasıyla, ruhani alan kendi dışındakileri, kendine mensup olmama durumu içinde belirlemek üzere, *laicus* kelimesini kullanma ihtiyacını duymuştur.

İki Ayrı Dünya

Bütün bu söylediklerimizin bizi ulaştırdığı nokta, laikliğin manevi küre ile maddi kürenin ya da daha doğru bir ifadeyle, bu dünya ile öte dünyanın birbirlerinden ayrılmaları, farklılaşmaları ve birbirleriyle olan kesişme terimini küçültmeleri, limitte yoketmeleri olduğudur.

Öyleyse, öte dünya veya din küresi, bu dünyanın veya maddenin küresine müdahale etmediği (ve tersi) sürece laiklik vardır, aksi takdirde yoktur. Bu durumda laikliğin haritasını çıkartmak, engebelerini saptamak son derece kolay bir iş haline gelmektedir. Eğer en kalın çizgiler içinde kalmaya çalışırsam, din küresinin siyaset (devlet yönetimi veya herhangi bir dünyevi yönetim de dahil), iktisat, toplumsallık vb. dünyevi alanlara yönelik hiçbir talep, müdahale, öneri ve çözümünün olmadığı; buna karşılık, maddi kürenin ayin, ibadet, iman, inanç vb. alanlarına yönelik hiçbir düzenleme talep ve hakkının olmadığı bir toplumsal formasyona laiktir diyebiliriz.

Böylesine ideal bir duruma ulaşılabilmesinin temel koşulu, bizi bu bağlamda meşgul eden iki kürenin de kendilerini total değil de, kısmi ve bireysel taban üzerine oturtmaya razı olmalarını gerektirir. Bu gibi bir konumun sağlanabilmesi için, her kesimin kendine özgü ve ait alana çekilmesi ve diğerine özgü ve ait alanları ona terketmesi gerekir. Türkiye örneğinde, bu konuda olması gerekenleri şu şekilde şematize etmek mümkündür (eklenebilecek diğer paralel önerilerle birlikte):

1. Din küresinin kendi kısmiliğine geri çekilmesi için;
   a) Diyanet işlerinin lağvedilmesi,
   b) dinsel konuların düzenlenmesinin cemaatlere bırakılması,
   c) her tür din okulunun kurulma ve işletilmesi işinin cemaatlere bırakılma-

sı, kamusal sektörün bu alandan çekilmesi,

d) din adamı kadrolarının lağvedilmesi ve din adamlarının ücret ve diğer ihtiyaçlarının cemaatler tarafından karşılanması,

e) tarihi ve mimari özelliği olanları dışında, tüm dinsel binaların cemaatlere devri ve buralara ayrılmış ödeneklerin iptali

f) kimlik cüzdanlarındaki "dini" ve "mezhebi" hanelerinin kaldırılması,

g) Milli Eğitim'de din derslerinin kaldırılması vb.

2. Dünyevi kürenin kendi kısmiliğine geri çekilmesi için;

a) toplumla birey arasındaki bağın yalnızca vatandaşlık esasına göre kurulması,

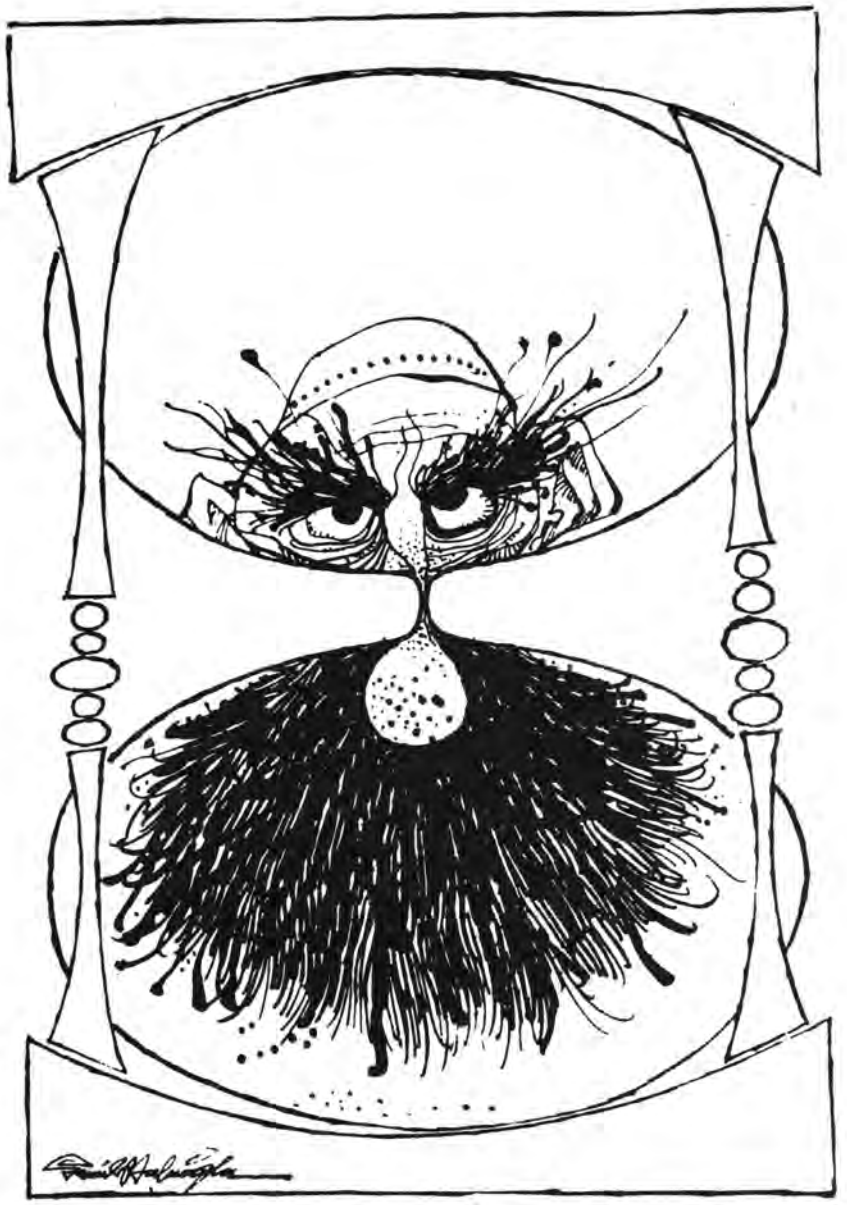
b) dinsel cemaatlere yönelik her tür baskının kaldırılması,

c) dinin tamamen bireysel bir konu olarak kabul edilmesi vb. gerekir.

Bu saydıklarımız ve aynı doğrultuda yer alan diğerleri ideal bir durumu temsil etmektedirler. Buna yaklaşıldığı ölçüde laik olunabilir. Ve "din ile devlet işlerinin ayrılması" laikliğin ancak çok uzun yolunun başlangıcı olabilir.

"Evrensel olan, yalnızca bunu gerektirecek ölçüde kaba olandır."

Valéry



Semih Balcıoğlu, Aydınlık 1994.

Türkiye'de Laikliğin Konumu

Nilüfer Narlı

Laiklik Kavramı

Türkiye'de laikliğin konumunu anlayabilmek için laiklik ilkesinin hukuken ve fiilen nasıl benimsendiğini ve laiklik karşıtı güçlerin örgütlenme sürecini inceleyeceğiz.

Laiklik, siyasal ve toplumsal sistemin din ve devlet ayrılığı ilkesine dayanması, bunu savunan anlayış olarak tanımlanabilir. Laiklik 20. yüzyıl başında pozitif hukuk kurallarına bağlanan bir hukuk statüsüdür. Laiklik özünde, devletin din işlerine, dinin de devlet ve siyaset işlerine karışmaması, dinsel ve dünyasal otoritelerin birbirinden ayrılması, devletin bütün dinsel inançlar karşısında tarafsız ve hoşgörülü davranması, din ve vicdan özgürlüğünün korunması gibi ilkeler yer alır. Din kurumunun siyasal ve kamusal yaşam üzerinde etki ya da egemenliğinin sınırlanması çabalarından doğan laiklik ilkesi, Batı (özellikle Fransa) kaynaklı olmasına karşın günümüz demokratik sistemlerinin hemen hemen birçoğu tarafından hukuken ya da fiilen benimsemiştir.

Laiklik Fransa'da, Hıristiyan cemaatin, ruhban ve onlar dışında kalan laikler olmak üzere iki sınıfa ayrılması ve ruhbanın yönetimdeki Katolik kilisesi ile devlet arasında, siyasi iktidarın kullanılmasından doğan çatışma sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak ülkelerin devlet-kilise ve devletlerin din politikaları birbirinden farklıdır ve farklılığı yaratan, her ülkedeki toplumsal, siyasi ve

tarihi gelişimin başka başka oluşudur. Fransa'da din ile devlet işlerinin ayrılığı ilkesi ve özellikle devletin laik niteliği, açık anayasa kuralı halinde öngörülmüşken,[1] kimi ülkelerde geleneksel "resmi devlet dini" ilkeleri, anayasada (örneğin Norveç) ya da anayasal göreneklerde (İngiltere) saklı tutulmuştur. Fakat bunlar, bu ülkelerdeki monarşi gibi daha çok tarihsel simgeler olarak kalmışlar, bu ülkelerdeki siyasal pratik de laikliğin benimsenmesi yönünden belirmiştir.

Türkiye'de Laiklik

Dinsel nitelikli Osmanlı devletinde yalnız devlet hayatı değil, toplumsal hayat da din kurallarıyla çevrelenmişti. Tanzimat'tan sonra başlayan gelişmeler, hukuk ve eğitim alanında din dışı ya da din ötesi unsurların da (şeriye mahkemelerinin yanısıra nizamiye mahkemeleri, medreselerin yanısıra laik okullar) benimsenmesini sağladı. Fakat bu durum Tanzimatla birlikte dinsel olanla dinsel olmayan unsurların birlikteliğinden doğan bir ikilik de yaratmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından (1923) sonra laiklik ilkesinin temelleri atılmış, siyasal ve kamusal yaşamdaki dinsel olan ve dinsel olmayan ikilemine son verilmiştir. Devlet sisteminin laikleştirilmesi yolunda ilk adım 1924 yılında, 1924 Anayasası ilk biçimiyle devletin dininin İslam olduğunu bildirmesine karşın, Hilafet kurumunun kaldırılması ile başlanmıştır. Yine bu anayasal ilkeye rağmen, hukuk ve eğitimde bir dizi laikleştirme girişimleri gerçekleştirilerek, Osmanlı döneminin teşkilatlı dini, vicdanlarla sınırlandırılmış bir inanç haline getirilmeye çalışılmıştır. 1924'te Şeriye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak din ile ilgili işlerin ve hizmetlerin görülmesi işi, Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir. Böylece dinin özerk bir biçimde örgütlenmesinden ziyade, devlet yapısı içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu ile din hizmetlerinin devlet tarafından karşılanmasına çalışılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik anlayışına yöneltilen en büyük eleştiri, din ve devlet işleri ayrılığını kabul eden, ama devlete dinsellik alanına giren konularda geniş bir denetim ve müdahale yetkisi tanıyan laiklik uygulamasıdır.[2]

Devletin laikleştirilmesindeki önemli ikinci adım, hukuk ve eğitim alanındaki reformlar ile atıldı. Laiklik temeli üzerine yeni bir hukuk birliği oluşturan yasalaştırma işlemlerine girişildi ve öğretimin birleştirilmesi yasası çıkarıldı. Çağdaş gelişmelerin gerektirdiği hukuki kuralların, daha çok, batılı ülkelerden alınması yolu ile, dinsel kökenli hukuk yapısının yerine yeni bir laik hukuk sistemi oluşturuldu. Türk Medeni Kanunu ve Borçlar Kanunu, Hukuk ve Ceza Yargılamaları Usul Kanunları, Ceza Kanunu, İcra İflas Kanunu, Ticaret Kanunu

1) Türkiye'de İslâmi çevreler sık sık Fransa gibi, laiklik ilkesinin açık bir anayasa kuralı olarak öngörüldüğü ülkeyi "dinsiz devlet" sayar ve Türkiye'nin de niye böyle bir anayasal düzenlemeye gittiğini sorgularlar. Türk Devletini dinsiz olarak görür ve bunu bir sorun olarak sunarlar.

2) Bu eleştiriler için bakınız Yumni Sezen, 1993. *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, No. 73.

ile İdari hukuk alanını düzenleyen yasalar, iktibas yoluyla girişilen yeni yasalaştırma eylemleri ile oluşturulan laik hukuğun en önemlileridir.

3 Mart 1924'te kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim birliği bir sistem olarak benimsenerek, eğitim ve öğretimdeki ikiliğe son verildi. Öğretim kurumlarının birleştirilmesi ve bir milli eğitim sisteminin uygulanması, ülkenin bütünlüğü ve birliğine de hizmet etmiştir. Din eğitimi alanında meydana gelecek boşluğun çaresi ise, Kanunun dördüncü maddesine göre Milli Eğitim Bakanlığı taraından İlahiyat Fakültesi ile İmam Hatip Mekteplerinin açılmasıyla sağlanacaktı.

Laikleştirme reformları, çok geçmeden anayasal düzeye de yansımıştır. Laiklik ilkesi 1928 ve 1937 anayasa değişiklikleri ile, 1961 ve 1982 anayasalarındaki ilkeler ile hukuki güvenceye alınmıştır. 1928'de yapılan bir anayasa değişikliği ile "devletin dininin din-i İslam" olduğu yolundaki kural anayasadan çıkarıldı. Laiklik ilkesi 1937 anayasa değişikliği ile bir temel anayasa prensibi haline getirildi.(3)

1961 Anayasası, aşağıda açıklanacak siyasi ve sosyal koşulların gelişmesi üzerine dinsel duyguların siyasal amaçlarla kötüye kullanılmasına karşı önlemler öngördü.(4) Atatürk Devrimleri yasalarının anayasaya aykırı olarak anlaşılamayacağını hükme bağladı. Devletin dinsel faaliyetler alanındaki etkinliğini sağlamlaştırmak amacı ile Dinayet İşleri Başkanlığını bir anayasa kurumu olarak tanımladı.(5) 1982 Anayasası bu ilkeleri koruyarak, laikliğin anayasanın değiştirilemez, değiştirilmesi dahi teklif edilemez ilkeleri arasında olduğunu belirtmiştir. 1982 Anayasası, 1961 Anayasasının eksikliğini gidermek çabası ile yapıldığından ve 1970'li yıllarda ortaya çıkan aşırı siyasi cereyanları kontrol altına almayı amaçladığı için, 4'üncü madde yorum gerektirmeyecek şekilde laiklik il-kesi ile açık bir hüküm getirmiştir.(6) 1982 Anayasası anti-laik amaçlı bütün

3) Laiklik ve inkılapçılık şekil yönünden 1937 yılında kesin olarak Anayasaya girmiştir. Laiklik 1924'te çıkarılan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda ifadesini bulduğu gibi, 1928 yılında Anayasada bazı değişiklikler yapan 1222 sayılı Kanunla da temel bir Anayasa ilkesi olmuştur. Bkz. Bülent Nuri Esen, 1968, *Türk Anayasa Hukuku*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, s. 110.

4) 1961 Anayasasının düşünce ve inanç hürriyetleri ile ilgili kısımda yer alan madde, "Herkesin vicdan ve dini inanç ve kanaat hürriyetine sahip olduğunu" belirtir. Fakat bu hürriyetin, dinin siyasi açıdan kötüye kullanılmasına yol açmayacak şekilde kullanılması koşulunu getirir. Bu maddeye göre "kimse Devletin sosyal, iktisadi, siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa din kurallarına dayandırma veya siyasi veya şahsi çıkar ve nüfuz sağlama amacıyla, her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz". Bkz. Müjdat Şakar, 1980, *1982 Anayasası ve Önceki Anayasalar*, İstanbul Beta Yayınları, s. 209.

5) 1961 Anayasasındaki 153. maddeye göre "Bu Anayasanın hiçbir hükmü, Türk toplumunun çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi ve Türkiye Cumhuriyetinin laiklik niteliğini koruma amacı güden aşağıda gösterilen Devrim kanunlarının, bu Anayasa halkoyu ile kabul edildiği tarihte yürürlükte bulunan hükümlerinin Anayasaya aykırı olduğu şeklinde anlaşılamaz ve yorumlanamaz." (Şakar 1989, 261). Çeşitli hükümler başlığı altında yeralan Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili 154'üncü madde "Genel İdare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir" (Şakar 1989, 261) ifadesi ile bu kurumu bir anayasa kurumu haline getirdi.

6) 1961 Anayasasında Genel Esaslar'da yer alan Devletin Şeklinin yer aldığı 9'uncu maddeye göre sadece "Devlet şekli Cumhuriyet'in değişmezliği ve değiştirilmesi teklif edilemez" olduğunu hükme bağlamıştır. 1982 Anayasası ise "Değiştirilemez Hükümler" ile ilgili 4'üncü maddede 1, 2, ve 3'üncü maddelerin değişmezliğini hükme bağlamıştır. Böylece Devlet şeklinin Cumhuriyet olduğu; Türkiye Devletinin Atatürk milliyetçiliğine bağlı ve laik olduğu (2'inci madde); ve Türkiye devletinin, ülkesinin ve milletinin bölünmez olduğu, milli marşının İstiklal Marşı olduğu (3'üncü madde), Ankara'nın başkent olduğu, değişmez devlet şekli nitelikleri

düşünce açıklamalarına set çekmiştir. Vicdan özgürlüğüne mutlaklık tanımış ve dini, bireylerin vicdanlarına itmeyi amaçlamıştır. Anayasa laiklik ilkesine böyle bir yaklaşımda bulunurken, 24. maddenin 4'üncü fıkrası ile "zorunlu din eğitim" getirmesi bir çelişki yaratmıştır. Laiklik ve vicdan hürriyetini koruyan Anayasanın niçin din derslerini müfredatın zorunlu dersi olarak belirlediğini aşağıda açıklayacağız.

Gerekli anayasal değişiklikler ve hukuki düzenlemelerle temelleri atılan ve anayasal güvenceye alınan laiklik ilkesiyle yasal düzenlemeler, bir şeriat devleti kurulmasına engel teşkil etse de, şeriat yanlısı güçler zaman içinde filizlenerek güçlendiler. Bir şeriat devleti kurmayı hedefleyen İslamî hareketin tarihi gelişmesini, bu gelişmeyi açıklayan sosyo-ekonomik ve siyasi koşulları aşağıda inceleyeceğiz.

Şeriat Yanlısı Güçlerin Gelişmesi

Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın "kayıtsız şartsız ulusal egemenlik" ilkesini benimsemesiyle, dinsel egemenlik anlayışı bir sarsıntıya uğramış olsa da, Kurtuluş Savaşının kazanılmasında kâfirlere karşı din adına savaşma duygusu önemli bir rol oynadı. Atatürk devrimleriyle, dini temele dayanan siyasi geçmiş ile göbek bağının tümden koptuğu düşünülmüşse de, İslâm dininin Türk sosyal yaşamındaki yeri ve etkisi büyük bir değişikliğe uğramamıştır. Türk kimliğinin temel unsurlarından birisi olan dini boyut önemini korurken, İslâmın özel ve sosyal yaşamdaki kural koyucu rolü etkinliğini kaybetmemiştir. Cumhuriyet'in kuruluşundan 1960'lı yılların sonuna kadar özerk siyasal temsil olanağı bulamayan İslâm, faaliyetleri 1925 yılında yasaklanan ve çok partili döneme kadar gizli faaliyet sürdüren tarikatlarda (Nakşıbendi, Kadiri tarikatı, Nurculuk cemaatı gibi) yarı İslami hareketin tohumlarının atılması, Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda olmuştur. Atatürk reformları aracılığıyla yukarıda sözü edilen dini kurumların ortadan kalkmasıyla ulema sınıfı siyasi gücünü, prestijini yitirmekle kalmayıp, ekonomik yönden de zarara uğradı. Bu duruma karşı çıkmayı mümkün kılacak hukuki ve siyasi bir ortam bulamayan ulema ve tarikat şeyhleri kendi kabuklarına çekildiler. Cumhuriyet'in ilk 20 yılında tek parti yönetiminin doğası gereği ve Cumhuriyet'in kurumsallaşmaya olan ihtiyacı nedeniyle, izlenen laiklik yanlısı kamu politikaları ve alınan tedbirler, çoğu okur yazar olmayan ve köylerde geleneksel bir yaşam tarzı süren kitleler tarafından anlaşılamadığı gibi, dini kültürlerine bir tehdit olarak da algılandı. Okullaşma oranının çok düşük olduğu, kitle iletişim araçlarından sadece küçük bir zümrenin yararlanabildiği 20'li ve 30'lu yıllarda, Atatürk devrimleri geniş kitlelere anlatılamadı ve mal edilemedi. Bunun yanısıra gizlilik içinde faaliyet

olarak hükme bağlandı. 1982'den önce, Dinçkol'un belirttiği gibi, Anayasa Mahkemesi 16.9.1970 tarihli bir kararında, değişmezlik ilkesinin sadece "Cumhuriyet sözcüğünü değil, anayasada yer alan temel ilkelerle –ki bunlardan birisi de laikliktir– niteliği belirtilen devlet sistemini amaçladığı yorumunu getirmiştir. Bkz. B. Vural Dinçkol, 1992, *1982 Anayasası Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik*, İstanbul: Kazancı Kitap, s. 58, dipnot 2.

gösteren tarikat ve cemaatlar, laikliği dinsizlik olarak tanıtırken halk arasında destek bulmakta güçlük çekmediler. Gizlilik içinde çalışan bu cemaatlar, geleceğin muhalefet odakları olacaktı.

Yeraltına çekilen ve bir inanç olmanın ötesine geçen "siyasi İslâm", zaman zaman kendini sistem karşıtı isyanlar olarak ifade etti. İslâmi hisler ile tetiği çekilen etnik kökenli Şeyh Said İsyanı (1925) ve tamamen dini bir başkaldırı olan Kubilay Olayı (1930),[7] yeraltındaki İslamın sisteme isyanının en açık örnekleridir.

Çok partili döneme geçiş (1946), tarikat ve cemaatlerin diğer muhalefet odakları gibi Demokrat Parti etrafında toplanmasına yol açtı. Demokratların 1950'de kazandığı seçim zaferinden sonra Cumhuriyet'in ilk yıllarında, özellikle 1930'larda izlenen Jakoben laisizm,[8] yerini İslâmın yeniden restorasyonuna ve kurumsallaşmasına terk etti. Bir süredir Türkçe okunan ezanın yeniden Arapçaya çevrilmesi, 1925 yılında[9] kapatılan tekke ve tarikatların faaliyetine izin verilmesi bu restorasyonun en açık örnekleridir.

Demokrat Parti'nin iktidarından önce, 1949 yılında açılan İmam-Hatip kursları –ki sonradan İmam-Hatip Liseleri hüviyeti ile mesleki ve teknik eğitim içinde yer almıştır– ve Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi ile başlayan din eğitimi, Demokrat Parti döneminde gelişmiştir. Demokratlar döneminde devlet laikliği kısmen yumuşamıştır. Demokratlar hürriyet ve pluralizm adına din ve vicdan hürriyetini desteklemenin ötesine giderek, dini siyasete alet etmeye başlamışlardır. Anayasa Hukuku profesörü Bülent Nuri Esen'e göre, dine verilen tavizler sistemli bir akım haline gelmişti. Esen'in deyimiyle "Din, Devlet Radyosunda mikrofonlara yan gelmiş kurulmuştu. Laik devletin haberleşme vasıtasında iddia sahibi idi ve bu yoldan vicdanlar üzerine etki yapıyordu. Devlet dinin emrine girmişti."[10]

Demokratların oy toplama silahı olarak İslâmı kullanması ve siyasi söyleme İslâmi unsurları eklemesi, laiklik karşıtı Ticani tarikatı mensuplarının sistematik Atatürk karşıtı saldırılara başlamalarına yer vermiştir. Bu saldırılara karşı gerekli önlemler alınarak dini siyasete alet etme cezalandırılmıştır. Adnan Menderes'in yönetim hataları, ülkedeki mâli kriz ve İslâmi kıpırdanmalardan rahatsız olan silahlı kuvvetler, merkezdeki asker, bürokrat ve aydın ittifakından da aldığı destek ile 1960'da yönetime el koymuştur.

İslâmın siyasete alet edilmesinin rejim açısından tehlikeli sonuçlar doğurabileceği endişesi sonucu 1961 Anayasası, dinin ve dini duyguların siyasi amaçlar ile kullanımına karşı önlemler öngörmüştür. Yeraltında örgütlenmekte olan rejim aleyhtarı İslâma karşı "resmî İslâmı" alternatif olarak görenler, Diyanet

7) Bkz. H. Çetinkaya, 1986, *Kubilay Olayı ve Tarikat Kampları*, İstanbul, Boyut.
8) Lewis'e göre Türkiye'de laikleştirme baskısının en kuvvetli olduğu devre 1930'lu yıllardır. Bernard Lewis, 1988, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. Metin Kıratlı), Ankara, s. 412.
9) Tekke ve zaviyeler 30 Kasım 1925'te 677 sayılı kanun ile kapatılmıştır. Bkz. Yumni Sezen, 1992, s. 37.
10) B. Nuri Esen, 1968, s. 116.

İşleri Başkanlığının konumunu anayasal güvenceye alarak, bu kurumun devlet lehine dini faaliyette bulunmasını desteklemişlerdir.

1961 Anayasının getirdiği örgütlenme özgürlüklerinden yararlanan İslâmcı dernekler (Kuran kursu, cami yaptırma ve restore etme dernekleri gibi) 1960'lı yıllarda, Yücekök'ün çalışmasına[11] göre, tüm derneklerin üçte birini oluşturmuşlardır. Bu dernekler zaman içinde sosyal ve kültürel fonksiyonlarının yanı sıra siyasi işlevler üstlenerek çıkar grupları gibi hareket etmeye başlamışlardır. Demokrat Partinin devamı olan Adalet Partisini destekleyen Nakşıbendi ve Nurcu kökenli cemaatlerin bu siyasi parti ile olan ilişkileri, dini derneklerin ve tarikatların manevra kabiliyetlerini arttırdı. Adalet Partisi, oy kaygısı ile, henüz siyasi tecrübe kazanmamış ve sınıf bilinci oluşmamış tutucu esnaf ve çiftçinin olagelen desteğini kaybetmemek için dinci unsurları parti bünyesinde barındırdı. Böylece kısmen yasal bir platform bulan İslâmi hareket, gerek sistem içinde, gerek sistem dışında örgütlenerek tırmanışa geçti.

Tarikat ve cemaatlerin etkin faaliyetleri ile güçlenen İslâmi hareket, 1960'ların sonunda mevcut sistem partileri içinde barınmaktansa bağımsız bir parti tarafından temsil edilmeyi yeğledi. 1970 yılında Erbakan liderliğinde Milli Nizam Partisi kuruldu. Fakat 12 Mart 1971 askeri muhtırasından sonra Türkiye'de teokratik bir yapıyı yeniden kurmayı amaçladığı gerekçesi ile Anayasa Mahkemesince kapatıldı. 1972 yılında Milli Selamet Partisi adı altında tekrar kuruldu. 1973 seçimlerinde toplam oyların yüzde 11.8'ini alarak, Meclis'teki 450 sandalyeden 48'ini kazandı. Anahtar parti konumuna gelen MSP, 1970'li yıllarda koalisyon hükümetlerinde yer aldı. İlk olarak 1973 yılında Ecevit Hükümetinde, daha sonra 1974-77 arasında Birinci Cephe Hükümetinde ve 1979-80 İkinci Cephe Hükümetinde koalisyon ortağı oldu. Meşru zeminde siyasi eylem yapma olanağı bulan ve iktidar ortağı olmanın avantajlarından yararlanan MSP, siyasi İslâmın etkin olabilmesi için gerekli koşulları hazırlamaya başladı. Erbakan, "mücahitlerim" dediği İmam-Hatip mezunlarının sayısını artırmak amacıyla bu okullarının sayısını yükseltmek için yoğun çabalar harcamanın yanısıra (1970 de 72 olan sayı 1980'de 374'e yükselmiştir),[12] İmam-Hatip mezunlarına üniversiteye girme hakkının tanınmasını da sağladı.

1970'li yıllarda aşağıda açıklanacak siyasi, sosyal ve ekonomik koşulların sonucu ortaya çıkan siyasi kutuplaşma şiddet hareketlerine yol açtı. Aşırı solu temsil eden gruplar ile 1960'larda güçlenmeye başlayan ülkücüler arasındaki çatışmalar, mezhep ayrılıkları yüzünden çıkan kanlı olaylar (1978 Kahramanmaraş olayları gibi), ayrılıkçı hareketler ve İran İslâm devriminin etkisi ile radikal kimliğini ortaya döken İslâmi hareket, ülkede büyük huzursuzluklar yarattı. Ülkeye çeki düzen verme amacı ile 12 Eylül 1980'de silahlı kuvvetler yönetime

11) Ahmet Yücekök, 1971. *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, Ankara, S.B.F. Yayınları.
12) 1993 yılında İmam-Hatip liseleri sayısı 467'ye yükselmiştir. 1992 yılında 7000 öğrencinin öğretim gördüğü dokuz İlahiyat Fakültesi bulunuyordu. Bkz. *Cumhuriyet*, 6 Mart 1994.

el koydu. Aşırı siyasi ceryanlara karşı alınacak tedbirler sadece örgütlenme hürriyetinin koşullara bağlanması ile kalmadı. Devlet kontrolünde "ılımlı İslâm"ı, gençleri siyasi sapmalardan koruyacak bir panzehir olarak gören yönetim, silahlı kuvvetlerinin Atatürk ilkelerine ve laikliğe olan güçlü bağlılığına rağmen zorunlu din derslerini anayasa maddesi olarak benimsedi.

Siyasi örgütlenme kanallarının tıkanması, siyaseti caminin huzurlu ve sessiz ortamına itti. 1980 askeri müdahalesinden sonra kapanan Milli Selamet Partisi, 1983 yılında Refah Partisi adı altında tekrar açıldı ve 1987 yılında siyasi yasakların kalkması ile Erbakan, Partinin başına geçti. 1980'lerde İslâmi faaliyetleri destekleyecek birçok vakfın kurulması, dini dergi ve muhtelif yayınlar ile halka dini eğitim verilmesi ve de tebligat metodu ile her bireyin bilinçlendirilmesi gibi yöntem ve stratejiler aracılığıyla siyasi etkinliğini artıran İslâmi hareket, iktidar yolundaki engelleri ortadan kaldırabilmek için yeni sistem içi yöntemler üretmeye çalışıyor. Uluslararası İslâmi dayanışmaları ve dış ülkelerdeki krizleri (örneğin Bosna Hersek'teki Müslümanlara karşı uygulanan katliamlar) halkı mobilize etmek için etkin biçimde kullanabilen İslâmi hareket, laiklik ilkesini sorgulayan kitlelerin hızla çoğalmasına yol açıyor. 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde Refah Partisinin 22 il ve de Ankara ve İstanbul'da anakent belediyelerini alması, iktidar yolundaki kilometre taşlarından biridir.

İslâmi Hareketi Etkileyen Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Koşullar

İslâmi hareket, Cumhuriyet'in ilk yıllarında siyasi prestij ve gücünü yitirmiş din adamları, tarikat şeyhleri ve Atatürk devrimi karşıtı reaksiyonerlerin ittifakı ile başladı; zaman içinde taşra esnafından da destek buldu. 1950'li yıllarda kırsal ve taşra kökenli kitlelerden destek alarak gelişti. Bu kitlelerin desteği, onların güçlü dini duygularından ve tutucu kültür yapılarından kaynaklansa da, merkezdeki elitin çevredeki kitleleri siyasi katılımdan uzak tuttuğu inancı, çevrenin, merkeze karşı reaksiyonunu dile getirmek için İslâmi muhalefet yolunu seçmesine neden oldu. 1950'li yılların sonunda İslâmi hareket yeşerdiği kırsal alanı aşarak merkeze yöneldi. 1960'lı yıllarda hızlı nüfus artışının yarattığı demografik baskılar sonucu, kırsal kesimde karşılaşılan toprak yetmezliği nedeni ile endüstrileşmenin başladığı kent merkezlerine göç başladı.[13] Köyden kente göç ekonomik nedenlerin yanısıra yeni bir hayat tarzı arama, kan davası, siyasi sorunlar gibi nedenler ile ivme kazanmıştır.

Köyden metropollere göç, kentleşen bireyleri değil, gecekonduda mahalli gelenek ve göreneklerini yeniden üreterek yaşayan, hemşehrilik ve akrabalık ilişkileri ağı içersinde veya dini derneklerde örgütlenen kitleleri yarattı. Gece-

13) 1969 yılında 27 milyon olan nüfus 1980 yılında 45 milyona ulaşmıştır. Devlet İstatistik Enstitüsü, 1993, *Nüfus Sayımı: İdari Bölünme*, Ankara, DİE Yayınları.

kondudaki ikinci nesil, apolitik ebeveynlerinden farklı olarak aktif siyasetle uğraşmanın gelecekleri için önemini kavramıştı. 1970'lerin gecekonduları, 1961 Anayasasının getirdiği özgürlükler, sol hareketin yarattığı siyasi bilinçlenme, farklı siyasi cereyanların (ülkücü hareket, ayrılıkçı hareketler ve dini akımlar) yarattığı politize olmuş kişiler ile aşırı siyasi görüşlerin gelişmesine elverişli ortamlara dönüştü. Eğitim imkânları, istihdam imkânları ile doğru orantılı sağlanmadığı için, elitin çocukları ile rekabet etmenin endişesi içindeki üniversite öğrencisi radikal siyasi oluşumlara heyacanla cevap verdi. Sol hareket böyle bir ortamda hızla taraftarlar kazanırken, İslâmi hareket de gecekondu ve üniversitelerde destek bulmaya başlamıştı. 1970'li yılların aktif siyasi katılımı anayasal yöntemlerin dışına çıkarak şiddet kullanımı ile de ifade bulduğu için, 1980 askeri müdahalesi ile siyasi katılım büyük ölçüde bloke edildi.

Gelir dağılımının sürekli ücretli ve maaşlı kesim aleyhine bozulduğu ekonomik gelişme sürecinde, 1980'li yıllarda izlenen liberalleşme politikaları ile önemli gelişmeler kaydedilmiş[14] olsa da reel ücretlerdeki düşüş, enflasyon ve işsizlik sonucu, genelde memurlardan oluşan kentli orta sınıf, ekonomik gücünü ve sosyal prestijini yitirmeye başlamış ve yeni ümitler vaad edecek siyasi cereyanlara açık hale gelmiştir. Bu arada toplumu hedef alan İslâmi hareket, tebligat yoluyla her bireyi İslâmi bilinç kazanacak şekilde eğitmeye başlamıştır. Tebligat ve dini eğitimin gerek sayıları artan İmam-Hatip liselerinde sağlanması, gerekse liselerdeki zorunlu din dersleri yoluyla alınması, bir İslâmi uyanış yaratmıştır. Bu da birçok insanın laiklik ilkesini sorgulamasına ve özellikle sisteme karşı tepki duyanlar arasında İslâmi hareketin taraftar bulmasına yol açmıştır.

Ekonomik zorlukların İslâmi hareketin yükselişinde oynadığı rolün yanısıra, ülkenin siyasi çıkmazlar, çöküntü ve ahlâki cürüme ile karşı karşıya olduğu inancını paylaşanlar, çözümü İslâma dönüşte bulmuşlardır. Osmanlının altın çağlarına duyulan nostalji ve Türkiye'nin İslâmi bir devlet şekli ile dünyada önemli rol oynayabileceğine inananlar da, farklı ekonomik ve sosyal koşullarına rağmen, İslâmın çözüm olduğu konusunda birleşmişlerdir. Bu durumda İslâmi hareket sadece marjinal kentli sınıflar, esnaf ve kökenden yetişmiş iş adamları tarafından değil, yeni orta ve üst-orta sınıflar ve köy kökenli büyük toprak sahipleri tarafından da desteklenmeye başladı.

Refah Partisinin 27 Mart 1994 seçimlerindeki başarısı İslâmi hareketin sosyo-ekonomik profili, siyasi çıkar ve amaçları farklılık gösteren birçok sosyal sınıf arasında bulduğu destek ile açıklanabilir.

14) 1980'li yıllarda Türkiye'nin kaydettiği ekonomik gelişmeler için bkz. Özay Mehmet, 1990, *Identity Crisis in the Islamic Peripheri: The Modernization Debate in Turkey and Malaysia,* Routledge, Londra.

Sonuç

Cumhuriyet'in kurulmasını izleyen sosyal ve siyasi devrimler ile 1937'de anayasal bir ilke olan laiklik ilkesi, yeni kurumlar, yasal düzenlemeler ve uygulamalarla hayatın her alanındaki ilişkileri yeniden düzenlemeye başlamıştır. Laikliği İslâm ile ve geleneksel yaşam tarzı ile uzlaştıramayan güçler zaman içinde örgütlenerek siyasi yaşamı etkilemeye başlamışlardır. Bu güçler laik sisteme karşı olsalar da, laikleştirici güçlerle de bazen işbirliği yaparak mücadele etmişlerdir. Zaman zaman anayasal ilkelerin dışına çıksalar da, genelde sistem içi yöntemlerle (örneğin parti kurmak) İslâmi davayı sürdürmüşlerdir.

Hükümetler, laiklik karşıtı şeriat yanlısı güçlere karşı karmaşık ve çelişkili yanıtlar vermiştir; kimi zaman laiklik ilkesini güvence altına alabilmek için yeni anayasal düzenlemeler getirmiş, kimi zaman da laiklik ilkesini temelde zedelemeyen, fakat uzun dönemde siyasi sonuçları sorgulanabilecek ödünlere başvurmuşlardır. Bazen sistem karşıtı şeriat yanlısı güçlere karşı "resmî İslâm"ı güçlendirme yöntemini uygulamışlardır. Din ve devlet arasındaki bu karmaşık ilişkiler, devlet bünyesinde (genel yönetim içinde) yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laiklik ilkesine aykırılığı, tartışmalar yaratmış ve bu durum laikliği çelişkilerle dolu bir zemine oturtmuştur. Anayasa Mahkemesinin laiklik konusundaki kararlarını inceleyen Dinçkol,[15] "Kararlarda, laiklik ilkesinin, batıda uygulanan biçimiyle ülkemizde uygulanmasının mümkün olmadığı belirtilerek, bu da dinsel ve toplumsal nedenlere bağlanmıştır", sonucunu çıkartır. Türkiye'deki tarihi, siyasi ve sosyal koşullar, dini işlerin yönetiminin başka ellere bırakılmasına elverişli olmadığı inancını yerleştirmiş ve devletin din işlerine müdahalesini meşrulaştırmıştır. Din ve devlet arasındaki çelişkiler, sosyal, siyasi ve ekonomik krizlerin yaşandığı son 10 yılda derinleşmiş ve siyasi belirsizliklere yol açmıştır.

15) Bkz. Dinçkol 1992, s. 218.



Dinler ve Laiklik

Niyazi Öktem

Genel ve alışılmış tanımla laiklik, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Laik devletlerde din olgusu devletin "esas teşkilatına" müdahale etmez; dinsel ilke ve kurumların devlet yönetiminde etkisi yoktur. Laik devletlerde din, devletin olağan görev ve yetkileri içinde bir sosyal olgu olarak ele alınır ve tüm diğer sosyal olgular gibi düzenlemeler görür. Düzenlemelerde temel ölçüt, çağdaş değerlerdir.

Din, sosyal olgu olduğu kadar bir düşünce sistemidir. Bu görünümüyle felsefenin konu alanı içine girer. Din felsefeleri, laik felsefelerden çok daha fazla ilgi görürler. İnsan felsefeye tanrı ve yazgı sorunuyla başlar. "Tanrı var mıdır, yok mudur? Evrenin öz ve esası nedir? Bir madde mi, yoksa bir düşünce midir?" gibi soru ve sorunlar, felsefenin ilk adımlarıdır. Bu tür düşünceler insanı ister istemez din olgusunun irdelenmesine götürür. Din, sosyolojik ve filozofik açıdan önemli bir kurumdur. Bu nedenledir ki gerek ülkemizde gerek dünyada her zaman için gündemdedir.

Evrensel önem içeren bu kurum karşısında devlet nasıl bir tutum alacaktır?

Teokratik Görüşlerin Temel Felsefesi

Teokratik görüşler şöyle diyor:

"Devlet yönetiminin ilke ve esasları Tanrısal buyruklara uymalıdır. Bu dünya zaten öteki dünyaya hazırlık evresidir. Devletin görev, amaç ve işlevi, uygun ortamı hazırlamaktır. Hazırlıkta devlet güçlerine din adamları yardımcı olmalıdır; çünkü Tanrı buyruğunu en iyi onlar anlar ve onlar yorumlar." Hıristiyan filozofların çoğu, bugün dahi neotomist bir yaklaşımla bu düşünceyi yaymışlardır. Dünyadaki tüm Hıristiyan demokrat partiler Saint Thomas d'Aquin ve onun 20. yüzyıl yorumcusu Jacques Maritain'in izinden gitmektedirler. Bu partiler iktidara geldikçe, olanaklar ölçüsünde görüşlerini uygulamaya sokmak isterler. Ancak karşı görüşteki baskı grupları ve sosyal etkileşim-dengeleşim, Hıristiyan demokrat ideallerin tam olarak gerçekleşmesini engeller. Hıristiyan demokrat partiler açık ya da örtülü, laikliğin karşısında yer almaktadırlar. Ancak laikliğin iyice özümsenmesi, akılcılık ve felsefi kültürün yaygınlığı teokratik devletin kurulmasını engeller.

Katolik eğilim St. Thomas'ın yolunu izlerken protestan ağırlıklı A.B.D'de özellikle Calvin'ci görüşlerle, Mormonluk gibi Hıristiyan sapmalar, koyu bir bağnazlık içinde açıkça teokratik devleti savunurlar. Baptist, Church of Christ gibi koyu tutucu kiliseler A.B.D'de sosyal ve siyasal yaşamı önemli boyutlar içerisinde etkilemektedir.

Müslümanlıkta mutezile akımı, Anadolu Alevileri ve İbni Rüşt, Fahrettin Razi kökenli sünni yorumlar dışında, laik daveti benimseyen görüşlere rastlamak çok güçtür.

Museviliğin 20. yüzyıl yorumları da tümüyle teokratik devleti benimsemektedir.

Laik Görüşlerin Temel Felsefesi

Teokratik devlet anlayışının kökenindeki tanrısal iradenin yerini laik devlette akıl ve bilime dayalı yönetim almıştır. Evet... Laiklik rasyonalizmdir (usçuluk-akılcılık). İnsanın doğanın ve toplumun kural ve yasalarını kendi aklı ile algılaması, kavraması ve yine kendi gücü ve aklı ile doğa ve topluma egemen olması akılcılıktır. Aklın rehber alınması; safsata, hurafe, bilim dışı açıklamaların, irdelenmemiş "nakillerin" atılması, akılcı davranış modelleridir. Devlet yönetiminde bu yöntem izlenirse onun adı laikliktir. Başka bir anlatımla, devlet yönetiminde din adamlarının yorumlarına dayanan dinsel, irdelenmemiş "nakiller" ilke olarak benimsenmişse o ülkede teokrasi vardır. Yok eğer bilimin, aklın sesi rehber alınmışsa laik devlet kurulmuştur. Atatürk'ün gerçekleştirmek istediği laik devlet işte budur. Nitekim onun döneminde çeşitli kurum ve yayınlarla bilim ve laik düşünce gelişme olanağı bulmuştur.

Batı'da laik aşamaya ancak Fransız Devrimi ile gelinmiştir. XVII. yüzyıl-

da "ticaret devrimi" ile oluşan yeni sınıf, burjuvazi, ekonomik gücünü siyasal güçle perçinleştirmek isterken devleti yöneten aristokratlar ve onların manevi destekçisi ruhban sınıfı en büyük engeldi. Feodal sosyolojik yapıya sahip devlet yönetiminde, iktidarın köken ve temelinin tanrı'da olduğu söylenmekte ve Tanrı'nın bu gücünü yönetim açısından doğrudan doğruya krala aktardığı iddia edilmekteydi. Ünlü filozof J. B. Bossuet bu görüşteydi; XIV. Louis de bu kuramı pek sevmişti.

Ticaret devrimi ile tarih sahnesine giren ve sanayi devrimi ile güçlenen burjuvazi, ekonomik iktidarı ele geçirmişti, ancak siyasal iktidar kral ve kilisedeydi. Zenginleşen burjuvazinin mülkiyet hakkı güvence altında değildi. Kral ve kilise onun tüm mal varlığı üzerinde keyfi tasarrufta bulunabilirdi. "Cismani ve ruhani iktidar" elbirliğiyle onu ezmekteydi.

Burjuvazi ne yapabilirdi? Nasıl kralın Bossuet'si varsa o da filozoflar bulmalıydı. J. J. Rousseau'lar, Diderot'lar, Descartes'lar insanı, onun aklını yüceltici düşünceleri geliştirmişti. Kilisenin manevi baskısını, ancak başkaldıran akıl yıkabilirdi. Kilisenin gücü yıkıldığında, aristokrasinin yıkılması kolaylaşacaktı. İşte bu nedenle laiklik benimsendi, Kilisenin yerini insan akıl aldı.

Akla dayalı laiklik, "doğal hukuk felsefesinden" desteğini alıyordu. Antik Yunan kökenli doğal hukuk düşüncesi, burjuvazinin resmi felsefesi haline dönüştü. Descartes, Spinoza, Grotius gibi düşünürlerle rasyonalist kimliğe bürünen "doğal hukuk" şunları söylüyordu:

"İnsan aklı, hukukun kaynağıdır. İnsan, hiçbir aracıya gereksinim duymadan kendi aklıyla evrensel adalet ilkesini anlar ve içeriğini kavrayabilir. Herkes kendi aklıyla evrensel hakikatlere ulaşabilir. Herkesin eşit bir biçimde algıladığı adalet değerinin güncelleşmesi, hukuk haline dönüştürülmesi siyasal faaliyettir. Bu çalışmayı herkes eşit bir biçimde yürütecektir, çünkü herkes akıl sahibidir ve insanlar arasında doğuştan hiçbir fark yoktur. Eşit algılama ve eşit kavrama eşit yönetimi gerektirir. Algılama, kavrama ve yürürlüğe koyma işleminde kral ve papaza gereksinim yoktur." Krala ve aristokratlara gereksinimin olmaması demokrasi, papaza gereksinim duyulmaması ise laikliktir. Aracısızlık, eşitlik, ayrıcalıklı katmanlara gereksinim duyulmaması "halk egemenliği"nin gerçekleşmesi demektir. Batı demokrasilerindeki laiklik, işte bu düşüncenin ürünüdür.

Dinler Yorumlar Şeklinde Karşımıza Gelir

Her din kuramsallaşmış haliyle bir yorumdur ve günümüze değişik yorum biçimleriyle gelir. Tek tanrılı dinler, bir kitap ve o dirinin peygamberinin yaşam öykülerinde kaynağını bulur. Kitap ve peygamber davranış ve sözleri dinin öz ve temelini belirlemektedir. Yaşamın karmaşıklığı, değişen ve gelişen dünya koşulları içinde, kutsal kabul edilen her satır ve her söz yorum gerektirir. Bu

nedenledir ki örneğin İslâmda "İcma-ı ümmet", "kıyas-ı fukuha" gibi kurumlar ortaya çıkmıştır. Kuran-ı Kerim, hadis ve sünnetler kaynak alınarak insanlar, bilim ve din adamları, ibadet ve toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar türetmişlerdir. Bu haliyle din, özde Tanrı buyruğu olmakla birlikte geniş bir biçimde insan beyninin uğraş alanı içine girmiştir. Dinler insan beyninin yorum ve müdahalesiyle kurumsallaşır. Yorum yapan beyin eğer bilgiye donatık değilse çıkar, tutku ya da politik amaçların emrindeyse karanlık, kurnaz, yobaz, çağdışı yorumlarla karşılaşırız. Yok o beyin bilimden, doğrudan, ahlâktan, hakikatten yanaysa, özgürlükçü yorumlar gündeme gelir. Bilim ve doğru verilerle donatık beyin, akla dönüşür; akılcılık, o dine egemen olur.

Bu durumda, dinler hakkında "O din özgürlük ve laikliğe elverişlidir, öbürü değildir" demek hatalı bir yaklaşımdır. "Hangi yorumu?" diye sormak gerekir.

Aslında devlet desteğinde olan ya da devlet çatısı altında yer alan hiçbir din, laik olamaz. Devlet, manevi bir destekle iktidarını sürdürmek isteyince, teokratik düzenler ortaya çıkar.

İslâm ve Laiklik-Özgürlükçülük

İslâm düşüncesi içinde de tutuculuk-özgürlükçülük ikilemi her zaman gündemdedir. Ne yazık ki yukarda belirttiğimiz gibi genelde tutucu eğilimler ağırlık kazanmıştır. Bu nedenle ülkemizde uzman olmayan kişiler kolaylıkla islamın tümüyle laikliğe elverişsiz bir din olduğunu iddia ederler.

Oysa sünni kesimde tutuculuğu "cebriye" akımı, ilericiliği de mutezile" temsil etmektedir. Türk toplumunun çoğunluğunun bağlı olduğu "Ehl-i sünnet" ise iki akım arasında "orta yolu" izler.

Yazgıcı düşünceyi dile getiren cebriye yandaşlarına göre, her şey Tanrı iradesi tarafından belirlenmiştir. Tanrı her şeyin yaratıcısıdır ve her şeyi yönetir. Özgür insan iradesinden ve özgür seçişlerden söz etmek olanaksızdır. Tanrı "iyi kullarını" yaratır, onları cennete gönderir; "kötüler ve kötülük" ibret olsun diye mevcuttur. Tanrı her an, her yerde bu dünyanın işlerine müdahale eder; insanoğlunun kendini bu yazgıya bırakmasından başka seçeneği yoktur. Cebriye anlayışından bazı siyasal sonuçlar çıkarılmaktadır. Bunlara göre Tanrı'nın buyruklarını peygamberin halifesi olarak gösterilen yetkin insan uygulamaya sokacaktır. Yetkin insanın buyruklarına uymak, İslâmiyetin zorunlu ana ilkesidir. Emeviler bu siyasal anlayışı yozlaştırarak halifenin, peygamberin değil, Tanrı'nın halifesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yanılmazlık, büyüklük, yücelik gibi sıfatlarıyla halifeye ve onun kurallarına boyun eğme zorunluğu görülmüş; despotik bir teokratik düzene, ortam hazırlanmıştır. İslâmı, şeriatçı cebriye açısından ele alırsak, ne laikliğe ne de özgürlüğe yer vardır. Her şeyi, her iki dünyada da Tanrı düzenlemekte; her hareketin içinde Tanrı iradesi bulunmak-

tadır. Bu durumda devlete de Tanrı ilkeleri ve onun halifesinin iradesi egemen olacaktır.

Cebriyenin tam karşısında olan akım "mutezile"dir. Mutezile, İslâm akılcılığını temsil eder. Mutezile yandaşlarına göre Tanrı, evrenin yaratıcısıdır. Tanrı maddeyi yarattığı gibi manevi kavramları da yaratmıştır. İyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış, Tanrı iradesinin eseridir. Tanrı, insana belirli bir yaşam vermiştir; kendi yarattığı maddi evrene onu yollamış; kitaplar da göndererek neyin iyi, neyin kötü olduğunu peygamberlerin yaşamlarındaki örneklerle belirtmiştir. İnsan, kitaplardaki iyi kavramına uygun bir yaşam sürmelidir. İrade ve bilinç sahibi insan, iyi ve kötü arasında tercihler yapacak; iyiyi seçerse cennetle ödüllendirilecek; kötüyü seçerse cehennem azabı onu bekleyecektir. Tanrı, insan seçişlerine müdahale etmez. Eğer müdahale etseydi, onu sorumlu tutamazdı; Seçiş Tanrı'nın olurdu ki sorumluluk da onu ilgilendirirdi. Oysa insan özgürdür, çünkü sorumludur. Görülüyor ki, mutezile akımına göre evreni yaratan Tanrı, bu dünyanın insanının fiillerine karışmamaktadır. Karışsaydı, insan sorumluluğunun anlamı kalmazdı.

Mutezilenin devlet anlayışı da özgürlükçü doğrultudadır. Özgürlükçü olması, laik devlet sistemine olanak sağlar. Tanrı evrenin temelidir, ama insan yaşamına karışmadığı gibi devletin işleyiş biçimine de karışmaz. Bu dünyanın fiillerini o, öteki evrende yargılamaktadır. Yöneticiler, İslâmın esasları olan iyiye, güzele, adile, ahlâklıya, doğruya uygun hareket ediyorlarsa ne mutlu onlara. Cennet onları beklemektedir, sorumlulukları bireyseldir. Yok baskı, zulüm, yalan dolan, haksızlık içindeyseler, sorumludurlar; cehennem ateşi onların üzerindedir. Devlet işi, Tanrı'yı doğrudan ilgilendirmemektedir, dolayısıyla laik devlet mutezile felsefesine uygundur.

Ehl-i sünnet ise cebriye ve mutezile arasında bir yol izlemektedir. O da akılcı ve bireysel sorumluluğa dayalı bir tutumu benimsemiştir. (İmam-ı Gazali gibi cebriyeye yaklaşan, katı sünni filozoflar da mevcuttur. Ancak genel olarak ehl-i sünnet, özgürlükçü bir tutumu benimser.) Sünnet ehlinin anlayışı içinde Tanrı, mutezileden farklı olarak her an için bu evrenle ilgilidir. Tanrı katında zaman kavramı yoktur. O, insanın ve evrenin geçmişini, şimdiki anını, geleceğini aynı anda görür. İnsanın. Kötülük ya da iyilik yapacağını bilir, ama müdahale etmez. Evren, bir tümel oluşumdur. Tanrı tam merkezde her şeyi her an görür. Bu tutumuyla ehl-i sünnetin özgürlükçü ve laik yaklaşıma yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Özgürlükçü ve karışmayan, ama her şeyin yaratıcısı olan Tanrı anlayışı, İslâmın altın çağında yaygın bir felsefeydi. Zamanla devlet gücünün pekiştirilmesi güdüsüyle, inananlara her şeye karışan Tanrı düşüncesi telkin edilmiş ve halifenin de Tanrının vekili olarak durumun gözleyici ve uygulayıcısı olduğu söylenmiştir. Bu anlayış içinde laik devletten söz etmek kuşkusuz olanaksızdır.



Ne yazık ki günümüzde "karışan tanrı" anlayışını gelenekçiler benimsemektedir. Onlara göre yüce güç, nasıl olur da kendi yarattığı evrene ve insana müdahale edemez? Oysa yanıt son derece basit: Tanrı, fanilerin tutku ve arzuları, günlük yaşamlarıyla ilgilenen Zeus değildir. Tanrı, bu kadar basit şeylerle uğraşmaz. Onlar bireysel özgürlüğü bir türlü kabul edememektedirler ve bir güce kayıtsız koşulsuz boyun eğmeyi yeğlemektedirler. Oysa Tanrı, onurlu, kendine benzeyen, özgür "irade-i cüziye" sahibi insanları yaratmıştır; yoksa bir hayvan zavallılığıyla kendini kör yazgıya terk etmiş mahlukları değil! Yazgıcılar, aslında kendilerini Tanrının değil, başka insanların yorum ve çıkarlarına bırakmaktadırlar.

Kanımızca ehl-i sünnetin yukarıda belirttiğimiz mutezileye yakın yorumların canlandırmak akılcı bir tutum olsa gerek. Cebriyeye yakın imam-ı Gazali'nin tüm yapıtları Türkçeye çevrilmişken özgürlükçü İbni Rüşt'ün çok az kitabı Türkçeleştirilmiştir. Ehl-i sünnet içinde bir de Muhammet Abduh yorumu vardır. 19. ve 20. yüzyılda geliştirilen Abduhçu özgürlükçü İslâm yorumlarına göre Kuran-ı Kerim'de üç tür ayet vardır: İnanca ilişkin olanlar; muamelata ilişkin olanlar ve ibadete ilişkin olanlar. İnanca ilişkin olanlar değişmez; keza ibadete ilişkin olanlar ve ahlâksal içerikli ayetler de evrenseldir, değişmez. Muamelata ilişkin olanlarsa insan davranışlarını düzenler ve o çağ için gelmişlerdir; bugün için geçerlilikleri yoktur. Hz. Muhammet döneminin sosyal koşullarını düzenlemek için gelen muamelata ilişkin ayetler, o dönem için reform mahiyetindedir. Hz. Muhammet kadına yarım da olsa bir statü kazandırmıştır. O dönemde birdenbire kadını erkekle eşit düzeye getirmek büyük sorunlar doğuracağından, aşamalı bir yöntem izlenmiştir. Bugünün gelişen koşulları içinde, aşamalar sürdürülmeli, kadınla erkek eşit düzeye getirilmelidir. Artık kadın "Kuran'daki hükmün tersine mirastan tam pay almalıdır, şahitliği erkeğinki kadar geçerli sayılmalıdır". Özgürlükçü yorumlar ne gariptir ki ülkemizde gündeme getirilmemektedir.

İslâm'ın Alevi kesiminde ise Şii İran Alevileri tutucu ve teokratik düzenden yana bir tutumu benimsemektedirler. Aynı temel ilkelerden yol alan Anadolu Alevileri ise özgürlükçü olup laikliğe uygun ve elverişli bir konumu sergilemektedirler. Bunun böyle olmasının nedeni Anadolu Alevilerinin daha farklı sosyal, tarihsel, siyasal, felsefi bir kimlik içinde olmalarıdır. Anadolu Aleviliği tarih boyunca siyasal yönetim mekanizması dışında tutulmuşlardır. Sünni devlet yönetimi karşısında rejime yabancılaşan aleviler zaman zaman başkaldırarak özgürlük bilincine ulaşmışlardır. Öte yandan Alevilik içinde yeşeren Bektaşiliğin yeniçeriler tarafından benimsenmesi, belki de devşirme kökenlerini bilinçaltı anımsatarak onları dinde daha hoşgörülü bir yapıya götürmüştür. Hepsinden önemlisi kanımızca Anadolu Aleviliği, kökeni Antikiteye dayanan

Anadolu Felsefesini yansıtmaktadır. Bu yansıma Orta Asya Şamanizmiyle bir sentez oluşturmaktadır.

Yaratılış, Sünni teolojide tanrının yoktan varetmesidir. Oysa Alevi teolojisine göre yaratılış Tanrının kendi özünden fışkırmasıdır. Başka bir anlatımla alevi felsefesinde varoluş tanrı özünün fışkırmasıdır. Bu nedenledir ki Anadolu Aleviliğinde yaratan-yaratılan ikilemi değil, birliği vardır. Hal böyle olunca "beşer tanrıdadır, ilişki sanatsal değil özsellidir" *(Özgünay Abidin: Cem Dergisi Nisan 1992 Sayı 11 s. 4)*. Alevilikte Tanrı bir düzenleyicidir. Her hareket belli bir mantığın çerçevesi içinde cereyan eder. Tanrının bir parçası olan insan da aklı ile bu düzeni kavrama yetisine sahiptir.

Alevi Tanrıyı kendi içinde bilir, yeri göğü Tanrı ile dolu görür. Akıl sahibi insan, Tanrının bir parçası olması nedeniyle doğayı, evreni ve toplum düzenini kavrayarak kendi niyet ve fiillerinden doğan kaderini kavrayarak kendi niyet ve fiillerinden doğan kaderini bizzat kendi belirler. Alevi geleneği şerri Allah'a layık görmez. İnsanların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını savunan Anadolu Aleviliğine göre, yüce güç, insana iyi ve kötüyü işleyebilecek bir potansiyel vermiştir. İnsan kendi fiillerinden sorumludur. (İbid. 5)

Görülüyor ki Anadolu Aleviliği mutezile akımına bir hayli yakındır. Fışkıran Tanrı anlayışı da Anadolu İonya Ekolünü anımsatmaktadır ki bir panteizmdir.

Fiillerinden sorumlu, her biri Tanrının bir parçası olan insan, kuşkusuz özgürlükçü bir düzeni seçecektir. Akıl ve özgürlüğün kendiliğinden laikliğe elverişli bir felsefeye ortam hazırladığını yukarıda belirtmiş bulunuyoruz.

Hıristiyanlık ve Laiklik-Özgürlükçülük

Bilindiği gibi Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın tek tanrılı bir din olan "Hz. İbrahim'in yolunu" özüne uygun olarak canlandırma çabasıdır. Tüm peygamberler gibi o da İsrailoğullarına mensuptur. Başlangıçta Hıristiyanlık kölelerin, ezilenlerin, horlananların diniydi. Bu nedenle kendi kabuğuna çekilmişti; köle statüsünde olanların devlet düzeniyle ilişkileri olamazdı. Hz. İsa'nın önceleri özel mülkiyeti ve bu dünyaya ilişkin işleri reddeden bir Musevi mezhebine mensup olduğu ileri sürülmektedir.

Bu nedenledir ki Hz. İsa "Tanrının hakkını Tanrıya, Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" demiştir. Bu söz dünya devletinin küçümsenmesi anlamına gelir. Birçok kişi Hıristiyanlığın bütünsel yapısına, tarihsel gelişimine, mantığına ve o çağdaki duruma bakmadan tek başına bu sözden hareketle Hıristiyanlığın laikliğe elverişli bir din olduğunu iddia etmektedir... İsa bu dünyaya ve bu dünya düzenine önem verilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Cismani iktidarın baskısı, ağır vergi yükü onun gözünde önem taşımaktadır. Bırakınız onlar ne yaparlarsa yapsınlar. Siz sevgi ve alçak gönüllülükle Tanrıya layık olma yolunu

seçiniz. Dünya düzeni zaten kötüdür; acı verir. Acılara rağmen seviniz. Acılar ve sevgi Tanrıya ulaştıracaktır. Başlangıçta sevgi ve acıların dini olan Hıristiyanlık devlet dini haline gelince, insanlık alemini Ortaçağ karanlıklarına itecek derecede despot olmuştur. 4. yüzyıldan Büyük Fransız Devrimine kadar Feodal yapıdaki Hıristiyan devletler, 13 yüzyıl dinsel esaslara dayalı bir biçimde insanları yönetmişlerdir.

Hıristiyan teolojisinin en büyük isimlerinin başında gelen Saint Augustin - Aziz Augustin - (354-430) laiklik açısından genel felsefeyi kesin ve açık bir biçimde ortaya koyar. Ona göre iki türlü devlet vardır: Dünya devleti-sitesi (civitate terrana) ve Tanrı devleti-sitesi (civitate dei). Dünya devleti acımasız, gaddar, işkenceci, savaşçı, baskıcı ve entrikacıdır. Tanrı devletinde ise ebedi sükûn, huzur, mutluluk, ahlâk ve adalet vardır. Hz-İsa'nın amacı bu tür bir yaşam tarzıdır. Bizim de görevimiz, bu anlayışa uygun bir devleti kurmak için çaba göstermektedir.

Yöntem ne olmalıdır? Aziz Augustin Hz. İsa'nın "bir yanağınıza tokat atana, öteki yanağınızı uzatınız" sözünü, gaddar dünya devleti karşısında geçerli bir yöntem olarak görmez. Dostluk ve sevginin egemen olduğu "civitate dei" de kuşkusuz böyle davranılacaktır. Ama "civitate terrana" da böyle davranırsanız yanılırsınız; şer güçleri sosyal ve politik yaşama egemen olur. O halde siz de zorunlu olarak "dünya devletinin" yöntemini benimseyeceksiniz. Siz de gerektiğinde savaşacaksınız, mücadele edeceksiniz, hatta işkence yapacaksınız. Amacınız bu evrende "civitate dei"yi kurmak olduğundan, kutsal bir göreve hizmet vermektesiniz. Başka türlü başarıya ulaşamazsınız. Amaç için bu yol mubahtır.

Görülüyor ki Aziz Augustin "civitate dei" yi bu dünyada kurmak istemektedir ve kurma uğruna her türlü yolu, tıpkı Makyavel gibi mubah görmektedir. Nitekim bu anlayışa bağlı olarak Haçlı Seferleri yapılmış ve engizisyon mahkemelerinde Hıristiyan devletin esenliği için her türlü işkence gerçekleştirilmiştir. Bu yorumuyla Hıristiyanlığın laikliğe elverişli bir din olduğunu ileri sürmek ağır bir yanılgıdır.

Hıristiyanlığın Augustin'ci yorumu protestanlıkla Ortaçağ sonrasında yeniden gündeme gelmiştir. Bugün A.B.D. de değişik versiyon ve sapmalarıyla en yaygın bir biçimde yer alan protestanlık temelde Luther ve Calvin teolojisine dayanmaktadır.

Her iki teoloji de katı bir determinizmden yanadır. Her iki teolojinin temel felsefesi anti-laik bir yapı içindedir. Bu nedenledir ki A.B.D.'de bağnaz Hıristiyan kiliseler baskı grubu olarak sosyal yaşamda büyük işlevler yüklenmişlerdir. Dine dayalı baskı grupları büyük politik atılımlar yaparak, zaman zaman illegal işlere dahi girmektedirler. Küçük aile yaşamı A.B.D. 'de kilise etrafında biçimlenmekte; toplantılar, okullar, üniversiteler rahiplerin duasıyla açılmakta;

ayinlerle devlet okullarında diploma törenleri yapılmakta; futbol maçlarında bile tarafları piskoposlar kutsamaktadır.

"Presbyterian" ailesi denilen yaygın protestan eğilim, Calvin'in teolojisine sıkı sıkıya bağlıdır. Calvin bu evrende kayıtsız koşulsuz Tanrı egemenliğinden söz etmektedir. İnsan günahkârdır. Onun günahının kefaretini İsa ödemiştir. Şimdi sıra ondadır. İbadet ve kiliseye bağımlı bir yaşamla tevekkül içinde kaderi beklemek gerekir. Calvin düşüncesi merkantilist bir yaklaşımla ticareti mubah görürken; ticarette işlenen günahların affının Kiliseye bağlı püriten bir yaşamdan geçtiğini belirtir. Luther, Calvin'e nazaran daha özgürlükçüdür. Ancak onda da "özgür irade" kavramı yoktur. Ona göre insan kendi iradesine bağlı olarak değil, Allah'ın mazhariyetiyle esenliğe kavuşabilir.

"Methodist" denilen yaygın protestan aile de aynı teolojik yapı içindedir. Bilindiği gibi bu aile o denli güçlüdür ki sağlık alanındaki örgütlenmesiyle dünya çapında hizmet vermektedir.

Koyu bağnaz yaklaşımlar, Luther-Calvin sentezinden yol alan Baptist ve Church of Christ ailesi içindedir. Bunlar bitmez tükenmez misyonerlik faaliyetleriyle dünya çapında örgütlenmişlerdir. Bu eğilimlere göre, kendi anlayışlarını benimsemeyen herkes "deccale" hizmet etmektedir. A.B.D.'nin bağnaz güney eyaletlerinde "egemenlik kayıtsız koşulsuz bu tür akımlarındır". Bu akımlar sosyal yapıyı biçimlendirdikleri kadar, politik karar mekanizmalarını da etkilemektedirler.

A.B.D.'de protestan mezhepler kadar, protestan sapmalar olarak nitelendirilen Mormonluk, Yehova Şahitleri, Moon'culuk gibi eğilimler devlet-din birliğini açıkça savunmakta ve çok güçlü konumlar içinde ekonomik, politik ve sosyal yaşamı etkilemektedir *(Amerika'daki dinler için bkz. The Encyclopedia of American Religions, Second Edition, J. Gordon Melton)*.

Özgürlük ve laiklik açısından Hıristiyanlık Saint Thomas d'Aquin (Akinolu, Thomas) (1225-1274)'le ilginç bir değişim içine girmiştir. Bir Hıristiyan demokrasisini savunan Akinolu Thomas, Aristoteles'in izinden giderek insan aklını yüceltmiş ve aklın rehberliğinde demokrasiden ve direnme hakkından söz etmiştir. Ona göre insan, özgür irade ve akla sahiptir. Bu nedenle devletin yönetiminde söz sahibi olmalıdır. O kendi kendini yönetebilir. Ancak devlet iktidarının temeli Tanrıdadır. Tanrı, iktidarı halk aracılığıyla yönetenlere verir. Görülüyor ki Akinolu Thomas bir tür demokrasiyi Ortaçağ'da savunmaktadır. Bunun nedeni Kilisenin yavaş yavaş gücünü kaybetmesiydi. Yeniden güçlenebilmesi için halkın desteği gerekmekteydi. Halk aracılığıyla iktidarı alan yöneticiler Ebedi Yasaların (Lex Aeterna) bu dünyaya yansımaları olan İlahi Yasalar (Lex Divina) ve Doğal Yasalar'a (Lex Naturalis) sadık bir şekilde, İnsan Yasalarını (Lex Humana) kamu yararına uygun bir anlayışla yürürlüğe sokmalıdırlar. Aksi takdirde halk aracılığıyla aldıkları iktidar gücü zedelenir ve direnme meş-

rulaşır. Lex humana eğer Lex divina'ya aykırıysa aktif direnme; yok eğer Lex naturalis'e aykırı bir görünüm içindeyse pasif direnme gündeme gelir.

Aktif direnme düpedüz devrimdir. Bir kilise babası halkı ihtilale yöneltmektedir. Anlaşılması bir hayli güç olan bu mantığın arkasında ilginç bir antilaik siyasal artniyet vardır. Lex divina'yı sadece Kilise Babaları, ruhban, papaz, papa anlayıp kavrayabilir. Siyasal iktidar Lex divina'yı tanımazsa halk elbette zorla devleti devirecektir; çünkü Tanrı iradesi, yönetici iradesinden üstündür. Halkın sesi, Hakkın sesidir (Vox populi, Vox dei). *(Saint Thomas için Bknz: Okandan, Recai Galip: Umumi Amme Hukuku, İst. 1976, s. 206-208; Göze, Ayferi: Siyasal Düşünce Tarihi, İstanbul 1982, s. 90 ve Öktem Niyazi: Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi, İstanbul 1988, s. 123-126)*

Bugün tüm Katolik ülkelerde faaliyet gösteren Hıristiyan demokrat partiler işte bu teolojinin temsilcisidir. Kuşkusuz burjuva sınıfıyla "barış içinde birarada yaşama" stratejisiyle laik anlayışı benimsemiş görünmektedirler. Aslında olay, bir zamanların Avrupa Komünistleri gibi, burjuva kurallarına uygun bir seçim platformuna girmekten ibarettir. Bir kez iktidar ele geçirildiğinde, biri Marksist ideolojiye göre, diğeri Hıristiyan teolojiye uygun bir rejimi tedrici olarak gerçekleştirmeyi ana hedef olarak bilmektedirler. Hıristiyan Demokrat partililerin Vatikan'la organik bağı olduğu gibi, Adenauer Vakfı gibi kuruluşlar aracılığıyla da yoğun bir kültür faaliyeti içindedirler.

Ortodoks ve Anglikan kiliseler de laiklik sorununu aynı bağlam içinde ele almaktadırlar. Zaten her ikisi de özde Katolik teolojide kaynağını bulur. Hıristiyan teolojide özgürlüğe uygun yorum, aslında Müslümanlığa nazaran daha da azdır. ABD'de Uniterian Kilise dışında; Anadolu Aleviliği, mutezile gibi özgür iradeden söz eden akımlar, din dışı burjuva felsefesi içinde yer almaktadır *(Uniterian Kilise için Bknz. Cumhuriyet gazetesi 26 Ocak 1992, Dinde Yobazlıkla Mücadele, Niyazi Öktem)*

Musevilik ve Laiklik-Özgürlükçülük

Tek tanrılı dinlerin en eskisi olan Musevilik genelde tarih boyunca ırk-devlet-din içiçeliğini benimsemiştir. Tarih boyunca Yahudi ırkı, İsrailoğulları ırkı ile Musevilik dini hep birarada mütalaa edilmiştir. Yahudi devletlerinde din, devamlı devlet çatısı içinde yer almış; resmi tatillerden devletin her türlü kuruluşuna, dinsel motifler ön plana geçmiştir. Zaten "vaadedilen toprakta", Kenan ülkesinde Tanrı buyruğuna uygun bir site kurmak, bu dinin ana hedefini oluşturmaktadır. Diaspora döneminde de daima dinsel bir lider Yahudi cemaatin tüm sosyal ve hatta hukuksal sorunlarını çözümlemiştir. Diaspora'da, Yahudiler yaşadıkları Hıristiyan devletlerin hukuk düzenlerine uysalar da, kendi hukuk sorunlarını kendi aralarında çözümlemeyi yeğlemişlerdir.

Özgürlük konusunda Yahudilerin ünlü düşünürü Maimonides (M.S. 1135-


OLUNU SÜRDÜRECEĞİZ EY ŞEH

1204) akılcı bir yaklaşımla Aristoteles geleneğini sürdürmüştür. Ona göre aklın dışına çıkanlar yolunu şaşıranlardır. Evreni akıl dışı yollarla açıklama şemaları yabancılaşma anlamına gelir ve insanın özgürlüğünü ortadan kaldırır, gerçeklerden saptırır *(Seans-Badillos, Angel: Maimonide l'humaniste, in le Courrier, Septembre 1986, s. 31)*, Maimonides, Endülüs Emevi Devleti sınırları içinde yaşayarak felsefesini geliştirmiştir. Akılcı İbni Rüşt'le çağdaştır. Her ikisine göre de Tanrıya akılla ulaşmak gerekir. Kör inanca sarılmak gövdesi sağlam ama kökü zayıf bir ağaca benzer *(İbid. 31)*. Maimonides felsefesinde insan tüm eylemlerinde tam bir özgürlük içindedir. Birey özgür ve özerktir. Bu olgu onun doğasıdır; hukuk düzenleri de doğal olanı tanımak zorundadır. Vicdan-inanç ve düşünce özgürlükleri bireysel özgürlüklerin en yüce görünümleridir. Birey Tanrı nezdinde de özgürdür; kör ve kara yazgı onu belirlemez.

Maimonides'in özgürlükçü yapısı, onu laik denilebilecek bir iletişim ortamına sürüklemiştir. Tüm yaşamı, onu Hıristiyan, Müslüman ve Yahudilerle içiçe olmaya götürmüştür. Kudüs'te doktor olarak cüzzamlı kral Hıristiyan Bedouin'i tedavi etmiş; Selahattin Eyyubi'nin dostu ve doktoru olmuş, El Ezher'de dersler vermiştir. Dinler arasında diyalogu gerçekleştirmiş olması ve özgürlükçü tutumu dinde hoşgörüyü getirir ki bu da laik bir zihniyete ortam hazırlar.

Sonuç

Dinlerde laiklikten söz edebilmek için dinleri konum, amaç ve değişen sosyal koşullar içinde ele alarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu değerlendirmede temel ölçüt ve rehber, bilim ve çağdaş kültürle donatık akıldır. Dindeki yorumlarda felsefenin büyük önem ve yeri vardır. Teoloji zaten din felsefesidir.

Felsefenin bilgi sevgisi anlamına geldiği bilinmektedir. Bilen, bilgiye yönelen kişi, hakikat peşinde koşan insandır. Tüm boyutlarıyla varlığı ve varoluşu kavramak isteyen insan, din olgusunu da derinliğine ve tümel olarak anlamlandırmak isteyecektir. Batı dillerinde din (religion) Latince "religio" sözcüğünden gelmektedir. İznikli Hıristiyan filozof Lactantius, sözcüğün kökeninin "religare" olduğunu söyler; bunun da "bağlamak" anlamına geldiğini ifade eder. İnsanların din yoluyla Tanrıya ve birbirlerine bağlanmalarını deyimleyen "religio", St. Augustin'e göre saygı ve korku ile bağlılığı anlatır.

Arapçada din sözcüğü özde usul, âdet ve tutulan yol anlamına gelir. İslâm kelamında din, Tanrının koyduğu ve mensuplarını dünya ve ahirette kurtuluşa götüren inanış ve davranışlarından oluşan bir kurumdur.

İslâm Ansiklopedisi'ne göre dinin üç anlamı vardır: İslâmın beş koşulu, iman ve ihsan (sözde ve işte doğruluk).

Görülüyor ki, din Tanrı ile bağı kuran yol olarak, insanlararası ilişkileri de

kapsamaktadır. İnsanlararası ilişkiler de bilimsel açıdan felsefi ve sosyolojik bir görünüm sunar.

Din doktrinel açıdan ele alındığında genel hakikatler sistemi olarak karşımıza çıkar: İçtenlikle bağlı olunan bu sistem, insanın iç dünyasına değişik bir boyut getirir. Bu boyutun oluşumunda, yaşanılan çevre ve o çevrenin yorumlarının önemli etkileri mevcuttur. Demek ki sosyal yaşamla din arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Bu etkileşim din olgusunun çağlar boyu aldığı değişik görünümlerde olduğu kadar, aynı dinin tarihsel süreç içinde geçirdiği aşamalarda da belirgin biçimde ortaya çıkar. Hiçbir din, hiçbir düşünce ve felsefe, çağın değişik sosyal koşullarının etkisinden uzak kalamaz.

Denebilir ki, belli bir din sistemi kitap ve peygamberin davranış ve sözleriyle eksiksiz bir bütün oluşturmaktadır. Tüm sorunları o sistem içinde çözümlemek olanaklıdır.

Dinlerin temel ilkeleri, kitap ve peygamberin davranış ve sözleridir. Bu doğrudur; ancak yeni keşifler, yeni buluşlar, yeni maddi ve manevi sorunların tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışında; peygamber olmayan "basit insanların", yani bizlerin yorumu gerekecektir. Yorumu yapan insan aklı'dır. Aklın saf, berrak, önyargısız, bilgiyle donatık olması gerekir ki, hakikate ulaşabilsin. Bu da felsefe ile uğraşmakla olanaklıdır.

Dinlerde akla, mantığa uygun yorumla birlikte, amaca göre yorumu (teleolojik yorum) da benimsemek gerekir. Dinlerin temel amacı değerlerin gerçekleştirilmesidir. Doğruluğu, dürüstlüğü, ahlâkı, iyiyi, güzeli yaşama sokmak isteyen dinlerde, bu amaçları hiçbir zaman gözden uzak tutmamak gerekir. Dinler içerisindeki biçimler, kurallar bu amaçların gerçekleşmesine yöneliktir. O halde biçim ve kurallar amacın gerçekleştirilmesine araç olmaktadırlar. Bazen araçla amaç birbirine ters düşebilir, bu durumda amacı yeğlemek zorunludur. Öte yandan artık amaca götürmeyen araçları, sırf biçime uyacağım diye sürdürmek akılcılıktan uzaklaşmak demektir. Akıl ancak felsefe ile zenginleşir ve doğruya yönelir.

Bütün dinlerin yorumlarında biçim-amaç ikilemi her zaman güncelliğini sürdürmüştür. Filozofların bir bölümü biçimin içinde gizli amaç vardır düşüncesiyle katı bir "şekilperestliği" savunmuştur; bir başka bölümü ise aklın, mantığın, bilimin sesini dinlemiştir.

Aklın sesinin dinlendiği dönemlerde, o dine bağlı toplumlar tarih sahnesinde ilerlemeler kaydetmiştir. Bunun en tipik örneğini Müslüman ve Hıristiyan toplumlar yaşamıştır. Hz. Muhammet'ten itibaren 10. yüzyıla kadar yoğun bir düşünsel tartışma ortamı içinde yaşayan Müslümanlar, bu dönemde akılcılığın gereği olarak bilim, fen, matematik, kültür ve sanatta büyük ilerlemeler kaydetmiştir. X. ve XI. yüzyıldan itibaren aklın rolü ikinci plana atılmış ve tepeden inme dogmalarla yaşam biçimleri çizilmiştir. Aklı bir yana bırakan, sadece res-

mi devlet filozoflarının, şeyhülislamların fetvalarıyla salt boyun eğmeye itilen insanlar, kendilerini tevekküle bırakınca, İslâm toplumları gerilemiştir. Oysa akılcılığı benimseyen Endülüs Emevileri güçlerini ve ileri uygarlıklarını 14-15. yüzyıla kadar sürdürmüşlerdir. Endülüs Emevi Devleti içerisinde yetişen İbni Rüşt (1126-1198) Aristoteles'in akılcılığını İslâm felsefesine getirerek bireyin güç ve yüceliğini savunmuştur. Kaderci İslâm felsefesi karşısında bireyi yücelten, irade özgürlüğünü savunan İbni Rüşt, tüm akıldışı (irrasyonel), metafizik açıklama şemalarını reddetmiş ve bu bağlamda Hıristiyan filozof ve din adamlarını etkilemiştir. O ve Yahudi filozof Maimonides olmasıydı Akinolu Thomas felsefesinin ortaya çıkmayacağı söylenir. Akinolu Thomas'nın da Hıristiyan felsefesi içine akılcılığı getirmekle bu dini kurtardığı bizzat Hıristiyan din adamları tarafından belirtilmektedir. Hıristiyan dini Batı uygarlığının manevi yanıdır. O halde İbni Rüşt ve Maimonides'in akılcılığı bugünkü Batı uygarlığının belki de temelini oluşturmaktadır. Akıl bireyin öne çıkmasına, gücünü hissetmesine ve böylelikle doğanın keşfinde çabalar sarfetmesine yol açar. İnsanlık ve uygarlık bu çabalarla ilerler.

Benzer durum Hıristiyanlık için de söz konusudur. Din adamlarının, kilise babalarının buyruklarına salt boyun eğme dönemi olan Ortaçağ'da, Hıristiyanlar geri kalmış toplum modeli içindeydiler. Akinolu Thomas'nın ve diğer Aristoteles kökenli akılcıların, insana güven getirmeleri, aklı yöntem olarak benimsemeleri, akılcılığı ileri sürmeleriyle birlikte Hıristiyan toplumları uygarlık alanında büyük gelişmeler kaydetmiştir.

Akılcılığın benimsenmesi Museviler için de büyük önem taşımaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz Endülüslü Yahudi filozof Maimonides (İbni Mem'un) Endülüs Emevi Devleti'nin sanat, kültür, edebiyat ve felsefeye verdiği önem ortamı içinde büyük yapıtlar vererek, biçime körü körüne bağlı bağnaz dindarların görüş ufkunu akılcılık yoluyla genişletmeye çalışmıştır. Akılcı, özgürlükçü tutumu, onun Müslümanlar tarafından da sevilmesine yol açmıştır.

Akılcılık sorunu Osmanlı devleti içinde de önemli bir görünüm sunmaktadır. "Osmanlı kültüründe egemen düşünce tarzı akılcılık değildir".

Osmanlılar inanç insanlarıydı. Şeyhülislamların, imam ve hocaların söylediklerine körü körüne inanma ve boyun eğme, Osmanlı tebaasının belirgin özelliği idi. Ona aktarılan bilgi ve davranış modellerini akıl süzgecinden geçirmeden benimserdi.

Bilgi aktarımını yapan hocaların, İslâmın özgürlükçü ve ilerici yorumlarını pek benimsemedikleri bilinmektedir. İbni Sina, İbni Rüşt, Farabi gibi akıldan yol alarak din ilkelerinin önem ve yüceliğini kanıtlamaya çalışan İslâm filozoflarını, Osmanlı "uleması" pek tutmamıştır. Bunların yerine kayıtsız koşulsuz iman, inanç ve teslimiyeti salık vererek; aklın önemini ikinci plana atan düşünürler ön plana çıkarılmıştır. Necmeddin Nesefi (12. yüzyıl) ve Sadettin Tafta-

zani (15. yüzyıl) gibi Osmanlı olmayan iki düşünür, Osmanlı medreselerinin temel başvuru kaynağı olmuştur. Bu iki düşünür ve özellikle Taftazani, insanların aklını kurcalamaları yerine anlatılanlara iman ve itaat etmeleri gerektiğini savunmuştur.

Söylenenler, aktarılanlar halifenin şeyhülislamı ve hocaları aracılığıyla olunca, dini dogmaların, siyasal ilkeler haline dönüşeceği açıktır. Tabanın din duygularına böylelikle felsefi gerekçeler getirilmiş, özgürlük bilinci ve akıl öğesi ustalıkla unutturulmuş; düşünmeyen, sadece boyun eğen halk olgusu yaratılarak kitleler tevekküle itilmiştir. Bu yöntem, devlet bütünlüğünün sağlanmasında belki savunulur bir tutumu belirleyebilir. Ancak "İslâm alemi"nin uygarlık yarışında bayrağı kaptırmasının nedenlerinden biri de, yöneticilerin insanların özgürlük bilincini yok etmeleridir. Özgür insan üreten insandır. Değer üretme, özgür ortamlarda gerçekleşir. Akıl ve özgürlükle yeni değerler yaratan uluslar uygarlık yarışında ön saflarda olurlar.

Osmanlı döneminde dinin etkisi çok güçlüydü. Manevi boyutun tatmininin yollarından en önemlisi dindir. Ancak akılcı yaklaşımlardan uzaklaşınca karanlık güçler din duygusunu sömürür. Bu nedenle dinle felsefe yan yana yürümelidir. Akıl sahibi olan insanın, dine ilişkin yorumları kendisinin yapması gerekir. Belli bir kültür düzeyine ulaşmış insanların kulaktan dolma bilgiler, gelişi güzel okunan kitaplarla yapılan mahalle ve köy imamının yorumlarına itibar etmesi, geleneksel Osmanlı tebaasının tutumunu sürdürmek anlamına gelir.

"Laiklik" Batı demokrasilerinin, dolayısıyla bizim de temel ilkelerimizin başında gelmektedir, ama unutmayalım ki kökeni rasyonalizme, akılcılığa dayanmaktadır. Rasyonel tutum, bireysel plandan toplumsal boyuta kadar her alanda temel yaşam ilkesidir. Duyguların, tutkuların, safsatanın, nefretin, horlama duygusunun, küçümsenmenin tutsağı olursak, akıldışı tutumumuzla olumsuzluklar evreninde boğulup gideriz. Laikliğin uygulanmasında da rasyonel olmamız gerekmektedir.

Rasyonalist Batı, aklı devlet yönetimine getirirken, başlangıçta, sosyolojik açıdan akıldışı (irrasyonel) bir tutum izlemiş, sosyal ve felsefi kimliğini unutarak din karşısında olumsuz bir tutum almıştır. Büyük Fransız Devrimi'nden sonra birçok din adamı giyotine yollanmış, manastırlar kapatılmıştır. III. Cumhuriyet döneminde Fransa'da manastırların kapısına sürgü çekilmiş, din adamları Hollanda'ya kaçmak zorunda kalmıştır. Daha sonra gizli bir şekilde yavaş yavaş manastırlar açılmış ve nihayet devlet, yasa değişikliği yaparak, sosyal ve fiili bir durumu yasallaştırmıştır. Fransa gibi düşünce ve anlatım özgürlüğünün geniş olduğu bir ülkede, sosyal etkileşim ve dengeler özgür bir ortamı gerektiriyordu.

Bu durumun farkına vararak, özgürlükçü bir ortama geçmek, akılcı bir yak-

laşımdır. Laiklik uğruna verilen mücadelede manastır veya tekke ve zaviyelere seçenek sosyal kurumlar getirilmeli, felsefe ve din felsefesi üzerinde çalışmalar yapılmalıdır. Ülkemizde tıpkı bir zamanlar Fransa'da olduğu gibi "taassubun" üzerine sadece yasa ve yasalarla gidilmiştir. İşe yaramadığı açıktır. Hâlâ bazı kesimler belli bir tarikata mensup olmakla övünürler, tekkelerde ayinler yapılır. Sosyal ortam dikkate alınmadan yapılan yasalar tepki doğurur. Ülkemizde bu tür yasalar ya da düzenlemeler, "irticanın" güçlenmesine yardımcı olmuştur. Sorunu büyütmek ise dev boyutlara ulaşan "cuma namazı sonrası" gösterilerinin çoğalmasına, çarşafın artmasına yol açmıştır.

Dinin "biçim" kısmı ile mücadele, öz ve içerik açısından önemli sonuçlar getirmez. Biçimin üzerinde fazla durmadan öze ilişkin felsefi çalışmaları devlet ve tüm ilerici güçlerin desteklemesi gerekir.

"Bir adam öldüren katildir; binlercesini öldüren, fatih; hepsini öldüren, bir tanrı."

Rostand


HAKİMİYET
KAYITSIZ ŞARTSIZ
ALLAH'INDIR
MUSLUMAN GENÇLİK

İslâmi Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı

Mohammed Arkoun
Çeviren: Emre Öktem

Y.K.Karaosmanoğlu: *"Paşam, bu partinin doktrini yok..."*
Mustafa Kemal: *"Elbette yok çocuğum, eğer doktrine gidersek hareketi dondururuz."*(1)

Mustafa Kemal'in kişiliğini ve eserini konu alan sayısız kitap, makale, deneme, konferans ve kollokyum, uzantı ve sonuçları süregelen bu tarihi gerçeğin çok yönlü araştırma alanını tüketebilmiş olmaktan uzaktır. Uygarlık getiren kahramana övgü edebiyatı ve zengin bir meslek hayatının tarafsızlığı tartışılır öyküsünü yazmakla yetinen resmi tarihi bir kenara bırakacak olursak, Kemalist devrimi, sadece çözümlemek, açıklamak, anlamak değil, aynı zamanda düşünmek öğesini de taşıyan pek az yazı bulunduğunun farkına varırız.(2)

Bu büyük tarihi maceranın, en kötü incelenmiş yanı, şüphesiz İslâmın Türk

1) Ş. S. Aydemir, *Tek Adam: Mustafa Kemal*. 3. Cilt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966 s. 502.
2) Örneğin, F. Furet'nin Fransız Devrimini düşündüğü anlamda.

toplumundaki gerçek yeri ve bunun, Atatürk ve taraftarlarının bu yeri algılama biçimleriyle mukayesesidir. Türk veya Batılı yazarların çoğu, din-laikleşme, gelenek-çağdaşlık, Osmanlının çöküşü-Batı modelinin kudreti, İslâmi muhafazakârlık-medeniyetin ilerleyişi gibi ideolojik karşıtlıklara kendilerini hapsetmişlerdir. Bu keskin, ikili ayrılıklar, çoğu zaman "Aydınlanma felsefesi"nden miras kalan kavram kategorileri yardımıyla ele alınmakta ve böylelikle resmi tarih, tüm bu düşünce tarzını, daha doğrusu Atatürk ve Atatürk neslinin eylemine ilham kaynağı olan pozitivist efsaneyi sürdürüp gitmektedir.

Bu bilimsel bilgi eksikliği, sadece, İslâm tarihçisine pek çok şey düşündüren Kemalizm'e özgü değildir. Maalesef İslâmi alandaki çalışmaların çoğunda da kendisini göstermektedir. Günümüz Müslüman toplumlarının pek çoğunun devrim sürecine dönüşü, methiye edebiyatında ve daha önce de rastlanılan ideolojik ikili ayrımlar üzerine tekrar mahiyetindeki sayısız yazılarda görülen patlamayı beraberinde getirmektedir.

Kemalizmi İslâmi bir bakış açısıyla düşünmeye yönelik her türlü çabanın güncellik ve yeniliği artık anlaşılmaktadır. Hedeflenen bakış açısı iki yönlüdür: Bir yandan, 1880 ile 1930'ların sonları arası Türk toplumunda İslâmın tarihi, sosyolojik durumu düşünülmeli; öte yandan, İslâm düşüncesine, Kemalist devrimin ve Humeynici devrimin derslerinden arınmış yeni bir analiz ve düşünce alanı açılmalıdır. Her şeyden önce, İslâmi gerçeklerin yorumu üzerine ağırlığını koymaya devam eden Aydınlanma felsefesinin yeniden gündeme gelen postülalarının tarih ve felsefe içinde yerini saptamak gerekmektedir.

Aydınlanma Felsefesinin Düzenleyici Postülaları

Tarihçiler, Aydınlanma felsefesinin oluşum, yayılım ve güncelleşme dönemini 1670 ve 1800 yılları arasına yerleştirmektedirler. Bugün "Batı" dediğimiz olguyu doğuran bu büyük tarihi harekete tüm Avrupa katılmıştır. Birbiri ardınca gelen bir dizi entelektüel, bilimsel, teknik, politik ve ekonomik fetih, Büyük Fransız Devrimi'ne, kapitalizm ve maddeci medeniyetin hızlı gelişimine, yaşanan tüm dünyaya ve tabiata hakim olmaya dayalı bir stratejiye yol açmıştır.(3)

Osmanlı dünyasında yaşayan Müslüman toplumlar, coğrafi açıdan batıya yakın olmalarına rağmen yaşanan entelektüel maceraya pek katılmamışlardır. Ancak, muzaffer kapitalizmin gittikçe büyüyen baskısına maruz kalacakladır. 1800'den itibaren, güçlü komşularıyla aralarında açılan uçurumu her toplum farklı bir bilinç düzeyiyle keşfetmeye başlar. Soruna çözüm bulmak için eğitim ve reform yolunu seçerler. Mehmet Ali, Fransa'ya Mısırlı bilim misyonları yollar. Osmanlı imparatorluğu, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile Tanzimat devrini açar. Bu süreç 1860 ve 1870'de genç Osmanlılar ve 1908'de Jön Türklerle

3) Bkz. *La philosophie des Lumieres dans sa Dimension Européenne*, A. Bildermann'ın sunduğu metinler, Larousse, 1969.

devam edecektir. Bu akım, Mustafa Kemal tarafından genişletilerek 1920'lerin devrimi ile sonuçlanacaktır.

Bugün modern Türkiye dediğimiz devleti doğuran evrimin olgu ve safhaları defalarca anlatılmıştır. Ancak 1950'ye kadar Müslüman seçkinlerce tarihi eylem içinde yürütülen çağdaşlık biçiminin analizi yapılmamıştır. Önerdiğimiz analiz iki safhadan oluşmaktadır. Önce Aydınlanma ruhunun düzenleyici postülalarının ideolojik tarafı ve manevi menzili değerlendirilecektir. Ardından, tarihin büyük şahsiyetleri olan Atatürk ve izleyicilerinin öykünmeci ve ampirik bir biçimde ve gerekli eleştirel geriye dönüşleri yapmadan, bazı soyut prensipleri nasıl kullandıklarını göstermek uygun düşecektir. Bu soyut prensipler, Batı'da bir ölçüde sonuca ulaşmalarını sağlayan tarihi bağlamdan koparılarak yeni ve iyi bilinmeyen bir sosyo-kültürel mekâna oturtulduklarında yetersiz kalmaktadırlar.

Aydınlanmanın ilerleme ve gelişmesi, kademeli olarak üç yönde ağırlığını koymaktadır:

— *Aklın, dinin dogmatik aşırılıkları karşısında özerkliğine kavuşması*: Avrupa'da sosyal bakımdan bu olgu, kurumları laikleştirmek ve ruhban ve soylular sınıfının güçlerini ellerinden almak isteyen liberal bir burjuva sınıfının yükselişi ile kendisini gösterecektir. Batı'da, burjuvazinin bu yükselişinin günümüze kadar hiçbir kesintiye uğramadığı göz önünde tutulmalıdır. İran ve Irak'ta, 3.-4. ve 9.-10. yüzyıllarda olmak üzere iki defa boy gösteren tüccar burjuvazisi açısından durum böyle değildir. Her iki halde de akla ve aklın insanları birleştirici gücüne öncelik tanımak isteyen akım (daha 5. ve 11. yüzyılda), dinde Ortodoksluk uğruna silinmek zorunda kalmıştır.(4)

— *Bilimsel ve teknik bilgilerin gelişmesi temeline dayanan akılcı ve evrensel bir politikanın tanımlanması*: Sivil hükümetin şartları (J. Locke), eşitsizliğin kökenleri ve yeni bir sosyal mukavele (J. J. Rousseau), devlet ve kilisenin ayrılması (Spinoza, Pufendorf) ve başta başkaldırma hakkı olmak üzere vatandaş ve insan hakları tanımlanacaktır.

— *Ahlak, kilise hukuku ve dinden koparak bağımsız bir bilim haline gelir*: Örneğin, Ch. Wolff, Tanrı olmasa da doğal yasaların hüküm süreceğini söylemektedir. Bayle'e göre, dini dayanağı olmayan ahlâklar vardır. Holbach, vicdanın deneyimden doğduğunu; Pope, mutluluğun eylemlerimizin yönlendiricisi ve amacı olduğunu söyleyecek; Wieland ve Voltaire, lüksün sanatların ilerlemesine ve kamu mutluluğuna katkıda bulunduğunu savunacaklardır.(5)

18.-19. yüzyılda büyük bilimsel keşiflerin, maddi gelişmelerin ve politik başarıların verdiği rahatlık ve güven hissi içinde ortaya atılan bu fikirler, günümüzde dahi kolektif ümit uyandıran, toplumsal hayal gücünü alevlendiren ve

4) Bu kavram ile ilgili olarak: bkz. M. Arkoun "Le Concept de Raison Islamique", *Pour une critique de le raison islamique*, Maisonneuve-Larose yayınları, 1984.
5) Bkz. a.g.e s. 13 is.

militanca fikirleri ortaya çıkaran belli bir ütopya yapısı taşımaktadır. Avrupa sınırlarını kolaylıkla aşmaları da bu yüzdendir. Sömürgeleştirilmiş toplumların sınırlı seçkinleri bu fikirleri keşfedince, kendilerini özgürlük getiren devrimlerin büyüsünden kurtaramamış, aksine büyük bir coşkuya kapılmışlardır; zira, sömürgeciliğin ülkelerinde yarattığı durum, liberal burjuvazinin kendi politik yükselişini sağlamak için yararlandığı prensiplerin uygulanması için ideal şartlar yaratmıştır.

Aydınlanma felsefesi, dini ve feodal gücün karşısında, başkaldırı safhasında olumlu bir rol oynamış olmakla beraber, mevcut sosyal güçler bütününün oynadığı gerçek oyunu ve değişik sosyo-ekonomik ortamlardaki rekabetlerinin nihai amaçlarını gözler önüne sermek için gerekli entelektüel donanımı sağlamakta yetersiz kalmıştır. Batı'da halen inkar edilmekte olan bu durumun farkına varılması zaman alacaktır. Aydınlanma felsefesi, açıklığı getirebilmek şöyle dursun, aksine, tarihsel evrimin belirleyici temel mekanik faktörlerinin gizlenmesine katkıda bulunmuştur.

Liberal burjuva söylemine bağlı bu zaaflara, Müslüman aydınlarda bir de iki kültürel yabancılaşma faktörü eklenmektedir. Bunlardan ilki, hatalı olarak *Nahdha* (rönesans) olarak adlandırılan akımın canlandırıcıları açısından, klasik İslâm'ın en anlamlı deneyimleri ile yeniden bağları kurabilmenin imkânsızlığıdır. Toplumlar maddeci medeniyete açıldıkça, klasik İslâm'la olan epistemik *(bilgi sürecine ilişkin -Ç.N.)* kopuş kendisini daha çok belli etmektedir. İkincisi ise, klasik İslâm'ın ne olduğu hakkında bilgi sahibi olunmayışı ve, Osmanlı devletinin çöküşünün "Ulemanın skolâstik katılığı ile birleşerek, Batı modelini zorunlu ve sonuca ulaşabilecek bir çare olarak ortaya getirmesidir." Kişiliğini belirleyen pozitivist inanç, askeri cesaret ve girişimci ruh ile, pragmatik eylemin eleştirel denetime baskın çıkmasını sağlayacak tüm koşulları taşıyan Atatürk gibi bir insanın da tavrı bu yönde olacaktır. (Nasır, Burgiba ya da Cezayir FLN'i *(Milli Kurtuluş Cephesi -Ç.N.)* yöneticileri gibi Müslüman politik liderlerin geçmişte yapmış oldukları ya da halen yaptıkları gibi...) Sonuçta, Aydınlanma felsefesinin postülalarının şiddetli etkisi, Kur'an ve Peygamberin özgür öğretilerine dönüş iddiasında olan Müslüman ülkelerde bile hüküm sürmeye devam etmektedir. Kriz halindeki Batı modeline bağlılıklarını açıkça ilan edemeyen bu ülkeler, bu ideolojiyi İslâm'ın kuruluş çağına izafe etmektedirler.

Batı'da olsun, yakın dönemde Doğu'da olsun, Aydınlanma Çağı İdeolojisine çeşitli derecelerde bağlı bulunan devrim deneyimlerine bakıldığında, görülecektir ki, belli başlı 4 sorun ya gizlenmekte, ya unutulmakta, ya da hiç bilinmemektedir.

— Aydınlanma ideolojisini 3 tek tanrılı vahyin çağrısına bağlayan psikolojik, kültürel, tarihsel ve antropolojik bağlar nelerdir? Malraux gibi Batılı düşü-

nürler, bu felsefe ile Tevrat ve İncil arasında doğrudan bir bağ olduğunu kabul etmekte fakat Kur'an konusunda sessiz kalmaktadırlar.(6)

— Sadece batı medeniyetine özgü olarak, bu medeniyetin bünyesinden kaynaklanan ve laikleşme hareketinin izlediği yolu açıklayan bir zorunluluk mu vardır? Yoksa, bunun aksine, İslâm medeniyetinin bünyesinde, dinsel alanla din dışı alanı birbiri içinde eriten bünyevi bir zorunluluk mu söz konusudur?

— Önceki soruya verilen cevaba göre; Batı'da din dışı Dünya ile dinsel alan arasındaki kesin kopuş tarihi, sosyolojik, antropolojik ve felsefi açıdan nasıl yorumlanabilir? Laikleşme süreci, Batı'nın izlediği tarihi yolun tesadüfi bir safhası mıdır? Yoksa bir anlam merkezi yahut toplumdaki insanın olgunlaşması ve özgürleşmesi sürecinin antropolojik bir kategorisi olarak mı karşımıza çıkmaktadır?

— Sözkonusu olan eğer bir antropolojik kategori ise, dinsel boyutun bertaraf edilmesi sürecini, ya da aynı ölçüde indirgenemez görünen bu iki alanın tabiat, işlev, tarihsel oluşum ve ilişkilerinin yeniden tanımlanmasını da beraberinde getirir mi?

Aydınlanma ideolojisi bir yandan kilisenin halen baskın olan gücüne karşı mücadele verir ve yeni bir yol ararken, öte yandan bu denli güç sorulara kafa yoramazdı. 19. yüzyılın pozitivist düşüncesi, militan bir söylemin tanımlarını bilimsel çözümler katına çıkarmıştır. 16. yüzyıldan beri Batının içine girdiği maceranın dışında kalan İslâm düşüncesi ise, laikleşme üzerine her türlü soruyu "düşünülemez" addetmiştir (ancak bu durum, daha önce de gördüğümüz gibi laikleşmenin gelişme ideolojisiyle olan bağlantısı içinde fiili ilerlemeler kaydetmesine engel olmamıştır). Yeni imkânlarla işlenmeye hazır koca bir entelektüel alan hâlâ mevcuttur.(7) İslâm perspektifiyle Kemalizmin daha yakından incelenmesi, bu değerlendirmeyi daha sağlam temellere oturtmamızı sağlayacaktır.

Kemalizm ve Türk İslâmı

İslâm terimi, çoğunlukla tüm toplumlarda ortak özellikler gösteren, sabit kapsamlı, tek anlamlı bir kavrammış gibi kullanılmaktadır. Halbuki İslâmın, İslâmi toplum sayısı kadar görünümü vardır; dahası, aynı toplum içinde İslâmın kapsam ve işlevleri konjonktür, gruplar, sınıf ve sınıfsal mevkilere göre değişir. İşte bu sebeple, Mustafa Kemal'in 1880-1930 yılları arasında, yani yetişmesi ve eylemini geliştirmesi sürecinde tanımış olabileceği İslâm'ın ne olduğunu belirginleştirmek büyük önem taşımaktadır,

6) Bkz. M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve-Larose yayınları, 1982, passim.

7) Kemalizm kadar Humeynizm de bu problemi ortaya koymaktadır. Şüphesiz, Atatürk, can çekişen bir rejimin yerine yaşama ümidi veren ve belli bir çağdaşlığa açık bir devlet getirmiş; Humeyni ise halktan kopuk bir megalomanın ahlâksızlıklarına son vermiştir. Fakat her iki halde de sarsıntılar toplumun sembolik temellerine ulaşmış; ancak, birinci durumda aydınlanma çağının eleştirel ruhuna, ikinci durumda da vahiy deneyiminin bedeli olan "mutlak" anlayışı ve hoşgörüye saygı gösterilmemiştir. Yine, her iki durumda, Türk ve İran toplumlarının derin varlığının sorumluluğu, tarihi olayların gerektirdiği düzeyde düşüncelerle yüklenilmek yerine, yok farz edilmiştir.

Müslüman bir toplumda, dinin dışavurum biçiminin tam bir tipolojisini çizebilmek için birbirini tamamlayan üç noktadan hareket edilmelidir:

— Mezhepler tarihi kitaplarının alışılagelmiş ayrımlarını yansıtan geleneksel doktrin açısından, Türkiye'de çoğunluk, Hanefi ve Şafi sünnilerden oluşmaktadır (Maliki ve Hanbeliler çok azdır). Oldukça güçlü bir Şii azınlığa (ehl-i hak), Nuseyri ve Yezidilere de rastlanmaktadır.

— Sosyolojik açıdan şehir İslâmı (ulema, tüccar, bürokrat, subay, vs.) ve kır İslâmı (köylü, dağlı) ayrı düşünülmelidir. Şehirlerde, küçük zanaatkâr, uşak, düşkün ve işsizler, halk İslâmı kapsamına girer. Buna mukabil, Din adamları (Murabıtlar, ermişler, tarikat şeyhleri vs.) ve toprak ağaları, sadece okuma yazma bilmeleri sebebiyle bile olsa, şehir İslâmının parçasıdırlar.

— Antropolojik açıdan okuma yazma bilen grup, sınıf ya da kişilerle dilden dile aktarılan geleneklerle yaşayanlar arasında büyük ayrılık vardır. Bu ayrım, tüm İslâm alemi açısından geçerlidir. Bir yandan, temellerini her dini okula özgü klasik eserlerde bulan bilimsel İslâm; öte yandan, dua, dinsel formül ve hikayelerin ezberlenmesiyle, her tarikata özgü ibadetin yerine getirilmesine dayanan halk İslâmı. Bilimsel İslâma bağlı gruplar, dine yükledikleri özel bir işlevle kendilerini gösterirler: Resmi ulema (Şeyhülislam, müftü, kadı, adalet memurları, müfessirler, ilahiyatçılar) kişisel bir teolojik arayış, yani "zaman sürecinde eylem halindeki imanın kavraması"[8] içine girmektense, devlet gücüne bağlı kalmaktadırlar. Diğer İslâm tiplerinin rakip Ortodoksluk anlayışı ile çatışan resmi bir Ortodoksluk anlayışı mevcuttur. Tarikat şeyhleri ile talebeleri arasındaki ilişki, şeyhin gücüne dayalıdır. Oysa, şeyh ile resmi İslâm arasında bu ilişki, sürekli itiraza, hatta muhalefete dayanabilir.

Yaşadığımız çağda, entelektüel ve kültürel açıdan, ulemanın resmi İslâmı büyük bir doktrinsel yoksulluk içindedir. Gerçekten de, İslâm düşüncesi, uzun zamandan beri kendisini hukuk, dilbilgisi, tefsir ve tarihe ilişkin bir kaç el kitabının dogmatik tekrarı içine hapsetmiştir. Arapça metinleri okuyup anlamanın zorluğu sebebiyle, Türkler açısından bu durum daha da ağırlaşmıştır. Popüler İslâm da, hem klasik kaynaklardan, hem de sufilerin ruhani etkisinden kopmuş ve sosyal hayal gücü ile kolektif hassasiyetin yarattığı bozulmanın kurbanı olmuştur. Bugün dahi, pek çok tarikatın "ruhsal talimler" adı altında uyguladığı tahammül edilmez aşırılıklar bilinmektedir.

Bu olumsuz sosyal ve dini görünüm karşısında, Müslüman ülkelerde, 20. yüzyıldan itibaren çok farklı iki tepkiye rastlanmıştır. Önce, Arap ülkelerinde, *selefi* tabir edilen reformcu akım ortaya çıkmıştır. Bu ismi almasının sebebi, "eski sofların" (İslâmın doğuş dönemi) saf normlarına dönüş iddiasında olmasıdır. Osmanlının çöküşünü gerçek İslâmın terkedilmiş olmasına bağlayan Mehmet Sait Paşa'nın yazılarının da gösterdiği gibi, bu akım Osmanlı ülkesine de el

8) Peder D. Chenu'nün tanımı.

atmıştır. Bu akımın karşıtı olarak, Genç Osmanlıların ve daha sonra Jön Türklerin Türkiye'si, hem devleti, hem de İslâm'ı, milletin 1918'de uğradığı çöküşten müteselsilen sorumlu tutarak bu kurumlarla bağını sert bir biçimde koparmıştır. Saltanatın haksız bir biçimde mirasçılık iddiasında bulunduğu Hilafetin kaldırılması ve Cumhuriyetin ilanı ile akım sonuca ulaşmıştır. Atatürk'ün pozitivist bakış açısında, tüm kötülüğün kaynağı, din ve devletin ittifakı prensibiydi. Sadece laik bir çözüm buna son verebilirdi. Osmanlı Devletinde Ulema ve bürokrasinin etkin gücü, yerini, Tanzimatın uygulanması için yetiştirilen laik kadrolara bırakmasaydı, Atatürk böyle bir devrimi kabul ettiremezdi. Ancak Mülkiye, Tıbbiye ve Harbiye'den gelen yeni entelektüeller, ülkeyi laik ve yepyeni düşünce, eylem ve varlık biçimlerine hazırlamak için yeterli ölçüde geniş ve uyanık bir toplum temeli oluşturmaktan uzaktılar. Büyük kararların alınma sürecine belirleyici bir biçimde katılmaksızın, tıpkı Ulema gibi, mevcut siyasi güce hizmet ediyorlardı. Zira, modern olduğu iddia edilen eğitim sistemi, iliklerine kadar Müslüman bir toplumun sorunlarıyla mücadele etmek için yeterli temel bilgileri ve entelektüel açıklığı vermiyordu ve bu yüzden ulemanın skolâstik eğitiminden pek farkı yoktu. "Her okul, öğrencilerin günlük Osmanlı yaşantısından kopuk yaşadıkları bambaşka bir alemdi... 1890 nesli, neredeyse, kitaplarda tasvir edilen hayatın, hayattan daha gerçek olduğunu düşünüyordu."(9)

Yüzyılın başında, Türk toplumunda, din ve yaşam tarzı olarak İslâmın varlığının yarattığı şartlar ne olursa olsun, Atatürk bu şartlar hakkında olumsuz bir yargıya sahipti; o çağdaş bir ulusu kökten yaratabilecek, tüm insanların ortak hedeflerine uygun bir tarihi gelişime rehber olabilecek tek medeniyetin Batı Medeniyeti olduğunu savunan pozitivist prensibe tamamen ve coşkuyla inanmıştı. Onun gözünde: "Medeni olmayan uluslar, medeni olanların ayakları altında kalmaya mahkumdular"(10) fakat, "asırlardan beri mütemadiyen terakki yolunda ilerlemekte bulunan medeni milletlerden Türkiye'yi alıkoymuş olan mevaniin ortadan kalktığını Türk milleti büyük bir ferahla idrak eyledi"(11)

Daha önceleri, *İçtihat* dergisinin müdürü Abdullah Cevdet de öğretisini yine bu yönde açıklamıştı: "Bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile, dikeni ile isticlas etmek mecburidir"(12) Fakat, Atatürk, militan ideologlardan daha ileri gider: Sosyal ve kültürel gerçek olarak İslâm kimliğinin en eski ve en kökleşmiş sembolik dayanaklarına cepheden hücum eder. Müslümanların çoğu için soyut bir kavramdan ibaret olan hilafet-saltanat kurumunu kaldırmakla yetinmeyip, fesi şapkayla; geleneksel elbiseleri Avrupai elbiselerle; Hicri Takvimi Gregoryen takvimle; Arap harflerini Latin Harfleriyle; Şeriat'ı İsviçre Medeni kanunuyla değiştirir. Gerçeğe ve gerçeğin anlamlarının algılanmasına yön veren temel temsil unsurları (yazı, kıyafet, ede-

9) Bkz. Şerif Mardin "Religion and Secularism in Turkey" in *Atatürk, founder of a Modern State*, Londra, 1981.
10) B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* 2. bası, Oxford, 1968, s. 268. (Türkçe aslından alınmıştır. - Ç.N.)
11) İbid, s. 267, 268. (Türkçe aslından alınmıştır. -Ç.N.)
12) İbid, s. 236. (Türkçe aslından alınmıştır. -Ç.N.)

biyat gibi semiolojik sistemler, zaman, mekân), felsefi addedilen bir değer yargısı uğruna yok edilmekteydi; oysa bu yargı göreceli ve ideolojikti: "Yüzyıllardır aklımızı demirden bir kıskaç altında tutan bu anlaşılmaz işaretlerden (Arap harfleri) kurtulmalıyız. Eski yazı yok olmaya mahkûmdur."(13)

Şu iki metni ele alalım:

"Efendiler, milletimizin başında cehil, gaflet ve taassubun ve terakki ve temeddün düşmanlığının alameti farikası gibi telakki olunan fesi atarak onun yerine, bütün medeni alemce serpuş olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle, Türk milletinin medeni hayat-ı içtimaiyeden zihniyet itibariyle de hiçbir farkı olmadığını göstermek bir lazıme idi."

"Efendiler, Türkiye Cumhuriyetini tesis eden Türkiye halkı, medenidir. Tarihte medenidir, hakikatte medenidir. Fakat ben sizin öz kardeşiniz, arkadaşınız, babanız gibi medeniyim diyen Türkiye halkı, fikriyle, zihniyetiyle medeni olduğunu isbat ve izhar etmek mecburiyetindedir. Velhasıl, medeniyim diyen Türkiye'nin hakikaten medeni olan halkı, ... vazı hariciyesiyle dahi medeni ve mütekamil insanlar olduğunu fiilen göstermeye mecburdur. Size iştirak ediyorum. Altı kaval üstü şişhane diye ifade olunabilecek bir kıyafet ne millidir ne de beynelmileldir. Arkadaşlar, Turan kıyafetini araştırıp ihya etmeye mahal yoktur."(14)

Bu beyanlarda, kolektif bir varlık biçiminin önce sembollerden arındırılması, ardından yeni sembollere kavuşturulması iradesi açıkça seçilmektedir. Hedef alınan bizatihi Arap harfleri değil, akılları paslandıran yüzlerce yıllık bir kültürel uygulamadır. Sözkonusu olan, şapkayı fese tercih etmek değil, "tarih ve gerçeklerin" getirdiği bir medeniyeti, cehalet ve ihmale tercih etmektir. Devrimci insan, önce, her Türkün dış görüntüsünden başlayarak kolektif zihniyeti kalıcı biçimde değiştirmeyi ümit etmekte idi. Yeni boy göstermekte olan cemaatlere yeni ibadet biçimleri ve belli tavırlar dayatan büyük din kurucularının izledikleri yol da pek farklı değildir.(15) Fakat, Atatürk'ün yöntemi, büyük bir bütünleştirici güce sahip bir sembolizma yaratmaktan çok putkırıcıdır. Gerçekten de bu yöntem, dışarıdan ithal edilen, dolayısıyla yerel semiolojik sistemlerle özdeşleştirilmesi mümkün olmayan, dış görünüme ilişkin işaretler dayatmıştır. Oysa, Muhammed, Medine'de, yeni mânâ ufukları açmak için Arap işaret ve sembollerinden yararlanmıştır.(16)

El Ezher ulemasının Atatürk'ün aldığı kararlar karşısında gösterdiği tepki, belli bir toplum içinde sembolizm dağarcığının kontrolünü ele geçirme yolunda doğabilecek rekabetin ilginç bir örneğini sunmaktadır:

El Ezher'deki üstadların yazdığına göre: "Şurası açıktır ki bir gayri müsli-

13) İbid, s. 278. (Türkçe aslından alınmıştır. -Ç.N.)
14) İbid. S. 268-269. (Türkçe aslından alınmıştır. -Ç.N.)
15) Bkz. Yahudilerin Cumartesi ve Hıristiyanların Pazar günlerine karşılık olarak Cuma'nın ihdasıyla ilgili olarak Taberi'nin II. 113. ayeti yorumlarken yaptığı açıklama. *Tefsir*, Şakir yayınları, t. IV, s. 283.
16) Mekke'ye dönerek, İslâmlaştırılmış Kâbe'de hac vecibesini yerine getirmek için verdiği mücadele, bu amaca yöneliktir.

me, onun ayrı kıyafet şeklini benimseyerek benzemek isteyen bir müslüman sonunda, onun inançlarında ve eylemlerinde izlediği aynı yolu da tutacaktır... Başka ulusunkini benimsemek üzere insanın kendi ulusal giyinme tarzını terketmesi, bu taklit arzusu, kendi milliyetimizin ortadan kalkmasına, zayıfın kaderi olduğu üzere, kendi özdeşliğimizin onlarınki içinde yokolmasına yol açabileceğine göre çılgınlık değil midir?".(17)

El Ezher'in itirazlarını endişeyle teyid eden ve Atatürk'ün Batı yönündeki tercihini mahkûm eden günümüz İslâm aleminin ideolojik ortamına kapılmaktan kaçınmak gerekir. Bundan ziyade, bu farklı referans çerçevesinde, etkili olan düşünce tipinin temel kimliği üzerinde durulmalıdır: Bir yanda aşırı bilimselci pozitivizm, öte yanda konformist ve dogmatik ilahiyat... Her iki halde de, *sembol*ün yaratıcı ve kurucu gücü gözardı edilmekte ve işlevleri bir çırpıda elle tutulmaz sosyal tanım ve sınırlara yollama yapan *işaret*e indirgenmektedir. Gerçek tarihi ve kültürel durumları aktörlerin semboller dağarcığına serbestçe vermeleri diye tanımladığımız olgunun temelleri burada yatmaktadır. Hem Atatürk, hem de El Ezher'in üstatları için, alfabenin harfleri gibi, kıyafet de uzlaşması imkânsız düşünce ve medeniyet değerlerini içinde taşıyan harici şekil unsurlarıdır. Ancak, sıradan tezleri savunmak için kullanılan "Gerçek Medeniyet" ya da "Müslümanların oybirliğiyle ulaştıkları düşünce" gibi delil ve savlar, geçerlilikleri irdelenmek suretiyle hiçbir eleştirel incelemeye tabi tutulmamışlardır. Her iki halde de yerleşik ya da yerleşmeye çalışan sosyal ve politik düzenin zorlayıcı gücüyle ilişkilidirler.

Atatürk ve El Ezher, daha doğrusu, tarihe laik ve pozitivist yaklaşan bir felsefe ile dinsel hedefler ve milliyetçiliğin gereklerini birbirine karıştıran dogmatik ve skolastik ilahiyat arasındaki ayrılıkların entelektüel ve tarihi boyutunu anlamak artık kolaydır.(18) Her iki tavır da Müslüman toplumların analizi ve her birine özgü tarihi eylemin tanımlanmasına girişen zihni donanımın her yönden yetersizliğini gözler önüne sermektedir. İçeriği ve saikleri bakımından laik Kemalizmin tam karşısında yer almasına rağmen, İran İslâmi devrimi de red ve tercihlerinde köktencilik, *a priori* ideal kabul edilen bir düzeni empoze etmek için sosyal ve ideolojik zorlamaya başvuru, sosyoloji, psikoloji, politik hayat ve hatta objektif dini geleneklere karşı kayıtsızlık gibi ana çizgiler göster-mektedir. Her iki devrim de, halklarına, onları, kesin sonuca giden, kurtarıcı, millet ve gerçeğin dehasına uygun bir tarihi sürece soktuğu inancıyla seslen-mektedir. Bu sürecin laik ya da dini oluşu, şiddet yanlısı fraksiyonları ayağa kaldıran "mesihi projeler" ve yeniden boy göstermesi günümüz Müslüman toplumlarının başlıca özelliklerinden birini oluşturan siyasi iradeciliğin yanında ikinci derecede önem taşımaktadır.(19)

17) B. Lewis, op. cit. s. 270'den.
18) Tüm Müslümanlar, Allah'ın aşkınlığını, vahyolunan Kelam'ın mutlak ve indirgenemez değerini, Peygamberin eyleminin tarihötesi boyutunu, varlığın ahirete yönelik boyutunu kabul ederler.
19) Burada söz konusu olan, Atatürk ve Humeyni'yi eleştirel bir nitelendirmeyle aynı kefeye koymak değil,



Tüm bu evrimler kalıcı ve büyük boyutlu bir fenomenle ilgilidir: Batı ve İslâm arasındaki tarihi karşılama. Bu iki alem arasındaki rekabetin askeri, politik ve ekonomik dönüm noktaları üzerine çok mürekkep harcanmıştır. Bu çalışmalar, klasik İslâm ile Bizans, Selçuklu ve Eyyubilerle Haçlılar, Katolik İspanya ile Endülüs, Hıristiyan Batı ile Osmanlı İmparatorluğu, kapitalist Batı ile sömürülen toplumlar, sanayileşmiş Batı ile günümüz 3. Dünyası arasındaki mücadeleyi izlemeye dayalı çizgiden pek ayrılmamıştır. Ancak, bazı tarihçilerin tasvirleri, devrimci ideolojilerin Hıristiyan ya da Müslüman halkın zihninde yarattığı imajlar, Batı yanlılarının yönlendirici çabaları (Atatürk nesli, Ferhat Abbas, az çok farklı konumda pek çok entelektüel), militan imamların ateşli vaazları üst üste yanlış anlamalara yol açmış, halen polemiklerin sürmesine meydan veren, savaşlara meşruluk kılıfı sağlayan, ve insanları karşılıklı dışlamalara iten (Avrupa'daki göçmenlerin durumunda olduğu gibi) zihinsel tasarımları güçlendirmiştir.[20] Halen, gücün iradesinin yön verdiği Batıyla yüzyüze gelmenin beraberinde getirdiği tarihi sorumluluklara daha iyi uyum sağlayabilecek bir İslâm düşüncesine giden yolları açabilecek yapıcı bir düşünce biçimi oluşturma ihtiyacı kendisini hissettirmektedir.

Her Yönde Açık Bir İslâm Düşüncesi Yolunda

Atatürk ve Humeyni'nin karşıt çözümleri arasında, bu çözümlerden birine ya da diğerine daha yakın sayılabilecek pek çok düşünce ve uygulama biçimi bulunmaktadır. Burgiba'nın laikleşmeye ortam hazırlayan pragmatizmi, İslâm'ın Hanbeli mezhebi uyarınca uygulanmasıyla yetinen Suudi Devletinin bağnazlığı ile karşıtlık içindedir. Baas ya da Cezayir'deki FLN'in *(Milli Kurtuluş Cephesi, -Ç.N.)* sosyalizmi ise, İslâm yoluyla gelenekselleşmeye gitme yollarını dışlamamaktadır.[21] Değişik Müslüman toplumları ele alarak bu örnekleri çoğaltabiliriz. Hepsi, 1920'ler ve 1930'larda Türkiye'de ve günümüzde İran'da yaşanmakta olanların adını koyduğu ikilemi değişik yoğunluklarda da olsa yaşamaktadırlar:

— Tamamen yabancı bir tarih ve kültür yoluna sokma amacı güdülerek, bir milletin semboller dağarcığından ve inanç ve inançsızlıklar sisteminden koparılması nereye kadar mümkün olabilir?

— Bir millet, kendi tarihinin bir safhası içine hapsedilecek ölçüde tüm yabancı etkilerden korunabilir mi? Korunmalı mıdır? (Şah, İran'ın İslâm önce-

antropolojik bir bakış açısıyla, adına "Mesihi proje" dediğimiz, genel anlamda tarihi eylemin önemli bir kategorisini teşkil eden olguya yaklaşmaktır.

20) P. Bourdieu, bir ayrıma gitmektedir: "Zihinsel tasarımlar, etkenlerin, ilgi ve varsayımlarla besledikleri algılama, değerlendirme, tanıma ve yeniden tanıma olgularıdır. Nesnel tasvirler, şeylere (Amblem, bayrak, alamet, vs) ya da eylemlere özgüdürler ve sembollere dayalı yönlendirme amacıyla, başkalarının, bu "şey"ler ve onları taşıyanlar hakkındaki zihinsel tasvirlerini belirlemeyi hedefleyen stratejiler teşkil ederler"in *Ce que parler veut dire*, Fayard, 1982 s. 135-136.

21) Fas örneğindeki gelenekselleşme kavramı, A. Laroui tarafından başarıyla analiz edilmiştir. bkz. *La crise des Intellectuels Arabes*, Maspéro, 1974, s. 45 is.

si tarihine ne kadar sahip çıkıyorsa, günümüzdeki İran da bu tarihi, o ölçüde reddetmektedir. Mısır, firavunlardan kalan geçmişine pek ilgi göstermemekte, Magrip ülkeleri, geçmişteki ve günümüzdeki Berberi kimliğinden yüz çevirmektedir.)

Bu iki soru, bizi aynı zorlukla karşı karşıya bırakmaktadır: Müslümanların, sadece kendi geçmişleriyle olan ilişkilerini değil, dış dünya ve dış dünyanın tarihi ile olan ilişkilerini de düşünmek için günümüz İslâm düşüncesi ne entelektüel donanıma, ne de gerekli sosyo-kültürel kadrolara sahiptir. Müslüman ülkelerin tümündeki bilimsel araştırmalara yön vermesi gereken, halledilmesi zorunlu bu belli başlı iki sorunun anlam ve boyutlarını açıklığa kavuşturmaya çalışalım.

Bugün, "İslâmi" sıfatını taşıma iddiasında olan düşünce, önce, her bakımdan ve her yönüyle tarihçi bir düşünce olmalıdır. Bu düşünce, daha Peygamber'in ölümünde bu özelliğe sahipti, zira onun ardından gelen tüm kuşaklar, dini ve din dışı davranış biçimlerini belirlemek için İslâmın kurucu çağını (610-630) örnek tutmaktan asla vazgeçmemişlerdir. Böylelikle, haber (Akhbâr), iz (âsar), hikaye (Rivayet) ve geleneklerin (hadis, sünnet) bulunması ve korunması, özü tarihe dayalı zengin bir edebiyatın doğumuna sebep olmuştur. Bugün, İslâmın kurucu dönemi ve İslâm düşüncesinin oluşum safhası (hemen hemen 632-900) ile olan tek bağımızı oluşturan bu belgeleri iki biçimde değerlendirebiliriz: Geçmişi, mitik bir bakış açısıyla görmeye devam eden reformcu yaklaşımı, ya da (islah) ya da mitik olguları, geçmişin antropolojik bir değerlendirmesiyle kuşatarak, tarihi olguları, mitik olgulardan ayırt eden eleştirel tarihi yaklaşımı seçebiliriz.

Reformcu yaklaşımı başlatan, sadece El Afgani ve Muhammed Abduh'un başlıca temsilcileri olduğu selefiye (İslâmın kurucu safhasının şahidi olmuş eski sofulara, "seleflere"dönüş) akımı değildir. Bu yaklaşım, doğru düşünce ve eylem kategoremlerinin ve yüce manaların (Gerçekleri gizleyen perdeyi kaldırmak anlamında) vahiy yoluyla insanlığa ulaşmasını, bir topluluğun yaşadığı varlık çizgisinin kurucu aşamasına *(in illo tempore)* yerleştiren her mitik düşüncenin özünde vardır. Bu durumda tarih, topluluğun kolektif ruhunun ortaya çıkışının hikayesi olarak ele alınır ve topluma ontolojik ve varlığa ilişkin temellerini verir (Usul). "Kitabi" toplumların doğuşuna neden olan "kitabi" milletler, (Ehl-i Kitap), yeni düşünce ve davranışların vahyolunan manalara uygunluğunu denetlemek için, Tevrat, İncil, Kur'an ve bu kitaplar aracılığıyla ilk seslenenleri temel almışlardır. Böyle bir zihinsel mekanda gelişen vakanüvislik çalışmaları da hep aynı çizgiyi izler: Belirli bir kaynaktan yola çıkarak birbirinden kopuk olguların ve yaşayan çeşitli sistemlerin tarih-hikaye karışımı bir metinde bir araya getirildiği bir yol çizerek topluluğun hafızasında bir sürekliliklik yanılsaması yaratır.

Humeynizm'den en laik biçimlerine kadar günümüz İslâm söylemi, epistemik açıdan reformcu yaklaşımla aynı çizgide kalmaya devam etmektedir. Bu söylem, geniş manada İslâm diye anılan sistemin ilk ve saf şekline dönme arayışı içindedir. Kuran'ın dar anlamda dini boyutu (din) –ontoloji, aşkınlık, insanın ilahi eğilimleri, gerçeğin anlamı, bilgiye ulaşım yolları, hayat ve ölüme ilişkin sorunlar– ile Muhammed'in Medine'deki eylemlerinde kendisini açıkça belli eden sosyal ve tarihi boyutu (devlet ve dünya) birbirinden ayırmaya gitmek, hâlâ söz konusu dahi edilemez. Aksine, teolojik açıdan hiçbir zaman analizi yapılmamış, birbirine kenetlenmiş bir "Din-devlet-dünya" ilişkisi empoze edilerek, düşünceye hız veren her yöne açık bir dini sembolizmin, politik eylemi kışkırtmaya yönelik ideolojik sloganlara dönüşümü kolaylaştırılmaktadır.(22) Bu tavır, günümüzde moda olan politik kelime dağarcığının (demokrasi, sosyalizm, sosyal adalet, insan hakları, özgürlük, kurtuluş, gelişme, vs.) "ilk" İslâm ve idealleştirilmiş birkaç yoldaş (sahabe) üzerine yansıması yönündedir. Böyle bir İslâm, hayata yön verme çabalarından ve "Duyanlara, düşünenlere, görenlere" seslenen Kuran söyleminden çok, her topluma özgü sosyal hayal gücünün ürünleriyle ilişki içindedir.

Köktenci militanların düşünce sistemi ya da Atatürk'ün savunduğu pozitivizmin sınırları içinde kaldıkça, bu analiz, imkânsızlaşmaktadır. Birinci durumda, sabit fikirlerin kışkırtılması ve toplumsal iletişimin tehlikeli bir biçimde yönlendirilmesi yoluyla (Tunus'ta, Rabat'ta, Müslüman öğrencilerle "laik" ya da Marksist öğrenciler arasında çatışmalar), "İslâmi" olduğu iddia edilen ideolojik tanımlarla beslenen toplumsal hayal gücü zincirlerinden boşanmaktadır. İkinci durumda ise, Atatürk'ün radikal girişimi, siyasi, kurumsal ve kültürel hayata belli bir hareketlilik getirmiş, ancak, bunun bedeli, İslâmi mirasla olan bağın şiddetle koparılması olmuştur. Dahası, devrimci insanın, reformcu düşüncenin dışına sıçraması, "çağdaşlık" zannettiği duruma kavuşmasını asla beraberinde getirmemekteydi. 1920'lerin Türk toplumu, Batı'da olduğu gibi, çağdaşlık kavramına somut bir içerik kazandıracak ekonomik kaynaklara, üniversitelere, bilimsel araştırmacı ve entelektüellere sahip değildir. Ayrıca, bu çağdaşlık yorumunun ulaştığı nokta, eski ilahiyat biliminin ve klasik metafiziğin postülalarını bilimci bir dille aktarmaktan ibaretti ve yükselen burjuvazinin ideolojik önyargıları, durumu daha da ağırlaştırmaktaydı. Batılı toplumlar dahi, halen, pozitivizmin aşırı bilimcilik ve soyut akılcılıktan miras kalan zorlukları içinde çırpınmaktadırlar. Fakat, bu toplumlar, bilginin, özgür, kesintisiz ve güçlü bir eleştirisini yapma geleneğini sürdürebilme avantajına sahiptirler. 1950'lerden beri toplumsal dinamiklerce yönlendirilen bilimsel araştırmalar, yeni bir bilgi çağının kapılarını aralayan anlayış biçimleri ortaya koymuşlardır.(23)

22) Bkz. M. Arkoun, *Lectures du Coran*, opt. cit. s. 145 is. ve E. Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, Londra, 1982.
23) Bkz. M. Arkoun, *L'Islam, Hier, Demain*, 2. bası, Buchet-Chastel, 1982 s. 120 is.

Bu kuvvetli araştırma hareketine, İslâm düşüncesi, hâlâ çok zayıf bir biçimde katılmaktadır. Hikayeciliğe dayalı tarih anlayışını, sorunlara eğilen tarih anlayışı ile zenginleştirmek için, benim eleştirel tarihçilik diye tanımladığı biçime yönelmeyi şiddetle reddetmektedir. Bu tavra meşruluk kazandırmak için, Batı'da sanayi devriminin ortaya çıkardığı ahlâki ve manevi krizlere, dolayısıyla kısır tartışmalara, İslâm toplumlarında pek rastlanmayacağı sık sık yinelenmektedir. Daha ilk ortaya çıkışında, her alanda çağdaşlığı baştacı ettiği için, İslâmın, Hıristiyanlığa oranla daha güçlü bir direniş göstereceği ileri sürülmektedir. Öyleyse Batı biliminin yöntemleriyle İslâmi gerçeklerin özelliklerini çözümlemeye kalkışmak gereksiz ve yanlıştır. Bu gerçeklerin doğru bir biçimde yorumlanması, ancak, Müslüman bilginlerin bizlere miras bıraktıkları kavramlar sistemi ve usullerle mümkündür.

İslâmla ilgili kollokyum ve konferanslarda, her düzeyden deneme, günlük konuşma ve resmi nutuklarda sık sık tekrarlanan bu ideolojik "Amentü"nün unsurlarını birkaç cümleyle toparlamış olduk. Bu "sav"ların ardında yatan, toplumu özgürlüğe kavuşturma görevinin reddi ve kendini tatmin kaygısı, bizzat Batılılarca üretilen bir methiye edebiyatı sayesinde güç bulmaktadır. Toplumlarından huzursuzluk duyan Batılılar, kendilerine İslâm aleminde ucuz şöhret sağlayabilecek bir Hıristiyan-Müslüman diyaloguna bel bağlamışlardır.[24] Sonuçta görülmektedir ki, Atatürk'ün müdahalesinden 50 yıldan fazla zaman geçmesine rağmen, İslâm ve Batı'nın yüzyüze gelmesi olgusu, yanlış anlaşılmaları güçlendirmeye, her iki tarafta zararlı önyargıları arttırmaya devam etmekte ve birbirini tanıyıp anlamaya dayalı tarihi dayanışma sürecinden uzaklaşmaktadır.

İşte tam bu noktada, sorunlara eğilen tarihçilik anlayışı, yaşadığımız tarihi döneme uygun dayanışmacı düşünceye mükemmel bir uygulama alanı yaratabilir. Bu anlayış, günlük dilde, hatta bilim dilinde, herkes tarafından yerleşmiş, tartışılmaz, buyurucu gerçekler kabul edilen, kategori, tema, tanım, uygulama ve inançları, antropolojik ve felsefi bir bakış açısıyla sorunsallaştırmaya dayanır. İnsana ve topluma ilişkin bilimlere ait ve geçmişi tasvir etmek için kullanılan tüm kelimeler (din, kutsal, dindışı, vahiy, dini hukuk, pozitif hukuk, toplum, sınıf, akıl, akılcı, muhayyile, hayal ürünü, mucizevi, metaforik anlam, gerçek anlam, sembol, mit, özne, bilinç, hikaye, vs...) yeniden ele alınarak yeniden tanımlanmalı ve gerçek yerlerine oturtulmalıdır. Burada amaç, sadece belirli bir sosyo-kültürel çevre ve gelenekle sınırlı fenomenlere ifadesini buldurmak değil, aynı zamanda, sembolik düşmanlıklar, güç ve bitip tükenmek bilmeyen savaşların yıktığı semantik alanları yeniden oluşturmaktır. Bu bakımdan, İslâm tarihinden alınacak pek çok ders vardır. Kendisine özgü ibadet biçimi ve sembolleriyle yeni bir dinsel alan yaratan Muhammet, vahyin tarihine, Kuran'la

24) Burada hedef alınan ideolojik akımın son derece güçlü olması sebebiyle, bir kurumun, kişinin adını ya da unvanını zikretmeyeceğiz.

aynı yollamaları yapan Hıristiyan ve Musevilerle bir mücadele ve rekabet dönemi başlatmıştı. Büyük tarihi boyutları olan bu dönemi, bazı tarihçiler, hâlâ İslâm ve Araplara özgü bir oluşum olarak değerlendirmeye devam etmektedirler; oysa, bu dönemin yarattığı oluşum, Batı'nın varoluş sürecini derinden etkilemiş ve bugün bir "Sami-yunan" zihinsel alanından söz edebilmemizi sağlamıştır. Bu alanın semantik açıdan yeniden oluşturulması, ancak, Ortaçağ'ın tartışma kabul etmez doktrinlerinden ve Burjuva hümanizminin sahte evrensellik anlayışından devraldığımız ideolojik ayrımlar ile teolojik sınırlardan kurtulmamızla mümkün olabildi.(25)

Tüm yazımız boyunca Batı'da ve İslâm aleminde baskın niteliğini günümüze kadar koruyan düşünce geleneklerini ve tarihi uygulamaları yavaş yavaş sarsmadan, Kemalizme İslâmi bir bakış açısıyla yaklaşılamayacağını göstermeye çalıştık. Günümüz Türkiye'sinde sosyal ve kültürel gerginliklerin yeniden başgöstermesi ve ideolojik tanınma işaretlerine (sakal bıyık biçimi gibi) ilişkin tartışmalara tekrar başlanması gözlemlendikçe, aklın özgürlüğüne kavuşması çabalarının henüz emekleme safhasında olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Dini, muhafazakar tepkiyle özdeşleştirerek, Batıcı anlamda çağdaşlığı tek tarihi alternatif olarak göklere çıkarmak, bugün, Atatürk'ün zamanındaki kadar kolay değildir. Ancak, yönlendirilmiş bir din, yine ürkütücü bir politik güç olma özelliğini korumaktadır. Böyle bir din, her yerde, zihinlerin biçimlendirilmesine, kolektif hayal gücü ve duyarlılıkların belirginleştirilmesine, eleştirel yaklaşımlara direnen sağduyu ve aklın belirlenmesine katkıda bulunmuştur. Kendi modeline artık inanmayan Batı'nın bu modeli ekonomi ve teknolojisinin hegemonyası aracılığıyla, dolaylı olarak empoze etmeye devam ettiği de bir gerçektir.

Bu sayısız meydan okumalar, bu ağır fakat heyecan veren sorumluluklar, karşısında ne politik düşünce, ne bilimsel düşünce, ne de İslâmi tabir edilen düşünce ampirik tavırlar almak ve belirli durumlara özgü çözümler sunmaktan öteye gidebilmiştir. Halkların hayatındaki yükseliş, insan aklının kaynaklarını her alanda geride bırakmış görünmektedir. İnsan, tüm Müslüman toplumlardaki sınırsız demografik baskı ile dinsel-politik ideolojilerin gücünü mukayese ettiğinde, aklına, hakim güçlerle gittikçe sertleşen bir biçimde yüzyüze gelişin tarihi sonucu hakkında endişe verici sorular gelmektedir.

25) Batı âleminde, son derece değerli çalışmalar yapılmıştır, ancak, (özellikle oryantalistler sözkonusu olduğunda) bu çalışmalar, dar bir uzman çevrenin sınırları dışına pek çıkamamıştır. Araştırmaların bütününe, üniversite eğitimine, ve a fortiori olarak yaygın kültüre etki etmeyi pek başaramamışlardır.



Suat Yalaz, Taş Karikatür Dergisi, sayı 27, 15 Nisan 1959.

İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi

Ali Bulaç

Yakın tarihimizde ortaya çıkan ve bugün de aktüel konumunu koruyan din-devlet ilişkisinin nasıl düzenlenmesi gerektiği yolundaki sorunun büyük ölçüde Hıristiyan tarihinin siyasî tecrübesinden neş'et ettiğini söylemek mümkün. Burada Hıristiyan tarihinin siyasî tecrübesini, Hıristiyan dininin genel esasları ve bu dinin kutsal metinlerinde çizilen teolojisinden ayrı düşünmemek bilhassa önemlidir. Herhangi bir tarihsel pratiği, onu yönlendiren dinî temel varsayımlardan ayrı düşünmemek yalnızca Hıristiyanlığa özgü bir kural değil, diğer dinler ve bu arada İslâmiyet için de geçerli bir kuraldır.

Kuşkusuz bir dinî cemaat veya müntesibler topluluğunun dinî düşünüş ve pratiklerini temel kıstas alarak dini anlamak ve hakkında nihaî ve mutlak bir yargıya varmak tam doğru olamaz. Ancak hiçbir dinî tecrübe de ilham aldığı dinden bağımsız düşünülemez. Burada ne aynı ne gayrı ve fakat hem aynı hem gayrı gibi görünen paradoksal bir durum var. Ve bence insanoğlunun mensub olduğu dinle ilişkisinde tarih boyunca peşini bırakmayan bu türden garib ve bazan trajik bir paradoks sözkonusudur.

Şu halde mevcut durumu doğru anlamak ve geleceğin dünyasını bir şekilde yeniden kurmak için konuya geniş bir tarihî perspektiften bakmak gereklidir.

Ben bu noktadan hareketle, bu yazımda üç ana başlık altında topladığım konulara açıklık getirerek günümüzde din-devlet ilişkisinin nasıl olması gerektiği sorusuna bir cevap aramaya çalışacağım.

Konuya ilişkin bize açıklayıcı bilgiler verecek ve gelecek için yol gösterecek üç ana başlık şudur:

A. Hıristiyan dogmaları ve Hıristiyan tarihinde yaşanan genel siyasal tecrübe,

B. İslâmî öğretinin genel esasları açısından İslâm tarihinde gözlenen siyasî tecrübe ve

C. İslâmî öğreti ve buna bağlı İslâm hukukunun teorik çerçevesinden hareketle günümüz için uygun ve uygulanabilir yeni bir siyasî projenin imkânlarının araştırılması.

A. Hıristiyanlığın Kutsal Referansları ve Tarihi Tecrübesi

Bugün dünyada en çok müntesibi bulunan Hıristiyanlığın kutsal ve aynı zamanda bağlayıcı dinî referanslarını üç ayrı grupta toplamak mümkündür. Bunlar da *İnciller, Resullerin İşleri* ve *Havari Mektupları* ile *Kilise konsilleri*nin tespit ettiği temel iman esasları.

Hıristiyan teolojisinde vahy alan ve dinî öğretiyi aldığı gibi tebliğ eden bir peygamber (nübüvvet) telakkisi olmadığından Hz. İsa'nın bizzat kendisi vahydir. Yeryüzünden çekildikten sonra onun vahyleri, Resul ve Kilise azizlerine intikal etmeye devam etmektedir. Pavlus der ki: *"Havariler, Mesih'in hizmetçileri ve Allah'ın sırlarının kâhyalarıdır. İnsan bunu böyle bilmeli"*[1] Bundan dolayı İnciller kadar, Resullerin işleri, Havarilerin Milletler'e yazıp gönderdikleri mektuplar ile Kilise Konsilleri'nin tespit ettiği iman esasları aynı düzeyde kutsal ve bağlayıcı referanslar konumundadır.

Bu referansların toplamından hareketle Hıristiyan teolojisine baktığımız zaman, iki alan ayrımı ve buna bağlı iki iktidar fikrinin çok esaslı bir husus olduğunu göreceğiz. Bu durum İnciller'de yer alan şu ünlü sözle şöyle formüle edilmiştir:

"Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin"[2]

Bu ünlü sözün ontolojik yansıması Ruh ve Beden ayrımıdır. Pavlus der ki: *"Çünkü beden ruha karşı ve ruh bedene karşı arzu eder; çünkü istediğimiz şeyleri yapmayasınız diye, bunlar birbirine zıttırlar."*[3]

Aynı ayrımın siyasal iktidar bağlamındaki tezahürü "iki kılıç"tır. İki kılıç,

1) 1. Korintoslulara, 4:1. Pavlus ve Havariler İsrailoğullar dışında kalan milletlere resul olarak gönderildiklerini öne sürerler. Bkz. 1. Korintoslulara, 1: 1. Pavlus, *"Vaiz ve resul olarak imanda ve hakikatte Milletler'in muallimi olarak ben ta'yin olundum"* der. Timoteosa 1, 2: 71 ve Timoteosa II, 1: 11.
2) Markus, 12: 13-17; Matta, 22-15, Luka, 20: 25.
3) Galatyalılara, 5: 16-17 ve 78.

yani iki iktidar. Bunlar da ruhanî ve dünyevî iktidarları temsil ederler. Ruhanî iktidar din'de, dünyevî iktidar devlet'te somutlaşır.

Hıristiyan teolojisinin bu dominant ayrımı esas alınarak Hıristiyan tarihinin siyasî tecrübesine bakıldığında üç ayrı pratik ve üç ayrı din-devlet ilişkisi modeli olduğu görülebilir:

1. Teokratik model: Bunun tarihteki somut pratiği Batı Roma kilisesi tarihinde gözlenir. Dolayısıyla son tahlilde Hıristiyanlığın Katolik mezhebine özgü bir model olduğunu söylemek yerinde olur.

Teokrasi, geçmişte sayısız kültürlerde gözlenen Tanrı-Kral modelinin(4) Katolik tecrübesinde yepyeni bir anlam kazanmış şeklidir. Bu türden bir pratiğin ortaya çıkışını kolaylaştıran faktörler büyük ölçüde Batı Roma'nın çöküşüyle yakından ilgilidir.(5)

Başlangıçta Hıristiyanlık iki kılıç (Deux Glaives) fikrini iki iktidarın birlikteliği şeklinde öne sürerken, sonraları bu iki bağımsız ve özerk alan arasında çatışma başladı. Onbirinci yüzyıldan itibaren papa VII. Gregorie ile hızlanan çatışma sonunda ruhanî olanın dünyevî olana üstünlüğüne dönüştü.(6) Pavlus'un *"Madem ki biz size ruhanî şeyler ektik, sizin cismanî şeylerinizi biçeceksek, büyük şey mi? Eğer başkaları sizi hâlâ hakimiyette hissedar iseler, biz daha ziyade değil miyiz?"*(7) sözlerine dayanılarak yeni bir tez öne sürüldü.

Buna göre kişinin maddî ihtiyaçlarını siyasal iktidar, yani devlet karşılıyorsa, manevî ihtiyaçlarını karşılayan ve ruhuna cevap veren aygıt da Kilise'dir. Devlet insanların bedenlerine, Kilise ruhlarına hükmeder. Ruhların bedenlere üstün olması gibi, Kilise de devlete üstündür. Öyleyse devlet dine tâbi olmak zorundadır. Kilise'ye göre Baba kimseye hükmetmez, hükmü Oğul'a vermiştir.(8) İsa, her riyasetin ve hükûmetin başıdır(9) İsa'nın hakikati resullerdir(10) ve onlar Rabbin verdiği yetkilere göre hareket ederler.(11) Bedenin kurtarıcısı Mesih, aynı zamanda Kilise'nin başıdır;(12) bir başka argümana göre Kilise, Mesih'in kendi bedenidir.(13)

Kilise'nin başında resullerden vahy alan Papa olduğuna göre, ruhanî ve dünyevî iktidarın başı da Papa ve din adamları sınıfı olacaktır.

İşte bu teolojik yaklaşım teokrasiyi şekillendirmiştir ki, esası Kilise'nin Petrus'un mezarı üzerinde kurulması, Din adamları sınıfının ayrıcalığı, Ruh ve

4) Tanrı-kral için bkz. c.-Nortcote Parkinson, Siyasal Düşüncenin Evrimi, (Çev. M. Harmancı, İstanbul, 1976), s. 30, 58, 68, 72, 113 vd. 138, 172, 273.
5) Bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi* (İslâm ve Teokrasi Blm. İstanbul, 1993), s. 84 vd.
6) Bkz. Murat Sarıca, *Siyasi Düşünce Tarihi* (İstanbul 1973), s. 53 vd. Ayferi Göze, *Siyasal Düşünce Tarihi* (İstanbul, 1983, 2. baskı) s. 90.
7) I. Korintoslulara, 9: 11-12.
8) Bkz. Yuhanna, 3: 17; 5: 22-23, 27: 47.
9) Koloselilere, 2: 10.
10) II Korintoslulara, 11: 13.
11) II Korintoslulara, 13: 10.
12) Efesoslara, 5: 23.
13) Koloselilere, 1: 18 ve 24.

beden ikilemi ve Papa'nın masum ve yanılmaz (layuhti: innocetti) vasıflarına dayanır.(14)

Bütün bunları gözönüne aldığımızda Batı Roma Kilisesi'nin kendine özgü dinî ve siyasî pratiğinde Tanrı'nın Sezar üzerinde egemenlik kurduğunu ve buna bağlı olarak devletin Kilise'nin tüzel kişiliğinde dine tâbi olduğunu söyleyebiliriz.

2. Bizantinist model: Bu model, Doğu Roma Kilisesi'nin Ortodoks mezhebi çerçevesinde ortaya çıkan modeldir. Bu modelde din-devlet ilişkisini düzenleyen şekil, Katolikliğin tam aksi bir istikamette dini devlete tâbi kılmıştır.

Hıristiyanlığı Milano fermanı (313) ile resmî din kabul eden Konstantin ve sonra gelen Jüstinyen, dünyevî iktidarın ruhanî iktidar üzerindeki egemenliğini özel olarak vurgulamış, pekiştirmişlerdir. Jüstinyen, kendisinin Tanrı tarafından seçildiği ve bütün girişimlerinde melekler tarafından özenle gözetildiği yolunda güçlü bir inanca sahipti.(15) Hıristiyanlık sonrası Bizans imparatorları Baş Kâhin (Pontifex Maximus) sıfatıyla en yüksek manevî önderdiler ve kendilerine "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" ünvanını veriyorlardı. Esasında eski Roma'da varolan bu inancın özellikle Jüstinyen tarafından ön plana çıkarılması hayli manidardır.

Bizans pratiğinde din devlete bağlıdır. Patrik, imparatorun dünyevî iktidarını ve siyasî kararlarını destekler. Patriğin kendinden kaynaklanan yasama, yürütme ve yargı yetkileri yoktur. Buna karşılık İmparator, Kilise'yi korur, onun resmî din görüşünü savunur ve muhalif dinî hareketleri (zelotlar) bastırma görevini üstlenir.(16)

Ortodoks mezhebinin bu tarihsel modelinde Sezar'ın Tanrı'ya egemen olduğunu ve buna bağlı olarak din'in devlet'e tâbi bir kurum şeklinde varlığını devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

3. Laik model: Protestan mezhebinin tarihsel pratiğinde ortaya çıkan bu modelde iki alan ve iki iktidar fikri temel hareket noktası alınarak din ile devletin arası kesin ve kalın çizgilerle ayrılmıştır. Luther ve Calvin ile başlayan mezhep çatışmalarının ne büyük acılara ve yüksek maliyetlere mal olduğunu biliyoruz.

Katolikliğin teokrasisine karşı başkaldıran Protestan din bilginleri ve laikler, Kilise'nin haksız tahükkümlerine karşı büyük mücadeleler verdiler. Petrus'un mezarının Roma'da olmadığından başlayıp İsa'nın iktidarından, Pavlus'un yorumuna kadar bütün bir Hıristiyan teolojisini sorguladılar.

Laiklere göre Tanrı ve Sezar'ın hakları birbirinden ayrılmalıydı. Padualı Marcile şöyle diyordu: "Kilise, Korolenjlerin zayıflamasından yararlanarak devlete ait hakları, mâlî ve kazî yetkileri ele geçirdi. Bu ele geçirme olayı –içinde

14) Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, a.g.e., s. 75-134.
15) G. L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi* (Çev. M. Tuncay, Ankara, 1990), s. 17.
16) Bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Fanatizm* (Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi Blm., İstanbul, 1993), s. 109-122. Ayrıca bkz. Altay Ünaltay, *Doğuda ve Batıda Din Devlet İlişkisi*, (İstanbul, 1990), s. 16 vd.

oluştuğu şartlar nedeniyle– bir gasptır. Gâsıptan gasbettiği şeylerin iadesini istemek devlet için bir haktır. Devlet için tek bir iktidar var, kanunların uygulanmasında rahip ve laik ayrımı yapılamaz. Bundan dolayı dünyevî kurumların en önemlisi olan devlet, dinin etkisinden kurtarılmalıdır."

Voltaire'e göre, devletin salt onayı olmadan Kilise yasalarının hiçbir zaman gücü olmamalıdır. Yurttaşların evlerinde lalalar ne ise, devlet içinde de papazlar hemen hemen odur: öğretmek, dua etmek, örnek olmak için yaratılmış insanlardır; evin efendileri üzerinde onların hiçbir egemenlik hakları olamaz. Bütün dinler içinde, papazları en olumlu biçimde her türlü idarî yetkinin dışında tutan din, hiç kuşkusuz İsa'nın dinidir. Çünkü o:

"1) Sezar'ın hakkını Sezar, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya veriniz,

2) Aranızda ne birinci ne sonuncu olacaktır,

3) Benim hükümdarlığım bu dünyaya ait değildir demiştir. Avrupa'yı 600 yıldan daha uzun bir süre kana bulayan devletle kilise kavgaları, demek ki papazların Tanrı'ya ve insanlara karşı çıkardıkları başkaldırmalarda, Kutsal Ruh'a karşı durmadan işledikleri bir günahtan başka birşey değildi."(17)

Bu durum bize gösteriyor ki, Protestan mezhebinin öne sürdüğü iki alanın kesin olarak birbirinden ayrılması fikri olan laik model, Hıristiyanlığı kutsal kaynaklarındaki dogmanın amacına irca etme hareketidir. Bu sayede Protestanlık'la Tanrı ve Sezar'ın birbirleri üzerinde egemenlik kurma yarışına son verilmiş, böylelikle din ile devlet birbirinden ayrılmıştır.

Burada din'den Kilise'yi anlamak lazım. Kilise yasalarının devleti yönlendiremiyeceği hususu da ancak 1905'te Fransa'da çıkartılan bir yasa ile hükme bağlanmıştır. Şu halde sonuçta şu denebilir:

Katolik Teokrasisi, Tanrı'nın Sezar'a; Bizans Ortodoksluğu, Sezar'ın Tanrı'ya egemen olma fikrini savunurlarken, Protestanlık Laiklik'le Tanrı ve Sezar'ın arasını ayırma fikrine dayanmaktadır.

Yine de, Avrupa'da din'in devletten ve hele hele hayattan ayrıldığı zehabına kapılmak yanlıştır. Avrupa'da Kilise ile devletin arası ayrılmıştır; bu da başka bir konu.

Avrupa tarihinde Protestanlığın gördüğü başka önemli fonksiyonlar da var. Bunların başında Hıristiyanlığın doğulu ve geleneksel kimliğinden koparılıp Avrupalılaştırılması ile millî (ulus) devletlerin ortaya çıkmasına elverişli bir zemin hazırlaması olgusu gelir. Nitekim Max Weber'e göre Protestanlık, yükselen kapitalizmin de ruhudur ki, Avrupalılaştırılmış bir Hıristiyanlık ile millî devlet ve kapitalist gelişme birbirleriyle yakından ilgilidirler.

Son olarak bugünkü modern telakkiye nasıl gelindiğine de kısa bir göz atalım:

Bilindiği gibi "devlet" kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı olan *Status, Stato, êtat, State* vb. k elimeler onaltıncı yüzyılda kullanılmaya başlandı. Daha

17) Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (Çev. C. Ay, 4. baskı, İstanbul, 1970), II, 172 ve 296.



önceleri siyasal toplulukların ifadesi için *polis, civitas, respublica, regnum* vb. kelimeler kullanılıyordu.

Batı Hıristiyan tarihinde siyasî iktidarla ilgili başlayan kavgalar bir yandan teokratik düzeni öngören Kilise'nin hakimiyetine son verirken, öte yandan kralların mutlakiyetçi yönetimlerini güçlendiriyor, böylelikle monarşilere meşrûiyet kaynağı hazırlıyordu. 1789 Fransız Devrimi'yle Kilise'nin hakimiyetine son verildikten sonra, bu sefer kavgalar, yönetimleri dinî, aristokratik ve mutlakiyetçi idarelerden kurtarıp, cumhuriyet rejimleri ve demokratik yönetimleri kurmaya yöneldi. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda süren kavgalar sonunda bugünkü demokrasiler ortaya çıkmış oldu ki, bütün bu tarihî-siyasî tecrübe tamamiyle Avrupa içi ve tarihiyle ilgili bir sorunu ifade etmektedir. Bugün anayasasında resmen laikliği benimsediğini belirten bir iki istisna dışında, Avrupa'da demokrasiler Kilise'nin dışında, ancak mensup oldukları din veya mezheple içiçe bulunmaktadırlar.

B. İslâm'ın Tarihsel Pratiğinde Siyaset Modelleri:

İslâm'ın siyasî tarihinde gözlediğimiz pratikte, çok alanlı bir dünya tasavvuru ve buna bağlı birbiriyle çatışma halinde olan iki özerk alan fikrine rastlanmayışı İslâm ve İslâm tarihinin siyasal modellerinin dayandığı ilk sabite durumundadır. Yöneten ve yönetilen, hanedan ve teb'a ayrımı hiçbir dinî ve teolojik temeli olmayan ve tamamen sosyo-politik iki kategoridir. Her iki kategori varlık nedenlerini ve meşrûiyetlerini ortak bir kökende, İlâhî Hukuk'ta bulmaya çalışırlar. Bu iki sosyo-politik kategorinin siyasî, idarî ve hukukî statüleriyle ilgili çok şeyler söylenip yazılmışsa bile, ontolojik, dinî ve teolojik kaynakları ve meşrûiyetleriyle ilgili ciddi bir düşünce birikimine rastlanamaz.

Bu, Tevhid inancı üzerine kurulan bir öğretinin, çoğu zaman değere uygun olmayan siyasî mekanizmalarla temsil edilmiş olmasına rağmen, hiç değilse teorik düzeyde ve köklü bir bakış açısı olarak tarihte egemen olduğunu gösterir.

Tarihsel alanda İslâm ile Hıristiyanlık arasında önemli bir farka işaret eden bu durum her iki dinin kutsal referansları için de sözkonusudur. Ayrıca belirtmeye gerek yok ki, Hıristiyanlık'ta referans olarak kabul edilen İnciller, Resuller'in mektupları ve Kilise Konsilleri'ne karşılık, İslâm'da biri diğerinden neş'et eden iki ana referans vardır ki, bunlar da Kurân-ı Kerim ve Sabib Sünnet'tir. Burada Sünnet, –onun bir kanalını teşkil eden Hadis dahil olmak üzere– genel siyer anlamında Peygamber'in hayatında müşahade edilen bütün bir tatbikatı ifade eder. Şu halde İslâm'ın kutsal referanslarını biri teorik, diğeri pratik olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Buna, İlâhî Mesaj'ın evrensel anlamda ilkede ve tarihte tezahürü de diyebiliriz. Hz. İsa yerleşik bir topluma bir siyasî lider olarak egemen olma fırsatını bulmadığından Hıristiyanlık böyle tatbikî bir referanstan yoksundur.

Şiîler hariç tutulursa, bütün Sünnîlerin gözünde Peygamber'i izleyen Dört Halîfe dönemi (632-661) veya genel anlamında Sahabe Tatbikatı da referans olma özelliğini taşır ki, bu da örnek alınacak tatbikî referansı pekiştiren ve zenginleştiren bir husustur. Şiî mezhebinde bunun yerini Ehl-i Beyt'in hayatında tezahür eden tatbikat ile Masum İmamlar'ın öğretileri almaktadır. Bu anlamda ve formel olarak Ehl-i Beyt İmamları, Sünnîlerin Dört Halîfesi'ne (Hulefâ-i Râşidîn) tekabül eder.

Peygamber ve Dört Halîfe döneminin bilinen başlıca özelliği, yönetim mekanizmasının İslâmî öğretiyle ifade edilen mesajın ruhuna uygun kurulması şeklinde anlaşılır.

Elbette Peygamber dönemi ile Dört Halîfe dönemi eşit değildir ve birincisi ikincisine göre mutlak referans olma özelliğini taşır. Nitekim bu iki dönem arasındaki önemli farka binaen birincisine *Nebevi Model* ikincisine *Hilâfet Modeli* denmesi daha uygundur. Ancak her iki modelde de ideal ile realite, değer ile mekanizma, ilke ile konjonktür, mutlak olan ile izafî olan, kısaca şeriat ile siyaset veya ümmet ve resmî toplum arasında çarpıcı bir uyum vardır.

İslâm toplumunun siyasî anlamda tarihsel trajedisi, Benî Ümeyye ailesinin bilinen yollarla iktidarı ele geçirmesiyle başlar. Her ne kadar yaygın bir görüş olarak bu trajedinin köklerini Hz. Osman'ın ikinci altı yılına kadar uzatanlar varsa bile, –Haricilerin yatkın görüşü budur– gerçek ve resmî kopuşun Muaviye ile başladığı genel kabul gören görüştür. Ve bu görüş bugün İslâm dünyasında –üç aşağı beş yukarı– bir mutabakat noktası sağlamaktadır.

İslâm'ın siyasal literatüründe bu radikal kopuşa Hilâfet'in Saltanat'a dönüşmesi adı verilir. Bu kopuşun müslüman dünyanın tarihî seyrini olumsuz yönde etkilediği Şah Veliyullah Dehlevî'den Ebu'l-A'la Mevdudi'ye kadar herkesçe tekrarlanmaktadır.

İslâm'ın siyasal felsefesine göre hakimiyet Allah'a aittir,[18] ancak bu hakimiyetin (mülk, emir ve hüküm) siyasî hayattaki yansıması olan ilâhî iradeyi temsil etme yetkisi İslâm toplumuna veya ümmete aittir.[19] Bu da ümmetin hür iradesinin beyanı olan *Seçim* ve *Biat*'la gerçekleşir;[20] ilâhî iradenin ümmetin iradesiyle örtüşmesi *"Allah'ın eli onların eli üstündedir"* (Fetih, 10) metaforuyla dile getirilmiş, böylelikle ümmet ile Allah arasındaki aracılar devre dışı bırakılmıştır. Tek meşru aracı Peygamber'dir ve eğer İslâmiyet'te mutlaka bir teokrasi aranacaksa sadece Peygamber'e mahsus ve onun hayatında tezahür eden tatbikatla sınırlı olmak üzere "Nebevî teokrasi"den sözedilebilir. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.) kastedilerek şöyle denmektedir: *"Şüphesiz sana biat edenler Allah'a biat etmişlerdir."* (Fetih, 10).

Muaviye'ye kadar dört Halîfe, kendilerine yönetme hak ve yetkisini verenin *ümmet* olduğunu bilerek kendilerine *"Resulün Halîfeleri"* ünvanını verirler-

18) Âl-i İmran sûresi, 26.
19) Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuku*, (İstanbul, 1991), I, 59.
20) Bkz. Feth sûresi, 10: Mümtahine sûresi, 12.

ken,[21] bu tarihten sonra Emevî halîfelerinin kendilerine *"Allah'ın Halîfeleri"* ünvanını vermeleri son derece önemlidir.

Hür seçim ve biat'ın yerini kılıç ve zorbalığın almasıyla, İslâm'ın siyasal tarihinde monarşiler dönemi başlamış oldu. Şu halde Hilâfet modelinden radikal bir kopuşu temsil eden Saltanat modelinin iki önemli öncüle dayandığını söylemek mümkün: Bunlardan biri siyasî iktidarın meşrûiyetini ilâhî ve kutsal bir kaynağa dayandırması, diğeri yönetimi hanedan ailesinin özel mülkü haline getiren monarşiler döneminin başlaması.

Saltanat dönemleri üç aşağı beş yukarı birbirlerine benzerler. Hepsinde resmi bir din görüşü egemendir. Resmi toplumda yer almayan bağımsız içtihadlara kötü ve tehdit edici bir gözle bakılmıştır. Ümmet, siyasetin alanı dışındaki alanlarda, Şeriatın genel hükümlerine göre ve sivil olarak hayatını düzenlemiştir. Harun Reşid'e kadar ulemâ, ümmetin sivil temsilcileri iken, bu gelenek Ebû Yusuf'un Adalet Bakanlığı'nı kabul etmesiyle törpülenmiş, ümmete ait eğitim, Nizamülmülk'ün Nizamiye medresesi ile resmî toplumun eline geçmiş ve uzun yıllar herşeye rağmen Emevî Abbasî ve Selçuklu monarşileri kendilerine yine de şeriat alanında meşrûiyet ararlarken, Osmanlılar'la birlikte kamu hukukunu düzenleyen Örfî hukuk teşekkülü cihetine gidilmiştir. İslâm tarihinde Halîfe'nin kişiliğinde dinî, Sultan'ın kişiliğinde siyasî otoritenin toplanması ve bir tür ikili bir düzenlemenin ilk ortaya çıkışı, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in 1055'te Bağdat'a gelişiyle başlar, giderek kurumlaşarak Osmanlı'da *Şeriat* ve *Örf* adlı iki hukukun teşekkülüne dönüşür.

Bana göre İslâm tarihinin beş ana kırılma noktasını Muaviye, Ebû Yusuf, Nizamülmülk, Örfî Hukuk ve Tanzîmat Fermanı teşkil etmektedir.

Özellikle Osmanlı modelinde gözlenen iki hukuk sisteminde Şeriat sivil hayatı düzenler. Örfî hukuk, siyasî hayatı düzenlemiş ve onu yönetilenlere karşı tahkim etmiştir.

Yine de bütün İslâm tarihinde ruhanî ve dünyevî iktidar ayrımına rastlanmaması dikkat çekicidir. Sultanların temel iddiası ilâhî hükümlere uygun adaleti tesis etmek, toplumda kargaşayı önlemek, zayıfları korumak ve şehirleri imar etmektir.[22]

Bu bağlamda resmî toplum içinde yer alan veya monarşilere hukukî meşrûiyet arayan bilginlerin kahir ekseriyetinin, mevcut durumu, bir konjonktür olarak kabul etmeleri oldukça önemlidir. Başta Maverdi olmak üzere, Gazali ve İbn Teymiye gibi bilginler, zorba, zalim (cair) yöneticiye itaati kargaşanın önüne geçtiği, birliği ve güveni sağladığı için bir tür kerhen caiz görürlerken, aslında onlar güvenliği adaletin önüne geçiriyormuş gibi görünmelerine rağmen[23] gerçekte ideal ve mutlak olana atıf yapmayı ihmal etmiyorlardı. Onların

21) Bu konuda bkz. Ebu'l-A'la Mevdudi, *Hilâfet ve Saltanat* (Çev. A. Genceli, 3. baskı, İstanbul, ty); Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi* (İstanbul, 1991).

22) Bu türden ilginç argümanlar için bkz: Nizamülmülk, *Siyasetname*, (İstanbul, 1981), s. 28 vd.

23) Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce* (Çev. Y. Ziya, İstanbul, 1988), s. 24.

retoriğinde Halîfe'nin adayı bazı şartları haiz olmalıydı ki bu saydıkları şartlar arasında[24] önemli bir kısmı, o gün var olan Sultanların hiçbirisinde yoktu. Her defasında örnek model Dört Halîfe'ye atıf yaparak seçim ve hür biatı vurgulamaları ise ayrıca dikkate değer bir husustur.

Bu anlattıklarımızdan İslâm'ın siyasal tarihinde din ile devlet arasında bir çatışma olmadığını, bunun dini-teolojik arkaplanını besleyen iki alan fikrine yabancı kalındığını anlamak mümkün. İslâm tarihinde en zorba zamanlarında bile siyasî iktidar meşrûiyetini dinde ve ümmetin genel yararında aramıştır. Osmanlı'da Örf hukuku, Şeriat'ın dışında gelişmekle birlikte, başlangıcında kendini şer'î bir temele dayandırmayı[25] ihmal etmemiştir.

Bizim tarihimizde çatışma ruhanî ve dünyevî iktidar ya da *Tanrı Sitesi* ile *Dünya Sitesi* arasında değilken, çatışmanın Şeriat'ı manipule eden devlet ile ümmet, siyasî iktidar ile toplum veya bugünkü deyimlerle resmî toplum ile sivil toplum arasında sürüp gittiğini söylemek mümkündür. Bu çatışma yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde devletin bütün toplumsal alanları zapetmesiyle şiddetlenmiş ve bugüne kadar gelmiştir.

Bu yeni dönemde Bizans modelinden belli ölçülerde etkilendiği anlaşılan Osmanlı modelinin tarihsel mirası üzerinde din-devlet ilişkisi yeniden tanımlanmıştır. Bu adına "Türk laikliği" denen modelde tıpkı "Bizans'ta olduğu gibi din devlete bağlı ve bağımlı bir resmî kuruluştur." Bugün yaşamakta olduğumuz rahatsızlığın birçok nedeni bu bizim tarihsel tecrübemize, din ve iktidar telakkimize ve toplumsal bünyemize yabancı modelin ısrarla ve yukarıdan dayatılmasıdır.

C. İslâm ve Yeni Bir Siyasî Proje Tasarımı

İslâm'ın kutsal ve bağlayıcı referanslarını teşkil eden Kur'ân ve Sünnet'e yakından bakıldığında, bu iki kaynağın somut ve şematik herhangi bir yönetim biçimini öngörmedikleri görülür. Şu halde biz de çok sayıda müslüman bilgin ve yazara katılarak, siyasal organizasyonu tayin edecek şekillerin, yönetim biçimlerinin içtihad alanına bırakıldığını söyleyebiliriz.[26]

Burada üzerinde duracağımız konu bir yönetimin uygun ve uygulanabilir bir şekli değil, fakat yönetimin temel siyasal değerleri ve bu değerlerin İslâm'ın kutsal referanslarında hangi köklere dayandığı meselesi olacaktır. Bir bakıma siyasetin dinî meşrûiyetini temellendiren böyle bir teşebbüsün bazı öncüllere, dominantlara dayanması gerekmektedir.

24) Maverdi (Ebu'l-Hasan)- *El-Ahkâmu's-Sultaniyye* (Çev. A. Şafak, İstanbul, 1976) s. 5-25; İbn Teymiye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye* (*Siyaset*, Çev. V. Akyüz, İstanbul, 1975), s. 35 vd. ile 91 vd. Ebû Hamid el-Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikad* (*İtikad'da Orta Yol*, Çev. K. Işık, Ankara, 1971), s. 175 vd.

25) Bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Fanatizm* (Devlet, Şeriat, Örf, Sivil Toplum ve Devlete Karşı Suç Blm., İstanbul, 1993), c. 81-122.

26) Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Ziyauddin er-Rayyıs, *en-Nazariyyetü's-Siyasiyye el-İslâmiyye* (7. baskı, Kahire, 1976) s. 127 vd.; Muhammed Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi* (Çev. M. B. Eryarsoy, İstanbul, ty.) s. 45 vd.; M. Fethi Osman, *Min usul el-Fikri's-Siyasi el-İslâmî* (2. baskı, Beyrut, 1984), s. 37 vd.

Bize göre İslâm'da siyaseti temellendiren bakış açısının gerisinde derin, ontolojik ve aşkın hakikatlerin tezahürü durumunda olan belirleyici değerler var. Bunlar da şöyle sıralanabilir:

1. Varlık tek ve aşkın bir ilkenin tezahürüdür.

Bu ilkenin İslâm literatüründeki karşılığı Allah'ın birliği inancı ve fikri olan Tevhid'dir. Tevhid ilkesi, aynı anda ve kaçınılmaz olarak varlık dünyasında çok veya iki alan fikrini reddeder:

a) Çok alan fikrinin reddi: Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın tek bir ilah olduğunu, bütün varlığın O'nun iradesi ve kudreti ile vücud bulduğunu ve hiçbir alanda Allah'a ortak koşulamıyacağını açıklıkla anlatır. Birden fazla, özerk, bağımsız ve objektif alan fikri, her alan sayısınca hakikat, özerk anlatım ve mutlaklaştırılmış hayat biçimleri anlamına gelir ki, varlık, zihin ve gözlenen kozmik düzen bunu reddeder.

Bu çok alan fikrinin reddinin gündelik hayattaki karşılığı, sosyal, ekonomik, ahlâkî ve kültürel faaliyet şekillerinin yanında siyasî hayatın da tek ve aşkın bir ilkenin doğrulanması ve hep ona yönelinmesi esasına göre düzenlenmesidir:

"Birbirinden ayrı (ve çok sayıda) *Rahler mi daha hayırlıdır, yoksa kahhar* (ve mutlak egemen) *bir tek Allah mı?.. Hüküm yalnızca Allah'ındır. O kendisinden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir. İşte dosdoğru din budur, ancak insanların çoğu bilmezler."*(27) ve *"O* (Allah) *kendi hükmünde hiçkimseyi ortak kılmaz."* (Kehf, 26).

b) Varlık dünyası çok alanlı olmadığı gibi, iki alanlı da değildir: Bu argüman, teokrasi ve laik siyaset telakkilerinin dayanağını teşkil eden ruh-beden veya din-devlet ikileminin reddidir. Hıristiyan dini ve Avrupa'nın kültür tarihinde sözkonusu ikilemin hangi boyutlarda mutlak belirleyici olduğunu gözönüne alırsak, İslâm ve Batı arasındaki bu çelişkinin niçin asla giderilemez olduğunu anlamış olacağız.

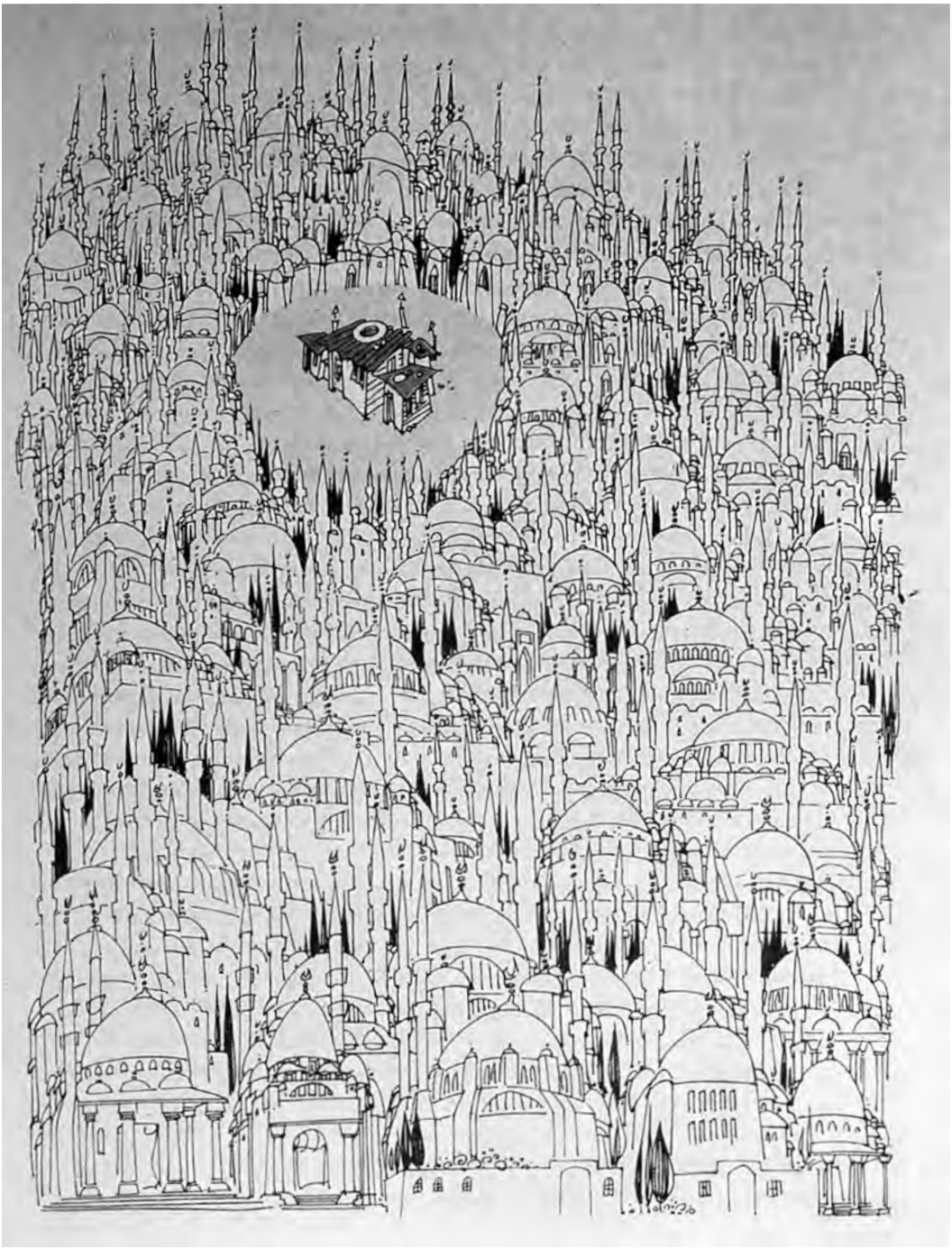
Bilindiği gibi sözkonusu ikilem, Descartes'in Kartezyen felsefesinde formüle edildi ve günümüze kadar fizik-metafizik, din-bilim, kilise-devlet, numen-fenomen vb. ayırımlarla intikal etti. İslâm bakış açısı bu kabulü de reddeder.

Özünde ontolojik cevher olan varlık, ilâhî yaratmanın ürünüdür. Bu anlam ve amaçlı varlık üzerinde mutlak egemen Allah'tır:

"Eğer her ikisinde (gökte ve yerde) *Allah'ın dışında ilahlar olsaydı, elbette ikisi de bozulup gitmişti. Arşın Rabbi olan Allah onların niteledikleri şeylerden yücedir"*(28) *"İki ilah edinmeyin; O ancak tek bir ilahtır. Öyleyse Benden, yalnızca Benden korkun."*(29)

Özünde ontolojik cevher olan bütün varlık âlemi, ilâhî yaratmanın anlamlı ve amaçlı bir ürünüdür. Varlık üzerinde tek egemen de Allah'tır: *"Şüphesiz sizin*

27) Yusuf sûresi, 39-40.
28) Enbiya sûresi, 22.
29) Nahl sûresi, 51.



Semih Balcıoğlu, 1991.

ilahınız gerçekten birdir"[30] Gündelik hayatın düzenlenmesine yönelik projeler bu genel ve belirleyici kabülden bağımsız tasarlanamazlar. Eğer varlık tek bir ilaha boyun eğmişse –ki öyledir– bu durumda her alanda O'na teslim olmak gerekir.[31] İşte, Kur'ân'ın anahtar terimlerinden biri olan *"Şirk"*, sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal hayatın bölünmesi, her bir alanın objektif yasa ve durumlara terkedilmesidir. Kur'ân bütün bu faaliyet türlerinin tek bir alanın birer türevi olarak görülüp tevhid edilmesini, birleştirilmesini öngörür.

Bu birlikçi ve birleştirici bakış açısına göre, gücü ve meşrûiyeti kendinden kaynaklanan mutlak bir ruhanî veya dünyevî iktidar düşünülemez. Aynı şekilde St. Augustinus'un Tanrı Sitesi *(Civilate Dei)* ve Dünya Sitesi *(Civilate Terrana)* ayrımının da meşru bir temeli yoktur.[32] İki kılıç ve iki iktidar ile ruhanî iktidar olan Kilise'nin dünyevî iktidar olan devlet üzerinde egemenlik kurma girişimlerinin de bu açıdan meşru bir temeli bulunamaz. İslâm tarihi boyunca Caminin Kilise rolünü oynamamış olmasını buna bağlayabiliriz.[33] Ayrıca İslâmiyet'te Ruhban adlı özel ve imtiyazlı bir din adamları sınıfının olmayışı Tevhid'çi bakışı tamamlayan önemli bir unsurdur.[34]

2. *Allah'ın iradesi ümmette tecelli eder:*

St. Augustinus, St. Thomas ve Descartes gibi Batı düşüncesini tıkanıklıktan kurtaran Hegel'e göre devlet, ilâhî arzu ve iradenin tecellisi, Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür. Bu görüş, devleti yüceltilmiş en üstün değer olarak gö-rür ve mutlaklaştırır. Birey, devlete, kendi öz mahiyetine, amacına ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda kendi cevhersel özgürlüğünü bulur.[35] Hegel bu ilâhî arzu ve iradenin Prusya monarşisinde, modernleşme misyonunu gerçekleştirecek olan Alman devletinde tecelli ettiğini düşünüyordu. Hegel'e göre *modern devlet*in tahakkuk etmesiyle felsefe ve tarih de sona ermişti.

Çağımızda yaygın kabul gören siyaset ve devlet teorilerine yakından ve dikkatle bakıldığında, modern devletin ve temel felsefî varsayımlarının büyük ölçüde Hegel'in görüşlerinden beslendikleri görülür. Bu açıdan, İslâmiyet'in siyaset ve yönetimle ilgili genel kabullerini Hegelyen felsefe ile mukayese etmek uygun görünmektedir.

Bir başka çalışmamızda belirttiğimiz gibi[36] İslâm bakış açısından ilâhî teklife muhatap olan bireydir. Kendisine bağışlanan birtakım yetenek ve melekeler-

30) Saffat sûresi, 4.
31) Hacc sûresi, 34. ayrıca bkz. Bakara sûresi, 163; En'am sûresi, 19; Ra'd sûresi, 16; Mahl sûresi, 22; Kehf sûresi, 110; Enbiya sûresi, 108; Ankebut sûresi, 46; Sâd sûresi, 65; Zümer sûresi, 4; Gafir sûresi 16; Fussilet sûresi,6.
32) İlhan F. Akın, *Kamu Hukuku* (2. baskı, İstanbul, 1980) s. 47.
33) Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, s. 94 vd.; Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili* (Çev. F. Taşar, Kayseri, 1992), s. 50.
34) Hadid sûresi, 27. Ali Bulaç, a.g.e., s. 98. Daha geniş bilgi için bkz. Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası: Laiklik* (İstanbul, 1993), s. 79 vd.
35) G.W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Çev. C. Karakaya, İstanbul, 1986), s. 199 vd.; George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Çev. Ö. Ozankaya, Ankara, 1969), III. 38.; Ali Bulaç, a.g.e., s. 153.
36) Ali Bulaç, a.g.e., s. 161 vd.

le tebliği alır, özgür iradesini kullanıp yanlış veya doğru seçimlerde bulunur. İnsan, son tahlilde genel ve külli iradenin denetimi altında ise de, kendisine tanınan özgür bir alan içinde cüz'î iradesinin, kendi seçimlerinin ürünüdür.

Bir sûfî argüman bunu şöyle formüle eder:

"İnsan zahirde muhtar, hakikatte mecburdur."

Bundan dolayı dünyada ve âhirette karşılaştığı her türden ödül ve ceza onun tercihleri ve bu tercihlere uygun ortaya koyduğu davranış şekilleriyle (ameller) yakından ilgilidir.

Herhangi bir tercihte bulunan birey, kendisi gibi benzer tercihte bulunan diğer bireylerle birlikte bir sosyal grup, bir topluluk teşkil eder. Bu topluluğa, cesamet ve hacmine, sayı ve niteliğine göre cemaat, mezhep, fırka vb. adlar verilebilir. Genel İslâmî daire içinde yer alan birey, cemaat, mezhep ve fırkaların toplamı artık bir ümmettir; ümmet evrensel İslâm toplumudur.

Ümmet, Hz. Muhammed'i (s.a.) önder, Kur'ân-ı Kerim'i yol gösterici, Ka'be'yi kozmik varoluşun kutsal ve manevî merkezi kabul eder. Herkes Ehl-i Kıble'ye mensup olarak yüzünü bu yöne çevirir.

Ümmet en genel anlamda Allah'tan peygamber aracılığıyla indirilen ilâhî hükümleri hayatında tecelli ettirir. Dominantları: *"ma'ruf emreder, münkerden sakındırır ve Allah'a iman edersiniz."*(37)

Ümm: Anne, *İmam*: önder ve *Ümmet* aynı köktendirler.(38) Tıpkı bunun gibi ümmet bireyleri de kök birliğine sahiptirler ve kendi kendilerinin önderidirler.

Ümmet ile *Allah* arasında gerçek ve tüzel kişilikte somutlaşan hiçbir aracı yoktur. Allah, insanlara *peygamber* aracılığıyla seslenir ve onlara vahyedilen *Kitabı* öğretir, yol gösterir. Ancak ümmetin hayatı Peygamber'den sonra da devam eder, tarihsel yürüyüşünü sürdürür.

Ümmet yetkinliktir. Beşeriyetin hakiki amacı olan Allah'a yönelişin somut hayattaki tezahürü ümmetle gerçekleşir:

"Gerçekten sizin bu ümmetiniz tek bir ümmettir, Ben de sizin Rabbinizim, o halde (sadece) Bana ibadet edin."(39)

Birey ile *ümmet* arasındaki ilişki, *insan* ile *varlık* arasındaki ilişkinin bir benzeridir. Nasıl ki insan küçük bir kâinat ve kâinat da büyük bir insan ise, tıpkı bunun gibi *mü'min birey küçük bir ümmet, ümmet de büyük bir mü'min bireydir*. Kur'ân çarpıcı bir ifade ile bunu Hz. İbrahim'in kişiliğinde somutlaştırır:

"Gerçekten İbrahim (tek başına) bir ümmet idi."(40)

Ümmet, gündelik hayatın sürmesini sağlayan işlerin görülmesi için siyasal olarak örgütlenir. İşte *resmî toplum*, bu ümmet iradesinin tezahürü olan *organizasyondur*. Bu anlamda, siyaset ve yönetim organizasyonu ümmetten ayrı, ona yabancı ve onun üstünde değildir. Siyasî organizasyon, ilâhî hükümlerin çizdi-

37) Âl-i İmra sûresi, 110.
38) Ragıb el-İsfahani, *Müfredat*, (Kahire, ty.) s. 22.
39) Enbiya sûresi, 92.
40) Nahl sûresi, 120.

ği çerçeve, yani Allah'ın sınırları *(Hududullah)* içinde hayata geçmesi, ümmette tecelli etmesi amacıyla teşekkül eder. Fakat organizasyonun kendinden kaynaklanan bir gücü ve kutsallığı yoktur:

"Sizden hayra çağıran, ma'rufu emreden ve münkerden sakındıran bir ümmet bulunsun."(41)

Âl-i İmran sûresinin 110. âyetinde *"İnsanlar için çıkarılmış"* olan evrensel toplum *"hayırlı ümmet"* diye tanımlanmıştı. Bu âyette aynı evrensel toplumun içinden bir *"topluluk çıkarması"* isteniyor ve bu da *"hayra çağıran ümmet"* şeklinde tanımlanıyor. Evrensel ümmetin misyonu iyiliği *(ma'ruf)* emretmek, kötülükten *(münker)* sakındırmaktı, bunun da misyon, fonksiyon ve görevi *"Emri bi'l-ma'ruf ve Nehyi ani'l-münker"*dir. İşte insanlar için çıkarılmış genel ve evrensel ümmetin kendi içinde çıkardığı bu ümmet, siyasal organizasyonun yürütücüsüdür.

Bu da gösteriyor ki ümmet ile yönetim içiçedir, aralarında mahiyet ve amaç birliği vardır. Yönetim, ümmete yabancılaşamaz. Onun üstüne çıkamaz.

Şu halde Hegel'in dediği devlet, İslâm'da ümmetin siyasal organizasyonundan çok farklı bir şeydir. İslâm'a göre, Allah'ın iradesi ümmette tecelli eder; Allah'a doğru yönelen tarihsel yürüyüşe ümmet katılır; Allah'ın indirdiği hükümleri kendi hayatında ümmet tecelli ettirir. Bundan hareketle İslâm bilginleri *ümmetin masum ve asıl olduğunu* söylemişlerdir.(42)

Ümmet siyasal organizasyonunu, yönetimi bir sözleşme ile akdeder, bu akdin kutsal referanslardaki karşılığı *Biat*'tır. Birbirleriyle biatleşenler, birbirlerinin ellerini üst üste koyarlar. İslâm tarihinde ilk büyük biat Allah'ın Elçisiyle yapıldı. Kur'ân, elçiye biat edenlerin gerçekte Allah'a biat ettiklerini söyledi ve şunu ekledi:

"Allah'ın eli onların eli üzerinedir."(43)

Böylece ümmet ile Allah arasında kutsal bir yol açıldı. Bu yolu peygamber göstermişti. Bu yol, dinin genel ve nihaî amaçlarını gerçekleştiren İlâhî Hükümlerin toplamı olan *Şeriat* idi. Şeriat de, insanı suya götüren yol değil midir?

Nasıl bütün varlığın yaratıcısı, düzenleyicisi ve yol göstericisi Allah ise ve insanlar O'nun emirlerine boyun eğerek varoluşlarını gerçekleştiriyorlarsa, yeryüzünde Allah'a kulluk etmek üzere bir araya gelen ve ümmet olan mü'minler de onları yönetecek bir öndere itaat ederler. Bu önder *ümmet* ile aynı kök birliğini paylaşan *İmam*'dır. Şu var ki İmam, yeryüzünde Allah'ın Halîfesi veya gölgesi değil, Peygamber'in izleyicisidir.

İmam (veya Peygamber'i izleyen Halîfe) meşrûiyetini Şeriat'ı uygulama konusunda Ümmet'ten aldığı Biat'tan alır. Kendisi ne Şeriat (hukuk) vaz'edebilir ne de vaz'edilmiş hukuku keyfince ihlal edebilir.

Özetleyecek olursak, İslâm bakış açısına göre, yönetim, ümmetin yöneldiği

41) Âl-i İmran sûresi, 104.
42) M. Ziyauddin er-Rayyis, a.g.e., s. 216 vd.
43) Fetih sûresi, 10.

ilâhî amaçların gerçekleşmesi için ümmetin kendi içinde akdettiği bir sözleşme (Biat) sonucu teşekkül eder. Bu siyasî hayatın tanzimini öngören hukukî sözleşme seçim ve biatla hukuki ve bağlayıcı bir değer kazanır. Tekrar edelim ki, yönetim meşrûiyetini İlâhî Hükümler'i hayata geçireceğine dair verdiği taahhütten ve bu taahhütleri harfiyyen yerine getirmekten alır. İlâhî Hükümlere riayet etmeyen her yönetim gayr-ı meşrudur, Şeriat'a aykırıdır.

Yine ve ayrıca belirtmek gerekir ki ne yönetim (veya devlet) ne de devlet başkanı hukuku meydana getirmez; tam aksine devleti ve başkanı var kılan hukuktur. Hem devletin ve hem devlet başkanının görevi, kendisinin de bağlı olduğu İlâhî Hukuk'u korumak, desteklemek ve devamını sağlamaktır. Devlet başkanı bu amaçları yerine getirmek için bazı kanun ve düzenlemeler yapabilir, fakat hiçbir şekilde hukuku tasfiye edemez, değiştiremez ve eklemeler yapamaz. Böyle bir yetkiye sahip olmadığı gibi, kendisine tanınan sınırları da aşamaz. Eğer böyle bir şeyi yapar veya başkalarına yaptıracak olursa, hukuka karşı suç işlemiş olur ki, bu teşebbüs ve fiilin cezasını yine hukuk verecektir.(44)

Yönetimin meşrûiyetini temin eden ikinci husus, ümmetin özgür iradesiyle ehil olan kimseleri yönetim için başa getirmesi, *seçmesi* ve onlarla hukukî bir sözleşme (Biat) akdetmesidir. Bunlara Şûrâ ilkelerini de eklemek gerekir. Kur'ân ve Peygamber, işlerin Şûrâ ile yürütülmesini emrederler. Hz. Ömer de *"Şûrâ'sız yönetim olmaz"* demektedir.

Bu çizdiğimiz genel çerçeve içinde dinin devletle ilişkisini düzenlemenin büyük sorunu olan teokrasiye yer olmadığını, esasında İslâmiyet'in ne kuramsal yapısı ne de tarihsel tecrübesiyle teokrasi sorunuyla karşılaşmadığını ve bundan hareketle İslâm'ın öngördüğü siyasal projeye de teokrasi denemiyeceğini(45) ortaya koymuş oluyoruz.

İlke olarak iki alan fikrine dayanmayan İslâmiyet'te din-devlet çelişkisi ve bu çelişkiye uygun bir çözüm arama sorunu da düşünülemez.

3. Siyasî proje hukuk topluluklarına dayanır:

Kuşkusuz yukarıda İslâmî ana parametrelere uygun tasarlanan siyasal proje herşeyi ile bir müslüman bloka özgüdür. Ve bu yönüyle de totaldir. Ancak bir başka çalışmamızda gösterdiğimiz gibi, İslâm sadece müslümanlar için ve müslüman blokla sınırlı olarak totaliter özellikler taşır.(46)

Çoğu kişi bilerek veya bilmiyerek İslâm dininin sosyal, hukukî ve siyasî öğretileriyle müslüman olsun olmasın herkesi bağlayan âmir ve genel hükümler getirdiğini, bunun sonucu olarak totaliter rejimlere ihtiyaç hissettiğini öne sürer. Bu, tümüyle yanlış bir iddiadır.

Genel İslâmî ve bağlayıcı hükümler, bu dini bir bütün kabul edenler için söz konusudur. Kendi iradesiyle başka bir din veya görüşü savunanlar kendi

44) Bernard Lewis, a.g.e., s. 52-53.
45) Bkz. Ali Bulaç, a.g.e., s. 75-134; Bernard Lewis, a.g.e., s. 10 ve 50.
46) Bkz. Ali Bulaç, a.g.e., İslâm ve Totaliterizm Blm., s. 135-180.

dinleri ve görüşlerine göre yaşama hakkına sahiptirler. Kur'ân, Sünnet, Peygamber'in Sîreti ve genelde İslâm tarihi, İslâm'ın dinî ve hukukî çoğulculuğuna referans teşkil eden sayısız örneklerle doludur.

Hiç kimse öğretinin ruhuna aykırı olarak, başkalarını zorla İslâmiyet'e dahil etme hakkına sahip olmadığına göre, müslümanlar ve başkaları yanyana veya bir arada yaşayacaklardır. Elbette dünya müslümanlardan ibaret değildir. Tarihin ilk dönemlerinden beri çok sayıda din, şeriat, cemaat olagelmiştir.

"Dinde zorlama yoktur"(47) ilkesini benimseyen İslâm'a göre herkesin dini kendisine: *"Sizin dininiz size, benim dinim bana"*(48) Şüphesiz *"Allah katında gerçek din İslãm'dır"*(49) ve *"Kim İslâm'dan başka bir din ararsa (veya seçerse) aslı ondan kabul edilmez."*(50) Çünkü nübüvvet zincirinin son halkasını temsil eden Hz. Muhammed'in (s.a.) tebliği ile Allah üzerimizdeki nimetini tamamlamış ve bize İslâmiyet'i bir din olarak seçmiştir. Yeryüzündeki hayatın gerçek amacı olan Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın ve sonsuz hayatta (âhiret) gerçek mutluluğa kavuşmanın mümkün olan tek yolu budur.(51) Müslümanların bu temel gerçekleri savunmasında garipsenecek birşey yoktur. Zaten bu inançta oldukları için müslüman olmuş, İslâmiyet'i benimsemişlerdir.

Burada üzerinde durulması gereken husus, inancın zorla kabul ettirilmesi, inanmayanların baskı yoluyla hidayete dahil edilmesidir. Hıristiyanlık zorla hidayeti İncil'in sözlerine dayandırarak inanmayanları Engizisyon kararlarıyla ateşte yakma yoluna gitmiştir. Avrupa, tarihi boyunca *"kimin toprağı, onun dini"* (cuius regio, eius religio) ilkesine bağlı kalmış ve bunu devletlerarası anlaşmalara bir hüküm olarak sokmuştur. Fransız devrimine kadar, tahta çıkan krallar, Katoliklik dışındaki din ve mezhep mensuplarını kahredeceklerine dair yemin ederlerdi. 1860 yılına kadar İsveç yasalarında devletin resmi dini Luteryenlik kabul edilmiş ve bunun dışındaki din ve mezhepler için cezaî hükümler konulmuştu.(52)

İslâmiyet'e göre ise gerekli tebliğ yapıldıktan sonra, yine de kişiler hidayeti kabul etmiyorsa –ki bu onların bileceği bir iştir– bu durumda onlara şu denir:

"De ki: Ben dinimi yalnızca O'na halis kılarak Allah'a ibadet ederim. Siz (e gelince, artık) O'nun dışında dilediklerinize ibadet edin."(53)

Bu konuda Hz. Ömer'in somut bir pratiği var: Halife bir gün yaşlı bir Hıristiyan kadına dini tebliğ eder ve:

"— Ey yaşlı kadın, müslüman ol. Allah, Muhammed'i hak olarak gönderdi" der.

Kadın şu karşılığı verir:

"— Ben yaşlı bir kadınım, ölüm yaklaştı."

47) Bakara sûresi, 256.
48) Kâfirûn sûresi, 6.
49) Âl-i İmran sûresi, 19.
50) Âl-i imran sûresi, 85.
51) Maide sûresi, 3.
52) Bkz. Luka, 14: 15-24, Ali Bulaç, a.g.e., s. 105. Hulusi Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 177.
53) Zümer sûresi, 14-15.

Bunun üzerine Hz. Ömer: "Dinde zorlama yoktur" (Bakara, 256) âyetini okur ve yoluna devam eder.(54)

Genel ilke karşılıklı ilişki, tebliğ ve kültürel alışveriş olduğuna göre, asıl sorun belirli bir dinin veya yaşama tarzının seçiminden sonra, farklı din ve görüşlere mensup topluluklar arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği yönünde ortaya çıkar.

Ben, genel İslâmî bir perspektiften hareketle bu sorunun *çok dinli ve çok hukuklu bir toplumsal proje* ile çözülebileceğini düşünüyorum. Temel aldığım iki referanstan biri yukarıda Kur'ân'dan işaret ettiğimiz âyetler ile Hz. Peygamber'in Medine'de Müslüman, Yahudi ve Müşrik bloklar arasında akdettiği sözleşme, yani *Medine Vesikası*'dır.(55)

Ben kişisel olarak sözkonusu Vesika'nın kurucu ilkelerinden hareketle günümüz için geliştirilecek bir sosyo-projenin yalnız din-devlet ilişkisi sorununu değil, ancak modern devletin rafine yöntemlerle sürdürdüğü totaliter niteliğine de bir cevap teşkil edebileceğini düşünüyorum. Bu sosyo-politik proje, özünde hukuk toplulukları şeklinde kendini tanımlayan dinî, siyasî, kültürel bloklar arasında imzalanacak bir sözleşmeye dayanır.(56)

Belli başlı öncülleri şunlardır:

1. Kişi, insan, tekil bir birey olarak herhangi bir dini, inancı, siyasî veya felsefî görüşü seçmekte özgürdür. Seçimini yaparken ne ailesi, ne sosyal grubu ve ne de siyasal bir güç tarafından zorlanamaz; baskı altına alınamaz.

2. Kişi, özgür iradesiyle herhangi bir seçimde bulununca, kendisi gibi aynı seçimde bulunanlarla bir birliktelik meydana getirir; böylelikle ismi ve kimliği şu veya bu olan bir topluluğa mensub olur. Biz buna en genel ifadesiyle din seçimi diyebiliriz. Kişi din seçiminde olduğu gibi topluluk, cemaat veya grub seçiminde de özgürdür.

3. Her bir topluluk, hangi temel standartlara, belirli ölçü ve değerlere göre yaşayacağını, gündelik hayatını, sosyo-ekonomik ve medenî ilişkilerini ne türden normlara göre düzenleyeceğini açıkça tanımlar ve başkalarına deklare eder. Bu deklarasyona da gerçek anlamda *hukuk beyanı ve hukuk seçme hakkı* diyebiliriz.

4. Kendine bir din seçmiş ve hukukunu beyan etmiş her topluluk artık dinî, felsefî veya kültürel anlamda bir *sosyal blok*'tur. Bu sosyal blokların hayatında din, felsefe ve kültürel normları ile gündelik hayatları birbirleriyle uyumlu ve tutarlı olmak durumunda olduğundan –ki İslâmî öğretiye göre din ile hukuk birbirinden ayrılamaz ve bu başkaları için de oldukça önemli bir konudur–, her

54) Kurtubi, *el-Câmi li Ahkam el Kur'ân*, III. 280'den nakl. Muhammed Âfet Osman, *el-Hukuk ve'l-Vâcibât el-Alâkatu'd-Devliyye fi'l-İslâm*, (3. baskı, Beyrut, 1403-1982), s. 135.

55) Bkz. Ali Bulaç, *Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler*, *Birikim* (Haziran/Temmuz-1992, sayı: 38-39) s. 102-111; *Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje*, *Birikim* (Ağustos-1992, sayı: 40) s. 53-62; *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar I*, *Birikim* (Mart-1993, sayı: 471, s. 40-46, *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar II*, *Birikim*, (Nisan-1993, sayı: 48) s. 48-58, *Medine Vesikası*, *Bülten* (Eylül/Ekim-1992, Yıl: 2, sayı: 9) s. 16-25.

56) Sayılan söz konusu 10 madde şu yazımda da aynen yer almıştır. Bkz. Ali Bulaç, *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar II*, *Birikim* (Nisan-1993, sayı: 48), s. 56.

blok, dinî, kültürel ve hukukî özerkliğe sahiptir. Bu temel, vazgeçilemez ve devredilemez bir haktır.

Her bir hukuk topluluğu veya sosyal blok eğitim, kültür, yargı, ekonomi, ticaret, sağlık, sanat, spor vb. hizmet ve etkinlikleri kendi iç hukukuna ve normlarına göre düzenler. Bu, kaçınılmaz olarak temel yasama faaliyetini hukuk topluluklarına bırakmayı gerekli kılar.

5. Hukuk toplulukları arasındaki kamusal ve idarî ilişkileri, hak ve görevleri tayin edecek, tanımlayıp gösterecek ortak bir sözleşmeye gerek vardır. Bu sözleşme siyasal organizasyonun nasıl teşekkül edeceğini, ortak ve bölünemez hizmetlerin nasıl yürütüleceğini, iç ve dış güvenliğin nasıl sağlanacağını ve bütün bu işler için gerekli mâlî kaynakların kimlerden, nasıl ve ne zaman temin edileceği gibi konuları hükme bağlar.

6. Sözleşme, hukuk topluluklarının doğal veya seçilmiş temsilcilerinin bir araya gelip karşılıklı görüşmesi, konuşması ve müzakerelerde bulunması sonucunda teşekkül eder. Ortak her talep ve asgarî müşterek sözleşmenin bir hükmüdür ve her sorunu hükme bağlayan madde oydaşma ile tespit ve tayin edilir. Örtüşme maddeleri sözleşmeye girer, ihtilaf maddeleri iç hukuka devredilir, hukuk topluluğun kendi özel hak ve teamülü anlamına gelir. Temel ilke, bir hukuk topluluğuna özgü bir talebin diğerleri için de amir bir hüküm olarak dayatılmamasıdır.

Sözgelimi görüşme gündemine alınan 100 maddeden 40'ı üzerinde mutabakat sağlanmışsa, siyasal projeye katılan bütün tarafları bağlayıcı sözleşme metni bu 40 maddeden teşekkül eder. Diğer 60 madde önerene ve niteliğine göre sosyal blokların iç hukukuna terkedilir.

7. Ancak bir arada ve yanyana yaşamak durumunda olan sözkonusu hukuk toplulukları arasında karşılıklı çıkar ilişkileri, alış-verişler olacaktır. Her bir topluluk, diğerlerine göre kendini yalıtmış bir getto olamıyacağına göre, ortak ve bölünemez hizmetlerin yürütülmesi gerekmektedir. Bu ortak ve bölünemez hizmetlerin karşılıklı çıkar, anlayış ve hakkaniyet esaslarına göre yürütülmesi için Yürütme Meclisleri'ne ihtiyaç vardır.

Duruma göre bu meclisler yerel, kentsel ve genel olabilirler. Her bir topluluk demografik dağılıma ve sayısal nüfusuna göre yürütme Meclisleri'ne temsilci gönderir. Temsilciler seçimle belirlenirler.

8. Her bir sosyal blok, kendi iç hukukuna, din, dünya görüşü ve telakkisine göre sivil hizmetlerin (camii, kilise, havra, okul, yargı, üniversite, sağlık, sanat etkinlikleri vb.) yürütülmesi için bir vergi, genel, ortak ve bölünemez hizmetlerin (iç güvenlik, dış savunma, yol, köprü, meydan, alt-yapı tesisleri vb.) yürütülmesi için de bir vergi verir. Vergiler –özellikle ikinci tür vergiler– hizmetten alınan paya ve taraftarın nüfus oranına göre ve karşılıklı mutabakatla tespit ve tahsil edilir.

9. Farklı iç hukuklara göre yaşayan toplulukların bireyleri arasında vukubulacak ihtilaflı davalara hukuk topluluklarının temsilcilerinden oluşan bir Üst Yargı Makamı veya bu iş için ihdas edilmiş Özel Mahkemeler bakar. Bu konuda bireyler arasında imzalanan ticarî, ekonomik, medenî vb. sözleşmelerin ihlali dışında kalan cinayet ve ağır suçlar gibi davalarda mağduru veya mağdurun varislerini varolan hukuklardan birini seçme hakkına sahip kılmak uygun bir çözüm olarak görünmektedir.

10. Sosyal bloklar, ortakları olan blokların dışında ve onlardan izin almaksızın, kendileri gibi olan dış dinî, etnik, kültürel gruplarla anlaşma, sözleşme imzalayabilir, onlarla ilişkilerini geliştirebilirler. Ancak bu tür ilişki ve sözleşmelerin diğer katılımcı sosyal blokların aleyhinde, temel sözleşmeye aykırı ve siyasî birliğin geleceğini tehdit edici nitelikler ve hükümler içermemesi gerekir.

Böylesine dini, kültürel ve hukuki özerkliğe dayanan çoğulcu bir projeye katılmak ortak istek ve arzuyu önşart koşar. Bu da açık bir irade beyanı ile anlaşılır. Bu proje aynı zamanda evrensel bir toplum (veya devlet?) oluşturma yönünde bir üst-kimliktir. Bu projede yer alan taraflar, imzaladıkları sözleşmenin her bir hükmüne tam sadakatle riayet edeceklerine dair kutsalları adına and içerler, kesin ve bağlayıcı taahhütlerde bulunurlar.

Bu temel esaslar veya kurucu ilkeler üzerinde inşa edilmiş proje bir yönüyle siyasal birlik, öbür yönüyle evrensel bir toplumsal projedir. Proje din, mezhep, dil, etnik köken, ırk, sosyal sınıf, seçkin zümre, hanedan, güçlü aile veya bir ulus vb. kriterlerin katılımcı taraflar arasında bir üstünlük ve ayrıcalık konusu olma fikrine kapalıdır. Her bir birey kendi kimliğine sahip çıkma hakkına sahiptir. Eğer bu kimlik ifadesini etnik bir kökende buluyorsa, aynı etnik kökene mensup kişilerin üzerinde anlaştıkları ortak bir hukuk beyan etmeleri istenir. Teorik olarak bu mümkün görünse de, bilebildiğim kadarıyla ne tarihte öyle bir örneğe rastlanmıştır ne de bugün için pratikte mümkündür. Çünkü aynı etnik kökene mensup insanlar farklı din, siyasî görüş, felsefî telakki ve örflere sahiptir ve hep öyle olmuştur.

Dolayısıyla birilerinin çıkıp biz Gürcüyüz veya Türküz, ayrı bir blok olarak projeye katılmak istiyoruz demelerinin büyük bir anlamı yoktur; bu ancak Gürcülerin veya Türklerin kendi ana dillerinde konuşmaları, bunu medya, eğitim ve bilimde kullanmaları hakkına işaret eder ki bu zaten temel haklar arasında yer alır. Asıl olan, Gürcü veya Türklerin, dinî, siyasî ve felsefî anlamda kaç gruba ayrıldıkları ve her bir grubun nasıl bir dünyada yaşamayı tasarladığı konusudur.

İkinci husus, bugün yasama gücünü ve toplumun iktisadî, beşerî kaynaklarını kullanma ve yönlendirme hakkını elinde tutan üniter, millî veya genelde modern devletin yaygın totaliterizmine karşı bu siyasal projenin köklü önlemler getirmesi, herkese kendi din, inanç, felsefî telakki ve görüşüne göre yaşama

hakkını vermesi ve bunu da demokrasilerde olduğu gibi çoğunluğun istek ve arzularına göre değil, kendi hukukuyla hayata geçirmesidir.

Ayrıca eklemek gerekir ki, bu siyasal projede din-devlet ilişkisi konusu, sorun olma niteliğini kaybetmiştir. Çünkü herkes kendi dinine, dininin öngördüğü hukuka göre yaşayabilir ve bir grup diğerine merkezden herhangi bir dini dayatamaz. Bu din-devlet konusu gibi laikliğin de çözümsüzlüğüne bir çözümdür. Zira laiklik, din ile devleti birbirinden ayırmakla, bireyin ve bir dine mensup toplulukların özel ve kamu hayatlarını tam ortasından bölmekte, özel hayatı dine ayırırken, kamusal alanı seküler güçlerin tasarrufuna terketmektedir. Bu, özel hayat yanında; sosyal, ekonomik ve genel kamusal hayat konusunda, amir hükümleri olan dinler ve bu arada İslâm'a mensup müslümanlar için açık bir zulümdür.

Oysa sözkonusu projede azınlık ve çoğunluk kavramları önemli ve belirleyici olmaktan çıkmıştır. Temel ilke, "neysen osun" ilkesidir. Küçücük bir topluluk, marjinal bir grup da böyle bir projede yer alabilir. Çünkü proje 99'a karşı 1'in hakkını hemen ve şimdi güvence altına almaktadır. Modern zamanların temsili veya liberal demokrasilerin de ne hayatı ruhanî ve dünyevî (din-devlet) şeklinde bölen laiklik ilkesi ne de 49'a karşı 51'i mutlaklaştıran ya da hiç değilse yasamada yetkili kılan demokrasiler, büyük veya küçük –hatta küçücük– grupların "Ben sizinle birlikte yaşamak istiyorum, çünkü dünyalıyım ve bu ülkede doğdum, ama farklıyım ve sizin gibi yaşamak istemiyorum" şeklindeki taleplerine sahici, gündelik ve gerçek cevap veremiyorlar.

Medine Vesikası bundan tam 1371 sene önce bu taleplere cevap vermek üzere Hz. Muhammed'in (s.a.) önderliğinde kaleme alındı, yazılı bir hukuki sözleşme olarak hayata geçti. 120 yıl boyunca birbirini boğazlayan dinî ve etnik gruplar yepyeni bir üst kimliği benimseyerek Vesika'nın genel esaslarını çizdiği toplumsal projede yer aldılar. Belki az bir süre yürürlükte kaldı; ama bu çok da önemli değildi. Çünkü Peygamber'in bir amacı o gün –bugün gibi– birbirini boğazlayan, soykırıma uğratan kabileler, dinî topluluklar arasındaki çatışmalara son vererek, onları anlaştırıp bir arada yaşamanın da mümkün olduğunu göstermekti; ama bence diğer bir amacı tarihe bir miras aktarmak, bize ve bizden sonraki kuşaklara seslenmekti.

Ben bu mirasın paha biçilmez hazinelerini ve bize seslenen Peygamber çağrısının kutlu yankılarını Kur'ân ve Sünnet'te buluyorum.

"Devrimler, omuzdaki yükü değiştirmez, yalnızca omuz değiştirir."

Shaw



Laiklik Tartışması ve Siyasal İslâm

Nuray Mert

Dini düşünce ve kurumların toplumsal etkisinin bugüne oranla daha fazla hissedildiği ondokuzuncu yüzyılda, dinin otoritesinin kaçınılmaz olarak düşüşte olduğu düşüncesi egemendi. Buna karşılık, dinin toplumsal otoritesinin iyice zayıfladığı, gelişmiş endüstri toplumu koşullarının yaşandığı çağımızda, dinin giderek daha ciddi bir şekilde, tekrar gündeme gelmesi bir paradoks olarak görünüyor.

1960'lardan sonra, dini tekrar gündeme getiren, 'desekülarizasyon' veya dine dönüş temasının işlendiği bir sosyoloji yazınının geliştiğini söyleyebiliriz.(1) Ancak, dinsel canlanma düşüncesine asıl ivme kazandıran, dünya görüşleri ve yaşam biçimlerini estetik seçim konusu olmaya indirgeyen olgu, postmodern düşüncenin gelişmesi oldu.

1) Bu yazının bazı örnekleri olarak bkz. E. Krausz, "Religion and Secularization A Matter of Definition", *Social Compass*, XVIII, 1971/2.
J. K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces*, vol. 65, no. 3, March 1987.
J. K. Richardson, "Studies of Conversion: Secularization or Re-enchantment?", *Sacred in a Secular Age*, P. E. Hammond ed. (California, 1985).
M. S. Acher-M. Vaughan, "Education, Secularization, Desecularization and Resecularization", *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, D. Martin-M. Hills eds., vol. 3, 1970.

Bu koşullar altında, ilk olarak modern endüstri toplumunun gelişmesiyle ortaya çıkan bir soru, dinin yerinin bu yeni toplumsal oluşum çerçevesinde ne olduğu sorusu, tekrar tartışma konusu olmuştur. Diğer bir deyişle, dinsel dünya düşünce ve kurumlarının yerini modern düşünce ve kurumlara bırakması süreci olarak tanımlanan sekülarizasyon kavramı tekrar sorgulanmaya başladı.

Durkheim ve Weber düşüncesine dayalı klasik sosyolojik görüş, sekülarizasyonu, modern/endüstri toplumunun gelişmesiyle dinin otoritesini kaçınılmaz olarak yitirmesi süreci olarak değerlendirir. Yukarıda sözünü ettiğimiz dinin tekrar modern (daha sonra post-modern) toplumun gündemine gelmesi olayını öncelikle sekülarizasyon kuramı çerçevesinde değerlendirmek yararlı olacaktır, çünkü, bu durum klasik sekülarizasyon kuramlarını sorgular niteliktedir. Aslında, Batı'da sosyoloji yazınının klasik sekülarizasyon kuramlarını sorgulamaya başlaması dinin toplumsal, siyasal ve kültürel olarak tekrar ön plana çıkmasından çok önce olmuştur. Çoğunlukla, toplumsal farklılaşma kuramının T. Parsonscu yorumuna dayanan yeni sekülarizasyon çalışmaları diye adlandırabileceğimiz bu yazının temel çıkış noktası, klasik sosyoloji kuramlarına karşı geliştirdiği, modern toplumda dinin otoritesini yitirmesinin zorunlu olmadığı düşüncesidir.[2] Bu görüşe göre, sekülarizasyon, dinin modern toplumun oluşmasıyla birlikte yok olması süreci değildir, hayatın belli bir alanıyla sınırlanması veya bazan şekil değiştirmesi demektir. Bu koşullar altında, din bireyin özel hayatının sınırları içinde varlığını koruyabileceği gibi, geleneksel dogmatik çerçevenin dışına çıkmak suretiyle de değişik bir biçimde varolabilir. R. Towler'ın, kuramsal olarak desteklenmeyen, ancak dinsel olarak nitelendirilebilecek inanışların toplamı diye tanımladığı 'common religion' kavramı[3] ve R. Bellah'ın politik değerlerin dinsel nitelik kazanması şeklinde tanımladığı 'civil religion' kavramı,[4] dinin şekil değiştirerek yaşaması düşüncesine dayanan kavramsallaştırmalardan bazılarıdır. Sekülarizasyonu yeniden tanımlayan çalışmaların bizim için önemi, klasik yaklaşımlara karşı, dinin modern toplumda otoritesini sürdürmesi düşüncesini kuramsal olarak doğrulamalarıdır. Aslında, dinin modern toplumsal koşullar içinde varlığını ne şekilde sürdüreceği tartışmasını belirleyen şey, dinin nasıl tanımlandığı hususudur. Klasik sosyolojik görüşleri belirleyen eğilim, dini, kendini takdim şekline belli bir paralellik içinde olan, hayatın bütünselliği çerçevesinde, *holistik* dediğimiz şekilde tanımlamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında, din en genel tanımı ile geleneksel toplumun desteklediği düşünce çerçevesidir ve geleneksel toplum kurumları yok olduğunda otoritesini kaybeder. Buna karşılık olarak gelişen *eleştirel* yaklaşıma göre ise, din

2) Bu konu, sosyoloji yazını çerçevesinde geniş bir şekilde, doktora tezimin ve onun Türkçe çevirisi olarak yakında yayınlanacak olan kitabımın ilk bölümünde tartışılmıştır. N. Mert, *Early Republican Secularism in Turkey*, Basılmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Ün., 1992. *Laiklik Tartışması ve Cumhuriyet'in Erken Döneminde Düşünce Hayatı* (Yakında çıkacak, Bağlam Yayınları)

3) R. Towler, *Homo Religious* (London, 1975)

4) R. Bellah, "The Historical Background of Unbelief", *The Culture of Unbelief*, R. Capolare-A. Grumelli eds. (California, 1971).

toplumsal kurumların desteğinden bağımsız, insan hayatının tümünde olmasa da belli bir alanında otoritesini koruyabilir. Bu kuramsal çerçeveyi belirleyen öncelikle, insan hayatını parçalanmış biçimde tanımlamasıdır. Bu bakış açısının temel özelliği, dinin kendi tanımı olan bütüncül tanımdan, klasik sosyoloji kuramlarına oranla giderek daha fazla uzaklaşmaları ve bu açıdan modern/laik düşünceyi din sosyolojisinde daha fazla yansıtmalarıdır. Diğer taraftan, dünyevileşme sürecinde dinin önemini yitirmesi tezinde ön planda olan, dinin toplumsal otoritesini kaybetmesi düşüncesi bu çalışmalarda geri plana itilmek yoluyla, belli bir dünya görüşünün bir toplumda otoritesini sağlayan bir dizi iktidar ilişkisi, ihmal edilmektedir.

Sonuç olarak, dünyevileşme (sekülarizasyon) üzerine klasik görüşe karşı çıkan yeni sosyolojik çalışmalar, dinin modern toplumda otoritesini yitirmediği, hatta canlanmaya tanık olduğu veya eski otoritesine kavuştuğu gibi tezlerle, bir çok güncel tartışmaya yön veren, sosyolojik ve siyasal mitlere düşünsel zemin hazırlamışlardır.

Diğer yandan, insan hayatının bireysel, toplumsal ve düşünsel boyutlarını birbiriyle bağlantılı bir bütün olarak tanımlarsak, dinin modern toplumsal koşullardaki konumunun değerlendirilmesi çok farklı olacaktır. Bu çerçevede, dinsel ve modern tasavvurlar, karşımıza birer dünya görüşü olarak çıkar. Dünya görüşü kavramının en basit tanımı, P. L. Berger'in terimleriyle, *"toplumsal dünyanın, gerçeklik hakkında paylaşılan, bilgisidir"*[5] şeklinde yapılabilir; ancak bu tanıma, dünya görüşünün, bireyin kendisinin evren içindeki yerinin algılanış biçimini belirlediğini de eklememiz gerekir. Yani, birey evren içindeki yerini, toplumsal konumunu, ilişkilerini ve genelde toplumu, belli bir anlam sistemi içinde değerlendirir; bu anlam sisteminin bütününe dünya görüşü diyoruz. Pre-modern/geleneksel toplumların Hıristiyan veya İslâm toplumları olarak tanımlanmasının nedeni, bu toplumlarda bu dinsel düşüncelerin toplumsal otoriteler olmasıdır. Dinsel öğretiler, bu toplumlarda, bir yandan siyasal meşruiyete zemin oluşturur, toplumsal ve bireysel idealleri genel çizgileriyle belirler, diğer yandan siyasal iktidar ile, otoriteleri teminat altına alınır. Dini ideallerin hangi toplumda ne ölçüde gerçekleşmiş olduğu veya gerçekleşme imkânları farklı bir tartışma konusudur. Bizim için önemli olan, geleneksel toplumlarla modern toplum arasındaki en önemli farklılığın, modern toplumda dinsel öğretinin toplumsal otoritesini ciddi boyutta yitirdiğinin saptanmasıdır.

Dinsel ve modern tasavvurlar kendi bütünlükleri olan, *holistik* dünya görüşleri olarak toplumsal ve bireysel gerçekliği farklı biçimlerde tanımlarlar. Bizim tartışma konumuz çerçevesinde söz konusu olan semavi dinler ve modern dünya görüşlerinin vurguladığı bireysel ve dolayısıyla toplumsal idealler, sadece farklı değil, zaman zaman birbiriyle çatışır niteliktedir. S. S. Acquaviva endüstri

5) P. L. Berger'in dünya görüşü tanımı için bkz.; A. Bergesen-J. D. Hunter, E. Kurzweil, R. Wuthnow eds., *Cultural Analysis* (London, 1984), s. 33-44.

toplumunda dinsel düşüncenin gerileyişini saptadığı kitabında, öldükten sonra dondurulup, ilerleyen tıp imkânları ile tekrar dirilmenin planlanabildiği bir toplumda ölüm/yaşam kavramlarının dönüşmesi örneğinden hareketle, modern toplumun gelişmesiyle değişen dünya görüşünü *"yeni bir varolma biçimi, dünya ve insan arasında yeni bir ilişki"* terimleriyle tanımlıyor.(6)

Semavi dinler ve modern dünya görüşleri arasındaki en belirgin farklılık eksenleri, insan hayatının dinsel söylem tarafından yapılan bütüncül tanımına karşı, modern söylemin parçalanmış tanımının gündeme gelmesi, diğer taraftan, dinin ezeli ve ebedi ilkelerine karşılık modern düşüncede değişkenlik ve göreceliliğin ilke halini alması şeklinde görülebilir. Bireysel ve toplumsal hayatı öncelikle özel ve kamu veya maddi ve manevi gibi iki alana parçalanmış olarak gören modern tanım, dinin otoritesini bireyin özel hayatının bir parçasında koruması düşüncesine ve bunun bir sonucu olarak, laik siyasal örgütlenmeye imkân vermiştir. Bu, dinsel dünya görüşünün, toplumsal desteğini ve dolayısı ile toplumsal otoritesini yitirdiği modern toplumsal koşullar altında dinin varlığını sürdürmesi, büyük ölçüde modern dünya görüşü çerçevesindeki tanımı içinde olacak demektir.

Dinin modern dünya görüşü çerçevesindeki tanımını çeşitli biçimlerde izlememiz mümkündür. Modern tanım, dini bir yönüyle, yukarıda da belirttiğimiz gibi, otoritesinin bireyin özel hayatının bir bölümüne indirgenmesi şeklinde, diğer taraftan içeriğini genişletmek ve dolayısıyla dogmatik tutarlılığını ihmal etmek suretiyle, yeniden tanımlar. Sonuç, bir yandan dinlerin biçimsel öğelerinin ön plana çıkması, diğer yandan dinsel dünya görüşünün içeriğinin dünyevileşmesi ('internal secularization',(7)) yani modern dünya anlayışının paradigmalarının dinsel söylemi belirler hale gelmesidir. Dinsel gelenekler çeşitli toplumlarda çeşitli dünyevileştirme deneyimleri yaşamışlardır. Bazı toplumlarda bu deneyim, laik siyasal örgütlenme çevresinde yaşanırken, bazı toplumlarda dinsel kurumlar, bu kadar dolaysız olmayan şekiller yerine, daha dolaylı biçimlerde modern toplumsal koşullara kendilerini uydurma yoluna gidebilmişlerdir. Bu belli bir uzlaşma demektir ve doğal olarak yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci sürecin işlemesi, yani dinin 'iç dünyevileşmesi' temelinde mümkün olmuştur. Katolik Fransa'nın laik siyasal örgütlenme biçiminin Protestan ülkelerin dünyevileşme deneyimlerinden oldukça farklı olması bu çerçevede değerlendirilebilir.

Şimdiye kadar kullandığımız kavramsal çerçeve daha ziyade Batı ve Hıristiyan geleneği temel alınarak inşa edilmiştir. Bu noktada, Hıristiyanlık ve İslâmiyetin modern toplumsal koşullar karşısında konumlarının tamamen farklı olduğu şeklindeki, klişe haline gelmiş, bir itirazla karşılaşırız. Birçok akademik çalışmanın da sorgulamaksızın kabul ettiği bu klişe, Hıristiyanlığın

6) S. S. Acquaviva, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, (Oxford, 1979), s. 198.
7) Bu terim B. R. Wilson'a aittir. bkz., B. R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford, 1988), s. 46.

başından beri din ve devlet ayırımı ilkesini benimsediği varsayımı üzerine kurulmuştur. Hıristiyanlığa atfedilen din ve devlet ayırımı ilkesinin, İsa'nın meşhur *'Sezar'ın hakkını Sezar'a verin'* hükmüne dayandırılması, Batı'da modern düşünce geleneğinin gelişmesinden sonra ortaya çıkmış *naiv* bir yorumlamanın sorgulanmadan kabul edilmesi sonucudur. İncil hükümlerinin tümünün oluşturduğu düşünce dünyası bağlamında, Weber'in de işaret ettiği gibi *'Sezar'ın hakkını Sezar'a verin'* hükmünü din ve devletin birbirinden farklılaşması ilkesi diye yorumlamak anlamlı olmaz.[8] Bu yoruma bel bağlayanların, en azından, aynı kitabın içinde *"Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez"* (Matta, 6/24) hükmünün de bulunduğunu göz önünde tutmaları gerekir. Bu yazı sınırları içinde amaç, teolojik yorumlar üzerine tartışmak değildir, bu itibarla Hıristiyan geleneğin tarihsel deneyiminin de, Ortaçağ Batı dünyasındaki tüm siyasal dağınıklığa karşılık, bu tür bir varsayımı destekler bir tablo sergilemediğini hatırlatmamız yeterlidir. Zira, P. L. Berger'in de işaret ettiği gibi, Batı dünyasında Kilise ve prens/kral/imparator arasındaki kurumsal farklılaşma, Hıristiyanlığın belli bir dönemdeki egemenliğini gölgelememiştir, zira bu iki kurumun da temsil ettiği aynı dinsel/düşünsel dünyadır.[9] Dinsel öğretinin esas itibarıyla bütünsel bir dünya görüşü sunduğu şeklindeki saptamamızdan da hareketle, toplumsal ve siyasal hayata ilişkin açık hükümler taşımadığı için, Hıristiyanlığın toplumsal yaşamı şekillendirme iddiasında olmadığı söylenemez. İslâmiyet'in bu açıdan Hıristiyanlık'tan temel farkı, toplumsal hayata ilişkin bazı açık hükümlere sahip olmasıdır. Hıristiyanlık ve İslâmın, aralarındaki teolojik tartışmalar rağmen, birer dünya görüşü olarak aralarındaki uzaklık, her ikisinin de modern dünya görüşüne uzaklıklarına oranlıkla ihmal edilebilir niteliktedir. Dolayısıyla, bu dinlerin modern toplumsal koşullar içindeki konumu aynı kuramsal çerçeve içinde tartışılmalıdır.

Hıristiyan ve İslâm dinsel gelenekleri arasındaki en göze çarpan ayrılık, tarihsel deneyimlerinin, toplumsal ve siyasal örgütlenme açısından farklı olmasıdır. Hıristiyanlık, Bizans örneği dışında, siyasal iktidarın dağınık olduğu toplumlarda kurumlaşmışken, İslâmiyet çoğunlukla merkezi otoritenin güçlü olduğu toplumsal örgütlenmeler içinde kurumlaşmıştır. Diğer taraftan, modern toplumun gelişimi, Hıristiyanlığın egemen olduğu Batı dünyasında meydana gelmiştir. Bu iki etken Hıristiyan ve İslâm dünyalarının modernleşme/dünye-vileşme deneyimlerinin farklı biçimlerde yansımasına neden olmuştur. Modernleşme/dünyevileşme deneyimi, bir dünya görüşünden başka bir dünya görüşüne geçiş anlamında Hıristiyan ve İslâm geleneklerinin her ikisi için de aynı anlamı taşır; farklı olan, tarihsel deneyimlerin şeklidir. İslâm dünyasının bir parçası olan Türkiye'nin modernleşme/dünyevileşme deneyimi, Osmanlı toplumunun, özellikle ondokuzuncu yüzyıldan itibaren modernleşmesi süreci

8) M. Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, 1964), s. 231.
9) P. L. Berger, *The Sacred Canopy* (New York, 1969), s. 136.



Turhan Selçuk, Milliyet, 11 Aralık 1957.

olarak başlamış, Cumhuriyet'in kurulmasıyla en ciddi ivmesini kazanmıştır. Cumhuriyet rejimi dünyevi/modern toplumun siyasal örgütlenme biçimi olan laiklik ilkesi temelinde bir sayasal düzenlemeyi resmen kabul etmiştir. Osmanlı imparatorluğunun modernleşmesi sürecinde gelişen modern/dünyevi düşünce, daha sonra seçkin bir aydınlar ve siyasetçiler kadrosunun benimsediği bir ideoloji halini almıştır. Başka bir deyişle, toplumumuz modern/dünyevi dünya görüşü ile, toplumsal bir taslak ve bu doğrultuda bir siyasal program olarak karşı karşıya gelmiştir. Cumhuriyet'in dayandığı laiklik ilkesi, bu taslak ve programın siyasal ifadesidir.

Türkiye'de Cumhuriyet rejiminin modernleşme/dünyevileşmeye siyasal teminat hazırlamak ve radikal önlemlerle ivme kazandırmak şeklinde tanımlanabilecek laiklik ilkesi ve örgütlenmesi, her zaman ciddi tartışma konusu olmuş, bu tartışma günümüzde yeni boyutlar kazanmıştır.

Cumhuriyet'in laiklik ilkesini radikal biçimde uygulaması, ilk olarak, çok partili döneme geçişle birlikte 1950'lerde eleştirilere hedef olmuştur. Kuruluşundan itibaren programında dinsel inanca önemli yer veren Demokrat Parti, Tek parti döneminde halkın dini inançlarının devletin baskısı altında kaldığı düşüncesini vurgulamıştır. Parti'nin önde gelen isimlerinden Ali Fuad Başgil, *Laiklik* adlı kitabında, aslında laikliğin din ve devletin birbirinden ayrılması olduğunu ileri sürerek, dini hayatın Diyanet İşleri Reisliği çerçevesinde denetimi üzerinde durmuş ve Türkiye'deki uygulamanın, dinin devletin denetimine tabi kılınması olduğuna işaret etmiştir. Bu düşünce, laiklik tartışmaları söz konusu olduğunda, İslâm adına kanuşan çevrelerde de halen itibar gören bir görüştür. Bu tez, dinin kamu hayatından ayrı bir alana hükmetmek durumunda olduğu şeklindeki dünyevi bir düşünce temelinden hareket eder; itiraz edilen husus, bireyin manevi hayatını düzenleyen dinin, devlet tarafından değil, özerk olarak kurumsallaşması doğrultusundadır. Bu nedenle, Türkiye'de dinin resmi örgütlenmesine yapılan itirazı demokratlık adına anlamak mümkündür, ancak İslâmi düşüncenin savunulması adına bu eleştiriyi sahiplenmek pek anlamlı değildir.

Aslında, Türkiye'de laiklik tartışması büyük ölçüde, Cumhuriyet'in kuruluşu ile gündeme gelen radikal siyasetlerin eleştirisi çerçevesinde olmuştur. Cumhuriyet'in sol eleştirileri, laiklik ilkesinin uygulanmasını öteden beri *'Kemalizmin tepedeninmeci*'liği çerçevesinde eleştirmiş, özellikle 1980'lerden sonra da, bu eleştirilere İslâm adına konuşan çevreler sahip çıkmışlardır. 'Kemalizm'in sağ ve sol eleştirilerinin üzerinde söz birliği ettikleri 'tepeden inmeci' siyasetler konusu, bu çevreler için sadece demokrat bir itiraz olmanın ötesinde bir değerlendirmedir. Kemalizmin devlet zoruyla dayattığı ilkelerinin, tepeden indiği için halk tarafından geniş ölçüde benimsenmediği düşüncesi, bu eleştiriler çerçevesinde gelişmiştir. Aslında Cumhuriyet'in kurulmasıyla siyasal bir ilke biçiminde ve bir seçkinler grubu tarafından, toplumda tesis edil-

meye çalışılan, modern yaşam biçimidir. Yaygın bir şekilde benimsenmemişse, bunun nedeni tepeden inme olmaktan çok, kentli bir yaşam biçimi olarak özellikle kırsal kesime ulaşamamış olmasındandır. Aslında, bir siyasal programın tepeden inme özellikte olması ancak ve sadece eleştiri konusu olabilir, buradan hareketle kaçınılmaz biçimde başarısız olduğu sonucuna varmak oldukça zordur. Diğer taraftan, toplumumuzun siyasal kültürü gözönünde bulundurulursa, tam aksi bir yargıya varmak daha anlamlı bile olabilir. Nitekim, seküler/modern dünya görüşü, Türkiye'de Cumhuriyet'in laiklik siyaseti yolu ile büyük ölçüde toplumsal otorite kazanmış, dünyevileşme süreci hızlanmıştır. Cumhuriyet'in erken döneminin siyasal uygulamalarının bir yandan çok radikal ve katı olduğundan söz edilip, diğer yandan bunların dönüştürücü etkisini küçümsemek, bazan sadece iyimser ve samimi bakış açılarını yansıtmakla birlikte, çoğunlukla içi boşaltılmış dinsel kavramların siyasete kodlanmasına bahane oluşturmuştur.

Dinin Batı toplumlarında, modern toplumsal koşullar içinde varlığını sürdürmesi, kendisinin olmayan bir tanımla, bireyin özel hayatıyla sınırlanmış bir biçimde veya öğretisinin modern paradigmalarla kuşatılmış hale gelmesi (internal secularization) ile gerçekleşebilmiştir saptamasını yapmıştık. Modernleşme/dünyevileşme sürecini bir dış süreç olarak yaşıyan İslâm dünyasında, modern toplumun gelişiminin Batı'dan doğal farklılığı sonucu, diğer bir dünyevileşme biçimi gündeme gelmiştir; bu, modern endüstri toplumunun gelişimi sürecinde karşılaşılan sorunların dinsel kodlarla siyasete yansıtılma çabası içinde, dinsel kavramların içinin boşaltılması süreci olarak izlenebilir. Burada vurgulanması gereken husus, bu eğilim içinde, çoğu zaman iddia edildiği ve zannedildiği gibi *siyasetin dinselleşmediği, dinin siyasallaştığıdır.*

İslâm dini, inananlar için tabii olarak, her dönemde ve her toplumda geçerlidir ve bu anlamda otoritesi artıp, azalmaz; bizim tartışma konusu olması gerektiğine inandığımız husus, bu dinin toplumsal otoritesidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu otoriteyi onaylamak bir yana, modern/seküler dünya görüşü lehine ortadan kaldırma azminde olan bir siyasal ve toplumsal örgütlenme içinde, toplumsal otoritesini korumuş olduğu varsayımı üzerine kurulmuş tezlere kuşkuyla bakmamız gerekir. Devlet'in belli bir dünya görüşünü yerleştirmek üzere harcadığı gayretlerin sonuçlarını, *"bu tür çabalarla kılık kıyafet gibi şekli değişiklikleri başarmak kolaydır, ancak inançlar bu kolaylıkla değişmez"* gibi romantik düşüncelerle küçümseyen tavrı anlamak mümkün değildir. Oysa, bu görüşün tam tersi bize daha doğru gelmektedir; insanların, örneğin kılık kıyafetlerini değiştirmek, düşüncelerini değiştirmekten daha zordur, çünkü ilk türden değişiklikler görünür değişikliklerdir. Bugün İslâm adına etrafında en çok gürültü koparılan konunun türban olması, bir rastlantı değildir ve bu saptamamızı doğrulayan bir olaydır.

Türkiye'de dinin bugünkü toplumsal koşullar içinde değerlendirilmesi açısından önemli olan diğer bir husus, toplumumuzda dünyevileşme demek olan modernleşmenin, diğer birçok toplumda olduğu gibi, Batılılaşma süreci olarak yaşanmış olmasıdır. Modernliğin Batı ile özdeşleştirilmesi, müslümanların onu hep bir dış mesele olarak görmelerine neden olmuştur. Bunun sonucu, modern tasavvurun İslâm adına değerlendirilmesinin, çoğunlukla kimlik sorununun ötesine gidememesidir. İslâm ve modernliğin kültürel boyutunun ön plana çıkması da bu zaafın ürünüdür. İslâm dünyasının sekülerleşmesi bu şekilde, yani modernliğin en kolay karşı çıkabildiği yönü olan Batı kültürüne karşı, kendini temel olarak kültürüyle tanımlaması, yani kendini kültürüne indirgemesi şeklinde olmuştur. Modernleşme karşısında İslai dünyasında yaşanan paniğin bir ürünü olan modernist İslâm, zannedildiği gibi İslâm dünyasının dünyevileşme/modernleşme doğrultusunda yaşamış olduğu en uç nokta değil, sadece bir ön adım sayılabilir. Diğer bir deyişle, İslâm ve moderniteyi uzlaştırma çabası çerçevesinde tanımlanabilecek *İslâm modernizmine* karşı çıkan ve genel olarak İslâm dünyasının bugünkü tavrını belirleyen *'moderniteye karşı uzlaşmaz tavır'*, yakından bakıldığında İslâm dünyasının dünyevileşmesi doğrultusunda yeni bir adım olarak değerlendirilebilir. Artık İslâm ve modernite sözkonusu olduğunda ve özellikle siyasal platformda, ön planda görünen İslâm dünyası ve Batı dünyası karşıtlığıdır. Bu karşıtlığı belirleyen ise daha çok farklı kültürel özellikler olmaktadır.

Batı'da son zamanlarda itibar gören, dünyanın yeni siyasal gündemini belirleyecek olan Batı medeniyeti ve İslâm medeniyeti karşıtlığı tezi, S. M. Huntington tarafından *'Medeniyetlerin Çatışması'* şeklinde ifade buldu[10] ve ülkemizde, özellikle İslâmi çevrelerde ilgiyle karşılandı.[11] Batı ve İslâm medeniyetlerini birbirine karşı iki medeniyet bloğu olarak tanımlamaya karşı çıkanlardan biri olan Aziz Al-Azmeh'in, İslâm toplumlarının ve modern toplumların aralarındaki farklılaşmayı vurguladığı çalışmasının başlığı ise *'İslâmlar ve Moderniteler'*;[12] ilk bakışta çok farklı gibi gözüken bu iki tanımlama çerçevesi aslında aynı bakış açısının değişik ifade biçimleridir. İslâm ve Batı'yı topyekün birer blok olarak gören birinci ve bu blok anlayışına karşı toplumlararası farklılıkları ön plana çıkaran ikinci görüşlerin ortak noktası, modernite ile Batı dünyasını, diğer taraftan, İslâm ile İslâm dünyasını özdeşleştirmeleri ve dolayısı ile toplumları birbirinden ayıran kültürel biçimleri ön plana çıkarmalarıdır. Bu iki dünyayı birer blok olarak tanımlamak veya bloklar içinde farklılıkları öne çıkarmak, bu açıdan fazla önem taşımamaktadır. Oysa, ne modernite Batı ile ne de İslâm, nüfusu müslümanlardan oluşan toplumların hepsine birden verilen ad olan İslâm

10) S. P. Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Summer 1993.
11) Bu tez üzerine tartışma için bkz., A. Davutoğlu, 'Fukuyama'dan Huntington'a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı', *İzlenim*, Ekim 1993.
12) Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Verso, 1993.



dünyası ile kolayca özdeşleştirilebilir. Modernite ve İslâm, farklı insan, toplum ve evren tasavvurlarına dayalı birer dünya görüşüdür. Modernitenin, İslâmı bir kültür olarak tanımlamasını anlamak kolaydır, çünkü modernite, dinin insan düşüncesinin farklı (aslında ilkel) bir aşaması olduğu varsayımına dayanan bir düşünce dünyasına sahiptir. Z. Bauman'ın hatırlattığı gibi, *'kültür'* kavramı modern düşüncenin buluşlarından biridir ve modernitenin, farklılıkları kendince tanımlama çabasının bir ürünüdür.(13) İlginç olan, İslâm adına yapılan modernite tanımının da benzer bir temele dayandırılmasıdır; yani modernitenin, çoğunlukla ve özellikle siyasal platformda, Batı kültürüyle özdeşleştirilmesidir. Modernitenin müslümanlar tarafından bir dış mesele olarak görülmesi, büyük ölçüde Batı'nın kültürel biçimleri ile özdeşleştirilmesinin ürünüdür; bunun sonucunda Müslümanlar, Batı kültürüne direndikleri sürece, moderniteye karşı bağışık olacaklarmış gibi algılanmaktadır. İslâm dünyasının herşeye rağmen dünyevileşme/modernleşmeye dirençli olduğu görüşü, birçok müslüman tarafından bu nedenle sorgulanmamakta, aksine neredeyse gurur verici bir gerçek olarak görülmektedir. E. Gellner gibi bir modernistin, bu görüşü, kendi İslâm tanımı içinde savunması anlaşılabilir, ancak İslâm adına hiç sorgulanmamasını anlamak mümkün değildir.(14)

Sonuç olarak, İslâm dünyası kültürel biçimlerinin korunmasını, İslâmın modernizme direnci gibi gören ve gösteren modernist düşüncelerle aynı yönde davranmak suretiyle, bu biçimleri korumayı ön planda tutarak, söyleminin içinin boşalmasını gözardı etmekte ve *bu yolla ödünsüz dünyevileşmektedir.*

Türkiye örneğine döndüğümüzde, İslâm adına konuşan çevrelerin modernizm eleştirileri, *'resmi tarih'* sorgulamaları, *'islami bilinç'* tanımlamaları yukarıda çizmeye çalıştığımız çerçevenin dışına çıkamamaktadır. Yani, İslâmi çevreler, modernizmi Batılılaşma olarak yaşamış bir toplumun üyeleri olarak, hâlâ onu temel bakımdan kültürel boyutu ile algılamakta ve eleştirilerini bu temel üzerinde kurmaktadırlar. Bu nedenle İslâm çevresinde oluşan siyasal hareket, büyük ölçüde, H. Gülalp'in işaret ettiği gibi *'kimlik siyaseti'* olayıdır.(15) Modernite'yi kültürel kimliğini ön plana çıkararak tanımlayan İslâmi çevreler, tüm İslâm dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de, giderek daha çok kendilerini Batı dünyasının onları tanımladıkları terimlerle, yani kültürel terimlerle ifade etmektedirler. Bu haliyle, İslâm adına köktencilik, aslında, İslâm toplumlarının premodern toplumsal örgütleniş ve kültürel biçimlerini mevcut ekonomik düzen çerçevesine taşıma gayretinden öteye geçememektedir, bu bakımdan Gülalp'in bu hareketi bu biçimiyle *postmodern bir tepki* olarak tanımlaması doğrudur. O

13) Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London, 1992, s. 3-4.
14) E. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London, 1992) ve eleştirisi için bkz. N. Mert, "Akılcı Köktenciliğin Yılmaz Savaşçısı Gellner Din ve Postmodernizme Karşı", *Dergâh*, 42.
15) H. Gülalp, "A Postmodern Reaction to Dependent Modernization: The Social and Historical Roots of Islamic Radicalism", *New Perspectives on Turkey*, Fall 1992, no. 8.

halde, İslâm dünyası özellikle siyasal düzlemde, otantikleşmeden veya İslâmi ilkelere dönmekten çok dünyevileşme doğrultusunda hareket etmektedir. Bu durumun bir sonucu olarak, Batı kültürüyle özdeşleştirilmek suretiyle eleştirilen modernizm konusunda gösterilen hassasiyet, modernizmin devamı olan postmodern düşünce çerçevesi için gösterilmediği gibi, bu düşüncenin siyasal-toplumsal hayata yansımalarını da sorgulamamaktadır.

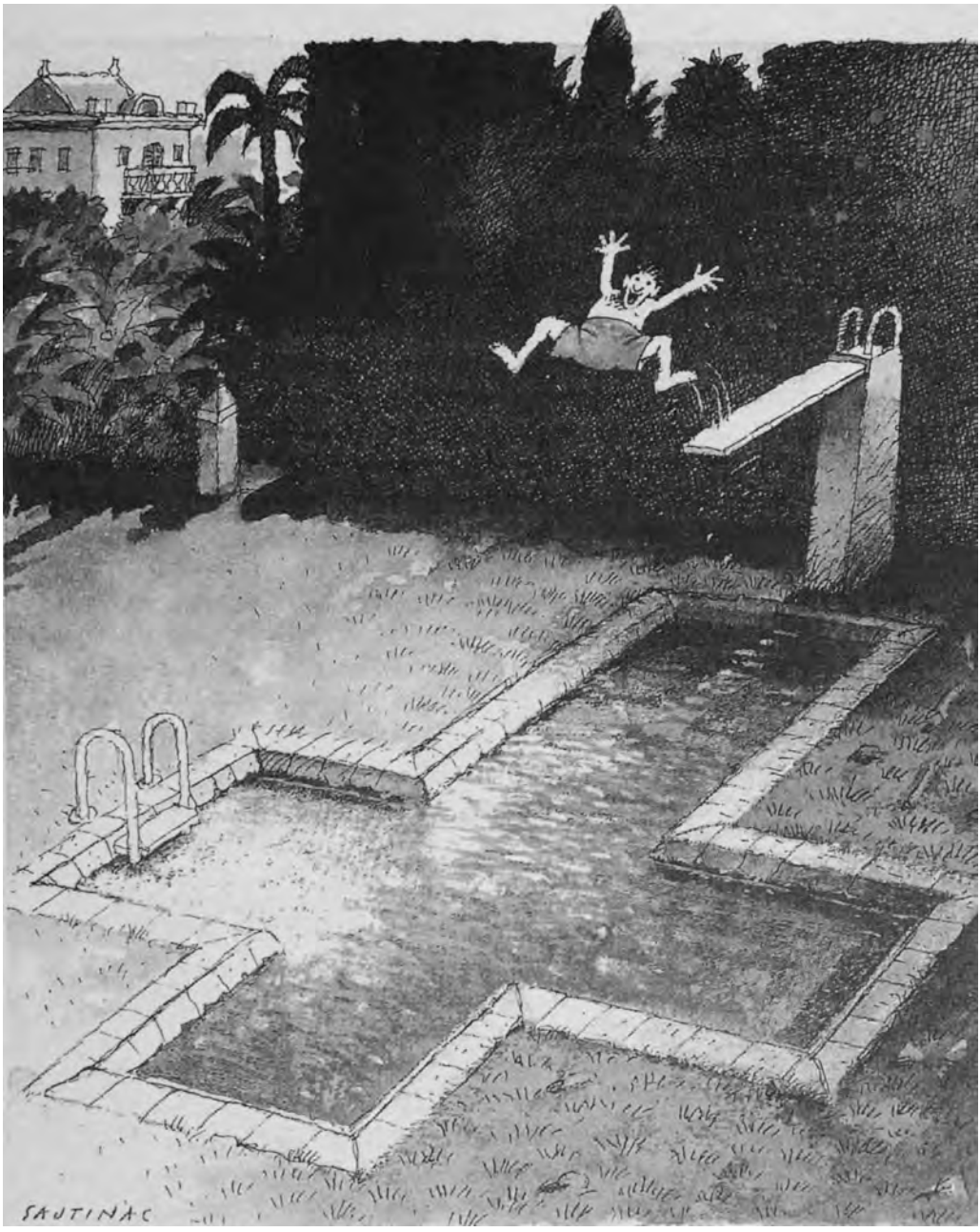
Dünya görüşlerinin kültürel şekillere indirgendiği, yaşam biçimlerinin piyasa ekonomisi terimleri içinde seçim konusu haline geldiği dünyamızda, artık eski siyasal şekil ve örgütlenmelere de gerek kalmamıştır. Z. Bauman'ın belirttiği gibi "*kapitalist sistem tüketici döneminde, artık kendini yeniden üretmek için sözbirliği hedefleyen siyasal meşruiyet, ideolojik üstünlük, kültürel egemenlikten kaynaklanan değerlerin birliği gibi geleneksel mekanizmalara gerek duymaz (ya da çok daha az gerek duyar).*"(16) Bu aşamada, kapitalist ekonomi, artık Batılı diye tanıdığımız modern değerler ve kavramların evrenselliği iddiasından büyük ölçüde vazgeçmektedir. İslâm dünyasının farklı *'diğer'* medeniyet olarak tanımlanıp, tanınması bu çerçevede olmaktadır. Batı dünyası diye tanımladığımız ekonomik üstünlüğe sahip olan toplumların, artık bu üstünlüğü korumak için kültürel üstünlüğe eskisi gibi ihtiyaçları yoktur, çünkü artık söz konusu olan, bağımlılık ilişkilerinin küreselleşme boyutunu alan ekonomik bütünleşme çerçevesinde yaşanmasıdır. Ekonomik-teknolojik bütünleşme bir yönüyle kültürel bütünleşmeyi teyid ederken, diğer yönüyle kültürel çeşitliliği ve farklılığı gündeme getirir; bu, kısmi bir çeşitlilik ve farklılık anlayışıdır. Bu çeşitlilik, aynı dünya görüşü içinde onu tehdit etmeden varlığını sürdürebilecek veya eklektik bir tabloda bir renk, bir çeşni olabilecek, esnek çeşitlilik ve farklılıklardır. Sözkonusu olan J. F. Lyotard'ın meşhur ifadesi ile *"öğlen yemeği olarak McDonald yemeği, akşam yemeği olarak yerel mutfağın"*(17) seçilebilmesi düzeyinde çeşitlilik ve farklılıkların bir arada yaşamasıdır. Daha geniş açıdan baktığımızda, artık yerel mutfaklara tepeden bakılmamaktadır; yani, her toplumun nasıl giyineceği, ne yiyeceği, neye 'inanacağı' artık evrensel bir referans sisteminin teminatı altında değildir. Özetle, Türkiye'de batılı/modern kültürel kodlar ve yaşama biçimini savunanların, artık Batı'nın 'şuna' veya 'buna' izin vermeyeceği teminatına güvenmeleri pek gerçekçi olmayacaktır. Diğer taraftan, İslâm adına konuşan çevreler müslümanlıklarını anti-Batı ve anti-modernist tezlerle teminat altında hissettikleri sürece, sekülerleşme/(post)Modernleşmeden) kurtulamıyacaklardır. Zaten dünyanın şimdilik görünen senaryosu da böyle bir senaryodur; bir tarafta 'Hıristiyan' kültürüyle tanımlanan Batı, diğer tarafta 'İslâm' kültürüyle tanımlanan İslâm ülkeleri. Kimsenin aklına bu terimlerin içlerinin ne kadar boşaltılmış olduğunu sorgulamak gelmediği sürece, Batı öncelikle Reformasyon ile dünyevileştirdiği Hıristiyan kimliğini, İslâm ülkeleri ise daha ziyade

16) Z. Bauman, a.g.e., s. 51-52.
17) J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition* (Manchester, 1984).

giyim kuşam vb., şekilleri ön planda tutmak yoluyla kendilerine özgü bir şekilde dünyevileştirdikleri İslâmi kimliğini vurgulayabilirler. Bu koşullar altında, toplumlararası ilişkiler, eskiden Batı'nın belli kültürel değerleri dayatması yüzünden yaşadığı gerginliklerin yarattığı pratik sorunlarla karşılaşmadan, bir yandan *'kültürel hoşgörü'* anlayışına, diğer yandan, Hıristiyan Batı-Müslüman Doğu çatışması çerçevesinde ifade edilen, kültürel farklılıkların doğurduğu karşıtlıklarının yumuşak zeminine oturtulabilir. Bunun Türkiye açısından sonucu, Batılı kültürel kodların ve biçimlerin, yerlerini giderek daha fazla ölçüde geleneksel biçimlere bırakması şeklinde izlenebilir. İslâm adına konuşan çevrelerde Kemalizmin tarihsel bir tartışma haline gelmesinin en önemli nedenlerinin biri, Kemalizmin sekülerliği değil sekülarizminin laik biçimi ve Batılı modernist vurgusudur. Ekonomik ve toplumsal gerilimlerin giderek kendini daha fazla Batılılaşmış üst sınıflara karşı tepki olarak ifade etmeye başladığı günümüzde, Batılı şekillerden vazgeçmenin bir yandan en kolay ulaşılabilecek siyasal-toplumsal hedef, diğer yandan da sisteme nefes aldıracak yollardan biri olarak değerlendirilmesi ihtimalini gözönünde bulundurmak durumundayız.

"Halk, ihtilallere kalkıştığında, bu özgürlüğünü istediğinden değil, daha sağlam despotluklar talep ettiğindendir. Halkın nefret ettiği bir şey varsa o da özgürlüktür. Dehşete düşer özgürlükten, ona bakmaya bile tahammül edemez. Halk Çağlar boyunca süregelen bütün ahmaklıkların sergilendiği gerçek bir Müzedir, her şeyi yutar, her şeye hayranlık duyar, her şeyi savunur, hiçbir şeyi anlamaz."

Céline



Borislav Sajtinac, Castel Gandolfo (Papa'nın Yazlık Sarayı), 1993.

Laisizme Katolik Bir Bakış

Thomas Michel, S. J.(*)
Çeviren: Deniz Şengeç

Terimlerin Tanımı

Laisizm, laikleşme ve laiklik – bu üç terim çeşitli biçimlerde ve küçük anlam ayrımlarıyla kullanılırlar. Hıristiyan dünyasının gözünde kabul görüp görmemelerinde, tam olarak ne anlama geldikleri belirleyici olduğu için, bu üç terimi, Hıristiyan din bilimi çevrelerinde ve bu yazıda ele alınacağı biçimde tanımlamakla başlayacağım.

Laikleşme, Sivil toplumda insan yaşamının çeşitli durumlarının din tarafından yönlendirilmesinin sona erdiği süreç anlamına gelmektedir. Bu durumlar, politik ya da ekonomik düzenin dinsel kurumlardan bağımsızlığını, dinsel inanç açısından bilimin özgürlüğünü, ve insanın ahlâk değerlerinin din geleneğinin öğretilerinden ayrılmasını kapsar.

Böylece, laikleşme bir tarih sürecini, toplumda oluşan değişimleri gösterir. Dinsel gruplar da dahil olmak üzere, bazı kişiler bu süreci cahillikten bilgiye, bâtıl inançtan bilmeye, çocukluktan olgunluğa doğru bir gidiş olarak düşünerek olumlu karşılayabilir. Başkaları ise aynı süreci olumsuz bir akım gibi görerek inançtan amaçsızlığa, açıklıktan karmaşıklığa, mutlak değerlerin kesinliğinden göreceliğe doğru bir gidiş şeklinde değerlendirebilirler. Bu yazıda, bu

(*) Dinlerarası Diyalog Papalık Konsülü

tarihsel süreç üzerinde Katolik Hıristiyanların değerlendirmelerini ve tepkilerini ortaya koymaya çalışacağım.

Laikleşme sürecinin sonucu "laiklik" tir. Bu, dinsel otorite, ibadet ve değerlerden kişisel ve toplumsal bağımsızlık demektir. Laik görüşe sahip bir kişinin dinsel inancı olabilir ya da olmayabilir. Burada vurgulanması gereken, kişinin düşüncesinin belirleyici olduğudur: Birey din otoritesini ne zaman, nasıl ve hangi durumda kabul edeceğine ve din bilginleri tarafından temsil edilen uygulamaların ve değerlerin hangilerini benimseyeceğine kendisi karar verir.

Laikleşme politik ve entelektüel bir program olarak kabul edilip tüm dünya görüşünün temeli durumuna geldiğinde, insan ve toplum yaşamında dinsel inancın ya da din kurumlarının herhangi bir biçimde rol almasına aktif olarak karşı gelen bir ideoloji halini aldığında, bu, *laisizm* olarak adlandırılır. Laikleşme sürecinin dinsel inançtan bağımsız olduğu söylense de (inançlı olanlar bu süreci destekleyebilir veya desteklemeyebilir), ve laiklik inançlı kişilerce kabul görse ya da kınansa da, laisizm dine *kayıtsız* değil, bütünüyle *karşıdır*. Laisizm ideolojisini savunanlar, dini gelişmeye engel, bağnazlık kaynağı, uyutucu, belirsizlik içinde bir sığınak, ve karşı gelinmesi, ezilmesi ve yok edilmesi gereken bir insan zayıflığı olarak görürler.

Laisizm: bir din karşıtı ideoloji

Yukarıdaki tanımlara göre, insanın toplum içindeki yaşamı hakkında kendisinin yeterli yanıtı sunduğunu savunan laisizmin, bir din karşıtı ideoloji olarak Hıristiyanlarca ve öteki dinlere inananlarca kabul edilemez olduğu açıktır. Geçen iki yüzyıl boyunca laisizmin çeşitli biçimlerinin Hıristiyan dünyası içinde gelişmiş olduğu, ve yine inançlı Hıristiyanların, dini liderleri ve düşünürleri ile birlikte bu ideolojiye karşı çıkarak aleyhinde aktif olarak çalışmış oldukları bir gerçektir.

Yüzyılımızdaki en açık örnek Marxist-Leninist veya Maoist komünizmin bilinçli din-karşıtı tavrıdır; bu öğretinin en aşırı ucu, *"dünyanın ilk ateist (dinsiz) ulusu"*nu yaratmak isteyen Arnavutluk Başkanı Enver Hoca'nın rejimiydi. Hıristiyanlar her zaman laisizme karşı savaşmışlar, bazen de ibadetlerini açıkça yapabilme hakkı uğruna yaşamlarını yitirmişler, ve hepsi de laisizmin yanlış bir ideoloji olduğu konusunda birleşmişlerdir.

Laikleşme süreci

Hıristiyanların laikleşme sürecine nasıl baktığı ise daha karmaşık bir konudur. Süregelen din otoritesinden insanların bağımsızlığını istemesi ve insanın özgürlüğünü kazanmaya çalışması anlamında laikleşme, yeni bir olgu değildir ve kökleri Hıristiyanlıktan çok öncelere dayanır. İsa'dan 14 yüzyıl önce Mısır Firavunu Akhenaton Mısır Panteon tapınağının tüm tanrılarını ve tapınma

kurallarını reddederek, yerine daha akılcı bir din sistemi getirmeye çalışmıştı. Sokrates ve Epikuroscuların önderliğinde pek çok eski Yunan düşünürü, Greko-Roman din sistemi hakkında mantıksal eleştirilerde bulunmuşlardı.

Ancak, modern laikleşme sürecinin kökleri, Paris ve Bolonya üniversitelerinin Ortaçağ aydın çevrelerine ve Latin Averroist'lere ve klasik hümanizmanın Rönesans'da keşfedilmesine dayanmakla birlikte, bu süreç düşünsel köklerini 18. yüzyıldaki Aydınlanma Çağında bulur. Özellikle önemli olan Aydınlanma düşünürü Alman İmmanuel Kant'dır. Kant, Hıristiyan inancına sahip olmasına karşın, insanın bilimsel potansiyelinin geniş ufuklarını kurumsal dinin dar dünyası ile karşılaştırarak yalnızca başka düşünürleri etkilemekle kalmadı, bu düşünce biçimi üniversitelerde geliştirildiği için, başka alanlardaki aydınları da, söz gelimi ekonomistleri, politikacıları, bürokratları ve doktorları da etkiledi. Bu bakış açısının doğal olarak sanat dallarına ve iletişim araçlarına yayılması sonucunda, laik görüş halk kitlelerinin kafasına yerleşmeye başladı.

Bu görüş daha sonraki kuşaklarda düşünürler tarafından geliştirilerek insan-merkezci bir evreni yüceltti. Böylece, bu görüşe göre, sorumluluğu olan bir insanın, dinsel inanç ve ibadetin insanlığın gelişmesine ve ilerlemesine yardım mı ettiği, yoksa bu hedeflere ulaşmak için engel mi oluşturduğu konusunda bir karara varması gerekmektedir. Aydınlanma çağından etkilenen pek çok kişi, Ortaçağ'ın tanrı-merkezci toplumunun, batıl inanç ve cahilliğin egemen olduğu, gelişmeye kapalı bir dönem olduğuna karar verdi. İnsan soyu geliştikçe bireyler ve toplumlar olgunlaşır, ve politik, ekonomik ve toplumsal konularda ve hatta din ve ahlâk konularında kendi kararlarını kendileri verir.

Buna bağlı olarak şu bilgisel (epistemolojik) soru sorulabilir: İnsanlar neleri biliyor ve bunları nereden biliyor? Kutsal ayetlerde açıklanan ve din görevlileri tarafından öğretilen bilgileri kabul ediyor mu, yoksa gerçeğe akıl ve bilimi kullanarak mı ulaşıyor? Gerçek, öğrenilip sorgulanmadan benimsenen, insanın dışında olan bir şey midir; yoksa insan özgür biçimde, kendi çalışması, düşünüp tartması ve deneyler yardımıyla mı gerçeğe ulaşır? Bu sorulara karşılık olarak Aydınlanma felsefesi, bir sorunun ancak bilimsel çalışma ile aydınlatılabileceği yanında yer alır; bu çalışmanın önyargısız ve nesnel olabilmesi ölçüsünde, olgun bir birey gerçekle ilgili doğru karar verebilir.

Bu bilgisel tavır Aydınlanma çağının din kitaplarında ve geleneklerinde açıklanan gerçeğe olan yaklaşımını gösterir. Eğer gerçeğin ölçüsü insan bilinci ve gerçeğe ulaşma yöntemi bilimsel araştırma ise, dinin açıkladığı "gerçekler"in eleştirel değerlendirmeye tabi olması gerekir. Olgun bireyler, kendi akıllarını ve bilimsel çalışma aracını kullanarak şu ya da bu öğretilenin mantıklı olup olmadığını, önyargısız ve nesnel incelemeden geçip geçmeyeceğini, ve aydın, olgun bireyler tarafından inanılmaya değer olup olmadığını sürekli olarak sorgulamak zorundadırlar. Böylece, açıklanan gerçek, laikleşme sürecinde yalnız-

ca basit bir biçimde reddedilmekle kalmaz, bilimsel kanıtlamanın sonuçlarına göre insanların hüküm ve değerlendirmesine sunulur.

Aydınlanma çağında ortaya çıkan bu din anlayışı devrimi; Rönesans ve Aydınlanma çağından önceki Hıristiyan toplumlarında süregelen "Ortaçağ" anlayışının yaşam, toplum ve din konusundaki görüş açıları ile karşılaştırıldığında daha açık biçimde görülebilir. Ortaçağ anlayışına göre tüm gerçek inançtı. Açıklanan gerçek kesindi ve sorgulanamazdı. İnsanlardan beklenen inandıklarını incelemeleri değil, kutsal olarak Tanrı tarafından verildiği düşünülen ve bundan ötürü değişmez, evrensel ve mutlak olan "vahiy"leri kabul etmeleri, onlara inanmaları ve onlara uygun olarak davranmalarıydı.

Modern laik toplumlar

Laikleşme sürecinin sonucu, genellikle "Modernlik" terimi ile özdeşleştirilir. Modern yaşam, bireysel ve toplumsal esenliği etkileyen kararların dinsel öğretilere değinilmeden verildiği yaşam biçimidir. Bu kararlar, politik sorunlar, ekonomik ilişkiler, veya evlilik ve boşanma gibi kişisel konularla ilgili olabilir. Dinsel inanç bazı kişilerin yaşama biçimini büyük ölçüde etkileyebilir, ancak artık toplumların örgütlenmesinde hiçbir biçimde etkin değildir.

Laikleşmiş modern toplumun başlıca iki özelliği, çoğulculuk ve bireyciliktir. Çoğulculuk, her toplumun, uyum içinde yaşaması ve tüm toplumun iyiliği için birlikte çalışması gereken değişik halk kesimlerinden oluştuğunu kabul eder. Bu halkların değişik dinsel inançları olabilir, ya da etnik, dilsel veya ırksal ayrılıkları bulunabilir. Çoğulculuk, toplumdaki hiçbir grubun, çoğunlukta olsa bile, görüşlerini başka bir gruba dayatamayacağı anlamına gelir. Çoğulculuk ilkesi ayrıca, belirli din grupları içinde bile, dinsel ibadet ve uygulamalarda büyük ayrımlar olabileceğini kabul eder; ki bu ayrımlar, dinsel koşulları tüm ayrıntılarına değin uygulayan dindar aşırı uç ile dinsel uygulamalara kayıtsız olan öteki aşırı uç arasında yer alabilir. Çoğulcu bir toplumda, her bir grup öteki grupların dinsel yaklaşımlarına engel olmayacak biçimde dinsel ibadetini yerine getirme özgürlüğüne sahiptir.

İkinci ilke, bireycilik, her bir kişinin yaşam biçimi ile ilgili kendi seçimini kendisinin yapma hakkı ve zorunluluğudur. Bu kişisel kararlar temel ve vazgeçilemez insan özgürlükleri olarak kabul edilir ve sıklıkla "insan hakları" deyimi ile özetlenir. Bireyin özgür, bilinçli, olgun bir insan olması sonucu ortaya çıkan kişisel olgunlaşma, yani kişisel bütünlük vurgulanır. Bir kişinin farklı olma, dinsel olmayan bir toplumda dinsel ibadetlerini açıkça yerine getirme, ya da tersi durumda dinsel inanca dayalı bir toplumda dinsiz olma hakkına sahip olduğu varsayılır. Sonuç olarak, modern laik toplumlarda insan hakları önemle vurgulanır ve toplumdaki kişiler aynı düşünceyi paylaşmadıkları kişilerin bile haklarını savunmaya hazırdırlar.

Hıristiyanların yanıtları

19. yüzyılın ortalarına dek, Hıristiyanlar dinsel inanca karşı olduğunu düşündükleri Aydınlanma değerleri hakkında genel olarak kuşkucuydular. Bununla birlikte, önce Protestan kiliselerinde, daha sonra Katolik Kilisesinde pek çok Hıristiyan, laikleşme sürecinde iyi şeyler olduğunun ayrımına varmaya başladı. Avrupa'da din savaşları, engizisyon ve kiliselerin kurumsal olarak politik yaşamın içinde yer almasından doğan, dinsel liderlerin elinde bulunan büyük güç ile ilgili anılar henüz tazeydi.

Bunun ötesinde, Kilise ve devletin birbirine karışmış olmasının, dinsel inancın iç yaşantısında etkileri olduğu hissedilmekteydi. Kiliseler büyük politik ve ekonomik güç oldukları ölçüde, varlıklarının asıl nedeni olan inancın kutsallaştırılması üzerinde yoğunlaşamıyorlardı. Bu nedenle, Hıristiyanların pek çoğu, kurum olarak kiliselerin "laik" alanlardan çekilmesi ve çalışmalarının inancın iç yaşantısında toplanması gerektiğini hisseder olmuştu. Hıristiyanlar inançlarının temeline, yani Tanrıya tapınma ve İsa'yı izlemeye dönmeliydiler, "dünya işleri" organize kiliselerin çalışma alanının dışındaydı.

Bu yaklaşım –sıklıkla "liberal Hıristiyanlık" olarak anılır– vazgeçilemez insan hakları, çoğulculuk, din özgürlüğü, Kilise ve devletin ayrılması, ve insan başarısını yüceltmenin ve insanlık onurunu savunmanın önemi gibi pek çok Aydınlanma değerini kabul etti. Katolik Kilisesinde bunlar ve benzer değerler İkinci Vatikan Konsülü dokümantasyonunda önemle vurgulandı.

Modern laikleşmeye ikinci Hıristiyan tepkisi ise fanatik muhafazakârlık (fundamentalism) olarak ortaya çıktı. Fundamentalizm, günümüz gazetecileri tarafından daha çok militan, tutucu din hareketi için kullanılmaktaysa da, gerçekte, bu yüzyılın başlarında Amerikan Protestan çevrelerinde liberal Hıristiyan din öğretisini reddederek Hıristiyan inancının "yapı taşları" olarak düşündükleri değerlere geri dönmeyi amaçlayan akıma denir. Savundukları temel inançlardan biri de, tarihsel ve ebedi çalışmalar dahil, tüm insan eleştirilerinin ötesinde kabul ettikleri inanç olan İncil'in, aslına sadık bir biçimde esinlenmeyle yazılmış olmasıydı. Fundamentalistler modern yaşamın değerlerinin çoğunu reddettiler ve İncil'in mutlak yol gösterici olduğu, Tanrı merkezci bir toplumu yeniden kurmak ve Havarilerin zamanındaki ilkel Hıristiyan komün yaşamını yeniden yaratmak istediler.

1940'larda kendilerine "Evangelist" adını veren fundamentalist Hıristiyanlar, bugün Hıristiyan dünyasında büyüyen bir gücü temsil etmektedirler. Katolik Kilisesi içinde de modern laik toplumu şiddetle eleştiren tutucu hareketler vardır. Ancak bu akımların İncil'in asıl metnine dönmek veya ilkel Hıristiyanlığı yaşatmak gibi bir amaçları yoktur; yalnızca Katolik Kilisesinin tüm alanlarda güçlü olduğuna inandıkları Ortaçağın son zamanlarına özlem duymaktadırlar. İkinci Vatikan Konsülünde getirilen, dinsel yaşamla ilgili değişiklikleri şiddetle

eleştirirler, ve Katolik geleneğinin bir bütün olarak korunmasını savunurlar; bundan ötürü de kendilerine "bütünselciler" (integristler) denmektedir. Protestan Evangelistler ve Katolik İntegristler bugün Hıristiyan kiliselerinde büyük bir rekabet içindedir.

Hıristiyanlar ve laikleşme

Bugün Hıristiyan din bilginlerinin çoğu laikleşme sürecinin eleştirel biçimde kabul edilmesini savunuyor. Laikleşmede, Hıristiyanlığın olması gerektiği biçimde özgürleşmesini görüyor; Tanrı ile karşılaşmak ve O'nun iradesine göre yaşamak için, laikleşmede bir yol bulunduğunu düşünüyor. Toplumda çoğulculuk kavramını destekliyor ve bundan ötürü ırksal, etnik ve dinsel azınlıklara özel ilgi gösteriyor. İnsan onurunun korunması ilkesi onları, yoksul, ezilmiş, adil ve onurlu yaşam hakkı verilmeyen kesimlerin desteklenmesine yöneltmiştir. Papa Jean Paul II, Kilisenin *"yoksullar için tercihini kullanması"* gerektiğini defalarca söylemiştir.

Kilise-devlet ilişkileri konusunda ise, Hıristiyan din bilginleri kurum olarak Kilise ve inançlı Hıristiyanlara karşı sorumlulukları arasında bir ayrım yaparlar. Kurum olarak Kilise doğrudan doğruya politika ile ilgilenmemeli, dini liderler - piskoposlar, rahipler, vs. politik gücü olan mevkilerde bulunmamalıdırlar. Bu demek değildir ki Hıristiyanlar dinsel inancı yalnızca kişiye özel, içsel bir inanç olarak düşünmelidir. Hıristiyanlar birey olarak dünya işleriyle ilgilenmeli ve politik, ekonomik ve toplumsal konular üzerinde çalışmalıdırlar. Dinsel inançları ile edindikleri değer ölçülerine göre, ulusların ve uluslararası düzenin hangi yöne gideceği konusuna katkıda bulunma sorumlulukları vardır.

Hıristiyanların laikleşme karşısındaki tutumu, yine de, sorgusuz bir kabullenme olmamalıdır. Modern yaşamda tümüyle Tanrısız ve O'nun buyrukları olmadan yaşama eğilimi vardır. Bilimsel ilerleme insanların tüm gereksinimlerini karşılayamaz; sağladığı yararlar sınırlı, kısa süreli ve geçicidir. Pek çok modern insan Tanrının varolmadığını düşünmektedir. Ayrıca, dinsel görüşlere yer verilmeden alınan politik ve ekonomik kararların, gücü elinde bulunduran kişilerin bencil çıkarlarını yansıttıkları da kolayca görülebilmektedir. Tüm inançlı kişiler, bencillik, çıkarcılık ve adaletsizliğe dayanan tüm politikalara karşı çıkmaya çağrılmaktadırlar.

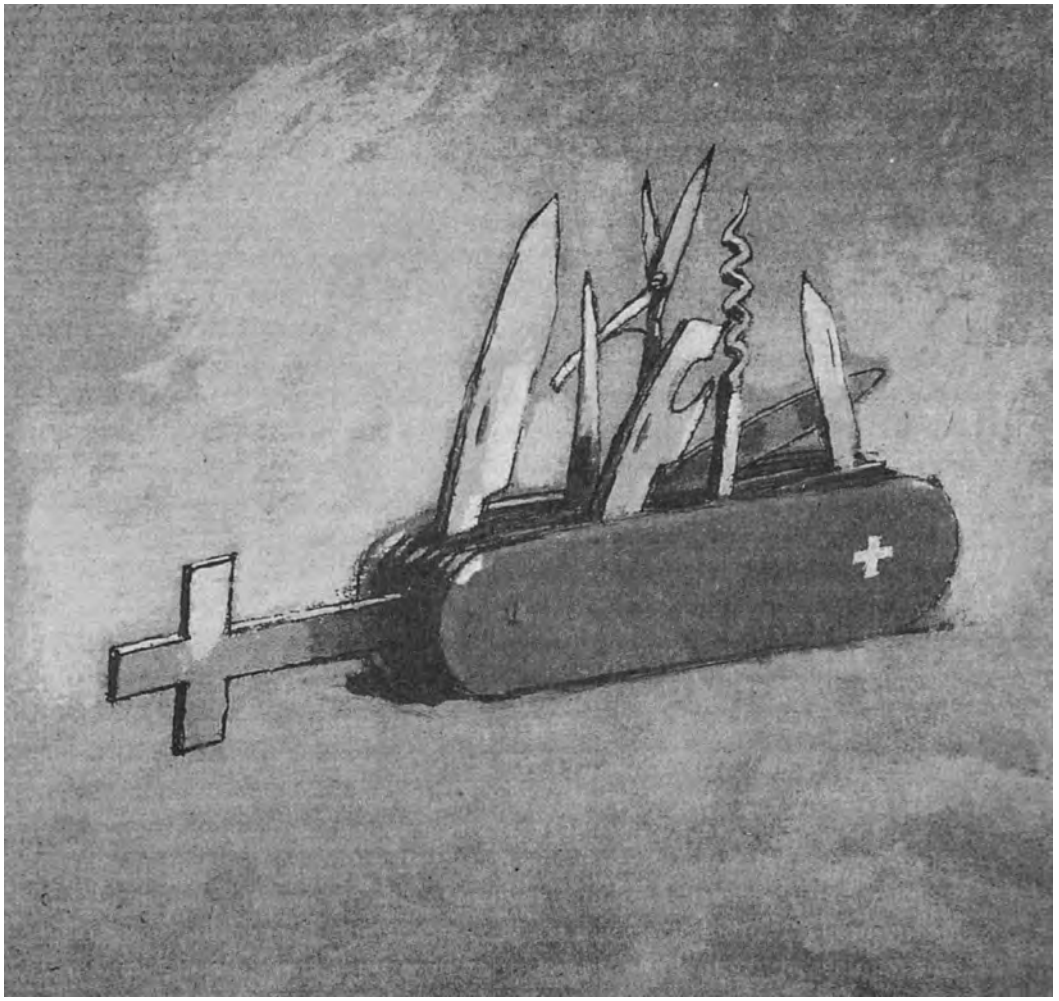
Böylece, günümüzde Katolik Kilisesi, toplumsal değişmeyi ve modern yaşam değerlerini reddeden fundamentalist ve integristlerin romantik nostaljisi ile tüm laik düşünceleri sorgulamaksızın destekleyen dinsel liberalizm arasında bir *orta yol* izlemek için çaba göstermektedir. Laikleşme modern toplumlara olumlu değerler getirmiştir, ancak ortaya çıkardığı bazı sonuçlar vardır ki, Tanrıya inanan ve Tanrı buyruklarının eyalet veya il meclislerinde, ticaret ve finans

dünyasında ve özellikle zengin ve yoksul, güçlü ve zayıf, toplum içinde yeri olan ve dışlanan arasındaki ilişkilerde uygulanması gerektiğini düşünen kişilerce kabul edilemez. Bu düşünce biçimi, politik ve ekonomik yapıyı denetim altında tutarak değil, ama insanları yaşamın bu alanlarında Tanrı buyruklarına göre yaşamaya ikna etme yoluyla görevini yerine getirmeye çalışmaktadır.

"Her inanç küstahlaştırır; yeni edinildiğinde, kötü içgüdüleri harlandırır; onu paylaşmayanlar, sadece acıma ve horgörüyü hak eden mağlup ve yeteneksizler gibi görünür. Politikadaki, özellikle de dindeki çömezleri gözlemleyiniz; dümenleriyle Tanrı'nın ilgisini çekmeyi başaranların hepsini, din değiştirenleri, Mutlak'ın sonradan görmelerini... Bunların haddini bilmezliğiyle, iman ve kanaatlerini kaybetmek üzere olanların tevazuunu ve görgülülüğünü karşılaştırın..."

Cioran

E. M. Cioran, "Burukluk", s. 67, Metis Yayınları, Eylül 1993



Borislav Sajtinac

Türkiye'de Laikliğin "Büyük Problem"i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine

Bakır Çağlar

BAŞLAMAK İÇİN. CUMHURİYETİ DEMOKRATİKLEŞTİRMEK.

Laiklik problemi, Cumhuriyetin "Büyük yasakları" dışında nasıl düşünülebilir? Laiklik üzerine bu kısa notların konusu bu. Eğer Cumhuriyet demokratikleştirilmek isteniyor ise...

I. Babuşka'lardan Batiuska'lara ya da "Tanrı'nın Rövanşı"

Laiklik problemini düşünürken önce, bu problemin zamanlı ve mekanlı bir problem olduğunu kabul etmek gerekir.

"Kutsal"ın geri döndüğü ya da Gilles Kepel'in yeni kitabının başlığı ile söylendiğinde "Tanrı'nın Rövanşı"nın[1] yaşandığı bu günlerde "*Laik*"lik kavramını da farklı düşünmek gerekir.

Devlet Marksizmi'nin çöktüğü topraklarda, etine dolgun Rus kadını "Babuşka"lardan, Rus ortodoks Kilisesi'nin simgesi "Batiuşka"lara geçilirken,

1) G. Kepel, *La revanche de Dieu, Seuil*, Paris, 1990.

tuvalet kağıdı bulunmadığı için 60 kopek'e satılan Lenin'in tüm eserlerinin yerini, İncil, Tevrat ve Kuran almaktadır.

1968 Kuşağı'nın Soljenitsyne, Sakharov ve Havel'i okuduktan sonra, düşünsel kimlik değiştiren "Yeni Filozoflar"ı, bu arada Andre Glucksmann,(2) dinsel'in politik alanı örtmeye başlamasını, yeni bir "kapanma" politikası ya da farklı bir "*Duvar*" mimarisi olarak nitelendirirken, bu gelişmeleri konjonktürel olaylar olmanın çok ötesinde, "Kutsal"ın ideolojik amaçlarla kullanılmasındaki yapısal nedenler olarak da sorgulamaktadır.

Bugün, New York'dan başlayıp, Prag, İstanbul, Kuzey Afrika'dan geçen, Kudüs ve ötesine uzanan yeni bir "Enternasyonal" mi kurulmaktadır?

Virjinia'da "Liberty University" nin kurucusu Jerry Falwell'in "tedris rahlesi"nden geçen 18000 öğrenci, maymunla arasındaki benzerliğin, küçük bir kaşıkla tencere arasındaki benzerlik olduğunu söylerken, Yirminci Yüzyılın ilk çeyreğinde, genç bir biyoloji hocası, John Scopes'i, insanın yaradılışında İncil'in anlayışını reddeden teorilerin, bu arada Darwin Teorisinin, okullarda öğretilmesini yasaklayan Yasa gereğince sanıkların mahkum edildiği "*Maymun Davası*"nı da canlandırmaktadır. "People for the American Way" adlı örgüt de, eğitimde, dinsel nedenlerle kitap yasaklanmasında "başarılı" olmuştur.

Kahire'de 1990 yılının Ağustos ayında toplanan ve İslâm Devlet Başkanları Zirvesi hazırlıkları çerçevesinde 45 ülkenin dışişleri bakanlarının kabul ettikleri "*İslâmda İnsan Hakları Deklarasyonu*, Hukukçular Milletlerarası Komisyonu'nda (Commission İnternationale de Juristes) ciddi eleştirilere konu olmuştur.

Komisyon Genel Sekreteri, A. Dieng (Senegal), 11 Şubat (1992) günü, Komisyon önünde, *"İslâmda İnsan hakları Deklarasyonu"*nun insan hakları ile ilgili milletlerarası hukuk kurallarının üzerine kurulu olduğu "kültürlerarası temel uzlaşma, ya da consensus'ü "açıkça tehdit ettiğini ifade etmiştir.(3)

Komisyon hukukçuları da, "İslâm Deklarasyonu"nun, 1948 İnsan Hakları Evrensel Deklarasyonu ve Birleşmiş Milletlerin onayladığı sivil ve siyasi haklarla ilgili metinlere aykırılığını tespit etmişlerdir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde, "İslâm Deklarasyonu" yeni bir "Kapanma" ya da "*Duvar Politikası*"nın tipik belgesi olarak görülmüştür. "Batiuşka"lardan "Liberty University"ye, "People for the American Way"den "İslâmda İnsan Hakları Deklarasyonu"na uzanan çizgide kurulmakta olan "Yeni Enternasyonal" gerçeği, ister istemez, Laiklik problemine de farklı bir yaklaşımı gerektirmektedir.(4) F. Fukuyama ve benzerlerinin üne kavuşturduğu "Tarihin Sonu" tezinin sonunu ilan eden gelişmelerden biri de "Tanrı'nın Rövanşı"dır.

Bugün yeniden şekillenmekte olan ideolojiler mekanında, laik ideolojiler karşısında ciddi bir alternatif vardır.

2) A. Glucksmann, *le XI e. Commandement*, Flammarion, Paris 1991
3) Bk. *Le Monde*, 13 Février 1992.
4) Bk. *Libération*, 19 Şubat, 1992

II. Din Hürriyeti, Laiklik ve Türk Anayasal Sisteminin "Dilemma"sı

Din hürriyeti, inanç ve düşünce hürriyetinin ilk tarihi şeklidir. Din hürriyeti bu iki hürriyetin, belki de Frowein'ın, ondan önce de Jellinek'in not ettiği gibi,[5] İnsan Haklarının tanınmasını hazırlamıştır.

Din hürriyeti, uzun süre, hakim dini, sonra da laik ideolojileri tehdit eder görülmüş ve kayıtlanmıştır.

Bugün Batı Avrupa Mekânında, korkutuculuğunu kaybeden din hürriyeti Laik iktidar tarafından da kabul edilir.

Raymond Goy'un not ettiği gibi, Batı Avrupa'da bir "Dinsel barış" hüküm sürer gibi gözükmektedir ama, bu "Barış" Avrupa'nın genişlemesi ile ortaya çıkan siyasi, entegrizmlerin dini, meydan okumalarını nasıl karşılayacaktır?[6]

Hukuk bu "Barış"ın kurulması ya da korunmasında etkili bir "Cihaz" olabilecek midir?

Soruna Türk anayasal sistemi açısından bakılır ise, bir dilemma (ikilem) ile karşılaşılması kaçınılmazdır.

İnsan Hakları Avrupa Konvansiyonu ile kurulan Strasburg organları (İnsan Hakları Avrupa Komisyon ve Mahkemesi) içtihadı, din hürriyeti konusunda, açık bir denge ve barışın varlığını göstermektedir. Türk Anayasa Mahkemesi ve Danıştay içtihadında ise, Laiklik, din hürriyeti konusunda bir barışlandırma tekniği olarak kullanılmaktadır.

Kısaca, Strasbourg organları içtihadı (Hukuku) ve Türk Anayasa Mahkemesi, Danıştayı içtihadı farklı mantıklar üzerine kuruludur.

Türkiye'nin İnsan Hakları Avrupa Komisyonuna ferdi başvuru hakkını, Avrupa Mahkemesinin yargılama yetkisini tanıdığı düşünülür ise, bu iki farklı mantığın birlikte yaşarlığı problemi de, yakın bir gelecekte, gündeme çıkacaktır.

Türkiye aleyhine açılan, dini sebeplerle örtünme davaları Komisyon önüne gelmeye başlamıştır.

Şimdi, plüralist bir dünyada insan haklarının evrenselliğini düşünmenin zamanıdır. Eğer bu yapılır ise, Laiklik problemine klasik yaklaşımın da sonu gelir.

İnsan Hakları Avrupa Komisyonunun, din hürriyetinin ifadelendirilmesi ile ilgili, 10358/83, 10678/83 ve 11308/83 sayılı kararları ve bu ifadelendirmelerin sınırları ile ilgili Avrupa Mahkemesi kararlarının[7] nasıl anlaşılması gerektiği de açıkça görülür: Din hürriyetinin ifadesine evet ama, farklı inanan ya da düşünenlerin hak ve hürriyetlerini korumak şartı ile.

Eğer bugün demokrasi, farklı olma hakkının korunduğu, ya da teknik adı

5) Cf. J. A. Frowein, "Freedom of religion in the practice of the European Commission and Court of Human Rights", in *Zeitschrift für Auslandiches Recht*, 1986, s. 249.
6) R. Goy, "La garantie européenne de la liberté de religion", RDP., 1991, s. 59.
7) Bk. 5156/71, "X. c. Pays - Bas", déc. 7 Février 1972.

ile plüralizmin korunduğu bir rejim ise, laiklik, demokrasinin bu yapısal özelliğinin etiketidir.

Bu anlamı ile laiklik, inanç hürriyeti üzerine kurulu ayrımcılığın reddi, Devletin yansızlığı ile eş anlamlı olduğu ölçüde Liberal Devlet'in kurucu unsurudur.(8)

III. Din ve Devlet Nasıl Karşılaşır? Bütünleşme ve Farklılaşma Çözümleri ya da "Cezayir Sendromu"

Din sosyal bir gerçektir ve sosyal hayatı düzenleme cihazı olarak Devlet, kaçınılmaz biçimde Din Gerçeği ile karşılaşır.

Ancak bu karşılaşma, farklı biçimlerde gerçekleşir.(9)

Bu karşılaşma biçimleri, kalın hatları ile, şöyle basitleştirilebilir: Bütünleşme biçiminde karşılaşma ve Farklılaşma biçiminde karşılaşma. Eğer karşılaşma, bütünleşme biçiminde gerçekleşir ise, din, siyasi - hukuki bir sistem ya da Devlet Dini olur.

Bu anlamda "Cezayir Sendromu", Farklılaşma biçiminde karşılaşmadan, Bütünleşme biçiminde karşılaşmaya geçiş talepleri karşısında "Tecrübi Demokrasi"nin kesintiye uğratılmasıdır. Bu Sendrom, benzer taleplerin seçim sandıklarındaki sayısal artışı karşısında, farklı mekanlarda da ortaya çıkma istidadı taşır. Hele, sandıktan çıkan oyların % 30 ya da % 35'inin bir partiyi iktidar yapma yeteneği var ise bu istidad çok daha güçlüdür.

Devletin Din gerçeği ile karşılaşması farklılaşma biçiminde gerçekleşir ise, bunun kısa adı, *Laiklik*'tir. Ancak laiklik, tek anlamlı bir kavram değildir ve yapılması gereken de, bu kavramın farklı anlamlarını tesbit etmektir.

IV. Laiklik Kavramının Farklı Anlamları: Devletin Yansızlığı, Aktif ya da Militan Laiklik ve Hümanizma Laiklik Anlayışları

1. "Devletin Yansızlığı" Tezi ve sınırları

İlk anlamı ile Laiklik, Devletin Yansızlığı demektir.

Bu anlamda, dini inanç ve ifadelerinin *Hukuk Mekânı* kamu hukuku mekânı değil ama özel hukuk mekânıdır.

Fransa'da, Devlet ve Kilise ayrılığı prensibini getiren 1905 Yılı Kanunu laiklik anlayışını bu anlamı ile pozitifleştirmiştir. Aynı anlayış, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 18 ve İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi'nin 9. maddesinde(10) tekrarlanmıştır.

Fransız Devlet Şurası da (Conseil d'Etat), eğitim kurumlarında dini sebep-

8) Cf. J. Rivero, "La notion juridique de laicité", D., 1949, chron., s. 137 vd.
9) Bk. s. Pierré - Caps, "Les nouveaux cultes et le droit public", RDP., s. 1073 vd.
10) Bu konuda bk. P. van Dijk, G.J.H. van Hoof., *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights*, Kluver, 1990 (2. ed.), s. 397 vd.

lerle örtünme konusunda, Milli Eğitim Bakanını'nın talebi üzerine verdiği 27 Mayıs 1989 tarihli görüşte, örtünmeyi dini inançların ifadesi olduğu ve plüralizmi (çoğulculuğu) ve eğitimde kamu düzenini ihlal etmediği ölçüde korumuştur. Konsey bu sonuca varırken, eğitimde laiklik prensibinin üzerine kurulu olduğu iç ve milletlerarası metinlere de yollama yapmıştır. Kısaca, Conseil d'Etat da Devletin yansızlığı tezini, belli ölçülerde, benimsemiştir.(11)

Ancak, uygulamada, Devletin yansızlığı tezini mutlak saymak gerçekçi sonuçlara götürmez.

Devletin yansızlığı tezinin nisbiliği düşünüldüğünde, kısaca şunlar söylenebilir: Önce, hukuk düzeni ile dini sistemler arasında, yer yer, açık ya da örtülü birbirine karışmalar görülür. Sosyal kültürde varolan dini değerler, hukuk düzenlerini, hukuk politikalarını da etkiler.(12)

Sonra, insan hakları, kişinin kendi kimliğini seçme hakkının tanındığı yerde var ise, laiklik prensibinin her kamu hürriyeti gibi korunması gerekir. Kişiyi ergin olarak tanımak, Dinsel'in değerler sisteminin örttüğü "Kapanma Politikaları"nda mümkün değildir.

Yazının girişinde, Cumhuriyet'i "Demokratikleştirmek" derken, söylenmek istenen "Kapanma" ya da yeni "Duvar" örme politikalarının, bir kamu hürriyeti olarak laiklik prensibi ile bağdaşmadığıdır. Din hürriyeti gibi laiklik prensibi de, İnsan hakları yeni anlayışı üzerine kurulu "Hukuk Devleti"nin vaz geçilmez tanıklarıdır.(13)

Söylenmesi gereken belki de şudur: Laiklik problemini yeniden düşünürken, "Yansız Devlet"i de "Hukuk Devleti" içinde düşünmek gerekecektir. Laiklik prensibi de "Haklara sahip olma hakkı"dır.

2. *İkinci anlamı ile laiklik,* aktif ya da militan laiklik*'tir ve Devletin Din üzerinde denetimi anlamını taşır.*

Aktif laiklik anlayışının tipik örneği, Türkiye de yerleşik *Anayasa İdeolojisi*'dir.

Bu anlayışın ifadeleri, Anayasa Mahkemesinin, laiklik, siyasi parti kapatma ve dini sebeplerle örtünme ile ilgili kararlarında yer alır.

Türk Anayasa Mahkemesi, parti yasaklaması ile ilgili kararlarında "Partilerin çerçevesi anayasal düzen" teorisinin ilk unsurlarını getirmiş ve bu teoriyi "Huzur Partisi Vak'ası"nda da uygulamıştır.(14)

Kısaca söylendiğinde, "*Cezayir Sendromu*" olarak bilinen ve dini temellere dayanan bir partinin seçim sandığına girmesine imkân tanıdıktan sonra sandıktan çoğunluk olarak çıkmasını engelleyen Vak'anın dışında, Türk anayasal

11) Bk. A.J.D.A., 1990, s. 39 vd., note J. - P. C.
12) G. Koupi, "Vers une évolution des rapports entre ordre juridique et systemes religieux?", J.C.P. 1987, I., s. 3291 vd
13) C. Leclercq, Libertés Publiques, Litec, Paris, 1991, s. 243 vd.
14) Bu konuda Bk. B. Çağlar, "Anayasa Mahkemesi Kararlarında Demokrasi", in *Anayasa Yargısı,* Ankara 1990, s. 57 vd.

sisteminde Anayasa Mahkemesi, partilerin uyacakları esasları düzenleyen pozitif kurallardan çok daha geniş bir yasaklama rejimi getirmiş, seçim sandığının önüne ideolojik bir filtre eklemiştir.

Türk anayasal sisteminde Anayasa Yargıcı, önce, Anayasa ideolojisinin yargıcıdır. Ve bu ideolojik yapılanmada, laiklik ilkesi, kilit ilkelerden biridir.(15)

Anayasa Mahkemesine göre, "... Laiklik ilkesi, din ve Devlet ilişkilerini düzenleyen bir ilke olması nedeni ile, her ülkenin içinde bulunduğu ve her dinin bünyesinin oluşturduğu koşullar arasındaki ayrılıkların, laiklik anlayışında da ayrımlar çıkarması zorunlu bir sonuçtur"

Kısaca, Mahkeme, farklı mekânlarda ve farklı değerler sistemleri içinde laikliğin de farklı tanımlanması gerektiği görüşündedir.(16)

Laiklik prensibini, "Anayasada öngörülen kimi kısıtlamaları zorunlu kılan bir neden "sayan Mahkeme, "Atatürk Milliyetçiliği"ni, *Sivil Barış*'ın unsuru olarak görmüştür.

Mahkemeye göre, "Dinsel nedenli düzenlemeler", bölünmelere yol açma ve "Sivil Barışı" bozma istidadı taşıyan düzenlemelerdir ve "Demokrasiden yararlanarak laikliğe karşı çıkışlar, din özgürlüğünün kötüye kullanılmasıdır".

Anayasa Mahkemesi, laiklik ilkesinin esasları arasında, "Devlete, kamu düzeninin ve haklarının koruyucusu sıfatıyla dini hak ve hürriyetler üzerinde denetim yetkisi tanıma"yı da saymıştır.(17)

Bugün azgelişmiş mekânlar yerine kullanılan azgüvenli mekânlarda Sivil Barış'ı kurma ve koruma arayışı, klasik-leberal demokrasilerin hak ve hürriyetler listesinde tanınan kademelenmeyi de farklı kurmaktadır. Anayasa Mahkemesi kararlarında farklı kurulan bu kademelendirmenin tipik örnekleri görülür. Anayasa Mahkemesine göre, laiklik prensibi, hak ve hürriyetlerin dokunulmaz ya da "sert çekirdek"lerinden biridir. Anayasa Mahkemesinin kararları, laiklik probleminin zamanlı ve mekânlı bir problem olduğunu açıkça göstermektedir.

Son bir analizde, aktif ya da militan laiklik anlayışını belirleyen, siyasi ve sivil toplumu şekillendiren değerleri yönlendirmektir.

3. Laiklik bir hümanizma olabilir mi?

Laiklik, üçüncü anlamı ile bir hümanizmadır. Bu anlamı ile laiklik, farklılıklara ve herkesin hakkına saygı gösteren ve kimseyi inançları sebebi ile dışlamayan bir sosyal felsefedir. Bugün yeniden yapılanmakta olan "Hürriyetler Mekânı"nda, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansının, 29 Haziran 1990 tarihli *Kopenhag Belgesi* 9.4. maddesinde tanınan laiklik ilkesi de, Hümanizma - Laiklik anlayışının bir ifadesidir.

Cumhuriyeti Demokratikleştirebilmek için Laikliği bir Hümanizma olarak kavramak gerekir ama nasıl?

15) Devletin Din Üzerinde Denetimi ya da Aktif-Militan Laiklik Anlayışı ve Türk Anayasal Sistemi.
16) Bk. A.Y.M. 1971/76 karar sayılı Karar
17) Bk. A.Y.M. 1866 /26 karar sayılı Karar

SONUÇ İÇİN YA DA SHAKESPEARE'İN ROMEO VE JULİETTE'İ

Sonuçta söylenmesi gereken belki de şudur: Laiklik sadece Din kurumu ve Devlet ayrılığı değil, ama bu ikisi ve "*Sivil Toplum*" arasındaki ayrılıktır.

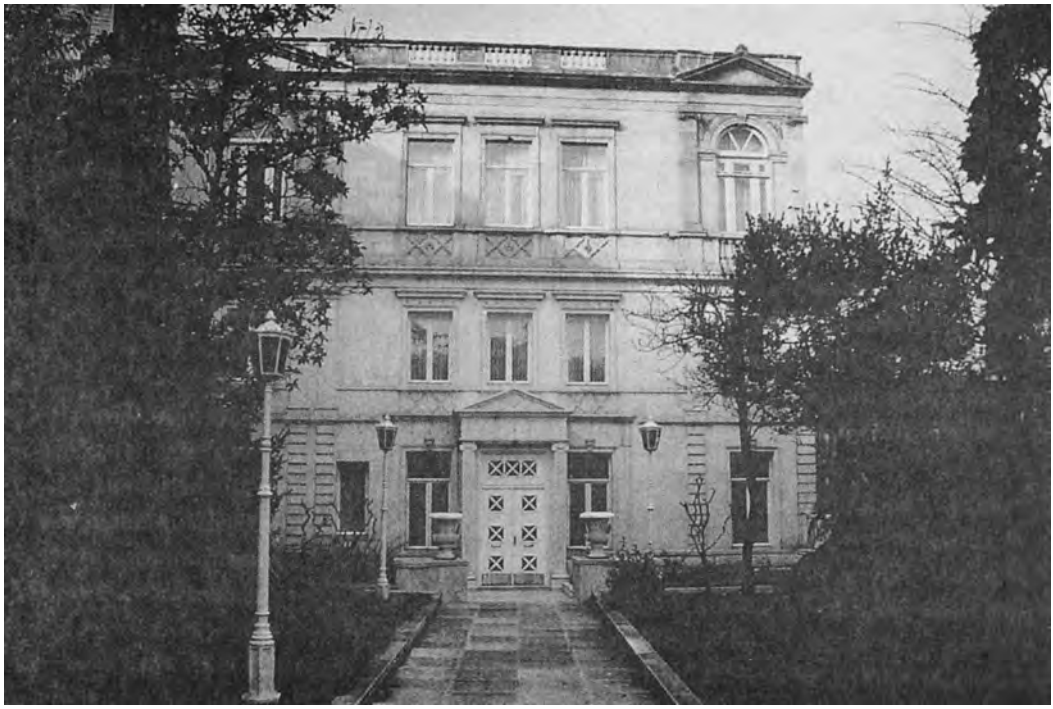
Amerika Birleşik Devletlerinde, devletler, Kilisenin tanımladığı bir *ahlâk* anlayışı adına, Sivil Toplum değerlerini yönlendirici kurallar getirmektedir. Öylesine ki, Güney Devletlerinde, yeniyetme aşklarını sergilediği için Sheakespeare'in Romeo ve Juliette'inin okutulması yasaklanabilmektedir. Oysa Laikliğin ilk anlamı, Birleşik Devletlerde bir Yüksek Mahkeme Yargıcının söylediği gibi, "Hiçbir makamın, politikada, milliyetçilikte, dinde ya da düşünce ile ilgili herhangi bir alanda, tek doğrunun ne olduğunu buyurma yetkisine sahip olmamasıdır".

Kısaca laiklik önce bir Hümanizmadır.

Ancak, barışlandırılamayan mekanlarda, laikliğin bir barışlandırma tekniği olarak kullanılması onu, ister istemez, aktifleştirir ya da militanlaştırır. Türkiye de Laikliğin "*Büyük Problemi*" de budur. Ya da farklı bir şekilde söylendiğinde, barışlandırılamayan topraklarda Laiklik bir Hümanizma olabilir mi?

"Halkın halk için halk tarafından ezilmesine demokrasi diyoruz."

O. Wilde



Fener Patriği İle Söyleşi

İstanbul Ortodoks Pariği I. Bartolomeo (Dimitrios Arkondonis), geçtiğimiz nisan ayında Strasbourg'u ziyaret eti ve Avrupa Palamentosu önünde bir konuşma yaptı. Le Monde gazetesi, ikiyüz milyon Ortodoksun ruhani lideri ile bu ziyaret sonrasında, Fener'deki Patrikhanede bir söyleşi gerçekleştirdi.

Soru: *İslâmcıların, Türkiye'deki yerel seçimler sonrasında gözlenen yükselişleri sizi kaygılandırıyor mu?*

Yanıt: Yalnız Hıristiyan azınlıklarını değil, bütün Türkiye'yi kaygılandırıyor, çünkü bu ülkenin yeri Batıdadır. Ortodoks Patrikliği Türkiye'nin, Avrupa Topluluğu'na tam üye olarak katılmasını temenni etmektedir. Şunu da ekleyeyim ki, benim Türkiye'deki egemen din olan İslâm'a karşı da, başka herhangi bir dine karşı da olmam söz konusu değildir. Biz yalnızca her türden aşırılığa ve her türden bağnazlığa karşıyız.

S: *Bununla beraber Türkiye'deki hareket kabiliyetiniz sınırlı. İlahiyatçılarınızın, rahiplerinizin, metropolitlerinizin büyük bir bölümünü yetiştirmekte olduğunuz Heybeliada fakültesi 1971'den beri kapalı. Uluslararası düzlemde görevlerinizi yerine getirebilmeniz için, kimi ortodokslar, Patrikliğin Selanik veya Patmos'a nakledilmesini bile önermiyorlar mı?*

Y: Heybeliada fakültesinin yeniden açılması yolundaki talebimizi düzenli olarak Türk yetkililere iletiyoruz. Birçok ülkeden gelen öğrencilerimiz, esasen

modern Türkiye'nin en iyi elçileri konumunda değiller miydi? Ancak, uluslarüstü dinsel işlevimizin Türkiye'de her zaman iyi anlaşılıp hoşgörüyle karşılandığı söylenemezse de, İstanbul'u terketmek söz onusu değildir. Öncelikle tarihsel nedenler yüzünden: onüçüncü yüzyılda, elli yedi yıllık kısa bir dönem için İznik'e gitme dışında, İstanbul'u asla terketmedik. İstanbul'un Türkler tarafından alınmasından sonra bile, bu kentte ruhani görevimizi sürdürdük.

Sonra dinsel işlevimiz nedeniyle: Selanik'e yerleşmemiz kendimizi Yunanistan'la aynılaştırmak olurdu, oysa ki biz kendimizi ulusların üstünde bir konuma yerleştirmek ereğindeyiz. İstanbul, ırkların, uygarlıkların, dillerin kesiştiği bir kentir. Ben hattâ, Ortodoks Patrikliği açısından, anayasal düzeni laik ve halkının çoğunluğu müslüman olan bir ülkede yerleşik olmanın bir tanrı lütfû olduğunu düşünüyorum.

S: *Ortodoksluk, eski Yugoslavya ve Balkanların bütünündeki etnik-dinsel savaşta ve politik bunalımda başlıca bileştiricilerden biri haline gelmiş görünüyor. Patrikhane, Ortodoksluğun milliyetçi amaçlarla kullanılması karşısında nasıl bir tepki gösteriyor?*

Y: Bosna'daki savaşın bir din savaşı olduğunu öne sürmenize hiçbir şekilde izin veremem. Bu göreve seçilişimin hemen ertesinde, dinin böylesi kullanmalara maruz kalabileceği tehlikesini sezerek, 1992 Mart'ında, burada, Patrikhanede –ki bu ilk kez oluyordu–, Sırp, Rumen, Rus, Yunan, Bulgar vs. kiliselerinin bütün patrik ve başpiskposlarını topladım: hep birlikte, resmen, dinin milliyetçi ve politik amaçlarla istismar edilmesini mahkûm ettik. O günden beridir de, çarpışmalara son verilmesi ve görüşmelere geçilmesi yolundaki çağrılarıma asla ara vermedim.

Şubat ayında, müslüman, musevi ve Hıristiyan yetkililerle, burada, İstanbul'da barış ve hoşgörü adına bir konferans düzenledik. "Boğaziçi Bildirisi" olarak adlandırılan bir bildiride, bu savaştaki her türden dinsel müdahaleyi mahkûm ettik. Bildirinin açıklandığı gün, Saraybosna çarşısı bombalandı. Hiç duraksamadan, kim olurlarsa olsun, sorumlularını suçladım, çünkü bu insanlık açısından bir trjediydi.

S: *Ancak, Belgrad patriği bu çatışmada, Sırp yetkililerin tutumunu kınamakta ağır davranmadı mı?*

Y: Belgrad patriği Paul, her gününü barış için oruç tutmak, dua etmek ve ayin düzenlemekle geçiren bir kişidir. Hükümetini onaylamadığını belirttiğini, Kilisesinin de politik rejimle arasına bir mesafe koymakta duraksamadığını çok iyi biliyorsunuz. Ancak şunu da kabul etmelisiniz ki, eski Yugoslavya'daki bu savaşta yalnızca Sırbistan'ın sorumluluğu bulunmuyor; bu sorumluluğu, Yugoslavya'nın parçalanmasının ortaya çıkardığı birçok bağımsız ülkeyi, politik, ekonomik, aynı zamanda da dinsel çıkarlarla, tanımakta pek hızlı davranan batılı güçler de paylaşmak durumundadırlar. Bu batılı ülkeler bugün bu tanıma aceleciliğinin bir hata olduğunu kabul etmekteler.

S: *Ancak Sırplar, Ruslar ve Yunanlılar arasında politik ittifaklar kurulduğunu gördükçe, Belgrad, Atina ve Moskova'yı birleştiren bir "Ortodoks mihver"den söz etmek çekici olmuyor mu?*

Y: Bu belki çekici olabilir, ama yanlıştır. Geçen yıl, Selanik'te, Ortodoks parlamenterlerin katıldığı bir kongre toplandı. Bu toplantıya, Ortodoksluk adına hiç bir politik ittfakı onaylamadığımı bildiren bir mesaj gönderdim. Şüphesiz, bizler aynı Ortodoks aileye mensubuz ve tinsel çıkarlarımız da ortaktır. Göreve başlar başlamaz, daha ilk yıllarımda Sırbistan'ı, Romanya'yı, Bulgaristan'ı, Rusya'yı ziyaret ettim. Birkaç güne kadar Gürcistan'a, daha sonra Yunanistan'a gideceğim. Biz bütün ortodoksların birliğinden yanayız. Ancak bu Ortodoks "blok" ya da Ortodoks "mihver" kavamları düpedüz dünyasıl ve politik kavramlardır. Bunların Ortodoks kilisesi öğretisine özgü "kararcılık"la hiçbir ilişiği yoktur.

Temmuzda, Moskova'ya gittiğimde, bir Türk gazetecisi bana bu gezinin Rus kilisesi ile bir "Ortodoks cephe" kurma amacını taşıyıp taşımadığını sordu. Ona verdiğim yanıtta "Ortodoks cephe" bulunmadığını, oysa ki dünya ölçeğinde İslâm konferansları olduğu söyledim. Ortodoksların kendi sorunlarını aile içinde halletmeleri doğaldır, ama bu, onların herhangi bir Devlete, bir felsefeye ya da herhangi bir dine karşı olmaları anlamına gelmez.

S: *İyi de bugün eski Yugoslavya'da bazıları yine de Ortodoksluk adına çarpışmakta değiller mi?*

Y: Bu kavgaların nedeni dinsel değildir. Bu nedenler, tarihin iyi bir şekilde sonuçlandırılmamış olan eski hesaplarında, dışardan yüreklendirilen politik baskılarda aranmalıdır. Sırpların aynı zamanda da Ortodoks olmaları durumu, burada ancak bir rastlantı şeklinde devreye giriyor. Katolik Hırvatlarla müslümanlar arasında da çarpışmalar olmadı mı? Hayır, Ortodosluk her türlü savaşın, her türden şiddetin karşısındadır. İsrarla, Tanrı'nın en büyük armağanı olan diyalogdan yanadır.

S: *Ortodoks dini, iyi günde ve çoğunlukla da kötü günde, hep ulusla aynılaştırılmıştır. Bugün eski komünist ülkelerdeki milliyetçilik yangınlarına ortak edilişine nasıl şaşabiliriz ki?*

Y: Bu da bir yanlış anlama. Ortodokslukta Kilisenin ulusun hayatının tâ bağrında yer aldığı doğrudur, ama bu, onu inancının buyruklarına, İncilin'in öngürdüğü merhamete çağırmak içindir. Eğer din, ulusun yöneticileri tarafından kullanılmaya, alet edilmeye başlanırsa, o zaman Kiliseye bu yöneticileri suçlamaktan başkaca yapacak şey kalmaz. Bu yüzden, ülkelerinde bağımsızlık amaçları için kullanacakları özyönetimsel bir Kilisenin kurulmasını yüreklendiren Karadağlı milliyetçileri mahkûm ediyoruz. Kilise hiçbir zaman politik amaçlara hizmet etmek üzere kullanılamaz.

S: *Ancak Ortodoks camianın kendisi de milliyetçi gerilimlerin etkisiyle parçalan-*

mış durumda değil mi? Ukrayna'da, Ortodoks olduğunu söyleyen birçok kilise var. Hiç şüphesiz Yunanistan'a beslediğiniz sempati nedeniyle, Makedonya'da, Kilise'ye de özyönetim vermeyi kabul etmediniz...

Y: Bu parçalanmalar, komünizmin yıkılışını izleyen dönem içinde, yeni devletlerin oluşmasından kaynaklanmaktadır, ve bu sorunları çözmek için epey bir sabıra ve iyi niyete ihtiyacımız vardır. Ukrayna'nın bağımsızlığını kazanmasından sonra, Kiev'deki eski Başpiskopos Filaret, Moskova patrikhanesine karşı bir darbeye kalkıştı. Gelip benden destek istedi, ancak bu talebi kesin bir dille reddettik, çünkü Ukrayna kilisesinin özyönetimselliğini tanımlamak üzere öngörülmüş kilise kurallarına uyulmamıştı. Aynı şekilde, adı geçen Makedonya özyönetimsel kilisesinini tanımayı da Yunanistan'la olan sempati ilişkileri nedeniyle değil, ama Sırbistan Piskoposluğundan, bütün Kilise kurallarımızın dışına çıkarak ayrılmış olduğu için reddediyoruz.

Bu Kiliselerin hepsi de komünizmin baskısına maruz aldılar. Yeniden özgürlüğe kavuştular ve bugün güçlerini yeniden toplamaya çalışıyorlar. Bu yüzden, salt bu zavallı insanları sömürmek amacıyla Rusya'ya veya öteki Doğu ülkelerine girmiş olan misyoner kuruluşları mahkûm ettik. Sanki misyonerlik gerektiren bir toprağa ayak basarmış gibi, Amerika'dan kalkıp gelen Evanjelist grup ve tarikatleri, ama aynı şekilde Polonya'dan ya da başka yerlerden Rusya'ya gelen grupları kastediyoruz; oysa ki bu büyük ülke iki bin yıldan beri Hıristiyandır.

Ortodoks bölgeleri ve Kiliseleri etkileyen bütün bu bunalımlar karşısında, imânımız zayıflamaya meyletmiş durumda. Bense tersine, bu bunalımları, üçüncü binin şafağında imânımızı güçlendirmek ve yenilemek üzere Tanrı tarafından gönderilmiş sınamalar olarak değerlendiriyorum.

S: *Strasbourg'a, Avrupa parlamentosu'na geldiğinizde, Batıya dönük kuşkucu tavrını sürdüren bu Rus ya da Balkan ortodoksluğu karşısında, akıntıya kürek bir konumda olduğunuz gibi bir duyguya kapılmadınız mı?*

Y: Ortodoksluğun Batı'ya karşı olduğu izlenimini yaratmak yanlıştır, ancak Ortodoksluk, Batı'nın teknolojiye, bilime, maddi gelişmeye, insanın tinsel çıkarına zarar veren her şeye, aşırı değer verdiğini düşünüyor. Ortodoksluğun tinsel hazineleri herkese aittir. Biz Batı'ya yardım edecek bir kelâmı iletmek isteriz, bize Kilisi babaları'ndan, çölün Babaları'ndan, dinsel törenlerimizden, ilahilerimizin, müziğimizin ve ikonalarımızın semavi güzelliğinden gelen, aynı zamanda da onca özelliği olan, ve ondan beriye bütün insan hayatını değerlendiregeldiğimiz o *ethos*'tan gelen bu tinselliğe tanıklık etmek isteriz.

Evet, Ortodoksluk, Birleşik Avrupa'nın oluşumunda ortak sorumluluğu bulunduğu duygusunu taşımaktadır. Papa'nın pek yerinde bir şekilde, Batı ve Doğu olarak "*iki ciğerle*" nefes aldığını söylediği bu Hıristiyan Avrupa'da müdahil taraftır. İslav Avrupası'nı Hıristiyanlaştırmak üzere Konstantinopolis'ten

yola çıkan Yunan misyonerlere karşı, Katolik Kilisesinin Cyrille ve Méthode'da dile getirdiği şükran bizi çok duygulandırmıştır, aynı şekilde Papa'nın, geçtiğimiz Kutsal Cuma sırasında, kendisine önermiş olduğum *Via crucis* (Haçın Yolu) metni üzerinde düşünmüş olması da bizi duygulanmıştır. Ailenin kutsal vasfını yeniden belirten bir mesajı onunla birlikte kaleme almayı kabul ettim. Gelecek yıl Roma'da buluşmak üzere de sözleştik. İşte bu şekilde, küçük sağlam adımlarla, Hıristiyanlar Avrupa'nın birliğine yardımcı olabilir ve kendi öz birliklerini yeniden kurabilirler.

S: *Kiliselerin birliği düşüncesi yine de pek sağlıklı durumda değil. Katolik-Yunan "uniat" Kiliseleri ile Ortodoks Kiliseleri arasındaki anlaşmazlıklar*[1]*, Rusya'da bir Katolik silsileimeratibin kurulması, Balkanlardaki politik ve dinsel gerilimler II. Vatikan çağrısından ve selefiniz Atenagoras ile VI. Paul'ün ünlü buluşmalarından buyana örülmüş olan bağlar ciddi bir sınavdan geçmekte...*

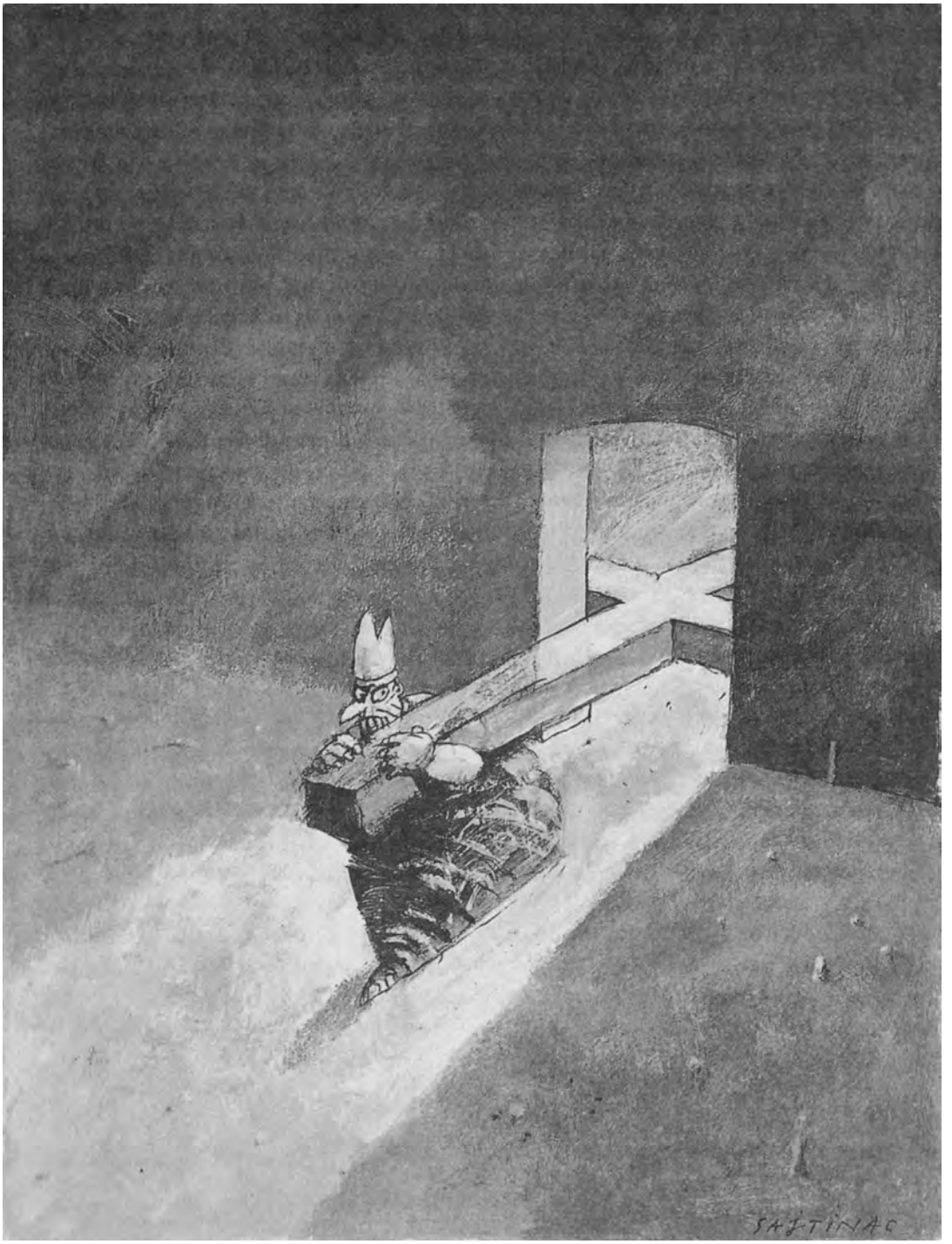
Y: Güvensizlik, yılgınlık, olanakların ve yetişmiş ilahiyatçıların yokluğu: Katoliklerle aramızda bir bunalımın varolduğunu yadsıyamam, ama aynı şekilde, genelde bütün birleşik kilise hareketleriyle de aramızda bir bunalım var. Bununla birlikte, her zaman yeniden başlamak gereken bir diyalog dışında, başkaca bir yol olduğuna inanamıyorum. Kiliselerin birliği düşüncesi bir lüks değil, bir ödevdir.

S: *Yine de, Doğu ile Batı arasında 11. yüzyılda ortaya çıkan bölünmeden buyana, 1453'de Konstantinopolis'in düşmesinden buyana, Ortodoksluğu, bugün bile, hem Katoliklere hem de İslâm'a karşı son derece güvensiz kılan bir yaralanmışlığın bellekler-deki izi yok mu?*

Y: Geçmişi anımsamak, tarihi yeniden okumak gereklidir, ama bunu hep yeni koşulların, modern uygarlığın mecburiyetlerininin ışığında yapmalıyız. Geçmişi hemen hemen bin yıla yaklaşan bir bölünmeden ve Konstantinopolis'in bundan beşyüz yıl önce Türkler tarafından alınmasından doğmuş bir güvensizliği sürdürmek, gerçekten de neye yarar? Kin ve bağnazlık insanlık için bir felakettir. Patrik Dimitrios, dinsel bağnazlığın bütün bağnazlıkların en fecisi olduğunu söylerdi. Sevmek, affetmektir, ihtiyaç içinde bulunanları desteklemektir, ötekinin haklarına saygı duymaktır. Bütün insanlar için, Batınınkiler kadar Doğununkiler için de anahtar sevgidir.

Çeviren: Turhan Ilgaz

1) Katolik "uniat" Kiliseleri Yunan ritinden (Ortodokslar gibi) ama Roma yasallığı altındadır. Komünist ülkelerde zorla Ortodoks Kiliselerine bağlanmışken, Berlin duvarının yıkılmasından sonra "katakomblardan çıkışları" iki Kilise arasında (özellikle Ukrayna ve Romanya'da), değerli varlıklarının ve ibadet yerlerinin yeniden edinilmesi açısından, bir çok çatışmalara neden oldu.



Borislav Sajtinac

Günah Üzerine Tartışma(*)

Georges Bataille

George Bataille, özellikle günah konusundaki düşüncelerini, Hıristiyanlar ve Hıristiyan olmayanlar karşısında, M. Moré'de 15 Mart 1944 oturumunda tanımlayıp açıkladı. Bu konferansta söylenenler, aşağıdaki metnin belirttiği gibi bazı değişiklikler yapılarak Bataille'ın Nietzsche Üzerine *adlı kitabında yayımlandı.*

Sevgili dostum,(1)

Bilmiyorum, size bu konuyla ilgili bir şeyler söyledim mi: *Nietzsche Üzerine*'nin "Doruk ve Düşkünlük" adlı bölümü, benim Marcel Moré'de yaptığım açıklamaların biraz değişikliğe uğratılmış şeklidir. Bu değişiklikler, şekle aittir ve bazı bölümlerde de, düşüncelerimin bir geliştirilmesi söz konusudur. Ama asıl önemli olan, tartışmada ortaya çıkan bazı sorunları göz önüne almış olmamdır. Basılan metinde, Moré'deki konuşmam sırasında ancak Jean-Paul Sartre'a cevap vermek üzere ileri sürdüğüm ve can sıkıntısının hiçliğine ilişkin fikrime yer verdim. *Nietzsche Üzerine*'de yayımlanmış metni okuyan okur, bunu bilmezse, biraz şaşırabilir.

*) Bu Tartışma'yı, *Dieu vivant*, 4, 1945'teki yayımlanmış haliyle veriyoruz.
1) Bu mektubun, *Dieu vivant*'ın yazı işlerinden sorumlu hangi üyesine yazıldığını bilmiyoruz.

Ne var ki, bu değişiklikler, ikincil bir önem taşımaktadır ve benim, düşüncelerimi son sonuçlarına ulaştırmak istediğim bir metnin esasına ilişkin değillerdir. Bugün de, sıradan ahlâkın temelini çürüttüğümü düşünüyorum ve ben bunu, sözü geçen ahlâkın yükünü çekenlerin düşüncesinde ortaya çıkarmaya çalıştım. Çünkü o insanlar, ahlâka bir tür umutsuzluk yüklemektedirler ve bu umutsuzluk, benimle birlikte o ahlâka karşı çıkmaktadır. Bu konu üzerinde fazla durmak istemem: "Biz, Hıristiyanlık düşünüşünün ve kavrayışının mirasçıları olmak istiyoruz... Hıristiyanlığı bir *Üsthıristiyanlık* aracılığıyla aşmak istiyoruz ve ondan sıyrılmaya yanaşmıyoruz." Nietzsche'nin bu söylediklerini hiçbir değişikliğe uğratmadan, ondan sonra ben de ileri sürüyorum.

Ayrıca, tartışmada, düşüncelerimi iyice açıklayamadığım için esef ediyorum. Aslında, Hyppolite'in söylediklerini ben de tamamen kabul ediyorum. Günah sözcüğünü kullanmam, bir kolaylığa kaçmamdan ötürü değildir. Aslında, ahlâk sorununu, tarihsel deneyler dışında ortaya koymanın anlamsız olduğunu düşünüyorum. Benim, "günah fikrindeki sonsuzluk"a gereksinimim var. Ahlâk konusunda beni etkileyen şey, her şeyin sonuna gitmek zorunda olan insanların duydukları titremedir. Bu, üniversite hocasının sınırlı ve uysal yaşantısı değildir.

Böyle olmasaydı, iyiye doğru yükselmenin sonunda cürmün kaçınılmaz olduğunu nasıl kavrayabilirdim.

Ben, sağlam bir karşı çıkmanın, kavrayışın sonuna kadar gitmesi gerektiğini düşünüyorum. Ve bu, şimdiye kadar pek yapılmamıştır.

Sevgilerimle,

George Bataille

Şu sizi ilgilendirir belki: bir *gerçeküstücü* (Jean Maquet), bugün, *Troisième convoi*'da karşıtı olduğu Hıristiyanlığın hakkını teslim ederek, benimkilere benzer görüşler ileri sürüyor.

Tartışmada bulunanlar: Adamov, Blanchot, Bollin, Mlle de Beauvoir, Bruno, Burgelin, Camus, Couturier, Rahip Daniéou, Rahip Dubarle, Gandillac, Hyppolite, Klossowski, Lahaye, Leiris, Lescure, Madaule, Marcel, Massignon, Rahip Maydieu, Merleau-Ponty, Moré, Munir Hafız, Paulhan, Prevost, Sartre, vb.

Bundan sonra şu metinler yer alıyor: 1. Pierre Klossowski'nin konferansın temel tezlerine ilişkin özetleri; 2. Rahip Daniélou'nun açıklaması; 3. daha sonraki tartışma.

I. Temel Tezlerin Özetleri

(Giriş). Bataille'ın ileri sürdüğü sorular, "iyilik ile kötülüğün, varlık ve varlıklar ile olan bağıntısı" ile ilişkili.

İyilik, bir varlığın iyiliği olarak ortaya çıkıyor. Kötülük ise, "bir varlığa yapılmış zarar verici bir şey. Dolayısıyla, iyilik, varlıklara saygı duymak, kötü-

lük ise onlara şiddet eylemleri uygulamak." Burada ilk ağızda, şu çelişki ortaya çıkıyor: "İyilik, varlıkların kendilerini hor görmelerine ilişkindir." İkincil bir anlayışa göre de, "kötülük, birbirlerinden ayrı olduklarını içermesi bakımından, varlıkların varolmaklığı"dır.

Böylece, şu kolay sonuca varılabilir: iyilik, *başkalarına* ilgi duymaktır.

I. (Temel tez). *Söz konusu olan, iyiliği kötülüğün karşısına dikmek değil, ama iyilikten farklı olan "ahlâksal doruk"u, "düşkünlük"ün karşısına dikmek ve onun, zorunluğun, karşıt olarak, iyiliğin tarzlarını belirleyen kötülükle bir ilişkisi de yok.*

Doruk, gücün ve kuvvetin aşırılığına, bolluğuna denk düşer. Trajik gerilimi de en yüce noktasına çıkarır ve sınırsız enerjilerin harcanmasına, varlıkların bütünlüğünün bozulmasına ve parçalanmasına yönelir. Dolayısıyla doruk, iyilikten çok, kötülüğe yakındır.

Düşkünlük –ki, bitkinlik ve yorgunluk anlarına denk düşer–, varlığı koruma ve zenginleştirme endişesini en yüce değer olarak ileri sürer. Ahlâk kuralları da, ondan kaynaklanır.

Bataille, ilk ağızda, çarmıha gerilmiş İsa'nın, kötülük kavramının açık bir anlam taşımadığını çok iyi dile getirdiğini belirtecektir.

"Pilatus'un cellatları, İsa'yı çarmıha germişlerdi, ama onların çarmıha gerdikleri Tanrı, kurban olarak öldürülmüştü: Kurban Eden Cürümdü ve Âdem'den bu yana günahkârların işlediği bir cürümdü bu...

İsa'nın öldürülmesi, Tanrı'nın varlığına karşı işlenmiş bir suçtu.

Ve dolayısıyla, her şey, yaratıkların, kendilerini yaratanla, bütünlüğü yırtıp parçalayan bir yaranın dışında, başkaca bir yolla iletişim kuramayacaklarını gösterir gibi olup bitmişti.

... İnsanların kabahatliliğiyle yaralanmış olan Tanrı ve Tanrı karşısında kabahatlilikleri kendilerini yaralayan insanlar, sonları gibi görünen birliği zahmet çekerek buluyorlar. İnsanoğlu, çarmıha germede, kötülüğün doruğuna ulaşır. Ama insanoğlu, bu doruğa ulaştığı için Tanrı'dan ayrı olmasını sona erdirmiştir. Dolayısıyla, dopdolu ve el değmemiş bir varlık ile bir başka varlık arasında "iletişim" olamayacağını ileri sürmek gerekir. "İletişim" için, varlıkları kendilerinde ortaya sürülmüş[2] varlıkların var olması gereklidir ve bu varlıkların da ölümün ve hiçliğin sınırına dayanmış olması zorunludur ve ahlâksal doruk, varlığın, kendisinin ötesinde, hiçliğin sınırında ortaya sürülmesinin, askıya alınmasının belli bir ânıdır.

II. *"İletişimde" ve aşkta, istek (arzu) hiçliğe yönelir (hiçliği nesne olarak alır). Her tür "kurban etme" için de aynı şey geçerlidir.*

Genel olarak, kurban etme, kötülüğün yanında yer alır ve gerekli bir kötülüktür; dolayısıyla, insanlar, kendi aralarında "evrensel olarak iletişim kurarken", "cehennemsel ya da göksel gölgelerle de iletişim kurarken", cehennemsel

2) Bataille, "ortaya sürme"yi, kumardaki gibi, bir şeyi kazanmak ya da kaybetmek için ortaya koyma, rizikoya girme anlamında kullanıyor.

ya da göksel gölgelerle de iletişim kurmak zorundadırlar ve bu davranışın anlaşılabilirliği de buradan gelmektedir. İmdi istek (arzu), iletişim ilişkisidir; kurban etme ile günahın da ilişkisidir ve hüküm yürüten bu itke, kemirici ve boğuntuyu besleyen bir şeydir ve varlığı, yani benim öz varlığımı, kendi ötesine bağımlar; yani, hiçliğe bağımlar. Bu yırtılışta ve çekilmesi çok zor olan bu yoksunluk duygusunda, başkasının (ötekinin) bulunuşu dolayısıyla kendini ortaya koyan ve açan benim öz yokluğumu duyarım; ama bunun olması için, ötekinin de kendi hiçliği üzerine eğilmiş olması gereklidir. *İletişim, ancak, ortaya sürülmüş iki varlık arasında söz konusu olabilir.* Burada, tenin yaşamı ve kurban etmeye ilişkin aynı açıklamayla karşılaşıyoruz. Kurban eden ve ona yardım eden, kurbanla özdeşleşir; çünkü onların ikisi de, öldürme anında, kendi hiçliklerinin üzerine eğilmişlerdir. Ölüme kayan tanrılarını görüp kavrarlar. *Dolayısıyla, kurban etme, insanın varlığını bir ölçüde ortaya sürer ve ortaya sürülmüş tanrısallığın varlığıyla birleşmesi olanağını sağlar.*

III. [*İsteğin yöneldiği nesne, kutsal bir nesne olmaktan çok tendir ve tenin istenmesinde, "iletişim" mekanizması, bütün karmaşıklığı içinde kendini gösterir. İnsanoğlu, ten etkinliğinde, kirleterek ve kendini de kirleterek varlıkların sınırını aşar.*

İmdi, tenin varlığında isteği çeken şey, karşıda bulunan dolayımsız varlık değildir; ama onun yarasıdır: Bu, bedenin (tenin) bütünlüğünün bir kopuş ve parçalanma noktasıdır... tenin bütünlüğünü sınayan bir yaradır ve öldürmeyen, ama kirleten bir kopuş ve parçalanıştır. Kirlenmenin açıkladığı şey, ölümün de açıkladığı şeydir: yani hiçliktir ve ceset hiçliği dile getirir. Ölümde olduğu gibi ten zevklerine düşkünlükte de, bizi çeken hiçliğin *kendisi* değildir; nitekim ceset de olduğu haliyle bizi etkileyip tutsak eden şey değildir. Dinsel saygı ve dingin yüceltme yapay görünümlere, yani ölülerin görünüşteki kasvetli ve korkunç yanlarına bağlıdır. Nitekim, ten zevkine düşkünlükte, kirletmenin ortaya sürülüşü karşısında, "güzel ve şehvetli çıplaklık"ın zafer kazandığı zaman hiçliğin çekiciliğine bir aktarım yapmak zorunludur.][3]

Müstehcenliğin hiçliği varlığın yoksunluğa düştüğü sınırı belirttiği halde, iğvaya kapılmakta, dış dünya hiçliği, iletişim susuzluğuna bir cevap gibi ortaya çıkar. Bu cevabın anlamını ve gerçekliğini belirlemek kolaydır. *İğvaya kapılmış varlık, hiçliğin çifte kıskacı arasında parçalanmıştır. Bu varlık iletişim kurmazsa, bir başına kalan yaşamın boşluğu içinde kendini hiçleştirir (yok eder). Ama iletişim kurmak isterse, yine aynı şekilde, kendini kaybetme tehlikesiyle yüz yüze kalır.* Ben, kendimi boşlayarak ya da kendimi dışsallaştırarak kendi dışımda iletişim kurabilirim. "Küçümsenebilecek koşullarda, yaptığım işten vazgeçersem, kendi yargılamamama göre düşkün bir varlık olurum."

[Böylece, iğvaya kapılmaktaki uzun süreli direnç, iletişimin, "ancak, kendi dışlarına yönelmiş varlıkların, aynı yozlaşma tehlikesi altında etkinlik göster-

3) Köşeli ayraçlar içinde, Bataille'ın müsveddeden çıkardığı pasajları veriyoruz.

dikleri ölçüde gerçekleştirilebileceğini göz önüne serer. En saf varlıkların, ten zevki düşkünlüğünün kirli alanlarını çok iyi bilmeleri de, bundan ötürüdür... Onlar, bir başkasının sonuna kadar bitirdiğini, aşırı bir tiksinti içinde sezinlemişlerdir."]

IV. İnsanlar ancak kendi dışlarında "iletişim kurabilirler", yani yaşayabilirler ve "iletişim kurmak" zorunda oldukları için de, "varlığı kendilerinde ortaya sürerek birbirlerini anlayabilirlik durumuna getiren kötülüğü ve kirlenmeyi *istemek* zorundadırlar... İmdi, *her tür "iletişim" intihar ve cürümle ilişkilidir*... Dolayısıyla bu açıdan kötülük, *yaşamın bir kaynağı* gibi görünmektedir. Gerçekten de ben ancak, kendimde ve başkasında varlığın bütünlüğünü yıkarak kendimi birlikteliğe açabilir ve ahlâksal doruğa ulaşabilirim. Ve doruk, boyun eğip çekmek değil, kötülüğü *istemektir*.

V. Eğer kötülük, "iletişim kurmak istiyorsak baş vurmamız gereken bir araç ve yaşamın bir kaynağı" gibi görünüyorsa, burada kurgusal bir bağıntı vardır ancak. Nitekim, *iyilik ve varlık kavramları bile, süre düşüncelerini işin içine sokar ve süre konusundaki endişe, kötülüğe ya da doruğa, özü bakımından yabancı bir şeydir*. İletişim, özü bakımından varlığı aşmak istediği için, *kötülükte de, özü bakımından* reddedilen şey, gelecek zaman endişesidir. Ve doruğu özlemek ve kötülüğün hareketi ve etkinliği –ki bu, bizde her türlü ahlâkın kurucu bir öğesidir–, bizi ortaya sürmeyi önerdiği ölçüde, ahlâk denilebilecek bir şeydir.

Meziyete baş vuran ve amaç olarak gelecek zaman içinde *varlığın iyiliğini* ortaya sürmeyi, gerçekleştirme ereğine yönelen "sıradan ahlâk", ancak bir yarar sağlaması bakımından kabullenir. Bu amaçlar arasında Site'yi, yoksulların içinde yaşadıkları koşulların iyileştirilmesini, vb. sayabiliriz. [Bu ahlâk, en büyük hıncı, duyuların özgürlüğüne cinsel aşırılıklara, "ulaşılmayacak bir doruğa yönelen vahşi bir patlayışa" yöneltmiş olan bir bezginliktir ve bu patlayışın "zenginliği de, özü bakımından, gelecek zaman endişesine karşıttır". Bu, hiçbir meziyete bağlı olmadığı için, erotik bir doruktur, çoğunlukla reddedilir ve şans dediğimiz alan içindedir; oysa kahramanlık doruğu, birçok acı çekilerek ulaşılan bir şeydir ve savaş kargaşaları içinde şansın belli bir rol oynamasına rağmen, meziyete dayanır.]

Sıradan yargıya göre, bir ahlâksal edimin özü, bir yarara bağlı olmak; herhangi bir varlığa, bu varlığın kendi varlığını aşabilmesini özleyeceği bir hareket içinde ona bir iyilik yapmaktır. Dolayısıyla ahlâk, ahlâkın olumsuzlanmasından başka şey değildir.

VI. Varlığın sınırlarını parçalamak konusunda duyduğumuz endişenin bizi yönelttiği bütün düzensiz enerji harcamaları, bu varlığın korunmasına yararlı olmayan şeylerdir. Cürüm de, ten zevki düşkünlüğü de, genellikle, doruk isteğine cevap vermez. Ama, onların gösterdiği "yırtılmış alanlar", "yine de, tutkuların yöneldiği doruğu belirtmekten geri kalmazlar".

VII. [Dolayısıyla, Hıristiyanlıktaki vecd hali, hem Eros'a hem de cürme dayanan tek bir hareket olarak görünüyor.]

"... Bir Hıristiyan gizemci, İsa'yı çarmıha gerer. Onun sevgisi –aşkı–, Tanrı'nın ortaya sürülmesini, Çarmıh üzerinde umutsuzluğunu haykırmasını gerektirir. [Azizlerin cürmü, tam anlamıyla erotiktir...] İstek, her seferinde, vecit hareketlerinin kökenidir ve onun hareketi demek olan aşk da herhangi bir noktada her zaman varlıkların hiçlenmesini –yok edilmesini– yöneldiği bir nesne olarak ele alır. Gizemcilik hallerinde ortaya sürülmüş olan hiçlik, kimi zaman öznenin hiçliğidir; kimi zaman da, dünyanın bütünlüğü olarak görülmüş varlığın hiçliğidir... Gizemci kendinden geçiş... varlığın sınırını aşmağa yönelerek tükenip gider... İstek, gizemciyi mutlak bir yıkıma, kendini eksiksiz olarak harcamaya adım adım öylesine yükseltir ki, gizemcideki yaşam, güneşteki bir patlamaya benzer."

Ne var ki, şu da apaçıktır: isteğe bağlı olarak ortaya çıkan bu yıkımlar, gerçek yıkımlar değildir; bunalım içindeyken cürüm ve varlıkların hiçlenmesi tasarımdan, başka şey değildir. Yani burada, ahlâksal bir uzlaşmanın "gerçek kargaşaları ve çığrından çıkmaları [örneğin orji ya da kurban etme] bir yana atması ve sürekli doruk isteği karşısında, gerçeklerin yerine simgeleri (kurmacaları) koyması söz konusudur ve burada, varlıklar, "iletişim kurarak" kendi varlıklarının ötesini bulma zorunluğunda ısrar etmektedirler. [Nitekim, İsa'nın gerçekten ölüme gönderilmesini canlandıran kutsal Ayin, Kilise'nin onu sonsuz kez tekrarlamasında da görüldüğü gibi, bir simgeden başka şey değildir. Burada ten zevklerine düşkünlük, manevi bir duygusal dile geliş şeklini almıştır. Dinsel derin düşünme temaları da, gerçek orjilerin yerine geçmiştir..."]

VIII. *Ne var ki, dolayımsız dorukların yerine manevi dorukları koymak, ancak, geleceğin "şimdi"den daha önemli olduğunu ve doruğu izleyen kaçınılmaz düşkünlüğün sonuçlarını göz önüne almamızla kabildir. Manevi doruklar, doruk ahlâkı olarak ileri sürülebilecek olan şeyin olumsuzlanmasıdır. Manevi doruklar, düşkünlük ahlâkı içinde yer alır.*

"Gelecek zamanı göz önüne almazsam, iğvaya kapılmaya karşı koyamam. Ama bu mutlu olasılık, insansal açıdan kavranabilir bir şey değildir. İnsan, doğasının özü gereği gelecek endişesini bir yana atamaz... Ten zevklerine düşkünlüğün baş döndürücülüğünden ancak, gelecek zamanda yer alan bir iyiliği düşünerek kaçınabiliriz..." ve "ten zevkiyle ilişkisiz ve dolayımsız olmayan doruklara, ancak, zorunlu olarak yüce bir ereğe yönelme koşuluyla" ulaşabiliriz. Ve bu erek... manevi Doruk'un üzerinde de yer almak zorundadır..."

"...İğvaya karşı durmak, doruk ahlâkını bir yana bırakmayı içerir ve düşkünlük ahlâkı içinde yer alır... Bir gençlik köpürüşüyle canlandığımızda, tehlikeli israflar, çok sevdiğimiz şeylerdir. Ama gücümüzü yitirip *düşkünleştiğimizde,* gelecekteki tehlikeleri düşünerek... bir şeyler biriktirmekle... kendimizi

zenginleştirmekle uğraşıp dururuz. Etkinlik gösteririz. Ve burada, eylemin, çabanın amacı, ancak, güç edinmedir. İmdi, manevi doruklar... kazanılacak bir varlığa –değere– yönelik çabalara ilişkindir. Doruklar, bir *doruk ahlâkı* içinde yer almazlar: düşkünlük ahlâkı, bu dorukları, isteklerimizden çok, çabalarımız açısından belirler."

IX. *Böylece, gizemcilik halleri, genellikle, bireyin kurtulması koşulu üzerinde temellenir.*

... Gizemcilik hali olarak doruğun... varlık yoksulluğuna ilişkili olması, bir çıkmazdan başka şey değildir... Yapayalnızlığı içindeki bir münzevi keşiş, vecdi araç olarak kullanarak bir ereğe ulaşmaya çalışır. Yani, bireysel kurtuluşu uğruna çaba harcar... ve bu, bir işçinin ücreti için çalışıp çabalamasına benzer... Bir münzevi, insan sefaletini çektiği ölçüde uzun süren bir kurtuluş çabasına girişme olanağını elde eder... bireysel kurtuluşun çekiciliği olmadan (aynı şey, öteki benzer çekicilikler için de söylenebilir), gizemcilik yolu bulunamazdı! Bu "kaba aldatmaca" olmadan, insanlar "bir düşkünlük tutumuna (sonsuz hüzün, çaba için gerekli gülünç ciddiyet), giremezlerdi."

X. *Daha da ileri gitmek gerekir. Eleştiri ortaya koymak bile düşkünleşmek demektir. Bir doruk ahlâkından "söz etmek", bir düşkünlük ahlâkı içinde kalmaktır.*

"... Doruk ahlâkından... *söz etmek*... ne gülünç şey! Bunun kurulması, "benim açımdan bir düşkünlüktür."... Erek olarak önerilen doruk, bir doruk değildir artık: *ondan söz ettiğim* için, onu bir kazanç elde etmeye indirgemiş olurum. Kaybedilmiş ten zevki düşkünlüğünün bir ahlâksal doruk olduğunu ileri sürdüğüm zaman... onda, doruğa ulaşma gücünden kendimi yoksun kılmış olurum."

XI. *Kafka'nın Şato'su gibi, doruk da ulaşılmaz bir şeydir. Doruk kendini bizden saklamaktadır; en azından insan olmaktan, konuşmaktan vazgeçmediğimiz ölçüde saklamaktadır kendini. Zaten doruk, kötülüğün iyiliğe karşıt olduğu gibi düşkünlüğe karşıt olarak ileri sürülemez. Doruk,* "ulaşılması gereken şey" değildir; düşkünlük de "ortadan kaldırılması gereken şey" değildir. Doruğun eninde sonunda ulaşılmaz olması gibi, düşkünlük de, daha başlangıçta, kaçınılmaz bir şeydir.

("Doruk, özü gereği, yaşamın en sonunda olanaksız olduğu yerdir.")

XII. Tarih boyunca, bir insanın doruğa gitmek için sahip olabileceği birçok *gerek* ortaya atılmış ve geliştirilmiştir (bunlar arasında, sitenin –kamunun– iyiliğini, adaleti, bireysel kurtuluşu sayabiliriz). "Ama güç olan, doruğa, gerek, neden ve vesile olmadan gitmektir."

"... Her ortaya sürüş, her yükseliş, her feda ediş, ten zevki aşırılığı, gücün yitirilmesi ve harcanma olduğu için, bu harcanmalarımızı, her seferinde, aldatıcı ya da aldatıcı olmayan bir kazanca ulaşma düşüncesiyle harekete geçirmemiz gerekir. Bir devrimci hareket, sınıfsız toplumu (ki onun ötesinde artık hiçbir tarihsel eylem ortaya çıkamayacaktır) kurduğunda, insansal açıdan üretilen enerjinin, üretim

için gerekli enerji miktarından her zaman daha fazla olacağı söylenebilir. İşte bu dopdolu ve köpüklü enerji, bizi, bitimsiz olarak doruğa sürükleyen bir kötü gerçek de, buradan kaynaklanıyor... İmdi, bugüne kadar sonsuz ısraflar yapılmasına vesile olan eylem nedenlerine artık sahip olmayabiliriz... Bu durumda içimizden taşıp bizi aşan...enerji ne olacak?...

XIII. Burada Bataille, kendisine bir kez daha şunu soruyor: *"Varlıkların ötesinde ulaşabileceğim bir ahlâksal amaç var mıdır?"* Ve cevap veriyor: "...Düşkünlük bayırlarını izleyerek bu amaçla karşılaşamam... elimden kaçan bu amacın yerine, bir iyilik koyamam."

Bataille, kendi yazgısını paylaşmaları için "bir nedenleri olanları sıkıştırıyor". Kendi yazgısı da, nedenlere nefret duyması ve "mutluluk olarak gördüğü" kırılganlığı. Şansını oluşturan tehlikeli bir durum bu ve o, "bir patlayıcı madde gibi" benliğinde, şu son soruyu taşıyor: *"Kül yutmaz bir adam, şu dünyada ne yapabilir? Kayıt tanımaz bir gereksinimi varlığında barındıran bir adam ne yapabilir?"*

XIV. (Sonuç). Düşman ve sessiz doğa içinde insan özerkliği ne oluyor? "Bilme isteğinin, belki de bir tek anlamı var: Sorguya çekme nedeni olması. Bilme, hiç kuşkusuz, eylemin insanoğluna sağladığı (ki insanoğlu, bu eylemle dünyayı dönüşüme uğratıyor) özerklik için gerekli. Ama *yapma* ve *etme* ötesinde, bilme, kendisini yöneten soru sorma karşısında, bir çeşit aldatmaca, bir çeşit yem olarak görünüyor. Biz, sorgulamak demek olan başarısızlık içinde gülümsüyoruz. Vecdin çekici ve şaşırtıcı yanları ve Eros'un açtığı yanık yaraları da cevabı verilmemiş sorular ve hem doğayı hem de kendi doğamızı bu sorulardan geçiriyoruz. Ahlâkın sorgularına cevap vermesini bilseydim... Doruktan kesinlikle uzaklaşacaktım. Soru sormayı benliğimde bir yara gibi açık bırakarak, bir şansı ve doruğa ulaşabilme olanağını elimde tutuyorum.

II. Rahip Daniélou'nun Açıklaması

Benim değinmelerim, bize okunmuş olan metnin ortaya koyduğu sorunları çözme iddiası taşımıyor. Bu değinmelerin belli bir amacı var; bu amaç da buradaki toplantının amacı, yani M. Bataille'ın girişimi karşısında Hıristiyan tepkisini göstermek. Bu girişim, Hıristiyan düşüncesine tepeden tırnağa karşıt bir girişim olarak mı görünüyor? Yoksa, bu girişim ile Hıristiyan düşüncesi arasında bazı denk düşümler ve hatta katkılar bulunduğu mu söylenebilir? Birazdan başlatacağımız diyaloğu yönlendirmek için, işte bu aydınlatmaya bazı temeller sağlamak istiyorum.

M. Bataille'ın tutumundaki birinci ayırt edici özellik, bu tutumun "gizemci" olmasıdır. Bence bu tutum, kendini, ahlâksal tutuma oranla belirliyor. Ahlâksal tutumun ayırt edici özelliği, "bireysel kurtuluş üzerinde durması"dır. Buna karşıt olarak gizemci tutum, bir rizikoyu kabul etmeye dayanır ve kimsenin geçmediği yollara girmeye bir çağrıdır ve bu yollarda Rille'in dediği gibi "bir

maden filizi" gibi tek başına ilerlenir. Dolayısıyla, M. Bataille'ın manevi değerler hiyerarşisi, iyilik ve kötülüğe göre değil, gizemci-olanla gizemci-olmayana göre belirleniyor ve gizemci alan, ahlâkın ötesinde ve berisinde olanı kapsadığı için, ahlâk alanı, hiç kuşkusuz, tamamen dışlanıyor. Dolayısıyla, esasta söz konusu olan alan, günah ve vecit; tensel eros ve tanrısal erostur. Bunlar, kutsalın alanını oluşturuyor ve birbirlerine karşıt olarak kaldıkları halde, kutsala ulaştıran yollar oldukları ölçüde birbirleriyle uyuşuyorlar.

Kutsalın alanının ayırt edici özelliğinin ne olduğunu belirtmek istersek, bunun, her şeyden önce aşırılıkların alanı olduğunu söylememiz gerekir ve M. Bataille, bu sözcüğü sık sık kullanır. Ermişle günahkârı birbirine yaklaştıran, sıradan yolların dışında olmaları ve tekillikleridir. Ve dolayısıyla ermiş ve günahkâr, sıradan düzenden, can sıkıntısından kurtuluşu temsil ettikleri ve yıkıcı ve bozucu oldukları ölçüde çekici kimselerdir. İkinci olarak burada, olumsuzluk söz konusudur; yani, ermişin ve günahkârın tutumlarında, varlığın hiçliğine yönelmeleri, bütün sınırları yıkmaları, bütün belirlenmeleri kaldırmaları bakımından bir ortak nokta vardır. Bu, biraz sonra, karşımıza, belirlenim ile sınır arasındaki eşdeğerlilik sorusunu çıkaracaktır. Ama günahkârın ve gizemcinin karşılaştıkları her şeyi olumsuzladıkları ve isteklerinin her zaman bir öteye yöneldiği doğrudur. Kutsalın sonuncu özelliği de, iletişimin alanı olmasıdır; çünkü kutsal, tekil varlıkların belirlenmişliklerini çözüp ortadan kaldırır ve artık ayrı ayrı varlıkların bulunmadığı bir tür sıvı halinde eriyip kaynaşmayı olanaklı kılar. Bu betimlemelerin gizemcilik hallerine ve günahkârlık hallerine denk düştüğü, gizemci hali açıklamak için "eros" sözcüğünün kullanılmasını doğru bulan Origenes ve Grégoire de Nysse tarafından da belirtilmiştir. Çünkü bu haller, gerçekten de, kutsalı belirleyen aşırılık, olumsuzluk, dışa çıkış ve erime özelliklerini gösterirler. Ama bu halleri aynı kucaklaşma içinde birleştiren bir biçimsel (formel) benzerlik söz konusudur sadece; çünkü aslında, bunlar arasında tam bir karşıtlık vardır. Zaten buna şaşmamamız gerekir; çünkü, onları aşırı uçlara yerleştirerek, aşırılık olmaları bakımından birbirine yaklaştıran da, bu karşıtlığın kendisidir.

Bu durumlardan birinde, aşırılık, ruhun bilinmeyen yollara girmesi ve oralarda nereye gittiğini bilmeden ilerlemesi ya da ruhu kendinin üstüne çıkaran bir tanrı anlayışına boyun eğmesi ve bundan ötürü ahlâksal yaşamın aşılmasıdır. Öteki durumda ise, tam tersine, ruhun dış görünüşlerin serabı içinde çözülüp dağıldığı bir duyusal vecit söz konusudur. Bu çifte yaşantıyı dile getiren sözcüklerin aynı sözcükler olması dikkat çekicidir. Sarhoşluk, eros, uykuya dalma, vecit gibi bu sözcükler, hem çok aşağılayıcı hem de çok övücü bir anlam taşırlar. Buradaki olumsuzluğun da ters anlamları vardır. Bu durumlardan birinde, yani gizemcinin yaşantısında, aydınlatan ve arıtan bir ışığın egemenliği karşısında gerileyenler duyusal imgeler ve bireysel isteklerdir; öteki

durumda ise, bunun tersine, bilinci bir anda eline geçiren ve onu kapsayan şey, duyumdur. Ve nihayet şunu da söyleyelim: Bu durumlardan birinde, iletişim, en derin bir manevi araç olmayan her şeyin tahrip edilmesi durumunda gerçekleşir; öteki durumda ise, bunun tam tersine, ten zevki boşalımlarında çözülüp darmadağın olan şey bu manevi derinliğin ta kendisidir.

Dolayısıyla, M. Bataille'ın sınıflandırması, aslında karşıt olan nesneleri aynı çatı altında topluyor. Günahta, çölle, gecelerle, ve ona götüren kayıplarla başa çıkamayan varlıkların, vecdin eşdeğerlisini aradıkları söylenebilir. M. Bataille'ın durumunun da, temeli bakımından böyle olduğunu sanıyorum. Ama M. Bataille, bu konuda bana hiçbir şekilde hak vermeyecektir. Bunun da çok açık bir nedeni vardır. Bu neden, M. Bataille için, günahın, kutsal olana ulaşmanın düşük dereceden bir aracı değil, ayrıcalıklı bir aracı olmasıdır. Peki bu niçin böyle? Hiç kuşkusuz, M. Bataille'ın, bireysel kurtuluş isteğiyle bozulup yozlaşmış olduğunu düşündüğü gizemci vecde karşı güvensizlik duymasından ve bu vecdin, bir şeye sahip olma üzerine kapanıp taşlaşma rizikosunu taşıdığını düşünmesinden ötürü böyle. Oysa M. Bataille'a göre günah, tam tersine, kişinin kendi varlığı içine kapanmasını engelleyen bir umutsuzluğu her zaman içinde taşır ve açık bir yara olarak kalmasını sağlar. Kapalı ve kendine yeterli bir dünya karşısında dehşete kapıldığı hemen hissedilen ve bu kapanıp taşlaşmaya karşı çıktığı açıkça belli olan M. Bataille için önemli olan şey, bence yanılgılarla dolu. Çünkü, Tanrı'nın sürekli olarak tedirgin ettiği ve kendi varlığına kapanmasını engellediği ve bütün yaşamı bir ilerleme olan ve vecit içinde, aslında bizim de yöneldiğimiz ve başkalarıyla iletişim kurmayı tam anlamıyla olanaklı kılan şeylerden, yani kendini merkez olmaktan, tamamen sıyırmayı gerçekleştiren bu gizemci kadar yerine oturmamış ve sallantılı bir varlık yoktur.

Bununla birlikte günah, kutsala ulaşmanın bir yolu olarak yine de kendini ortaya koyuyor. Ama bunu iyice kavramak için, kutsal kavramı konusundaki çözümlememizi derinleştirmemiz gerekir. Gerçekten de, şimdiye kadar kutsalı, sadece biçimsel özellikler açısından tanımladık. Ama kutsalda, hem günahta hem de Tanrı lütfunda (inayette) ortak olarak bulunan bir içerik vardır. Günahın günah olmasını sağlayan ve onu boşa çıkan edimden ayırt eden şey, onun ereğine yönelmemesi, bir kötü eylem, bir yanlış adım olması değildir. Böyle olsaydı, onu egemenliğimiz altında tutabilirdik ve o da günah olmaktan çıkardı. Ama günahın günah olması, Tanrı'yı incitmesinden ve dine –kutsallığa– karşı olmasından ötürüdür. Günaha, onarılmaz ve geri alınmaz özelliğini veren de budur. İmdi, insanoğlu, günahın pençesi altındadır ve ondan sıyrılma konusunda tamamen güçsüzdür. Ermiş Paulus, "inanç olmayan her şey günahtır" der. Demek ki, günahın bilincine varmak, kutsalla karşılaşmayı olanaklı kılan ve son sözü söyleyen edimdir ve ahlâk alanından çıkma olanağını da sağlar.

Gerçekten de ahlâkçılık, bir anlamda, Tanrı lütfunun (inayetin) önündeki

büyük bir engeldir. Bunun nedeni, ahlâkçılığın, kendinden memnun olmaya yol açmasıdır ve şu sözleri söyleyen Ferisiler'in memnuniyeti de bu tür bir memnuniyettir: "Tanrım, öteki insanlar gibi, hırsız, yalancı ve zinacı olmadığım için sana şükranlarımı sunuyorum". Bunun tam tersine günah, kökensel kirliliğimizin ve ondan kurtulmamızın asla elimizden gelmemesinin bilinci olarak Tanrı'ya sığınmanın bir koşuludur. İncil'de İsa'nın günahkârlarla çevrili olması, bu bakımdan dikkat çekicidir. Bu günahkârlar arasında, fahişe Madeleine'i ve ötekileri sayabiliriz. Hıristiyanların düşmanı olan Celsus da, IV. yüzyılda, haydutları ve arlanmazları toplayıp koruduğu için Kiliseye saldırıyordu. Hıristiyanlığın bu özelliği, protestanlıkta, insanoğlunun yeryüzündeki yaşamı süresince, günahı, temel ve kurucu bir öğe olarak görmeye varacak kadar belirginleştirilmiş ve önemsenmiştir; aynı şey, katoliklik için de geçerlidir.

Ama böylece, günahın, Tanrı lütfuna hangi anlamda bağlanmış olduğunu görüyoruz. Başka bir deyişle, günahın, kendine yeterliliği, pintilik eğilimini ve bir şeye bağlanmayı yıktığı ölçüde Tanrı lütfuna bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Ve M. Bataille, bu konuda da doğru düşünüyor. Ama günahın, bu işlevi, kendisinden tiksinti duyulduğu ölçüde gerçekleştirdiğini söylememiz gerekir. Günah, insanoğlunun ruhundaki giderilmez ve tiksinen bir kötülüğün bulunması bakımından insanın elinden hiçbir şey gelmediğini belirleyip ortaya koyar ve istenen lütfun kaynağı olarak Tanrı'ya dönme duygusunu yaratır. Günah, kendisine yabancılaşmış durumda olan ruhta oluşturduğu ikilikle bir bireysel kurtuluş yolu olarak ortaya çıkar ve bunu da, kişinin sadece kendine ait olması durumunu açığa vurması, bu ilişkiyi bir tür suçluluk olarak ortaya koyması ve böylece Tanrı lütfunun yolunu açması dolayısıyla gerçekleştirir. Yoksa günah, düzeni, çıkarı, herkesçe kabul edilen gerçekleri bozduğu için, kendi içinde bir değer olarak kabul edilmemiştir.

Burada, M. Bataille'ın açıklamalarının özünde bulunan anlam karışıklığını bir yana atmak için her tür anlam karışıklığından sıyrılmak üzerinde ısrar etmemiz gerekir. İsa'nın şu sözünde günahkârlara gösterdiği şefaat, hiçbir zaman günahın hoş görülmesi demek değildir: "Ben iyi ve adil insanlar için değil, günahkârlar için geldim". İsa'nın asıl amacı, günahı ortadan kaldırmaktır.

Böylece, günahın, hangi anlamda, kutsala ulaştıran bir yol olduğunu görüyoruz. Günah, kişiyi umutsuzluğa sürdüğü, sıkıştırdığı ve inanca zorladığı ölçüde dünyanın değişmesini ve yeni bir biçim kazanmasını sağlar. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın belirttiği masumiyet, günah ve manevi yücelik aşamalarından oluşan şema geçerlidir. Ama manevi yücelik ve günah, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı oldukları halde, bir arada bulunamayan ve karşıt olan iki gerçekliktir. İmdi, M. Bataille'ın yapmak istediği şey, işte bu iki gerçekliği yanyana bulundurmak ve yaşatmaktır. Onun gözünde kutsal olan, iletişimle, iletişim de çözülmeyle tanımlanmıştır. Ama çözülmeyi sağlayan günahtır. Ve dolayısıyla,

manevi yücelik demek olan eriyip kaynaşmayı ve vecdi böylece olanaklı kılan da günahtır. Burada sadece bir sözcük sorununun söz konusu olduğu; kutsal denince ne anlaşıldığının bilinmesi gerektiği ve kutsalın, Tanrı ile olan ilişkisinin dışına çıkarıldığında, günah içinde eriyip kaynaşmayı, kutsal diye tanımlamamak için bir neden olmadığı söylenebiliriz. Ama M. Bataille, günahta bir kabahatlilik olduğu ve dolayısıyla günahın Tanrı'ya oranla belirlendiği düşüncesini ileri sürmekten vazgeçmiyor.

Tanrı lütfu içinde günahın, manevi yücelik içinde lanetlenmişliğin bulunuşunun zorunluluğunun nedeni araştırılacak olursa; bu öğelerden birinin ötekini yenilgiye uğratmasının, bir çeşit duraklamaya, varlığın sağlam bir biçimde kurulup yerine oturtulmasına yol açacağı ve bunun da, eğer iletişim, tek tek ve ayrı varoluşlar olarak varlıkların ortadan kaldırılmasından başka bir şeyle gerçekleştirilemiyorsa, iletişimin temel koşulu olan dağılma ve çözülmenin de sonu olacağı söylenerek bir açıklama getirilebilir. Ama biz, bu iletişim kurabilirlik durumunun, günaha zorunlu olarak bağlı olup olmadığını sorabiliriz. M. Bataille'ın düşüncesinde, bu konuya ilişkin olarak bir duraklamayla karşılaşma ve belli bir düzen içinde kapalı kalma korkusu bulunduğunu sanıyorum. Ve Tanrı, bu düzenin temeli olarak göründüğü ölçüde, M. Bataille'ın bakış açısından ona, değişmez bir gerçek ve aynı zamanda bir sınır olarak görünüyor.

Bence burada, bir yandan sınırın bulunmayışını ve öte yandan günah dışında tam anlamıyla iletişim kurulabilirliğin kavranamaması söz konusu. İmdi bence, Hıristiyanlığın yeniden diriliş konusundaki temel dogması, aslında, bu sınırsız varoluşun gerçekleştirilmesini, biyolojik bireyselliğin sınırlarının aşılmasını, sıvı halinde ve dolayısıyla geçirgen ve saydam bir bedensel durumu temsil eder. M. Bataille'da çok belirgin biçimde görülen olumsuzluk kavramı ve bütün varlıkların ötesinde aranan hiçliğin verdiği tat, hem kurban etmede hem de aşkta görülen, ama bireysel bedenin tahrip edilmesinden çok bedenin sınırlarının tahrip edilmesi konusundaki isteği ve ölümlülüğe bağlanmış durumdaki ruhun, bir bedene sahip olmasından ve onun varlık tarzını paylaşmasından doğan öfkeyi dile getiriyor bence.

Tanrıya ulaşılmışlığın bir duraklama doğuracağı konusundaki korkunun da, bu ulaşmışlığa ilişkin yanlış bir anlayıştan ileri geldiğini düşünüyorum. Günahın varlıktaki bütünlüğü tahrip ettiğini ve parçalanmanın iletişim kurabilirliğin koşulu olmasından dolayı manevi yüceliğin de zorunlu bir koşulu olduğunu ileri sürdüğü zaman, M. Bataille'ın ne demek istediğini çok iyi anlıyorum. Bu sorunla ben kendim de karşılaştım. Ama ben, bu koşulun sadece günah olmadığını, ya da daha doğrusu, günahın, bu manevi yaranın aşağı dereceden bir durumu olduğunu düşünüyorum. Daha yüksek biçimlere büründüğünde, bir başka yara söz konusudur ve bu da, Tanrı'ya ulaşamamanın doğurduğu umutsuzluktur. Ermişlik, bu umutsuzluğu, ruhun normal bir koşulu olarak

kabul etmektir, yani tam anlamıyla ulaşamayış ve ermişlik, hiçbir şeye sahip olamaz ve bir bütün olarak Tanrı'ya yönelir.

Üzerinde durulması gereken üçüncü bir nokta da, M. Bataille'ın Tanrı anlayışının, filozofların Tanrı anlayışı olmasıdır. Ama Hıristiyanın Tanrısı, Üç Kişi'deki Tanrıdır ve bu Üç Kişi, aralarından hiçbiri hiçbir şeye sahip olmayarak, ama ortak bir doğaya sahip olarak birbirleriyle tam anlamda iletişim içindedirler. Burada, her şeyin iletişim içine sokulabilir olduğu ve sokulmuş halde bulunduğu en ideal bir iletişim tipi söz konusudur. Ama M. Bataille, bu açıklamanın, kişiler eriyip kaynaşmadığı için kendi anladığı biçimde bir iletişimi engellediğini ortaya koyduğunu söyleyecektir belki. Ne var ki, bizce bu kaynaşmada, ortak ve paylaşılabilir bir şey ve gerçek bir iletişim söz konusu değildir ve bir varlığın bütünlüğünün tahrip edilmesi için, yaralanmış varlığın yine de varlığını sürdürmesi gerekir.

Bu da, tartışmamızda, temel bir önem taşıdığını düşündüğüm bir osoruyu çıkarıyor karşımıza. M. Bataille (bilmiyorum, Buddhacı düşüncenin şu ya da bu şekilde etkisinde kalmış mıdır?) için, kişilik, iletişimi engelleyen bir sınırdır. Böylece, sınırların tahrip edilmesi ile ben'in tahrip edilmesi özdeşleştirilmiş oluyor ve ben'in varoluşu, iletişim demek olan ve ayrı ayrı varlıkların artık bulunmadığı ve ancak bir eriyip kaynaşma olan durumu engelleyen bir şey olarak düşünülüyor. Ayrıca, her kişinin bir bencillik olduğu ve bencilliğin ancak, kişinin tamamen ortadan kalkmasıyla tam anlamıyla yenilgiye uğratılabileceği ve dolayısıyla bu bütünlüğü yıkan günahın gerekli olduğu ve kişinin iletişim içine girmesinin ancak bu yolla olanaklı olduğu ileri sürülüyor. Burada, kişi ile sınır arasında bir eşitlik kurulmuş oluyor ve ben bunu kabul etmiyorum. Biyolojik bireysellik, tam anlamıyla kapalı olabilir ama bütünsel olarak iletişim içinde bulunabilen bir başkasında tamamen yer edebilen kişi, böylesine kapalı bir varlık değildir.

Günah kavramına ilişkin bu değinmeler, M. Bataille'ın baş vurduğu öteki tanrıbilimsel kavramlarla ilişki olarak da sürdürülebilir. Bu konuda, M. Bataille için çok önemli olan kurban etme kavramına ve özellikle iletişim aracı olarak Çarmıh üzerinde kurban edilmeye ilişkin olarak yazdığı çok güzel satırları düşünüyorum. M. Bataille, kurban etmeyi, bir kutsal cürüm olarak ve dolayısıyla bir iyiliğin, yani iletişimin aracı olan bir kötülük olarak görüyor. İsa'nın ölümünün Tanrı'yı iletişim kurulabilir bir varlık haline getirdiği düşüncesi, zengin anlamlarla yüklüdür. Ama, Çarmıh üzerinde ölmenin, İsa'nın dünya günahları için katlandığı bir kurban olma olduğunu unutmamak gerekir. Ve bundan ötürü, İsa'yı öldürenlerin günahkârlar olduğu, ancak mecazi bir anlamda söylenebilir. Aslında İsa, günahkâr yüzünden ve günahkârlar için yaşamını bile isteye feda etmiştir.

M. Bataille'ın metninde ortaya konan ahlâksal ve felsefi sorunları bir yana

bırakıyorum. M. Bataille'ın gizemci tutumunun kapsamını değerlendirmeyle sınırlanan bakış açıma bağlı kalarak, düşüncemi özetleyeceğim. Bana kalırsa, olumsuzlukta, aşırılıkta, iletişimde, kurban etmede, M. Bataille'ın yeniden değer kazanmasına katkıda bulunabileceği bu gizemci değerler vardır. Bence bu değerler, gizemci yaşantıdan, sadece biçimi (formu) değil, içeriği de aldıkları ölçüde gerçek anlamlarını edinebilirler. M. Bataille'ın bu yüce işi gerçekleştirmesini engelleyen şey, yukarda belirttiğim bu yaklaşımda manevi bir rahatlık ve kendinden hoşnutluk olacağını düşünerek duyduğu ve kurtulamadığı bir korkudur sanırım. Oysa, İsa'nın mesajı, bence, bunun tam tersine, bir çıkar gözetmezlik ve debdebeli bir harcama mesajıdır.

III. Tartışma

M. de Gandillac: Biraz önce dinlediğimiz iki açıklamanın başlatacağı diyalogdan önce, burada bulunan dostlarımızın tartışmayı zenginleştirecek ve yönlendirecek görüşlerini almamız doğru olur sanıyorum. İlk önce, tartışmada çok temel bir soruyu, yani Kutsal kavramının çeşitli anlamlara gelmesi sorusunu ileri sürmek isteyen Klossowski'ye söz vereceğim.

P. Klossowski: Bataille'ın ortaya attığı soru, doğası gereği, şu temel sorunla ilişkili değil mi:

Kutsalın alanı, Tanrı ile olan karmaşık anlamlı bağıntıların alanı olduğuna göre, Hıristiyanlık, bu alanı kesenkes kaplıyor ve kendinin kılıyor mu? Bu durumda hiç kuşkusuz Bataille, bizim gerçek (has) dinsel davranışımıza ilişkin değerli bir katkı, bir yenileştirme, bir apaçıklık getirecektir. Gerçekten de, çok fazla akılsallaşmış ve bundan ötürü de Tanrıyla olan bağıntılarımızı söküp atmış olan tanrıbilimimiz, (bu bağıntılar, özellikle günah konusunda kopmuş durumdadır), İsa'nın, insanların kurtuluşu için ölmesini, basit bir hesaplaşmanın hukuksal yanı olarak görmemekte midir? Eğer, İbranilere Mektup'ta belirtildiği gibi, insanoğlunun canlı Tanrı'nın eline düşmesi korkunç bir şeyse, Bataille da bunu çok güzel söylemektedir bize, ama bu Tanrı'yı tanımıyormuş gibi yaparak söylemektedir bunu. Yaşayan Tanrı'nın eline düşmek her şeyden önce kendini kabahatli olarak kabul etmektir. Ama Bataille için, *kabahatli olmamak, gerçekten, hiçbir şey olmamaktır.* Kabahatli olmak ya da olmamak; ikilem işte burada; çünkü Bataille için, kabahatli olmayan varlık demek, hiçbir şey harcamamak, verecek hiçbir şeyi olmamak, her şeyi veren Tanrı eliyle hiçliğe dönüştürülmek demektir.

Dolayısıyla Bataille'ın, *düşkünlük ahlâkı* olarak bir yana ittiği şeyin, saf ve yalın varlık olduğuna inanıyorum. Dolayısıyla Tanrı önünde *filanca* ya da *falanca* olmak daha da tahammül edilmez bir şeydir. Bataille'a göre var olmak, sıkılmaktır. Heidegger'in *Langweile* (cansıkıntısı) kavramıdır bu. Oysa kabahatli olmak, Tanrı karşısında önem kazanmaktır.

Gerçekten de kabahatlilik, var olma gerçeği dediğimiz kölelikten sıyırır insanı, hareketsiz olmanın ağırlığından kurtarır ve insanoğlunu, Tanrı'yı gücendirmekten başka bir şey olmayan, hareket etmek için hareket etmeye yöneltir. Ve bu hareketin sağladığı avantaj, insanoğlunun, zavallı bir varlık olduğu duygusundan kurtulması, Tanrı'nın bir yaratıcı olduğu düşüncesinin bir yana bırakılması ve Tanrı ile insan arasındaki karşı karşıya gelişin, insanoğluna bu çatışmadan galip çıkma şansını vermesidir. Ve bu saldırgan hareketin ekseni de her zaman günahtır. İşte günahın, yani iletişim yaratan cürmün olumlu işlevinin her zaman zorunlu olması buradan ileri geliyor.

Burada, bir ikinci alternatife geri dönüyorum. Eğer Hıristiyanlık, yukarda söylenenlerin tersine, bizi, kutsalın kavramındaki karşıtlıktan kesinlikle kurtarmışsa, bunu yapmış olmakla, Tanrı ile olan bağıntılarımızda, günahı da bir eksen olmaktan çıkarmıştır. O zaman Tanrı'nın bahşettiği şey var olmaktır, yoksa kabahatlilik değildir. Ve bu durumda canlı Tanrı'nın eline düşmenin korkunç yanı, Onunla aramızdaki bağıntıların karışık anlamlı olamamasıdır. Yani, Tanrı ile olan bağıntılarımızın ekseninin günah olmaması ve Tanrı önünde şu ya da bu kişi olmamızdır.

O zaman, sorumluluk da burada başlar işte. Sorumlu olmak için, kabahatli olmayı sona erdirmemiz gerekir. Dinsel düzeyin, etik düzeye oranla aşkın olduğu kesin olmakla birlikte, dinseldeki bu aşkınlığın, etiği de kapsadığı kesinlikle söylenebilir. Etik bu alanda, dinselleşmiş durumdadır ve dolayısıyla, doğal yasaya uygun olan bir edim Hıristiyanlığın kullandığı kutsal terimin taşıdığı anlamda kutsal bir edim olabilir. Ama Bataille'ın nefret ettiği şey de budur; çünkü, ona göre kutsal, etiği kapsamı içine almak şöyle dursun, onu çözüp dağıtarak estetik düzeyle aynı şey haline gelir. Dolayısıyla Bataille'ın tanrıbilim-dışı'lığı (a-théologie), kötülüğün değerli kılınmasını gerektirir ve kötülük, Shakespeare'in *Macbeth* piyesinin bütünlüğü için cürüm, yani katil sahnesi ne kadar gerekliyse, onun için de o kadar gereklidir. Burada tepeden tırnağa, Kierkegaard'ın *ilginç* kategorisi içinde hareket edilmektedir.

G. Bataille: Klossowski'nin biraz önce söyledikleri bence çok önemli. Şu anlamda ki, gördüğümüz kadarıyla, sözü edilen farklılık, Hıristiyanlık öncesi dönemi, Hıristiyanlığın kendisine karşıt duruma düşüren ve tarih boyunca gelişmiş olan farktır. Hıristiyanlık dışındaki kurban etme eyleminde çarpıcı olan yan, gerçekten de, kurban etmenin benimsenip kabul edilmesi; evet daha doğrusu bu olayın sağladığı yararı talep edenler tarafından kurban etme cürmünün benimsenmesi ve üstlenilmesidir. Oysa Hıristiyanlıkta, kurban etmeden yararlanan, bu olayı hem lanetleyen hem de bunun kabahatini başkasının üzerine atandır. Hıristiyanlıkta, kabahatli olmama, kabahatli olanı Kilise dışına atma ve kabahatliliğe karşı insanda bir aşkınlık bulma istenci vardır.

Eski ve ilkel durumlara nostalji duymak, çocukça bir şeydir ve bence

eğer Hıristiyanlık-öncesindeki tutum aşılmışsa, bu aşılması gerektiğinden ötürü böyle olmuştur. Bununla birlikte, tutarlı bir tutumu, bugünkü koşullarda geliştirebilmenin olanaklı olduğuna inandığım ölçüde, bu tutumun, Hıristiyan olmadığı için kurban etmeyi hem nedeni hem sonucu bakımından tümüyle üstlenen kişinin tutumuna daha fazla yaklaşabileceğini sanıyorum. Kurban edenin bu olaydaki kabahatliliğini duyup kabul ettiği durum daha fazla bütünsellik gösteren bir durumdur ve bile isteyen günaha giren ve gerçek bireysel kurtuluşun cehennemlere inmeden gerçekleştirilemeyeceğini düşünen Hıristiyanın durumu da bundan farklı olmayacaktır. Öte yandan, yarar dünyasında kaybolup giden Hıristiyanlığın kurban etmesi, varlıkta bir tür yetkinlik gerçekleştiriyor gibi görünüyor bana. Ama bu varlık, sizin biraz önce açıkladığınız anlamda varlıktır, yani can sıkıntısından ve yazgıdan başka şey olmayan Varlıktır, ve biz kendimizi onun içinde sınırlarla kapatılmış olarak bulmaktayız ve hiç kuşkusuz bu kapalı yerden çıkabiliriz, ama içerdeki hava, gitgide solunmaz hale de gelmektedir. Tam anlamıyla Hıristiyanlık alanı içinde kapalı kalan kişinin soluduğu hava, kimi zaman bazı açık pencereler dolayısıyla tazelenmektedir belki, ama ben süreci bütün olarak ele almak ve bu havanın solunmaz hale geldiğini göstermek zorundayım. Bunu hepimiz biliyoruz ve Hıristiyanlar da itiraf ediyorlar zaten. Hıristiyanlığın iç sıkıntısında kendi içine kapanıp kaldığı, özellikle Kilisenin etkinliklerinde görülüyor. Hıristiyanlık dünyasının içinde, şurada ya da burada belki bazı parıltılar görülüyor, ama genellikle bir can sıkıntısı egemen ve bu sıkıntı da, bence, Hıristiyanlık ile günah dünyasının birbirinden tamamen ayrılmasına ve kabahatliliğin kabul edilmesine bağlı.

R. Daniélou: Ben, Kilisenin kendisini günahın istilasına açtığı için yozlaştığına inanıyorum. Çünkü biz günah deyince, iletişime engel olan şeyi, yani bencilliği ve kendi üzerine kapanmayı anlıyoruz. Ortaçağ'da, Kilise ile günah dünyası arasında daha az bir ayrılık olduğu ve Kilisenin de daha az can sıkıcı olduğu söylenebilir. Ama, Hıristiyanların günah istilası altında kalmalarının, onları daha az can sıkıcı nasıl yapacağını anlayamıyorum doğrusu.

G. Bataille: Ben Kilisenin kurtuluşuyla uğraşmıyorum, başkalarının da saptadığı bir gerçeği görmekle yetiniyorum.

P. Klossowski: Bence, dünyamız kabahatlilik duygusu altında ezilmiş ve Tanrı önünde sorumluluğunu yüklenemediği için de can sıkıntısı içinde kapalı kalmıştır. Kilise üyelerinin bugünkü dünyanın bu hastalığına yakalandıkları ölçüde, bugünkü dünyanın "can sıkıcı" olduğu gibi, onların da "can sıkıcı" oldukları konusundaki görüşünüze hak veriyorum.

Günah dünyası niçin can sıkıcıdır? Çünkü, günahını bilip tanımaksızın sevmektedir. Siz, her zaman günah dünyasının parıltısından söz ediyorsunuz. Oysa bu dünya donuk bir dünyadır.

G. Bataille: Hıristiyan dünyasının, günah hiç bulunmadığında, özellikle can sıkıcı olduğunu düşünmüşümdür bazen.

M. de Gandillac: Rahip Daniélou, biraz önce "manevi rahatlık"tan söz ederken bu can sıkıntısına gönderme yapmıyor muydu?

R. Daniélou: Benim için, manevi rahatlık, günahın ta kendisidir.

M. de Gandillac: Sözcükler üzerinde oynuyoruz galiba.

R. Daniélou: Sözcükler üzerinde herkes oynuyor. Bu günah sözcüğü de anlam karışıklığı yaratıyor.

J. Hyppolite: Demek ki vahim olan günah değil, ama, inayet de günah da olmayan bayağılık.

M. de Gandillac: Ama bayağılıkta, günah olarak duyulan günahtaki trajik anlam yok. Can sıkıntısı alanını, dramatik olarak bilincine vardığımız kabahatlilik alanına girer girmez aşıyoruz.

J. Hyppolite: Kaçınılması olanaksız bir tarihsel eskime söz konusu.

M. de Gandillac: Tartışmayı, kurumsal düzeye aktarmamak gerekir. Bizim burada tanımlamaya çalıştığımız şey, bir yaşantıdır ve varsayım olarak bu yaşantı, kişi dışı ve sıradan kitlelerin hiçbir zaman ulaşamayacağı ve ancak küçük bir azınlığa özgü olarak kalacak bir yaşantıdır.

A. Adamov: Bu tartışmada beni en çok etkileyen, Bataille'ın sesindeki ton oldu. Bu ses tonu, bana tam anlamıyla özgün bir ton gibi geliyor. Her hakikatin ileri sürülüşünde "ses tonunun sağlam ve yerinde olması" gerektiğini söyleyen Mısırlılara hak vermemek elde değil. Günümüzde, bir insanın gerçekten kendisinin olan bir ses tonuyla konuşması ve bunun da kişisel bir yaşantıyı dile getirmesi pek az rastlanan bir durum.

Hıristiyan dünyasını bu denli sıkıcı kılan şeyin günahın yokluğu olduğunu söylediği zaman Bataille'a hak veriyorum. Ama benim için, günah kavramı, ayrı ve tek tek günahlara ilişkin kavramdan ayrı tutulamaz. Şu sözcüğün etimolojisini, yani "extare"yi; dışarı-atılmışlığı göz önüne alırsak, söylediklerim daha iyi anlaşılacaktır. Sadece vecit, insanoğlunu varoluşun dışına atarak, onun, dışına atılmış olduğu durumu yeniden bulmasını sağlayabilir.

Öte yandan Klossowski, biraz önce, Hıristiyanlığın, günümüzde hiçbir kutsal özellik taşımadığını söyledi. Klossowski, hiç kuşkusuz, dinsel duygunun yer değiştireceği bir yeni dönemin düşünü kurarak bu dönemde iyi şeylerin gerçekleşeceğini düşünüyor. Ama ben bu iyi şeyleri birazcık gördüğüm halde, onun içereceği kötülüğü de görüyorum.

Dinlerin iflas etmesinin nedeni, karşıtlıkların birliği ilkesini anlama yeteneğini kaybetmeleridir. Günümüzde herkes, akıldışı adına akla saldırıyor. Bunun nedeni, akılcılığın, çelişmezlik ilkesine dayanarak, kendisine karşı ileri sürülebilecek kanıtları yine kendi içinde taşımasından başka şey değildir.

Hıristiyanlığa gelince, bu zafer kazanan aklın, katedrallerden şeytan

figürlerini kovmasını çok anlamlı buluyorum. Hıristiyanlığın, bazı kimseler için hâlâ anlam taşıması, onlara gerçek bir yardım sağlaması, hiçbir şeyi değiştirmez. Karanlıklara girmiş bulunuyoruz. Bugün belli bir dine bağlanmak (bunu, dinsel düşünüş ve duyuş adına söylüyorum), artık olanaklı değildir.

R. Maydieu: İki açıklama yapmak istiyorum. Önce şunu söyleyeyim: Hıristiyanlıkta neşe ve sevinç olmadığını söylemek, birçok insan için, Hıristiyanlığın artık yaratıcı olmadığının düşünülmesinden ileri gelmektedir. Bu, en azından, burjuva kitlesi içinde yaygın olan bir izlenimdir. Ama, Hıristiyanlığın, yaratıcı olduğunu düşünen ve bu yönde etkinlikler gösteren birçok zümre ve grup vardır bugün.

İkinci olarak ele almak istediğim husus, günaha ilişkindir. Günahkârlardan öğrenilecek birçok şey olduğuna inanıyorum. Bunun nedeni hepimizin günahkâr olmasıdır; ayrıca, günahta, "bilge" kişinin ("bilge" sözcüğünü kötü anlamda kullanıyorum burada,) kimi zaman yana attığı bir zenginlik bulunduğunu düşünüyorum. Öte yandan, Rahip Daniélou gibi, Hıristiyanın, günah dünyasına battığı zaman daha hoş ve ilginç olacağını sanmıyorum; ama Hıristiyanın, kendisinin de ait olduğu günah dünyası denen şeyle ilinti halinde olması ve günahkârların ne gibi kimseler olduklarının bilincine varması gerektiğini düşünüyorum. Hıristiyanlığın, Paris Görevi gibi örgütlerinde dikkatimi çeken yan, "aracı militan" dedikleri yeni bir tür Hıristiyan havarisinin ortaya çıkmasıdır ve bu havarinin özelliği, İsa'nın tanıklığını iletmek istediği ortamın dışına çıkmak yerine, bu ortamın bütün özellikleri ve kusurlarıyla dayanışma halinde bulunmasıdır. Gerçekten de, başkalarının hoşuna gitmek için değil, içki içme isteği olduğu için meyhaneye gitmek gerekir. Biz ancak, böyle bir yaşam sürenlerle, bu tür özlemleri ve endişeleri olanlarla iletişim içinde bulunursak, İsa'nın tanıklığını aktarabiliriz onlara. Yaşamı kendi gerçekliği içinde ele alıp kabul eden bu tür din yayıcıların ortamında, neşe ve sevinç kendini açıkça belli etmektedir. Ben bu ortamlarda, can sıkıntısı denen şeyi hiç görmedim. Ben tarikate, çok geç girdim. Günah dünyasıyla daha önce, birçok kez iç içe olmuştum, ama bu dünyadan bıkkınlık duyduğumu söylemeliyim... Bunun tam tersine, rahip cüppesini giydiğimden bu yana hiç can sıkıntısı duymadım. On beş yıl can sıkıntısı duymamak, pek de kötü değil sanırım.

R. Burgelin: Ben, Ahlâk ile Gizemcilik arasında kesin bir ayrım yapılmasından ve üçüncü bir yolun akla getirilmemesinden rahatsızlık duydum. Bence, bir üçüncü yolu aramak doğru olur ve bu da inancın yoludur. Bu konuyu geliştirmenizi isterim. Vecitsel bir erotizm ile saf bir ahlâk arasında seçim yapmak gerektiğinin düşünülmesi, beni gerçekten rahatsız ediyor.

M. de Gandillac: Adamov biraz önce bir çelişki mantığından ve gerçekleşebilir bir diyalektikten söz ettiği zaman, Karl Barth'ı ve gerçek bir Barthçının,

sorunu aynı terimler içinde koyup koymayacağını düşündüm. Burgelin'in aynı şeyi hissedip hissetmediğini öğrenmek isterdim.

R. Burgelin: Pek bilmiyorum bunu. Beni özellikle tedirgin eden, belki de, vecdin, iyi bir şey olarak peşine düşülebilen bir şey olduğunun düşünülmesi. Vecit bir insana verilmiş olabilir, ama insanın bütün yaşamını, vecdin sistemli olarak aranması doğrultusunda yönlendirmesi, beni şaşırtan bir şey. Her ne olursa olsun, Hıristiyanlığın bakış açısından, her şey Tanrı'dan gelir ve insanoğlundan hiçbir şey gelmez ve dolayısıyla, insandan gelen bir araştırmanın bu konularda hiçbir anlamı yoktur.

L. Massignon: M. Bataille'ın konuşmasındaki yalın ton ve itirafındaki açıklık etkiledi beni. Ama sanırım yine de biraz felsefeye değinmek, bedenden ve ruhtan, bedenin ölümü sorunundan söz etmek gerekir. Siz, bedenin ölümünden bir tür vecit olarak söz ettiniz. Vecdi de, aranan bir şey olarak düşünüyorsunuz. Ama vecit aranmıyor. Vecit, Plotinos tarafından aranan bir şeydir, ama Hıristiyanlarda böyle değildir. Ben de, Plotinos'un tam bir gizemci olduğunun söylenmesinden yana değilim. Bu vecit arayışı, doruğuna kadar yükseltilmiş bir düşünsel arayıştır. Sizin aradığınız bu mu? Bence siz, insan varlığında, içsel yaşamı daha çekici kılan bir şey arıyorsunuz. Siz, vecdi, düşünce ve kavrayış açısından tanımlamak istemiyorsunuz. Vecit, fizik açıdan bir zayıflık ve düşkünlüktür. Vecit, zekâ ve kavrayışın eşlik ettiği bir istekle değil, önünü görmeyen bir tat alış ve sevgi istencinin verdiği bir terk edilmişlikle aranır. Vecit, olumsuz bir şeydir. Ve bedenin güçsüzlüğünü ve yetersizliğini gösterir. Bir ermişte bile genellikle böyledir bu. Ama ermişin ermişliği o anda kutsanmamıştır. Hatta bu ermişlik askıya alınmış durumdadır, çünkü bu durum, bedenin öleceğini göstermektedir. Bu bir tür gizemli ayrılıp çözülmedir. Bunu, bir vecit hali yaşanınca, bir başkasının da yaşanmak istenebileceğini düşünerek, bir tür ahlâksal yarar için acı çekme anlayışı haline getirmemek gerekir.

Sözünü ettiğiniz bir başka tür ölüm de var. Bu, manevi ölümdür ve sizin düşüncelerinizin kaynaklandığı Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" dediği şeydir bu. Ama burada da, bedenin ölümünden sonra, yeniden doğmak için bir tür manevi ölüm söz konusudur. Ben bu aşamadan geçmek gerektiğini gerçekten düşünüyorum ve gizemcinin kendini Tanrı'ya tamamen verdiği ve Tanrı'nın da ondan uzaklaştığı ölüm türü işte budur. Ama Tanrı'nın gizemciden bu uzaklaşması bir sözcük oyunu değil, korkunç bir şeydir ve gizemci bunun, cehennemden daha dayanılmaz olduğunu dile getirir.

Her halükârda, iki perspektif var önümüzde: ilkin, beden ile ruhun ayrılığı ve vecitte önceden canlandırılan bedenin ölümü ve sonra, bırakılmışlığın hazırladığı ruhun ölümü.

Gerçek olduğuna inandığım doruğa gidebilmek için bir tür manyetik çekiş altında olmak gerektiğine inanıyorum. Bunun nedeni, bizim belirlediğimiz bir

çekiciliğin sonucu değil, bizim ona çağrılı olmamızın, ve bizi onun çağırmasının bir sonucudur. Gizemcilerin sözcük dağarcığının sizinkine yaklaşmasının nedeni de budur. Ve bu, bizim varlığımızın en derin yanıdır ve ona ancak, bu iki çeşit ölümle ulaşılabilir. Bu tartışmada temeli oluşturan bir ayırt etme var; bu beden ile ruhun birbirinden ayırt edilmesidir. Biz, bir kişiliğimiz olduğunu biliyoruz, ama bedenimizle ruhumuz arasında bulunan ayrılığı da biliyoruz ve ben, bunun, buraya kadarki tartışmada teknik bir terimle belirtilmediğini sanıyorum.

G. Bataille: Evet, beden ve ruh gibi kavramları kullanmaktan sistemli olarak kaçındım. Çünkü bu kavramlar, varlıkbilim (ontoloji) düzeyindeki genel kavramlarla düşünebildiklerime tamamen yabancıdırlar.

L. Massignon: İçsel deneyiminizin kendisine de mi yabancılar?

G. Bataille: Hıristiyanlıkta ve gizemci yaşantıların tümünde olduğu gibi; içsel deneyim ya da gizemci yaşantı, bu kavramlara dayanmadığından, bu deneyim ve yaşantının betimlenmesi için beden ile ruh arasındaki ikiliğin işin içine sokulması gereğini anlayamıyorum.

L. Massignon: Ama vecit, ruha ilişkin bir şey değil. Belirtilerine bakılırsa, tamamen fizik bir olay. Siz kendiniz, Président de Brosse'un ermiş Therèse du Bernin'in vecit hallerinde gözlemlediği özellikleri belirttiniz ve incelediniz. Bence, beden ile ruh arasındaki ayrım, sadece bir felsefe akımının yaptığı ayrım değil. Bunu, bir kopukluk ve ayrılmışlık olarak duyup yaşamamız gerektiğini sanıyorum.

G. Bataille: Bence gizemci yaşantı, bir tasarı biçiminde vardır, hatta bu konuda el kitapları yazılmıştır. Yani, bu yaşantıya ulaşmayı kolaylaştıracak bilgileri veren kitaplar da vardır. Bu kitapların olmaması gerektiğini ve gizemcilerin deneyimlerini yaşadıktan ve belki de bunu betimlemek haslığı gereksinimini duyduktan sonra yaşantılarının haslığı dolayısıyla kitaplarını yakmaları gerektiğini söylemiyorum. Ama, bugün ortaya atmak istediğim sorunun, onlar için de çok önemli bir sorun olması gerektiğini söylüyorum. Bir yaşantıyı başkasına aktarmada, yani bir iletişime girmede tiksindirici bir yan vardır. Çünkü bir tasarı olarak aktarılan yaşantı ve bu yaşantıya götüren yollar, aslında bu yaşantının bir karikatürü gibidir.

M. de Gandillac: Üzerinde durduğumuz sorunun bu yanını ilerde belki yeniden ele alacağız. Ben şimdi, Bataille'a çok karmaşık olan hiçlik konusunda sorular sormak isteyen Hyppolite'e sözü bırakıyorum.

J. Hyppolite: Bataille'ın biraz önce yaptığı açıklamalarda, gerçek bir içtenlikle birbiriyle kaynaştırılmış olan, ama bence, felsefe açısından birbirinden çok farklı olan çeşitli kaynaklar var. Bunlardan biri Nietzsche'nin düşüncesine yaslanıyor ve Kötülük sorununa ilişkin, bir başkası ise farklı bir düzeyde yer alan varlıkbilimsel (ontolojik) bir sorun. Benim öğrenmek istediğim şu: Kendi varlı-

ğımızın olumsuzlanması demek olan kendi'nin ötesine gitmek ya da ulaşmak gereksinimi, hiçliği, isteğimizin içinde mi görüyor, yoksa isteğimizin ötesinde mi görüyor? Burada iki karşıt perspektif var. Yani, eğer bu istek bizdeyse, biz kendimiz hiçliğiz ya da isteğin kendisinde hiçlik var demektir; eğer böyle değilse, kendi varlığımızdan dışarı çıkmak için biz hiçliğe doğru gidiyoruz demektir. Burada, bence, konumlanmışlıkla ilişkili önemli bir sorun var.

G. Bataille: Ben "hiçlik" dediğim zaman varlıkbilimsel düzeye dayanıyorum ve bu sözle, varlığın sınırlarının ötesinde olanı belirtiyorum.

J. Hyppolite: Varlık bizim içimizde mi yoksa dışımızda mı?

G. Bataille: Ben varlıktan söz ettiğim zaman tikel bir varlıktan söz ediyorum ve özellikle kendimi kastediyorum ve aynı zamanda genellikle, başkalarının benini de kastediyorum. Bu bene oranla, benin bir tür bulunmayışı söz konusudur ve buna hiçlik de denebilir ve istek bu hiçliğe bir nesneye yöneldiği gibi yönelmez, çünkü yönelinecek bir şey yoktur ortada, ama başkalarının varlığının ortaya çıktığı bir alana yöneliyormuş gibi yönelir.

J. Hyppolite: Biraz önce irdelenen sorunun önemine dikkatinizi çekerim: Siz vecdi betimlediniz, yani kendi öz varlığınızın hiçlenmesi olarak kendi'nden dışarı çıkma gereksinimini betimlediniz.

G. Bataille: Hayır, onu betimlemedim; ben sadece, Hıristiyanlık dışı vecitte, herhangi bir noktada, varlığın hiçlenmesi ile karşılaşılabileceğini söyledim. Ve çeşitli olabilirliklere göndermede bulunarak hayli karanlık bir anlam taşıyan sözler söyledim. Sözü kısa kesmek için de bundan başka türlü davranamayacağımı düşünüyorum. Bütün bunlarla, hiçliğin, yaşantının belli bir noktasında ortaya çıktığını ve hiçliğin de her zaman varlığın hiçlenmesi ve varlığın kendisini hiçlediği nokta olduğunu söylemek istiyordum.

J. Hyppolite: Hiçliğin bizde ve özellikle istekte, yani sizin varlık dediğiniz şeyde bulunduğunu varsayalım. Bu durumda, rolleri yeterince tersine çevirmiş olmuyor muyuz? Eğer hiçlik isteğin kendisinde kapsanmışsa, bizim kendi varlığımızdan çıkmak istememiz, kendi hiçliğimizden çıkmak gereksinimi olmayacak mıdır?

G. Bataille: Siz, benim geliştirdiklerime tamamen yabancı olan kavramlardan söz ediyorsunuz. Hiçliğin isteğimizde var olduğu düşünülebilir. Ben bunu özel bir şekilde inkâr etmek istemiyorum. Böyle yapsam, genellikle benimsediğim tutuma ters düşmüş olurdum. Ama benim, elimden geldiğince tutarlık kazandırmaya çalışarak ileri sürdüğüm düşüncelerde, sizin şimdi sözünü ettiğimiz kavram hiç aklıma gelmedi ve benim ufkumun her zaman dışında kaldı.

J. Hyppolite: Ve bu kavram öte-dünyaya ilişkin çok farklı değerlendirmelere yol açtı, sanırım.

G. Bataille: Hiç kuşkusuz.

J. Hyppolite: Bunun da nedeni şu; sizin, bizim dışımızda olanı hiçlik ve bizi de varlık olarak adlandırmanızda bir seçim ve değerlendirme var.

Ama eğer, boşluk bizdeyse ve aradığımız varlık da dışımızdaysa, bu, sizin düşünce tutumunuzu kökten bir değişikliğe uğratmayacak mı?

G. Bataille: Bu her şeyi değişikliğe uğratır.

J. Hyppolite: Eğer bu terminolojiyi seçmişseniz, bu seçişiniz, varolanların tam anlamıyla fenomenolojik bir betimlemesine ilişkin bir görüş açısını önceden dile getirmiyor mu?

G. Bataille: Evet, her tür seçişte olduğu gibi, bu böyle.

Ben bir yaşantımı ona sadık bir biçimde betimlemeye çalıştım ve bence, eğer ilk yaşantıya bağlı kalınırsa, benim ileri sürdüklerim kabul edilebilir; ama yaşantı daha da ileriye götürülürse, isteğin hiçlik olduğu söylenebilir. Ben, sizin sözünü ettiğiniz olanakları pek anlayamadığımı itiraf etmek zorundayım. Bu yolun nereye götürdüğünü açıkça bilmiyorum ve beni nereye götüreceğini bilmediğim bu yolun, biraz önce sözünü ettiğim şeyle ne gibi bir konum içinde bulunabileceğini de kavrayamıyorum.

M. de Gandillac: Sanırım, bu konu üzerinde Jean-Paul Sartre'ın ne düşündüğünü hepimiz öğrenmek isteriz.

J.-P. Sartre: Benim en fazla dikkatimi çeken, sizin hiçlik olan bir varlık ötesi bulunduğunu söylemeniz. Ama bunu söyleyen, bu şekilde vaftiz eden yine sizsiniz. Böyle vaftiz ettiğinize göre, varlığı hiçlik olarak ortaya çıkarma olanağının sizde bulunması gerekir. Peki bu olanak nereden geliyor? Eğer siz dopdolu ve som bir varlıksanız, hiçliği kendi varlığınızda taşıyamazsınız ve olmadan da onun hiçlik olduğunu söyleyemezsiniz.

G. Bataille: Ben hiçliği, kendimde olumsuzluk olarak taşıyorum.

J.-P. Sartre: Peki sizin bir olumsuzlama sahibi olma olanağınız nereden geliyor? Şimdi istek (arzu) kavramına dönüyoruz. Eğer istek, bir anlamda hiçlik değilse ve siz, kendi varlığınızda hiçliği ortaya çıkarma olanağına sahip değilseniz, sizin kendiniz dışında, bir anlamda, hiçbir şey yok demektir. Burada da, aynı şekilde dopdolu ve som bir varlık söz konusudur. Ve siz, bunu ne adlandırabilirsiniz ne de ortaya çıkarabilirsiniz. Bunu hiçlik olarak ortaya koymanız, sizde böyle bir olanağın bulunmasından ötürüdür.

Oysa siz, yaptığınız açıklamalarda, varlığı bir dopdoluluk ve somluk gibi ve dışarda olanı da bir boşluk gibi ileri sürüyorsunuz. Ben Hyppolite'in, sizin hiçlik dediğiniz şeyin tamamen ters bir anlayışa yol açabileceği konusundaki değinmelerine katılıyorum.

G. Bataille: Benim bütün söyleyeceğim şu: Bu düşüncelerin, benim irdelemelerim içinde yer alabileceğini daha baştan düşünmüştüm. Varlık, kendi gözünde, herhangi bir anda da olsa, bir doluluk ve somluk olarak görünebilir. Ama bir başka anda varlığın bulunmayışı, yani benim benliğim dışında bir başka benliğin var olmamaklığı söz konusudur. Ve bu da, hiçlik diye adlandırılabilir.

J.-P. Sartre: Söylediklerinizden çok önemli sonuçlar çıkıyor; yani siz aslında, hiçliği değil, varlığı arıyorsunuz ve vecit de, hiçlikte değil varlıkta bir kayboluştan başka şey değil. Bu, irdelenmesi gereken bir düşünce. Burada iki düşünce tutumu olanaklı: Biz, ya dopdolu ve som varlıklarız ve dolayısıyla hiçliği arıyoruz, ya da biz bomboş varlıklarız ve varlığı arıyoruz.

G. Bataille: Bence, sizin belirttiğiniz hareket, benim açıklamamın diyalektiğinde yeterince bulunuyor. Önce şunu söylemeliyim: kendisinin dışında biröte arayan varlık, hiçliği değil, bir öteki varlığı arar. Kısacası, sizin söylediklerinizin, sadece benim geliştirdiğim düşüncelere katkıta bulunmakla kalmayacaklarını, ama aynı zamanda, bir bilgilendirme de olduklarını söylemek isterim.

J. Hyppolite: Günah kavramı söz konusu olunca ne gibi bir durum ortaya çıkacak? Burada bir kesinlik yok. Gerçi bu olabilir bir şey, ama bir anlam karışıklığı var. Eğer istek, varlığa yönelikse ve iletişim hiçlikle değil de varlık aracılığıyla gerçekleşiyorsa, durum tamamen farklı olacaktır.

G. Bataille: Varlık sorusu, benim sözünü ettiğim diyalektikte ortaya sürülmüştür. Ve burada, benim başkasına karşıt olmaklığım söz konusudur ve benim, bir isteğin nesnesi olarak başkasına yöneldiğim doğrudur. Ben, isteğin öznesidir ve bu istek öznesi, bir başkasını istemek olması bakımından, önsel (a priori) olarak kendisinin eleştirilmesi ve sorgulanmasıdır. Varlıkta bir dopdoluluk duygusu olduğu kadar, bir boşluk duygusu da vardır ve onu kendi dışına çıkarıp atan da, işte bu boşluk duygusudur.

Ben, bütün bunlardan, yaklaşık bir şekilde ve bir tür doğaçlamayla söz ediyorum. Ve bütün bunlar beni rahatsız etmiyor; bütün söyleyeceğim de bu zaten.

J. Hyppolite: Ben burada durumun düşünsel açıdan tersine dönmekliği üzerinde konuşmak istedim. Bence, sizin günah kavramınız ve vecit kavramınız, erosun iki ayrı formu, yani burada gizemci eros ve duyusal (bedensel) eros söz konusu ve bu iki eros, sizin hiçlik kavramınızla ilişkili.

G. Bataille: Evet, bu kavramlar, hiçliğin tam anlamıyla günah olması bakımından benim hiçlik kavramımla ilişkilidirler. Bu belki de günahın çifte anlamlı olmasından ileri geliyor: Gerçekten de, kişinin kendisinin ötesinde hiçliğini araması bile günahtır.

J. Hyppolite: Hiçliğini araması mı?

G. Bataille: Evet, kendi hiçliğini araması.

J. Hyppolite: Biz, hiçlik içinde başkalarıyla iletişim kuruyoruz. Ama eğer hiçlik bizdeyse, günah da daha önceden bizde değil mi?

G. Bataille: Günah, başka varlıklara şiddet uygulamaktır ve gerçek anlamda hiçlik değildir. Hiçlik bizde de olsa, zorunlu olarak günah değildir, çünkü günah varlıklara yöneltilmiş bir kötülüktür.

R. Burgelin: Günah, sizin için, bir durum değil bir edim.

G. Bataille: Bu edimin yol açtığı bir durum da söz konusu olabilir. Örneğin, çözülüp dağılma durumu.

M. de Gandillac: Günah, her şeyden önce bir reddediş değil mi?

G. Bataille: Doğrusu, çeşitli konumlar söz konusu olduğu için günahın, belli bir anda bir reddediş görünümü edindiği söylenebilir.

M. de Gandillac: Tarihsel açıdan, günah, aslında istence dayanan ve bilerek gerçekleştirilen bir reddediş olarak görünüyor.

G. Bataille: Bu benim geliştirmeye çalıştığım anlayışa hiç uygun düşmüyor.

J. Madaule: Kutsal-Ruh'a karşı işlenen bir günah herhalde.

G. Bataille: Bu kavram, bana çok karanlık geliyor; sanırım, birçok insana da öyle gelmekte.

M. de Gandillac: İznizle, sorumu daha belirgin bir biçimde ortaya koymak istiyorum. Bence siz, günahı, belli bir burjuvalaşmadan, bir katılaşıp donmadan, kendinden bir tür memnunluktan, kendi kendine yeterlikten ve can sıkıntısından sıyrılmayı sağlayan bir araç olarak görüyorsunuz. İmdi, bu kurtarıcı ve özgürleştirici günah, sizin için, bir günah olarak günah mı; yani insanoğluna bağışlanmış bir şeyin reddedilmesi mi; yoksa, yaşamın, serüven düşkünlüğünün ve tadının, rizikoya girme isteğinin bir dile gelişi mi?

G. Bataille: Ben kendinden günahtan ve Katolik Kilisesinin çok apaçık bir biçimde betimlediği günahtan söz etmek iddiasında bulunmadım. Ben, cürüm ile ten zevki düşkünlüğünü birbirine bağlayan çok yalın bir kavramdan yola çıkmak istedim. Günah dediğim şeyi de cürüm ve ten zevki düşkünlüğü tasarımları içine yerleştirmeye çalıştım.

M. de Gandillac: Günah sözcüğü Hıristiyanlığa o kadar yakından bağlı ki, bu sözcüğü bir başka anlamda kullanmak çok zor. Ya da başka anlamda kullanılacaksa, bu anlamı belirtmek gerekiyor. Bundan ötürü size soru sorma cüretinde bulundum. Bence, Hıristiyanlık açısından günah, cürüm olmadığı gibi, ten zevki düşkünlüğü de değildir. İster Hz. Âdem'in ister Şeytanın günahları olsun, bu edimlerde söz konusu olan, reddetme ve buyruklara aykırı hareket etmedir; baş kaldırma ve hırstır, ama ten zevki düşkünlüğü ve cürüm değildir.

G. Bataille: Hiç kuşkusuz.

M. de Gandillac: Adam öldürme Kabil ile başlıyor. Dolayısıyla ilksel bir olgu değil.

G. Bataille: Günah dediğim zaman anladığım ve günahta beni çeken şey, bu edimin, bizi kendi dışımıza çıkarmasıdır; yani, günah, kendi içimize kapanıklığımızı bozar; ruha, bir açılım getirir.

J. Hyppolite: Siz, insanın kendi dışına çıkmasına değer veriyorsunuz. Bunun da, günah ya da vecitle gerçekleşeceğini düşünüyorsunuz. Bu davranışı da, Nietzsche'nin iç yüzünü açıkladığı pintilik ve güçsüzlük ahlâkına karşıt bir

anlayış ve tutum olarak ileri sürüyorsunuz.

G. Bataille: Evet öyle.

J. Hyppolite: Demek ki siz, kişinin kendi varlığını koruması ekseni üzerinde temellenen bir ahlâka karşı çıkıyorsunuz ve insanın, kendi varlığından dışa çıkması gerektiğini söylüyorsunuz.

G. Bataille: Evet, haklısınız.

J.-P. Sartre: Bataille düşüncelerini, aslında reddettiği manevi değerlere gönderimde bulunduğunu düşündüğüm günah kavramı olmaksızın savunamıyorsa, "günah" sözcüğünü niçin kullanıyor. Bunu öğrenmek isterdim.

G. Bataille: Tartışmayı kolaylaştırmak ve belirginleştirmek için kullandım bu sözcüğü.

J.-P Sartre: Peki o zaman, tartışmayı artık olanaksız olması gerektiği yerde olanaklı hale getirdiğinizi düşünmüyor musunuz?

G. Bataille: Bence böyle olmuyor. Nitekim biraz önce Rahip Daniélou da tartışmanın olanaklı olduğunu söyledi.

J.-P. Sartre: Rahip Daniélou, Hıristiyan anlayışındaki günahtan söz ettiği zaman apaçık ve net bir anlamı kastediyor. Oysa siz, bir sözcüğe sığınarak, bambaşka şeyleri kastediyorsunuz sanırım.

G. Bataille: Bence, tamamen farklı şeyler söz konusu değil ve arada bir bağlantı kurmak da olanaklı.

J.-P. Sartre: Siz "günah" dediğiniz zaman, dolaylı olarak bazı manevi değerler neye oranla varlar? Gerçekten, bazı manevi değerleri kabul ediyor musunuz? Ten zevki düşkünlüğünden ve cürümden söz ettiniz. Cürüm, ne açıdan bir günahtır? İnsanlara karşı şiddet kullanılmasından ötürü mü? Sizce, varlıklara şiddet kullanılmasını yasaklayan kim?

Sizin ilkelerinize göre, kişilere, bir fincan kahve geçer gibi şiddet uygulanmasının niçin söz konusu olmayacağını anlıyamıyorum.

G. Bataille: Biraz acele ettiğim ve düşüncelerimi dakik bir biçimde ortaya koymadığım besbelli. Günah, Tanrının buyruklarıyla belirlenmiştir ve ben bunun ancak bir bölümünü göz önüne aldım. öte yandan, edimlerin iyi ve kötü olarak evrensel bir biçimde ayrılmasına gönderimde bulunduğumu da açıkça söylemedim.

J.-P. Sartre: O zaman durum tamamen değişiyor. Sizin için iyi diye bir şey var ve siz onu ortaya koymak istiyorsunuz, ama daha sonra da istememek istiyorsunuz. Bu bir ahlâk felsefesi ve metafizik anlayışıdır ve çok zor olmasına rağmen savunulabilir ve üstelik bu akşam karşımızda savunduğunuz görüşten de hayli farklıdır.

G. Bataille: Evet, benim görüşümü tam anlamıyla açıkladınız. Ben, genel olarak var olan tanımlamaları benimsiyorum.

J.-P. Sartre: Ama benimsediğiniz bu iyilik tanımları, reddettiğiniz bir

ahlâksal dünyadan kaynaklanıyor ve dolayısıyla, günah işlediğiniz zaman, bu ahlâkın sizin için bütün anlamını kaybettiği bir düzeyde bulunuyorsunuz. Dolayısıyla istediğiniz şey günah değil, bu...

G. Bataille: Bunları reddettiğimi söylediğiniz zaman, durumumu hayli abartmış oluyorsunuz. Hiç kuşkusuz benim bakış açımdan bu kavramların reddedilmesi gerekir. Ama ben bu kavramları var olan şeyler olarak ileri sürüyorum ve kendilerine karşı çıkış tepkilerinin temelleri olduklarını söylüyorum.

J.-P. Sartre: Onlara karşı çıktığınız zaman, bu kavramlar, tamamen sizin dışınıza düşüyorlar ve dolayısıyla, günah da günah olmaktan çıkıyor. Siz bunlardan kaçıyorsunuz ve ediminizle onları reddediyorsunuz. Bu ahlâk açısından yaptıklarınız ve günah diye adlandırarak karşı çıktığınız şeye birlikte bakamazsınız. Her tür Ahlâkı reddeden bir "devrimci edim"den söz edilebilir, ama bir ahlâkı hem reddetmek hem de onu benimsemek garip bir şey; zaten bu ahlâkı biz de benimsemiş olsak burada bir hata yapma kavramına ulaşmış oluruz, ama günah kavramına ulaşmamız zorunlu değildir

G. Bataille: Evet, benim inanmadığım iyilik ve kötülük kavramlarını ileri sürmemde bir tür alaycılık var.

J.-P. Sartre: Günah işlediğiniz zaman ahlâkın sizi pek tedirgin etmediğini sanıyorum. Bundan ötürü de günah, daha az boğuntulu ve daha az trajik bir hale geliyor bence.

G. Bataille: Bence siz, mantıksal yönde bir abartmaya kapılıyorsunuz. Biz, mantığın bizden istediği kadar basit yaratıklar değiliz. Mantık bizim birbirimizden ayrılmamızı ve varlıkları bölüp sınıflamamızı ister.

Ben düşüncelerimi yukarıda açıklamaya çalıştım. Düşkünlük ahlâkının karşısına koyduğum bir doruk ahlâkından söz ettim ve sonunda şunu anladım: Doruk ahlâkından söz etmeğe başladığımda, aslında düşkünlük ahlâkı adına konuşuyordum.

J.-P. Sartre: Bu, çok nazik bir durum ortaya çıkarıyor.

G. Bataille: Durumu çok güçsüz ve kırılgan hale getiriyor. Zaten bütün söylemek istediğim de buydu. Yani ben, dayanılmaz bir durumdan söz ettim sadece.

J.-P. Sartre: "Söz ettim" demeniz çok iyi, ama hatayı dile yüklemeniz boşuna. Sizin, bir yanda, yaptığınız açıklamalar var; öte yanda da somut bir yaşantınız ve araştırmanız. Beni sadece, bu araştırmanız ilgilendiriyor. Eğer dil, gerçeği bozan bir şeyse, siz hata ediyorsunuz demektir ve sizi dinleyerek biz de hata ediyoruz. Önemli olan, konuşmadığınız anda işlediğiniz günahtır. O an vardır ve önemli olan da o andır. Bu an şimdi ortada yok, ama ondan söz ediyoruz. Ve bir manevi değer ortaya koymadan, onu gerçekleştirmeye yönelemezsiniz.

G. Bataille: Hiç kuşkusuz, manevi değerler ileri sürdüm ben ve bu değerleri çeşitli biçimlerde ortaya koyarak içinden çıkılmaz bir duruma vardım.

J.-P. Sartre: Öyleyse, ne idüğünü bilmediğim ve ahlâkın ötesinde olan bir şey adına ahlâkın eleştirilmesi ve sorguya çekilmesi söz konusu değil. Burada, iki ahlâkın biraradalığı söz konusu; bunların biri aşağı dereceden ve öteki yüksek dereceden bir ahlâk.

G. Bataille: Evet öyle ve yüksek dereceden ahlâk, kendi manevi değerlerinin aşağı dereceden ahlâk tarafından ele alınıp geliştirildiğini gördüğü için kendisinden vazgeçmek zorunda ve dolayısıyla kendisinden vazgeçiyor ve ortadan kalkıyor; böylece de her şey karanlıklara gömülüyor.

J. Hyppolite: Ama bu üçüncü bir ahlâk ortaya çıkarıyor; çünkü, bu vazgeçişin kendisinde bir üçüncü manevi değer anlamı var.

G. Bataille: Eleştirme ve sorgulama, kendi içinde çakılıp kalamıyor ve bir asit gibi kendini kemiriyor.

J. Madaule: Demek ki manevi değer, eninde sonunda, bütün değerlerin eleştirilmesi ve sorgulanması. Yani, bir tek değer var; o da, değerlerin eleştirilmesi ve sorgulanması.

G. Bataille: Evet, doğru. Söz konusu olan da bu zaten.

J.-P. Sartre: Evet, bu konuda anlaşıyoruz. Ama bu da bir ahlâk, yani araştırma ahlâkı.

G. Bataille: Bunu söylediğiniz andan itibaren, çok fazla söz söylenmiş olur.

J.-P. Sartre: Demek ki, ikinci ahlâk, bir üçüncü ahlâk ortaya koymak için kendini paralamıyor, ama devam ediyor. Burada aynı ahlâkın değişime uğramış durumları söz konusu; çünkü, manevi rahatlık için değerler aradığınız zaman onları bir yana atıyorsunuz, ama arayışınız nasılsa öyle kalıyor ve siz de aynı düzeyde yer alıyorsunuz.

Ayrıca, sizce, günahta bir diyalektik değer var. Yani günah, kendiliğinden ortadan kalkıyor ve günah, kendisini günah olarak tanıyamayacağınız bir duruma itiyor sizi.

G. Bataille: Çok doğru.

J.-P. Sartre: Oysa Hıristiyana göre, bu günahtan kaçınmak söz konusu bile olsa, günah, günah olarak kalır. Dolayısıyla burada aynı kavram söz konusu değil. Bu daha çok, belli bir anda ortaya çıkan, işe yarayan bir şey ve sizi bir skandala sürüklüyor; siz de bu durumdan sonra eleştiri ve sorgulama arayıcılığıyla aradığınız duruma ulaşıyorsunuz. Demek ki, o anda, onu günah olarak ele alamazsınız artık.

G. Bataille: Her tür diyalektikte olduğu gibi, burada da ortadan kaldırma değil, aşma söz konusu. Burada Hegelci diyalektiğe dayanıyorum ve tepeden tırnağa Hegelci olduğumu saklamıyorum.

Eyleme ilişkili olan günahta, Hegelci olumsuzluğu, eylem olan olumsuzluğu kolayca görüp tanıyacaksınız.

J. Hyppolite: Hegel'de, olumsuzluğun, günah özelliğini taşıyabileceğinden pek emin değilim. Acaba, günah mı olumsuzluğa yol açıyor, yoksa olumsuzluk mu günaha?

G. Bataille: Bence, eylem demek olan olumsuzluk her zaman yıkıcıdır.

J. Hyppolite: Sartre'ın dediği gibi, sizin söyleminizde Hıristiyanca bir dil ve Hıristiyanca bir anlam karışıklığı var. Belki bunun da Hegelce olduğu söylenebilir. Sizin, insansal etiğiniz için buna gereksiniminiz var mı?

G. Bataille: Bu tartışmanın kolaylaştırılması bakımından gereksinimim vardı.

J. Hyppolite: Sadece tartışma için gereksinimimiz olduğunu hiç sanmıyorum. Sizin bu Hıristiyanca günah kavramına, doruk ahlâkı bakımından gereksiniminiz var. Ve sorunun aslı da şu: Siz, bu dili kullanmaktan vazgeçebilir misiniz; yaşantınızı ve deneyiminizi, bu dili kullanmadan dile getirebilir misiniz?

G. Bataille: Bu pek elverişli olmazdı. Dolaylı konuşmak gereklidir.

R. Daniélou: Bence, günah kavramını kullanmasaydınız, yapıtınız, bütün tadını tuzunu kaybedecekti. Ve bence, günah kavramı, yapıtınızın temel bir öğesi. Sartre'ın, biraz önce, sizi kendi görüşleri içinde sıkıştırmaya çalıştığı izlenimini edindim. Oysa, sizin özelliğiniz, belli bir görüş içinde sıkışıp kalmayı reddetmek.

J. Hyppolite: Kitabınızı okuduktan sonra benim de edindiğim izlenim, sizin, Hıristiyanca bir görüşe mutlak olarak gereksinim duyduğunuzdur.

G. Bataille: İzleniminiz tam anlamıyla doğru.

M. de Gandillac: Size münasebetsiz bir soru sormak istemem, ama şimdi kendimi daha rahat hissediyorum ve bunun nedeni de, Adamov'un dediği gibi, sizin konuşmanızdaki tonun, hepimizi inandırmış olması. Konuşmamız, sizin yaşantınızın ve deneyimimizin tam anlamıyla gerçek ve özgün olduğunu ortaya koydu. Şunu sormak istiyordum: daha önce sözünü ettiğiniz rahatlığınız ve uçarılığınız ile kendinizi bile isteye içine kapattığınız trajik durum arasında bir çelişki yok mu?

G. Bataille: Sanmıyorum. Bu çelişkiyi göremiyorum.

J. Hyppolite: Ben de kitabınız ile konuşmanız arasındaki farkı belirtmek isterim. Kitabınızı okuduğum zaman sizi tanımıyordum; görüşlerinizi de, kitabınızdan çok, buradaki konuşmanızla daha iyi kavradım. Bir başka dille yazılmış olsaydı, yapıtınız aynı izlenimi vermeyecekti bize ve ben de kitabınızı bu kadar ilginç bulmayacaktım. Sözünü ettiğimiz Hıristiyanca kavramlardan, mantıksal açıdan vazgeçebilirdiniz; ama o zaman, yaşantınızı ve deneyiminizi dile getirmenizde bir eksiklik olacaktı. Sizin yaşantınız ve deneyiminizde, her tür mantıksal sistemi aşan bir derinlik var.

Çeviren: Selahattin Hilav

Kamuoyu Araştırmalarının Dayanılmaz Hafifliği

Hülya Tufan

Toplumsal-siyasal yaşamımızın, "çağ atlama", "çağı yakalama" ya da "çağın gerisinde kalmama" türünden terimlerle tartışılmaya başlandığı andan bu yana, yani yaklaşık on yıldır, kamuoyu araştırmaları dönem dönem ciddi bir biçimde sorgulanır, yorumlanır ve yargılanır oldu. Bu da, söz konusu olgunun, aslında, istesek de istemesek de, toplumsal yaşamımızın bir parçası haline geldiğinin göstergesidir. İşin en üzücü yanı, o sorgulanma, tartışılma ve yargılanma "dönem"lerinin hep seçim dönemleriyle çakışması, dolayısıyla da tartışmanın kamuoyu araştırmalarından çok "seçim tahminleri"nin doğruluğu, sağlığı, vb. gibi konular üzerinde odaklanmasıdır. Sonuçta, düşünsel boyutta "kamuoyu" ve "araştırma" kavramları değildir tartışılan; yapılan seçim araştırmalarının, anket miktarı ya da örnekleme yöntemi otopsiye yatırılır. Bu durumda iki şık vardır: işler kötü gitmişse, birkaç günah çıkarmayla iş tatlıya bağlanır: Seçmenler, ele avuca sığmaz, olgunluktan yoksun, yaramaz birer çocuktur, yanlış yanıt verip, farklı oy kullanıyorlardır; habire karar değiştiriyor, umulmadık kişi ya da olaylardan etkileniyorlardır; hem zaten belki de seçimlere hile karışmıştır, vb. Bu durumda, bir sonraki seçime, şirket ya başka isimle katılacak ya da müşterilerinin bile sabrını taşırmışsa, ekmeğini "deterjanda pazar payı"

araştırmalarından çıkarmakla yetinecektir. İkinci şık ise, araştırma şirketleri ve müşterilerine (yani çoğu zaman medyalara) şanın, şöhretin, paranın, yani günümüzdeki tüm "yüksek değerler"in kapısını açar: Tahminler tutmuştur; onlardan "büyük" yoktur; araştırmanın en iyisini onlar yapar, vb. Bir dahaki seçimlere kadar bol bol soluklanacak, işlerini ve çevrelerini genişletecek zamanları vardır. Bu arada "kamuoyu araştırması" yapmayı da sürdürebilirler. Konu, "Türkiye-Avrupa Topluluğu İlişkileri", ya da "orta öğretimde kredi modelinin değerlendirilmesi" olduğu sürece de rahattırlar, çünkü "kamuoyu"nun, seçimlerde olduğu gibi, buldukları sonuçlarla gerçek sonuçları üç-beş gün sonra karşılaştırma olanağı yoktur. Halbuki, insanların, hatta konuya çok daha duyarlı olan medyaların (çünkü çoğu zaman "müşteri" konumundadırlar) tek-tek tahminlerin tutup tutmadığını tartışmaktansa, araştırmanın bir anlamda "varlıkbilimsel" konumunu tartışmaları için çok da önemli nedenleri vardır: Bir önceki seçimde sonuçları, neredeyse, virgülüne kadar bilen bir araştırma şirketi, (neredeyse) aynı model ve yöntemlerle, bir sonraki seçimde büyük sapmalar göstermekte ve konumuzu oluşturan olguyu yaklaşık on yıldır izleyen birinin açıkca göreceği gibi, hiçbir kamuoyu araştırma kuruluşu bu akıbetten bağışık bulunmamaktadır. Bu nedenle, sonuçları tartışmadan önce nedenleri deşmek daha doğru olacaktır.

1. Kamuoyu kimin oyu?

Burada "kamuoyu" kavramının doğuşu ve tarihsel gelişimine ilişkin geniş bir inceleme yapmayacağız. Ancak, şimdiki kullanımı göz önünde bulundurulduğunda, kendinde taşıdığı ya da çağrıştırdığı birtakım soruların altını çizmemiz gerekecektir. Dildeki anlamından hareket ederek, "kamuoyu"nun öncelikle iki değişik anlamla yüklü olduğunu görebiliriz:

a) Kamunun görüşü:

Birincil anlamıyla "kamuoyu", kamunun, yani kabaca "halkın" görüşü olarak ele alınır. Gerçi burada kullanılan "görüş" kavramı da tartışılmak ister. Fransız ve İngiliz dillerinde "kamuoyu" karşılığı olarak kullanılan terim *(opinion publique* veya *public opinion)* bizdeki "oy (kamu-oy'u'ndaki "oy") yerine kanaat, yaklaşım, hatta neredeyse inanç anlamı taşıyan bir sözcüğü içerir. Bu bağlamda da, oluşmuş, kesinlik kazanmış bir "gerçeklik"ten ziyade bir eğilimi dile getirir. Doğrulanabilir, ama değillendiği anda da sahibine hiçbir sorumluluk yüklemez. Kamuoyunu, kamunun, yani halkın herhangi bir konudaki kanaati olarak değerlendirdiğimiz takdirde karşımıza, kaçınılmaz olarak, çıkacak soru, tüm "kamu" kitlesinin aynı kanaati paylaşıp paylaşmadığıdır. En basit topluluklarda bile, belli sorunlara yaklaşımlar ve kanaatlerin "tekbiçimli" olmadığı açıktır, hele de toplumsal farklılaşma, siyasal kurumlaşma ve kültürel çoğulculuğun yerleşik olduğu toplumlarda, "kamuoyu"nun tek ve yapılanmış

bir kanaati olması beklenemez. Bu durumda iki seçenek vardır: Ya "kamuoyu" olarak adlandırılan, sonuçta "kamu"nun çoğunluğunun oyudur; ya da birbirinden farklı kamuoyları vardır. Günümüzdeki kullanımı dikkate alındığında, her iki tanımın da, zaman zaman devreye girdiğini gözleriz. Kimi zaman da anlam saptırmasına varan kullanımlarla karşı karşıya kalırız. Ülkemizde sık sık rastladığımız "siyasal kamuoyu" deyimi işte bu türden bir anlam kaymasına işaret eder. Siyasal kamuoyu olarak adlandırılan, gerçekte "siyasal sınıf" olarak tanımlanması gereken kitledir; bu kitle de tanımı gereği "kamuoyu" değildir ve olamaz; hatta neredeyse kamuoyunun tersi bir kitlenin oyuna işaret eder.

b) "Kamusallaşan" görüş:

Dil açısından ele aldığımızda "kamu-oyu", "özel-oy"un tersidir. Batı dillerinde bu kavramı karşılayan sözcenin de çözümlemesi aynı sonuca varır: "kamuoyu" kamuya mal edilen, yani "özel" olarak saklanan değil, kamunun bilgisine sunulan, kamu önünde dile getirilen görüş olarak da ele alınabilir. Bu bağlamda incelendiği takdirde, kamuoyu kavramının neden "demokratik yapılanma" ile bir arada düşünüldüğünü anlamak daha kolaydır. Kişisel kanaatlerin kamu önünde dile getirilmesi –ki bu kanaatlerin, çoğunlukla en geniş ve iyicil anlamıyla "siyasal" alana ilişkin olduğu hepimizce malumdur– doğal olarak o kanaat sahiplerinin toplum yaşamına doğrudan katılımı ya da en azından bu yönde bir talebi bulunduğu anlamına gelir. Nitekim, eski Doğu Bloku ülkelerinde "kamuoyu araştırmaları"nın yapılabilir hale gelmesi, pek çok kişi tarafından, bu ülkelerdeki demokratikleşme eğilimlerinin en önemli göstergelerinden birisi olarak sunulmuştur.

Bizim burada ele aldığımız konu açısından, yani "araştırma" çerçevesinde bakıldığında "kamuoyu"nun yukarıda işaret ettiğimiz iki anlamı birden içerdiği ya da bu araştırmaları, yapanlar ve yaptıranlar açısından bu doğrultuda algılandığı ortadadır. Genel olarak "kamuoyu araştırması" ya da "kamuoyu yoklaması" olarak adlandırılan çalışmaların amacı, kamunun belli bir konudaki eğilimlerini saptayıp, bu eğilimleri, özel alandan çıkararak kamu alanına dahil etmek, yani genel-geçer deyimiyle "ilan etmek"tir. Araştırmanın yapılma amaçlarıyla bağlantılı olarak bu "ilan" kısıtlı bir kitleye yönelik olabileceği gibi (yalnızca araştırmayı yaptıran kurum), çok geniş bir kitleye de (özellikle de medyalar aracılığıyla "kamuoyu"na!) yönelebilir.

c) Kamuoyu var mıdır?

"Kamusallaşan" eğilim anlamında değil de "kamunun görüşü" anlamında kullanıldığında "kamuoyu"nun gerçekten var olup olmadığı, özellikle de bu konuyu en yakından inceleyen çevrelerin, yani siyasetbilimcilerin ve toplumbilimcilerin ciddi biçimde kafasını kurcalamıştır. Fransa'da, bu tartışma 70'li yıllarda, yani gerçekte kamuoyu yoklamalarının giderek daha meşru bir toplumsal işlev üstlendiği ve yaygınlaştığı; buna koşut olarak da medyaların (özellikle

de televizyonun) ağırlığını giderek artırdığı bir dönemde iyice kızışmıştır. Pierre Bourdieu, pek tartışılan ama, bugün bile bu konuda kaynak gösterilen bir çalışmasında kamuoyunun "en azından kamuoyu yoklamalarını yapan ya da bu yoklamaların sonuçlarını kullananların genelde kabul ettiği biçimde" var olmadığını söyler.(1) Bunun nedeni de, kamuoyu araştırma kuruluşlarının yaptığı gibi, aynı tür soruların, toplumsal köken, kültürel birikim, siyasal eğilim, vb. açısından kesinlikle türdeş olmayan bir gruba sorulması ve alınan yanıtların alt alta konarak toplanması, tüm bireylerin belli bir konuda bir görüşe sahip olduğu, herkesin kendisine sorulan soru üzerine düşündüğü (ya da düşünebileceği) ve toplumsal olarak tüm görüşlerin birbirine eşdeğer olduğu anlamını içermektedir: Bu ise, kesinlikle deneysel olarak doğrulanmış bir olgu değildir. Bu şekilde davranmakla araştırma kuruluşları, genel (ve gerçekte var olduğu kanıtlanmamış olan) bir kamuoyu uğruna, özel/özgün bir kamuoyunu, siyaset biliminde geleneksel olarak "çıkar ve baskı grupları" olarak adlandırılan grupların görüşünü ihmal eder hale gelmişlerdir. Bourdieu'nün altını çizdiği ve gerçekten de tartışmaya önemli bir boyut katan bu olgular, yazarın, başka araştırmalarında da vurguladığı(2) bir başka olguyla doğrudan ilintidedir: Kişilerin sahip oldukları "kültür sermayesi", toplumsal ya da siyasal içerikli bir soruya verecekleri yanıta da yansıyacaktır. Kimileri bu türden bir soruya yanıt verme, yani o konuda bir görüş sahibi olma hakkını kendilerinde doğal olarak görürken, kimileri de tersine, kendilerini bu "evren"in tamamen dışında tutar. Bourdieu'nün ardından, Fransa'da bir dizi toplumbilimci ve hatta siyasetbilimcinin kamuoyu yoklamalarını –gerek bu doğrultuda, gerek başka yönlerden– eleştiren çalışmaları dikkat çekmiştir.(3) Ancak bu çalışmalar, işin belli bir yanını, yani bu uygulamanın "bilimsel" niteliğini tartışırken, o yöntem, özellikle de siyasal alanda giderek daha çok itibar görmeye devam etmiştir. Buna getirilen en yaygın açıklama ise, siyasal imgelem düzeyinde, "kamuoyu yoklaması"nın, bilimselliğin güvencesi altında "doğrudan demokrasi"nin modern bir biçimini oluşturmasıdır.

2. Kamuoyundan seçmene: sancılı bir süreç

a) Farklı konumlar:

Kamuoyu yoklamalarını gözü kapalı savunanların en etkili savunma silahlarının "demokrasi" ve "katılım" olduğuna yukarıda değinmiştik. Bunu en somut dile getirdikleri alan ise, doğal olarak "özgür seçim" alanıdır: Madem ki, "kültürel sermaye"si ya da siyasallaşma düzeyi ne olursa olsun, herkesin seçme

1) Pierre Bourdieu, "L'opinion publique n'existe pas", *Les Temps Modernes*, 318, Ocak 1973.
2) Pierre Bourdieu, "Un jeu chinois. notes pour une ciritique sociale du jugement", *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 4, Ağustos 1976; "Questions de politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 16, Eylül 1977.
3) Patrick Champagne, *Faire l'opinion*'da (Paris 1990), bu tür çalışmaların bir listesini sunmaktadır, s. 16.

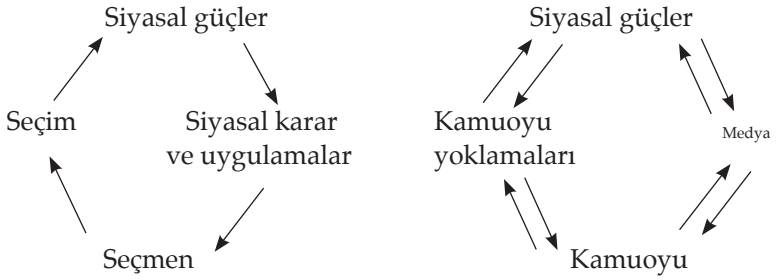
hakkı eşittir, bu durumda, kamuoyu yoklamalarında yöneltilecek sorulara da herkesin verecek bir yanıtı, mutlaka vardır, olmalıdır ve tüm yanıtlar da aynı değeri taşır (yani toplanabilir, çıkarılabilir, kısacası "hesap"lanabilir). Sorun bu yanıtı alabilmek –ve tabii kullanabilmektir. Ancak bu düzeyde, çok önemli bir başka olgu devreye girer: Bireyin toplumsal-siyasal sorumluluğu. Kamuoyu yoklaması çerçevesinde görüş beyan etme durumunda olan kişi, elbette kendi görüşünün bilinmesine/kamuya duyurulmasına önem veriyorsa, büyük bir sorumlulukla onu en iyi biçimde aktarmaya çalışacaktır. Ancak, bunun sonuçta somut ve doğrudan bir yaptırımı olmadığı da kesindir. Herhangi bir "yeterince düşünülmemiş" fikir ya da hatta yanlış beyan, geri dönülmez sonuçlar yaratmayacaktır. Dahası, sorulan soruya ilişkin oluşmuş bir kanaati olmayan kişi, hele de içinde bulunduğumuz "imaj" çağında, geçerli olduğunu düşündüğü normlar doğrultusunda "toplumsal olarak meşru" herhangi bir görüş beyan edebilecektir. Ama gerçek oy kullanma söz konusu olduğunda, durum farklıdır. Herkese eşit oy hakkının doğruluk ve/veya meşruluğu tartışmalarına burada yerimiz yok. Yine de, oy kullanma davranışını birinci derecede etkileyen ve yönlendiren duygunun bir "yurttaşlık" bilinci ve sorumluluğu olduğu bugün herkesçe kabul görür. Her ne kadar o bilinç ve sorumluluk, nesnelden çok öznel güdülenimler tarafından belirleniyorsa da, sonuçta toplumun bireyleri o toplumun işlerliğini doğrudan etkileyecek kararları alacak kişi ve mercileri (seçimlerle) belirlemeye, ya da o toplumun belli ve çok yaşamsal bir konudaki yönelimini saptayacak kararları (referandumlarla) vermeye doğrudan katkıda bulunurlar. Bu davranışlarıyla, yalnızca kendilerinin değil, tüm toplumun yaşamını etkileyebileceklerini bilme durumundadırlar. İşin bir başka boyutu da "seçmen" olmanın "kamuoyu" olmadan tam da can alıcı bir noktada farklılaşmasıdır: Seçmenin oyu, kişisel ve gizlidir; kamuoyunun yanıtı ise, tanımı gereği, kişiselliğini ve gizliliğini yitirir, kamusallaşır. Üstelik de bu kamusallaşma, siyasal bir tavır alma niteliğinde değildir: Bir mitinge katılma, bir imza kampanyasına destek verme, herhangi bir protesto ya da destek hareketinde etkin biçimde yer alma gibi, özgür iradeden kaynaklanan doğrudan bir siyasal çağrışımı da yoktur. Nitekim, bu nedenle, kimi araştırmacılar, kamuoyunun gerçekte "kamusallaşan oy" olmadığını öne sürerler. Patrick Champagne "Kamuoyu araştırma kuruluşlarının 'kamuoyu', kamuya duyurulan kanaatlerin istatistiksel ifadesinden başka bir şey değildir. İmza kampanyalarıyla, basındaki herhangi bir 'serbest kürsü', televizyondaki bir beyan, herhangi bir basın kuruluşuna bir okur mektubu, bir televizyon yayını sırasında yapılan 'yoklama'ya katılma, bir sokak gösterisi, vb. aracılığıyla *kamusal olarak ifade edilen bir kanaat* değildir. (...) Kişinin kanaatini kamuya açıklaması ya da açıklamaması siyasal bir edimdir. O kanaatin sahibi tarafından ifade edildiğinde, en azından belli ölçüde, manipülasyonları önler. Kamuoyu yoklamalarında, anketleri yanıtlayan kişiler soruları

seçmezler ve kolektif olarak değerlendirilen yanıtların yorumu üzerinde de hiçbir denetimleri yoktur."[4] derken bunu dile getirir.

İşte bu nedenler göz önüne alındığında 'kamuoyu' davranışıyla 'seçmen' davranışının farklılığı ortaya çıkar. Kamuoyu yoklamaları 'doğrudan demokrasi' ya da "katılım' kisvesi altında, sonuçta bireye hiçbir yükümlülük getirmeyen ve bireyin, üzerinde hiçbir olumlu tasarruf hakkına (soruları yanıtlamama, saptırma ya da yanlış beyan, 'olumsuz' tasarruf olarak ele alınmalıdır) sahip olmadığı edimlerdir. Buna karşılık, seçim, "temsili demokrasi"nin biricik aracı olma niteliğiyle, üstelik de uzun vadeli bir karar mekanizmasını harekete geçirir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, seçmenliğin ne zor bir zanaat olduğu, sandık başına gidişin nasıl sancılı bir süreç oluşturduğu, buna karşı da gizliliğin ve kendi vicdanından başka kimseye hesap vermeme durumunun nasıl farklı bir davranışa neden olabileceği ortaya çıkar.

b) Sivil toplumla siyasal toplumun etkileşimi açısından kamuoyu ve seçmen:

Daha önce de değinmiş olduğumuz gibi, kamuoyu kavramı ve kamuoyu araştırmaları, kitle iletişiminin yaygınlaşmasıyla birlikte ivme göstermiştir. Siyaset kadar eski olduğu bilinen siyasal iletişimin, eski işleme şemasından yeni bir şemaya oturması da bu olguyla karşılıklı bağıntı içindedir. Hangisinin neden, hangisinin sonuç olduğunu kestirmek zordur. Ancak, medyanın ağırlıklı bir yere sahip olduğu yeni toplumsal örgütlenmelerde, kaba terimiyle halk ve siyasetçiler ya da seçmen/kamuoyu ve siyasal güçler arasındaki iletişimin de biçimi değişmiştir. Bu değişimi aşağıdaki biçimde şemalaştırmak mümkündür:



Nitekim, bugün siyasal iletişim "Siyaset üzerine kamu önünde fikir belirtmeleri meşru olan üç edimcinin, yani siyasetçilerin, gazetecilerin ve nabız yoklamaları aracılığıyla kamuoyunun çelişkili söylemlerinin mübadele edildiği alan" olarak tanımlanmaktadır.[5] Kamu alanı olarak adlandırılan alan, birbiriyle etkileşim içindeki bu üç edimcinin –ki sonuçta bu edimcilerin toplamı, toplumun bütününü oluşturma durumundadır– mübadele alanı olarak tanımlandığında,

4) Patrick Champagne, a.g.y. s. 118.
5) Dominique Wolton, "Siyasal İletişim: Bir model yaratmak", çev. Hülya Tufan - Ömer Laçiner, *Birikim*, No.30, Ekim 1991, s. 52.

demokrasinin varlığıyla aynı öze sahip olması da doğaldır. Son derece geniş bir inceleme konusu oluşturan "sayasal iletişim"e burada daha fazla yer vermeksizin, ana konumuzla bağlantısının altını çizelim: Demokrasinin yaygınlaşması ve katılımcı niteliğinin belirginleşmesi olarak ortaya çıkan "kamusal alan"da söz sahibi üç edimciden biri olan kamuoyunun, bu alanda "sözünü dinletmesi", günümüzde büyük ölçüde "kamuoyu araştırmaları" aracılığıyla gerçekleşir. "Kamuoyu"nun gerçekten var olup olmadığına yukarıda kısaca değindik, şimdi de kamuoyu yoklamalarını ele alalım.

3. Kamuoyu araştırmaları

Kamuoyu araştırmalarının, hangi modellere göre, hangi yöntemlerle yapıldığı, özellikle de seçim dönemlerindeki yaygın tartışmalar sayesinde "kamuoyu"na yeterince anlatıldı sanırım. Ben burada, yalnızca araştırmanın varlığına ve anlamına ilişkin olarak tartışılan birtakım yönlerine değinmekle yetineceğim. Bu nedenle de dört ayrı ve tartışmalı öğeyi dikkate almak gerekecektir:

a) Araştırmayı kim, kime yapar?

Genel olarak ele alındığında kamuoyu araştırmaları iki farklı mercii tarafından yapılır: Bilim çevreleri (üniversiteler, yüksek okullar, bilimsel araştırma kurumları) ve özel kuruluşlar. Bilim çevrelerinin yaptıkları araştırmaların ana amacı, doğal olarak, "bilimi geliştirme, bilime katkıda bulunma" adına araştırma yapmaktır; kabaca özetlemek gerekirse bu kuruluşlar araştırmayı "araştırma için" yapar. Gerçi, "bilimsellik", hele de toplum bilimlerinin bilimselliği söz konusu olduğunda, konuya biraz çekinceli yaklaşmakta yarar vardır: Araştırma modelini oluşturan kişi ya da kurumun, çıkış noktası, hedefi, hatta kullandığı yöntem açısından ulaşacağı sonuçların farklı yorumlanabileceği unutulmamalıdır.

Siyasal iletişimin yeni kisvelere bürünmesi ve ivme kazanmasıyla birlikte, kamuoyu araştırmaları bilim çevrelerinin ayrıcalıklı çalışma alanı olmaktan çıkmış, özel araştırma kuruluşlarının –en azından görünürde– neredeyse tekeline girmiştir. Özel kuruluşlar ise, tanımları gereği "kâr amaçlı" olduklarından ve bu araştırmaları, zorunlu olarak, bir "müşteri"ye yaptıklarından, güvenilirlik/saptırma tartışmalarının yoğunluğu şaşırtıcı değildir. Gerçekten de "saptırılan" araştırma yoktur, demek anlamsız bir erdemciliktir; bunu araştırma kuruluşları söylediğinde ise, alenen mesleki bir hataya düşüp, "ticari kamuoyu"nu (!) yeterince tanımadıklarını ele vermiş olurlar: Ticarette sahteciliğin kökünün, şu ya da bu mekanizma, yaptırım, vb. ile, kazınması mümkün değildir. Ancak, benzer kuruluşların yaptıkları araştırmaların birbirinden farklı sonuç vermesinin nedenleri salt bir "müşteri" mantığına bağlanamaz; yazımın en başında değindiğim, aşağıda da çeşitli bağlamlarda yeniden ele alacağım durumlardan, yani "kamuoyu" ve "araştırma"nın varlık ve yapısına ilişkin olgulardan kaynakla-

nır. Nitekim, "bilimsel" çevrelerde yapılan çalışmalarda da benzeri sorunların yaşanması buna işaret etmektedir.

Yine de kamuoyu araştırmalarını yapan iki farklı edimcinin, yani araştırma kuruluşları ve bilimsel çevrelerin çalışmalarındaki farklılıklarda, "müşteri" olgusunun bir payı vardır kuşkusuz. Bunlardan ilki ve en önemlisi, ticari kuruluşların müşterisinin, çoğunlukla, siyasal çevreler veya basın kuruluşları olmasıdır: Yukarıda verdiğim siyasal iletişim şeması göz önüne alındığında, bu müşterilerin yalnızca "kamuoyu"nun görüşünü almak değil, dolaylı ve uzun vadeli de olsa "kamuoyu yaratmak" gibi bir işlevi de vardır ve bu kaçınılmazdır. Bu nedenle, ticari araştırma kuruluşları, ister istemez daha doğrudan/gündelik/kısa vadeli/ bir sorumluluk altındadır. Tümüyle bu iletişim şeması doğrultusunda işleyen bir toplumsal yapıda, araştırma sonuçları siyasal çevrelerin alacakları kararlarda etkili olacak, bu durumdan, dönüşlü bir mekanizmayla bizzat o sonuçları sunan kuruluşlar da etkileneceklerdir. Buna karşılık, bilim çevrelerinin taşıdığı sorumluluk daha farklı bir düzeyde konumlanır. Her şeyden önce, meşruluk gibi bir sorunları yoktur, deneyselliğin gereklerini, daha çekincesiz yerine getirebilir, gerektiğinde kendi araştırmalarını bile tartışma konusu yapıp, daha eleştirel yaklaşımlara yönelebilirler. Sonuçta şu ya da bu düzeyde araştırma yapan toplumbilimcilerin, Fransa örneğinde gördüğümüz gibi, kamuoyu yoklaması kavramını kıyasıya tartışmaları da bunun bir göstergesidir. Araştırma kuruluşları ise –ki bunu, özellikle de Türkiye'de çok yakından görüyoruz– kendilerine demokratik bir misyon yükleyerek meşrulaşma yoluna gitmek zorundadırlar. Meşrulaşma arayışının kendini gösterdiği bir başka alan da, araştırma kuruluşlarının, siyasal bilim ve toplumbilim uzmanlarıyla işbirliğidir. Böylece "bilim adamları", hem daha geniş olanaklarla mesleklerini icra edebilecek, hem de seslerini –isimlerini– daha iyi duyurabileceklerdir. Champagne, bu noktayı, "medyalar olmasa siyasal bilimciler, yerel monografilerle uğraşmak için kaynak arayan, meçhul seçim sosyolojisi uzmanları olup çıkarlardı; bugün siyasal alanda güçlü ya da egemen bir konuma sahip olmaları, medyaların ve araştırma kuruluşlarının iktisadi gereklerine (basın ve siyasal örgütlere satılabilecek ürünler önermeleri gibi) boyun eğmeyi kabul etmelerinin karşılığıdır"[6] ifadesiyle belirtir.

b) Araştırma nasıl yapılır?

Kamuoyu araştırmalarında kullanılan bir çok yöntem olduğu bilinir. Ancak, burada, seçim döneminden henüz çıktığımızdan ve yapılan araştırmalara ilişkin eleştiri ve tartışmalar tümüyle bu yöntemde odaklandığından dolayı, özel olarak, yalnızca "anket" yöntemine değineceğiz. Öncelikle anket yapılacak kitlenin belirlenmesi, yani örnekleme aşamasından başlayalım:

Örnek kitlenin seçimi, araştırılan konu üzerine fikirlerinin alınması istenen

6) Patrick Champagne, a.g.y. s. 116-117.

kişilerden oluşan bir "evren"in belirlenmesini, sonra da o evrenin küçük bir ölçeğe, doğru biçimde taşınmasını/yansıtılmasını gerektirir. Örneğin miktarı, sapmalar, hata payları "istatistiksel" alana girmektedir. Ancak, her halükârda, o büyük evrenin özelliklerinin iyi belirlenmesi ve seçilen örneğin de bu özellikleri doğru yansıtması, olmazsa olmaz bir koşul gibi görünmektedir. Oysa, özellikle de Türkiye'de, son yıllardaki ciddi çaba ve girişimlere rağmen bu tür verilerin tam anlamıyla toplanmış olduğu söylenemez. Kaldı ki, DİE tarafından toplanan veriler, beş yılda bir yapılan –hem de ne koşullarda yapılan!– nüfus sayımlarına dayandığından, hedef kitlenizin "araştırmayı yaptığınız andaki" bileşimi hiçbir zaman bilinmez: Coğrafi hareketliliğin ortalama % 12 dolaylarında seyrettiği bir ülkede, bırakın bir kentin; bir ilçenin, bir köyün bile nüfusunun dağılımı, sayımın yapıldığı zamanla anketin yapıldığı zaman arasında değişir –elbette bunların hesaplanmasında kullanılan çeşitli "projeksiyon" yöntemleri vardır ama, onun tartışmasını matematikçi ve istatistikçilere bırakıyor, ben kendi adıma bunların tümüyle gerçekçi olmayacaklarını düşünüyorum. Ayrıca, örneğin DİE verilerine göre, ülkedeki evli kadın sayısının evli erkek sayısından fazla olması, ya "evlilik" tanımında, ya "medeni kanun"un uygulanımında, ya da burada değinemeyeceğimiz başka olgular düzeyinde ciddi bir sorun olduğunu gösterir. Özetle, hata henüz suyun başında pusuya yatmıştır.

Gelelim ikinci can alıcı noktaya, yani anket sorularına. Öncelikle şunu çok iyi bilmek gerekir ki, tamamıyle sözel olan bu araştırma yöntemi bize, görüşülen kişinin (yani "kamuoyu"nun) "davranışı"nı, tutumunu, hatta açıkçası fikrini, değil, davranışına ilişkin "beyan"ını, tüm değişkenliğiyle en kötücül anlamıyla (derme-çatmalık, oluşmamışlık, düşünülmemişlik anlamında) kanaatini verecektir. Araştırmada sorulacak soruların seçimi, uzmanların en çok tartıştıkları konulardan biridir. Yeterince açık, herkesin anlayabileceği bir dille ifade edilmesi, birden fazla öğeyi barındırmaması, dengeli olması, anketin bütünü içinde uygun konuma sahip olması ve tüm bunların yanı sıra, "tarafsız" olması, yani görüşülen kişiyi yönlendirici nitelikte olmaması, araştırmacıların dilinde "iyi" soruyu niteleyen özellikler olarak öne çıkar. Gerçekten de, aynı konuyu araştırma amacıyla sorulan farklı sorulara, farklı, kimi zaman tamamen karşıt yanıtlar verildiği, defalarca kanıtlanmış bir olgudur. Gerçekte "iyi" soru, "doğru", "gerçek", "samimi" yanıtı doğuran sorudur. Ne var ki, bunların tümünde gerçek payının olması bir başka doğruyu da dışlamaz: Soru en iyi biçimde hazırlanmış olsa da, genel olarak "kamuoyu yoklaması" mantığının altında yatan sakıncayı taşıyacaktır: Sorgulanan kişinin kafasında o soruya ilişkin olarak bir fikir oluşmuş mudur, ne derece oluşmuştur, o sorunun bağlantılı olduğu konudan o kişi, gündelik yaşamı ve genel felsefesi bağlamında, ne derece etkilenecektir? Bunlara bir de, Türkiye toplumunun özel konumundan kaynaklanan noktayı ekleyelim: Eğitim sisteminin neredeyse tümüyle sınav ve

yarışmaya dayandığı, televizyon kanallarının binbir çeşit programla "kamuoyu"nu "yarışma" mantığıyla beslediği bir ülkede, her soru bir "sınav/yarışma" sorusu olacak, sorulan kişide "doğru yanıtı bilme" kaygısını uyandıracaktır. Alınan yanıt oranının araştırma konusuyla doğrudan korelasyon içinde olması da son derece normal bir olgudur. Siyaset, cinsellik, din gibi "tabu" alanlara kayıldıkça hiç yanıt almama oranı da yükselir (tabii, Türkiye'deki özel araştırma koşulları yüzünden, anket yapılan kişilerin hâlâ isim, soyadı, adres vb.'nin alınması da bu durumu iyice zora sokmaktadır). Sonuçta, araştırmacıların bir şeyleri ölçtüğü kesindir de ne ölçtüklerini tartmaları gerekir. Bu da bizi, araştırma sonuçlarının değerlendirilmesi, yorumlanması sorununa götürecektir.

c) Araştırmaların yorumu

"Bardağın yarısı boş/bardağın yarısı dolu" örneğinde olduğu gibi, araştırmanın belki de kilit noktası yorumudur. Biraz kabaca belirtmek gerekirse, araştırmaların sonuçları değil, yorumları vardır, bile diyebiliriz. Bunun en güzel örneği, "syndicated" (birden fazla kuruluşun/müşterinin kullanımına sunulan, ortak olarak finanse edilen) araştırmalarda görülür. Çocuklarımız bile, nasıl olup da, aynı AGB verileriyle, neredeyse tüm televizyon kanallarının kendisini "en çok izlenen" ilan ettiğini merak eder hale gelmiştir. Hayır, ortada yalandolan yoktur; gerçekten de hepsi "en çok" izlenmektedir: Biri *"prime time"*da en çok, diğeri "spor programlarında" en çok, bir başkası, tüm programların ortalamasında en çok, vb. İşte bu olgu, tek bir müşteriye çok belirgin bir konunun ölçümü için yapılan araştırmalarda da, bir başka boyutta geçerlidir. "İyi" araştırma kuruluşu, özellikle de bu alanda kendini belli eder. Kamuoyunun görüşlerinin siyasal iletişim stratejilerinin oluşturulmasında belirleyici bir rol oynadığı bilindiğinden, kolayca kavranan ve kullanılabilir nitelikteki verilerin sunulması araştırmacının avantajınadır. Ayrıca, kamuoyu araştırma şirketlerinin "en iyi araştırma sonucu, yeni bir araştırmayı gerektirendir" düşüncesinde oldukları –işin ticari boyutunu canlı tutmak gerekir– unutulmamalıdır.

İşte tüm bunlardan ötürü de, yazının en başında değindiğim ve bizzat "kamuoyu"nun varlığı konusundaki tartışmaların merkezinde yer alan olguyu anımsatmakta yarar vardır: Kamuoyu, yapılan araştırmanın sonucuna, yorumuna kesinlikle katkıda bulunmaz. Verdiği yanıt aracılığıyla yaptığı dolaylı katkı da, müşterinin hangi sorunu öncelikli görmek istediğine, doğru ya da yanlış biçimde saptanan örnek kitlenin diğer üyelerinin eğilim ve yanıtlarına, özellikle de araştırmacının yorumuna göre değişecektir. Hele de "azınlık" durumuna düşmüşse... Bu çerçevede bakıldığında, demokrasi açısından tartışılan "çoğunluk diktatörlüğü" kavramı, kamuoyu araştırmaları için de geçerli olabilir. Öte yandan, özellikle de seçim öncesi araştırmaları, siyasetçilere, daha çok "cazibe" endişesiyle yüklü "imaj" sonuçları sunulduğundan, gerçek anlamda, uzun vadeli siyasal söylemin giderek silinmesine yol açmaktadır. Bu anlamda, araş-

tırma sonuçlarının toplumsal-siyasal tasarıdan çok demagoji ürettiği fikrinin tamamen de yanlış olmadığı görülür.

•••

Sonuç olarak, bireylerin içinde yaşadıkları toplumun ortak sorunlarına ilişkin görüşleri, farklı düzeylerde de olsa, farklı terimlerle de dile gelse, vardır. Yine aynı biçimde, bireylerin "kişisel/özel alan"a giren konularda da belli davranış biçimleri, belli değerleri ve tepkileri de mevcuttur. Tüm bunların bir biçimde ifade bulması, "kamusal" alana yansıması olumludur ve katılımcı bir yaşam tarzının pırıltılarını taşır. Ancak, olduk olmadık her konuda kamuoyunun bir fikri olduğunu varsaymak, bu fikrin araştırılabilir, ölçülebilir ve siyasal iletişim alanında kullanılabilir olduğunu düşünmek yanıltıcı sonuçlar doğurur. "Siyaset adamlarını, 'halk adına' doğru-yanlış konuşmakla suçlayan kamuoyu araştırmacıları, şu an siyasetçilerinkinden daha da öteye gitmekte, bizzat 'halk'ı, doğrudan doğruya, doğru-yanlış konuşturmaktadır".(7)

Tek, türdeş, "yoklanabilir" bir kamuoyu varsayımı yerine, farklı zaman ve mekânlarda, farklı olay, olgu ve fikirler karşısında, farklı kamuoyları olduğunu kabullenmek, doğru kamuoylarını, doğru sorunlara ilişkin olarak, doğru zamanlarda dikkate almak gerekir.(8) Bu da doğal olarak, "araştırma" olgusunun çok yönlü olarak düşünülmesini, özellikle de, yalap-şap, adet yerini bulsun ve şirketin nakit akışı hızını kaybetmesin diye yapılan çalışmaların yerini bizatihi "araştırma"yı, tüm boyutlarıyla ele alan ciddi, kapsamlı araştırmaların yapılmasını –burada da, "araştırma"nın yalnızca "anket"le sınırlı olmadığını, başka ve incelenen konuya göre çok daha anlamlı-verimli yöntem ve tekniklerin bulunduğunu anımsatalım– gerektirecektir. Türkiye'de, bilimsel kurumlarla ticari kuruluşlar arasında, doğru ve birinin diğerini "yutması" biçiminde gelişmeyecek ilişkilerin kurulması ya da, daha iyisi, bilimsel araştırma kurumlarının işlevlerini gerektiği gibi yapabilecek maddi olanaklara kavuşturulması şarttır.

Kamuoyu araştırmalarıyla katılımcı demokrasi arasında tam bir koşutluk olduğu iddia edilemez ama bir ilişki olduğu da yadsınamaz. Ancak, gerek siyasetçiler, gerek seçmen kitlesi açısından kamuoyu yoklamaları ve bunlardan yararlanarak oluşan siyasal iletişim stratejilerinin salt "medyatik imaj" boyutuyla sınırlı kalmamaları gerekmektedir. Son birkaç seçimde yaşamış olduğumuz gibi, aynı kamuoyu yoklamalarına dayandırılarak, benzer "reklam/iletişim" kavramlarıyla oluşturulan stratejiler, birbirlerinin neredeyse aynı olan siyasal kampanyalarla sonuçlanmış; seçmenler, partiler ve liderler, dahası siyasetler arasındaki farklılıkları anlayamaz hale gelmişlerdir. Bir başka deyişle, siyasal

7) Patrick Champagne, a.g.y, s. 116-117.

8) Nitekim, yöneltilen eleştirilerin de dikkate alınmasıyla, "kamuoyu" araştırmacıları, kullandıkları teknikleri, hedef kitle bağlamında da geliştirmişlerdir. Örneğin, "genel" kamuoyunun yanı sıra "kamuoyunun başına çekenler" ya da "kamuoyunu yönlendirenler" olarak ifade edebileceğimiz *(opinion leaders)* ikinci bir referans grubunun görüşleri de giderek daha ağırlıklı olarak araştırma sonucuna dahil edilir olmuştur.

çevreler, asal görevlerini, yani siyaset yapma, siyaset önerme, siyasal tutarlılık vb. ile tanımlanan kimliklerini, şu ya da bu gün falanca "kamuoyu araştırması"nın sonucunda beliren tepkiye göre, dakikada bir değiştirmemeleri gerektiğini unutmamalıdır.

Unutulmaması gereken bir başka şey de, iki seçim arası yapılan kamuoyu araştırmalarının sonuçlarını, meşru seçim sonuçlarıyla karşılaştırmanın yalnızca yanlış değil, zararlı olduğudur.(9)

"Kamuoyu"na gelince; o da belli bir güce sahip olduğunu, artık sık sık, kendisine, tamamen anonim bir biçimde olsa da, yanlış, eksik, vb. teknik ve yöntemlerle yapılsa da, fikir sorulduğunu bilmektedir. Ancak, yapay ya da en azından toplumsal-siyasal anlamda eksikli olduğunu bildiğimiz bu edilgen eylem türünün, siyasal katılımın ancak oldukça silik bir aracı olabileceğini unutmamalıdır. Elbette, bir anket sorusuna yanıt vermek ya da vermemek bile bir siyasal tercihtir, ama sonuçta, bireysel sorumluluğun çok ciddi bir biçimde devreye sokulduğu etkin siyasal eylem türlerinden kaçınıp, rahat koltuğunda, televizyonu karşısında oturarak "kamuoyu" oluvermenin tembelliğine sığınmanın zararları görülmektedir, görülecektir.

Ne "kamuoyu" ilahi bir güçtür, ne de kamuoyu yoklamaları siyasal iletişimin ve demokrasinin çehresini tamamen değiştiren bir sihirli değnek. Bunların sınırları ve anlamları doğru kavrandığında, diğer toplumsal-siyasal edimcilerle ve etkinliklerle bağlantıları iyi kurulduğunda, hiç kuşkusuz hem kolektif, hem de bireysel yaşama olumlu katkıları olacaktır.

9) Örneğin, 27 Mart 1994 yerel seçimleri sonrası, bir televizyon yorumcusu, Büyük Şehir belediye başkanı adayı Zülfü Livaneli'nin İstanbul'da SHP'nin oy oranını %8'lerden % 19'a çıkardığını belirtti. Oysa SHP, İstanbul'da herhangi bir dönemde % 8 oy almış değildir. Bu büyük olasılıkla –çünkü kaynak belirtilmedi– yalnızca, belli bir dönemde (ki bu, örneğin, hemen İSKİ skandalının sonrasına rastlamış olabilir) yapılan bir kamuoyu araştırmasının sonucudur. Gerçek bir karşılaştırma yapılması gerekirse Zülfü Livaneli'nin SHP'nin oy oranı üzerindeki etkisi, ancak, bir önceki yerel seçim sonucuna bakılarak yorumlanabilir: Yani SHP'nin 1989'da % 36.0 olan oy oranının 1994'de 19.8'e düştüğü belirtilir; ardından da, tabii ki, istenilen yorum yapılabilir.

Bir Uzak Kıtada Değişenler/ Değişmeyenler

Murat Belge

1960 yılında AFS adlı öğrenci mübadele programıyla bir yıl Amerika'da, bir aile ile birlikte yaşamış ve bulunduğum şehrin High School öğrencisi olmuştum.

Bu yıl, Boston'da, MIT'de yapılan bir konferansa katılmak üzere, dönüşümden 33 yıl sonra, yeniden Amerika'ya gittim. Kaldığım aileyi, ailenin sağ kalanlarını yeniden bulduğum için, dramatik ve duygulu bir "geri dönüş" oldu bu.

Bir yıl kaldığım yer, Massachussetts'de, Cap Ann denilen bir yarımadaydı; burada en büyük yerleşim Gloucester adlı balıkçı kasabasıdır. Kuzeyinde Rockport adında bir köy vardır. Önceki gidişimde, sanatçıların uğradığı, sevimli bir köydü. Şimdilerde bizim Bodrum gibi, yazın yanından geçilmemesi gereken yarı-bohem, çoğu özenti bir tatil yeri olmuş. Benim kaldığım aile Annisquann adında, Gloucester'dan on beş, yirmi dakika uzaklıkta bir köyde oturuyordu. Bütün evlerin ahşap ve bahçeli olduğu sakin bir köy. Bunlar ve öteki yerleşimler –ki hepsi köy sayılır– kıyı boyunca uzanıyordu. Yarımadanın ortası boştu, kırlık ve ormanlıktı. Bu bölgenin nihai yer şekillerini yüz bin yıl kadar



önce buradan denize kayan bir buzul çizmiş. Derin vadiler, yarıklar açarak denize kayarken geride bol miktarda kaya bırakmış. Yerli halkın bir esprisi var: Dünyada en son burası yaratılmıştı, onun için kalan taşları buraya yığdılar, diyorlar. Yüz yıl kadar önce bu kayalarda birçok taş ocağı açılmış. Artık işletilmeyen bu taş ocakları zamanla dolup göl olmuş. Okyanus geç ısındığı için, havalar sıcaklayınca, önce bu göllerde yüzülür. Kışın dondukları için de buz pateni yapılır. Adanın ya da yarımadanın ortasında kocaman, çatlak bir kaya vardır. Sudan ağzını çıkarıp açmış bir balığı andırdığı için "Whale's Jaw" (Balina Ağzı) diye anılır.

Orada kaldığım yıl, buralarda uzun uzun yürümek, en sevdiğim şeydi. Amerika'nın bu bölgesinde mevsimler mevsim gibidir, dördü de, kendilerinden bekleneni yerine getirir. Aynı yerleri dört mevsimin değişimleriyle izlemek benim için ilginç ve güzel bir yaşantı olmuştu. İlk kez, doğa ile, belirli bir doğa parçası ile, böyle sürekli bir ilişki kuruyordum. Bu yürüyüşler, yön bulmayı da öğretti bana.

Buralarda sincap boldur, insan görmekten bıkar. Ağaçkakan çoktur. Yaza doğru yılanlar belirir. Zehirsizdirler, gene de insanın ayağının dibinden süzülmesi ürpertici olur. Rakun vardır, ama pek görünmez. Benden sonra, başka bölgelerden yeni hayvanlar gelmiş: "posum" adlı, Amerika'nın tek keseli memelisi; ayrıca, geyik.

İkinci Amerika seferimiz Boston'da başladı. Boston'u görünce, bu bölgeye niçin New England dendiğini hemen anlıyor insan. Birçok sokak, örneğin Boylston ve Commonwealth caddeleri benzer üslupta yapılmış tuğla evleriyle, Londra'da da olabilirdi. Yeni gökdelenler dikilmiş şehirde. Ben önce, unuttuğuma vermiştim, sonra yeni olduğunu söylediler. Boston'u çok hayal meyal hatırlıyorum, ilk gidişten. Cambridge'de, Harvard Square'e gittiğimiz, oradaki kahvelerde oturduğumuz olmuştu. Joan Baez yeni parlıyordu. İlk siyah kapaklı LP'sini, bir de, Newport Folk Festivali'nden sonra iki başka şarkıcıyla çıkardığı albümü almıştım. Bir seferinde bu kahvelerden birinde onu dinlemiştik. Baştan ayağı siyah giyiyor, çıplak ayakla geliyordu şarkı söylemeye.

Eski halini iyi hatırlamasam da, şimdiki duruma bakınca, epey eskimiş, yıpranmış bir şehir olduğu görülüyor. Bazı yerleri yeni elden geçmiş, şıklaşmış: Örneğin Haymarket böyle olmuş. Geniş bir meydanda, üstü kapalı, canlı

bir mekânda, sıra sıra dükkânlar. Her yer pırıl pırıl. Ama metronun büyük kısmı adamakıllı eskimiş. Londra, Paris gibi, ancak bir tren geçecek genişlikte tüplere dalıp gitmiyor. Çok zaman, gittiğimiz yeri, öteki trenleri vb. görebiliyorsunuz. Sevimli olduğu söylenebilir doğrusu, çünkü bu haliyle insanı yabancılaştırmıyor.

1960'ta ünlü Kingston Trio'nun ünlü bir şarkısı vardı Boston metrosu hakkında: MTA. Bu şarkıda Charlie, bilet fiyatlarına zam geldiği için metrodan çıkamaz ve ebediyen yeraltında dolaşır; karısı her gün ikiyi çeyrek geçe Scully Square Station'a gider ve trenin açık penceresinden Charlie'nin eline bir sandviç tutuşturur.

Bu dönemde Boston daha geniş çapta bir yapım-onarım programına hazırlanıyor. John Fitzgerald Otoyolu, önce İrlandalı, sonra da Yahudiler'in yoğunlaştığı Kuzey bölümünü, North End'i, şehrin geri kalan kısmından ayırıp izole etmiştir. Şimdi burada İtalyanlar yerleşmiş ve bu izolasyon nedeniyle, burada, başka yerlerde görülmeyen yoğun bir İtalyan atmosferi var. Yol değişince büyük bir ihtimalle bu da değişecek. İşte size bir tartışma konusu: İzole eden otoyol, buradaki İtalyanlar'a bir tür haksızlık mı yapmış, öyleyse kalkması iyi mi olacak? Yoksa, bu nedenle ortaya otantik bir hayat alanı mı çıkmış, yani bu bölge böyle korunmalı mı?

Yıllardır bin türlü seminere katılıyorum; Reşat Kasaba ile Sibel Bozdoğan'ın MIT'de düzenledikleri, "Türkiye'de Modernizmin Yeniden Gözden Geçirilmesi" üzerine seminer bunların en iyilerinden biriydi - en iyisi değilse. Yetmişlerden bu yana, iki, belki üç kuşaklık, bir entelektüel birikim yaratabilmişiz. Batılı bilim adamlarından, akademiklerden hiç eksiği olmayan, çoğu hayli genç insanlar. Türkiye'de olduğu gibi, dünya üniversitelerinde de çalışıyorlar. Bir zamanlar nitelikli bir Yunan entelektüel diasporası vardı. Şimdi ondan aşağı kalmayan bir Türk diasporasının oluştuğu görülüyor. Tabii bundan en az etkilenen, Türkiye'deki üniversite. Üç beş istisna birey dışında, Türk Üniversiteleri, 12 Eylül'ü sadakatla sürdürmekte ve Türk-İslâm sentezinin parlak örneklerini sergilemekte.

Bu kış, Amerika'da, bizdekinin tersine, çok sert geçmiş. Son kırk-elli yılda en fazla kar yağmış. Boston'da Charles nehri buz tutmuştu. Yolların kenarına yığılmış karlar da buzlaşmıştı. Boston fazla kuzeyde sayılmaz, aşağı yukarı Sofya ve İstanbul'la aynı paraleldedir. Ama bir yandan Kanada üstünden gelen soğuk, bir yandan denizdeki Labrador soğuk su akıntısı burayı kışın epey soğutuyor.

1960'taki kışın da sert geçtiğini hatırlıyorum. Michael'la kar küreyerek bahçe yolunu açardık. Bazan biz bu işi yaparken güneş açar ve ortalığı ısıtır, o zaman belimizden üstünü soyunurduk. Kıyıda koylar da buz tutardı.

İkinci gelişimde kar erimeye başladığı için, kışla bahar arası, bir bakıma kötü bir zamana çatmış oldum. Annisquann'da, 33 yıl önce kaldığım evde –ve odada– kalırken, eskiden yürüdüğüm yerleri gezmek, güçlü bir tutkum oldu. Nihayet uygun bir günde, botlarımı filan giyip çıktım yola. Elimde, çok yeterli olmayan bir haritayla. Eskiye göre hayli fazla ev yapılmış, ortadaki yabani bölge orasından burasından biraz kırpılmış. Ama şimdi sınırları çizmişler ve yeni yapılaşmaya izin vermiyorlar.

Dedim ya, kötü zamandı. Karın sertliği kalmamış. Yürürken, birdenbire dizine kadar batıyor insan. Onun için patikalardan ayrılamadım. Ayrılamayınca, taş ocağı göllerini arayamadım. Bir ara kaybolur gibi oldum. Vazgeçecekken, üstüne rakam kazılmış bir kaya buldum. Epey ıslanarak bir bataklık geçip gerekli patikaya kavuştum. Bir sürü iz vardı ve çoğu belli ki eskiden kalmıştı. Kar koruyor üstündeki izleri. Sonunda Balina Ağzı'na geldim. Önceden söylemişlerdi ama insan görünce gene üzülüyor: piknik yapanların yaktığı ateşlerden balinanın alt çenesi çatlayıp devrilmiş.

Değişen ve değişmeyen... Değişim denen şeyin kendisi... Sanki şu yaşadığımız çağda, değişimin büyük kısmı kötüye doğru oluyor: yıkılanlar, yok olanlar vb. Bu kaya heykel gibi, anıt gibi bir şeydi.

Biz Türkiye'de değişimin çok hızlı ve çok geniş kapsamlısına fazlasıyla alıştık, zorunlu olarak. Amerika da, sonuçta, dünyanın en dinamik toplumlarından biri. Ama burada değişim bize göre daha aklı başında, dolayısıyla daha sindirilir tempoda ve boyutta. Otuz üç yıl önce Cape Ann'de nüfus 26.000 dolayındaymış. Şimdi 29.000 kadar. Eh böyle olunca, hayat insanı ezmiyor. Bizde her işin temelinde, nüfus sorunu var. Toplumun hazırlık yapamayacağı bir hızla artan, aynı zamanda sürekli hareket halinde olan bir nüfus. Bu nüfusa elbette hiçbir şey dayanmıyor. Üstelik, fazla zengin olmayan bir toplumda.

Hızlı değişimin ikinci nedeni de, genel kültürümüzde, daha doğrusu, Cumhuriyet'le birlikte oluşan kültürümüzde, "eski"nin bir an önce kurtulunması gerekli bir şey haline gelmesi. Hele bize kıyasla, tarihsiz denebilecek Amerikan toplumunda tarih bilinci çok daha gelişkin. Evinde kaldığım Erma Wheeler, yaşadığı evin tarihini merak edip incelemiş. 1700'lerden beri genişleyerek, yenilenerek yaşamış bir ahşap ev. Erma şimdi biliyor, hangi kısmı ne zaman yapılmış vb. Batı ülkelerinde binalara karşı böyle bir ilgiyle her zaman karşılaşmışımdır, ama benzerini Türkiye'de hiç görmediğimi söyleyebilirim. Bu yalnızca, Cumhuriyet-sonrası modernleşme tutkusunun eskiye olumsuz yaklaşımının sonucu da değil galiba. Daha genel ideolojimizin, "her şey geçici" ögesinin de payı olmalı. Batı'nın burjuva düzeninde, verili bir kuşak, her şeyini bir öncekinden devralmış ve bu "her şeyin" envanterini çok iyi biliyor. O da, devraldığının üstüne ekleyerek bir sonraki kuşağa devretme amacıyla yaşıyor. Böylece kurulan "aile tarihi" bilinci, genel olarak bütün tarihe karşı daha duyarlı ve titiz

insanlar yetiştiriyor. Ailenin tarihi, binaların, hattâ bina içindeki eşyanın da tarihini içeriyor. Türkiye'de bu ancak belirli bir sınıfın hayatında, o da bir dereceye kadar mümkün olmuştur.

New England, en eski Amerika. İlk koloniler burada kuruluyor; bağımsızlık hareketi buradan başlıyor. Ama bunların da ötesinde, New England, Amerika'nın manevi mayasının karıldığı bölgedir. Bütün kargaşasına, değişimine, dinamizmine karşılık, bu toplumu bir arada tutan ahlâk, bireyci Püriten ahlâkı, her yerden çok burada köklenmiştir. Sert iklimi, çetin doğa koşulları da, sanki böyle bir ahlâkı teşvik eder – Kaliforniya'nın hedonizm için bire bir yumuşak iklimiyle tam bir kontrast!

Taciser, Üsküdar Amerikan mezunu; Amerikan karakterini oradan biliyor, ama bu ülkeye ilk gelişi. New England'daki insanlarla, özellikle de kendi ailesinin olduğu kadar bölgenin de canlı tarihi olan Erma ile konuştukça, çok tanıdık bir şeyi hissettiğini söyledi. Taş ocağı göllerinden birinin kıyısında oturan yaşlı bir çifti ziyaret ettik, örneğin. Evlerini kendileri yapmışlar; seramikle uğraşıyorlar, gene kendi yaptıkları fırınlarda, kestikleri odunla bu fırınları yakıyorlar. Amerika denince akla her türlü teknoloji geliyor, ama bu, ülkenin ancak belirli kısımları için geçerli. Örneğin, hemen şuracıktaki bu ev, yoğun kar altında, dünyayla ilişkisini kaybediveriyor. Bu karı kocaya bakınca, birkaç yüzyıl önce buraya gelip yerleşen, uğraşa didine kendilerine yaşama alanı açan o öncüleri (pioneer) görür gibi oluyor insan.

Örneğin Gloucester tarihine geçmiş Captain Smith. Geçen yüzyıl sonunda bir kaptan ve bir balıkçıdır Smith. Fırtınada gemisi batar. Bir sandala miçosuyla biner, ama bir süre sonra miçosu ölür. Smith, batıya doğru kürek çekmektedir. Donmaya başladığını hissedince parmaklarıyla kürekleri sımsıkı kavrar. Çünkü başka türlü kürek çekemeyeceğini bilir. Bir iki gün daha böyle gittikten sonra, yarı ölü yarı diri onu bulur ve kurtarırlar. Parmakları kesilir.

Smith böylece gemiciliği bırakıp şehirde bir meyhane açar; Halibut Point (Pisi Burnu) denen yerde. Burası hâlâ çalışıyor. Kasabanın en iyi balık lokantalarından biri. Duvarlarda Smith'in portreleri, kullandığı yelkenlerin fotoğrafları, bir de, dokuz kiloluk bir istakozun kabuğu var.

Daha sonra sıkılıp zorlu bir tekne gezisine daha çıkmış Smith ve dümeni parmaksız kullanmış.

Amerika'nın her yerinde böyle adsız kahramanların hikâyeleriyle karşılaşırsınız. Çoğu sert, ama sevecen, becerikli, gözüpek, gerekli zamanda zor ve doğru kararı vermiş insanlardır.

Bu konuya dönüp biraz daha ayrıntılı konuşacağım, ama ondan önce bir peri masalı anlatayım.

Anlattığım o uzun yürüyüşlerde, bizim köye pek uzak olmayan tuhaf, gizemli bir yere giderdim. Terkedilmiş bir malikâneydi bu. Taş çiftlik evi, depo

veya ambar olabilecek binalar, ahırlar, bir de, değirmen olduğunu sandığım yuvarlak, kule gibi bir bina. Annisquann'ın yanında uzanan girintilerin, daha ileride de okyanusun görülebildiği, yüksek bir yamaçtaydı ve gene taş duvarlarla taraça gibi düzenlenmişti.

Neden bilmiyorum, ama herhalde kimseye sormamıştım bunun ne olduğunu. Dolayısıyla bilmiyordum.

Bir hafta sonu, değirmen sandığım kulede otururken, köpekli bir polisin geçtiğini gördüm. Olmadık bir manzara!

Ertesi gün okula gidince öğrendik. Üç serseri genç, bizim okuldan Andrea adında bir kızı evinde yalnız basmış ve tüfekle tehdit ederek ırzına geçmişler. Polis onları arıyormuş. İyi ki köpek bildiği bir kokuyu izliyordu. Orada beni bulsalar derdimi anlatmam epey güç olabilirdi.

Aradan yıllar geçti. Bir gün, Londra-İstanbul uçağında, Londra'da tanıdığım, sinemayla ilgili, Amerikalı bir genç kadınla rastlaştık. Uçakta yanyana oturduk. Konuşurken, herhalde Gloucester'da geçirdiğim zamandan söz etmiş olmalıyım, çünkü Dee Dee, "Orada çok ilginç bir yer vardır," deyip, benim ne olduğunu bilmeden gidip geldiğim malikâneyi betimlemeye başladı. Hikâyesi de kendisi kadar olağandışıydı!

Ailesi zengin bir Amerikalı genç Oxford'da okurken bir İngiliz kıza âşık oluyor. Kız yüz vermeyince ailesini işin içine sokuyor. Kızın ailesi aristokrat kökenli, ama yoksullaşmış. Amerikalı ailenin zenginliğinden etkilenip öneriyi kabul ediyor, kızlarını da evlenmeye zorluyorlar. Amerikalı genç, kızın isteksizliğini bildiği için, onu Amerika'da mutlu etmek üzere, ailesinin İngiltere'deki malikânesinin eşini yaptırıyor Cape Ann'de.

Bütün bunlara rağmen evlilik yürümüyor. Kız o malikânede topu topu bir gece kalmış. Ayrılmışlar.

Malikâne yıllarca ıssız kalmış. Hikâyeyi dinleyince, tuhaflığının, gizemliliğinin asıl nedenini anladım. Herhalde ben bunu –o yaşımda– hiç teşhis edememiştim ama, atmosferi Amerikan değil, İngiliz'di.

Yeni ziyaretimde ilk iş olarak orayı sordum. Anlattığım hikâyeyi benim tanıdıklarım da bilmiyordu. Stone Farm, yani Taş Çiftlik deniyor buraya. On, on beş yıl kadar önce, bizimkilerin bir tanıdıkları satın almış, oraya yerleşmiş. Bir gün de arabayla gidip baktık. Yakınlarına başka evler yapılmış, bu gizemli çiftlik de, içinde hayat başlayınca, o eski havasını eni konu kaybetmiş. Dünyada her şey, gençliğimin rüyalarını bozmak üzere komplo kurmuş sanki.

Gloucester her şeyden önce bir balıkçı kasabasıydı. Bunu geçmiş zamanda söylüyorum, çünkü şimdi pek öyle değil. Olmamasının nedeni, aşırı avlanarak balığı bitirmiş olmaları. Bu durum da yalnız bize özgü değil, görüldüğü gibi. Kimi yerde aşırı avlanma, kimi yerde kirlenme balığı bitirmediyse de, vahim ölçüde azaltmış.

Ömrüm İstanbul'da geçti. İstanbul dışında iki kere, bir yıl kadar süreyle kaldım: Gloucester'da ve Brington'da. Böylece, hiçbir zaman birkaç aydan fazla, deniz görmeden yaşamadım. Bunu ciddi bir şans sayıyorum.

Gloucester özellikle balıkçılığından ötürü denizle içli dışlı bir kasabaydı. Şimdi balıkçılık ölmeye yüz tutsa da deniz ilişkisi devam ediyor, çünkü bir yığın irili ufaklı tekne, yat ve yelkenli var. İki gelişimde de, tekne yolculuğuna çıkma fırsatım olmadı. Michael eskiden beri denizciydi. Gençliğinde, komşularından biriyle amatör orkinos avına çıkardı. Bir zaman sonra, burada da olduğu gibi, Japonya'nın orkinos ithalatını başlattığını, orkinos fiyatında astronomik bir yükseliş olduğunu, bir zaman sonra da orkinos sayısında ters orantılı bir düşüş başladığını anlattı. Michael'ın şimdi 9 metrelik bir teknesi var. Genellikle Kuzeye, Maine Kıyılarına gidip geziyorlarmış.

Erma ressamdır. Gloucester kurulalı beri denizde hayatını kaybettiği bilinen bütün balıkçıların adlarını, şehrin belediye binasının merdiven arasına, belirli bir estetik düzen içinde yazmış. "Schooner" denilen, iki direkli yelkenlilerle balığa çıkılırmış. Bunların son kalanlarından birini şimdi onarmak istiyorlar. Para toplamak için hafta sonlarına özgü bir kahvaltı programı başlatmışlar. Gemide, tayfaların yemek odasında, o zamanlar yenilen türden bir kahvaltı veriyorlar. Burada, Erma'nın tanıdığı, Carter döneminin teknik adamlarından biriyle, Türkiye'nin Kürt sorununu tartışarak kahvaltı ettik.

Gloucester'da İrlandalılar ve İtalyanlar kalabalıktır. Onların sayısı Anglo-Sakson nüfustan fazla olmalı. Daha sonra Portekizliler gelir. Az sayıda Fin vardı, şimdi daha azalmışlar. Bizim High School'un iki bölümü vardı o zamanlar: üniversiteye devam edecek onların aldığı derslerle "vocational" denilen "sanat öğretenler"in aldıkları farklıydı. Anglo-Saksonların hemen hemen tamamı birinci bölümde, İtalyan ve Portekizliler de kural olarak ikinciydi. Bir de ROTC denilen askeri eğitim vardı. Buna, özel bir neden yoksa, bütün erkek öğrenciler katılırdı. Belirli günlerde askeri üniforma giyilirdi; rütbeleri vardı vb. Vietnam Savaşı'nı izleyen, militarizme tepki döneminde, zaten çok yaygın olmayan bu gibi âdetler kaldırılmış.

1960'ta Amerika'ya gittiğimde, seçim kampanyası henüz sürüyordu. Kennedy, Nixon'a karşı kazandı. Bir dönem kapanıyor, yeni bir dönem başlıyordu. Kapanan dönemin damgasını McCarthy vurmuştu. Tabii dönemler öyle kolay ya da topyekûn açılıp kapanmıyor. Bizim High School'da, Mr. Feig adında Yahudi bir hoca "Uluslararası İlişkiler" dersi veriyordu. Ailesi Almanya'dan ters yönden kaçmış, bir zaman Çin'te kampta kalmışlar. Sonunda Amerika'ya kapağı atmışlar. Feig liberaldi. O sıralarda popüler bir kitap olan *Ugly American*'ın dünya görüşüne yakındı. Akıllı bir adamdı ve hepimizi etkilemişti. Çin'in BM'ye alınmaması gibi politikalara karşıydı.

Bir gün bize akşam belirli bir saatte okula geri gelmemizi söylediler. Konfe-

rans olacakmış. Gelip tiyatro salonuna yerleştik. Gayrı resmî, ama askerî elbise ve şapkalı, iyi kıyım, bira göbekli adamlar oturuyordu sahnede. John Birch Society diye bir aşırı sağ derneğin adını işitirdik o sıralar. Bu dernekten ve Anti-American Activities denen başka bir örgüttendi bu adamlar. Konu, Çin'in BM'ye zinhar alınmaması gereğiydi. Adamlar anlatıp "soru var mı?" dediler. Bizim Michael, Feig'ın dersinde tartıştıklarımıza dayanarak, bunun ne derece akıllı bir politika olduğunu sordu. Adamlardan biri birkaç adım atıp, sahnenin önüne yaklaştı, "Look here, sonny," (Bak şimdi evlat) diyerek lafa başladı. Michael'in iyi niyetinden şüphe etmediğini, ama Amerika'nın felaketini isteyen düşmanların da hep böyle iyi niyetli görünen tartışmalarla insanların kafasını karıştırdığını anlatarak lafa girdi. O zamandan beri çok iyi bildiğimiz evrensel faşist dil ve mantıkla Çin'in BM'ye girmesine ses çıkarmayan bir Amerikalı'nın niçin vatan haini olması gerektiğini söyledi.

Tuhaf bir şey bunu söylemek, ama, faşizmle ilgili ilk yoğun yaşantımı Türkiye'de değil de Amerika'da yaşadığımı söylemeliyim. Bu, bizim herhangi bir eksiğimiz olduğundan değil elbette. Belki de, normal kültürümüzün çok yerleşik bir parçası olduğu için farketmesi, ayırdetmesi daha zor. Ama görece yabancı bir kültür ve ortamda, kolayca görebiliyorsunuz onu. Benim asıl çarpıldığım adamın söyledikleri değildi; o konuştukça, dönüp Michael'a bakan okul arkadaşlarının bana hissettirdikleriydi. Kitle isterisinin nasıl yaratılabileceğini gördüm. Bir şey olmadı, çünkü zaten olması adamın amacını aşıyordu; ama istese olurdu.

Derslerden birinde de Feig zenci sorununa girmişti. Çeşitli şeyler arasında anlattığı bir konuyu hatırlıyorum: Amerikan yasalarına göre, bir adamın, diyelim bir ev satın alabilmesi için, o mülke komşu olan herkesin de rızası gerek. Normal durumlarda bu bir formalite; ama evi alacak kişi zenciyse formalite olmaktan çıkıyor. "Hayır," diyorlar ve adam evi alamıyor. Onun için de zenciler yıllarca yalnız gettolarda yaşadılar. Bizim kasabada zenci de yoktu, zenci sorunu da. Bu sınıfa devam edenler de okulun beyaz liberalleriydi. Feig sorunu anlattıktan sonra, "Siz ne yapardınız?" diye sordu. Oğlanlardan biri kendisinin de böyle davranacağını söyledi. Zencilere karşı değildi; bütün insanların eşit olması gerektiği ilkesine inanıyordu. Ama bir zencinin kendine komşu olmasına izin veremezdi. Ben bu mantığı hiç anlamamıştım. Çocuk ırk ayrımına inandığını söylese, durum hiç değilse anlaşılır olacak; ama, bu ne demek?

"Eşitlik," "haklar" falan, herhalde kamu hayatıyla ilgili konular. Komşuluk ise özel hayat alanına giriyor. Burada bizimki kendi kurallarını koyması gerektiğine inanıyor. Bu da böyle bir mantık işte.

Bunlar 17-18 yaşlarımda gördüğüm Amerika'dan bende kalan izlenimlerin daha güçlüleri arasında. Tabii bu olumsuzlukların yanında bir yığın iyi şey de var.

Son dört günü New York'ta geçirdik. New York bambaşka bir âlem tabii. Bir bakıma, Amerika ile (ama bu ülkeyi tanımadan) bağdaştırılan şeylerin çoğu bu şehirde toplanmış. Buna rağmen, tipik Amerika değil, hatta düpedüz "Amerika değil", çünkü onu da aşmış. New York, sanki, şehir. Herhangi bir ülkenin bir şehri değil de, evrensel modern şehir.

Dünyada özellikle üç şehre deniz yoluyla gelmek gerekir: Venedik, İstanbul ve New York. Bu sefer uçakla geldim ama 33 yıl önce vapurla gelmeyi başarmıştım. Gökdelenlerin silüeti olağanüstü. Başka yerlerde hiç de sevimli görünmeyen gökdelenler burada kural ve bir arada olduklarında özel bir modernist şiirsellik yaratıyorlar.

17. yüzyılda Kızılderililer'den 25 dolara satın alınan Manhattan 19. yüzyılda, şimdi olduğu şeyi olacağını belli etmeye başladı. Abraham Lincoln'un 1860'ta kölelik üstüne konuşmasını yapıp kendine başkanlık yolunu açtığı Cooper Unlan, o günlerde şehrin en yüksek binası ve ayrıca yapılışında demir kullanılan ilk binaydı. Zamanında en uzun, şimdi de en uzunlardan biri olan Brooklyn asma köprüsü de 1883'te tamamlandı. Dünyanın en yüksek binaları olan Empire State Building'le (102 katlı) Rockfeller Center, otuzlarda, Roosevelt zamanında (ve Keynes ekonomisi çerçevesinde) inşa edildi.

Bu sefer alıcı gözle bakınca, bu fantastik şehir bana aynı zamanda çocuksu göründü. Herhalde dünyanın büyük şehirleri arasında yalnız New York'un benzerini, bir çocuk, oyuncak tahta bloklarıyla yapabilir. Cetvelle çizilmiş ve rakamla bilinen sokakların sistemini yirmi saniye içinde kavrıyorsunuz. Bu şehirde kaybolma ihtimali yok gibi bir şey (eski şehire, adanın 14. sokağın aşağısında kalan güney ucuna gitmedikçe).

New York'ta oldukça iyi çalışan bir metro sistemi vardır; otobüs ve taksi ucuzdur. Ama gene de çoğunluk, fazla uzun yol gitmeyecekse, yürümeyi tercih ediyor.

Son yıllarda standardizasyonun etkileri güçlü olmuş herhalde. Chinatown, Little Italy, Greenwich Village gibi mahallelerin eskiden daha kendine özgü karakterleri olduğunu hatırlıyorum – ya da ilk izlenim olduğu için böyle görünmüştü. Şimdi pek böyle değil, belki de o farklı karakter biraz turistleşerek daha dar alanlara çekilmiş.

Ama insan cinslerinin farklılığı sürüyor ve New York'ta herhalde hep sürecek. Bir kere, dünyanın dört bucağından insan, Amerikan yurttaşı olmaksızın burada yaşıyor. Yurttaş olanlar da gene dünyanın dört bucağından gelme özelliğini sürdürüyor. Şu kahvaltı ettiğimiz yer İtalyan, akşam yemeğe gittiğimiz lokanta İrlandalı, yürürken kahve içelim diye oturduğumuz kahve Yunanlı vb.

Amerikalılar eskiden bu durumu anlatmak için "melting pot" derlerdi. Bizde bu genellikle "eritme kazanı" diye çevrilir. Şimdi orada bile bu kavram değişmiş: "mozaik" demeyi tercih ediyorlar – özellikle farklılığını daha güçlü

hissedenler, örneğin zenciler. Eski dünyada, bu karışım bakımından en çok biz (ve Rusya ya da Sovyetler) benzeriz Amerika'ya. Onun için bu konu üstünde biraz daha durmak, benzeşen ve ayrışan yanları tartışmak yerinde olabilir. Şu yukarıdaki konu da söze başlamak için ilginç bir nokta. "Melting pot" olmaya çok daha yatkın olan Amerika'da bile insanlar "mozaik" diyorsa, hiç değilse günümüzdeki konjonktürde, kökenini untmak istemeyenlerin sayısı hayli fazla demektir. Üstelik, Amerika'da zorlama bir asimilasyon olmadı hiçbir zaman; hattâ, belirli kökenlerden insanlar kendileri asimile olmak isteyip de kabul edilmedi; sorunların önemli bir kısmı da buradan çıktı. Kaldı ki, asimile olmamak Amerika'yı zayıflatmadı; bugün de zayıflatmıyor. İnsanların kökenlerini bilmesi, ona saygı duyması, zorunlu olarak, içinde yaşadıkları siyasî birime bağlılıklarını azaltmıyor. Bu ancak belirli ek koşullar oluşursa böyle gelişiyor.

Tabii Amerika'nın başından beri çok büyük bir avantajı var: Bu benim bu toplumda gözlemlediğim en çarpıcı ve belirleyici özellik. Amerika "Yeni Dünya" olarak kuruldu ve yeni olmayı başardı. Başarının temel nedeni feodal bir geçmişi olmamasıydı. Feodal bir yönetici kast burada oluşmadığı gibi, bir köylülük de olmadı. "Tarımla uğraşan" ya da "şehirde, kasabada oturmayan" anlamında kullanmıyorum tabii "köylü" terimini; onlar vardı, gene var, ama kapitalist çiftçi ya da tarım işçisi olarak. Köylülüğün, toplumu ayağına taş bağlanmış gibi dibe çeken o muhafazakârlığı bu ülkede hiçbir zaman varolmadı. Şüphesiz Amerika'da da vardır bir çeşit muhafazakârlık, ama bu köylü kökenli değildir, "mass society"ye özgü bir şeydir.

Ve zaten Amerika'ya gelenler eski dünyanın bu baskıcı ilişkilerinden kurtulmak, özgür yaşamak isteyenlerdi. Kolay değil böyle bir şey, herkes yapamaz. İlk kararı vermek, insanın bildiği dünyayı, ilişkileri bırakıp bir bilinmeze doğru yola çıkması, hiç kolay değil. Gelenlerin çoğu için, geldiklerinde karşılaştıkları yeni hayatla başa çıkmak da kolay olmadı. Zaten binlerce insan da perişan olup gitti. Ama örneğin Amerikan sinemasının iyi örneklerinde, Western türünde vb. gördüğümüz maceranın büyüsünü bu olağanüstü romans verir. Binlerce küçük epik kahramanın özgürlük serüveni. Böylece Amerika, hele o tarihlerde bu dünyada olabileceği kadar, "eşit bireyler" toplumu oldu. Muazzam ekonomik büyümesinin ardında, zengin doğal kaynaklardan çok, kendini eşit ve özgür hisseden bireylerin başka hiçbir şeyle kıyaslanmayacak zenginliği vardı. Bu bireyler, kendilerinin "Amerikalı" olduğu anladıkları anda, zaten, bağımsızlık savaşına girdiler ve ilk modern cumhuriyeti kurdular.

Bunun için köken konusu çok önemli değil. Buraya herkes, kendine ait olmayan bir yere geldiğini bilerek geliyor. Ama bu yer sonunda orada dayanmayı başaran herkesin: "This land is your land, this land is my land, from California to the New York island."

Bu psikoloji, yalnız, zaten kendi gelmeyen, köle olarak getirilen zenciler

için adamakıllı farklı olmalıydı. Onların da koşulları değiştikten sonra, bu bütünün parçası olmak için çaba harcayanların sayısı epey arttı. Altmışta tanıdığım zenciler-kadınlar- genellikle kıvırcık saçlarını düzleştirmeye çalışır, uzaktan kalınlığı belli olmasın diye dudaklarının yarısını boyarlardı. Birçok büyük dönüşüm ben döndükten sonra başladı: Martin Luther'in mücadelesi önemli kazanımlar elde etti; Black Panther ve Black Muslim akımları başladı. "Afro" gibi modalarla zenciler ve gene öncelikle kadınlar kökenlerini, farklılıklarını kıvançla vurguladılar. Son durumda da, zenci varoluşu sorunsal niteliğini kaybetmiş değil, her şeye rağmen. Bunun en göze çarpan kanıtı, bir kısım zencinin hızla orta sınıflaşması, bir kısmının ise tamamen gettolaşması ve marjinal yaşama biçimlerine dalması. Öte yandan, öncelikle Puerto Rico'lu yeni zenciler gelip yerli zencilerin artık yapmaz olduğu işlere aday oluyor. Böylece zenciliğin etnik ve sınıfsal sarmalları oluşuyor.

New York'ta *In the Name of the Father*'ı seyrettik. Önümüzde İrlanda kökenli olduğu belli bir kadın film boyunca yüksek sesle sövdü, saydı, Day Lewis kadar o da filmin içindeydi. İrlanda sorunundan kendini hiç ayırmadığı belli, ayrıca IRA sempatisinin hayli yoğun olduğu da belli (zaten Amerika'dan hatırı sayılır para yardımı alıyor IRA). Ama gene belli ki, o kadarı bile öncelikle Amerikalı'dır.

Yahudiler de İsrail'le yakından ilgilidir. Epey bir süredir *TIKKON* adında, entelektüel düzeyi hayli yüksek bir dergi yayımlanıyor orada; ben de bunu izliyorum. Zaman zaman "obsesif" bir Yahudilik görüyorum, ama çok iyi bir dergi ve çok şey öğreniyorum. İsrail ikinci vatan olarak sürekli tartışma konusu.

Bunların benzeri Türkiye'de olsa, olabilse, nasıl karşılanırdı diye düşünüyorum. *Şalom*'da İsrail üstüne, *Jamanak*'ta Ermenistan politikaları üstüne benzer yazılar çıksaydı; çeşitli Kafkas kökenliler şimdi orada olanları burada yayımlanan dergilerinde aynı yoğunlukta tartışsalardı; Türkiye'de yaşayan Arnavutlar Arnavutluk'un en iyi nasıl gelişeceği üstüne fikir yürütmeye başlasalardı – bütün bunları, "Tabii ve vallahi billahi biz Türk'üz, bu devlete sonuna kadar sadıkız; bütün bunları sahiden ilgilendiğimiz için değil, laf olsun diye tartışıyoruz," tarzında garantiler vermeden yapsalardı, acaba ne olurdu? Ama burası Türkiye ve kimse böyle bir şey yapmıyor.

Türkiye pek çok ekonomik sorunu olan bir ülke; onun için, farklı kökenlerden yurttaşlarına Amerika gibi ekonomik refah ve bolluk ya da bunların o yoğunluktaki umudunu veremez. Ama örneğin ekonomik faalyet içinde ayrımcılık yapmıyor ve bu iyi. Bunun gibi, demokrasi ve özgürlük ve eşitlik verebilir, bu ülkede huzur içinde varolma garantisi verebilir, bu da yeterince bağlayıcı olur. Korkudan başka bir şey vermeyip bir de bağlılık istemek, biraz fazla oluyor.

Neyse, biz gene Amerika'ya dönelim. İnsanların Amerika'ya geliş biçimle-

ri, Amerika'nın bugün de devam ettiğini düşündüğüm temel gücünü oluşturdu. O gücün ortaya çıkardığı şey de, bildiğimiz gibi, kapitalizm oldu. Şimdi burada, gezi notları ve anıları çerçevesinde, kapitalizmin iyiliği veya kötülüğü üstüne tartışmak istemiyorum elbette. Daha çok, gene kişisel gözlem ve izlenim düzeyinde, bunun bazı elle tutulur sonuçlarına değinmek istiyorum.

İlk ağızda değinilecek sonuç, Amerika'nın feodal geçmişi olmadığı için eski dünyanın feodal hiyerarşilerinden daha baştan arınmış olarak işe başlamasına rağmen, kapitalizmin hiyerarşilerine karşı kendimi o kadar iyi koruyamamış olması. Gerçi burada da söylenecek şeyler var: Örneğin anti-tröst/antitekel yasalarıyla Amerikan toplumu bu alanda bazı tedbirler almaya çalışmış ve almıştır da. Bunlar, dev şirketlerin oluşmasını engellememiştir, ama Amerikan toplumunda bireyler hâlâ kendilerini büyük ölçüde eşit ve özgür hissedebilmektedir. Bu bir yanılsama da olabilir, fakat *öyle hissedebilmek* önemli bir şeydir.

Kapitalist sistem en iyi bireycilik temeline oturur. Geliştikten sonra da kitle kültürü yaratır. Bu bir paradoks, hatta bir çelişki. "Bireyci" değil ama, "bireysel" eşitlik, böylece kitleselleşmede kuruluyor. Bunun şöyle bir örneğini hatırlıyorum. Yakın dönemde *Me* adında bir dergi yayımlanıyordu, belki hala yayımlanıyor. Bu, seksenlerden sonra dünyaya egemen olan ve çok yerde "Ben Çağı" diye adlandırılan, insanların biraz fazlaca kendilerine düştükleri evreye iyi uyan bir ad. Ama o da aynı çelişkiyi içeriyor. Bu dergi, diyelim otuz bin satıyorsa, otuz bin ayrı "ben" orada kendini buluyor demektir. Bu da normal olarak derginin hayli ortalama bir bilinç ve duyarlığa hitap etmesi anlamına gelir (çünkü sözkonusu yayın zaten popüler bir magazin). Öyleyse, bu "ben"in bireyselliği biraz aldatmaca bir bireysellik olmalı.

Bu aslında dünya çapında yaygın bir ikilemi yansıtıyor. İnsanlar bir yandan bir genellik içinde olmak istiyor, bundan güven duyuyorlar. "Sürüden ayrılanı kurt kapar" bilgeliğinin sonucu bu. Ama aynı zamanda ve bir başka düzeyde, *farklı* olmak istiyorlar. Başkalarının yapmadığı şeyleri yapmak istiyorlar vb. Bu iki uç, toplumsal hayatın iki karşıt ucunu ve dolayısıyla bir tür diyalektiğini oluşturuyor. *Me* gibi bir dergi, bu iki otantik arayışa, ticari bir cevap.

Amerikan toplumunda bireyciliğin bu türlüsü oldukça yaygınlaştı sanıyorum. Şimdi bununla ilgili bir başka örnek aktarayım. ikinci gidişimde, Michael, Gloucester High School'un bizim mezun olduğumuz yıl çıkan yıllığını verdi. Hep olduğu gibi, öğrencilerin fotoğrafları, hobileri, etkinlikleri vb. var; bir de, hayatta idealleri. Fotoğrafları gördükçe sandığımdan çoğunu da hatırlayarak merakla ve uzun uzun baktım yıllığa. Okurken, dikkat ettim –ve dikkat etmemeye imkân yok– çoğu kız öğrenci bu "ideal" faslında aynı sözü söylemiş: "to treasure the gold and look for the silver" diye bir klişe. Tam da anlamadım, ama "sahip olduğum altının hakkını vermek, ama gümüşü aramaktan da vaz-

geçmemek" gibi bir şey söylüyor olmalı. Belli ki bu kızların çoğu etkinlik olarak katıldıkları kulüpte bu formülü öğrenmiş ve bunun büyük bir bilgelik içerdiğine inanmış. Şimdi burası ilginç: İki sayfada sekiz kızın bölümü var, yedisi bu lafı söylemiş, sekizinci "bireyselliğimi korumak" demiş. Kara mizah da burada, çünkü o sekizinci kız talihsiz bir hastalık sonucu genç yaşta ölmüş. Demek ki, sahiden korumuş bireyselliğini!

1960-61'de ilk gidişimde Amerika'nın bir değişim süreci içinde olduğunu söylemiştim; soğuk savaştan çıkışın, liberalleşmenin yolları aranıyordu ve Kennedy'nin kıl payı farkla seçilmesi de bu yeni eğilimin doğal olarak en belirgin fenomeniydi. Amerika'nın henüz büyük ölçüde izolasyonist bir politika izlediği ve kendi iç sorunlarıyla boğuşmak zorunda olduğu 1860'larda Abraham Lincoln'un temsil ettiği özgürleştirici rolün, bu sefer dünya gücü Amerika'sında benzerini oynamak düşmüştü Kennedy'ye – yaklaşık yüz yıl sonra.

İşte bu eğilimin başına gelen tuhaflıklar özellikle ilginç. Bir kere bu eğilim bir şekilde, bir düzeyde durduruldu. En başta Kennedy öldürüldü. Onunla aynı değerler safında yer alan Martin Luther King öldürüldü. Ardından Robert Kenndy öldürüldü. Bu cinayetler (ve tabii onlarla ilgili daha bir yığın insanın yok olması) çok dramatik olaylardır. İnanıyorum ki, Amerika'nın şu andaki ruh halinin bu dramla yakından bağlantısı var.

Ama önemli olan, bütün bu kanlı durdurma eylemlerine rağmen, ana sürecin devam etmiş olmasıdır. Şöyle: Kennedy'nin rakibi Nixon bir zaman sonra başkan seçildi ve Vietnam'dan (yenilgiyi kabullenerek) çekilme eylemini gerçekleştirmek ona düştü. Gene Kenndy'nin rakibi, siyasi hasmı olan şahinlerin pek sevdiği Reagan, soğuk savaşın sonunu yaklaştıran anlaşmayı Gorbaçov'la imzalamak durumunda kaldı (kendi nükleer şemsiye uygulamalarından sonra).

Bu işlerin Cumhuriyetçiler'e kalması, tarihin nesnel süreçlerinin nasıl yürüdüğünü bize düşündürmeli, diyorum.

Bir örnek daha: Martin Luther'in vurulduğu tarihte, bundan yirmi küsur yıl sonra Jesse Jackson adında bir zencinin çıkıp, iki partiden birinde başkan adaylığını az farkla kaçıracağına kimse inanmazdı – bir zencinin genel kurmay başkanı olacağını da tahayyül edemeyeceği gibi.

Tabii, bu süreçlerin böyle işlemesinde, Amerika'nın büyük dünya gücü olarak, dünyanın fazlasıyla içinde olması, dünyadaki her şeyin bir biçimde oraya yansıması da önemli bir etken. Türkiye gibi dünyanın dışında kalmayı başaran bir ülkede, esnemez yapı, böyle küresel *trend*'lere karşı da direnebiliyor.

J.F. Kennedy'nin öldürülmesiyle başlayan aşamanın Amerika'da tarihi alanda bazı şeyleri geciktirir ya da saptırırken, manevi alanda da bir patoloji, bir *malaise* yarattığını düşünüyorum. Bunlar zaten bir arada yürüdü.

Vietnam devam etti. O merkezde olmak üzere Amerika'nın dünya politika-

sındaki eli sopalı rolü devam etti. Bunun devamı için, kitlesel paranoyanın da sürmesi gerekiyordu. Küçük bir örnek olarak, birçok bakımdan Amerika'nın nabzı olan TV dizilerinde, özellikle polisiyelerde, liberal anlayışı, nesnel adalet sürecini vb. düşman ilan eden, paranoid zihniyeti hatırlayabiliriz (bunların hemen hepsi bize de geldi).

Bu karmaşık, çok-düzeyli etkilerle Amerikan toplumu 1990'lara düşman kavramına alışmış, bunu neredeyse iptila haline getirmiş bir ruh haliyle girdi. düşmana ihtiyacı var.

Örneğin bu gidişimde rastladığım yeni fobi, sigara düşmanlığını oldukça ilginç buldum. Bunu benim tiryakiliğimden gelen önyargıma vermeyin. Sigaraya karşı kampanyayı haklı buluyorum. yadırgadığım, sigara içmeyenlerin zaman zaman isteriye varan tepkiselliği.

Nicedir, yalnız Amerika'da değil, birçok Batı ülkesinde sigaraya karşı bir mücadele var. Bunun normal biçimi de sigara içmenin zararlı olduğunu kanıtlamaktır, doğal olarak. Bu Amerika'da da yapıldı. Çok da etkili olmadı. Ama şimdi, başkasının içtiği sigaranın size zarar verdiğinin tıbben kanıtlandığını söylüyorlar. Bu sanki daha etkili oldu. Çünkü böylece, sıradan Amerikalı'nın "biri bana zarar veriyor" düşüncesi ile geniş çaplı bir tepki mekanizması seferber edilebiliyor. Bu tepkiyle birlikte, sigara içenler üstünde ciddi bir baskı kuruluyor. Bir dizi binada –üniversite gibi kurumlar, alışveriş merkezleri, iş merkezleri vb.– herhangi bir yerde sigara içmek yasaklanıyor. Lokanta ve kafelerde sigara içilebilen yerler ya ortadan kalkıyor ya da iyice daralıyor. Böyle böyle, sigara içenler adeta kendilerinden utanmaya itiliyor.

Bu olay, tek başına, fazla önemli olmazdı. Ama başka şeylerle yanyana koyunca, tuhaf bir genel manzara çıkıyor. Bu başka şeylerden biri tıbbi alanda olanlar. Örneğin, size yanlış tedavi uygulandığı iddiasıyla doktorunuzu mahkemeye veriyorsunuz. Tedaviden zarar gördüğünüzü söylüyor ve yüklü bir tazminat talep ediyorsunuz. Bu türden o kadar çok dava açılmış ki sonunda bir toplumsal olay çıkmış ortaya. Doktorlar bir çeşit sigorta sandığı kurmuşlar; mahkûm olurlarsa tazminat oradan ödeniyor. İlk bakışta iyi görünüyor bu gelişme; hele yığınla doktor hatasının karşılıksız kaldığı bir düzenden bakınca. Ama yanılmak, tıbbın doğasında var; üstelik, tazminat yoluyla iyi para kazanma dürtüsüyle de beslenen bir dava furyası başlayınca ipin ucu kaçıyor ve doktorlar da savunmaya geçiyor. Doktor nasıl savunur kendini? Emin olmadığı durumda teşhis koymayı, tedavi önermeyi, kısaca hastaya bakmayı reddederek. Nitekim, böyle oluyor.

Derken "cinsel taciz" davaları yaygınlaştı. Sorun olarak şüphesiz bu daha da köklü ve yaygın bir sorundu. Erkeklerin çirkin cinsel dilinin rahatsız ediliciliğini, o değerleri paylaşmayan erkekler de hisseder her zaman. Özellikle hiyerarşik konumların belirleyici olabildiği alanlarda, ast-üst ilişkisinin başka

biçimlerde olduğu gibi cinsel biçimde nasıl kötüye kullanıldığı bilinmeyen bir şey değil. Amerika'da Deniz Kuvvetleri'nde patlak veren, kadınlara cinsel taciz sorununun çok ciddi dayanakları olduğundan fazlü şüphem yok. Ordu gibi, hiyerarşik disiplinin olağandışı abartıldığı kurumlarda böyle bozukluklar çok daha geniş uygulama imkânı bulur. Ama zaten bütün bu yeni gelişmelerde, varolan ciddi bir sorunun üstündeki ikiyüzlülük örtülerini kaldıran haklı davaları kastetmiyorum. Bu toplumun, böyle bir prosedür başladıktan sonra, bu haklılıktan bir isteri yaratabilme yeteneğini sorgluyorum. Basından birkaç çarpıcı "cinsel taciz" davası izleyen bir nice kadın, sorununun adının kamusal bir genellik içinde konmasıyla birlikte, "acaba beni taciz eden yok mu?" diye aranmaya başlıyor. Bu ruh haliyle, kendisine söylenen her sözü öyle yorumlayıp avukata, mahkemeye koşabiliyor. Tabii bu da tepkisini yaratıyor. Aşağılayıcı, saldırgan olmayan konuşma da bitiyor; bir adam, işyerindeki bir kadına, örneğin "bu mini etek sana çok yakışmış" diyemez hale geliyor –üstelik, kadınların kılıklarıyla, makyajlarıyla vb. kışkırtıcı olmak üzere varoldukları bir genel düzen içinde.

Bu yakınlarda, kendilerine haketmedikleri kadar iyi not verdikleri, dolayısıyla büyük bir ihtimalle cinsel beklentileri olduğu iddiasıyla hocalarını mahkemeye veren üniversite öğrencisi kızlar da görüldü.

En beteri, "duygularımı incitti", "onurumu kırdı" diye dostlarını, tanıdıklarını mahkemeye vermesi, insanların. Herhangi bir şaka, eleştiri ya da tartışma bir dava konusu olabiliyor. "Herkesin önünde bana dedi ki..." vb. gene büyük tazminat talepleri...

Elbette bütün Amerika böyle değil. Bu gibi örnekler daha çok aydın ve yarı-aydın çevrelerde yaygın. Ama hissedilir bir şekilde toplumun gündeminde yer alıyor benzer konular, olaylar. Bunları tamamlayacak şekilde, Amerika'daki yeni ilericilik biçimi de, epey bir süredir, "political correctness"in kısıtlaması olarak söylenen PC, yani "politik düzgünlük". Kullandığınız dilin, kelimelerin, herhangi bir şekilde küçültücü, incitici, ayrımcı vb. olmamasına dikkat edeceksiniz.

Bu da özünde doğuluk taşıyan bir tutum. Kullandığımız dil yaşadığımız tarihin birçok pisliğini yansıtır, onun için de kelimeleri titizlikle seçmek iyi olur. Öte yandan, bunu da zorlamamak gerekir ve ayrıca dile içkin tuzaklardan kaçmak için yapay bir dil yaratmak da çıkar yol değildir.

Oysa PC modası da absürd olaylar yaratmaya başladı bir süredir. Erkek egemenliğini yansıtan dilsel kullanımlar değiştiriliyordu: "chairmen" yerine "chairperson" demek artık klasikleşti vb. Ama bir üniversite kurulu oturup, günler ve haftalarca, "master" adı eril olduğu, gene eril olan "magister"den geldiği, öyleyse M.A. yapmış kadınlara ne denmesi gerektiğini tartışırsa, iş biraz saçmaya indirgenmiş oluyor. Etimolojik cehaletten ötürü "history" kelimesinin "his-

story", yani "erkek-o'nun hikâyesi" olduğunu sanıp "herstory" diye feminist tarih yazmaya kalkışmak da vahim. Anlamsız kılı kırka yarmalara örnek, "zenciler" dememek için söylenen "colored people"ın şimdi gene ayıplar listesine girmesi, ama buna karşılık "people of color" demenin "politically correct" olması.

Şu anlattığım gelişmeler, "modalar", ya da her neyse, bu gibi eğilimler üstüne önce üç şey söylemek istiyorum.

1- Örneklerde görüldüğü gibi, dil, başlı başına önemli bir olay haline geliyor. Dil, son kertede, bizim birbirimize hayatla ilgili anlamlar iletmek üzere kullandığımız araçtır. Ama hayatın kendisi değildir. Yani, ben "zenciler"i anlatmak için "colored people" yerine "people of color" dediğim zaman gerçek hayatta, gerçek tarihte ırklar arasında yaşanan ve yaşanmakta olan şeyi değiştirmiyorum; değiştirdiğim şey, sonunda, bununla ilgili "abad-ı muaşeret"te kullanılan deyimden ibaret. Benim, konjonktüre göre belirlenmiş yan-anlamlar çerçevesinde o deyimi değil de bu deyimi kullanmam, benim bu gerçekliği değerlendirişim ve ona karşı tavır alışımla ilgili bir eğilimi dile getiriyor olabilir. Ama bundan öte bir şey yapmıyor. Oysa sorun tarihi, semantik değil. Kişisel değil.

2- Dille ilettiğimiz anlam, dilsel bağlamla içiçedir. Söylenen ortam, söylenenin önceki anlamsal çerçeveyle ilişkisi, söyleme tonu, daha birçok şey, anlamı tamamen değiştirir. Şöyle bir cümle: "Sana ne! Sen böyle işlere karışma!" Biri bana, sözgelişi, "Yemek ne zaman hazır olacak?" dese ve bu cevabı alsa, bunun ters bir cevap olduğunu düşünebiliriz (başka koşullar yoksa). Ama aynı kişi belirli bir durumu düzeltmek ve iyilikten anlamayan birilerine yardımcı olmak için ne kadar uğraşıp üzüldüğünü anlatsa ve aynı cevabı alsa, bu cümleyi onu kayıran bir cümle olarak yorumlayabiliriz. "Seni seviyorum" gibi bir cümleye, farklı tonlamalarla, binbir anlam verilebilir.

Ama buna benzer durumlar yüzünden Amerika'da insanlar mahkemelik olabiliyor. Peki, mahkeme nasıl karar verecek, söz konusu fiili bağlamlarda aslında neyin söylendiğine? Tanıklarla, elbette. Ama bu gibi nüanslarda tanığa ne kadar güvenilir?

Hukuk dili bambaşkadır. Hukukun genel yaklaşımı da zaten olayları tanımlanabilir eylem kategorilerine sokmaya yöneliktir. Sözlerin, tonlamaların, bakışların, mimiklerin, bütün bu son derece özel işaretlerin "suç" gibi bir nesnellik düzlemine aktarılması nasıl mümkün olur? Ya da, bu mümkün olsa ve insanlar herhangi bir hukuk kitabı soğukluğuyla konuşmaya başlasalar, dünya daha mı güzel olur?

3- Böyle durumları, uzmanlara havale etmemiz gerekiyor. Bu alışkanlık Amerika'da öteden beri vardı. Herkes bir veya birkaç psikologa gider, psikiyatristin de psikiyatristi olurdu. Evli çiftler, aralarında sorun çıkınca, "evlilik danışmanı" denen kişiye başvururdu. Şimdiki modalara göre, başvuracağımız ilk uzman, daha çok, "avukat" oluyor. Ona anlatıyorsunuz durumunuzu, bir

uzmanlık olarak, mahkemede haklılığınızı kanıtlamanızın, dolayısıyla tazminat koparmanızın, ne kadar muhtemel olduğunu, ne kadar sağlam göründüğünü hesaplıyor, strateji saptıyor vb.

Dava açılırsa, konu, en yüce "uzman" olan yargıca gidiyor. Yargıç, verdiği her kararda, insan ilişkilerinin ne olması, nasıl olması gerektiğini biraz daha biçimlendiriyor.

Dolayısıyla birey, Amerika'yı, bu güçlü, koca dünya ülkesini kurmuş birey, kişisel hayatındaki ilişkileri kendi çözecek (kavgayla, barışla, severek, küserek vb. ama kendisi çözmek) durumunda değil. Ya da kendini öyle görüyor. Bu bence bir facia. O zaman, gerçekliğe karşı dille (PC) direnme ihtiyacının altında yatanı anlıyorum.

Bu birey sürekli saldırı altında. Yanında sigara içen biri onu kanser yapmaya çalışıyor; erkekler cinsel olarak taciz ediyor; doktorlar yanlış tedavi uygulayıp parasını sızdırıyor; dostları kalbini kırıyor. Uzmanlar, avukatlar, yargıçların yardımıyla bu felaketlere karşı göğüs germeye çalışıyor, ama her şey çok zor. Zarar vermeye, ona zarar vermeye kararlı o kadar çok düşman var ki – kollesterolden Kaddafi'ye kadar.

Bu güvensizliğin, düşmanlar ve zarar verenlerle kuşatılmış olma duygusunun temelinde tek bir neden yatıyor olamaz. Mutlaka sonuçlar kadar nedenler de karmaşıktır. Uzun zaman izolasyonist bir politikayı benimseyen, sonra de kendini dünyanın en güçlü devleti olarak bütün uluslararası ilişkilerin içinde bulan bir ülke ABD. Güçlü olmanın kıvancı ve öz-güveninin yanısıra, Vietnam'da beklenmedik bir yenilgiyi de tattı.

Kennedy'nin öldürülmesini niçin bu yeni toplumsal-psikolojinin gerisindeki önemli etkenler arasında gördüğümü şimdi anlatabilirim.

Kennedy, soğuk savaş dönemi Komünizm paranoyasının, içerdeki, bilinçdışına derinlemesine işlemiş ırksal korkuların aşılabileceğini ve Amerika'nın "American way of life" ötesinde, dünyadan bir şeyler alabileceğini simgeliyordu. Onun öldürülmesi, yeni yeni korkmaktan vazgeçmeye hazırlanan bir toplumda korkuyu büyütüverdi. Kennedy'ye ve Amerika'ya Komünizm'in, Castro'nun vb. vurduğu söylendi, ama sanırım bu Amerika'da bile yeterince inandırıcı olmadı. Bir dizi cinayetle birlikte yoğun esrar perdesi oluşunca, Amerikan toplumu, sezgisel olarak, aslında kendinden korkması gerektiğini anladı. Kanserli bir hastanın, yakınlarının kendisine "otopsi temiz çıktı, merak edilecek bir şey yokmuş" demelerine zorunlu olarak inanması gibi, inanmadan inandı, yapılan resmi açıklamalara. Kendinden başlayarak, yarattığı topluma, kurumlara ve otoritelere inanmaya alışmış bir halkın, serinkanlılıkla, bunların inanılmaz olduğunu teşhis etmesi, bunu yüksek sesle haykırması kolay bir şey değildir.

Türkiye gibi, böyle bir inancın hiçbir zaman oluşmadığı bir toplumda, bir ton siyasi komplo ve cinayet, Amerika'daki *trauma*'yı yaratmıyor; zaten sarsılacak bir inanç ve güven yok burada. Bunun benzerini, sözgelişi eski Sovyetler Birliği için de söyleyebilirdik. Toplumunun en üst düzeydeki değer ve ilkeleriyle özdeşlik duygusu yaşamayan halklar tarihe oldukça kanıksamış bir sinizmle bakıyorlar.

Kennedy, belki kendisinin de taşıyamayacağı şeylerin atfedildiği bir önder olabilir. Onun gibi bir ikincisi de gelmedi. Johnson aslında çok daha etkili toplumsal reformlar gerçekleştirdi, ama Kennedy'nin karizması onda yoktu. Demokrat Parti'den bence çok başarılı başkan Carter'dır, ama bu başarısı Amerika'da anlaşılmamıştır.

Sovyetler Birliği ve sosyalist blokun yıkılmasında en önemli girişim Carter'ın insan hakları atağıdır. Bu politika reel-sosyalizmi gerçekten köşeye sıkıştırdı ve en zayıf yerinden vurdu. Helsinki sözleşmesi gibi belirleyici olaylar, doğru ülkelerindeki muhalefete ilk kez ciddi bir meşruiyet platformu kazandırdı.

Carter, İran'daki girişimin başarısızlığı yüzünden ikinci kere seçilemedi. Ama başlattığı politika Reagan döneminde semeresini verdi. Parlamenter politikanın buna benzer cilvelerini doğal karşılamak gerekir; gene de, Amerikan toplumunun Carter'ı anlamamasında başlıca etken, bu topulumun başarısızlğa dayanamaz hale gelmesi ve daha önemlisi, gerçek başarıyı ölçecek araçlardan yoksun kalmasıdır.

Şimdi Clinton, ABD'nin yeniden –buna hiç elvermeyen şimdiki koşullarda olabildiği kadar– izolasyonist bir konuma döner gibi olduğu bir zamanda seçildi. Özellikle Bosna karşısındaki çaresizliği, ABD'nin dünyada üstlenir göründüğü rolle fazlasıyla çelişiyor. Öbür yandan, vaad edilen içsel değişim de parlak bir biçimde yürümüyor.

Kısacası Amerika altmışlarda ciddi bir hastalığa yakalandı. Bunu atlatmak için gerekli ameliyata cesaret edemeyince hastalık yayıldı ve ağırlaştı. Sorun bugün de devam ediyor. Watergate gibi, "müesses düzen"in çürüme ve bozulmu eğiliminin oldukça küçük ve önemsiz bir olayını ortaya çıkarmak ve sorumluyu cezalandırmak, altmışlardaki korkunç cinayet furyasının yükünden kurtulmaya yetmez – "Amerikan Rüyası"nın Amerikan kâbusuna dönüşmemesi için.

Captain Smith'in parmaklarından vazgeçerek hayatını kurtarması, sonra eski hayatının hünerlerini parmaksız olarak tekrarlamayı öğrenmesi, anlattığım bütün bu politika-sosyo-psikoloji karmaşası çerçevesinde, epey simgesel görünüyor bana.

Şarlatanlık Söyleşileri

Cinler, periler, gaipten haber vermeler, şifa dağıtan eller ve nazarlar yalnızca bizim, şu günlerde küçümsenemeyecek bir değerler bunalımı yaşayan toplumumuza özgü değil. Akılcılığın ana vatanı olan Batı ülkeleri de bu "bilimsel verilerle doğrulanamayan" iddiaları yaşıyor. Sistematikleştirme geleneğinin güçlü olduğu yerlerde ise bu olgu, gerçek bilim adamlarından da destek bularak, daha vahim "kandırmaca"lar doğuruyor. Geçtiğimiz Şubat ayında, Fransa'da yayımlanan haftalık Le Nouvel Observateur *dergisi bu "normal-ötesi" olgular konusunda farklı bilim dallarından farklı uzmanların görüşlerini bir araya getiren bir dosya hazırladı. Aşağıda, bu dosya kapsamında yapılmış bazı söyleşileri Hülya Tufan'ın çevirisiyle aktarıyoruz.*

"Tanıklıklar Kanıt Değildir..."

François Biraud ile Söyleşi

E.T. ve Uçan Daireler

Astronomların pek çoğu için, uzayda, dünya ötesi yaşam olasıdır. Ama, buradan hareketle, başka gezegenlerden gelen ufolara inanmak...

Nouvel Observateur: *Uzaylılar açısından zaman kötü: İçlerinden olası birtakım yapay sinyalleri alabilmek için kozmostaki tüm radyo dalgalarını dinlemeyi amaçlayan, uluslararası SETI (Search For Extraterrestrial Intelligence) programından vazgeçildi.*

François Biraud: Hayır. SETI devam ediyor. Ama, NASA'nın vazgeçtiği doğru; bu da programın önemli bir kaynağının kesilmesi demek. Daha fazla zaman harcanacak, başka finans kaynakları bulmak gerekecek.

N. O.: *Her halükârda, siz de, astronomların pek çoğu gibi, hiç kuşkusuz geniş evrenimizin dünya dışı yaşamlarla dolu olduğunu düşünüyorsunuz, değil mi?*

F. B.: "Hiç kuşkusuz" denemez, çünkü hiçbir kanıtımız yok. Ama, bugünkü bilgilerimiz ışığında, evren hakkında bildiğimiz şeylere göre, yaşamın galaksilerde oldukça sıradan bir olgu olduğu yolundaki varsayımın olasılığı yüksek. Asıl saçma olan bunun tersini savunmak, yani bu uçsuz bucaksızlık içinde yalnızca bizim Yerküre'mizin yaşam tekelini elinde bulundurduğunu savunmaktır.

N. O.: *Ancak bu, o olası dünyalardan yola çıkıp da bizi ziyarete gelen uçan dairelere ya da her türden ufoya inanmamız için yeterli bir neden de değil herhalde.*

F. B.: Elbette. Burada da, bir bilim adamı olarak, olayın tamamen olanaksız olacağı hakkında fetva vermek istemem. Kanıtlayamayacağım bir şeyi iddia etmeye hakkım yok. Ama hiçbir kanıt da görmedim. Ayrıca, bu durumun son derece olasılık dışı olduğunu da görmek gerekir. Bizim fizik bilgimiz tamamen yanlış değilse –ki bence bunu iddia etmek biraz zordur– herhangi bir maddi nesnenin ışıktan daha hızlı hareket etmesi kesinlikle olanaksızdır. Halbuki, Güneş'e en yakın yıldız dört ışık-yılından daha uzak bir mesafededir; bu da, ışık hızıyla hareket edildiği takdirde –bir uzay gemisi için bunun pek zor düşünülebileceğini de bilmek gerekir– gidiş-dönüş en azından sekiz yıllık bir yolculuk demektir.

N. O.: *Ancak, teknolojik olarak bizimkinden çok daha ileri bir dünya-dışı uygarlık olduğu takdirde olabilir, değil mi?*

F. B.: Tabii. Ama, o zaman da, bizden çok daha zeki olan o varlıkların, telsizle haberleşmek çok daha kolayken, neden böyle uzun, yorucu, masraflı yolculuklara giriştiklerini anlamamız gerekir. Üstelik, en yakın yıldız –Proxi-

ma Centauri–, gerçekte, üçlü bir yıldız sistemine ait ve bu sistemin çevresinde, müthiş ısı farklılıklarının bulunduğu, yaşamın ortaya çıkmasına hiç de uygun olmayan, karmaşık ve kaprisli yörüngelere sahip (son derece varsayımsal) gezegenler var. Yani, eğer uzaylılar varsa, bunlar mutlaka çok daha uzak yıldızlardadır. Bu da, gitmesi ve dönmesi onlarca, hatta yüzlerce yıl süren yolculuklar yapmaları anlamına gelir.

N. O.: *Uzaylıların bize benzediklerini varsayarsak, bu ziyaretçilerin, gezegenlerini bir daha dönmemek üzere terk ettikleri ve kuşaklar boyunca, uçan dairelerinde üremeleri gerekir, değil mi?*

F. B.: Tabii çok temel ve çok basit bir başka olanaksızlık daha söz konusu: yıldızlar arasındaki "boşluk", aslında tam anlamıyla boş değil –yaklaşık, bir santimetre karede bir atom barındırıyor. Bu, bizim bildiğimiz hızlar dahilinde, yani örneğin uzay mekiklerinin hızı dahilinde, hiçbir şey değil– yine, aynı biçimde, havanın direnme gücü, saatte 50 km. ile ilerlediğinizde hiçbir şey değildir ama ses ötesi bir hıza ulaştığınızda, aşılması olanaksız bir engele dönüşür.

Bu durumda, ışık hızıyla hareket eden bir uzay aracının üzerinde, maddi parçacıkların etkisi ne olur düşünün... En küçük atom, korkunç bir mermiye dönüşür... Yıldızlar arası yolculuğun, ışık hızına yakın bir hızda yapıldığı takdirde, bizim kozmonotlarımızın yörüngede, yani dünyanın çok yakın banliyösünde, yalnızca hipersonik bir hızla yaptıkları o minicik pire sıçramalarıyla hiçbir ortak yanı olmadığını kavramak gerekir.

N. O.: *Çok sayıda (binlerce?) insan ufo gördü...*

F. B.: Çok sayıda insan da Hazreti Meryem'in kendilerine göründüğünü söyledi. Kimi okurları kırıyorsam özür dilerim ama Hazreti Meryem'in görünmesine de ufoların görünmesi kadar inanmama hakkım var, herhalde. Dağınık birtakım tanıklıkların olması, her halükârda, asla iyi bir gerekçe değildir. Tek bir iyi kanıt, binlerce, kötü, bulanık, doğrulamanın mümkün olmadığı –ve herbiri, biraz daha yakından incelemeye kalktığınızda uçup giden– kanıttan iyidir.

Tabii, geriye, bilmezlikten gelemeyeceğimiz, çok çok küçük bir olasılık daha kalıyor; o da, zeki, bizden aşırı derecede daha ileride varlıkların, arada bir, akıl bile edemeyeceğimiz –nasıl ki, bir karınca, kendisini lupla inceleyen böcek uzmanının ne yaptığını düşünemiyorsa– birtakım teknik olanaklarla, bizi ziyarete gelmesi. Bu durumda, hiçbir şey anlamamamız şaşırtıcı olmaz. Ancak, açıkçası, ben buna hiç inanmıyorum... Her halükârda, şunu söylemek isterim: ufolar beni hiç ilgilendirmiyor. Çünkü bu konuda kanıt nitelikli bir delil yok. Bunları savunanlar, önce bana bir tane ufo göstersinler...

Astrologların Dar Gökyüzü

Hubert Reeves ile Söyleşi

Gezegenlerin, davranışımız üzerindeki etkisine ilişkin güvenilir kanıtlar var mı? Onca kişinin astrolojiye inanmasının nedenlerini anlamaya çalışan ünlü astrofizikçi "hayır" diyor.

Nouvel Observateur: *Astroloji ve bu alanın "modern" kafalar üzerinde giderek artan etkisi, sizin gibi son derece tanınan bir astronomu çileden çıkarıyor olmalı, öyle değil mi?*

Hubert Reeves: Hayır. Ben, kendimi tam anlamıyla işin içinde hissetmiyorum. Bilimsel girişimler, her zaman kendilerini sorgulamaya, bir modeli terk edip, yeni bir modeli benimsemeye hazırdırlar. Astroloji özeleştirisini yapmıyor. Hiçbir astrologun astrolojinin sorunları olduğunu kabul ettiğini görmedim. Benim bildiğim, hiçbiri, geçmişte kof çıkan öngörülerinin bilançosunu tartışmıyor.

N. O.: *Astroloji bir bilim değil. Pekiyi ne o zaman? Bir tür sahtecilik mi?*

H. R.: Bence, daha çok dinsel bir yöntem. İnsanoğlunun, Gökyüzü'yle bağlantı kurmasına ilişkin o dünya-dışı arzu çerçevesinde konumlanıyor. Söz konusu olan simgesel bir dil. Astrologların yıldızları, benim kanımca, astronomların teleskoplarının ucunda görüp inceledikleri yıldız ve gezegenlerle hiçbir ilgisi olmayan birer simge. Ben, kendi adıma, astrolojiyi, daha çok, simgesel imgelerini kimyasal elementlerden hareketle oluşturan simyaya daha yakın buluyorum.

N. O.: *Ama, simya, sonuçta giderek kimyayı, yani maddenin gerçek özelliklerini dikkate alan bir bilimi doğurdu. Astrolojiyse, hâlâ astronomiyi doğurmadı.*

H. R.: Astronomiyi doğurdu, ama yalnızca onu değil, aynı zamanda da, bir anlamda, çekirdeğini oluşturduğu ruhbilimi doğurdu. Astrologlar, yıldızlarla bağlantılı olarak bir karakterler tipolojisi geliştirdiler. Oğlak'lar şöyledir, Kova'lar böyledir gibi. Belki de bu, her ne kadar bugün pek az ruhbilimci tarafından ciddiye alınıyorsa da, davranışların sınıflandırılmasına ilişkin ilk girişimdi.

N. O.: *Evet ama, buradan hareketle, bir bireyin, doğduğu andaki yıldızların konumuna bakılarak, geleceğini öngörmek, biraz aşırıya kaçmak olmuyor mu?*

H. R.: A priori, böyle bir olanağı tamamen reddetmek de gerekmez. Yalnızca soruyu başka türlü ifade etmek uygun olur "Gezegenlerin davranışlarımız üzerindeki etkilerine ilişkin güvenilir kanıtlarımız var mı?" biçiminde. Ben, hiçbir kanıt bilmiyorum. Eğer böyle bir kanıt keşfedersem, kanaatimi değiştirmeye hazırım.

Kimi bilim adamları, kuramsal gerekçelere, örneğin gezegenlerin uzaklıklarına dayanarak, yıldızların etkisi olabileceğini reddediyorlar. Ben bu görüşe katılmıyorum. Fizik, henüz tamamlanmış bir bilim değildir, henüz her şeyi tanımaktan çok uzağız. Kuramsal gerekçeler de kaynak aldıkları fizikten daha iyi değil. A priori, hiçbir şey olanaksız değil. Karar veren gözlemdir. Ama ben, doğumumuz anında yıldızların konumunun üzerimizdeki etkisini kanıtlayan, hatta böyle bir şeyin ipucunu veren hiçbir gözlemsel veri tanımıyorum.

N. O.: *Ama yine de, astrolojiyi suçlamıyor, astrologları açıkça mahkûm etmiyorsunuz.*

H. R.: Böyle bir girişimin yararlı olacağına inanmıyorum. Bu tür bir davranış, zaten inanmış olanlardan başka kimsenin ilgisini çekmez. Kendi içine kapanmış ve yeni bir Engizisyon olarak ortaya çıkan "resmi ve otoriter bilim" fikrini yüceltir. Bu fikir, halkın gözünde bilim adamı imajına çok zarar veriyor.

Ayrıca, buna ek olarak, böyle bir girişim, çoğunlukla amaçladığının tam tersi bir sonuç doğurur. Astrologları marjinallerin ve dışlanmışlarının arasına atarak, onları, adeta, bilim şehitlerine dönüştürür. Şehitler de, halkın her zaman sempatisini kazanmışlardır.

N. O.: *Dolayısıyla, kararınız kesin. Astrologları bilmezlikten geliyorsunuz, çünkü alanlarınız birbirinden ayrı.*

H. R.: Uzun zamandır aklımı kurcalayan, kültürlü insanların astrolojiye duydukları ilgidir. Astrolojiye içtenlikle inanan, entelektüeller, sanatçılar tanıyorum. Bu inançlarını anlayabilmek için sık sık kendilerine soru yönelttiğim oluyor. Ne buluyorlar astrolojide? Sanırım, astrolojinin simgeleri imgesel alan için bir besin kaynağı oluşturuyor. Yaratıcılığın kaynaklandığı verimli bir alan oluşturuyor bu simgeler. Bu da, onların "hanelerine tecavüz" etmemem için bir başka neden.

N. O.: *Yani bir katedral yapan kişiye Tanrı'nın olmadığının söylenmesini istememek gibi bir şey...*

H. R.: Aşağı yukarı öyle. Kutsallık sanatında başarı kazanmak için gizemci bir ruha sahip olmak önemli bir kozdur.

N. O.: *İyi, güzel ama yine de biraz silkinin: Tanrı belki vardır ama, görünüşe göre, astroloji, kesinlikle bir fantezi.*

H. R.: Ben o kadar kategorik değilim. Çeşit çeşit astrolog var. Ben de bir çok astrolog tanıyorum.

N. O.: *Gerçekten mi? Onlarla görüşüyor musunuz?*

H. R.: Bir astrologla karşılaştığımda, onu anlayabilmek için sorular soruyorum. Kimileri çalışma alanlarına bilimsel, dolayısıyla da toplumumuz açısından "kabul edilebilir" bir görünüm vermek istiyorlar. Denklemler, hesaplar, bilgisayar programları, ne ararsanız var. Bunlar beni daha az ilgilendiriyor. Birtakım başka astrologlar ise, daha çok ruhbilim ve psikanalize yakın konumlanıyorlar.

Bu alanlara yeni boyutlar getirdiklerini iddia ediyorlar. Ben o kanıda değilim. Ama kesin karar vermeyi reddediyorum. Dünyada, pek çok farklı insana, fikre ve görüşe yer var. Yalnızca bizim bakış açımızın geçerli olduğu yönündeki düşünceye kapılmamalıyız. Bu eğilim, özellikle de bilim adamlarında, çok güçlü.

Pek çok astrolog, Galile'den önce olduğu gibi, astrologlarla astronomlar arasında yeniden bir bağlaşıklık olmasını istiyor... Ama bunun için, önce kendi saatlerini ayarlamak durumundalar. Önce, modern kozmosun verileriyle bütünleşsinler. Yalnızca, iki bin yıl önce gözlenmiş olan gezegenlere, iki bin yıl öncesinin yıldız haritasına odaklanmaktan vazgeçsinler! Böylesi bir güncelleştirme uzun süredir bekleniyor...

N. O.: *Yine de, tüm bu göksel çelişkilere karşın, astroloji giderek yaygınlaşıyor. Kimi işyerleri –bazen yüksek teknolojiden yararlanarak– işe alacakları mühendisleri bile seçerken astrolojiye başvuruyor.*

H. R.: Herkes istediğini düşünmekte özgür. Ben, elimde olmadan, astrolojinin kimi zaman, itiraf edilemeyen birtakım gerekçeleri saklamaya yaradığına inanıyorum... Bir bilim adamı olarak benim rolüm, başka şeyler önermektir. Modern bilimin keşfetmemizi sağladığı gökyüzü, astrologların dar gökyüzünden inanılmaz derecede daha zengindir; hem anlığımızı, hem de imgelememizi besleyebilir...

"Fikirleri olmadığı halde onları ifade edene gazeteci diyorum ben."

Kraus

Zetetik Profesörü

Henri Broch'la söyleşi

Tuhaf olaylara çok düşkün ama aynı zamanda da asla huyundan vazgeçmeyen bir kuşkucu olan, Fizikçi Henri Broch, yirmi beş yıl süren çeşitli araştırmalarının sonucu akıldışının iplerini tanımayı öğrenmiş.

Nouvel Observateur: *Zetetik nedir?*

Henri Broch: Littré sözlüğüne göre "şeylerin nedenine ulaşmak için yararlanılan bir yöntem"dir. Ben bunu, her türden doğaüstü tezahürlerin açıklanmasında kullanıyorum. Örneğin, sihirbazlık numaralarının ya da laboratuvarlarda yapılan tuhaflıkların, nasıl metapsişik güçler görünümüne büründüğünü göstermek için...

N. O.: *Paranormal olaylara karşı serinkanlı davranıyorsunuz, ama ara sıra terlediğiniz, ürktüğünüz oluyor mu?*

H. B.: Evet, bir kez, Mayıs 1992'de "ateş üzerinde", yani kor üzerinde yürüdüm. Özel bir güce sahip olma gibi bir iddiam olmamasına karşın, ayaklarımın hiç de yanmadığını söyleyebilirim. Etkileyici bir şey ama doğaüstülükle hiçbir ilgisi olmayan bu numarayı herkes yapabilir. Tek önemli olan, parmak aralarına küçük kor parçalarının girmesini engellemek. Bunun açıklaması, ısının korda yürüyen kişinin ayağına nasıl aktarıldığıyla ilgili. Bir de, tabii yanan kömürlerin üzerinde uzun süre durmamakla! Yine benzer bir biçimde, kızgın durumdaki bir demire dokunmak ya da parmaklarını erimekte olan kurşunun içine sokmak mümkün.

Genel olarak, mucize olarak görülen şeylerin pek çoğunu, pek bilinmeyen ama hiç de gizemli olmayan olaylarla açıklamak mümkün. Böylece, Diocletianus zamanında kellesi uçurulan Aziz Janvier'nin kanıyla ilgili gizemi çözdüm. Napoli'de, Aziz Janvier'nin hazinesinin bulunduğu kapellada, şehidin kanının bulunduğu varsayılan iki ampul vardır. Pıhtılaşmış durumdaki kan, bazı önemli günlerde sıvılaşır. Ben, kırmızı boya, sülfürik eter vb.den oluşan bir karışımla aynı sonucu elde ettim. Bu karışım, ısı yükselince katı durumdan sıvı duruma geçiyor, ısı düşünce de tekrardan katılaşıyor. Janvier törenleri yapıldığında gözlenen şey de bu. Tabii bu durum, oradaki ampullerin içinde benim bulduğum karışımın olduğu anlamına gelmiyor ama doğal yöntemlerle, mucize olarak adlandırılan şeyin taklit edilebileceğini kanıtlıyor. Bu arada, son kitabımda, bir İngiliz doktorunun yüzyıl başındaki bir tanıklığını aktarıyorum. Bu doktor, katedralde görevli genç bir çömezin, ertesi gün yapılacak kutsal tören için, eczacıya, nasıl benimkine benzer bir karışım ısmarladığını anlatıyor.

N. O.: *Bunlar daha eski "mucizeler". Doğaüstü güçlerin daha yeni tezahürleri, örneğin parapsikoloji konusunda ne söyleyebilirsiniz?*

H. B.: 70'li yıllarda büyük bir parapsikoloji dalgası oldu. Bunlardan en ünlüsü, Kaliforniya'da, Russel Targ ve Harold Puthoff adlı iki fizikçinin denetiminde Stanford Research Institute'te gerçekleştirilen bir dizi deneyle ünlenen Uri Geller'dir. Sözü geçen fizikçiler, 1974'te, çok ciddi bir dergi olan *"Nature"*da bir makale yayınladılar ve bu makalede Galler'in "uzak mesafeden görme yeteneği" ile ilgili çalışmalarını açıkladılar. Daha sonra, Targ ve Puthoff'un, ulaştıkları sonuçları, fazlasıyla yönlendirilmiş biçimde takdim ettikleri ve bu sonuçların kesinlikle herhangi bir "psi" gücünü kanıtlamadığı ortaya çıktı. Uri Geller, aynı biçimde, salt akıl gücüyle, madde üzerinde de etkili olduğunu iddia etti. 1987'de Michel Polac'ın "Droit de réponse" (Yanıt Hakkı) programına davet edilerek, gizli güçlerini, özellikle de, yalnızca düşünme yoluyla kaşıkları bükebildiğini göstermişti. İlüzyonist Gérard Majax, Uri Geller'in yaptığı şeylerin tümünün klasik numaralarla yapılacağını söyledi; aynı şey, ünlü Amerikalı ilüzyonist James Randi tarafından da söylenmişti. Ayrıca, henüz medyumluğa yeni başladığında, Geller'in ilüzyonist olduğu söylenmiştir. Yani, başarısının tek nedeni, insanların saflığı.

N. O.: *Gérard Majax ve Belçikalı bir bilim adamıyla birlikte, ilginç bir iddiaya girdiniz. Bu üçlü grubunuzun açıklayamayacağı herhangi bir paranormal olguyu yaratabilecek kişiye bir milyon frank vereceğinizi söylüyorsunuz. Bu önerinize çok talep geldi mi?*

H. B.: 1987'den bu yana 143 adayı inceledik. Ama, iddiamızdan haberdar olmasına rağmen bunların içinde Uri Geller yoktur. Metalleri büktüklerini söyleyen medyumları denetlemek için çok basit bir teçhizat geliştirdim: mühürlenmiş cam bir tübün içine konan bir kaşık: özel bir işaret, benim, tübün eritilip eritilmediğini ya da kaşığın değiştirilip değiştirilmediğini anlamamı sağlıyor. Böylece medyum, konsantrasyonunun negatif dalgalardan etkilenerek bozulmaması için bu tübü evine de götürebiliyor. Bugüne değin, bu deneyi hiç kimse yapmak istemedi. İşte o mühürlü cam tüp bizim iddiamızın simgesi artık.

Bize ulaşan adaylar, her tür öneride bulunuyorlar. Örneğin, bir adam, yalnızca düşünce gücüyle 4000 km. ötedeki bir arabayı havaya uçurabileceğini iddia etti. Biz de kendisine, Brüksel'deki basit bir külçeyi uçurmasını önerdik –adam Britanya'daydı. Külçe hâlâ yerinde duruyor... Elleriyle dokunarak meyvaları "mumyalaştıran" yani çürümelerini önleyen bir magnetizmacıyla da tanıştık. Özel bir yöntemle, hücrelerin çoğalmasını durdurabileceğini iddia ediyordu. Böylesi bir güç gerçekten var olsa, tümörlerin büyümesini engeller, yani kanseri tedavi eder! Adayın da onayıyla, bir deney oluşturduk: bir çerçevede, bir bakteri kültürünün çoğalmasını durduracaktı. Bu basit ve güvenilir bir

deneydir çünkü kültürün boyutlarının denetlenmesi çok kolaydır. Ama bunda da, hiçbir şey gerçekleşmedi.

N. O.: *Adaylar iyi niyetli mi? Gerçekten böyle bir güçleri olduğuna inanıyorlar mı?*

H. B.: Çoğu samimi ama hiçbir metodoloji kavramları yok. Örneğin, birisi, uzun mesafeden, atılan bir zarda etkili olduğuna inanıyordu. Uzun diziler geliştirmiş ve doğru istatistik tablolar oluşturmuştu. Anlamlı bir sapma buluyordu. Zarın yüzlerinden biri –diyelim ki 6– rastlantı gereği olandan daha fazla geliyordu. Ne var ki, temel bir test eksikti: önce zarın, yüzlerce kez, hiç etkide bulunmaya çalışmaksızın, atılması gerekirdi. Yeryüzündeki hiçbir zar mükemmel değildir. Matematiksel olarak 6'nın gelme şansı altıda birdir ama pratikte farklı olabilir. Böyle bir deneyde, öncelikle zar ölçülerek işe başlanmalı, sonra "etki altındaki" zarla, sıradan bir zar arasında gerçekten fark olup olmadığına bakmalı. Bana başvuran kişiye bunları açıkladım. Sonra tekrar aramadı.

N. O.: *Düzenbazlar da başvurdu mu?*

H. B.: Pek nadir olarak. Uzun mesafeden, partneri üzerinde birtakım işaretler yaratabildiğini iddia eden Cannes'lı bir medyumla bazı sürprizler yaşadım. İkisini iki farklı odaya yerleştirdik. Partneri, kendisine medyumun konsantre olmaya başladığını söylediğimizde, "dalgaları duyumsamaya" başladı. Halbuki medyuma bizim işaretimizi beklemesini söylemiştik ve bu işareti daha sonra verdik. Dolayısıyla "alıcı", medyumun herhangi bir mesajına değil bizim söylediğimize tepki göstermiş oldu. Gerçi, sırtında kırmızı bir işaret bulduk ama bunun da, kendisinin, tırnağıyla yaptığı bir şey olduğu ortaya çıktı. Ama yine de, Uri Geller'inki kadar büyük uygunsuzluklarla da karşılaşmadık.

N. O.: *Parapsikoloji gözden düşüyor mu?*

H. B.: Bu yakınlarda çok olağanüstü olaylar ortaya çıkmadı. Bir tek, motosikletini gözü kapalı sürdüğünü iddia eden ve "Mystères" programına çıkan adam dışında; ama buna karşılık saflık, kesinlikle azalmıyor, tam tersi! Böylece benim zetetik dersim, beklediğimden çok daha büyük bir rağbet gördü. Yalnız, kendilerine verdiğim soru kâğıdında yazılı yanıtlara bakacak olursak, öğrencilerin çoğu benim büyüsünü bozmaya çalıştığım olaylara inanıyorlar. Genel olarak, inanç düzeyi oldukça yüksek; özellikle de kara büyü gibi geleneksel alanlarda daha da artıyor. Çarpıcı olan, böylesi inançların bilime duyulan ilgiyle çelişkili olarak görülmemesi. Gerçekte, bilim/sözde-bilim karşıtlığı pek çok öğrenci açısından yeterince net değil.

N. O.: *Sizce, tüm paranormal olaylar açıklanabilir mi?*

H. B.: Şu ana kadar, cinsi ne olursa olsun herhangi bir paranormal olayı ortaya çıkaran bir deneyle karşılaşmadım. Belki açıklanamayan durumlar var-

dır. Ama, neredeyse tüm vakalarda, karar vermemize yardım eden basit bir deney oluyor. Kesin bir metodolojiye başvurmak kaydıyla, bir olayın gerçekten olup olmadığını doğrulamak hiç de zor değil. Beni en çok şaşırtan, birtakım abartmaların olması değil. Sonuçta, insanları kandırmak, düzenbazın işidir, öyle değil mi? Asıl kabul etmediğim, bir bilim adamının böyle şeylere girişmesi ve bunları, bilimi adeta kefil göstererek güvenilir kılması.

"Kitapların düşmanları insanlarınkiyle aynı: Ateş, rutubet, hayvanlar, zaman; özellikle de içerikleri."

Valéry

Tarihi Saptıran Şarlatanlar
Jean-Pierre Adam'la Söyleşi

Atlantis, Büyük Piramit, Paskalya Adası, firavunlarının laneti... CNRS'te (Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi) mühendis olarak görev yapan Jean-Pierre Adam, bu değişik yanlışları mahkûm ediyor.

Nouvel Observateur: *Sizin alanınızda, yani arkeoloji alanında anlatılmakta olan tüm tuhaf öyküleri mahkûm etmek üzere iki kitap yazdınız. Bunlardan ilki "Yalancılığa Karşı Arkeoloji" adını taşıyordu, ikincisi ise "Geçmişi Yeniden oluşturmak". Bunları neden yazdınız?*

Jean-Pierre Adam: CNRS'te çalışmaya başladığımda, önce, herkes gibi, konferanslar verdim. Bu konferansların bitiminde, dinleyiciler hep aynı soruları soruyorlardı. Bunlar ya, Bergié ve Pauwels'in, o yıllarda artık klasikleşmiş olan, *Büyücülerin Sabahı*'na ilişkindi; ya da, Laffont yayınevinde Robert Charroux ile Francis Mazières'in hazırladığı o ünlü kitap dizisine "Paskalya adasındaki heykellerdeki adam"a ilişkin oluyordu. Bu dizi, *Büyücülerin Sabahı*'nın moda olduğu dönemde, okurlara, Büyük Piramit'in bilmem kaçıncı sırrını açıklamak ya da uçan dairelerin sistemli ziyaretlerinden dem vurmak üzere çıkmıştı ve okurlara, yeryüzündeki tüm uygarlıkların kökeninde aslında, nasıl, başka dünyalardan gelenlerin payı olduğunu açıklamayı amaçlıyordu. Lisedeyken, tüm arkadaşlarım gibi, ben de Bergié ve Pauwels'in kitabını okumuş ve –her ne kadar, kitabın son bölümleri, kızdırtıcı bir biçimde birtakım Nazi fikirlerine hayranlığa yakın görünüyorsa da– bayılmıştım. Bergié'nin topladığı öyküleri, gerçek bir yazınsal yetenekle, kaleme alan Pauwels'di. Müthiş sükse yapmışlardı. Her konferansın sonunda tutulduğum soru yağmurunun nedeni de buydu. Tabi, bilim adamı olduğunuz takdirde, böyle bir durumda, ne işe yaradığınızı düşünmeye başlıyorsunuz. Biz, bilgi vermek için buradayız. Ama, insanları asıl etkileyen gerçek bilgiler değil soru işaretleri. Merak tabii ki sağlıksız bir şey değildir. Ama ben psikolog olmadığımdan, soru işaretlerini bir yana bırakıp, kendime ait gördüğüm alanlarda bazı noktaları netleştirmeye çalıştım.

N. O.: *Bir uzman için bunu söylemek kolay. Ama bilim dışı bir kişi, gerçek bilgiyle gerçek olmayanı nasıl ayırt edecek? Sözünü ettiğiniz kitaplarda, sürüyle dipnot ve kaynak veriliyor...*

J.-P. A.: O verdikleri kaynaklar aslında yok. Örnek olarak Rémy Chauvin'i alacağım. İçlerinde en kötüsü de o bence, çünkü, Chauvin, eskiden şanlı, şöhretli bir üniversite hocasıydı. Kendini, gözü kapalı akıldışılığın içine attı, esoterizm, parapsikolojiye dadandı. Ve arkeoloji alanındaki gizlerini ele alan

Anlayamadığım Şeyler adlı bir kitap yazdı. O kitapta pek tuhaf iddialar var. Örneğin, Rémy Chauvin, And dağlarındaki platolarda, Peru'yla Bolivya arasında yer alan Tiahvanaco adlı arkeolojik sit alanında, o yörenin eski sakinlerinin iskeletlerinin yanında toksodan kemiklerine rastlandığını söylüyor. Toksodan, yeryüzünde insanın ortaya çıkmasından birkaç milyon yıl önce yaşamış olan bir hayvandır; gerçekten de Tiahvanaco'ya pek yakın olmasa da Arjantin'de birkaç iskelet bulunmuştur. Bununla birlikte: Bir bilim adamı, bir üniversite hocası ne söylediğini bilir. Yani, Tiahvanaco'da, milyonlarca yıl önce insanlar yaşamış... Rémy Chauvin, bir bilge olarak görülmek istediğinden, bir tarih çarpıtıcısına gönderide bulunuyor, sonra o çarpıtıcı, bir ikincisine, ikinci de bir üçüncüsüne gönderide bulunduğundan ve o üçüncü de Puerta del Sol'deki bir megalit rölyefinde –ki bunun bir kalıbı Musée de l'Homme'dadır, herkes gidip görebilir– toksodan resimleri gördüğünü iddia ediyor. Tabii hiç kimse, gidip, bunun doğru olup olmadığına bakmadığından, başarı kesin. Okur da: yazan bir üniversite hocası olduğuna göre, muhakkak sağlam temellere dayanıyordur, diye düşünüyor... İşin en kötüsü de bu, çünkü Rémy Chauvin hırsızlık yapan polis gibidir... İpuçlarını bilerek karıştırıp okurun kafasını bulandırıyor.

N. O.: *Tarihi yeniden yaratanların özellikle ilgisini çeken birtakım yerler var. Büyük Piramit'in yer aldığı Gize platosu gibi. Burasının sözde gizleri üzerine kim bilir kaç kitap yazıldı.*

J.-P. A.: Atlantis, Büyük Piramit, Paskalya Adası... Gerçi, charter seferleri düzenleneli beri Paskalya Adası'nın modası biraz geçti. Ama yine de, bana, kuşkusuz diğer meslektaşlarım için de aynı şey söz konusudur, her yıl Büyük Piramit üzerine iki-üç dosya geliyor. Meslekte yeniyken, bunların her birine titizlikle yanıt verirdim. Yazarlarını, yanlış yolda olduklarına ikna etmeye çalışırdım. Ama artık vazgeçtim. Altı yıl önce, Büyük Piramit'te, iki amatör mimarın, Dormion'la Giodin'in yaptıkları keşif üzerine medyalarda nasıl bir olay yaratıldığını anımsarsınız herhalde. Şöyle diyorlar ve yazıyorlardı: Arkeologların yıllardır araştırıp durdukları halde bir türlü çözememelerine rağmen, bir amatör olarak, bir kaç dakika düşünerek, Büyük Piramit'in esrarını çözdük. İddiaları –ki bunu ilk söyleyen onlar değildi– Ku-Fu'nun gerçek mezar odasını bulduklarıydı; bu oda, onlara göre, Mısır'a giden tüm turistlerin gezdiği "sahte oda"nın kuzeyindeydi. Söylediklerinin hiçbir dayanağı yoktu. Mısır bilimi üzerine çalışanlara çok büyük bir haksızlık ettiler. Çünkü söylemek istedikleri, ya, bilimin aslında amatörlerden geri olduğuydu, ya da, daha kötüsü, arkeologların da kendileri gibi, yani kaba birer hazine avcısı gibi çalıştığıydı.

Bilim çevresinden olmayan kişiler bir arkeolojik sit üzerine müdahale ettiklerinde hazırlanması âdetten olan, ön raporu yazma görevini bana vermişlerdi. Bu gençlerin, her türden himayeye, özellikle de siyasal himayeye sahip olduğunu o zaman anladım. Benim raporum "hiç uygun değildir" biçimindeydi

ama hiç kimse sözümü dinlemedi: oyun önceden oynanmıştı. Bu sözde-araştırmanın tamamen fasarya olduğu anlaşıldığında, ortaya konan şeyleri koruma durumunda kaldılar. Bu olayın içine fazlasıyla üst düzey bürokrat karışmıştı –nitekim bazıları sonradan cezalandırıldı–, bu gençlere kredi vermişlerdi. Basın ise giderek daha ısrarlı davranıyordu. EDF'ten (Fransa Elektrik Kurumu) durumu kurtarması istendi. Barajlarda yaptığı türden bir mikrogravimetri çalışması yaptı: Bu çalışmayla Büyük Piramit'in genel yoğunluğu ölçülecek ve içinde gizli bölmeler olup olmadığı anlaşılacaktı. Bu çalışma çok olumlu oldu.

N. O.: *Büyük Piramit üzerine her zaman hayaller kurulmuştur, hâlâ da kuruluyor.*

J.-P. A.: Keops'un Büyük Piramit'ine ilişkin söylenceler, zaman zaman ortaya atılır. Neden, sonuç olarak Keops'tan sadece 3 metre daha küçük ve çok güzel olan Kefren'inkinden ya da müthiş görkemli bloklardan oluşan Mikerinos'unkinden söz edilmez? Bunun nedenini bilmiyorum. Belki de insanlarımız, böylesine dev bir yapıtın, içinde yirmi beş katlı bir otopark barındırabilecek bir yapıtın, yalnızca bir tek kişinin mezarı olmasını rantabl bulmuyorlardır...

N. O.: *Evet, işte tam da doğru noktaya geldiniz. Böylesi öykülerin başarıya ulaşması için, zamanın modasına uyması gerekiyor.*

J.-P. A.: Çoğunlukla öyle oluyor. Fransa'da bunun güzel bir örneği var, Vichy yakınında, Allier bölgesinde, Glozel'de. Burada, bir köylü ailesi, 1924'te, solutreen ya da magdalenien, yani yaklaşık 15 000 yıl öncesine ait bir sit buluyor. Göz kamaştırıcı bir sit bu: sağda solda, kemikten, taş ya da seramik nesneler var, bunların üzerine Fenike harflerine çok benzeyen bir alfabeyle yazılar yazılı. Bundan da şu anlam çıkıyor: Bir anda, bilinen en eski yazıların on iki bin yıl gerisine gidiyorsunuz. Lascaux döneminde, paleolitik çağda, Fransa'da Auvergne'in merkezinde, yazı bulunmuş oluyor! Bu olağanüstü buluşun serimlendiği ortam da göz kamaştırıcı. Tam iki yıl önce, İngiliz Carter ve Carnavaron Tutankamun'un mezarını keşfetmişler. Tüm dünya bundan söz ediyor. Fransızlar da iki misli çaba gösteriyorlar: onların da bir şey bulması gerek. Nitekim, bir yıl sonra bir Fransız ruhbilimcisi, Pierre Montet, Biblos'ta bir kral mezarı buluyor. Mezarın üzerinde de o güne değin bilinmiş Fenike yazılarının tümünden daha uzun bir metin var! Bir yıl sonra da Glozel alfabesi bulunuyor. Bu çakışma biraz endişe verici. Ayrıca, dönem, Almanya'da Nazizmin yükseliş dönemi. Uygarlığın Doğu kökenli olduğu fikri reddediliyor. Tarihin Avrupa'da başladığını göstermek gerek... Glozel tam zamanını buluyor. Tabii, daha sonra, bunun tamamen bir uydurmaca olduğu anlaşılıyor. Ortaçağ'dan kalma bir cam atölyesi tarafından yapılan ve magdalenien dönemi pek yoksulca taklit eden tam üç bin nesnenin sit alanına sonradan atıldığı ortaya çıkıyor. Glozel'deki buluşta dişe dokunur en ufak bir şey yok. Hem zaten, böylesi parlak bir uygarlığın, yalnızca 50 metre eninde 60 metre boyunda bir alanla sınırlı

kalması da tuhaf olurdu... Bilim adamları, bunların tümünü biliyor. Peki ya halk? Glozel müzesi hâlâ dolup dolup boşalıyor. Tabii bundan biraz da biz sorumluyuz, çünkü Glozel'e ilişkin raporlar hâlâ yayımlanmış değil. Bunun için, zaman, emek ve para gerekiyor. Ve tüm bunlar, olmayan bir sit için... Bu arada bilim ilerleyemiyor.

N. O.: *Ama, bir anlamda da, bu hayalcilerin istedikleri gibi at koşturabileceğini söylüyorsunuz, çünkü sizin de saptadığınız gibi, üniversite çevreleri çoğu zaman, her türden abartıyı yadsımayı bile küçültücü buluyor.*

J.-P. A.: Öyle çok abartı ve sahtecilik var ki. Ayrıca, meslektaşlarımın çoğunun da artık bunlarla ilgilenmek istemediği doğru. Bıktılar. Ben, arada bir bu konuya ilişkin konferanslar veriyorum. Çünkü, bunun da, ne yazık ki, üniversite çevreleri olarak, bizim işimizin bir parçası olduğunu düşünüyorum.

"Sakıncalı olmayan bir fikir, fikir olarak anılmaya değmez."

O. Wilde

Yazarlar Hakkında

Yazı Sırasıyla

Mehmet Ali Kılıçbay

1945 Ankara. Galatasaray Lisesi ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğrenim gördü. İktisat doktorası yaptı. Gazi Üniversitesi öğretim üyesi. İktisat tarihçisi, çevirmen-yazar-eleştirmen. Yayımlanmış 5 kitabı, 1000'den fazla makalesi var.

Nilüfer Narlı

Ortadoğu Teknik Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi, Eğitim Bölümü Felsefe-Sosyoloji Dalında lisans, aynı üniversitenin felsefe bölümünde Bilim Felsefesi üzerine yüksek lisans çalışması yaptı. 1983 yılında devletlerarası mübadele bursunu kazanarak Malezya Hükümetinin bursu ile siyaset bilimi ve sosyoloji dalında doktora programını tamamladı. Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde öğretim görevlisi. Güneydoğu Asya, Ortadoğu ve Türkiye'deki İslâmi Hareketler, Kadın ve Kamu Politikaları üzerine kitap ve makale çalışmaları var.

Niyazi Öktem

1944 Elazığ. Galatasaray Lisesi ve İ.Ü. Hukuk Fakültesi'nde öğrenim gördü. Hukuk felsefesi, dinler felsefesi ve siyaset felsefesi alanlarında çalışmalar yapıyor. Yayımlanmış 6 kitabı var. Legion D'honneur sahibi. Türkçe-Fransızca yazıyor. İ.Ü. SBF ve Galatasaray Ü. öğretim üyesi.

Mohammed Arkoun

Yeni Sorbonne'da (Paris Üniversitesi III) İslam düşüncesi tarihi dersleri veriyor. *Arabica* (Arap kültürü araştırmaları dergisi)nın yöneticisi. Son yıllarda Avrupa, Amerika ve İslam ülkelerinin çeşitli ülkelerinde verdiği derslerle, konferanslarla düşünce dünyasının dikkatlerini üstüne çekti.

Ali Bulaç

Yüksek İslâm Enstitüsü'nü ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. *Düşünce* dergisini ve Düşünce Yayınları'nı kurdu. *Zaman* gazetesinin kurucuları arasında yer aldı. Çeşitli yayınları var.

Nuray Mert

Boğaziçi Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi öğrenimi gördü. Aynı üniversitede doktora yaptı. Oxford Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürdü. Alanında çeşitli incelemeler yayınladı.

Bakır Çağlar

1943 İstanbul. Saint Joseph ve İ.Ü. Hukuk Fakültesi'nde öğrenim gördü. Sorbonne'da doktora yaptı. Anayasa Hukuku profesörü. İ.Ü. SBF. öğretim üyesi. Anayasa Mahkemesi ve Dışişleri Bakanlığı danışmanı.

Georges Bataille

(1897-1962) çağdaş Fransız yazınındaki en ele avuca sığmaz mecralardan birini oluşturan yapıtı, gerek düşünsel, gerekse politik ya da yazınsal düzlemde, her zaman alışılmışın ötesine geçen, gündelik yaşamın zorlamalarından kurtarılmış, kapsamlı ve derinlemesine bir bakışı yakalamaya yöneliyor. *İç Deney* adlı kitabı Yapı Kredi Yayınları'nda yayımlandı.

Hülya Tufan

Siyaset bilimci; çevirmen. Beş yıl süreyle bir sosyal araştırma şirketinde yöneticilik yapmıştır. Halen yayıncılık alanında çalışmaktadır.

Murat Belge

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü eski doçentlerinden, yazar ve çevirmen. *Birikim* ve *Yeni Gündem* dergilerini yönetti. Çok sayıda inceleme, deneme ve eleştiri yazısı kaleme aldı.

François Biraud

Radyo astronom. Solonya'daki Nançar radyoteleskobundan, dünya dışından gelebilecek olası sinyalleri gözlüyor.

Hubert Reeves

Fransız astronomlarının en popülerlerinden. Halen Montreal Üniversitesinde ders veriyor. Aynı zamanda CNRS'de (Fransız Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi) araştırmacı.

Henri Broch

Nice Üniversitesinde öğretim üyesi. Kısa süre önce "Paranormal Olaylar ve Bilimsel Metodoloji" adlı yeni bir ders vermeye başladı.

Jean-Pierre Adam

CNRS'de arkeoloji uzmanı. Mısır'da ve Fransa'da çeşitli kazılar yapıyor.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Paul Ricœur'ün hem kişisel hem de entelektüel yaşamının en çarpıcı yanları *Eleştiri ve İnanç*'ta

Eleştiri ve İnanç bir yaşam ve felsefe dersi niteliğinde: Paul Ricœur (1913-2005) hem özel yaşamını, ailesini, esir kamplarında geçirdiği yılları anlatıyor, hem Fransa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne uzanan öğretim serüvenindeki deneyimlerini dile getiriyor, hem de üzerinde düşünce ürettiği metafizik, psikanaliz, yorumbilim, etik, felsefe tarihi, siyaset, hukuk, din, eğitim, laiklik, estetik, varoluş ve ölüm konularını kendi yoğun birikimiyle yeniden yorumluyor. Aristoteles'ten Merleau-Ponty'ye Sartre' tan Schönberg'e *Eleştiri ve İnanç* aynı zamanda düşünürlere ve sanatçılara yönelik bir "yorum galerisi"



Eleştiri ve İnanç
Paul Ricœur
Çeviren: Mehmet Rifat
Cogito, 260 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber