DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:1 | SAYI:3 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 1998 | ISSN: 1303-7242



"GERİCİLİK" NEDİR?

DOĞU BATI

3. Baskı

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

"GERİCİLİK" NEDİR?

3

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN: 1303-7242 Sayı: 3
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler Sorumlusu: Erhan Alpsuyu

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan,Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman,Yusuf Kaplan,
Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,İlber Ortaylı,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli,
Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayınlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak
gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp
yayınlanmaması yayın kurulunun
kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama: 3 TASARIM
www.3tasarim.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 4 000 adet (Mayıs 1998)
2. Baskı: 2 000 adet (Temmuz 1999)
3. Baskı: 1 500 adet (Mart 2004)

Önceki Sayılar ve Abonelik için:
Tel: 0 (312) 425 68 65

Ön Kapak Resmi:
"Dört Kitabın Mânâsı Bellidir Bir Elifte",
Erol Akyavaş, 1986.

Kapak Resimleri:
"The Big I am", Ralph Steadman,
1988, London

İÇİNDEKİLER

GERİCİLİK

Nuray Mert 13
Gericilik

Mehmet Ali Kılıçbay 25
Bir "Tarih Okuma Tarzı" Olarak Gericilik

Ömer Laçiner 31
Geçersizleşen Ama Yenilenmesi Gereken Bir Koordinat

Ahmet İnam 37
Yobaz Yaratan Dünyayı Anlamaya Doğru...

Selçuk Akşin Somel 43
"Gericilik", "İlericilik" ve Aydınlar

Mehmet S. Aydın 51
"İrtica"ya İlişkin Bazı Düşünceler

İlhami Güler 59
Gericiliğin Gerçek ve Enstrümantal Tabiatı Üzerine

Mehmet Bayraktar 65
Gericilik İçi Boş Bir Sözcük

(BİR) DEVRİM / MUHAFAZAKÂRLIK / DEMOKRASİ

Halil İnalcık 71
Büyük Bir Devrim: Hilâfetin Kaldırılması ve Lâikleşme

Süleyman Seyfi Öğün 77
Türk Muhafazakârlığının Açık İkilemleri Üzerine

Ahmet Arslan 85
İslâm, Demokrasi ve Türkiye

KAYRAN

Efkan Bahri Eskin 97
Metafizik ve Gericiliğin Metafiziği

Yasin Ceylan 109
İnanç, Bilim ve Felsefe Üçlemine Yeni Bir Yaklaşım

YAŞAMA ALANI

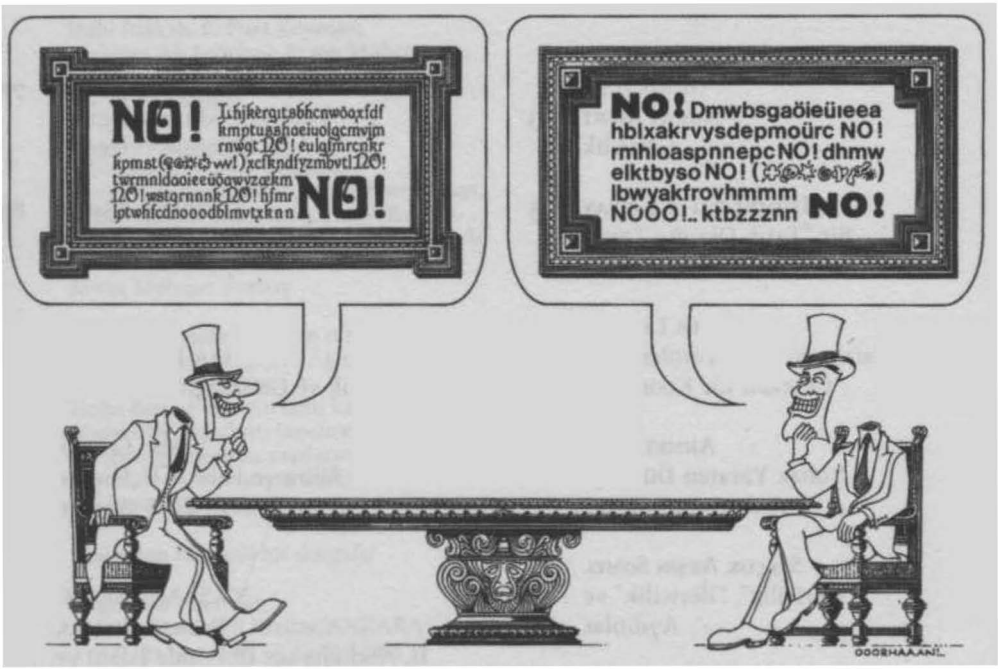
Berrak Burçak 115
II. Abdülhamit Devrinde İslâm ve Batılılaşma Karşısında Kadının Konumu

Feryal Tansuğ 125
II. Meşrutiyet Döneminde İslâmcılık ve Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi

KENZ

Paul Edward 141
Gottfried Antagonizma Olarak Politika

Heikki Saari 169
R. G. Collingwood'un Mutlak Ön-Kabuller Öğretisi



Çizim: ●rhan Doğu

4.062 Kann man sich nicht mit falschen Sätzen, wie bisher mit wahren, verständigen?

4.062 İnsanlar, şimdiye dek doğru cümleler yoluyla anlaştıkları gibi yanlış cümleler yoluyla da anlaşamazlar mı?

Ludwig Wittgenstein

Tractatus Logico - Philosophicus

"GERİCİLİK" DALGASI

Tutarsızlıkların bizleri tasalandırmadığı ve sorumsuzluğun toplumsal uyum hâlinde rasyonelleştiği bir dönemde taraflar neyi amaçladıklarının bilincinde olmayan bir dil oluşturdu. Öncelikle bu dil tarafların referanslarını, yeniden üretebilen-eleştiren bir üst dil ihtiyacını karşılayacak zihniyete dönüştürmenin uzağındaydı. Yalnızca biçimsel doğrularla hareket eden (toplumsal hareketliliği sosyolojik işlevlerle mantığa tâbi kılan) bu dil sonrasında taraflarda kendini oluşturamamanın *öylece* sıkıntısını yarattı.

Siyasal tasavvurlarımız (esasen iktidara yönelik popülist eleştiriler) pratikte siyasal edilgenliğe, politik iradeyi besleyen siyasal aktörler meşru kuvvet tekelinin hazırlayıcısı rolüne büründü. Bu koşullarda her cesurâne tanım arkasından tanımsızlığı, her tehditkâr üslup ('gericilik'te olduğu gibi) uzun bir tarihe yayılan belirsizliği beraberinde getirdi.

"Gericilik" nedir sorusuyla amaçlanan sözü edilen alışkanlıklara eleştiri getirebilmek ve şematik bütünlükleri, tutarlılıkları ve içsel doğruları kaybettiğimizde nasıl düşündüğümüzün özeleştirisini yapabilmektir.

"Gericilik" nedir sorusuyla hatırlatılmak istenen iktidar ve denetleme tutkusunun oluşturduğu değer hükümlerinin toplumsal krizlerdeki etkilerinin gözden geçirilmesidir.

Bu soruyla hedeflenen popülist söylemlerin geliştirdiği "ilericilik-gericilik" ayrımlarının indirgeme ve yoksayma özelliklerini göstermektir.

Amaçladığımız, bir toplumda "gericilik" kavramının kullanımındaki sosyo-psikolojik yapıyı öğrenmek, tarihin belli dönemlerinde 'tepkisel' hareketlerin niçin "gericilik" olarak değerlendirildiğini anlamak, geriye-geçmişe dönüş ve ilerleme düşüncesi arasındaki felsefî / zamansal ilişkiyi konumlandırmak; konuya gündem dışı bir bakış getirmek, 'dalga'lanmaları kırmak, *korkuyu* atmak ve buradan hareketle ayakları zemine sağlam basan kuşatıcı bir etik geliştirmektir.

Taşkın Takış



Şapka Kavgası", Eski bir Alman tahta gravürü, *Stcultgeschichtliche Museen*, Nuremberg

GERİCİLİK



Çizim: Kambiz Derambaksh

GERİCİLİK

Nuray Mert*

İrtica ya da gericilik, Türkiye'de bir 'tehlike'nin, tarihi eskilere giden bir korkunun adı, bu korkunun yazdığı irtica tarihi ise çok daha eskilere gidiyor. Popüler tarih yazarı Yılmaz Öztuna, bir kitabında, 1620'lerde geçmiş Kadızade olayını 'Onyedinci Asırda Gericilik' başlığı altında söz konusu ederek, Kadızade Mehmet Efendi'nin din adı altında nasıl 'gericilik' yaptığını anlatmış. Öyküsünün sonunda ise, Katip Çelebi'den iktibasen, "... dinî akımlar dengede tutulmalı, düzenin bozulmamasına dikkat edilmelidir" kıssasını çıkartır.[1]

Öztuna'nın gericilik örneği biraz anakronik olsa da, bundan çıkardığı kıssanın gericilik konusunda genel yaklaşımı yansıttığı söylenebilir.

Aslında, irticanın tarihçesi genellikle Osmanlı yenileşme hareketleriyle bağlantılı olarak yazılır, yenileşme hareketlerine karşı tepkiler irtica hareketleri olarak adlandırılır. Bu tanımlamada sorun yok gibi gözüküyor; Osmanlı Devleti'nde birtakım adamlar dinî sebepler ileri sürerek karşı çıkıyorlar, modern bir ordu yapılanmasına gidilerek Nizam-ı Cedid kuruluyor, yine bazıları çıkıp dinî nedenlerle ayaklanıyorlar. Ancak, o dönemler bu tür hareketler henüz gerici yani irticaî hareketler olarak adlandırılmıyorlar, sonradan gericilik olarak tasnif ediliyorlar.

---

* Dr. Nuray Mert, Siyaset Bilimci.

[1] Yılmaz Öztuna, *Tarih Sohbetleri*, (İstanbul, 1988), s. 70-2.

İrtica teriminin, bazı düşünce ve toplumsal-siyasal olayları tanımlayan ve tasnif eden bir kavram olarak kullanılmaya başlaması Meşrutiyet Dönemi'ne rastlar. İlk tescilli irtica hareketi 31 Mart Olayı'dır. Bu olaydan sonra irtica terimi Türkiye'nin siyasal hayatında yerini almış ve sık sık gündeme gelmiştir. Cumhuriyet kurulduktan sonra Halifeliğin kaldırılışı, Cumhuriyet inkılâpları ve bunlara tepkiler dolayısıyla irtica tartışmaları doğal olarak hep gündemde olmuştur. İlk muhalefet partilerinin kuruluşları ve kısa sürede kapanışlarının ardından da irtica tartışmaları öne çıkmıştır.

Demokrat Parti döneminde ve hemen ardından da irtica konusu önemli bir tartışma ekseniydi. Daha sonra irtica teması hep söz ve tartışma konusu edilmiştir, son bir yıl ise irtica uzun süredir olmadığı kadar önemli hâle geldi. Ancak, irtica terimi en az eskisi kadar muğlak bir anlam taşımaya devam ediyor.

Aslında, mesele öyle içinden çıkılamayacak kadar karmaşık değil; irticanın yaygın bir tanımı var; 'din adına ilerlemeye karşı koymak'. Ancak, 'evet ben din adına şu ilerlemeye karşı çıkıyorum' diyen olsa sorun kalmayacak ama, kimsenin öyle bir iddiası bulunmuyor. Hâl böyle olunca irtica ve mürteci veya gerici hep dışardan tanımlanan ve dolayısı ile sorunlu bir kavram olmuş. Gericilik diye bir meselenin İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde ortaya çıkması veya bazı düşünce ve hareketlerin bu dönemde yaygın olarak 'gerici' olarak adlandırılması tabiî ki tesadüf değil. İkinci Meşrutiyet Dönemi bildiğimiz gibi, Aydınlanma düşüncesinin Osmanlı düşünce ve siyaset hayatında etkilerinin gözlenmeye başladığı tarihsel dönem. İkinci Meşrutiyet'in ilânı ile sonuçlanan siyasal mücadeleyi sürdüren Jön Türk hareketi, Avrupa'daki Aydınlanma düşüncesinin Osmanlı'ya taşıyıcısı, Aydınlanma'nın temel kavramı; Terakki (ilerleme), hareketin siyasal örgütüne isim vermiş. Dinsel düşünceyi insanlığın, toplumların evriminde ilkel bir düşünce olarak tanımlayan Aydınlanma düşüncesi Osmanlı düşünürlerinin bir çoğuna çok ikna edici gelmiş. Bu sadece Batı düşüncesinden öylesine bir etkilenme değil, Osmanlılar ondokuzuncu yüzyılı neredeyse, 'ne oldu da, Batı'ya yenildik' diye kıvranarak geçirmişler. Uluslaşma, sekülerleşme sürecine girmemiş Osmanlı imparatorluk camiası, Yirminci yüzyılın başında bile kendini hâlâ İslâm Âlemi diye tanımlıyor ve kendine yönelik soruyu da bu terminoloji ile yapıyordu; 'neden İslâm Âlemi yenildi?', her şey bu soru etrafında dönüyordu. Daha sonra, bu soru, giderek, İslâmiyet'in ilerlemeye engel olup olmadığı tartışmasına dönüşmüştür. Osmanlı aydınları, o dönemde, bu soruya doğrudan doğruya, İslamiyet'in bir gerilik unsuru olduğu yönünde cevap vermemişlerse de, giderek daha fazla bu yönde ikna olduklarını gözlemek zor değildir. Bu durumda din ve gerilik/gericilik kavramlarının giderek özdeşleşmesini anlamak kolaylaşır.

Aslında, bu temelde bize özgü bir gelişme değildir, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Aydınlanma düşüncesi dini ilkel, geri bir düşünce biçimi olarak tanımladıktan sonra bu özdeşlik ister istemez kurulmuştur. Ancak, bizde, gericilik kavramının anlamı, din meselesinin bizim tarihsel sürecimizde kazandığı siyasal anlamın farklılığına bağlı olarak, Batı'daki anlamından kısmen farklıdır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, bizde dinsel düşünce ile ciddi bir hesaplaşma ve dini temsil eden kurum ve sınıflarla toplumsal bir mücadelenin yaşanmamış olmasıdır. Bizde mücadele öncelikle yönetici sınıf içinde yaşanmıştır.

Hilmi Ziya Ülken, irtica üzerine bir yazısında bu farklılığı şu şekilde ifade eder:

> *"Batı'da değişimler toplumun alt kesimlerinden gelip mevcut iktidarları sarsmıştır, o nedenle gericilik adı verilen tepkiler, reaction'lar iktidar mevkiinden yukarıdan geldiği hâlde, Orta Doğu'da halktan gelmektedir. Batı'da reaction şuurlu bir şekilde siyasî, içtimaî bir cereyan, asrî silahlara sahip bir düşünce tarzı olduğu hâlde, Doğu'da "irtica" cemiyetin biricik çıkar yolu olan hareketi taassup ve skolastikle, bilgisiz kütle homurtusu ile karşılayan müphem, tarifsiz ve sistemsiz bir cereyan olarak kaldığı için pejoratif bir mânâda kullanmıştır."*[2]

Celal Nuri de irtica değerlendirmesinde, bu terimin Batı'da Fransız devrimine karşı aristokrasi ve ruhban sınıfının muhalefetine karşılık geldiğine işaret ederek; "Bizde irtica yoktur ve olamaz. Memleketimizde bir silsile-i nüceba ve ruhban mevcut değil ki bu fikri idame etsin" diyor, buradan hareketle 31 Mart Olayı'nı çıkaran kitlenin, mürteci değil, "bir kitle-i cahile" olduğunu belirtiyordu. Celal Nuri'ye göre; bunlar meşrutiyeti de, irticaı da bilmiyorlardı."[3]

Görüldüğü gibi 'gericilik', bizde, başından beri, Batı'dakinden farklı bir şeyi temsil etmiş ve farklı bir anlama sahip olmuştur. Gericilik bu çerçevede, öncelikle, bir siyasal tercih olmaktan ziyâde koyu cahillik olarak tanım kazanıyordu. Diğer yandan, bu koşullar altında, modernleşme süreci boyunca, sekülerlememiş ve kendini dinsel terimlerle ifade etmeye devam eden halk kitleleri, gericilik hareketlerinin doğal müttefikleri olarak görülmüşlerdir.

İkinci Meşrutiyet'in ilânını takiben, öncelikle, irtica istibdadın geri gelmesi veya istibdad taraftarlığı anlamlarında kullanılmıştır. Ermenekli Mustafa Safvet Efendi'nin ifadesi ile "eski devrin müstebidleri, bugünkü günün

---

[2] Hilmi Ziya Ülken, "Batıda ve Bizde İrtica", *Türk Düşüncesi*, 1 Mayıs 1959, s. 8.
[3] Celal Nuri, *Kara Tehlike*, (İstanbul, 1334), s. 36-39.

mürtecileridir."[4] İrtica bu şekilde tanımlanınca, mürteci suçlaması tartışmalı bir hâl almıştır. 31 Mart Olayı'ndan birkaç gün önce, daha sonra olayın elebaşısı olarak görülecek olan Derviş Vahdeti istibdad anlamında irticayı reddediyor, İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin tabiî olarak Kanun-u Esasi'ye bağlı olduğunu tekrarlıyordu, "çünkü" diyordu, "gerek ulemâ gerek meşayih pek iyi bilirler ki, istibdad devrinde fıkıh kitaplarından tutunuz da ilm-i kelâma varıncaya kadar İslâmî kitablar külhanlarda yakıldı... Buhari-i Şerif'e bile istibdadın eli uzatılmıştı. Hâl böyle iken İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin mürteci olmakla itham edilmek istenmesi, cinayetin, alçaklığın en adisidir."[5] Kendisine ve Cemiyetine karşı kullanılan mürteci suçlamasını kabul etmiyordu, zirâ irtica istibdad istemekse, Cemiyetin maksadı bu değildi.

31 Mart Olayı'nın açıkça karşısında tavır alan ulem, irticayı öncelikle istibdad taraftarlığı olarak tanımlamaktaydılar. 31 Mart Olayı'nın ardından ulemâ cemiyeti Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye, yayın organı *Beyanü'l Hak*'ta askere seslenerek; "Sizin geçen günkü kıyamınızda biz neden korktuk bilir misiniz? İstibdadın geri gelmesinden..." demişti.[6] İlmiye ve dolayısı ile İslâmî tavrı temsil eden diğer önemli yayın organı *Sırat-ı Müstakim* de 31 Mart Hâdisesi'ni istibdadın geri gelmesi gayreti olarak değerlendirmiştir, dergiye göre "dış görünüşte dinî, gerçekte ise siyasî ve irticaî olan o trajik olayın merhametsiz müsebbibi", "Hakan-ı Sabık" yani II. Abdülhamid'in kışkırtmalarıydı.[7]

31 Mart Olayı'nın kesinlikle karşısında tavır takınmak ulemâyı irtica gölgesinde kalmaktan kurtaramamıştır. Mustafa Sabri Efendi, olaydan sonra mensubu olduğu Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye'nin, ayaklananlara karşı tavır alan tüm beyanları ve askere verdiği desteğe karşın, tüm "sarıklıları"n aynı kefeye konması ve zan altına girmesinden, kimsenin "sarıklıları ikiye ayırmak için zihnini yormamasından yakınır.[8] Zamanla bu yakınmalar artmış, ulemâ ve genelde İslâmî kesim istibdada karşı, Meşrutiyet'ten yana, ilerlemeye, medeniyete taraftar olduğu hâlde neden gerici/mürteci diye suçlandığını anlamakta zorluk çekmiştir.

> *"... Mesalih-i millet ve saadet-i memleketi mucub olan meşrevet ve meşrutiyet-i idarenin esasen erkan-ı dinden olduğunu tebliğ ve ilân ve halkı tarik-i hakka irşad ve davet eyleyen ulemâyı kiram hazaratı geçen 31*

---

[4] Ermenekli M. Safvet, "Hakikat Gazetesi sahibi Mestan İsmail Efendi'ye *Beyanül'Hak*, 11Temmuz 1327 (Zikreden S. Albayrak, *İrticanın Tarihçesi*).
[5] Vahdeti, *Volkan*, sayı, 99, 9 Nisan 1909 (zik.S.A).
[6] *Beyanü'l Hak*, 20 Nisan 1909, sayı:29 (zik.S.A.., ayrıca bakınız, İsmail Kara, İslamcıların Siyasi Görüşleri, (İstanbul, 1994), s. 202, Dipnot: 123.
[7] *Sırat-ı Müstakim*, 1 Mayıs 1909 (zik. S.A.)
[8] Mustafa Sabri, *Beyanü'l Hak*, 8 Haziran 1325 (1909).

Mart faciasında dahi nur-u meşrutiyeti söndürmek ve nar-ı istibdadı alevlendirmek maksadıyla ortaya atılan irticaiyyunun ve avane-i havane-i din u devletin kahrına fetva verdikleri ...vatan-ı muazzezimizi maruz kaldığı tehlikelerden tahlise en birinci sebep oldukları hâlde şeriatımız ve ulemâmız terakki ve medeniyete nasıl mâni teşkil ederlermiş..."[9]

Oysa, ileriki yıllarda, 31 Mart'a karşı çıktıkları hâlde mürteci sayılmaktan yakınanlar, Derviş Vahdeti ile aynı kefeye konulmaya başlayacaktır. Falih Rıfkı'nın çıkardığı *Yeni Mecmua*'da, 1923'te çıkan bir yazıda, 31 Mart Olayı'nı Sultan Abdülhamid'in, istibdadı geri getirme yolunda bir kışkırtması olarak değerlendiren *Sırat-ı Müstakim* dergisinin devamı olan Sebilülreşad çevresi için; "Sebilülreşad taifesi, 31 Mart'ta 'bıyığını kesmiş olanların başları kesilmesi lazım' olduğuna dair fetva veren Vahdeti şerzemesinden başka nedir?" deniliyordu.[10]

Millî Mücadele'nin ardından, Cumhuriyet'in kuruluşu esnasında benzer durumlar yaşanacak ve bu dönemin tartışmaları esnasında, mürteci diye itham edilen Velid Ebuzziya da benzer bir itirazda bulunacaktı;

"... 'siyasî irtica' ithamının ne kadar bayağı bir silah olduğunu da artık herkes öğrenmiştir. Bu silah meşrutiyetin başında gerçekten irtica yayan sefil bir zümreye karşı kullanılmıştı. Ve böylelerini 'mürteci' saymak en doğru bir hareketti. Fakat yavaş yavaş 'irtica' silahı suistimal edilmeye başlandı. Ve iktidar mevkiinde olanlara her itiraz edene tereddütsüz 'mürteci' demek moda oldu."[11]

Daha sonra, Hilâfetin ilgası, Şeyh Said İsyanı'nı takib eden davalar, Cumhuriyet inkılâplarının kabul ve uygulanışı tartışmaları esnasında çok benzer ifadeler kullanılmış, benzer itirazlar ve savunmalar yapılmıştır.

Aslında, Velid Ebuzziya'nın itiraz ettiği, 'iktidara her itirazın' irtica olarak addedilmesi meselesi, daha eskilere gidiyordu. 31 Mart'a karşı çıktığı hâlde mürteci sayılmayı hazmedemeyen İslâmcı kesimi oluşturan ulemâ da aynı tespitte bulunuyordu; "... eski devirce *con* (Jön Türk anlamında-N.M.) kelimesinin uğradığı suistimale, şu asr-ı adalette mürteci lafzı" uğramaktadı.[12] "Devr-i menfur-u sabıkta fitne ocakları addedilen müessese-i diniyeler bu devirde de 'darü'l irtica' vasfıyla tavsif" ediliyordu.[13]

İsmail Kara; "İslâmcıların, ... II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan muhalif hareketleri iktidarın ve basının genel kabullerine uygun ve paralel olarak 'irtica' şeklinde tanımlaması, mürtecilere karşı siyasi sert tutu-

---

[9] Mehmed Sadık "Şeriat ve Ulemamız man-i medeniyet değildir", *Beyanü'l Hak*, 20 Temmuz 1325.
[10] *Yeni Mecmua*, 15 Haziran 1339/1923 (zik.S.A)
[11] Ebuzziyadzade, İrtica Hezeyanı, *Tevhid-i Efkar*, 28 Teşrincvval 1339/1923 (Zik.S.A)
[12] "Hakiki mürteci var mı?", *Hikmet*, 28 Temmuz 1326, no.30.
[13] İbnurrahmi Ali Tayyar, "Heyüla-yı irtica-Ulema-yı İslam", *Beyanü'l Hak*, 11 Temmuz 1327.

munu haklı/yerinde görerek desteklemesi ve bunda ısrar etmesi de kendi hareket kabiliyetini ve faaliyet alanını daraltmış gözüküyor" diyor.[14]

Bu durum sadece Meşrutiyet dönemi İslâmcılarına mahsus kalmamış, 'irtica' suçlaması, yukarıda da işaret etmeye çalıştığımız gibi, benzer bir seyir takip etmiştir. Ancak, bu noktada olaya daha geniş açıdan bakmak durumundayız. Ulemânın oluşturduğu İslâmcı çevrenin Derviş Vahdeti'ye karşı sert tutum almasının en önde gelen nedeni, İsmail Kara'nın işaret ettiği gibi; "siyasî sistemin istikrar kazanması" gibi gözükmektedir, bu anlaşılabilir bir şeydir, dahası İslâmcı ulemânın din ve siyaset algısının Vahdeti'nin popüler söylemiyle farklı olduğunu da tahmin etmek zor değildir. Ancak, Vahdeti de 'şeriat isteriz' derken popüler bir söylem çerçevesinde de olsa, aslında, ulemâ tarafından hiç kabul edilemeyecek bir şey söylemiyordu. İslâmcıların Meşrutiyet'ten ne anladığı, siyasî eleştirilerini neyle temellendirdikleri gibi konuları burada tartışma konusu etmemiz olanaksız, ancak Vahdeti çevresinin sık sık tekrarladığı; meşrûtî idarenin milletin idaresi olduğu, millet İslâm milleti olduğuna göre, İslâm devletinde Şeriat'ın uygulanmasından tabiî bir şey olmayacağı görüşü İslamcıların çok itiraz edecekleri bir bakış açısı değildi. Ayrıca, Vahdeti çevresi, bu taleplerini Meşrutiyet idaresinin verdiği hürriyete dayanarak ve bu hususu önemseyerek yapıyorlardı, *Volkan*'da çıkan bir yazıda;

"...Devr-i istibdadda bile söylenmesi memnu (yasak) olmayan 'şeriat isteriz' kelime-i mübarekesinin" irtica diye adlandırılması affedilmez bir şey"[15] olarak görülüyordu.

Volkan çevresi de daha sonra İslâmcıların şikayet konusu ettiği; iktidarı eleştirmenin irtica olarak adlandırılmasından yakınıyordu; Vahdeti de aynı şeyden şikayetçiydi; "Demek oluyor ki, müstebid bir hükümetin zulümlerini neşreden o hükümeti hakka davet eden bir gazete, o hükümet nazarında, zararlı bir gazete sayılıyor...Demek oluyor ki, şimdi Volkan ve benzeri Meşveret ve diğerlerinin yerine geçmişlerdir" diyerek, kendini Abdülhamid'e muhalefet yapan Jön Türkler'e benzetiyordu.[16]

İslâmcı ulemânın, Vahdeti çevresine karşı çıkışı öncelikle toplumsal sorumluluk, düşünsel seviye gibi nedenlere dayanıyordu. Ancak, 31 Mart Olayı'nı yatıştırmak için Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye'nin yayımladığı ve yukarıda da söz ettiğimiz, "Asker Evladlarımıza Hitabımız!" başlıklı, beyannâmenin üslûbu, İslâmcıların tavrını farklı boyutları ile görmemize yardımcı olur.

---

[14] İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, (İstanbul, 1994), s. 203.
[15] Hüseyin Hazım, "Hissiyat-ı Diniye", *Volkan*, 9 Mart 1909, no.68.
[16] Vahdeti, *Volkan*, 13 Mart 1909, sayı:72 (zik.S.A)

Bu beyannâmede, "Şeriat isteriz" diye ayaklananlara; "Biz olmasak, şeriatı nereden bilecektiniz, kıymetini nasıl takdir edecektiniz? Madem ki şeriat istiyormuşsunuz, ne güzel istek! Ne yüce himmet!... Lâkin yavrularımız, affedersiniz, o bizim vazifemizdir."[17] Ancak, İslâmcı ulemâ, zamanla, sahiplendiği meşrutiyetle başlayan sürecin, aslında toplumsal ve siyasal hayatın dinle bağlarını koparma süreci olduğunu izlemek durumunda kaldı, diğer taraftan siyasî iktidarın eleştirisinin bu süreç içinde gericilik olarak suçlanmayla sonuçlandığını müşahade etmek durumunda kaldı. Bu iki nedenden dolayı böyleydi: Birincisi toplumun kurtuluşunun, yazının başında da belirttiğimiz gibi, dinden kurtulmakla olacağı kanısı yaygınlaşıyor ve Meşrutiyetle iktidar olma mücadelesi veriyordu. Her türden İslâmî söylem, hem toplumsal kurtuluş için dinden uzaklaşmayla sağlanacak ilerleme düşüncesi açısından, hem de bu düşüncenin siyasal iktidar olma mücadelesi açısından engel oluşturuyordu. Toplumsal ilerleme düşüncesi açısından dinî veya dinî çağrışımı olan her şey 'geri'liği temsil ediyordu, diğer taraftan, her siyasal iktidar gibi kendini eleştireni suçlayarak bertaraf etmek isteyen siyasal iktidarlar için yeni suç unsuru 'gericilik' terimi etrafında oluşuyordu. İslâmcı ulemâ, Meşrutiyet'in başında siyasal iktidardan yana tavır koyarken sadece toplumsal sorumluluk sergilememiş, aynı zamanda henüz paylaştığını sandığı iktidardan yana kendisi adına da tavır koymuştur. Zamanla, onların başkalarına söyledikleri; 'istediğiniz Şeriat'ı biz sizden iyi biliriz, askerinize itaat ediniz' nasihati, onlara karşı 'biz sizin istediğiniz Şeriat'tan iyisini biliriz, bize itaat ediniz'e dönecektir. Bu noktada İslâmcı ulemânın sonradan şikayetlenmeye çok hakkı yok gibi gözüküyor. Nitekim aynı kesim, nedeni dinî olmayan bir ayaklanmayı[18] dinî suistimalden ibaretmiş gibi takdim konusunda da, ulemâ farklı tavır takınmamıştır, mesele İslâmcı dergilerde, sanki birtakım adamların dini doğru anlamamasından, cahilliğinden kaynaklanmış gibi sergilenmiştir. Toplumsal-siyasal hayata ilişkin olumsuzlukların nedenini dini gericiliğe bağlama alışkanlığının kök salmasında 31 Mart Olayı'nın bu şekilde değerlendirilmesinin büyük 'katkı'sı olmuş gözükmektedir.

Diğer taraftan, ulemânın 'Şeriatsız isteriz' diyenlere karşı tavır takınmasının tek nedeni; ulemânın Şeriat'ı daha iyi bilmeleri değildir, Cemiyet-i İlmiye'nin beyannâmesinin ifadesi ile, Meşrutiyet'in Şeriat'a aykırı gösterilmesi korkusudur, zirâ Meclis-i Mebusan zamanında kapatılması "... Padişah'ın etrafında toplanan bir takım hainlerin, Meşrutiyet'i hâşâ şeriata aykırı

---

[17] *Beyanü'l Hak*, 20 Nisan 1909.

[18] "... ayaklanmada, parola, "Şeriat isteriz" idiyse de, gerçekte ayaklanmanın baskın niteliği, muhalefetin İT'ye karşı kalkıştığı, fakat kötü düzenlendiği için ne olduğu pek belirmemiş, başarıya ulaşmamış bir askerî hükümet darbesidir". Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, (İstanbul, 1980), s. 124-5 (Bu konuda tabiî olarak tartışmalı bir konudur ve farklı iddialar söz konusudur, biz kendimiz açısından güvenilir bulduğumuz bir referansı kullanıyoruz.)

imiş gibi göstermelerinden doğmuştu". "Gerçekte o zamanın ulemâsı da vazifesini yapmaya koşamamış, gerçeği ortaya koymayı başaramamışlar. İşte bu yüzden istibdad gibi karanlıklara boğan zulmün millet üzerine yükselmesinde şeriat adının âlet olarak seçilmesi Müslümanlar nazarında ulemâmızı, Avrupalılar nazarında hem ulemâmızı, hem de şeriatımızı lekelemiş, ... Müslümanların ilerlemelerine dinleri engel oluyor demişler." 31 Mart ayaklanması ile, ulemânın ve şeriatın, 'eski lekelerinin üzerine koyu bir fırça daha vurulacak'tı.[19]

O hâlde, ulemânın önemli bir kısmı da, hiç olmazsa düşünsel plânda, dinin Osmanlı'nın geriliğine sebep olduğu yolundaki düşünüş tarzının etkisi ve töhmeti altındaydı. Bu koşullar altında, dinden bahsedildiğinde bunun toplumun geri kalmasına sebep olacak bir suistimale sebep olması korkusunu, ulemâ başkaları karşısında duymaktayken, daha sonra başkaları ulemâya karşı aynı korkuyu duymuş veya bu korkuyu siyasî nedenlerle mazeret olarak kullanmıştır. Bu durum Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında irtica tartışmalarına sebebiyet veren gelişmeler çerçevesinde de benzer bir şekilde işlemiştir ve herkesin kendini irtica tanımının dışında tanımlamak gibi bir gayreti olmuştur. Nitekim, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında, irtica teması, Millî Mücadele esnasında İstanbul hükümetlerinin takındığı olumsuz tavrın dinî söylemle desteklenmesi dolayısı ile güçlenmiş ve zenginleşmişti. O dönemin yazını, düşmanla işbirliği yapan halife, Millî Mücadele'ye karşı fetva veren ulemâ teması ile doludur. "Anadolu'nun içinde Yunan Ordusu'nun haçları ile beraber yürüyen 'irtica' Yunan Ordusu ile beraber denize dökülmüştür"[20], gibi ifadeler, irtica konusunun kazandığı bu yeni boyutu çok iyi ifade ediyor.

Bu sefer, irtica ile suçlananlar, bir yandan kendilerini Millî Mücadele'ye karşı çıkanlardan ayırt edilmesini beklerken, diğer yandan Millî Mücadele'ye katkılarını öne sürerek, Meşrutiyet ulemâsı gibi, neyle suçlandıklarını anlamakta zorluk çekiyorlardı. Bir risalesi dolayısı ile İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanan, vaiz İbrahim Edhem Efendi; "İstiklal Savaşı'nda cephede askeri teşvik eden vaazlarıyla naçiz bile olsa, bir hizmet yapan bir adamın mürteci olduğunu zihnim kabul etmiyor"diyordu.[21]

O hâlde irtica/gericilik meselesi basit bir siyasî karalama veya iktidar savaşı malzemesi midir? Yakın tarihimizden örnekler bunu mu gösteriyor? Şüphesiz hayır, bizce, gericilik meselesi, ne bazılarının iddia ettiği kadar korkunç bir tehlikenin adı, ne de diğer bazılarının dediği gibi mesnedsiz bir iddiadan ibarettir. II. Meşrutiyet'in ilânından bu yana bir grup aydın ve siya-

[19] Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye Beyannamesi a.g.e.
[20] *Yeni Mecmua*, 15 Haziran 1339/1923.
[21] "Hafız İbrahim Edhem Efendi İstiklal Mahkemesinde...", *Tanin*, 7 Kanunisani 1340/1924 (zik.S.A)

setçi, toplumun kurtuluşunu modernleşme tasarısı çerçevesinde görmekteydiler, bu çevre, toplumun ilerlemesini İslâmiyet ile toplumun ve siyasetin bağının kopmasına, yani seküler bir toplum ve siyaset projesine, bağlı görüyorlardı. Bu kesim için Meşrutiyet sadece bir idare tarzı olmanın ötesinde anlam taşımıyordu, Meşrutiyet'i 'İslâm milleti'nin idaresi olarak, Meclis'in Şeriat'ı uyguladığı bir yönetim şekli olarak kabullenmeleri imkânsızdı. İslâmcı ulemâ ve onları destekleyenler için ise, bunun tersini kabullenmek çok zordu. Aynı şey, Cumhuriyet kurulurken yaşanmıştır; bir kesim Millî Mücadele'nin bir siyasal devrimle sonuçlanmasını, Cumhuriyet'in kurulmasını sadece bir idare şekli değişikliği değil, modern, seküler, ulusçu toplum projesinin hayata geçirilmesi olarak kabullenmekte zorlanmışlardır.

Cumhuriyet kurulduktan sonra; Velid Ebüzziya dansa ve kadınların denize girmesine karşı memurların 'tedbir' almasından bahsediyor; "... dans denilen maskaralığı da, sahillerde kadınların açık denize girmesini de en fazla terviç eden ve bu ahlâksızlıklara karşı namuslu herhangi bir memur çıkıp da tedbir alınmasına kalkışsa, derhal o memuru 'cumhuriyet memuru böyle şey yapar mı? Bu asırda herkesin hürriyeti tahdid olunur mu?' diye tehdid edenler"den şikayet ediyordu.[22]

Ebuzziya'nın bu tavrı ile, Vahdeti'nin 31 Mart ayaklanması esnasında, Avcu Taburu adına "kadınlarımızın Beyoğlu vesair münasebetsiz mahallere, açık saçık gitmemelerini" istemesi[23] arasında, lâik bir devlet anlayışı açısından, düşünce plânında, fazla fark yoktur. II. Meşrutiyet lâiklik ilkesi ilân etmiş değildi ancak fikrî yönelişin bu istikamette olduğu gözlenebiliyordu.

II. Meşrutiyet, istikameti giderek belirginleşmekle birlikte, doğrudan İslâmiyet'i veya dini karşısına alamamıştır, derecesi oldukça farklı olmakla birlikte, aynı şey Cumhuriyet kurulurken de geçerliydi. Din lâfı dilden düşürülmeden ilân edilen Meşrutiyet ve " ...Cumhuriyet idaresi Şeriat-ı İslâmiye'ye en uygun olan bir hükümet tarzıdır"[24] diyerek kurulan Cumhuriyet idaresinde, dinî gerekçelerle ileri sürülen şeyleri savuşturmak kolay olmamış ve bu durum ciddi bir kafa karışıklığına neden olmuştur. Asıl hedeflenenin dinin toplumsal hayatı düzenlemekten çıkması olduğunun baştan açıkça ifade edilememesi, din adına taleplerin dini suistimal etmek olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Bunun en önemli nedeni, Batı'da yaşanan dinsel düşünce ve kurumlarla hesaplaşma, mücadele gibi süreçlerin bu toplumda hakkıyla yaşanmaması olsa gerektir. Yine bu durumun sonucu olarak,

---

[22] Ebuz-Ziyadzade, "Acemi Avukatlar", *Tevhid-i Efkar*, 21 Eyül 1340/1924 (zik.S.A)

[23] Vahdeti, "Asker Kardeşlerimizden Selamet-i Vatan Namına Rica", *Volkan*, 18 Nisan 1909 (zik.S.A)

[24] "Cumhuriyet İlânına Mecbur İdik", *İleri*, 31 Teşrinevvel 1339/1923 (zik.S.A)

toplum kendini dinsel terimler ve semboller çerçevesinde ifade etmeye devam etmiştir.

Siyasal iktidarlar, II. Meşrutiyet'ten bu yana dinle doğrudan hesaplaşmak yerine, bir yandan onun toplum nezdindeki meşrutiyetinden yararlanıp, diğer yandan etkinliğini azaltmaya çalışmışlardır. Sonuç, neyle suçlandığını anlatmakta zorlanan 'mürteci'ler yaratmak olmuştur. Meşrutiyet'i, Kanuni Esasiye'yi savunanlar, Meşrutiyet'in ilânının ardından, Millî Mücadele'ye destek verenler Cumhuriyet kurulduğunda, Demokrasi'yi savunanlar, çok partili hayata geçişten sonra mürteci konumuna düşmüşlerdir. İrtica ile suçlanan kesimler, Meşrutiyet'in istikametinin sadece istibdada karşı bir idare şekli tesis etmek olmadığı, Millî Mücadele'nin hedefinin onların kabullenmekte zorlanacağı modern, seküler, ulusçu bir devlet projesi olduğu, demokrasinin sınırsız söz ve davranış özgürlüğü olmadığını kabullenmeleri çok zor olmuştur.

Bu, irtica meselesinin sadece bir boyutudur, diğer taraftan, irtica suçlamalarının siyasî iktidar mücadelelerinin değişmez teması olduğunu hatırlatmak durumundayız. Olayın diğer bir boyutu, yazımızın başında işaret ettiğimiz gibi, Aydınlanma düşüncesinin devamı olarak dinî düşünceyi toplumların tarihsel ilerlemesinde bir geri aşama olarak görme anlayışının sonucu da dinsel söylem ve semboller çevresinde her şeyi geri/gerici olarak niteleme geleneği yaratmıştır. Mustafa Safvet Efendi, bu şekilde "fikrî mücadelelere karşı 'irtica' ile karşılık veme"yi, "tahakküm ve mugalata" diye niteler[25], Mehmed Akif,

"Kimse söyletmiyor artık bizi, bak dede,
Mürteci damgası var şimdi bütün ellerde"[26]

diye yakınır. Dahası, II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında, Mustafa Safvet, tren ve vapurların kalkış saatlerinin alafranga saate göre verilmesini eleştirdiği yazısında, "yoksa Şirket-i Hayriye aleyhinde bulunmakta mı bir irtica teşkil ediyor?" diyecek hâle gelmiştir.[27]

Son olarak, talep ve tepkilerini hâlâ dinî terim ve semboller çerçevesinde ifade eden bir toplumda, din siyasal iktidar için her zaman, bu anlamda da tehdit teşkil etmiştir. 1950'lerden başlayarak 1970'lerin sonlarına kadar 'komünizmle mücadele' eden dini söylemin zaman zaman, siyasal iktidar tarafından tahkim edilmesine karşın, sol düşünce tehdit olmaktan çıktıktan ve dinî söylemin giderek daha fazla toplumsal talep ve tepkileri temsil etmeye

[25] M. Safvet, *Beyanü'l Hak*, 11 Temmuz 1327.
[26] Mehmed Akif, "Köse İmam", *Safahat*.
[27] M. Safvet, "Türkiye'de Yeni Bir Eser-i Telakki (!), Yahud Bir Tahakküm-i Mağrurane", *Beyanü'l Hak*, 11 Temmuz 1326.

başlamasından sonra, irticanın baş düşmanı ilân edilmesini bu şekilde anlamak kolaylaşır.

O halde, irtica diye adlandırılan ve dinsel söylem etrafında oluşan mesele, hem bir modern/seküler toplum tasarısının, hem bir kültür savaşının, hem gündelik iktidar mücadelelerinin, hem de daha genel anlamda, siyasal iktidarın toplumsal eleştirilere karşı direncinin konusu olmak durumundadır.

Bugünün irtica meselesini değerlendirebilmek için, hem 'irtica'nın tarihini gözden geçirmek, hem de bugün tüm bunların ne anlam ifade edebileceğini sormak durumundayız. Bu açıdan bakıldığında, ilk gördüğümüz şey; 'mürteci' damgasını yiyenlerin bu sefer merkez sağ tarafından neden dışlandıklarına, tıpkı daha önce Meşrutiyet kadrosu ve daha sonraları benzer şekilde dışlanmalarında olduğu gibi akıl erdiremedikleridir. Oysa,diğer aşamalarda olduğu gibi dinî söylem merkez sağ siyasetlerin kökleşmesinde işe yaradığı sürece kullanılmış, bu çerçeve dışına çıktığında gericilik kategorisine sokulmuştur. Diğer taraftan, 'irtica' suçlaması çerçevesinde karşı karşıya gelen taraflar, yine her zamanki gibi, bir yandan gündelik bir iktidar mücadelesinin taraflarıdır; diğer yandan, bir kültür savaşının tarafları ve son olarak, siyasal-toplumsal alanda demokratikleşme/sekülerleşme söyleminin (henüz mücadelesinin değil) taraflarıdır.

İrtica/gericilik konusunu, bir dergi yazı çerçevesinde, tarihsel perspektif içinde ve işaret etmeye çalıştığımız tüm bu boyutları ile irdelemeye çalışmak imkânsız. Oysa, örneğin, meselenin kültür savaşları boyutu da son derece önemlidir. Yukarıda söz ettiğimiz alafranga saate karşı çıkmak ile irtica arasında kurulabilecek muhtemel bağ türünden örnekler de, bugüne nasıl gelindiğini anlamamız açısından faydalı olabilirdi, bu yazı çerçevesinde konunun bu yönlerini ihmâl etmek durumunda kaldık.

Yine de, tüm bu boyutları hatırlatmaya çalışmakta amacımız, son zamanların gündemini en çok işgal eden bu konuyu indirgemeci yaklaşımlardan biraz olsun kurtarmaya çalışmaktır. Diğer taraftan, gericilik konusunu terminoloji ve kavram tartışmaları çerçevesinde çözmeye çalışmanın da, bugün tartışılan 'irtica'yı anlamamız açısından fazla yararı olmayacağını düşündüğümüzü belirtmek istiyoruz. Ancak, muhafazakârlık diye kendini 'irtica'dan ayıran siyasal ve düşünsel çevrelerin, yine terminolojik yaklaşım dışında değerlendirilmesinin, Türkiye'de dinsel söylem etrafında gelişen siyaseti daha iyi anlamaya yardımcı olacağını düşünüyoruz.

'Gericilik' kavramının Aydınlanma düşüncesinin dini toplumsal ilerlemenin önünde engel olarak görme anlayışının sonucu geliştiğini hatırlatmıştık. Bu düşüncenin insanlık için bir rüyası vardı, gericilik çerçevesinde tanımlanan din, bu rüyanın aydınlanmış insan ve toplumun, karşıtı olarak, görüldüğü için düşman addediliyordu. Zamanla bu düşünceden elde kalan,

sükeler olanı, sürekli değişimi ilerleme adına kutsamak oldu. Bu durumda, daha iyi bir toplum rüyası yitirilmiş, fakat bu rüya için engel olarak değerlendirilen dine düşmanlık korunmuştur. Bu durum Türkiye için fazlasıyla geçerlidir, gericilik tartışmaları yapılırken, öncelikle, dinin doğrudan gericilik veya gericiliğin doğrudan din çerçevesinde tanımlanmasını sorgulamak durumundayız. Ardından, bu terimin doğmasına ve onun dinle özdeşleşmesine neden olmanın, daha iyi bir toplum düşlemek olduğunu hatırlatmakta ve düşman ilân ettiğimiz şeylerin daha iyi bir toplum düşlemekle ilgisinin ne olduğunu her zaman göz önünde bulundurmak zorundayız.

NOTLAR:

1. Bu yazıda kullandığım birinci kaynakların çoğu İsmail Kara'nın konuya ilişkin dosyasından alınmıştır. Bunlardan yararlanmama izin verdiği için teşekkür ederim.

2. Diğer kaynakların çoğu, Sadık Albayarak'ın *İrticanın Tarihçesi* adıyla, Araştırma Yayınları arasında 1987-1989 yılları arasında çıkan altı ciltlik çalışmasından alınmıştır, dipnotlarda aynı kaynağı sürekli zikretmemek için (S.A) olarak referans verdim.

3. 31 Mart Olayı diye anılan ayaklanma, Milâdî takvime göre 13 Nisan 1909'da başlamıştır. Bazı gazeteci ve yazarların bu tarihi detayı gözden kaçıran yazıları dolayısı ile bu noktayı hatırlatmak istedim. Aksi takdirde, olaya ilişkin kaynakların, örneğin olaydan hemen sonra yayımlanan beyannâme, vb. tarihleri okuyucuya tutarsız gelebilir.

BİR "TARİH OKUMA TARZI" OLARAK GERİCİLİK

Mehmet Ali Kılıçbay*

Her siyasal duruş, düşünüş, eylem veya doktrin; sonuçta tarihin belli bir tarzda okunmasında denk düşer. Geçmişi bütün yaşanmışlığı içinde ihata etmenin olanaksızlığının tarihe yönelik her bakışı zorunlu olarak kısmî ve seçmeci kılması olgusu karşısında ve siyasetin ancak bir tarih tabanına oturtulması hâlinde mümkün olabilmesi durumunda, her siyaset, ister bireysel, ister kolektif olsun, mutlaka belli bir geçmiş önyargısına ve bunu teyide yönelik okumaya dayanacaktır. Geçmişin sonsuz sayıda olayı yığmış olmasının ve şimdinin her ânının geçmişe intikal ederken bu sonsuzluğa, bu dipsiz kuyuya yenilerini eklemesinin mutlak bir tarihi olanaksız kılmasının ilk sonucu, tarihin her zaman bilimin elinden kaçacak olmasıdır. Bu da, bu alanın sanata, yani duyuşa, sezişe ama bundan önemlisi niyete av olmaktan kurtulamamasına yol açmaktadır.

Öte yandan geçmişi siyasetin tabanı olarak okurken, tarihi zorunlu olarak inşâ etmek durumunda kalan kişi(ler), bir yön kavrayışından da yola çıkmak

* Dr. Mehmet Ali Kılıçbay, Gazi Üniversitesi İİBF İktisat Bölümü.

zorundadır(lar). Bu cümleyi bir miktar daha anlaşılabilir kılmak üzere, bizim durduğumuz zaman kesitine nazaran daha geride kalmış olan geçmiş yaşanmışlıklar, bizâtihi hâl iken, yani yaşanırlarken/aktüel iken "tarih" olarak biçim kazanamazlar, bu olanaksızdır. Yemek yiyen bir insan da tarih yapmaktadır, ama bu eyleminde tarih yapma iradesi yoktur. Kezâ tarih yaptığı iddia edilen majör eylemler de tarih yapmazlar, tarih yapmak isteseler bile. Geçmişi tarih hâlinde inşâ eden, ona uzaktan bakan kişi(ler)dir. Bu zamansal paralelsizlik, yaşanırken, hâlken tarih olma yeteneğinden yoksun olan akıp giden sürenin, tektonik hâle getirilmesi gibi paradoksal bir durum yaratmaktadır. Başka bir ifadeyle, tarihin oluşurken değil de algılanırken tarih olabilme özelliği, onu aynı zamanda tarih olmaktan çıkartan temel bir paradoks meydana getirmektedir, ama bu mantıksal olanaksızlık, adsal bir özdeşlikle aşılmakta ve inşâ edilen tarih denilerek işin içinden çıkılmaktadır. Ancak, bunun bir inşâ olduğu çoğu zaman unutularak, gerçeğin kendisi olduğu yanılgısına da sıklıkla saplanılmaktadır.

Bu paradoksun ilk ve en önemli sonucu, "kendinde tarih olması olanaksız" olan aktüel akış hâlindeki sürenin akışının "tarih olarak" inşâ edilirken bir yön kalıbının içine sokulmasıdır. Daha açık olmak üzere, zâten tarih olmayan aktüel zamansal akşın bir yönü de olamaz. Daha doğrusu, süresel akışa denk düşen olayların toplamı küresel bir yön dağılımı gösterir, daha da açıkçası, olaylar her bir yöne dağılırlar. Bu dağılmanın yasası da yoktur, merkezden daha hızlı kaçanlarla daha yavaş kaçanları birbirinden ayıran temel kurallar yoktur. Zâten bu kaçışın mekanizmalarını keşfetmek de olanaksızdır.

İşte geçmişi tarih olarak inşâ ederken, bu merkezden kaçışın yönlerinden birinin başat kabul edilmesi ve tarihsel mimarinin temeli hâline getirilmesi gerekmektedir. Böylece tarih, geçmişin sonsuz ve sınırsız yönlenmelerinden birinin üzerine oturan bir cins amaçlı bir inşâ olmaktadır.

Bu amaçlılık, daha sonra süre içinde ortaya çıkan olaysal yönelimleri etkileme gücüne sahip olmaktadır. Açıkçası, geçmişin tarih olarak kısmî bir kavrayıştan itibaren hizaya sokulması, daha sonraki akış süreçlerini etkilemektedir. Yani tarih ve ona dayanan siyaset, bazı yönelişleri vurgulu ve başat hâle getirmektedirler. Bu da tarihi inşâ eden mimarın (tarihçi, siyasetçi) olayların akışına müdahalesi biçiminde adlandırılabilecek durumdur. Bu müdahale zorunludur ve onun da yol açtığı bütün olayları denetlemesi olanaksızdır. Tarih yazmak Pandora'nın kutusunun açılması gibidir.

İşte gericilik veya ilericilik gibi çok yetersiz adlar altında ifade edilmeye çalışılan bazı temel siyasal tutumlar, siyasetin tabanı olarak geçmişi okurken oluşturulan tektonik tarihin merkezine yerleştirilen yön kabullerinden kaynaklanmaktadırlar.

İleri veya geri olarak ifade edilen zıt yönler, ancak diğerinin varlığı hâlinde varolabilen zorunlu biraradalıkları ifade etmektedirler. Çünkü, bu cinsten yön kabulleri, tek çizgisel bir tarih kavrayışına denk düşmektedirler. Kabaca ifade edilmesi hâlinde, tarihin ileri doğru bir hareket olduğu varsayımını gericiler de kabul etmektedirler. Çünkü gerinin varolabilmesi için ilerinin olması gerekir ve ileri de ancak "ilerleme" süreci içinde ortaya çıkabilir. Bu her zaman fark edilemeyen paradoks bazen başka bir paradoksla aşılmaya çalışılmaktadır. Tarihin bir altın çağdan yola çıkan bir "gerileme" süreci olduğu söylenmekte, böylece geriye dönmenin gerilemek değil, ilerlemek olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Ama yakından bakıldığında, denklemin terimlerinin yer değiştirmesinden başka bir şey görülmektedir. Böylece gericilik, varolabilmek için ilerleme ideolojisini bir postüla olarak kabul etmek zorundadır.

Öte yandan, düz çizgi olarak kabul edilen tarihin önceden belirli bir yönünün olması, bunun ancak yaşatılabilir/hızlandırılabilir/durdurulabilir/geriye dönülebilir nitelikte olması, ama dışına çıkılmasının olanaksız olması gibi örtülü kabuller de, hem gericiler, hem de ilericiler tarafından benimsenen kaderci bir yaklaşım ürünüdürler. Bu yaklaşım, tarihi inşâ edenin dışsal bir faktör zorunluluğunu getirmektedir.

Bir entelleşme soluğu olarak, tarihin bir inşâ değil de, bizzat sürenin kendi doğal ürünü olduğundan yola çıkan, yani tükürük bezinin tükürük salgıladığı gibi sürenin de tarih salgıladığı kabulünü merkez alan siyaset eksenli bakışlar, sonuçta tarihi red noktasına ulaşırlarken bunu hiç fark etmemektedirler. Çünkü tarihin insan aşırı/insanaşkın bir yanının bulunması, tarihin aktörü olarak insanı devre dışı bırakmakta; insanı "tarihi yapan"dan, "tarihe maruz kalan"a indirmekte ve onun rolünü ancak bu ön belirlenmiş (kader) çizgi üzerindeki ileri geri hareketlerle, bunların hızını belirleyebilme noktalarında sınırlamaktadır. Sınırlanan yalnızca insanın tarih içindeki rolü değil, aynı zamanda siyasal bir varlık olarak oynadığı roldür de, bu kavrayış, insanın siyasallığının da aynı çizginin üzerinde ileriyi mi, geriyi mi tercih edeceği noktasında kilitlenmekte, sağ ve sol buradan kolaylıkla ayrılır hâle gelmekte, ama hiç farkına varılmadığı hâlde, insanın siyasallığı iki seçenek arasına sıkıştırılmaktadır.

Bu durumda gericilik *versus* ilericilik, madalyonun iki yüzü ve birbirlerinin alter egosudur. Yani aynı bağlam içinde değerlendirilmeleri gerekir. Bu da "hâlden memnuniyetsizlik" başlığı altında kavramsallaştırılabilecek bir durumdur.

"HÂLDEN MEMNUNİYETSİZLİK" YA DA ZITLAŞMALI ÜTOPYALAR

İlericilerin ütopyası ileride, gericilerin ütopyası geride yer alır. Ama bu iki ütopya da mükemmeli, ideali veya olması gerekeni tanımlama iddiasındaki siyasal bir projeden ibarettir ve bütün ütopyalar gibi hâli anlatır.

Gerici ütopya, seçmeci ve kısmî tarih tektoniğinin keyfî/amaçlı konaklarından birine kondurulan, realitesi olmadığı hâlde tarihsel mimarinin içinde yer aldığından ve yalnızca bu nedenle realiteye atfedilen bir sözde konumdur. İlerici ütopya ise, tarihin ilerleme doğrultusunun şifresinin eksiksiz çözüldüğü iddiasına dayandırılarak elde edilen trendden çıkartılan tarih metafiziğinin içine konulan sözde bir konumdur. Bu tam bir paradokstur. Tarih belli bir amaç veya bakış doğrultusunda inşâ edilmekte ve sonra da olması gereken bunun içine oturtularak, iki inşâ arasında nedensellik kurulmakta ve bu kanıt için yeterli sayılmaktadır.

Böylesine ütopyaların siyasal bir bağlam içinde üretilmelerinin esas saiki olan "hâlden memnuniyetsizlik", aslında her iki yaklaşımı da peşinen geçersiz kılmaktadır. Çünkü geçmişte bir yerlerde yakalandığı varsayılan mükemmellik (tamlık) (neye göre, ne kadar?), daha sonra eğer bugün içinde bulunulan bozulmaya yol açtıysa (en azından bunu engellemediyse), mükemmel (kemale ermiş, tamamlanmış) olarak kabul edilemez. Aynı şekilde, düz çizgisel tarihsel süreç bu güne kadar hep tamamlanamamışlık (tamamlanamayışlık) ürettiyse, bu onun ileride de tamamlanamayış üreteceğinin kanıtıdır.

TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ OLARAK SİYASET

Siyaset, her hâlükârda hâle ilişkin bir eylem, duruş, tutum, düşünce olmakla birlikte, kendini geçmişin veya geleceğin işlevinde ifade etmek zorundadır. Öte yandan, tanım olarak kısmî olmasına rağmen, kendini totaliter olarak ortaya koymaktadır. Bu çifte mahkumiyet, bugünü, dünün veya yarının terimleri içinde düzenleme projelerini kaçınılmaz kılmaktadır. Yani her siyaset, plastik olma zorunluluğundan ötürü, mutlaka bir toplum mühendisliği veya bir toplum marangozluğu (heykeltıraşlığı)dur ve aynı zamanda her siyaset, bugünü şekillendireyim derken aslında geçmişi şekillendirmekte ve bu ilginç zamansal kaymanın sonucunda, geçmiş veya gelecek plastisitesinden/mimarisinden hareketle, bugünün şekillendirilmesi sonra, bugünü de onun aynısında şekillendirme talepleri kendiliğinden meşrû hâle gelmekte, ama geçmişi şekillendirmenin meşrûluğu sorgulanmamaktadır.

O hâlde siyasetlerin tarihi (hizaya sokulmuş geçmiş, hem de kısmî geçmiş) destek noktası olarak kullanmaları bir meşrûiyet sorunundan başka bir

şey değildir. Bu meşrûiyet krizini, gerici denilen siyasetler daha yoğun yaşamaktadırlar, çünkü tarihin başını değil, süre içindeki bir kesitini ideal olarak kabul etmekte ve bunun sonucunda müthiş bir açmaza düşmektedirler.

Ana hatları itibariyle bu açmaz şöyle şekillenmektedir. Eğer tarihin belli bir momenti idealse, ona ulaşana kadarki süreyi kavrarken girişilecek tarihi okuma işinde ilericilerin varsayımlarını kabul etmek gerekmektedir. Yani tarih, ideale ulaşana kadar "ilerlemiş", sonra durmuş ve nihayet gerilemiştir. Bundan kaçınmak üzere, bu idealliğin sürenin sonucu değil de, dışsal-aşkın bir iradenin müdahalesi kaçınılmazlığının kabulü, dolayısıyla insan çabasının reddi gerekir. Daha açık bir şekilde söylemek üzere gerici ütopya kendini yok eden bir siyasettir. Ya ilerlemeye inanmak zorundadır, ya da siyaseti olanaksız görmek zorundadır. Hangisini tercih ederse etsin, bir siyaset olarak varlığı olanaksızdır. Ancak bir inat olarak varolabilir.

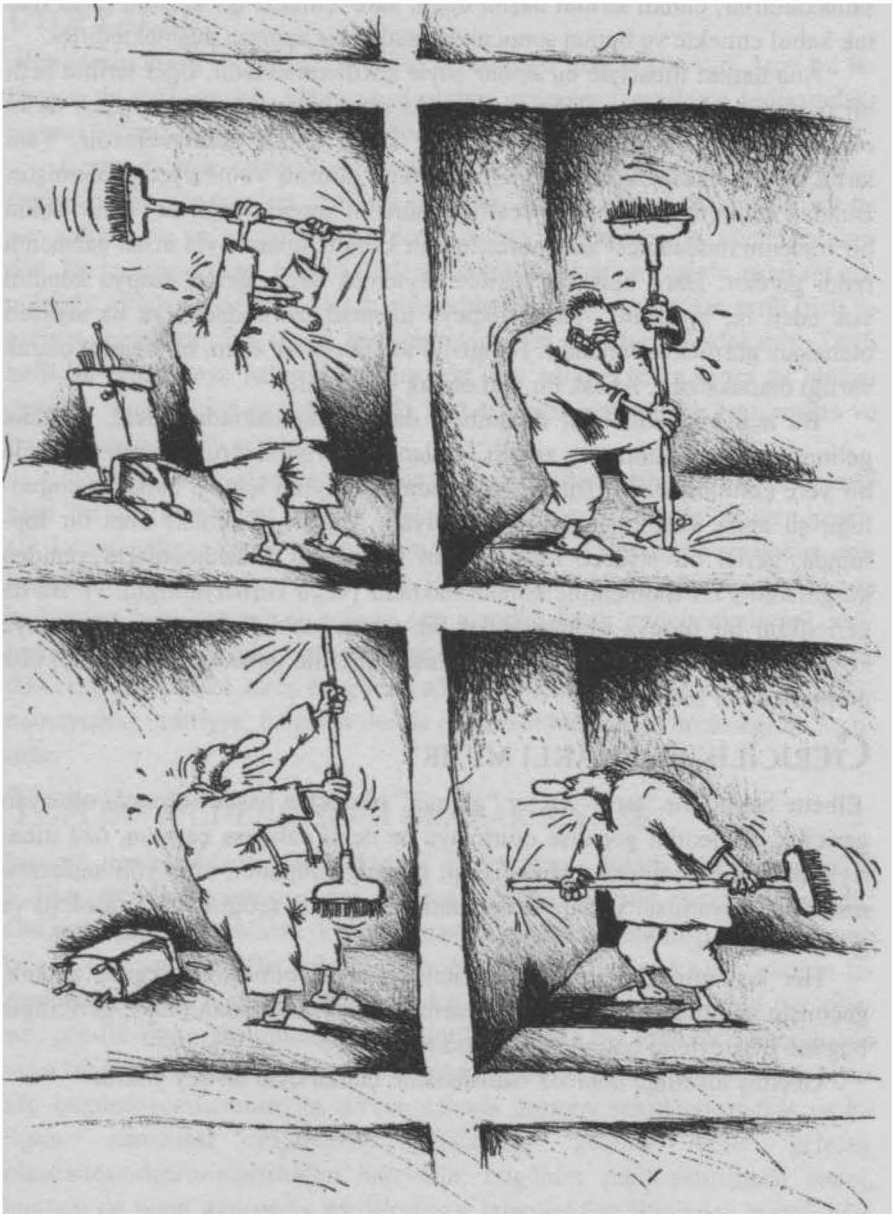
Bu açmazın ikinci bir dolambacı daha bulunmaktadır. İdeal, mutlaka gelinmiş olan noktanın soy zinciri sanılan bir geriye doğru çizginin üzerinde bir yere konulmaktadır. Bir örneği anlatma kolaylığı içinde, halkının çoğunluğu şu anda Müslüman (veya Hıristiyan, Musevi, Şintoist) olan bir toplumda, gerici bir siyaset, ideal dönem ütopyasını Müslümanlığın yeniden kurgulanmış bir momentine kondurmaktadır (veya Hıristiyanlığın...). Bu da gericiliğin bir ütopya olduğu kadar bir gramer tekliği olduğunu da ortaya koymaktadır. Yani yeni bir dil inşâ etme külfetine girmeksizin, varolan dile gramatikal bir müdahale.

GERİCİLİK OLANAKLI MIDIR?

Elbette hayır. Bir "tarih" ve bir "gramer" olmaktan başka seçeneği olmayan gericilik, söylemini geçmişe oturtmaya ne denli çalışırsa çalışsın, özü itibariyle güncel bir toplum mühendisliği, marangozluğudur, ama yön saplantısı nedeniyle dayatmacı ve bu yüzden anti-demokratik (çoğulluğu reddeden) ve giderek faşisttir.

Her faşizmin gerici ve her gericiliğin faşist olmasının yegane anlamı, geçmişte yaratılan idealliklere dönmenin olanaksızlığından ötürü, gericiliğin bugünü inşâ eylemi hâlinde donmasıdır.

Geçmiş idealliğe dönmek olanaksızdır, çünkü öyle bir şey yoktur.



Çizim: Bronzit Konstantin, Tehran Cartoon Biennal, 1993. *(The First International Exhibition, Museum of Contomperary Art, Tehran)*

GEÇERSİZLEŞEN AMA YENİLENMESİ GEREKEN BİR KOORDİNAT

Ömer Laçiner

İleri(cilik)-geri(cilik) kavramları, modern çağların zihniyet dünyasını belirleyen iki temel tezin (varsayımın) bileşkesinde oluşturulmuş değer yargıları, ölçütleri olarak son iki yüz yıldır siyaset terminolojisinde kullanılagelmişlerdir.

Söz konusu iki temel tezden birincisi, tarihin ve (dolayısıyla) toplumun geri döndürülemez bir değişim olduğuna dairdir. İkincisi ise bu değişimin "iyiye doğru" (tam özgürleşme, her tür eşitsizliğin ortadan kalkışı vs.) olduğuna, olması gerektiğine dair bir kanıyı, inancı içerir.

Bu iki tez, modern çağların siyasal yaklaşım ve kültürünü şekillendiren iki ana akım (liberalizm ve sosyalizm) tarafından paylaşılır. Şüphesiz temeldeki bu ortaklık, o tezlerin somut anlamları, pratik karşılıkları düzeyinde ciddi farklılıklara, karşıtlıklara dönüşebilir, dönüşmüştür de. Dolayısıyla da bu iki akımın ileri(cilik) ve geri(cilik) kavramlarına, ölçütlerine verdikleri kategorik ve dönemsel içerikleri de farklı ve konjonktürel olarak karşıt olabilmiştir. Ayrıca, içinde yer aldıkları siyasal mücadelelerin, siyasal mücadele, yeni bir iktidar ve güç mücadelesi olarak dayattığı "zorunluluklar" ile, o mücadelelerin verildiği ülkelerin "koşulları"na uyarlanma ihtiyacı da ileri(cilik) ve geri(cilik) ölçütlerinin, hem liberal ve sosyalist akımlar arasın-

daki farklılığa yeni unsurlar eklemiş; hem de bizzat bu akımlar içinde farklı kullanımlara ve sonuçta ciddi bir bulanıklaşmaya götürmüştür.

O nedenle, uzun süreden beri, ileri(cilik) ve geri(cilik) kavramlarının herkesçe kabul edilebilir, geçerli ve hele kesin bir içeriğe ve anlamı olabileceği yolunda bir iddia ileri sürülmektedir. Ama yine de çok yakın zamanlara kadar, özellikle ileri(cilik)i sahiplenen akımlar ve siyasal hareketler, bir durumu ve karşılıklı tavır alışları açıklayabilmek için bu kavramlar -kendi verdikleri içerikle- kullanmakta ve çıkardıkları sonuçlar ve yargılar anlamsız sayılmamaktaydı.

Oysa, yaklaşık 1980'lerden beri tamamen farklı bir durum içindeyiz. Bir yanda her tür (siyasî, ahlâkî toplumsal ve estetik...) değer hükmünün ve ölçütlerinin tam ve mutlak izafîliği söylemine indirgenebilecek postmodernist bir zihniyetin çeşitli biçimlerde egemenliğinin belirmesi; öte yandan -on dokuzuncu yüzyılda içeriklenmiş hâliyle- sosyalizm akımının vardığı tıkanma ve çöküş ile -gerçekte en az bunun kadar anlamlı olan- liberalizm yerini neo-liberalizme terk edişi gibi temel olguların birlikte oluşturdukları bir ortam doğdu. İlericiliği en fazla sahiplenmiş, gerici ithamını en çok ve her vesileyle yöneltmiş sosyalizm akımının çöküşü ve liberalizmin hemen her tür ahlâkî, toplumsal kaygı ve kayıttan sıyrılmış bir "neo-liberalizm" hâline bürünmesi yani sonuç olarak modern çağlarda siyasetin ana kulvarlarının "bozulması"; ilk plânda şimdiye kadar bu iki ana kulvarın yanıbaşlarında ya da gerisinde varlığını sürdürebilmiş ikinci siyasal akımlara veya pre-modern siyasal anlayışlara hayli geniş bir hayat sahası ve "canlanma" imkânı verdi. Post modernizmin -öncelikle- siyasal değer hükümlerini, ölçütlerini "düzenleyen" ultra modern havasının da bir tür "meşrûiyet" aşısı yaptığı bütün bu akımlar, böylece, hemen tümünün boynuna -iki yüz yıldır- asılmış bulunan "gerici" ve suçlu "sağcı" etiketinden de kurtulmuş oldular.

Siyasal düşünceler, programlar yelpazesini sağ-sol, ilerici-gerici ölçütlerine göre tasnif etmeyi neredeyse anlamsızlaştıran bu durum; siyasal örgütlerin -özellikle de partilerin- birer temsil ve katılım kanalı olmaktan giderek uzaklaşıp *clentelist* bir mantıkla işleyen kuruluşlar -bir tür şirket- hâline gelmeleri süreciyle de birleştiğinde, dünün sağcı-gerici akımlar sadece bu etiketlerinin içerdiği aşağılayıcı imâdan kurtulmakla kalmayıp kendilerini bir tür "kurtuluş" gibi sunma imkânını da buldular. Yabancı düşmanı, ırkçı, milliyetçi, bölgeci hareketlerin, dinî -özellikle İslâmî- akımların 1980'li yıllardan itibaren yükselen grafiği, o zamana kadar solun, ilerici akımların tekelinde olan "kurtuluş" temasının -şüphesiz tamamen farklı içerikte olarak- bu "yer değiştirimi"ni de ifade eder.

Şüphesiz bu geçici bir durum, görünümdür. Irkçı, milliyetçi, dinî akımların belirli bölgeler ve insan toplulukları için konjonktürel bir "kurtuluş" yolu

gibi algılanmaları mümkün olabilmişse de, siyaset felsefesi açısından bunların içsel bir kurtuluş fikri taşımadıkları, taşıyamayacakları da o denli veridir. Çünkü söz konusu akımlar sadece ilâhî veya doğal "yasalar"ın belirlediği bir "kadere uygunluk" vaadinde ve iddiasında bulunabilirler. Oysa son iki yüz yılın siyasal düşünüşünün odak kavramlarından biri olan "kurtuluş" Aydınlanma felsefesi ve modern çağ dinamikleri bağlamında içeriklendirilmiştir. Ve dolayısıyla sadece Aydınlanma ve modern çağ dinamiklerinin asli taşıyıcıları olan sosyalist ve liberal akımlar mecrasında hayat bulabilirler.

Fakat öz önce de kısmen değinildiği gibi; her iki akım da -görece farklı neden koşullar ve süreç bağlamında- her "ileri"lik iddialarını hem de buna bağlı olarak "kurtuluş"u temsil iddialarını ileri süremez bir noktaya gelmiş, bir anlamda yapısal bir tıkanmayla karşılaşmışlardır.

Bu durumda öncelikle iki sorunun cevabını aramak gerekir. Birinci soru, söz konusu tıkanmanın kaçınılmaz olup olmadığı; veya bir başka ifadeyle, Aydınlanma ve modern çağ siyasal düşüncesinin içeriklendirdiği o merkezî kavram ve ölçütlerin bir geçerlilik taşıyabilecekleri ile ilgilidir.

İkinci soru ise, tıkanmanın kaçınılmazlığına; kurtuluş kavramının, ileri-geri ölçütlerinin kesin bir anlam ve geçerliliklerinin olmadığı tespit etmemiz hâlinde bundan ne sonuç çıkarabileceğimiz ile ilgilidir.

İlk soruya ilişkin olarak; sözü uzatmadan hemen belirtelim ki; her ne kadar, şu son durumuna gelinceye kadar gerek liberalizm ve gerekse -özellikle de- sosyaliz insanın, insanlığın kurtuluş perspektifi olarak "tıkanabileceklerini", bu iddiayı sürdüremez hâle düşeceklerini "resmen" asla düşünmemelerine rağmen; düşünsel kökenlerinin mâhiyeti itibariyle bu tür "tıkanma"ları varsayabilecek, öngörebilecek ve aynı zaman da içsel bir dönüşümle o tıkanmaları aşabilecek özelliğe sahiptirler.

Çünkü en başta da belirtildiği gibi, Aydınlanma mirasını taşıyan bu iki aslî akımın kökeninde, bizâtihi değişim olgusunun kendisine, yeniye, yenilenmeye verilen -büyük ölçüde- olumlu bir anlam, iyimser yaklaşım güven ve inanç vardır. Gerçi kendilerini -o an ki tarihsel şekillenişleri ve fikirleri ile nihâyet keşfedilmiş en doğru ve kesin dünya görüşü saplantısından zor sıyırabilmekle birlikte -ki tıkanmanın aslî nedeni de budur- özellikle sosyalizm akımı, bizzat felsefî düşünsel zemini itibariyle, kendi değişimini de öngörebilir, buna aynı olumlu anlam ve içeriği yükleyebilir mâhiyettedir. Modern çağ sosyalizminin eksenini oluşturmuş olan Marx'ın kendi felsefesini "eleştirellik" olarak nitelemesi ve bu eleştirel yaklaşımın bizzat kendisini -belli bir andaki temel tezlerini- de eleştirmekten çekinmeyeceğini bilhassa vurgulaması yeterince aydınlatıcıdır.

O nedenle, özellikle sol, sosyalist akımlarca uzun bir dönem kesin geçerli bir ölçüt olarak kullanılmış olan ilerici-gerici kavramlarının gelinen noktada

bir hayli yıpranmış, geçerliliklerini büyük ölçüde yitirmiş olduklarını teslim etmek özel olarak sosyalist akımın, genel olarak Aydınlanma zihniyetinin geçersizliği "ömrünü tamamladığı" ve yaşlılığının tescili anlamına gelmez. Kaldı ki; çok daha belirgin bir kesinlik iddiası üzerine kurulu fen bilimlerinin dahi, üzerinde bir dönem yükseldikleri temel varsayımlarını kökten değiştiren "devrim"ler yaşamaları, böylece ikame edilen yeni temel varsayımların da ileride bir devrimin konusu olabilecekleri bilinmesine rağmen; nasıl "bilimsel yaklaşım"ın sürdüğünü söyleyebiliyor, bilimin geçersizliğini ilân edemiyor isek; belli bir tarihi dönemde temel varsayım sayılmış tez ve fikirleri geçersiz, yetersiz hâle geldi diye o akımların "bittiğini" ilân edivermek söz konusu olamaz henüz.

Öyle bir ilânın yapılabilmesi için, söz konusu akımın başka hiçbir özgün varsayım üzerine kurulamaz hâle gelmesi, varsayımlarının üzerine kurulabileceği insanî ve toplumsal geçerliliğin, boyutun tamamen ortadan kalkması gerekir. Dolayısıyla eğer örneğin sosyaliz akımı, birilerinin ve kimi vulger sosyalistlerin sandığı üzere kaynağını özel olarak -kol işçisi- bir sosyal sınıfın varlığından, onun iktisadî-siyasî taleplerinden alan bir akım olsa idi; söz konusu sosyal sınıfın -son bilimsel/teknolojik devrimlerle- hızlanan daralma ve ortadan kalkma sürecine uygun olarak, sosyalizm akımının da "tarih sahnesi"nden çekilmeye başladığını söyleyebilirdik. Ya da sosyalizm, kaynağındaki eşitlik eşdeğerlilik ile ilgili tüm ideallerin ancak devlet mülkiyeti temelinde tasarlanabilir varsayımlar olduğu yolundaki vulgar anlayışla özdeşleştirilirse; hepsi de devlet mülkiyeti temelinde kurulmuş -reel sosyalist deneyin ortaya koyduğu hiyerarşik toplum düzenleri olgusu karşısında, sosyalizmin tüm iddia ve varsayımlarının çöktüğü öne sürülebilirdi.

Oysa sosyalizm, insanın kendi ayırt edici özelliklerinin bilincine vardığı en eski zamanlardan beri hem o özelliklerini varoluşunun tümüne egemen kılmayı hem de bunu tüm insanlığa şamil bir durum hâline getirmeyi amaçlayan, ezelî ve ebedî bir arayışın, çağımızda aldığı isimdir. Bu arayış, o amaca varmak için kaynağı ve nedeni ne olursa olsun -insanlığın tek tek ve bir tür olarak kendi kaderine yetkinlikle egemen hâle gelme eğiliminin, niteliğinin önünde en büyük engeli oluşturan- her tür eşitsizliği sorun etmenin, bunlarla mücadele etmenin alanlarında sürer. Dolayısıyla bu arayış, şu son iki-üç yüzyıllık dönem boyunca, özel olarak kapitalizmin biçimlendirdiği koşullarda, eşitsizliğin en katmerlisini yaşayan kol emekçisi yığınların durum ve talepleri üzerinden kendini tanımlamış böylece fikir ve davranış olarak biçimlenmiş olabilir. Ve bu biçimiyle hem amacına aykırı bir noktaya sürüklenmiş hem de bu biçimlenişi vaktiyle makul gösteren koşul ve gerçeklikler de hükümsüzleşmiş olabilir.

Ama nihâyet tarihsel bir biçimlenişin terk edilmesi zorunluluğundan başka bir anlama gelemez. O biçimlenişin altındaki arayış her türden eşitsizliği sorunlaştırarak yaratılan dinamik sürecektir.

Sürmek zorundadır. Çünkü insanın ve insanlığın yücelişi gibi bir amaç mümkün ve yön gösterici sayılıyorsa, o arayış ve dinamik olmaksızın bunlar düşünülemez bile.

Dolayısıyla, az önce sorduğumuz ikinci sorunun cevabını verebiliriz artık. Günümüzde ileri(cilik)-geri(cilik) ayrımının geçersizleştiğini -çoğuna itiraz edilemeyecek gerçeklerle- öne sürenler, eğer bununla durum, gidişat, olgu, düşünüş ve tavırları değerlendirip anlamlandırmak için -ilerici/gerici, sol/sağ ölçütleriyle yapılana benzer ama elbette çok daha farklı olacak bir "koordinat sistemi"ne ihtiyacımız kalmadığını, olmayacağını, olmaması gerektiğini de söylüyorsa... Hem çok yanılıyorlar hem de ya -geniş yığınları kıvrandıran devâsâ sorunlara rağmen- kendi yüksek konumlarını "yücelme" sayıp, bu tarz bir "üstünlük"ün keyfini sürdürmek isteyenlerdir ya da gerçek bir yücelme inanç ve umudunu büsbütün yitirmiş olmalıdırlar.

Oysa o inanç ve umuda -belki de değil-, kesinlikle en fazla ihtiyaç ve gerekçemiz olan yeni bir çağa giriyoruz.

*Bu yazıda söz konusu kavramların özgün içeriklerini asla gereğince tartışıp Türkiye gerçekliğinde "yeniden üretme"den son derece sığ ve keyfî biçimde kullanılagelmiş olan Türk siyasal hayatındaki ilerici-gerici deyimlerine hiç değinmemem normal sayılmaldır.



Çizim: Touka Neyestani

YOBAZ YARATAN DÜNYAYI ANLAMAYA DOĞRU...

Ahmet İnam*

Evren değişendir. Değişimi içinde onu anlamak, onunla yaşamak zorundayız. Değişen evrenin değişiminin ardında, değişmeyen bir yapısı var mı? Ama, biz insanların bu değişimi, 'durdurmadan', felsefede yerleşmiş anlamıyla 'logos'un, mantığın, anlama, kavrama çerçevesinin, kalıplarının katılımı olmadan anlama gücümüz yok.

Bu, değişimi anlama ve açıklama çabamızda, içinde bulunduğumuz yaşama biçimi, devraldığımız gelenek, inanç düzenleri, mitoloji, din, teknoloji (üretim biçimleri, ürünler...) insanlığın belli bir döneminde bilim adını alan etkinlikler, bu etkinlikler sonucu ortaya konan teoriler, yasalar, hipotezler, bir anlama birikimi olarak sonraki sorgulamalar, araştırmalar için önümüzde, düşüncemizde duruyor. Bir anlam birikimi ile donanmamış kültür olamaz. Sembollerden, şöyle ya da böyle gelişmiş bir dilden, bir iletişim dizgesinden, inanış düzeni ve mitolojiden, bunlara bağlı törelerden yoksun yaşam biçiminden söz etmek çok zor olsa gerek.

Yine, bireysel düzeyde, belli bir olgunluğa erişmiş bireylerin kültürel toplumsal anlam birikimiyle oluşmuş, onunla yer yer örtüşüp, belki yer yer çatışan bireysel anlam birikiminden söz edebiliriz.

Eko-biyolojik anlamıyla, canlı bedeni, çevresindeki sorunlarla baş edebilmek için çevresini "anlamak" zorundadır. Bu anlayışı gerçekleştirebilmek

* Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

amacıyla gerekli uyum çabalarını göstermek zorundadır. Canlı, evrende varolabilmek için dönüşümler geçirir. İşte insanın anlama yetisi, zihni, değişimlere duyarlı olmalıdır. Değişimlere uygun değişimlerden geçmelidir. Heidegger'in yazılarındaki kimi zaman imâ yoluyla, kimi zaman vurgulayarak dile getirdiği gibi, insan dönüşümler geçirmeden anlayamaz. Anlamadan dönüşemez. Anlamışsanız "aynı" kalamazsınız. Bu anlamda Marks'ın yakınlığı eylemsiz anlama çabalarının çok uzağında olduğumuzu unutmayalım. Anlamanın bir dönüşüm gerektirdiği savının ardında, plânlamanın biyolojik, nötorolojik, ekolojik, biyo-eko-genetik özelliklerinin olduğu görüşü yatar. Bu, Piaget ve o çizgide ilerleyen birçok araştırmacının vurguladığı bir noktadır. Bu yazımda, bu varsayımın olgusal temellerini tartışmayacağım. Şu aşamada, bana açık geldiğini, hesabının verilmesi için, merak eden okuyucunun bu savı kendi başına araştırmasını önereceğim.

Anlam birikimleri üstüne kuruyoruz anlam zeminlerimizi. Onlara her zaman dayanmamız gerekmiyor. Onları eleştirebiliriz de. Bir bölüğünü yadsıyabiliriz de. Ama birikimsiz zemin oluşturabilme olanağımız olmadığını düşünüyorum. Kimi Doğu öğretilerinin, varoluşçu felsefelerin 'hiçlikten' başlamak ya da hiçliğe dönme beklentilerinin altında yine kültürel anlam birikimiyle ilgili bir hesaplaşmanın yattığını söyleyebilirim. Sorun şuradadır: Anlam küre (Noo-sfer!) hep oradadır. Ona yeni anlamlar aramak, anlam yüklemelerinde bulunmak, anlam küremizi yeniden gözden geçirmek, tazelemek, yıkmak, yeniden inşâ etmek denemeye kalkıştığımız insanî bir etkinliktir. Felsefe, bilim, sanat, inanç sistemleri, ideolojiler, dinler bunu denemişlerdir, denemektedirler, deneyeceklerdir. Hangi zorba, elinde anlamsavar silahıyla: "Ey millet, ey insanlar, artık evrenin anlamı bellidir. Bundan böyle farklı anlam verenleri, arayanları vururum" diyebilir? Diyenler olsa da, anlam savaşında gazi ya da şehit olmayı göze almış insanlar hâlâ vardır dünyamızda. Umarım, hep olacaktır.

Değişen evren, değişen kâinat ve ruhumuz: Ruhumuz, değişenin içinde, onun anlayan "parçası". Her dem taze kalmak zorunda olan. Gerçek dediğimiz, her neyse, sürekli deviniyorsa, ruh bu devinimin titreşimlerini duyacak dönüşümler geçirmek zorundadır. İşte bu farkında olma işidir.

Yobaz yaratıcı topraklarda yaşayanlar, bu farkındalığı dert edinmemişlerdir. Bir yer olsun, ayrıcalıklı (imtiyazlı) bir yer, orada duralım, değişeni anlayalım. Böylesi bir beklenti, ne denli tarih içinde denenmiş, insanî bir beklenti olsa da, yaşadığımız bu dönemde çok tehlikelidir. Donarak donmayanı anlayamayız. Anlamak emek ister, gayret, cehd, acar bir insan olmayı ister bizden, çalışkanlığı, hamaratlığı. Bu gözlemlerden çıkarılabilecek iki temel sonuç: a) Yobaz bilmeyendir. Değişimin anlaşılması için dönüşüm gerektiğinin farkında değildir. b) Farkına varsa da, bunu gösterebilecek; 1.

Niyet, 2. İstek, 3. Kararlılık, 4. İrade gücü, 5. Eyleme geçme cesareti ve donanımından yoksundur. Tembeldir, korkaktır.

Peki neden öyledir? Hangi "topraklar" yobaz yetiştirmektedir? İlle de kafasındaki anlam çerçevesi ve "ayaklarının altındaki" anlam zeminiyle anlamak isteyen, zeminin tek kurtarıcı olduğunu, diğer zeminlerin gaflet içinde olduğunu sanma duygusu, nereden kaynaklanmaktadır? Yobazlığın soykütüğünde neler yazılıdır?

YOBAZLIĞIN SOYKÜTÜĞÜ: İÇ SEYİR VE DIŞ SEYİR ÖZÜRLERİ

Yobazlığın bireysel ve toplumsal boyutlarından söz etmiştik. Yobaz bireyler ve yobaz toplumlardan. Önce bireylerden başlayalım.

Birey, yaşantılarla (tecrübelerle) besler anlam zeminini. Yaşantılarla karşılaşmasının, kaynaşmasının yollarından biri de önümüzde olup bitenleri gözlememiz, öğrenmemiz, onların bilgisine sahip olmaya çabalamamızdır. Dışına çevrilmiş göz, öğrenmek ister. Anlamak ister. Denetlemek. Dış dünyada güvende olmak. Yalnız güvende olmak istemez, bildiğini aşmak, bilemediklerine ulaşmak da ister. Bildiğinde kalmak, bildiğini tutmak, bildiğine dayanmaya çabalar. Oluşturduğu anlam zeminine yapışmak, sıkı sıkıya sarılmak ister.

Çağımız insanının bir bölümünün belki de çoğunluğunun zeminleriyle ilgisi yoktur. Zeminleriyle sorunları yoktur. Zeminsel sorunu yoktur. Dolayısıyla zeminsel rahatsızlığı da. Özneler dış dünyaya karşı yaptıkları yolculukların, yaşantılarının farkında değillerdir. "Doğallığı" içinde yaşayıp giderler yaşamlarını. "Dış seyir", öğrenme, uyum sağlama, yaşamı sürdürmedir, onlar için. Çözemedikleri sorunlarla karşılaştıklarında ya da başlarına bir iş geldiğinde, felâketler, afetler, kazalar gibi, zeminle iletişime geçme gereksinimi duymadan onların üstesinden gelmeye gayret ederler. Bu insanlardan yobaz çıkar mı? Zemin gafili, zemin duyarsızı insanlar, yobaz sayılır mı? Başka türlü soralım: Zeminlerinin farkında olmayan, ama, sürekli öğrenme, bilgi sahibi insanlar olabilir mi? Onların çıkarları, toplumdaki konumları, farkına varıp bir zemin hâline getiremedikleri değerleri söz konusudur. Elbette değerlerini savunurlar. Ama ne adına, neden savunduklarını fark edemezler. Dış dünyadaki yolculukları onları zeminlerine götürmez. Yitirecekleri ya da kazanacakları, ellerinde tutacakları ya da yitirecekleri zeminlerinin derdi, kaygısı yoktur onlarda.

Dolayısıyla iç dünyalarına yapacakları yolculuklar, düşünceleri, duyguları, anlamlarıyla ilişkileri sis içindedir. Dış seyirleri yoktur ki iç seyirleri olsun. Onlar yolcu değillerdir bu dünyada. Kendilerine verilmiş yerlerde

otururlar. Oturmuş insanlardır. Yaptıkları geziler, rehber eşliğinde turistik geziler olabilir, asla yolculuk değil!

Yolcular! Onlar zemin kaygısını nedense duymuş, duyarlı insanlardır. Kimi zeminlerin çekimi çok fazladır. Böylesi zeminlerde duranlar, bir türlü çıkamaz zeminlerinden. Dış yolculukları zemin yoğundur. Bir girdap olur zeminleri, yutar onları! çakılır kalırlar zeminlerine. Yobaz mıdır onlar? Muhafazakârlık, zemin duyarlılığına aşırı sahip olma, her zaman yobazlığa götürmez insanı. Zeminini taşımak, zemin sorumluluğu, zemin bağlılığı (bağımlılığı değil!) saygın bir yaşamdır.

Ama, zemin bağlılığı nasıl yaşanmalıdır? Dış seyir, dışımızdaki zeminleri fark etmeye götürmelidir bizi. Bildiğimiz, bizi zemin duyarlılığına götüren bilgi olmalıdır. Bu duyarlılıkla birleşmiş bilgi, anlamlı bilgidir. Böyle bir duyarlılık bizi yaralanabilir, incinebilir insan kılar. Zeminimizi deneylerimizle, yaşantılarımızla sınarız. Düş kırıklıkları yaşarız. Beklentimiz vardır zeminimizden; kimileri gerçekleşir, kimileriyse boşa gider.

Yobazlık bu noktalarda çıkar ortaya. Öteki zeminler bir tehdit olarak görünür gözümüze. Korkarız. Bu tehdit ve korku duygusu, bizi saldırgan kılar. İncinmek istemeyiz. Çünkü, beklentimiz çok fazla, haddinden fazla, gereğinden fazladır. Korkumuz bizi zeminimize çeker. Zeminimizi bir cephanelik, bir silah gibi görürüz. Dış yolculuğumuz, sürekli bir meşrûlaştırma çabasına dönüşmüştür. Neyi algılar, neyi öğrenirsek, onlarla zeminimizi korumaya çalışırız. Koruma duygumuz, savunma gereksinimimiz doruğa ulaşmıştır. Kimi yobaz yaşantısı dış yolculuğa karşı duyarsızlaşır. Öğrenmekten vazgeçer. Farklılıkları görmez olur. Zemin, dış yolculuklarla beslenmediği için batmaya başlar. Battıkça korku artar. Korumak için çırpınır, gerekli savunma yolları bulmaya uğraşırız.

Dış yolculuğa boş vererek zemin korunamaz. Zemin ancak, öteki zeminleri fark ederek, onlarla birlikte korunabilir.

Dış yolculuklar, zemin keşiflerine de götürebilir bizi. Eski zemini, zeminleri terk edip, yenilikleri kurmak isteyebiliriz. Zemin değiştirmek çok sarsıntılıdır. Zordur. Seyrek yaşanır. Her zaman yobazlığı önleyen bir yol değildir. ilk zeminini yobazca savunanlar, sonraki zeminlerini de yobazca savunabilirler.

Yobazın iç yolculuğu da koruma duygusunun yoğunluğu yüzünden, düşünce ve duyguların yaşanmasını zorlaştırır. Çünkü, yobaz, kendisiyle yüzleşemez. Hep haklı olmak zorundadır. Kendisini tanıyamaz, ötekinin gözüyle göremez. Korku, güvensizlik onu, şama yaşantısı diyebileceğimiz bir yaşantı biçimine götürür. Gerçekleri görmek, denemek, sınamak yerine, uydurur. İç seyir, o denli güçlenir ki, dış seyri ortadan kaldırır. Yaratılan iç dünya, dış dünyayı yutar. Artık, ayı, yıldızları gözlemek zorunda değildir.

oturduğu yerden, düşüncesiyle, ulaşabilir onlara. Modern teknolojinin diliyle söylersek, yaratılan sanal gerçeklik, gerçekliğin yerine geçer. Zemin yitimi korkusu, yapan olarak ortadan kaldırılmış olur. Böylesi bir durum, geri çekiliş, içe kapanış, yabancılıktır. Otistik yabancılık! Bu saldırganlıkla da birleşebilir. Herkesi bu "gerçeğe" yaşamaya insanları kurtarmaya, "bilinçlendirmeye", doğru yola sokmaya çalışabilir, yobaz.

Dış ve iç seyrin birbirini bütünlediği yanları vardır. Dış seyir, gözlemdir, belgedir, deneydir, bilgidir. İç seyir, mantıksal tutarlılık, çağımız felsefesinin deyimiyle rasyonellik, aklîlik, ussallık olmuştur. Seyirleri böyle anlamak büyük bir tehlikedir. Çünkü, bilgi de, akıl da insanın yobazlığını önlemede yetersiz kalabilir. Önemli olan dış ve iç yolculuğun nasıl yapılacağını bilmektir.

Öteki görüşlere yönelmemiş, araştırma, serüven ruhu taşıyan, eleştiri duyarlılığı olmayan dış yolculuk, zeminimizi fark etmeyi, zemin bakımını engelleyebilir. Öteki dünyalara, öteki zeminlere duyarsız, sürekli zırhlar ve kalkanlar içinde, incinmeyen zemin, bilgi açısından ne denli donanımlı olsa da yobazlık tehlikesini atamaz üstünden. Bilgi ile insanları ezip, köleleştirebilirsiniz. Bilgi her zaman kötüye kullanılabilir. Akıl da.

Öyleyse, öteki zeminlere dayalı zeminlerimizin dış yolculuğu, incinmeye, değişmeye açıktır. Bakıma, düzeltilmeye, öğrenmeye duyarlıdır. Dış yolculuklardan öğrendiklerimiz, iç dünyamızdaki yolculukla birleşir. Kendimizi kabul etmemiz, kendimize olan öz-saygı, özeleştirimizi başarabilmemiz iç yolculuklarla gerçekleşir. Ötekinin farklılığını görmemizi engelleyen, bizi zeminimizde boğulup gitmekten alıkoyan duyarsız yanlarımızdan arınmayı öğreniriz. İç hesaplaşmaları başarmaya çabalarız.

Güvenlik isteğimiz, bir tehdit, bir korku olarak yaşanmaz artık. Saplanıp kalmayız zeminimize. Zeminimiz bizi taşırken, biz de zeminimizi taşırız. Onararak, geliştirerek, değiştirerek, dönüştürerek, öteki zeminlerle birlikte var olmaya çabalarız. Zeminimizin özürlü, eksik yanlarını görüp, kabul ederiz. Eksik ve özürlerimiz elbette bizi üzer, üzüntüyü taşırız, inciniriz. Acı çekeriz. Bunlar yaşamakta olduğumuzun belirtisidir. Zeminimizi oluşturan ögeleri, örneğin, bilgiyi, duyguyu, inançlarımızı, güzellik anlayışımızı, mantığımızı... yeniden gözden geçirmeyi öğreniriz.

İç ve dış yolculuk açısından, kültürümüzde yobaz olmamak çok zor. Çağ, dış yolculuğa önem veriyor. Dış yolculuk, teknoloji ve bilim olmuş; iç yolculuksa mantık ve akıl. Bu hâliyle, iki yolculuk da bizi zeminimize çakabilir. Öteki zeminlere kör kılabilir.

Sorunu toplum düzeyinde ele aldığımızda, toplumların dış yolculukları, diğer toplumların yaşama biçimlerine, değerlerine, kültürlerine, kültür zeminlerine duyarlı olmayı öğretmeli bize. Oysa, onları nasıl yöneteceğimizi,

nasıl ele geçireceğimizi öğretiyor, iç yolculuklarsa, kültürün derinliklerine inip, onların köklerini zeminlerini keşfedip oluşturmak yerine, onların kendiliğinden, diğer kültürlere kayıtsız kalarak, haklılığını göstermeye çalışıyor. Böylece, toplumlar kendi kültürlerinin üstünlüğünü, yüceliğini abartılı bir savunmaya geçerek yobazlaşıyorlar.

ZAMANI YAŞAMAK: BİR YOBAZLIĞI AŞMA ÇABASI

Zamanı geçmişe yönelik yaşamak, karşımızda devineni, değişeni görmemizi engeller. Geçmiş, bitmiştir; yalnızca geçmişte kalır. Bitmiş olanı yaşayarak, şimdiyi algılayamazsınız. Hele hele geleceğe ulaşmamız olanaksız hâle gelir.

Zamanı üç boyutuyla yaşamak, bilinci, gelecek bilinci olarak yaşamak, bir önbilinç olarak yaşamak gerekir. Önbilinç, geleceği yaşama umudu, tavrıdır. Önbilinç, ardbilinçle, geçmiş bilinciyle iletişim hâlindedir. Zemin geçmişte kalan zemin değildir. Bitmiş zemin değildir. Zemin, inşâ hâlinde zemin olmadır. Açık bilinç budur. Geleceği yakalamak istemeyen bilinç. Şimdi bilinci, ardbilinçle, önbilinç arasında bir köprüdür artık. Umudumuz, bizim ardbilince takılıp kalmamızı engellemelidir. Gelecek korkusu, insanları ardbilince doğru itiyor. Zeminimizi ardbilinçle aramaya kalkıyoruz. İşte tehlike! Ardbilinç o denli güçlü oluyor ki, önbilinci ele geçiriyor. Farklı yolları, farklı açılımları göremiyoruz. Onlardan korkuyoruz. Geçmişten geleni bir uçan halı gibi kullanıp, geleceğe ulaşmak istiyoruz.

"GERİCİLİK", "İLERİCİLİK" VE AYDINLAR

Selçuk Akşin Somel*

"Gericilik" veya "İrtica" deyimleri toplumun belirli kesimlerinde genellikle korku, panik, kötümserlik, geleceğe ilişkin umutsuzluk duyguları yaratmaktadır. Her iki terim de büyük ölçüde arızîlik, kuraldışılık veya düzendışılık, dolayısıyla da mantıkdışılık, akıldışılık, irrasyonellik anlamlarını içeriyor. Bu anlamları çağrıştırmasının başlıca sebeplerinden birisi gericilik deyiminin kendisinin toplumsal ve tarihsel "ilerleme" sürecine temel bir karşıtlığı, bir muhalefeti bize ifade etmesidir. Bu açıdan, gericilik kavramını anlayabilmek için önce "ilerleme" kavramını tartışmakta fayda vardır.

Kendi içerisinde olumlu bir değer yargısı içermesi bakımından "ilerleme" teriminin ideolojik açıdan tarafsız bir sözcük olmaktan uzak olduğunu söyleyebiliriz. "İlerleme" kavramı belirli bir "olması gerekeni" ifade ediyor. Bu "olması gereken" şey, "gericilik" veya "irtica" deyimlerinin kimler tarafından, hangi bağlamda ve hangi amaçla kullanıldığına göre değişebilir. Esasen tarihsel süreç anlamında olumlu çağrışımıyla "ilerleme" mevhumu dinsel-metafizik kökenlidir. Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi vahye dayalı tek tanrıcı dinler açısından kozmik ilerleme süreci dahilinde Mesih'in ya da Mehdi'nin yeryüzüne gelmesi ve kıyamet gününün vuku bulması tarihsel anlamda olumlu "ilerleme" süreci anlayışına dinsel örnekler teşkil

* Dr. Selçuk Akşin Somel, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

ederler. Aziz Augustinus, *Tanrı Devleti* başlıklı eserinde ilk kez insanlığı dinsel anlamda selâmete erdirecek bir tarihsel ilerleme felsefesini ileri sürmüştür. İslâmiyet, kendinden önceki devreyi "Cahiliye" olarak adlandırmak suretiyle yeni dinsel devrenin eskisine nazaran maneviyat ve uygarlık olarak gelişmişliğini ve üstünlüğünü vurguluyor. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde İslâmiyet'i kabul etmeyenlere yönelik kullanılan ve Kuran-ı Kerim'de de sözü geçen "örümcek kafalılar" deyimi İslâm dinine muhalefet eden müşriklerin geriliklerinin bir sembolü olarak ifade edilmekteydi.

On sekizinci yüzyıl Fransız Aydınlanmacılığı'nın savunduğu ilerlemeci anlayış ve on dokuzuncu yüzyıl Comtecu Pozitivist ilerlemeci bilim felsefesi de her ne kadar görünürde lâik ve olgucu nitelikte olursa olsun özünde metafizik karakterlidir. Zira tarihsel süreci bir "ilerleme" olarak anlayabilmek için tarihsel değişimlerin kendi içinde olumlu anlamda bir amaçsallık, ereksellik taşıdığına inanmak veya zımnen kabul etmek zorundayız. Ancak bu tür bir önkabul, bir "ideolojik gözlük" iledir ki tarihsel vakaları bir "ilerleme süreci" olarak algılamak mümkün olabilir.

Gerek dinsel anlamıyla "ilerleme" mevhumu, gerekse lâik ve olgucu biçimiyle "ilerleme" anlayışı kendi içinde kuvvetli bir iyimserlik inancı barındırmaktadır. Dinsel bakımdan kozmik değişim süreci insanlığın selâmetine doğru, müminlerin necatına ve kâfirlerin kaçınılmaz cezalandırılması kaderine doğru ilerlemektedir. Lâik ve olgucu bakış açısından ise toplumların maddî-teknik uygarlık birikimi olarak giderek daha karmaşık ekonomik ve sosyal ilişkiler bütünlüğüne dönüşmeleri insanlığın kaçınılmaz ilerlemesine şaşmaz delil olarak kabul edilmektedir. Dinsel anlamıyla "ilerleme"nin metafizik karakterdeki tek etkeni kadir-i mutlak Tanrı'dır. Lâik ve olgucu anlayışta ise "ilerleme"nin metafizik nitelikli başlıca etkeni soyut biçimiyle "akıl"dır.

On altıncı yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da başlayan bilimsel devrimler yirminci yüzyılın başlarına değin bilim çevrelerinde fiziksel doğanın akla dayalı matematiksel yasalara ve neden-sonuç ilişkilerine uygun olarak belirli ölçülerde tasvir edileceği ve fiziksel doğaya ilişkin yaklaşık öngörülerde bulunma gücüne sahip olunabileceği konusunda kuvvetli bir iyimserlik yaratmış idi. Bu iyimserlik duygusunun bariz sonuçlarından birisi, akılcı-rasyonel ve olgucu bilgi edinme yönteminin genelgeçer, objektif ve dolayısıyla da mutlak bir niteliğe sahip olduğu inancı olmuştur. Bu kanaatin toplumsal incelemelere en çarpıcı yansıması, özellikle Fransız İhtilâli ve sonrasında insan toplumlarının "akla" uygun olarak, rasyonel biçimde yeniden yapılandırılması programlarını gündeme getirmesi tarzında belirmiştir. Mevcut feodal statü gruplarının siyasî egemenliğini ortadan kaldırmaya yönelik

mücadeleye giren ekonomik güç sahibi burjuvazi, "ilerleme"ye ters düşen *ancien régime*'i "akılcı" ve "rasyonel" olarak eleştiriye tâbi tutarak kendi sınıfsal iktidarının ideolojik temellerini atmıştır. Aynı biçimde ütopik sosyalist görüşler, Comteculuk ve Marksçılık kuramları, birbirinden farklı siyasal gayelerle bile olsa bir taraftan insan toplumunun akla uygun, rasyonel ve bilimsel yeniden yapılandırılması konusunda, öte yandan da objektif bilgiye, akla ve ilerlemeye inanç açısından benzer tutumları paylaşmışlardır. Yirminci yüzyılda, özellikle sosyalist ülkelerde ve Üçüncü Dünya'da yaygınlaşan "toplum mühendisliği" anlayışının zihniyet altyapısı işte bu tarzda oluşmuştur. Sözünü ettiğimiz bu Aydınlanmacı tutumda diğer önemli bir husus, tarihsel ilerleme sürecinde toplumların "rasyonelleşmeleri" süreci dahilinde bir toplumsal kurum olarak dinin giderek etkisini ve ağırlığını yitirdiği, yitirmesi gerektiğine dair kuvvetli bir inançtır. Bu akılcı ve ilerlemeci yaklaşımların çoğunda, evrimsel olarak gelişmeyi baz ve örnek aldıkları toplumsal devrenin kronolojik olarak öncesindeki zamanlar, çağlar ve dinsel kurumlar her bakımdan kurtulunması zorunlu olan bir geriliği, ilkelliği, bir "çağdışılığı" simgelemiştir.

Doğa bilimlerinde sözü edilen bu akılcı-rasyonel ve olgucu bilgi edinme yönteminin genelgeçer, objektif ve dolayısıyla da mutlak bir niteliğe sahip olduğu konusundaki Aydınlanmacı kanının yirminci yüzyılın başlarından itibaren İzafiyet Teorisi ve Kuantum Mekaniği ile önemli ölçüde sarsıldığı bilinmektedir. Bilimsel devrimlerin ve ilerlemelerin ortaya çıkışında objektif bilimsel metodolojilerden ziyade tesadüfî faktörlerin, kişisel etkenlerin, bilimsel camiada görülen öznel nitelikli tavırların büyük ölçekte belirleyici olduğu, ve bilimsel kuramların fiziksel doğaya ilişkin ancak sınırlı derecelerde açıklamalarda bulunabilme yeteneğinin bulunduğu konusunda giderek daha çok hakim olan görüş, mutlak ve objektif bilginin, doğa bilimlerinde dahi olsa, ancak kısıtlı bir geçerliliğinin bulunduğuna bir göstergedir.

Diğer taraftan akılcı-rasyonel ve olgucu bilgi edinme yöntemine ilişkin doğa bilimleri alanında gelişen bu metodolojik şüphe, yukarıda sözünü ettiğim rasyonel "toplum mühendisliği" anlayışında söz konusu olmamıştır, aksine on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Aydınlanmacı bilim anlayışında ısrar etmek gibi bir tutum görülmektedir. Bu durumun temelinde yatan temel nedenlerden birisi, objektif ve mutlak bilgiye sahip olma iddiasını sürdürmenin toplumu değiştirme ve dönüştürme misyonunu üstlenmiş iktidar sahipleri açısından, öncelikle iktidar gücünü ellerinde bulundurma, ayrıca da misyonlarının meşruiyetini sürdürme ve toplumsal dönüşüm tasarılarını gerçekleştirme bakımından taktik olarak zorunlu oluşudur.

Tarihsel olarak daha somut düzeyde bakacak olursak, Aydınlanmacı felsefeye dayalı "toplum mühendisliği"nin Türk tarihindeki ilk belirtileri,

Tanzimat ile Osmanlı bürokrasisinde modernleştirici-medenîleştirici bir misyon anlayışı ile ortaya çıkmaktadır. Bu devrede "terakki", "kanun ve nizam", "medeniyet-i beşeriye", "ulum ve fünun" gibi kavramlar güç kazanmıştır. Kendisine medeniyet misyonu biçen Osmanlı bürokrasisi, merkezî idarenin denetleyemediği göçebe unsurları "Islah" etmeye, yani ilgili bölgeye ordu birlikleri gönderip halkı zorla iskana tâbi tuttuktan sonra nüfus ve gelir tahrirlerinin yapılmasıyla bu ıslah edilen unsurlardan düzenli vergi ve asker toplamaya çalışmıştır. Tanzimat rejimi gücünün erişebildiği yerlerde idarî bir üniformite, kanun hakimiyeti, huzur ve güvenlik tesisi, düzenli vergi ve asker alımının gerçekleştirilmesi için uğraşmıştır. II. Abdülhamid dönemindeyse Sünnî İslâmî söylem maddî terakkiyatçı ve medeniyetçi siyaset ile birleştirilmiştir. Adı geçen devrede Osmanlı Devleti, İslâmiyet'le bağlarını gevşek gördüğü Alevîleri, Kürt aşiretlerini ve Bedevîleri, resmî söyleme göre cehaletten ve vahşetten kurtarıp kanun ve medeniyet dairesine sokmak gayesiyle Sünnî İslâmiyet'i geçerli kılmaya ve bir dinî önder olarak Padişaha sadakat duygularını güçlendirmeye çalışmıştır. Bu girişimlere direnenler cahillikle ve iptidaîlikle, yani bir anlamda "ilerlemeye" karşı çıkmakla itham edilmiştir.

Türk tarihinde Aydınlanmacı toplum mühendisliğinin Jakobenlikle bütünleştiği ilk örnek ise özellikle 1912-13 Balkan Savaşları'ndan sonra İttihad ve Terakki'nin otoriter politikalarında görülüyor. Bu devrede artık "devleti kurtarmanın" ideolojik temeli Türkçülük siyasetinde, sosyo-ekonomik temeli ise ulusal burjuvazi yaratmaya yönelik "millî iktisat" politikasında yatıyordu. On dokuzuncu yüzyıldan beri süregelen dahilî etnik ve dinsel çatışma ve ayaklanmalardan ve bu etnik meselelerden güç alan yabancı diplomatik müdahalelerden ancak Avrupa ulusal devlet modellerine benzer homojen bir ulusal Türk devleti kurarak kurtulunabileceği inancı güçlüydü. 1. Dünya Savaşı esnasında 1915 Ermeni tehciri ve kıyımı Anadolu nüfusunu dinî açıdan büyük ölçüde homojenleştirmiş ve böylelikle homojen bir ulusal devlet kurulması için önemli bir demografik önkoşul meydana gelmiştir. Bu önkoşul, aynı zamanda 1. Dünya Savaşı'nı izleyen Millî Mücadele için uygun bir nüfus altyapısı teşkil etmiştir. Millî Mücadele sonrasında ise nüfus mübadelesi Anadolu'da geriye kalan Rum Ortodoks kalıntılarını da tasfiye etmiş, buna karşılık Balkanlar'dan taze Müslüman göçleri gelmiştir.

1. Dünya Savaşı'nı takiben toplum mühendisliği ile Jakobenlik siyaseti Anadolu'da devam etmiştir. Millî Mücadele'yi başaran kadro esasen Batı tipi eğitim almış, pozitivist bir dünya görüşüne sahip olan ve siyasî köken olarak büyük oranda eski İttihatçı olan asker-sivil bürokrat aydınlardan oluşmaktaydı. Millî Mücadele'nin bitimiyle birlikte uygulamaya konan siyasal yapılanma programı esas olarak Gazi Mustafa Kemal Paşa tarafından belirlenmişti. Ulus

egemenliğine dayalı lâik bir Cumhuriyet rejimini kurmayı hedefleyen bu Aydınlanmacı toplum mühendisliği programını o dönem Anadolu toplumunun demokratik katılımla kabullenmesi mümkün değildi. Sonuç olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti ve yeni rejimin getirdiği "halka rağmen halk için" batılılaşma ve modernleşme süreci yukarıdan inmeci, seçkinci ve otoriter olmuştur.

Bu noktada Kemalist toplum mühendisliğinin en temel unsuru olan Lâiklik ilkesine bakmak gerekir. Lâiklik ilkesi, asker-bürokrat aydınların zihinlerinde yer etmiş olan Türk ulusu idealini gerçekleştirme çabasında temel bir prensip oluşturmaktadır. Pozitivist dünya görüşüne sahip bu kadrolar açısından bir kültürel unsur olarak din ve geleneksel kültür toplumsal geriliklerin ve kötülüklerin etkeni olarak kabul ediliyordu. Din, Osmanlı İmparatorluğu'nun teknolojik açıdan Batı'ya ayak uyduramamasının başlıca nedenlerinden biri olarak görülüyordu. "Akılcı", "bilimsel", "müsbet", "dinamik" zihniyetin olmadığı yerde "öte dünyacı", "kaderci", pasif, durağan bir dinsel zihniyet toplumda belirleyici olacaktı. Bu anlamıyla din ve Türk geleneksel kültürü "modern", "çağdaş" bir toplumsal yapıya büyük ölçüde aykırı düşecekti. Dine, maneviyata veya geleneksel kültüre az veya çok bağlılık "gericilik"le eş anlamlı görülmekteydi.

Öte yandan, Osmanlı Devleti bünyesinde her ne zaman "modern" ve "ilerici" nitelikte, yani diğer bir deyişle merkezî idare otoritesini ve orduyu, yönetilenlerin nezdinde güçlendirici ıslahatlar yapıldıysa bu girişimleri sınırlayıcı veya engelleyici kurumlardan biri dinsel kesimin en azından bir bölümü olmuş idi. Modernleşmeci Osmanlı bürokratları ulemânın Müslüman ahaliyi dinî söylemler kullanarak kendilerine karşı harekete geçirme potansiyelinden herzaman ürkmüşlerdir. Böyle olunca da modernleşmeci kadroların, kendilerine karşı bir ideolojik karşı-silah olma potansiyeli nedeniyle, dini mümkün mertebe toplumun bilincinde zayıf kılmayı, stratejik bir adım olarak belirlediklerini görmekteyiz.

Dolayısıyla, Kemalist toplum mühendisliğinin ana hedeflerinden birisi, Türkiye toplumunu geleneksel kültüründen ve geçmiş tarihinden koparark, özellikle dinsel kimliğinden yalıtılmış yepyeni bir toplumsal ve siyasal kimlik ihdas etmek olmuştur. Modern bir Türk ulusu ve geçmişin olumsuz kalıntılarından temizlenmiş "taze" bir Türk kimliği oluşturma sürecinde "Ne Mutlu Türküm Diyene", "Sınıfsız ve İmtiyazsız Kaynaşmış Millet" türü sloganlar belirli bir işlev yerine getirmekteydiler.

Bütün bu söylenenlerden ortaya çıkıyor ki Cumhuriyet kurucuları Lâiklik ilkesine başlıca iki fonksiyon yüklemişlerdir: İnkılâpçıların iktidar tekellerini sorgulayabilecek dinsel nitelikli resmî sivil muhalefetin ortadan kaldırılması, ki bu da Hilâfet'in lağvedilmesi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, ve tekke ve

zaviyelerin kapatılması ile gerçekleştirilmiştir; bu bir anlamda Cumhuriyet kurucularının iktidarlarını meşru kılacak bir Cumhuriyetçi ideolojinin rakipsizliğini sağlamak üzere ideolojik bir "boş alan" yaratmak demekti.

Bu süreçle bağlantılı olarak, eski dinsel kimlik sembolleri birer birer kaldırılıp Batılı sembollerle yer değiştirmiştir. Harf inkılâbı ile bir yandan sembolik boyutta İslâm dünyasının temel kültür unsuru olan Arap harfleri yerini Batı Avrupa kültürünün temel sembollerinden biri olan Lâtin harflerine bırakmış, ancak bunun daha da ötesinde Lâtin alfabesi öğrenerek yetişecek kuşakların 1928 öncesi Osmanlı-Türk kültür kaynaklarından etkin bir biçimde koparılması arzulanmıştır. Böylelikle tamamen yeni bir kimlikte kuşakların yetişmesi hedeflenmiş, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e olan kültürel sürekliliğin kesilmesi istenmiştir. Buna koşut olarak tarihin yeniden yazımı gündeme gelmiş ve yeni Tarih-Dil tezleri ortaya atılmıştır. Konumuzla bağlantılı diğer bir husus dilde özleşme politikasıdır. Görünürdeki amaç Türkçe'nin yabancı kelimelerden arınması olmasına karşın sadece İslâmî bir kültürel çağrışımı olan Arapça ve Farsça kelimeler hedef alınmıştır. Diğer bir hedef ise okumuş şehirli kesim ile kırsal halk kitleleri arasındaki dilsel kopukluğun aşılarak ortak bir Türk ulusal dil bilinci ve kimliğinin yaratılması olmuştur. Amaç dinsel siyasî ve kültürel kimlikten kurtulup lâik nitelikli ulusal Türk kimliği, ulusal Türk bilincinin gerçekleştirilmesiydi.

Ne var ki yukarıda sözü edilen kültür ve kimlik siyasetinin temel bir zaafı, toplum bireylerinin kendi toplumsal geçmişlerinden kaynaklanan kollektif nitelikli tarihsel hüviyetlerinin pek de öyle kolaylıkla toplumsal hafızadan silinemeyeceğini gözardı etmesiydi. Ancak rasyonel, pozitivist, ilerlemeci kadrolar sahip oldukları metodolojinin mutlak doğruluğuna inandıklarından toplumsal hüviyeti "toplum mühendisliği" uygulamalarıyla yeniden şekillendirebilecekleri konusunda iyimserdiler. İşin dikkate değer diğer bir yönü, kendilerini objektif bilimsel metodoloji sahibi olarak gören aydın bürokrat ve askerlerin sürdürdükleri bu siyasetin bizatihi kendisinin tarihsel nitelikli ve bu anlamda da objektifliği tartışılır ve bünyesinde esasında geleneksel kültürel çizgiler barındıran bir tutum olduğunun muhtemelen farkında olmayışlarıydı.

Fiiliyata baktığımızda, Cumhuriyet kurucularının söz konusu kültür ve kimlik siyasetini arzuladıkları ölçüde ve seviyede toplum sathında yaygınlaştırabildiklerini söylemek mümkün değildir. Tavizsiz bir "ilerlemeci", lâik, rasyonel içerikli eğitim politikası ancak 1945'e değin sürebilmiştir. Diğer taraftan, 1950 öncesinde okullaşma sürecinin Türkiye bazında ancak kasaba ve büyük köyler düzeyinde kısmen gerçekleşebildiği, 1980'lere değin ise okulların ülkenin bütün köylerini dahi kapsayamadığı gözönünde bulundurulacak olursa,

erken Cumhuriyet döneminde başlatılan kültürel toplum mühendisliğinin belirli sınırları aşamadığı kendiliğinden anlaşılır.

Buna rağmen, Kemalist toplum mühendisliğinin önemli ölçüde başarı sağlayabildiği iki saha, dil ve tarih alanları olmuştur. Harf ve dil devrimi yoluyla yeni yetişen nesiller kavramsal ve dolayısıyla düşünsel bazda geçmiş kültürden büyük ölçüde koparılmışlardır. Liseyi 1990'larda bitiren kuşakların 1960 öncesinde yazılan eserleri rahatlıkla anlayabilmeleri mümkün değildir. Bu durumla doğrudan bağlantılı diğer bir sonuç, Cumhuriyet kuşaklarının içinde yaşadıkları toplumun tarihine ve kültürüne ilişkin kendi bireysel çabalarıyla, ilk elden ve doğrudan doğruya sağlıklı, tahrifatsız ve anlamlı bilgilere ve verilere erişme imkânından yoksun bırakılmalarıydı. Buna bir de eğitim sistemimizin başlıca "erdem"i olan hazır nitelikli, ansiklopedik bilgileri öğrencilerin beyinlerine mekanik bir tarzda yükletme ve ezberletme geleneği eklenmiştir. Eleştirel sorgulama ve muhakeme alışkanlığından yoksun olarak yetişen Cumhuriyet kuşakları açısından kendilerine verilenin dışına çıkamama, nüanslı düşünme becerisine sahip olamama hâli genel geçer bir duruma dönüşmüştür. Böylelikle ortalama bir Türk okumuşu, geçmişinden yola çıkarak içinde yaşadığı toplumun temel çarpıklıklarını, problemlerini derinlemesine muhakeme edip yapıcı çözümler üretebilme entelektüel kapasitesinden de etkin bir biçimde yalıtılabilmiştir.

Bu entelektüel güdükleşmenin yarattığı, deyim yerindeyse tarihsel ve kültürel cehalet ve körlük, işte "gericilik", "irtica" terimlerinin günümüzdeki kullanımında kendini özellikle belli etmekte. Yetmişbeş yıllık Cumhuriyet rejiminin az-çok sürdürdüğü pozitivist, akılcı ve "ilerici" hedefler doğrultusunda geçmişin karanlık tortularından arıtılmış "yeni", "temiz" ve "aydın" kuşaklar oluşturma siyaseti, giderek artan sayıda gencin dinî-manevî arayışlarının artmasıyla sonuçlanınca, bu beklenmedik, "akıl ve mantık dışı" gelişmeyi "kötü niyetli" "gerici", "irticaî" etkinliklere bağlıyoruz.

Bağlamak zorunda kalıyoruz, zira Cumhuriyet eğitiminden özellikle nasibini almış "iyi eğitimli" olanlarımızda Aydınlanmacı dünya görüşü bir yandan öylesine mutlak bir "ilerlemeci" inanış meydana getirmiş ve öte taraftan da tarihsel kültürümüzden o kertede koparılmışız ki aklımıza, mantığımıza ve "ilerlemeci" dünya görüşümüze bu kadar ters düşen bir İslâmlaşma, bir tesettür vakası karşısında şaşkın ve çaresiz bir hâlde kalakalıyoruz.

"İlericilerin" bu çaresizliği ve belki de zavallılığının yarattığı acziyet psikolojisi, sıklıkla bir öfke, bir tür histeri krizine dönüşebilmektedir. Türk okumuşlarının oransal olarak büyük bir bölümünü "ilericiler" meydana getirdiği için, toplumsal gündemimizde bir kutuplaşma, bir cepheleşme, yasakçı-otoriter tutum ve hattâ bazı durumlarda TSK'nın siyasî müdahalesinden medet umma temaları rahatlıkla hakim olmakta.

Öte yandan "ilericilerimiz" objektif ve bu anlamda da mutlak doğru bilginin sahibi olduklarına yürekten inandıklarından, "irticaî" veya "gerici" diye damgaladıkları kesimlerle herhangi bir tarzda diyaloga yanaşmaya

gocunmaktadırlar. Daha doğrusu, zaten kendileri her bakımdan haklı ve doğru iseler "geri", "ilkel", "çağdışı", "tehlikeli" unsurları veya bu unsurları yaratan etkenleri biraz olsun anlama çabası göstermeye ne diye gerek olsun ki?

Aydınlanmacı Kemalist Türk okumuş kesiminin "irtica" karşısında açığa vurduğu bu hiddet, ve aynı zamanda panik hâlinin diğer bariz bir nedeni, o zamana değin kendilerini toplumun "güzide evladları", "aydınları", yani başka bir deyişle seçkinleri olarak görmenin yarattığı üstünlük konumunun sarsılma noktasına gelmesidir. "Gericilik", "irtica" diye adlandırılan toplumsal gelişmelerin bizatihi kendisi Aydınlanmacı kesimin ayrıcalıklı toplumsal konumunu sorgulayıcı niteliktedir.

Kısacası, bir yandan Aydınlanmacı Kemalist aydınlardaki genel kavrayışsızlığın yarattığı çaresizlik, öte taraftan da sahip olunan toplumsal statünün ayaklar altından kayma olasılığının meydana getirdiği bir korku, panik, kötümserlik, geleceğe ilişkin bir umutsuzluk ruh hâli söz konusudur. Bu tür kaygılar, esasen sesini kuvvetle duyurabilen ve çoğunlukla geçimini devletle bağlantılı mevkilerden sağlayan bir azınlığın kaygılarıdır. Türkiye toplumunun çoğunluğu açısından ise "ilerici-gerici" kutuplaşmasının, "Atatürkçü-Şeriatçı" cepheleşmesinin ve kavgasının muhtemelen fazlaca da bir anlamı yoktur.

Ne var ki Kemalist toplumsal mühendisliğin büyük oranda yaratmayı başarmış olduğu tarihsel şuursuzluk durumu hâlen bütün Türkiye toplumunu paralize ediyor. Sivil düzeyde kültürel İslâmlaşma veya Kürt meselesi de dahil olmak üzere toplumsal meselelerimizi bırakalım hâlledebilmeyi, sorunlara subjektif ve siyasal kaygıların ötesinde dengeli teşhisler koyabilmiş bile değiliz. Kendi kendimizi dinleyip "hemhâl olup" anlayabilme, hissedebilme yeteneğini ne yazık ki kaybetmiş olduğumuz için, ya panik hâlinde başka ülkelerde denenen çözüm modellerini kopya etmeye eğilimli olmaktayız, ya da gözlerimizi yumup toplumsal vakaları "gericilik", "irtica" gibi yaftalarla yargılayıp mahkum etme çaresizliğine veya oportünistliğine sığınıyoruz.

"Gericilik", "ilericilik" gibi esasen tarihsel bakımdan "âraz" niteliğinde olan kategorilerin Türk okumuşları üzerindeki paralize edici belirleyiciliğinden kurtulmak için kısa vadede bir çözüm görünmüyor. Türkiye toplumunun kendi içindeki farklılıkları hazmedebilecek, hiç olmazsa tolere edebilecek bir olgunluğa erişmesinin temel gereklerinden birisi herhâlde demokratik ve liberal bir konsensüse dayalı, "olması gereken"den ziyade "olan"ı kendisinde içerebilecek bir Türkiye tanımında yatıyor olmalı. Bu ise büyük ölçekli bir siyasal dönüşüm gerektirmekte. Kaldı ki hâlen işlemekte olan millî eğitim düzenimiz şu anki hâliyle devam ettiği sürece bağımsız muhakeme yeteneğine sahip, eleştirel bakış açısına sahip olabilecek kuşakların toplumda kayda değer bir unsur teşkil edebilmeleri pek de mümkün değildir. Bu vaziyet ise "gericilik", "ilericilik" kategorilerine zihinsel olarak saplanıp kalabilecek nesillerin yeniden üretimi anlamına geliyor.

"İRTİCA"YA İLİŞKİN BAZI DÜŞÜNCELER

Mehmet S. Aydın*

İRTİCA NEDİR?

'İrtica', dinî düşünce tarihimizde kökleri gerilere giden, dolayısıyla, klâsik sözlüklerde tanım ve izahı yapılmış olan bir terim değildir. O, Türkiye'nin dışında nadiren kullanılan bir kavramdır. Kısaca 'gericilik' olarak anlaşılan bu kelime, Arapça'da 'dönmek' anlamına gelen 'rucû' mastarından türetilmiştir. Buna göre, 'irtica', bir toplumu daha ileri -dolayısıyla iyi- olan bir merhaleden daha geri -dolayısıyla kötü- olan bir merhaleye döndürmek anlamına gelir. 'Mürteci' ise böyle bir 'geriye götürme' işini düşünen, tasarlayan ve bunun için gizli veya açık bir aksiyon plânı hazırlayan, veya böyle bir plân içinde yer alan kişi demektir.

Konuyla ilgili literatürde genellikle irtica, 'fikrî' ve 'fiilî' olmak üzere ikiye ayrılır. Bizim tarihimizde fiilî olanların hemen hemen tamamı 'siyasî' bir nitelik taşıdığı için irtica ile siyaset arasında çok sıkı bir münasebet oluşmuştur. Aslında 'irtica'nın mutlaka din ile ilgili olması diye bir mecburiyet yoktur. Meselâ, demokratik bir düzeni yıkıp onun yerine monarşik bir düzen kurmaya veya, bazılarına göre, Ortodoks Marksizmi ihya etmeye çalışmak da irtica sayılır. Çünkü burada da ileri bir sosyal aşamadan 'geri' bir sosyal

* Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

aşamaya dönüş söz konusudur. Fakat, öyle görünüyor ki, özellikle Tanzimat'tan itibaren Türk siyaset hayatında irtica denince dinle ilgili, yani dine dayandığı iddia edilen ve çok kere de dinle ilgili kişilerin bir kısmının içinde faal olarak yer aldığı varsayılan hareketler akla gelmektedir. Bu hareketlere vuku buldukları dönemlerde 'irtica' sıfatının verilmediğini hatırlatmakta yarar vardır. Yine, belirtilmelidir ki, dinle ilgili her sosyal ve siyasal talep ve bu talebin yerine getirilmesi için ortaya konan eylem de irtica olarak adlandırılamaz.

Özellikle sosyalizme ilgi duyan bazı İslâm irtica kelimesinden ziyade aynı kökten gelen "rec'iyye" kelimesi kullanılmakta ve bununla sosyalizm karşıtı her çeşit düşünce ve davranışa işaret edilmektedir. Bu kullanımın arkasında pek çok Batı dillerinde çeşitli formlarda kullanılan 'reaksiyoner' kelimesi vardır. Aslında bu kelimenin de tarihi çok eskilere gitmez. Marksistler, neredeyse bütün muhafazakârlığı bu terimle anlatmakta, suçlamakta ve mahkûm etmekteydiler. Gerçi daha önce aynı kelimeyi bazı liberaller de 'pejoratif' anlamda kullanmışlardır. İnsanlık tarihinin sürekli -ve düz- bir gelişme çizgisi takip ettiğine inanan ondokuzuncu yüzyılın bazı liberal düşünürleri, terakkiyi engellediğine inandıkları her türlü düşünce ve eylemi 'reaksiyoner' görüyorlardı. Öyle görünüyor ki 'mürteci' kelimesi belki de aynı yüzyılda, reaksiyoner kelimesini karşılamak üzere uydurulmuştur. Bundan dolayıdır ki, irtica sözü, karşıtı olarak, akla 'terakki', 'tekâmül' ve (daha sonraları) özellikle 'inkılâp' kelimelerini getirmektedir. Mürteci inkılâba karşı duyan ve mevcudu muhafaza etmekle yetinmeyip toplumu geriye götürmeye çalışan, bunu da genellikle dine dayandırmak, meşruiyetini oradan çıkarmak isteyen kimse olarak görülmüştür.

Atatürk de irticayı inkılâp karşıtlığı olarak değerlendirir. O şöyle der: "İnkılâbımızın umde-i asliyesi Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen 'asrî' ve bütün manâ ve eşkâliyle 'medenî' bir heyet-i içtimaiye hâline isâl etmektedir" (*Söylev ve Demeçler*, Ankara, 1959, s. 214). "Efendiler, hayatın felsefesi, tarihin garip tecellisi şudur ki, her iyi, her güzel, her nafi şey karşısında, onu imha edecek bir kuvvet belirir. Bizim lisanımızda buna irtica derler" (*İzmir Halkı ile Konuşma*, Ankara, 1982, s. 109). "Milleti 'teceddüd' vadisinde durdurmaya çalışmak için irticakâr fikirler perverde edenler muayyen bir sınıfa istinad edebileceklerini zannediyorlar. Bu, katiyyen bir vehimdir, bir zandır" (*Söylev ve Demeçler*, Ankara, 1961).

Millî egemenlik ilkesini karşı çıkma da, Atatürk'e göre irticadır: "Unutulmamalıdır ki milletin hâkimiyetini bir şahısta yahut mahdud şahısların elinde bulundurmakla menfaat bekleyen cahil ve gafil insanlar vardır...Bu gibilere mürteci ve hareketlerine de irtica derler...Katiyetle ve bilaperva söylerim ki, hakimiyet-i millîyemizin her zerresini şu veya bu suretle takyid

etmek isteyenler en koyu mürtecilerdir" (*Söylev ve Demeçler*, Ank. 1983, 88.).

Son olarak din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasına karşı çıkanları da Atatürk mürteci olarak adlandırıyor: "Din, bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz dine saygı gösteririz. Düşünce ve tefekküre karşı değiliz. Biz sadece din işlerini millet ve devlet işlerine karıştırmamaya çalışıyor, kasde ve fiile dayanan taassupkâr hareketlerden sakınıyoruz. Mürtecilere asla fırsat vermeyeceğiz" (*Söylev ve Demeçler*).

Atatürk'ün bütün bu söylediklerinden genel bir irtica tanımını rahatlıkla formüle edebiliriz. Şöyle ki: İrtica (a) ülkenin ihtiyaç duyduğu iyi, güzel ve yararlı şeyleri almak suretiyle yenileşme (teceddüd) yolunda yürümemizi engelleyen, (b) millî egemenlik ilkesini reddeden veya onu sınırlandırmaya çalışan, (c) din işleriyle devlet işlerini birbirine karıştırmayı geçerli siyaset zanneden her türlü fiil ve davranışın adıdır. Bu fiil ve davranışların 'dinî' nitelikte olması, meşruiyetini dinden almaya çalışması veya dini muayyen yollarla kullanmaya çalışması ikinci derece de önem arz eden bir keyfiyettir. Çünkü her fikir ve uygulama zamanla katılaşabilir, veya ideolojik bir kopukluğa gidebilir ve o hâliyle iyi, güzel ve yararlı bir şeyin alınmasının önüne engel olarak çıkabilir.

İRTİCA NE DEĞİLDİR?

(1) Zaman zaman irtica kelimesi yerine köktendincilik sözünün kullanıldığını görmekteyiz. Bu sonuncu kelime iki yıl öncesine kadar günün 'moda' kelimesiydi. Aslında köktendincilik (Fundamentalizm), orijinal protestan anlamıyla, irticaya oldukça yakındır. Bu terim, Amerika'da 1920'lerde modernist teolojiye ve sekülerleşme akımına direnmeyi Hıristiyanın temel görevi sayan bir Evanjelik akımı adlandırır. Bu akımın temel kavramlarını militanca eylemler ortaya koyarak savunmaya çalışan, çok iyi organize olan ve üniversiteler düzeyinde eğitim ve öğretim veren (Bob Jones Üniversitesi) fundamentalizm, Kitab-ı Mukaddes'in literal (lafzî) yorumunu esas alır ve her türlü tefsîr ve te'vili reddeder. Fundamentalistler, bilimsel teorinin amansız düşmanıdırlar (Bkz. *The Encyelopedia of Religion*, New York, 1987, Vol. 5, s. 190 vd.)

Görüldüğü gibi, fundamentalizm biraz önce Atatürk'ün görüşlerinden yola çıkarak dile getirdiğimiz irtica kavramına bazı yönleriyle benzemektedir. Buna rağmen, fundamentalizmin Türkçe karşılığı olan köktendincilik, ciddi yanlış anlamalara sebep olmaktadır. Her şeyden önce, bizzat fundamentalizm kavramı orijinal anlam çerçevesinden çıkarılmış ve çok çeşitli tutum ve davranışları anlatmak için kullanılır olmuştur. Sözgelişi, son

otuz kırk yıldır oldukça etkili olan Amerikalı ünlü vaiz Billy Graham ve çevresi, pek çok İngiliz yazara göre, fundamentalisttir. Aynı kişiler, Amerikalı asıl fundamentalistlerin nazarında ise Hıristiyanlığı dejenere eden hainlerdir (Aynı eser, s. 194).

İkinci olarak, İslâm söz konusu olduğunda 'kökten' denince akla, daha ziyade, Kur'an ve Sünnet gelmektedir. Yakın İslâm tarihinde görülen 'köklere dönme' hareketleri, irtica hareketleri değil, gücünü köklerden almak suretiyle, tarihin, dolayısıyla gelenek ve göreneklerin geriletici etkilerinden kurtulmayı hedefleyen ilerlemeci hareketlerdir.

Fundamentalizm, kendi başına ele alınması gereken oldukça girift bir kavramdır. Biz burada onun irtica kavramına ne ölçüde benzer -ve ondan hangi bakımdan farklı- olduğuna dair kısa bir göndermede bulunmak istedi.

(2) İrtica, şeriat değildir. Şeriata dayalı bir devlet yapısı oluşturma düşüncesini eleştirmek ayrı şeydir; böyle bir düşünceden tamamen bağımsız olarak düşünülen ve bugün bütün İslâm dünyasında olumsuz bir kavram olarak algılanmayan şeriat ise daha farklı bir şeydir. Bu durum dikkate alındığında bazılarının kendi zihinlerinde önce bir şeriat kavramı oluşturmaları, sonra da onu tel'in etmeleri hem yanlış hem de, sosyo-kültürel açıdan oldukça tehlikeli bir iştir. Kavramların tarihsel ve sosyal içerikleri birkaç kişinin keyfine göre değişmiyor. İslâm düşünce tarihinde 'din' ile 'şeriat' arasında bazen kavramsal ayrım yapılmış olmasına rağmen, bu ikinci kelime zaman zaman din alanında, dinin inanç tarafı anlamında, çok kere de dinin hukuk yanı anlamında kullanılagelmiştir. Bir Müslüman, kadın hakları konusunda, diyelim ki eski şeriat uygulamalarında öngörülen şeyleri yeterli görmeyebilir. Hırsızın elinin kesilmesine ve benzeri konulara karşı olabilir. Bu tür uygulamaların zamanla ve toplumsal şartlarla sınırlı uygulamalar olarak anlaşılması ve yorumlanması gerektiği hususunda bir-iki asırdır süregelen ciddi İslâmî tartışmalardan haberdar olmayabilir. Hiçbir şer'i hükmün değişmediğine, değişmemesi gerektiğine dair yaygın inancın hem İslâm'ı hem de onun tarihî uygulamasını bilmemekten kaynaklandığını duymamış olabilir. Bütün bu eksiklikler onu 'kahrolsun şeriat' gibi bir sloganı söyleme durumuna asla düşürmemelidir.

Yeri gelmişken belirtmeliyiz ki, yaptığı iş (siyaset dahil) ne olursa olsun, mü'minin önüne bir dizi iman ve ahlâk ilkeleri koyan Kur'an, herhangi bir şeriat devleti modelini öngörmez. Kur'an'ın hedefi 'İslâm Devleti' değil, "Müslüman toplum"dur. "Allah'ın hâkimiyeti" kavramından yola çıkarak ve bu kavramı siyasal bir ilke olan "millî hâkimiyet" kavramıyla karıştırarak İslâm'da demokrasinin olamayacağını, bizzat İslâm'ın devlet olmak durumunda olduğunu söylemek, siyasî şarlatanlık değilse, tam bir cehalettir. Her yeri geldiğinde hatırlattığım tarihî bir gerçeği burada bir kez daha hatırlatmak

istiyorum. "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" düsturu, Millet Meclisi'nde hüsnükabul gördüğü sırada o meclisin önemli bir kısmı ulemâ ve meşayihden oluşuyordu. Onlardan hiçbirinin aklına "acaba bu ibareyle Allah'ın hâkimiyetine son mu veriliyor" sorusunun geldiğine dair hiçbir kayıt yoktur. Çünkü onlar ileri hâkimiyet ile millî hakimiyeti birbirine karıştırmayacak kadar, ilim, fikir ve feraset sahibi idiler. İnsan ne yaparsa yapsın, metafizik anlamda, ilâhî hâkimiyetin dışına zaten çıkacak durumda değildir.

(3) İrtica İslâmcılık demek değildir. Geniş anlamıyla İslâmcılık, hissî, ilmî ve fikrî açıdan İslâm'ın, -bir din, kültür ve medeniyet olarak- yüceltilmesi ve insanlığa yol gösterecek konumda tutulmasıdır. Hatırlanacağı üzere Osmanlı aydını bu asrın başında gündeme üç modern proje getirdi: Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak. İkinci tezi savunanlara daha sonraları 'İslâmcı' denmeye başlandı. Gerçi başından beri kendilerine 'Müslüman münevver' veya 'Müslüman mütefekkir' olarak bakılan bu insanlar 'İslâmcı' etiketinden rahatsız olduklarını açıkça beyan ettiler. Buna rağmen kelime, az da olsa, kullanımını sürdürdü. Son yıllarda ise yeniden güncellik kazandı.

İslâmcılık özü itibariyle fikrî bir harekettir. Siyasî nitelikte olan 'pan-İslâmcılık' onun sadece bir bölümünü oluşturur. Bu ikincinin de bugün önemli bir siyasî akım olmadığını hepimiz biliyoruz. Öyleyse görünüyor ki her ülkenin 'siyasal İslâmcıları' kendi ülkelerinde siyaset etkinliğine sahip olmak istiyorlar. Onların mücadele ettikleri siyasal yapıların pek çoğunun da zaten ilericilik veya çağdaşlıkla doğru dürüst organik bir bağı bulunmamaktadır.

Bu kısa açıklama gösteriyor ki, İslâmcılık -eğer bu terimi kullanmaya devam edeceksek- fikrî bakımdan modern bir projedir ve irtica ile hiçbir ilgisi yoktur (Bir din devleti kurma projesi olanların tutumu hariç).

(4) İrtica, muhafazakârlık demek değildir. Çağımızın ünlü şair-filozofu Muhammed İkbal'in de dediği gibi, "hayat, sırtında tarihin yükünü taşıyarak ilerler; toplumsal değişim ne ölçüde olursa olsun, muhafazakârlık kuvvetleri asla gözden kaybolmaz". Akıldan çıkarılmaması gerekir ki, devam ediyor İkbal, "hayat sadece ve sadece değişimden ibaret değildir. O, süreklilik ve koruma unsurlarını da içinde taşır" (*İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, İstanbul, 1984, s. 225). Kanaatimizce, İkbal haklı. Hayatın sırrı "istikrar içinde değişme"de saklıdır. Tarihî ve kültürel dokuyu yeterince dikkate almayan ihtilallerin, inkılâpların başarılı olma şansları yoktur. Değişmeye kapalı olan cemiyetlerin ise hayatta kalma şansları son derece zayıftır. "Aydınlanmış muhafazakârlık, koruyarak ilerlemeyi" hedef edinir. Bu açıdan bakıldığında muhafazakârlık sözünü 'tutuculuk' olarak değil 'korumacılık' olarak tanımlamak gerekir. Bu hâliyle o, hem köksüz değişimin, hem katı tutuculuğun, hem de irticanın antidotudur. Onun özünde dar ve katı ideolojiler değil, yaratıcı pragmatizm yatar. Toplumu hazır şablonlara göre değil,

'yaşayarak öğrenme'nin kazanımlarına göre değiştirmek ister. Bugün Avrupa ülkelerinde güçlü durumda olan liberal demokrat partilerde, hattâ Hıristiyan demokrat partilerde, bu görüşler merkezî bir yer işgal ederler.

Özellikle 1940'lı yılların sonlarından itibaren Türkiye'nin muhafazakâr denebilecek kesimlerinde ciddi bir çağdaşlaşma faaliyeti görülmektedir. Dünyaya, mal-mülk edinmeye, eğitim ve öğretime (özellikle kız çocuklarının da okutulması ve iş-güç sahibi kılınması anlayışına) daha bir olumlu ve sıcak bakmaya başlanmıştır. Türkiye'de yaşanan dinî hayatın bazı olumsuzluklarına bakarak 'çağdaşlaşan muhafazakârlığı' görmemek büyük cahillik ve yanlışlık olur.

Yakın Türk tarihinde 'teorik modernleşme'yi, -yani bilim ve teknoloji ve bunların kaynağı durumunda ilmî zihniyeti- reddeden teolojik bir akım yoktur. Aydınlanma anlayışının bir bölümünün ve pozivitizmin savunduğu "dinî, ahlâkî ve hattâ estetik tecrübelere" yeterince açık olmayan rasyonelliğe elbette karşı çıkanlar vardır. Günümüzde oldukça revaçta olan, dekonstriyonist ve postmodern yönelişler ve yeni pek çok *hermeneutik* akımlar, bu karşı çıkmanın ne kadar 'rasyonel' olduğunu söyleyip durmaktadır (Bk. Mehmet S. Aydın, "An Islamic Evaluation of the Modern Concept of Rationality", *Islam and the Challenge of Modernity*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1996, s. 73-93)

Tanzimat'tan bu yana Müslüman aydınlar, "asrın nimetlerine sahip olma faaliyeti" diye gördükleri çağdaşlaşmayı desteklemişler ve onu din hayatı için de zorunlu görmüşlerdir. Burada Mehmed Akif'i anmak istiyorum. O Akif ki irtica suçlamasına maruz kalmış ve bundan dolayı, *Safahat*'ta dünya görüşünü uzun uzun anlattıktan sonra:

Zalimin hasmıyım amma severim mazlumu?
İrticanın şu sizin lehçede mânası bu mu?

diye haykırmak zorunda kalmıştır. Akif'e göre asrın nimetleri ile din arasında diyalojik bir ilişki vardır. O şöyle diyor:

Mütefekkirlerimiz dini de hiç anlamamış;
Ruh-ı İslâm telakkileri gayet yanlış.
Sanıyorlar ki terakkiye tahammül edemez;
Asrın âsar-ı kemaliyle tekamül edemez.
(*Safahat*, İstanbul, tarihsiz, Feza Yayıncılık, C.1.s. 376)

Burada iki nokta son derece önemlidir; Bu asırda güzel ve kâmil eserler, vücuda getirilmiştir. İkinci olarak, "İslâm'ın ruhu, bu güzel eserleri bünyesine alarak tekamül ve terakki edebilecek güç ve yapıdadır. İşte başta Türkiye olmak üzere, İslâm dünyasının başarılı olamadığı alan, söz konusu diyalojik ilişkinin kurulması gereken alandır. Başarılı olunsaydı, İslâmî te-

fekkür ve pratik 'asrın asâr-ı kemaliyle' çağdaşlaşacak, öte yandan modern tefekkür ise İslâm'ın ilmi, ahlâkı ve san'atı, bir bütünlük içinde 'ta'akkul' eden yaklaşımından yararlanma imkânına kavuşacaktı. Yani, Müslümanlar, hem İslâm ile çağdaşlaşacak" (Bk. Mehmet S. Aydın, "Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler" *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ankara, 1997, s. 1-11) hem de çağın irfanına katkıda bulunabileceklerdi. Bu da ancak İslâm'ın üniversite düzeyinde ele alınan bir konu olarak düşünülmesiyle mümkün olabilirdi. Darülfünun İlâhiyat Fakültelerini bu işleri yerine getirecek şekilde düzenlemeliydik. Oysa biz onu kapattık ve yeni bir ilâhiyat fakültesini -ki ilk dönemlerinde bir çeşit "felsefe, sosyal bilimler, tarih, vs. fakültesi" idi- ancak 1949 yılında açabildik. Bu fakültenin açılışını sağladığı ve medrese kökenli Şemsettin Günaltay'ı ki- Türk inkılâbına bağlılığından kimsenin şüphesi yoktur- başbakanlığa getirdiği için İsmet İnönü dahi irticaya taviz vermekle suçlanmıştır (Bkz. *Türk Devrim Tarihi*, Ankara, 1971, s. 186). Demek ki bu konuda elli yıldır fazla bir şey değişmemiş görünüyor. Hâlâ çağdaşlık konusunda, sözüm ona, 'hassas' olduğunu söyleyen bazıları, aynı zamanda din eğitimi ve öğretimi görmüş insanların, meselâ, siyaset bilimi okumasını bir çeşit 'irtica hortlaması' olarak değerlendirebiliyorlar.

Aslına bakılırsa, buna benzer irtica suçlamalarının yakın dönemlerdeki tarihi, otantiklik açısından pek parlak görünmüyor: Yeniçerilerin 'şeriatı' bahane ederek ayaklanmaları daha sonraları irtica olarak değerlendirilmiştir. Matbaanın ülkemize geç girişinde dinin ve ulemânın bir dahli olmadığı hâlde, fatura irticaya çıkarılmıştır. Yakın tarihî araştırmalar açıkça gösteriyor ki, III. Selim dönemindeki yenilik hareketlerine ulemâ karşı çıkmamış tam tersine, destek vermişti. Hüseyin Cahit (Yalçın)'in anılarından öğrendiğimize göre, 31 Mart Vak'ası *zahirde şeriatın yüceltilmesine*, fakat esas itibariyle başka gayelere yönelmiş sapıtmışların sebep oldukları bir hadiseydi (*Siyasal Anılar*, İstanbul, 1976, s. 83). Bir başka hikâye:

Ünlü Cemal Paşa sadaret mevkiini elde etmede yardımcı olurlar ümidiyle bazı din adamlarına yardım eder (1918'in ilk ayları). Bunu fark eden Talat Paşa, basını (demek ki 'bazı basın' pek değişmemiş) devreye sokar. Hüseyin Cahit bey 'hep birlikte hükümetle beraber *memleketin en büyük düşmanına, fikir irticasına*, karşı mücadele edelim' diye yazar. Necmettin Sadak aynı çağrıyı Yeni Mecmua'ya da sürdürür. Bir süre sonra Ziya Gökalp 'İki Tehlike' konusuna gelecek ve irtica'dan yani 'kara-tehlike'den söz edecek, sonunda bir seferberliğe çağıracaktır.

Böyle bir yaklaşımın, yani siyasî sonuç almak için irticanın gücünü abartmanın yanlış ve irticaya güç katar nitelikte olduğu görülünce de İsmail Müştak Bey, Gökalp'in yazısını yorumlar ve "Üstadımızın makalesinin özü

şudur" mealinde bir yazı kaleme alır (Belki de kaleme aldırtılır): "Vücudu ve tehlikesi anlaşılan düşmana karşı yapılmış bir seferberlikten ziyade, mefruz (varlığı farz olunan) daha doğrusu bir ihtimale karşı tertip olunmuş bir manevra mahiyetindedir. Her hâlde biz, şimdilik ortada bir tehlike görmediğimizi itirafa mecburuz" (Y.H. Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, C.III. Ks. 4. s. 486 vd. Krş. "Din nedir? İrtica Nedir?" *Belgelerle Türk Tarihi*, -Sosyal Meseleleri İnceleme Grubu- 1985, c. 4-5-6.)

Bütün bunlar gösteriyor ki irtica konusunda o yıllardan bugüne isabetli teşhis ve tespitler ortaya koymakta pek başarılı olamamışız. Görüntülere takılıp kalmış, öze inememişiz. Değerlendirmelerimizde aşırılığa kaçmış ve bu arada belki de asıl irticayı gözden kaçırmışız. Tespit ve tayinlerde 'mürşidimiz ilim' olmamış, 'mefruz' durumlar bizi yanlış yere baktırmıştır. Oysa yukarıda ortaya konmaya çalışıldığı gibi, mürteciyi tanımak o kadar da zor değildir. Burada tekrarın hiçbir zararı olmasa gerekir: *Bir kimse, iyi, güzel ve yararlı olana karşı çıkıp toplumun yenilenmesine engel oluyorsa; millî hâkimiyet ilkesine karşı çıkıyorsa; devletin dinî inanışlar karşısında tarafsız bir tutum takınmasını (lâiklik) dinsizlik sayıyorsa, işte o kimse mürtecidir. Şimdilik başka mürteci aramaya koyulmasak çok, hem de çok hayırlı* olur.

GERİCİLİĞİN GERÇEK VE ENSTRÜMANTAL TABİATI ÜZERİNE

İlhami Güler*

DURGUN BİR "KÜLTÜREL ZAMAN" ALGISI OLARAK GERİCİLİK

Muhafazakârlık, insanî bir tutum-temâyül ve Pareto'nun tahliliyle beşerî bir tortu (residu)dan kaynaklanan[1] ve insanlığın veya tek tek milletlerin tecrübeyle biriktirmiş olduğu "tutulması gereken"[2] kurum ve ilkeleri tutmak anlamında bir fikir[3] ise; gericilik, insanî bir zaaf, oluş sürecindeki dinamizmi kavrayamama anlamında bir tembellik olarak "tutulmaması gerekenler"i[4]

---

* Prof. Dr. İlhami Güler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

[1] V. Pareto'nun Tortular (Bakiyeler) Teorisi için bkz. Hans Freyer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, Çev: Prof.Dr. Tahir Çağatay, Ankara 1977, 159 vd.

[2] Tutulması gerekenlerin neler olduğu-olacağı büyük bir sorundur. İlâhî dinlerin kitap ve peygamberleri bu tutulması gerekenlerin gerek va'z edilmesi gerekse sürdürülmesi için büyük katkıda bulunmuşlardır (10 Emir, Dağdaki Vaaz, Veda Hutbesi) Fakat daha sonra kutsal kitapların kendileri yorum yoluyla tutulması gereken-gerekmeyen sorununun bir parçası olmuşlardır.

[3] Muhafazakârlığın "tutum" ve "fikir" boyutları hakkında bkz. *Toplum ve Bilim* (Türk Muhafazakârlığı) 74. Güz, 1997.

[4] Temsilde, teşbihde hata olmaz. Yılanın kabuk (deri) değiştirmesinde, insanın tırnak kesiminde, traş olmasında olduğu gibi.

tutmak anlamında bir tutumdur. Bir milletin, dinin ve kültürün sağlıklı olmasının belirtisi, bu tutulması gereken ve gerekmeyenlerin neler olacağını tefrik edecek kodları, refleksleri, itiyadları geliştirmek ve sürekli canlı tutmaktır (gelenek). Birer patolojik olgu olarak 'devrim'lerin vuku bulduğu toplumlar, bahsi geçen kodları/refleksleri ya oluşturamamış veya tahrip etmiş toplumlardır. İngilizler birincisine, Fransızlar (Fransız Devrimi) ikincisine örnek olarak verilebilir. Türkler'in bir çöküş ve peşinden bir 'devrim' yaşayarak zoraki bir kültür değiştirme sürecine devlet eliyle sokulmuş olmaları bu kodların/reflekslerin tahrip olmasının neticesidir.

Gericilik tutumu, bütün insanlarda, bütün ideolojilerde karşılaşılabilecek bir zaafdır. Dinî ideolojilerde bu tutumu belirleyen bir unsur, Tanrı tasarımındaki mutlaklık yoğunluğudur; Tanrı'nın varoluş ve tarih üzerindeki mutlak egemenliği fikridir. Tanrı'nın varlıkla ve insanlarla olan ilişkisi Tanrı'nın mutlaklığına mukabil, varlığın izafî -dinamik, eksik ve değişken oluşu nedeniyle izafî (dinamik)- olarak görülecek olursa, bu tutumun nüksetmesi imkânsızdır. Tersi durumda, yani mutlak'ın izafî olanla ilişkisinin de mutlak olduğu, daha doğrusu izafî olanı mutlaklaştırdığı zannedilirse, o zaman böyle bir yorumu benimsemiş insanlarda gerici tutumlar kaçınılmazdır. Fakat, gericiliğin salt dinî ideolojilerde sınırlı olmadığı açıktır; bu durumu nasıl izah edebiliriz?

Gericilik, özü itibariyle zaman algısı ve tarih yorumu ile ilişkilidir. Nitekim, gericiliğin dinî ideolojilerle bağlantısı da aslında Tanrı'nın tarih ve zamanla ilişkisine dair bir yorumdan dolayıdır. Türkiye'deki gericilik söylemi, metafizik olarak tarihe bir yön atfeden ilerlemeci (lineer) tarih tezine dayanır.[5] 19. yüzyıldan kalma bu inancın Batı'da hayli yara aldığı bilinen bir gerçektir. Giderek tarihin (insanlık tarihinin) birikimsel, fakat yönsüz bir 'vetire' (süreç) olduğu görüşü daha fazla ağırlık kazanmaktadır. Fakat Türk aydınlarının büyük bir bölümü ilerlemeci tarih tezini hâlâ aşk ve şevkle sürdürmektedirler. Yalnız, tarih bir 'vetire' olarak aldığımızda da gericilik olgusu ortadan kalkmaz. Çünkü, bizzat insanî bir zaaf olarak gericilik, tarihî vetire olarak algılanamaz. Bu tutumun kültürel zaman algısı, yer değiştiren harekete değil, kendine istinad eden, yerinde sayan harekete dayanana durgun zaman algısıdır.[6] Son ikiyüz yıllık hercümerce rağmen, İslâm dünyasında ve Osmanlı'da kültürel zaman, uzun bir tarihten beri böyle bir zaman algısına maruz kalmıştır. Ortaçağ'daki yaşamın dar ve durgunluğu ile birlikte teolojiden gelen etkiler, bu zaman algısını etkilemiştir. Böylesine bir kültürel zaman algısının hâkim olduğu bir zeminde dinî-seküler ideolojilerin tarih

[5] Aydınlanmanın ilerlemeci tarih tezi için bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, Ankara 1997, 42 vd.
[6] Cabiri, M.Abid, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut 1991, 37 vd.

anlayışları Nietzsche'nin tasnifiyle 'anıtsal' ve 'koruyucu' tarih yorumlarıdır. Tarihe böyle bir yaklaşım, "yaşamı koruyabilir yalnızca, yaratmayı değil; bundan dolayı her zaman oluş hâlinde olanın (vetire İ.G) değerini düşürür. Oluş hâlinde olan için sezici bir iç güdüsü yoktur da ondan".[7]

Bu durumda tarihin 'orada' kaldığına, kalabileceğine ilişkin çocuksu kolaycılığın huzuruna müracaat edilerek onun paranteze alınabileceğine inanılır.[8] Önemli şahsiyetlerin fikir ve davranışlarının kendilerinden sonra aynı şekilde sürdürülmesi ve taklit edilmesi böyle bir zaaftan kaynaklanır. İslâm coğrafyasının tarihe geç kalmışlığının, İbnu'l-vakt=zamanın çocuğu olamayışının, diğer deyimle kendi modernitesini (yaşam formlarını) yaratmayışının nedeni budur. Ta'kibiyyet (önce-sonra) fikrinin oldukça zayıf olduğu, (ta'kibiyyet, tarihin yer değiştiren harekete bağlı zaman algısına dayanan 'ilerleme' veya 'vetire' olduğu fikrine istinad eder) zamanın ebediyyet tarafından emildiği bu tarih/zaman yorumunun/algısının sorumlusu, bu coğrafyanın baş değerleri veya "Sembolik Kapital"leri[9] olan Allah veya Kur'an değildir. Çünkü, Kur'an bize Allah'ın varlık –ve bu arada insanlık- ile ilişkisinin dinamik bir vetire olduğunu söylüyor. "O (Allah) her an yeni bir durumda (işte)dir" (55/29).[10] Müslüman nesillerin zaman algılarının da vetire biçiminde olduğunu gösteren oldukça zengin örneklere sahibiz. Cabiri, bu durgun kültürel zaman algısının büyük ölçüde Araplar'ın yaşadığı coğrafyadan (çölden) geldiğini savunur.[11]

TAKLİDİN KÜLTÜREL ZAMAN ALGISI VE DEVRİMCİLİK

Yaşamları, bir vetire olarak organik bir şekilde evirme, yenileme ve sentezleme gücünden yoksun olan insanların başvurduğu şey, taklittir. Taklit edilenin kendi geçmişinden veya başka kültürlerden olması çok fazla önemli değildir. Her iki durumda da organik, tedrîci bir ıslah projesi yerine "kütlesel iktibaslar" yapılmaktadır. Kütlesel iktibasları yapanlar her ne kadar 'ilerlemeci' tarih tezine bağlı olduklarını, devrimleri bunun için yaptıklarını söyleseler de, aslında bilinç altlarındaki durgun kültürel zaman algısının etkisindedirler. Zirâ, taklide dayanan devrimcilerin, iktibas ettikleri kültürel gövdenin âit olduğu zaman-zemin ile içinde bulundukları zaman-zemin arasında kurdukları ilişkiler basmakalıp ve şabloncudur. Bu gerçeği İdris Küçükömer

---

[7] Nietzsche, Friederich, *Tarih Üzerine*, Çev: Nejat Bozkurt, İstanbul 1996, s. 90.
[8] Çiğdem, Ahmet, "Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı Olarak İslam Düşüncesi", *Birikim*, Mart 1997, sayı, 95, s. 163 vd.
[9] "Sembolik Kapital" hakkında bkz. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Camridge 1991, 163 vd.
[10] Bu âyetin ışığında dinamik bir Allah-Âlem ilişkisi için bkz. M. İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1958, 62 vd.
[11] Cabiri, *Bünyetu'l Akli'l-Arabi*, Beyrut 1990, s. 241.

Kemalistler ve Marksistler üzerinde altmışlı yıllarda çok net olarak gözlemlemişti.[12] İdris Küçükömer haklılığını hâlâ sürdürüyor. Günümüz Kemalistlerinin kahir ekseriyeti devrimlerin yapıldığı tarihi parantez içine alarak bugün (1998) aynı biçimde sürdürmek istiyorlar. Nietzsche'nin dediği gibi, geçmişi ve geçmişleri anıtsallaştırıyorlar, idolleştirerek –ikonlaştırarak değil- koruyorlar. Tecrid kabiliyetleri zayıf olduğu için "şahıs"laştırıyorlar. Taklitçi dinî ideolojilerin de aynı şeye teşne olduklarını söylemeye gerek yoktur.

BİR "TEKFİR İDEOLOJİSİ" OLARAK GERİCİLİK

Tekfir ideolojisiyle kastettiğimiz, bir kişi veya grubun (örneğin Hariciler, Kemalistler) kabul edilen ortak bir üst metni (Kur'an, Anayasa) lafızcı bir metodolojiyle yorumlayıp, kendi kanaatlerini mutlak doğru, ötekilerinkini de mutlak yanlış olarak görüp (entegrizm), diğerlerini çerçeve dışına itmesidir. Böyle bir tutum/görüş, eğer iktidarda ise, resmî ideoloji (ortodoksi) dışındaki görüşleri, siyasî deyimle 'muhalefeti' gayrimeşrû ve 'düşman' olarak görür. İslâm tarihinde de zaman zaman böyle durumlar olmuştur. İktidar (Fırka-i Naciye) muhalefeti gözden düşürmek için onları "dalâlet"[13] "küfür" ve "zındık"la suçlamış, tezyif ve tevkif etmiş, sindirmiş hattâ zaman zaman ortadan kaldırmıştır.

Cumhuriyet döneminde ideoloji değişmiş ama bu itiyad devam etmiştir. Cumhuriyet'in aydın ve bürokratları tek parti döneminde dinî muhalefeti eşdeğer bir yafta olan "irtica" kavramı ile[14] tezyif ve tevkif etmiş ve sindirmiştir. Ortaçağ'da dinî iktidara mutlaklık ve meşrûiyeti Teoloji veriyordu. Birçok bürokrat ve aydın benzer bir mutlaklık ve meşruiyet çemberini pozitivist bilim felsefesinden ve ilerlemeci tarih metafiziğinden devşirdiler. Onlara göre -büyük bir oranda hâlâ da öyle- yeni, çağdaş (Batı'da) olan her şey iyi, güzel, istenir, doğru... vb.; eski, geçmiş ve Ortaçağ'dan kalanlar ise -başta din olmak üzere- geri, boş, kötü, yanlış vs.dir. Oysa, Pozitivist Bilim Felsefesi'nin ve ilerlemeci tarih metafiziğinin son 30-40 yılda yapılan tarih metodolojisi tartışmaları yeni geliştirilen bilim felsefeleri ve son olarak da post-modernist teorilerden yediği darbe bir yana -tabiî, bizimkiler bunlardan

---

[12] İdris Küçükömer, *Batılılaşma: "Düzenin Yabancılaşması"* İstanbul 1994 adlı ünlü eserinde ana tema olarak Kemalistleri (CHP) ve Marksistleri "statükocu, sağ", milletin tarih-kültürel değerleriyle organik ilişki kurmaya çalışan politik hareketlerini de daha "Özgürlükçü ve sol (değişimin farkında)" olarak değerlendirir.

[13] Emekli bir paşanın, Fethullah Gülen hakkında olumlu görüşlere sahip olan Cumhurbaşkanını ve Başbakanı 'dalâlet' içinde olmakla suçladığını hatırlatalım.

[14] Bu bağlamda "İrtica" kelimesi mantıkî anlamda bir kavram değil, daha ziyâde mitolojik bir canavar veya Ankakuşu gibi hayâlî (vehmî) bir tasavvurdur. Bir ilişkiyi, olguyu, şeyi tanımlamaktan ziyâde, duygusal bir hakaretin ifadesidir.

pek az haberdar- içimizden birisi, fikir namusunun ender örneklerinden biri merhum Cemil Meriç, yetmişli yıllarda: "Murdar bir hâlden muhteşem bir maziye kanatlanmak gericilik ise, her namuslu insan gericidir" diyor ve kendine şâkirdler olarak yaşadıkları çağdan bazı alanlarda geri dönmeyi arzulayan Koçi Bey'i, Reşit Paşa'yı, Dante'yi, Balzac'ı ve Dostoyevski'yi alıyordu.[15] Devrevi (circular) bir tarih görüşünü benimsemiş olan merhum Necip Fazıl ise şöyle diyordu:

Zaman korkunç daire,
İlk ve son nokta nerede?
Bazen geriden gelen
Yüzbin devir ilerde.

"Çağdan gelen hoş geldi safa geldi" diyenler, insanlığın bugün yüzyüze bulunduğu ve büyük bölümü Aydınlanma ve Modernitenin (Batı Dünya Görüşünün) ürünü veya zakkum meyveleri olan çevre kirliliği, teknolojinin çepeçevre kuşatması ve yaygın yabancılaşma, Güney yarımkürenin sömürülmesi, silahlanma, ırkçılık, uyuşturucu bağımlılığı, ailenin çöküşü, cinsel sömürü, AIDS vb. sayabileceğimiz daha bir düzine soruna ne buyururlar acaba? Bunların hepsi "yeni" ve "çağdaş" olduğu için iyi, güzel, doğru şeyler mi? Kendileri bunlarda bir beis görmeyebilirler. Ama, insanlığın bu "murdar"lıklardan tiksinme, başka çağlardan başka kültürlerden başka çareler arama hakkı yok mu? Örneğin, Ortaçağ'da yaşanan (uygulanan) Osmanlı'nın hoşgörüsü -ki İslâmî dünya görüşünden besleniyordu- çağdaş ırkçılık ve ulus-devletlerin yarattığı sorunlardan daha iyi değil mi? Avrupa birliğinin peşinde olduğu şey bir tür "ümmet"çilik değil mi? O hâlde, sonucu Nietzsche ile bağlayalım:

"Tarihsel olmayan ile tarihsel olan, bir kişinin, bir toplumun, bir kültürün, -biz buna dini de ekleyelim- sağlığı için aynı ölçüde zorunludur, gereklidir."[16]

Neyin tarihsel olması, neyin de olmaması gerektiğine de oturup tartışarak icmâ, şûra (demokrasi) ile karar vermemiz gerekir; Jacoben bir grubun içgüdüleri veya kerameti menkul iyi/doğrularıyla değil.

BULANIK SUDA BALIK AVLAMA OLARAK "İRTİCAÎ FAALİYET" YAFTASI

Türkiye'de bu mülevves yaftayı uluorta kullananların bir bölüm tarih boyunca ve şimdi, muhalefeti sindirip iktidar imkânlarından nemâlanmayı sürdürmeye çalışırken; bir kısmı da, ülkenin ekonomik imkânlarını

[15] Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul 1998, s. 80.
[16] Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 66.

hortumlamayı becerdi ve hâlâ da bunu sürdürüyor. Yetmiş yıldır gümrük duvarlarının arkasında, fakir milletin vergileriyle devlet serasında büyütülen -gerçek bir kapitalist olamamış- İstanbul sermayesi, son zamanlarda Anadolu'da (örneğin, Konya'da) Hacıbabaların çiftçilikten oluşturdukları ve faizin haram olduğuna inandıkları için bir zamanlar yastık altında altın olarak tuttukları, daha sonra da dövize çevirdikleri artı değeri rahmetli Özal'ın yol göstermesiyle gurbetteki vatandaşları ve hemşehrileriyle (gurbettekiler de benzer saiklerle birikimlerini Batı bankalarında faizsiz olarak tutuyorlardı) "ortak" olarak ve faizsiz bir şekilde sanayiye sokmalarına (Anadolu Kaplanları) fena hâlde kızdı. Rekabetten hoşlanmayan bu 'bey'ler, veya nâm-ı diğer 'İstanbul dükalığı' elinde tuttuğu büyük medya gücüyle bu kaplanların üzerine yürüdü. Silahı da "yeşil sermaye" ve "irticaî faaliyetler" yaftasıydı. Elbette, amaç bağcıyı dövmek olunca, silah olarak 'kanunu suç' yerine yafta kullanmak daha kolaydır. Çünkü kurt dumanlı havayı sever ve bulanık suda balık avlamak daha kolaydır. Zirâ onlar irticanın tanımlanamayacağını (suyun durdurulamayacağını) çok iyi biliyorlar.

Sonuç olarak, devlet erkanının insan hakları ve Hukuk Devleti çerçevesinde tanımlanmış suç nitelemeleri dururken, bazen -kullanana göre- Anadolu insanının kahir ekseriyetinin dinî hassasiyetlerini, inançlarını, tezâhür etmiş vicdanını içine alan bu heyulayı (irticaî faaliyet) kullanmaları ciddiyetten, sorumluluktan uzak bir davranıştır. Bu durumda mürteci, bir yirminci yüzyıl Anadolu dervişi olan Fethullah Gülen'dir, Hacıbabalardır, imamhatiplilerdir, halktır, ben'imdir. İrtica ise, başını örtmektir, faizsiz ortaklık kurmaktır, evde biblo bulundurmamaktır, kurban derilerini THK'ya vermemektir, kadın eli sıkmamaktır ... yani hürriyettir, demokrasidir. Bu bağlamda, Cemil Meriç'in dediği gibi fikir namusu olanların haykıracağı tek cümle kalıyor: "Yaşasın irtica!"

GERİCİLİK: İÇİ BOŞ BİR SÖZCÜK

Mehmet Bayrakdar*

Einstein'ın genel izafiyet, görecilik, nazariyesi, sadece fizik alanında büyük gelişmelere neden olmadı, doğrudan ve dolaylı tesirleriyle sosyal, felsefî ve hattâ dinî düşünceler alanında da aynı oranda gelişmelere neden oldu. Bu nazariyenin en önemli öğretilerinden birisi, zaman ve mekânın mutlak olarak kabul edilişine karşı, izafî, göreli, olduğu tezidir.

Bu tez, felsefî, siyasî ve hukukî alandaki bazı önemli diğer gelişmeler ile birlikte, Batı'nın ideolojik çağı olan 19. yüzyılın anlayışla içerikleri zaman ve mekâna bağlı olarak doldurulan, Batı'nın âdetâ bugün terk ettiği fakat İslâm ülkelerinde, bu arada özellikle memleketimizde, canlı bir şekilde tedahülde olan gericilik-ilericilik, gelenekselcilik-modernizm, klâsisizm-çağdaşlık gibi benzeri eş ve zıt anlamlı sözcüklerin içini boşalttı, en azından bunların göreli ve göreceli olduğunu gündeme getirdi.

Gerçekten de, bu sözcüklere yüklenen anlamlara ve kullanış tarzlarına baktığımızda, insanlık tarihinde tarihî, felsefî ve bilimsel yönden hiçbir hakikate ve olguya tekabül etmediklerini çeşitli açılardan dile getirmek mümkündür.

1781'de Kant'ın "Saf Aklın Tenkidi"ni yayımlaması, 1789 Fransız İhtilâli'nin gerçekleşmesi ve İngiliz Endüstri Devrimi'nin zihniyeti ticarîleştir-

---

* Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

mesi 18. yüzyılda Batı'da fikrî, siyasî ve sosyal bir kargaşanın ortaya çıkmasına neden oldu. Bu gelişmelerin bizzat nedeni olarak gösterilen Aydınlanma'nın akıl anlayışı da dahil en temel öncüllerinin bile sorgulanması gündeme geldi. Sorgulama, on dokuzuncu yüzyılda Hegel ile birlikte, nüvesi daha önceki yüzyıllarda var olarak romantik idealizm hareketine dönüştü ki, yirminci yüzyılda ortaya çıkan bir çok felsefî, sosyal ve siyasî akımlarda azçok tesiri vardır.

Hegel'in sistemleştirdiği romantik idealizm, başta din, devlet, sanat ve düşüncenin kendisi olmak üzere âdetâ her şeyi ideolojileştirdi. Hegelci ideoloji olmak üzere farklı ideolojileri de doğurdu. İşte bu ideolojilerin çatışmasıdır ki, içerikleri zaman ve mekâna müracaatla doldurulan, fakat aslında suçlamaya yönelik, sadece tahakküm aracı olarak kullanılan yukarda sözünü ettiğimiz bazı içi boş sözcüklerin moda hâline gelmesine yol açmıştır. Ancak yine yukarda belirtildiği üzere, bu sözcüklerin bugün Batı'da alel usûl kullanımı unutulmuştur.

Başta Türkiye, Mısır ve Hindistan Müslümanlarının Batı'ya yönelimlerinde yirminci yüzyılın başlarında kullanılmaya başlayan gericilik ve benzeri eş ve karşıt anlamlı sözcüklerin kullanımı ilerleyen zamanlara göre azalması gerekirken, bugünlerde artması esef vericidir. Birlik, dirlik ve düzen söylemlerinin yanında, bunları bozan gericilik-ilericilik söylemlerinin şiddetle sürdürülmesini, öne sürülen gerçekler ne olursa olsun anlamak mümkün değildir. Bu tezat, tek bir şeyi çağrıştırıyor. Bu da, henüz Müslümanların, yirmi birinci yüzyıla adım atarken, on dokuzuncu yüzyıl Batı tipi ideolojik zihniyet anlamından kurtularak, bilimsel zihniyet anlayışına geçememeleridir.

Şimdi, gericilik-ilericilik ve benzeri sözcüklerin niçin anlamsız olduklarını irdelemeye çalışalım. Kullandığımız her sözcüğün anlamı ve içeriği esasında bir zihin tasarımıdır. Zihin ya dışta var olan bir nesneyi veya bir olguyu tasarlar ya da olmasını istediği şeyi tasarlar.

Birinci tasarım, ister bu tasarım yanlış olsun, ister doğru olsun, tasarımın konusu olan nesne veya olgu zihnin dışında ondan bağımsız olarak varolduğu için, gerçekçi bir tasarımdır.

İkinci tasarım, doğrudan zihnin bizzat kendinden doğduğu için, yani tasarımın konusu olan şey, zihin dışında varolmadığı için başlangıçta bir gerçekliğe sahip değildir.

Mantık diliyle, birinci tür tasarıma fikir veya kavram, ikinci tür tasarıma hayâl denir. İnsan bu iki zihin faaliyetine göre düşünce ve bilgi üretir. Her düşünce, ister istemez doğruluk iddiasındadır; çünkü düşünmenin amacı budur. Ne var ki, ne her kavramsal düşünce, ne de her hayâlî düşünce, gerçekte aklî veya mantıkî doğruluk açısından, ne de ontolojik doğruluk açısından doğru olmayabilir. Başka bir deyişle, iki tür düşünce çeşiti için de, hem

yanlışlık, hem de doğruluk söz konusudur. Ancak her iki türden düşünceden de, yanlışlığı veya doğruluğu kesin olarak ispatlanabilenler olduğu gibi ispatlanamayanlar da vardır.

Kavramsal düşüncelerin veya bilgilerin konusu olan şeylerin zihinden bağımsız olarak dış dünyada varlıkları veya olguları varolduğundan, bir ölçüde onların doğrulanması ve yanlışlanması, bilginin türüne göre, farklı yöntem ve ölçütlere göre mümkündür. Bu en çok doğa bilimlerinde geçerli olmakla birlikte, her doğa bilimi de kesin doğru bilgi olmayabilir; bilimsel nazariyelerde olduğu gibi.

Hayâlî düşüncelerin veya bilgilerin, doğrulanması veya yanlışlanması ise, iki aşamalıdır. Kavramsal olanlara nazaran onların başlangıçta bir gerçekliği olmadığından, önce onların bir gerçeklik kazanması gerekir; yani yapılabilir ve uygulanabilirliklerinin sağlanması gerekir. Yani önce hayâl ürünün gözle görülür, elle tutulur bir nesneye dönüştürülmesi sağlanır. Ancak bundan sonra ikinci aşama olarak, yapılabilirliği oranında ve uygulanabilirliğinin sonucunda doğruluğu veya yanlışlığı ortaya konabilir.

Bu açıdan bakıldığında, sadece kavramsal düşüncenin ürünü olan bilimsel bilgiler ile hayâlî düşüncenin ürünü olan teknik bilgilerin doğrudan ve vasıtasız olarak doğrulanma veya yanlışlanma şansı vardır. Siyasetten ahlâka, hukuktan iktisada, dinden felsefeye diğer sahalara âit bilgiler ve düşünceler, hattâ doğruluğu veya yanlışlığı ispatlanmamış bilimsel bilgileri için, doğrudan ve vasıtasız doğrulanma veya yanlışlanma şansı yoktur. Bu durumda, onlar için ancak tercih edilebilirlik veya edilemezlik, uygunluk veya uygunsuzluk söz konusudur. Böylece onların kabulünde veya reddinde bir görecelik ve indîlik vardır.

Durum bu olunca, örneğin, birisinin Eflatun felsefesini benimsemesiyle, ötekinin J. P. Sartre'ın felsefesini benimsemesi; birisinin Marksist olmasıyla ötekinin kapitalist olması; birisinin İslâmcı olmasıyla, ötekinin Hıristiyancı olması arasında bir fark yoktur; birisi ilerici, öteki gerici olmaz.

Diğer taraftan, fikirlerin ve düşüncelerin bir hayatı ve tarihi vardır, bu insanlık tarihi dediğimiz şeyin aynısıdır. Bu tarihi süreçte fikirler ancak kendilerini yok ederler veya hayatlarını devam ettirirler. Ancak doğru olanlar ve en çok tercih edilenler yaşamaya devam ederler; bunların MÖ. veya MS. olmaları, 7. yüzyılda veya 20. yüzyılda zuhur etmeleri önemli değildir. Başka bir deyişle zaman bakımından geride veya ileride, önde veya arkada, geçmişte veya çağda olmaları, mekân bakımından şu veya bu yerde söylenmiş olması önemli değildir. Fikirler ancak fikirleri yok eder; fikirleri ancak fikirler yaşatır. Hangi türden olursa olsun, bir fikir yaşamaya devam ediyorsa, o fikir ileridir, çağdaştır, velev ki biz tercih etmesek veya uygun bulmasak bile.

Aynı şekilde, fikirlerin yanlışlığı veya doğruluğu, tercih edilirliği veya edilmezliği, bizzat fikirlerin evrimini sağlar; başlangıçta hiçbir fikir, ister bi-

limsel olsun, ister sosyal sahaya âit olsun, mükemmel değildir. Ancak tarihî süreç içerisinde fikirler evrimleşir. Yanlışların ve hataların en az doğrular kadar fikrin gelişmesinde önemi vardır. Doğrunun, daha doğrunun ortaya çıkması için, fikirlerin kendi diyalektik seyrine müesseseleşmiş dıştan hiçbir otoritenin ne adına ve hesabına olursa olsun müdahale etmemesi gerekir. Fikir tarihinde ve bilim tarihinde bu tür dıştan otoriter müdahalelerin er geç fikre ve bilime yenik düşmüş olduğunun örnekleri Doğu'da ve Batı'da çoktur. Bizde örneğin Mutezile, kendi görüşünün resmî ideoloji hâline gelmesini istediği zaman bir elli yıl kadar ayakta kalabilmiştir, bugün bu mezhebin bir temsilcisi yoktur. Kilise, din-bilim çatışmasında otoritesini kaybetmiştir, artık kimseyi aforoz edememektedir, Ortaçağ'da olduğu gibi kitapları da yakamamaktadır.

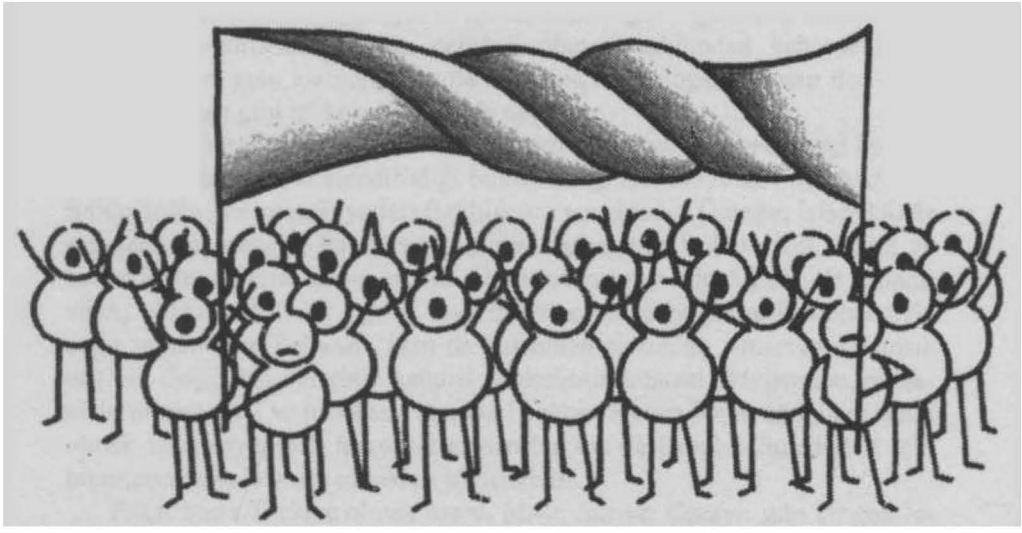
O hâlde, fikirlerin ve bilgilerin ancak doğruluğu ve yanlışlığından, tercih edilebilirliği-edilemezliğinden, çelişkili olup-olmadığından bahsedebiliriz. Yoksa, bunun yolu ideolojik yargılama ve suçlama sloganları olan ileri-geri, çağdaş-çağdışı gibi içi boş sözcüklerle değildir.

Elbette, insanlığın her devrinde fikirlerin, düşüncelerin benzer içi boş kınama sözcükleriyle nitelendirildiği bilinen bir gerçektir. Ancak bu sözcüklerin devirden devire mahiyetleri farklılık arz etmektedir. Örneğin İslâm kültür geleneğinde, insanlar önceleri birbirlerini dehri, zındık, kâfir, Şiî, Sünnî ve benzeri sözcüklerle suçluyorlardı. Bunların aslında bir ölçüde de anlamı vardı, çünkü belirli bir öğreti veya doktrine işaret ediyorlardı; dolayısıyla çoğu zaman hem kullanan, hem de kullanılan açısından tamamen anlamsız değildi. Doğrudan öğretinin kendisi nitelemenin konusu olduğundan, nitelemelerin zamansal ve mekânsal karakteri yoktur. Ayrıca böyle öğretilere sahip olmak veya savunmak hukuksal açıdan bir suç da kabul edilmedikleri için insanların daha huzurlu oldukları söylenebilir.

Fakat başta Türkiye olmak üzere, Mısır, Suriye, Cezayir gibi bir çok İslâm ülkesinde insanlar gerici-ilerici damgalarıyla kamplara bölünerek, gereksiz yere sosyal-psikolojik huzursuzluklar çıkarılmakta, hattâ Cezayir gibi ülkelerde toplu katliamlar yapılmaktadır. Bunun neticede Cezayir'e ne gibi faydası olacaktır? İnsanlık bugün düşünce tarihinde her sahada belirli aşamaya gelmiştir; dünya her geçen gün daha fazla demokratikleşmekte, diyalog ve tolerans imkânları daha çok artmakta, bireysel özgürlükler daha da canlanmakta; bütün bunları görmezlikten gelerek, tahakkümcü sloganlarla yaşayamayız. İnsan aklının, bilgisinin ve tecrübesinin bir önemi varsa sloganlar yerine bunlar ortaya konur, tartışılır, tenkit edilir; neticede de ister istemez bir uzlaşmaya bir ortak çözüme varılır. Fikirlerin hakemliği en güzel hakemliktir; eğer her şey hakikat için ise, Ziya Paşa'ya kulak verelim:

"Müsademe-i efkârdan, / Barika-i hakikat doğar."

(Bir) Devrim / Muhafazakârlık / Demokrasi



Çizim: Mr. Simon

BÜYÜK DEVRİM: HİLÂFETİN KALDIRILMASI VE LÂİKLEŞME

Halil İnalcık

Türkiye TBMM kararıyla saltanatın ilgası (1 Kasım 1922) ve Cumhuriyetin ilanından sonra (29 Ekim 1923) Hilâfetin kaldırılması (3 Mart 1924) Yeni Türk devleti tarihinde en önemli dönüm noktası oluşturur. Olay, Türk tarihi ve İslâm dünyasında yeni bir devir açmaktadır. Bu kararlar sonucu, her şeyden önce halife Abdülmecid'in ve hânedân üyelerinin Türkiye sınırları dışına sürülmesiyle Osmanlı hânedânının yeni Türk devleti içinde hiçbir yetki ve sorumluluğu kalmıyor; Osmanlı sultanlığı tamamıyla ve kesinlikle son buluyordu. Laik (Seküler) devlet kanunlarının hepsi, Şer'iyye ve Evkaf vakâletlerinin kaldırılması, Şer'iyye Mahkemeleri'nin ve medreselerin kapatılması, eğitimin devlet kontrolü altında birliği (Tevhîd-i Tedrîsât) kanunu, hep aynı zamanda kanunlaşmıştır. Bununla beraber yeni Türkiye devletinin anayasasında (20 Nisan 1924) "Türkiye devletinin dini İslâm'dır" maddesi muhâfaza ediliyordu. Mustafa Kemal, o zamana kadar kendisiyle beraber yürüyen Anadolu halkının ve mecliste kendisini desteklemiş olan din adamlarının karşısında açıkça tam seküler bir devlet kavramını savunamazdı. Anayasadaki bu madde, ancak 1928'de III. T.B.M.M.'de muhâlifler dışarıda

kaldığı zaman anayasadan çıkarıldı ve Türkiye tam seküler temele oturdu. Bunun hemen arkasından Lâtin harflerinin kabülü meclis tarafından kanunlaştırılacaktır (1 Kasım 1928). Devleti sekülarize eden bu radikal kararlar, Türkiye'de İslâmiyet'in kaldırıldığı şeklindeki yorumlara hak verdirmez. Hilâfetin kaldırılmasıyla beraber "Dîn-i Mübîn-i İslâm'ın bundan mâ'adâ itikâdât ve ibâdâtına dâir" hüküm ve kurumları göz önünde tutulmuş ve bu işler Umûr-ı Dîniyye Riyâseti (Sonradan Diyânet İşleri Reisliği) sorumluluğu altına konmuş, "yüksek dîniyyât mütehassısları" yetiştirmek üzere İstanbul Dârülfünûnu'nda bir İlâhiyat Fakültesi açılması, "İmâmet ve hitâbet gibi hidemât-ı dîniyyenin ifâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için imam-hatip mekteplerinin" açılması öngörülmüştür (İlahiyat Fakültesi ve İman-hatip mektepleri ilkin 1949 tarihinde açılmıştır). 1924'de Mustafa Kemal bu radikal sekülarist devrimlerini Türk milletine ve İslâm dünyasına şu biçimde açıklamakta idi: "İntisâb ile mutmain ve mesûd bulunduğumuz diyânet-i islâmiyyeyi asırlardan beri mütemâyil olduğu vechile bir vâsıta-i siyâset mevki'inden tenzîh ve i'lâ etmek elzem olduğu hakîkatini müşâhede ediyoruz... İ'tikâd ve vicdâniyâtımızı... her türlü menfaat ve ihtirâsâta sahne-i tecelliyyât olan siyâsiyâttan... bir an evvel kat'iyyen tahlîs etmek, milletin dünyevî ve uhrevî sa'âdetinin emrettiği bir zarûrettir." Bu beyânında Mustafa Kemal, sekülarizmin zorunluluğunu şu kanıtlarla açıklamaya çalışmaktadır. 1. Müslümanız. Müslümanlığı reddetmiyoruz. 2. Fakat tarih gösteriyor ki, din vicdanımıza ait kutsal duygularımız, bu gibi ihtiraslara âlet edilmiştir. 3. İnanç ve vicdanımıza ait kutsal duygularımız, bu gibi ihtiraslara âlet yapılmamalıdır. Onu bu durumdan kurtarmak vazifemizdir. 4. (Dünya ve din işlerini ayırmak) Müslümanların bu dünyada ve öbür dünyada mutluluğu için zorunludur. İslâm dininin gerçek büyüklüğü bununla meydana çıkacaktır.

Mustafa Kemal'in bu din görüşü kuşkusuz bir köy hocasının din görünüşünden farklıdır. Mustafa Kemal bu din görüşünde, 1890-1914 arasında Türk eğitiminde lâikleşme ve aydınlanma çağının İslâmiyet görüşünü benimsemiş ve uygulamaya koymuştur. 19. yüzyılda İslâm dünyasında İslâmiyet'in nass denilen temel kaynaklarına inerek hurâfelerden arınmış saf bir İslâmiyet anlayışı, özellikle *Salafiyye* (Selefiyye) ve *Islâh* hareketleriyle ortaya çıkmış, II. Abdülhamid devrinde bu akımlar etkili olmuştur, 1908 İttihad ve Terakkî döneminde din ve devlet işlerinin ayrımı fikri güç kazanmış, Ziyâ Gökalp'in etkisiyle Türk millî kimliği İslâm kimliği karşısında öncelik kazanmıştır. Atatürk'ün din fikirleri kuşkusuz bir fikrî gelişimin etkisi altındadır. Mustafa Kemal'e göre İslâm dini her şeyden önce akla, mantığa dayanan tabî bir dindir. Onun içindir ki, insanlık için son din olmuştur (1922 ve 1923'teki beyanları). Ona göre, gerçek İslâmiyet, dine sonradan bulaşmış, bâtıl inançlardan, hurâfelerden arınmalıdır (1923 Mart'ındaki beyânı). Hükümdârlar "ak-

vâmın cehlinden ve taassubundan istifâde ederek, binbir siyâsî ve şahsî maksat ve menfaat temini için dini âlet ve vâsıta olarak kullanmak teşebbüsünde" bulunmuşlardır. İslâmiyette mümin ile Tanrı arasında aracı bir ruhban sınıfı yoktur. Din ve ibâdet kişinin bir vicdan işidir (Din ve hilâfet hakkındaki beyânları için bakınız, E. Z. Karal, Atatürk'ten Düşünceler, s. 65-75).

Hilâfetin kaldırılmasında az sonra doğuda Şeyh Said İsyânı patlak verdi. Bunun üzerine T.B.M.M. dinin siyasete âlet edilmemesi hakkında bir kanun çıkardı (25 Şubat 1925). Bunun tekkeler, türbeler ve kılık-kıyâfet hakkındaki kanun ve kararnâmeler izledi. Bu tarihte Mustafa Kemal, Kastamonu'da bir konuşmasında, "Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler, mensuplar (meczuplar) memleketi olamaz. En doğru en hakiki târikat, târikat-i medeniyettir" dedi.

Özetle, Atatürk devlet işlerinde dinin kontrol ve etkisini kaldırırken şu hususları amaçlıyordu. 1. Türk toplumunu evrensel saydığı Batı toplumları düzeyine çıkarmak, doğulu kültürün simgeleri saydığı kıyâfet, günlük yaşam, sanat v.b. alanlarda Türk-İslâm kültürüne özgü simgeler yerine, Batı kültür ve yaşam simgelerini getirmek. Bunları T.B.M.M.'nin çıkardığı kanunlarla birer devrim olarak topluma kabul ettirmek. 2. Öbür yandan Türk milletini Batı ile barış durumuna, eşitlik hâline getirmek. Düşünüyordu ki, Türklerin tarih boyunca hilâfeti benimsemesi, cihad yolunda Batı ile sürekli düşmanlık hâlinde olması onun varlığını yitirmiş ve Batı'nın ilerlemelerinden onu yoksun bırakmıştır. Batı milletleriyle eşit bir duruma gelmek, onun inancına göre, ancak seküler bir devlet sistemi sayesinde mümkündür (Mart 1923).

Mustafa Kemal, 1925-1926 yıllarında, bu amaçla, kılık-kıyâfet ve yaşam akışını değiştiren bir sıra yenilik getirdi (25 Ekim 1925 tarihli kıyâfet kanunu, derviş kıyâfetinde gezmenin yasaklanması 30 Kasım 1925, uluslararası takvim ve saatlerin kabulü 26 Aralık 1925). Nihayet bu sosyal devrim kanunlarının ardından 1926'da medenî kanunun yayınlanması Türk toplumunda kişilerin yaşamında ve sosyal ilişkilerinde köklü bir değişiklik getirme amacını güdüyordu. Bu hususta bazı ayrıntılar verilmesi yerinde olacaktır.

1922'de Lozan'da Batılı delegelerle yapılan tartışmalarda, Türk adliyesi ve hukûku üzerinde aşağılayıcı sert tenkitler karşısında Mustafa Kemal reform tasarılarına hız vermiş görünmektedir. Türkiye'de dinî hukûkun uygulanmakta olduğunu ileri süren büyük devletler kapitülasyonları ve gayr-i müslim azınlıkların imtiyazlarını sürdürmek için bu nokta üzerinde durmaktaydılar. Kapitülasyonlar üzerindeki çekişmeli tartışmalarda Ryan "sizin medeni kanunuz, İslâm mevzûâtından alınmalıdır". Galli "kanûn-ı esâsî, kanunların dâimâ fıkh ahkâmına uygun olmasını ister, muhtelif mahkemelerde bile mecelle ihticâc olunur" diyordu. Başdelegemiz İsmet Paşa, Türk

adliyesini övdüğü zaman Curzon bunu "Yazık ki, bütün âlemin bildiği üzre mesele böyle değildir" diye alaya alıyordu. İşte tam bu tartışmalar sırasında Rızâ Nûr ve Münir Beyler Türkiye'nin müslim ve gayr-i müslim teba'aya uygulanabilir bir kanun hazırlanmakta olduğunu ilân ettiler. Böylece, kapitülasyonların kaldırılması için hukukumuzu laikleştirme sözü verilmekte idi. Lozan'daki tartışmaları yakından izleyen Gâzî derhal bir hukuk komisyonu kurdurup Avrupa medenî kanunlarını incelemek ve yeni bir medenî kanun hazırlamak için harekete geçti. Lozan Antlaşması'nda (39. madde) "Gayr-i müslim ekalliyetlere mensup Türk Teba'ası müslümanların istifade ettikleri aynı hukuk-ı medeniyye ve siyasiyyeden istifâde edeceklerdir. Türkiye'nin bütün halkı din ayrımı yapılmaksızın kanun önünde eşit olacaklardır" hükmünü içeriyordu. Bu hüküm, laik bir medenî kanunun hazırlanmasını kaçınılmaz bir ödev hâline getiriyordu.

Türkiye'yi çağdaşlaştırma ilkesini benimsemiş uzak görüşlü bir devlet adamı olarak Mustafa Kemal, daha 1921 Mart'ında böyle bir hukuk devrimini öngörmüştü: "Dünyada mevcut tüm medenî devletlerin medenî kanunları birbirinin pek yakınıdır. Bizim milletimiz ve hükûmetimiz adâlet ve fikir ve zihniyeti bakımından hiçbir uygar kavimden aşağı değildir..... Adliye Vekâleti'miz Mecellenin ihtivâ etmediği veya tatmin etmediği son asrın ihtiyaçlarını düzenleme lüzûmunu takdir etmiştir. Bu hususla uğraşmak üzere uzmanlardan kurulu bir heyet teşkili için bir kanun lâyihası tanzim edilmek üzeredir" demişti.

Mecellenin yerini almak üzere İsviçre medenî kanununu Meclis'e sunan gerekçede "dinlerin sadece bir vicdan işi olarak kalması, çağdaş medeniyetin esaslarındandır" deniyordu. Medenî kanun T.B.M.M. tarafından onaylanarak 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girdi. Medenî kanun, o zamana kadar İslâm hukuk esaslarına tâbî olan âile, miras, aynî (mallar) haklar anlamında tamamiyle seküler kurallara yerini bırakmakta idi. Özetle, 1926 medenî kanunun, Türk toplumunda kişilerin sosyal ilişkilerini kökünden yeni kurallara bağlıyor, onu yaşam tarzında Batılı bir toplum hayatına tâbî kılıyordu. Bu, Türk toplumu için derin bir sosyal devrimi ifâde etmekteydi. Meselâ, bu kanunlara göre kadın-erkek arasında tam bir eşitlik getirilmekte ve şu madde konmakta idi: "Çocuğun din terbiyesi yakın ana-babaya âittir, ana-babanın bu hususdaki hürriyetini tehdid edecek her türlü mukâvele mu'teber değildir. Reşid, dinini intihabda hürdür". Genel hayat bakımından medenî kanun, devrimlerin belki en önemlisi sayılmak gerekir. Esâsen, 1924 anayasasında (75. madde): "Hiç kimse felsefî inancından ve din ve mezhebinden dolayı kınanamaz. Güvenliğe ve edep törelerine ve kanun hükümlerine aykırı bulunmak üzere her türlü din gösterileri serbesttir" denmekte idi.

Lâikleşme yolunda atılan bu adımlar, nihayet 5 Şubat 1937 tarihli anayasanın birinci maddesinde mantıkî ifâdesini buldu. "Türk devletinin dini İslâm'dır." maddesi yerine "Türk devletinin laik olduğu" cümlesi yer aldı.

Yaşam tarzını evrensel sayılan yeni kurallarla düzenleme, Müslüman toplumu önünde yeni bir sorun oluşturmuştur. İslâm hukuk uzmanı Count Ostrorg'un özetlediği gibi, bir İslâm cemaatinin Şerî'at dışında bir hukuk sisteminde ve bir devlet idaresinde yaşaması ne derece'ye kadar meşrûdur. Tarihte böyle bir Müslüman devleti tipi gelmemiştir. "Fakat" diyor Ostrorog, "Mâdem ki Türkiye bunun fiilen mümkün olduğunu ortaya koymuştur. O takdirde ulema bunun İslâm esaslarına göre meşrûluğunu göstermek durumundadır". Hilâfetin kaldırılması tartışmaları sırasında, bu kurumun İslâm tarihinde bir siyasî kurum olarak algılanmış olması dolayısıyla millî egemenlik ilkesiyle çatışmadığı ileri sürülmüştür. Klasik İslâm ulemasına göre hilâfet, yalnız siyasî nitelikte bir kurum değil, aynı zamanda İslâm toplumunda şerî'atın uygulamasını üzerine alan en yüksek bir kurum olarak algılanmaktadır. Keza Şerî'at yalnız inanç ve ibâdet kurallarını düzenlemez, aynı zamanda Müslümanın toplum içinde sosyal ilişkileri, yaşam tarzını düzenleyen kurallar içerir. İslâm dini, öteki bütün dinlerden farklı olarak, Müslümanın doğumundan ölümüne kadar bu dünyada tüm fiil ve davranışlarını kesin dini kurallara bağlamıştır. Onun bu özelliği, şu olgudan ileri gelmektedir: Hz. Peygamber'in sünneti, yani kendi hayatındaki söz ve hareketleri, siyer ve hadis ilimleri sâyesinde kesin biçimde tespit olunmuş ve bu örneklerin incelenmesi kesin bir dini ödev, nass olarak Şerî'ati oluşturmuştur. Özetle, İslâmiyet, bütün ayrıntılarıyla tespit edilmiş bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzı Tanrı'nın emrettiği bir yaşamdır. Şâyet bir Müslüman her hangi bir durumda nasıl hareket edeceği konusunda tereddüte düşerse, o durumda dinin hükmünü öğrenmek için Şerî'at bilgisine sahip bir otoriteye, müftüye danışmak zorundadır. Mezheplerde az çok serbest uygulama biçimleri kabul edilmiş olmakla beraber, *nassa* yani Kur'an ve hadîse aykırı hiç bir davranış kabul edilemez; dinin özüne aykırıdır. Bu uygulamalar, bireyin kendi özel yaşamında, sosyal, hukûki ilişkilerinde uygulaması zorunlu dini kurallardır. Fakat 19. yüzyılda bir kesim İslâm ulemâsı, çağdaş yaşama ve gelişmelere yanıt vermek üzere sosyal ilişkiler alanını, yani muâmelât kesimini yeni bir yorumlamaya, yani içtihad kapısını açmaya yönelmişlerdir. Onlara karşı olan gelenekçiler ise, Hz. Peygamber'in yaşadığı çevreye en yakın ve en bilgili sayılan büyük müçtehid imamların hem ibâdât hem muâmelât alanında son ve kesin kuralları Şerî'atı tesbit ettiklerini iddia etmişlerdir.

Bu görüş yanında Mecelle'nin koyduğu bir temel prensibe göre, muâmelâta ait hükümler, zamanın değişmesiyle, değişebilir, yorumu mevcuttur.

Dini kurallarda reform, *içtihat* ve *ıslâh*, İslâm'ın öz kaynaklarına dönerek, İslâm cemâ'atinin hayrı için yeni kurallar koyma faaliyeti, özellikle 19. yüzyılda gündeme gelmiştir. Bugün küreselleşen bir dünyada, müslüman devletler arasında seküler devlete uygun gelişmeler karşısında bulunuyoruz. Endenozya'dan Tunus'a kadar birçok İslâm devleti bu doğrultuda adımlar atmışlardır. Bunlar arasında Tunus'ta Bourguiba, Afganistan'da Amanullah Han, İran'da Rızâ Şâh Pehlevî, Mısır'da Cemâl Abdünnasır bunlar arasında sayılabilir. İran, İslâm dünyasında aksi doğrultuda bir akım oluşturmuş bulunmaktadır. Bugün İslâmiyet, Atatürk'le Humeynî arasında bir çözüm bulma çabasındadır. Kayda değer ki, Humeynî'nin İran'ı dahi, Mustafa Kemal'in Türkiye Cumhuriyeti gibi bir cumhuriyet olarak kurulmuştur.

Medenî kanunun Türkiye'de çeşitli din ve mezhepteki insanları bir millet halinde eşit haklarla kaynaştırmakta önemli bir rolü vardır. Türk vatandaşlığı, merkezi üniter bir devlet hayatının temel olgusu bu sâyede gerçekleşmiştir. Sosyal hayatı, kişilerin özel yaşam tarzını yakından kontrol eden bir kanun olarak medenî kanun, kuşkusuz, belli bir toplum tipini, Batılı toplum tipini meydana getirmek için ancak bir başlangıçtır. Devlet hayatını ve kurumlarını kanunlarla yeniden düzenlemek o kadar güç değildir. Fakat bir halkın inanç, gelenek ve yaşam tarzını kanunlarla bir anda değiştirmek nasıl mümkündür? Bu uzun bir kültürleşme süreci isteyen belli sosyal koşullara bağlı ve belli bir eğitim sistemini gerektiren bir değişmedir. Bugün Atatürkçülerin ve gelenekçilerin en sert biçimde, bu alanda karşı karşıya gelmeleri sebepsiz değildir.

Milli egemenliğe dayanan demokratik cumhuriyet anlayışıyla din kurallarının egemen olduğu Şerî'at devleti anlayışını bağdaştırmaya imkân olmadığını yukarıda açıklamaya çalıştık. Bu imkânsızlık, hilâfetin kaldırılması sorunu ile yakından ilgilidir. Atatürkçülük terimi ile özetlenen inkılâplar yumağı, aslında hilâfetin kaldırılması gibi bir temel inkılâptan kaynaklanmakta, onun kaçınılmaz mantıkî sonuçları olarak görünmektedir.

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ AÇIK İKİLEMLERİ ÜZERİNE

Süleyman Seyfi Öğün*

İlerlemecilik ve muhafazakârlık gerilimi, her gerilim gibi değişik tarzlarda okunabilir. Ama özellikle iki tarzın çok yaygın olabileceğini düşünebiliriz. Bunlardan biri; sözü taraflardan birisine vermek ve onun ağzından bu gerilimin öyküsünü dinlemektir. Bu tür bir okuma, hiç kuşkusuz taraftarlarını heyecanlandıracaktır. Ama burada bir tek yanlılığın hakim olacağını herkes tahmin edebilir. İkinci bir okuma ise; bu gerilimin üzerinde düşünüm yapmak olabilir.

Bir gerilimin sıcak anlarında kolayca gözden kaçabilecek olan husus, tarafların örtük ama bir o kadar da kaçınılmaz olan bir ortaklığı sürdürmeleridir. Gündemler sadece tarafların tezlerinden oluşmaz; bu çevrede, gündemi

* Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün, Uludağ Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

bütünlüklü bir okumaya tâbi tutmak, çatışan tarafların ortak paydalarını sergileyebilmek açısından son derecede ilginç hususları görmemizi sağlayabilir.

Bütünlüklü bir okuma neden gereklidir? Bu sadece taraflara karşı tarafsız kalabilmek adına mıdır? Bütünlüklü okuma, tarafsızlık gibi anlaşılmamalıdır. Tarafsızlık; ya da belirli gerilimler karşısında nötr kalmak, albenisi olmakla birlikte yavan ve içi boş bir erdemdir. Bir bakıma, hemen herkesin aşina olduğunu sandığım ve özünde bir üst bakış geliştirme kompleksi olarak gördüğüm tuhaf bir insan böbürlenmesinden söz ediyorum Bu böbürlenmenin arkaplânında ,insanlık durumlarından kaçmak gibi hayli örselenmiş bir insan zihniyetinin yattığını düşünüyorum. Bütünlüklü okumadan tarafsızlığı değil, bir üçüncü gündemin maddelerini oluşturmanın tarihsel çoğulcu fırsatlarının üretilmesini kastediyorum Asrî insanlık durumu, kurulu gündemler üzerinden tarafgirlik üretmekse, bu orta vadede aslında hiçbir şey yapmamaktır. Tarih ve toplumda, sıska bir gerilim değil, çelişki üretmek, kurulu gündemlerden yola çıkmakla birlikte, onu aşmayı da gerektirir.

Üçüncü gündem arayışı, sadece dışarıdan yapılmak zorunda da değildir. Bir gündemin tarafları da bunu iç ve dış okumalar suretiyle yapabilir. Üretilecek yeni gündemlerin de hiç kuşkusuz tarafları olacaktır. Ama zaman içinde yeni gündemlerin iç yapısında niteliksel bir dönüşümü de görmek mümkün olabilecektir. Özlenen ve kalıcı olan bir çoğulculuğun kültürel şekillenişini iç, dış ama bütünlüklü okumalarırın yoğunlaşmasından bekleyebiliriz.

Üçüncü gündem kavramlaştırması, muhafazakârlığın ortaya attığı bir kavramlaştırmadır. Muhafazakârlık, karşı devrimcilik ile devrimcilik; kapitalizm ile sosyalizm arasında bir üçüncü yol arayışı olarak tezahür etmiştir. Bu çerçevede muhafazakârlığın, kendi dogmatiğinde yatan ve bütünlüklü bir okuma için son derecede elzem olduğunu düşündüğüm *itidal, ölçülülük, orta yolculuk* gibi değerlerin, sadece politik tercihini muhafazakârlıktan yana koyanlar için değil; insan yabancılaşmasıyla ilgilenen ve bunu problem eden herkes için anlamlı olduğunu düşünüyorum. Tüketim, eşya-insan, insan-insan ilişkilerinin dejenerasyonu, estetiksizleşme vb hususlardan rahatsız olan; bu rahatsızlığı solda da hisseden geniş çevrelerin varlığı anlamlıdır. Meselâ, Marx'ın entelektüel mirasının paylaşımı çerçevesinde zuhur eden Frankfurt Okulu'nun, onun insanın yabancılaşması, eşya fetişizmi vb konularda yazdıklarını önemsemesi ve yeniden yorumlaması, hiç değilse duyarlılık düzeyinde muhafazakâr bazı temaların o kadar da dışında değildir. Nitekim bazı yazarlar, Frankfurt Okulu'nun, son tahlilde seçkinci ve kitle düşmanı tezlere (kısacası sağa) yakınlığıyla malul sayabilmektedir. Yeni Sol'un şekillenişinin ağırlıklı olarak romantizasyonlar üzerinden gerçekleşmesi ve kültüralizme yönelmesi de son derecede önemlidir. *Solun dinazor-*

laşması deyimi, bu açıdan anlamlıdır. Reel sosyalizmin, piyasa ekonomisi karşısında yenilmesi,yeni solun şekillenişinde ahlâkî bir retoriğin yükselmesiyle sonuçlanmıştır. Burada yükselen itirazlar, hep böyle söylenmese de, bir zamanlar Engels'in reddetmiş olduğu ütopik sosyalist tezleri, hattâ yer yer Sorel'in tezlerini çağrıştırmaktadır. İnsanın, yabancılaşmayı geriletip kendisini gerçekleştirmesinin en olumlu koşullarını yaratmak iddiası, klâsik sağ ve sol şablonların belirlediği Soğuk Savaş'ın tortularını taşıyan çatışmacı bir gündemin dışında, tek başına entelektüel-moral bir mesele olarak gündeme yerleşmektedir. Bu muhafazakârlık ile en genel anlamında devrimciliğin arasındaki farklılıkların silinmesini değil; sadece aralarındaki farklılıkları yeniden tanımlamasını ifade ediyor. Eğer böyle bir gündem oluşturulabilirse, karşılıklı etkileşimin işleyebileceğini ve buradan yeni ve daha üretken gündemlerin de doğabileceğini kestirebiliriz. Nitekim Soğuk Savaş döneminde , yani tezler arası kapalılığın en yoğun olduğu dönemlerde bile bu böyle olabilmiştir. Muhafazakârlığın bazı yeni yorumlarının (yeni muhafazakârlık), liberteryen tezler üzerinden materyalistleşmesi, hattâ Sosyal Darwinizmi benimsemesi gündemdeyken, sosyalizmin bilimsellik ve nesnellik tezlerini bir tarafa bırakarak romantikleşmesi (hattâ kültür değişkenine tanıdığı öncelikler açısından idealistleşmesi) sözü edilen durumun en tipik alâmetidir. Bu konuda düşündüğüm; hâlâ liberteryenlere karşı mesafeli kalabilmeyi bilmiş, liberal birikime karşı duyarlı bir muhafazakârlık ile yeni solun, hâli hazırdaki değil, taşıdığı potansiyeller açısından muhtemel şekillenişinin, Üçüncü bir gündemi oluşturabilmesidir.

Üçüncü Yol tezi muhafazakârlık tarafından formüle edilen bir tez olmakla birlikte, muhafazakârlığın her zaman ve her yerde bu kavramlaştırmanın hakkını verebildiğini söylemekten uzağız. Üçüncü Yol iddialarının insana dudak büktüren yıpranmış (yer yer kirlenmiş) birikimi bunun en açık delilidir. Galiba Üçüncü Yol, patent hakkı nedeniyle sadece muhafazakârlara bırakılamayacak kadar ciddi bir meseledir. Meselâ Türk muhafazakârlığının böyle bir kaygıdan doğmamış olmakla birlikte; yer yer bu edayı takındığını; ama son tahlilde, o kadar da önemli buluşlar olarak görülemeyecek olan; mekanik ve eklektik kurgular dışında hemen hiçbir şey üretmemiş olduğunu çeşitli vesilelerle yazmış ve söylemiş durumdayım. Bu yazıda Üçüncü yol geliştirmede Türk muhafazakârlığının gelişimini örselediğini düşündüğüm bazı hususları dile getirmeye çalışacağım.

Yeni bir gündemi oluşturmak bütünlüklü bir tarih temellendirmesinden geçmeksizin; zayıf bir eklektizm ile oluşturulamaz. Türk muhafazakârlığı bunu çok yapıyor. Pratik politik gelişmeler içinde, akl-ı selim, tecrübe, hoşgörü vb göstergeleriyle Üçüncü yol edasını takınıyor; buna mukabil Mc Carthy'ci geçmişiyle yüzleşme vakti geldiğinde; *çocukluk hastalıkları* maze-

retinin ardına sığınıyor; hattâ çok üzerine gidilirse, fevrî bir şekilde bu geçmişi sahipleniyor. Bunlardan arta kalan zamanlarda ise, bir *iç okuma*'nın gereklerini düşünmek yerine, kendi köksüz romantizmiyle kendisini uyuşturuyor. Kısacası bu ülkede muhafazakârlık, iç okumalarla dış okumaların sarmallaştığı bir bütünlüklü tarih okumasından sınıfta kalıyor ve bunun doğal sonucu olarak, zayıf eklektizmleri tekrarlamaktan öteye , üçüncü bir gündem geliştirmekten yana rüşdünü kazanamıyor. Politik sicili açısından muhafazakârlığın nasıl uzun bir süre devletçi olup da; 1980'lerden sonra bir çırpıda liberalizmle buluştuğunu; liberteryen olup da bir türlü liberal olamadığını; plebisiteryen bir demokrasiyi savunmada çok mahirken; nasıl olup da bir türlü plüralizmi sindiremediğini nedenleriyle *içeriden çözümlemesi*, samimi muhafazakârların başlıca ev ödevidir. Bu iç çözümleme sadece politik kalamaz. Daha açık bir şekilde belirtecek olursam, muhafazakârlık özlü bir şekilde sağ geçmişiyle hesaplaşmalıdır. Çünkü muhafazakârlık tek başına sağ politika yapmak değildir. Muhafazakârlar, muhafazakârlığın klâsik metinleriyle yüzleşirlerse, bunun böyle olduğunu çok açık bir şekilde göreceklerdir. Çünkü muhafazakâr metinlerin, kanımca en önemsenmesi gereken birikimi, bizzat politikanın doğasına karşı geliştirdikleri, sadece dönemsel küskünlüklerin ürünü olmayan, ilkesel enerjik tepkilerdir. Anglo-Sakson muhafazakâr metinlerin okunmasının, Türk muhafazakârlığının, otoriter ve totaliter sağ ile hesaplaşmasında etkili olabileceğini düşünüyorum.

Türk muhafazakârlığının en yücelttiği bir kavram olarak kültür, onun sanki politikaya karşı mesafesini potansiyel düzeyde düşündürebilir. Türk muhafazakârlığının söylemlerinin kerteriz noktasını veren kültürün, kültürün tarihte durduğu yerle fazlaca alâkalı olmadığını düşünüyorum. Muhafazakârlık, kültürü öncelikle bir saflık olarak görme eğilimindedir. Meselâ bir Batı, bir de Doğu; ya da bir İslâm bir de Hıristiyan kültürü vardır. Bunlar soyut, mutlak ve ilişkisiz hakikatler olarak değerlendirilirler. Bu yaklaşım en hafifinden kültür nominalizmi yapmak suretiyle kültürün dinamiklerini atlamaktır. Tarihte ve toplumda kültürel durumlar saflıklar olarak değil de; tam tersine zengin bir çeşitlenmişliğin ürünü olarak vardırlar. Türk sağı, kültür yozlaşmasını hararetle vurgular. Bunun müsebbibi olarak da, üst sınıfları ya da bürokrasinin bir kaprisi olarak gördüğü taklitçi bir batılılaşmayı sorumlu tutar. Türk muhafazakârlığı, sağın bir tür refleks hâline getirdiği ve ihanetle bir saydığı batılılaşma denilen bir derdin hamasî suçlamalarından ve sorumsuzluklarından kendisini arındırmalıdır. Bu konuda daha soğukkanlı bir Osmanlı çalışmaları zihin açıcı olabilir. Sadece Osmanlı'nın, adı bu şekilde konmamış olsa da bir (kendisinden vazgeçmeye dayalı) bir yapılaşmanın ürünü olduğunu; eğer böyle olmasaydı bir imparatorluk mertebesine asla ulaşamayacağını; üstelik Osmanlı tarihinin niteliğinin ağırlıklı olarak

batılılaşma tarihinden başka bir şey olmadığını; onu karakterize eden bütün unsurların, doğrudan doğruya yüklü bir içselleştirmenin ve buna dayalı sürekli bir başkalaşmanın konusu olduğu görülmelidir. Nitekim Türklerin İslâmiyet ile hemhâl olması ya da Osmanî estetiğin önemli kültürel dayanaklarından birisi olan Fars kaynaklarına ulaşması da kendi ekseni üzerinden bir batılılaşmadan başka bir şey değildir. İstanbul'un bir merkez olması nedeniyle; bir dereceye kadar dışarıda tutulması hâlinde, Osmanlı'nın bütün bir birikiminin neredeyse Balkanlar'a teksif olması, onun batılılaşma doğrultusunda yaşadığı bir serüvenin güçlü bir göstergesidir. Muhafazakârlık, hayli kireçlenmiş olduğunu düşündüğüm tarih ve kültür bilinciyle yeniden hesaplaşırken, tarihin belirli bir özü olmadığını, onun tecrübesi içinde hiçbir şeyin saf kalamayacağını görebilir. Bize ait olan şeylerin korunmasının onu, kültürel etkilerin reddine dayalı olarak dondurmaktan değil, bu etkilerin zenginleştirici birikimiyle tarih içinde çoğaltarak yeniden üretmekten geçtiğini görebilir. Bu görüşün kazanılması, madde-manâ, kültür-medeniyet (teknik) gibi artık iyiden iyiye anlamını kaybetmiş skolastikleri aşmayı gerektiriyor.

Muhafazakâr kültüralizmin, taşra yoksunluklarıyla bilenen, plebyen, taşralı bir ardalandan beslenen bir tarafı vardır. Burada ahlâkçılık ile kültür ortodoks bir kıvamda bitişir. Bu bitişmenin kültürün tecrübe ile barışık tarihinde zihinsel bir kesintiyi doğurduğu, dolayısıyla bizzat kültürün tarihini örseleyen süreçlerin içinde değerlendirilebileceği bir gelişme ortaya çıkar. Hiç kuşkusuz, ahlâk kültürel durumun önemli belirleyicilerinden biridir. Ama, bir kültürel durumu sadece ahlâk temellendiremez. Muhafazakârlık kültürün son tahlilde yapıp etmelerle ya da doğanın, eşyanın ve insan ilişkilerinin tasarruf edilmesiyle alâkalı olduğunu, ahlâkın ise bu yapıp etmeler içinde beliren bir durum olduğunu (ya da ahlâk yapmakla ahlâkîlik arasındaki farkı) biteviye atlamaktadır. Burada muhafazakârlığın içine zorunlu olarak girdiği fasit daire, tecrübenin hoyrat bir biçimde sınırlandırılması; giderek yok edilmesidir. Oysa, gelenek kavramının ahlâkî olmaktan öte tecrübî bir değeri vardır. Geleneğe eğreti bir klâsisizm geliştirerek bir öz olarak bakmakta direnen muhafazakârlığın, onu bir birikim olarak değerlendirmesi ve yeniden üretimin aynasında okuması daha yararlı olabilecektir.

Kültürün ahlâkî bir sorun olarak görülmesinin olsa olsa, modernitenin baskılarıyla başa çıkamayan küt bir taşra refleksini doyurduğuna işaret ettik. Türk sağının taşralı karakteri artık şehirleşen kuşakların gündemindeki yerini almalıdır. Muhafazakârlık köylü ve taşralı birikimiyle ve bütün bunların üzerine yığılan yeni köylülükle esaslı bir hesaplaşma içine girmelidir (Nuri Pakdil gibi sayısı hayli az muhafazakâr yazarların bu konuda yazdıkları düşündükleri yeniden değerlendirilmelidir). Kültürü ahlâkî bir kesafet olarak

görmenin en dramatik sonuçlarından birisi onun en rafine taraflarını veren estetik boyutu ile olan ilişkisinin zedelenmesidir. Türk muhafazakârlığı taşralı bir zihniyetin zincirlerini kırabilmiş değildir. Oysa muhafazakârlığın, zaman zaman taşrayı özleyen ve onu romantize eden Tolstoi'cu bir angajmanı olmakla birlikte, tutunum dünyası hiçbir şekilde taşra değildir. Muhafazakârlık bir düşünüm olarak burjuva düşünce tarihinde köklenir. Muhafazakârlığın aristokratik ya da patrisyen bir dünyayla ilişkilendirilmesi onun burjuva karakterine halel getirmez. Muhafazakâr yazar ve düşünürlerin övgüsünü yaptığı aristokrasi, kırdaki malikanelerinde oturan ve pleblerle ya da servajla birlikte aynı kaderin içinde hemhâl olan bir erken dönem aristokrasi değil, mekânsal olarak, hiç değilse burjuvalaşmış bir aristokrasidir. Bütün bunları gözetmek suretiyle Türk muhafazakârlarının burjuvalaşması ya da gelişmeleri burjuva zihniyetinin optikleriyle okuması elzemdir. Türk muhafazakârlığı burjuvalaşarak tutunum kazanabilir. Yine burjuva bir akıl yürütme geleneği kazanarak tecrübe, etik ve estetik arasındaki süreklilikleri kavrayabilir. Bu süreklilikleri kavramasında muhafazakârlığın St. Simoncu ve Comtecu mühendislik geçmişi ile yüzleşmesi elzemdir. Bu alafranga etkilenmeler, onu şaşırtıcı bir biçimde pozitivist kılmıştır. Mühendisliğin önemli bir birikim olduğunu düşünmekle birlikte, onun pozitivizmden beslenen; taşralı mümin çocuklarının İTÜ bitirmeye ve dinsel akaidin tatbikiyle sınırlı güdük bir maneviyata dayalı yapısının eleştirel bir iç okumaya tâbi tutulmasının da gerekliliğine inanıyorum..

Burjuvalaşmasını umduğum Türk muhafazakârlığı köylülük ile estetiksizleşme arasındaki güçlü kültürel bağlantıların hafriyatını yapmalıdır. Türkiye'de bir kültür kaybının esas sorumlusunun Batılılaşma olmadığını, tam tersine bu sürecin başladığı yıllarda; meselâ 1950'lerde iktidara gelmiş olan ve kesintileri bir tarafa bırakacak olursak, daima iktidarda kalmış olan sağ olduğu teslim edilmelidir. Kültür kaybı basit bir politik etki-tepki meselesine indirgenemez. Bunu böyle görmek basitçilik olacaktır. İstanbul'un tarihsel-kültürel dokusunun tahribatı Adnan Menderes ve Turgut Özal dönemlerinde fevkine çıkmıştır. Ama bu politik iktidarların ardındaki kitle yapılanlardan hiç de rahatsız olmamıştır. Tam tersine büyük rant imkânlarını hazırlayan bu yağmadan hemen herkes payını almıştır. Sonuçta İstanbul ve Türk şehir ve kasabaları dünyanın en çirkin şehirlerinden birisi hâline gelmiş; bu manzaraları seyreden muhafazakârlar, bol bol Yahya Kemal okuyarak ve siluetlere mersiye yazmakla durumu geçiştirmişlerdir. Türk muhafazakârlığı tabanıyla hesaplaşmak ve bazı ölçülü seçkinciliği kazanmak zorundadır. Bu muhafazakâr taban kültür kaybının esas sorumlusudur, *kalabalıklar neylerse berbat eyler* gibi kesin bir hüküm üretmek istemiyorum. Ama her ne olduysa, bunun, ağırlıklı bir kısmı muhafazakâr olan kitlenin bilgisi dışında hiçbir şey

olmadığını görmek gerekir. En görülebilir olan şeylerin bu kadar görülmek istenmemesini olsa olsa Türk muhafazakârlarının, bir kısmında gelişmiş estetik duygular olduğunu bilmeme rağmen, onu da örseleyen popülist politik saplantılarının derinliğine bağlıyorum.

Burjuvalaşmış ve organik tortularıyla hesaplaşmış olan muhafazakârlığın bireyi keşfetmesi beklenir. Daha açık bir ifadeyle liberalleşmesi beklenebilir. Oysa Türk muhafazakârlığı bu yolda son derecede geri bir evrede yaşamaktadır. Türk muhafazakârlığının bu yoldaki sicili son derecede kötüdür. Burjuvalaşamamış olan muhafazakârlar, başta Durkheim olmak üzere klâsik sosyolojinin dar ve küt kalıpları içinde takılı kalmıştır. Türk muhafazakârları Anglo-sakson muhafazakârlığın ve klâsik liberal düşünüşün birikimleriyle köklü bir biçimde tanışabilmiş değildir. Anglo-sakson dünyanın liberteryen düşüncelerini ve onunla taçlanmış olan yeni muhafazakârlığın bütün icabatını şaşırtıcı bir şekilde özümsemiş olmakla birlikte, liberal düşüncenin birikimleriyle tanışabilmiş değildir. Muhafazakârlıkla liberallik arasında adeta dantelalar dokuyan bir Burke keşfedilmiş değildir. Benjamin Constant'ın varlığından haberdar bile değildirler. Tocqueville Türkçe'ye kazandırılmıştır. Ama Türk muhafazakârlığı üzerinde herhangi bir etkide bulunduğunu söylemek zordur. Türk muhafazakârlığı, Ahmed Midhat Efendi'den başlayarak organik saplantıları, yüzünden bireyi, karşıt kampın köksüz, marjinal ve yabancılaşmış varlığı olarak tanımış ve itiraz etmiştir. Bu yanlış bir düşünce değildir. Ama yetersizdir. Yetersizliği tek boyutlu bir kavrayışın ürünü olmasındandır. Oysa bireyi geleneğin reddine dayanan bir varoluş tarzı olarak görmek mümkün olabileceği gibi geleneğin içinden, onu yeniden üreten bir varlık olarak da okumamız mümkündür. Muhafazakârlığın burjuva dünyası, yine bir burjuva kavrayışı olarak geleneklerden kopuk bir bireyin karşısına mutlaka kolektiviteyi koymak zorunda değildir. Bireyselleşmenin farklı tarzları üzerinden bir üçüncü gündem yaratmak da pekâlâ mümkündür. Türk muhafazakâr literatüründe, kendi içinde değerli olduğuna şüphe duymadığım psikolojik bir kaç edebî deneme dışında bireyi önemseyen bir duyarlılığı yakalamak zordur. Bu duyarlılığın oluşması, birey marjinalizminin reddine değil, olsa olsa eleştirilmesine dayanabilir.

Eşit olmayan dünya koşullarında bu hesaplaşmaların, direnci kıran, teslimiyeti hızlandıran bir düşünüş olduğu; hattâ, belki muhafazakârlığı muhafazakâr yapan niteliklerin bir tarafa bırakılması olduğu düşünülebilir. Ama direnç, bir şeyin reddine değil, içerilmesine dayanır. Üstelik "Doğu bilgeliği" (bana kalırsa bütün bir antik bilgelikler repertuarı); ki retorik düzeyde sağın esaslı malzemelerinden birisidir, bunun çok parlak örneklerini ortaya koymuştur. Çatışma ilişkileri, rasyosunu kapitalist ilişkilerin verdiği bir çerçeveye oturur. Çatışmayı kabul etmek ve onun içinde kompleksli bir

hâlet-i ruhiyeyi geliştirmek, mevcut ilişkilerin kendisini yeniden üretmesinden başka bir şeye yaramayacaktır. Yine bir an için Osmanlı'ya bakalım; Osmanlı kendisini saf tutmak kaygısıyla dünyaya baksaydı; asla bir "cihan imparatorluğu" (bana kalırsa antik bir barış) olamazdı. Eğer muazzam bir birikimin adı Osmanlı'ysa, bu kurucu olduğu düşünülen (örneğin Türk ve Müslüman) birtakım özlerin dayatılması ve hükümran olduğu coğrafyada yukarıdan aşağıya empoze edilmesinden değil; büyük ölçüde kendisini başkalaştırarak yeniden üretme yeteneğine bağlı olarak gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın Roma'nın devamı olduğunu düşündüren çok sayıda neden vardır. Ama o, Roma olarak anılmaz, onun kişilikli bir adı vardır; o da Osmanlı'dır. Türk sağı bu birikimi, değerlendirirken özcü bir kompleksle düşünmekte ısrarlı gözüküyor. Zannediyor ki, Osmanlı'nın özünü ortaya koymak onun hakikatini yakalamaktır. Bu arkeoloji insana bir hakikat kazandırabilir. Ama bu hakikat, keşfedilenin değil, keşfedenin hakikati olacaktır. Nitekim sağ tarihçiliğin, çok değerli bazı birikimlerine rağmen son tahlilde yaptığı, Osmanlı'yı milliyetçilik gibi çok modern bir ideolojinin gerekleriyle yeniden okunmasıdır. Bu tarz bir okuma, Osmanlı'nın tarihte akıp gittiği dönemlerin hakkını veren bir okuma olmaktan uzaktır. O birikim ve bu birikimin gerçek zenginliğini oluşturan bileşenlerinin ıskalanmasıdır. Muhafazakârlar milliyetçi olmak zorunda değildir. Millî olmak milliyetçi olmayı gerektirmez. Türk muhafazakârlığı, birey temelli kendi hümanistik geleneğini bir an evvel inşa etmelidir. Bu yolda örneğin Hüsrev Hatemi'nin başlattığı bazı entelektüel girişimlerin önemli olduğunu düşünüyorum

Sağın bütünlüklü ve hakikatli bir tarih okumasını başarması ona, kendi durduğu yerin, hâli hazırda, atıflarının odaklaştığı derin bir geçmişte değil; o geçmişin birikiminin çok ama çok uzağında, hattâ o birikimin karşıtı olan bir zihniyet yapılanmasında olduğunu kavrayabilir. Bu durum; politik, sağ, maneviyatçı-ahlâkçı, mühendislik ve taşralı geçmişiyle hesaplaşmaya dayalı yeniden yapılanmayı gerekli kılıyor. Böyle bir yeniden yapılanma hiç kuşkusuz muhafazakârlığı, uzun bir süre müşterisiz bırakabilir. Ama az kişiye çok şey söyleyen böyle bir muhafazakârlığın, çok kişiye az şey söyleyen sağ bir muhafazakârlıktan daha anlamlı olduğunu düşünüyorum.

İSLÂM, DEMOKRASİ VE TÜRKİYE

Ahmet Arslan*

İslâm Konferansı Örgütü'ne üye olan 53 ülke var ve bunlardan yalnızca birinde demokrasi var. Bu ülke bilindiği gibi Türkiye'dir. Ancak buna da Türkiye'nin ne gerçekten demokratik, ne de Müslüman bir ülke olduğu yönünde itirazlar var. Fakat öte yandan her iki itiraz da fazla haklı görünmüyor. Önce birinci nokta üzerinde duralım: Bir takım eksikleri hattâ önemli eksikleri, kusurları olsa da Türkiye, siyaset bilimcileri veya kuramcıları tarafından belirlenen standartlara göre demokrasinin temel ölçütlerine uyan bir ülke olarak görünüyor. Huntington bir siyasal sistemin "en yetkili karar sahipleri, adayların oylar için serbestçe yarıştıkları ve yetişkin nüfusun hemen hemen tümünün oy hakkına sahip olduğu hakkaniyetli, dürüst ve düzenli aralıklı seçimler yoluyla seçildikleri ölçüde demokratik" olarak tanımlanabileceğini söylüyor. Bu tanımlamada esas unsurlar görüldüğü gibi yetişkin nüfus, serbest ve dürüst seçim, özgür muhalefet unsurları ki bütün bunların Türkiye'de aşağı yukarı yarım yüzyıldan beri var olduğuna itiraz edilemez. O hâlde aradaki kesintiler, boşluklar, sapmalar kısaca ara dönemler bir yana bırakılırsa aşağı yukarı elli seneden beri Türkiye'de Batı tarzında demokratik bir siyasal sistemin varlığını kabul edebiliriz.

İkinci noktaya, Türkiye'nin Müslüman bir ülke olup olmadığı noktasına gelince, burada da doğrusu fazla şüpheci veya kılı kırk yarıcı olmaya gerek yok gibi görünmektedir. Bir din esas olarak inanç, öğreti, ibadet, ideal ve

* Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü.

fikirler sistemiyse ve bir dinin mensubu olmak demek sözü edilen dinin inanç unsurlarına veya doğmalarına inanmak, Tanrı, insan ve evrene ilişkin öğretisini kabul etmek, emrettiği ibadetlerini yerine getirmek, ideal ve fikirlerini paylaşmaksa Türkiye'de insanların büyük çoğunluğunun Müslüman olduğunu veya Türk toplumunun bu anlamda Müslüman bir toplum olduğunu söylemekte fazla şüpheci olmaya gerek yoktur. Eğer bir dinin mensubu olmaktan bundan daha fazla bir şey kastediliyorsa, örneğin daha özel olarak Müslüman olmanın bir İslâmî devlet ve hukuk düzeni altında yaşamak anlamına geldiği ileri sürülüyorsa ve Türkiye'nin lâik bir devlet düzenine sahip olması bakımından buna uymadığı söyleniyorsa şüphesiz bu anlamda Türkiye'nin Müslüman bir ülke olmadığı söylenebilir. Ancak genel olarak dinin, özel olarak da Müslümanlığın bu tanımını en azından tartışmalı bir mesele olduğunu söylemek gerekir.

Din ve Müslüman olmakla ilgili birinci görüşü kabul edersek ve bu açıdan çağdaş Türk toplumuna ve Türkiye örneğine bakarak karar vermek istersek hiç olmazsa empirik olarak İslâm ve demokrasi veya Müslüman olmakla demokrat olmak arasında ciddi bir çelişki gözükmemektedir. Ancak öte yandan aynı açıdan geri kalan 52 Müslüman ülkede neden demokrasinin var olmadığını açıklamak gerekmektedir. Aslına bakılırsa bu noktada aklımıza şöyle bir sorunun da gelmesi mümkün ve makuldür: Acaba bütün geri kalan diğer Müslüman ülkelerin neden ötürü bir demokrasi olmadıklarını veya olamadıklarını açıklamak mı önemli ve esastır, yoksa Türkiye'de elli seneden beri neden veya nasıl olup ta demokrasinin var olduğunu açıklamak mı? Başka deyişle bu konuda anormal olan, yani kurala uymayan ve dolayısıyla asıl açıklama gerektiren konu hangisidir? Sorunun cevabını konuşmanın sonuna ve onun genel havasına bırakıyorum.

Genel bir gözlemle başlayalım. Demokrasinin Batı'dan çıktığını ve Yeniçağ'ın bir ürünü olduğunu biliyoruz. Öte yandan Batı toplumunun Hıristiyan olduğunu da biliyoruz. O hâlde acaba demokrasinin dinle veya Hıristiyanlıkla bir ilişkisi var mı? Tarihsel olarak demokrasi Hıristiyanlıktan mı çıkmıştır? Öte yandan eğer demokrasinin dinle, daha özel olarak Hıristiyanlıkla bir ilişkisi varsa bu kendisini nasıl göstermektedir? Bu taktirde başka 'dinlere mensup toplulukların demokrasiye geçmeleri mümkün olabilir mi ve eğer olabilirse bir Hıristiyan demokrasisi, Yahudi, Budist veya Müslüman demokrasisinden nasıl, hangi özelliklerle ayrılabilir?".

Yine çok genel gözlemleri yardımımıza çağıralım. Hıristiyanlığın tarihi çok eski ama kabul etmek lâzım ki demokrasisinin tarihi çok yeni. Tamamen mantıkî olarak şunu diyebiliriz ki eğer demokrasiyle Hıristiyanlık arasında doğrudan bir ilişki olsaydı, demokrasinin çok daha eski bir tarihten itibaren ortaya çıkması gerekirdi: Ama durumun böyle olmadığını biliyoruz. Sonra

eğer demokrasi ile Hıristiyanlık arasında ciddi, organik bir ilişki olmuş olsaydı, Hıristiyanlığın temsilcilerinin veya Kilise'nin ilk ortaya çıkışından itibaren demokrasiye karşı olumlu bir tutum içinde olması beklenemez miydi? Tarihsel bilgilerimiz durumun böyle de olmadığını göstermektedir. Belki farklı derecelerde olmakla ve Protestanlıkla Katoliklik ve Ortodoksluk arasında ona karşı tarihsel tutumlarında, belli bir farklılık olmakla birlikte Hıristiyanlığın belli başlı mezheplerinin insan hakları konusunda olduğu gibi demokrasiyle ilgili olarak da ciddi bir ilgi ve sempatilerinin olmadığı bilinmektedir. Sonra bugün yalnız Hıristiyan Batı ülkeleri değil, Hindu dinine mensup Hindistan, Şintoist ve Budist dinine mensup Japonya, İslâm dinine mensup Türkiye'de birer demokrasi olma özelliklerini göstermektedirler. Öte yandan bugün Batı'da daha özel olarak Hıristiyan demokrat partiler de vardır. Peki bu Hıristiyan Batılı ülkelerin demokrasilerini Hıristiyan olmayan Hint, Japon, Türk demokrasilerinden veya Batı'daki Hıristiyan demokrat partileri diğer sosyal veya liberal demokrat partilerden ayıran özellikler nelerdir? Özel Hıristiyansı nitelikler nelerdir? Bu nitelikler olarak demokrasinin kendisinin kuralları, ilkeleri, usulleri bakımından, ortada ciddi bir farklılık görünmemektedir. Başka deyişle demokrasi Batı Hıristiyan dünyasında ortaya çıkmakla birlikte özel olarak Hıristiyanlığın kendisinden kaynaklanmayan, ilke ve kurallarında, işleyişinde onun özelliğini veya damgasını taşımayan, dolayısıyla başka herhangi bir dine sahip bir toplumda da uygulanması mümkün olan ve fiilen de uygulanan, dünyevî siyasal bir yönetim biçimi gibi görünmektedir.

Genel olarak Hıristiyanlıkla değil ama onun Protestan koluyla demokrasi arasındaki ilişkilerin daha olumlu olmuş olduğu yönünde görüşler vardır. Gerçekten de tarihsel olarak ilk demokrasiler Protestan mezhebinin ağırlıkta olduğu ülkelerde ortaya çıkmıştır (İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Kuzey Avrupa ülkeleri). Öte yandan Protestanlıkla demokrasi arasında neden olumlu bir korelasyon bulunduğunu açıklama yönünde bazı unsurlara temas edilmiştir. Örneğin Protestanlığın bireysel vicdanı, bireyin Tanrı ile aracısız ilişkisini vurgulaması, Protestan kiliselerin cemaatin üstünlüğünü vurgulamaları ve piskoposluk teşkilâtına hiç yer vermemeleri, nihayet Protestanlığın ekonomik girişimi; burjuvazinin, kapitalizmin ve ekonomik zenginliğin gelişmesine teşvik edici rolü demokrasinin ortaya çıkışını olumlu etkilemiş olan faktörler olarak zikredilmiştir. Buna karşılık diğer önemli Hıristiyan mezhebi olan Katolikliğin papazların aracı rolünü vurgulaması, Katolik kilisesinin papazlar, piskoposlar; başpiskoposlar ve kardinallerden oluşan ve Papa'da, Papa'nın yanılmazlığında doruğa ulaşan tabakaları ile hiyerarşik ve otoriter bir örgüt olması bakımından demokrasiye aykırı unsurlara sahip olduğuna işaret edilmiştir. Ancak bugün çoğunluğu Protestan mezhebine ait

olan ülkeler yanında çoğunluğu Katolik mezhebine inanan ülkelerin hemen hemen hepsinin (İtalya, İspanya, Güney Amerika ülkeleri) demokrasiye geçtiklerini gördüğümüz gibi toplumların demokrasiye geçişini mümkün kılan ve hattâ teşvik eden din-dışı ve tamamen başka türden şartlar ve nedenlerin varlığına işaret edildiğini de bilmekteyiz (Yüksek bir genel ekonomik refah düzeyi, güçlü bir burjuvazi, güçlü bir orta sınıf, yüksek okuryazarlık ve eğitim düzeyi, amaçsal değil, araçsal bir kültür, sosyal çoğulculuk ve güçlü ara gruplar, hukuka ve bireysel haklara saygı gelenekleri vb.). Sonuç olarak önce Batı ülkelerinde ortaya çıkan, sonra ve özellikle son yarım yüzyılda daha birçok başka ülkede benimsenen demokrasinin varlığını Hıristiyanlığın kendisinden çok Hıristiyanlığın kendisini de değiştiren ve dönüştüren bazı başka ve en genel olarak modernite diye adlandırılan olgu içinde yer alan şartlara ve gelişmelere bağlamak daha makul görünmektedir.

Bu arada Hıristiyanlıkla veya daha özel olarak onun Protestan koluyla demokrasi arasındaki korelasyon kuramını İslâm bakımından ele almak ve yorumlamak da ilginç olabilir.

Eğer Hıristiyanlıkla veya onun Protestan mezhebiyle demokrasi arasında gerçekten bir korelasyon varsa ve Protestanlığın demokrasiye uygun unsurları olarak zikredilen şeylerde de bir hakikat payı varsa İslâm'ın da bireyciliği, eşitçiliği, anti-ayinciliği, hiyerarşiye karşıtlığı ile demokrasiyi teşvik edici nitelikte unsurlara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yine İslâm'ın ticarete, ekonomik girişime, zenginliğe karşı olumsuz bir tutumu olmaması, hattâ belirli sınırlar altında onu teşvik edici bir din olması özelliği bakımından da demokrasinin ortaya çıkışı için olumlu şartlara sahip olduğu ileri sürülebilir. Hattâ yine bu bakımdan İslâm'ın belki Hıristiyanlığa göre biraz daha fazla olan cemaat vurgusu veya cemaatçiliğinin de böyle olmak bakımından demokrasiye karşı bir unsur olması gerekmediği kabul edilebilir. Nasıl milliyetin, milletin ortaya çıkışının a priori olarak demokrasiye karşı olması gerekmemişse, tersine çağdaş devletler temelde birer millî devletse ve çağdaş demokrasiler bu anlamda birer site demokrasisi olmayıp birer millî demokrasiyse ve milletin veya milliyetin temelinde de topluluk, cemaat vurgusu mevcutsa ve bu anlamda millet ve milliyetin ortaya çıkışının aileye, hanedana ve hükümdara karşı toplumun, topluluğun değerinin vurgulanması anlamında demokrasiye olumlu bir katkısı olmuşsa İslâm'ın cemaat veya topluluk vurgusunun da bireyin varlığını ve değerini gözden kaçırma veya ihmal etme tehlikesini göstermedikçe mutlaka demokrasiye aykırı olması gerekmediğini, hattâ onu destekleyici bir faktör olma imkânının bulunduğu söylenebilir. Nihayet bu bağlamda İslâm'ın demokrasinin kabulüne yönelik imkânlarının diğer önemli global bir geleneğe, bireye karşı grubu, özgürlüğe karşı otoriteyi, haklara karşı sorumlulukları vurgulayan, uyum ve işbirliğini

uyuşmazlık ve yarışmadan üstün tutan Konfüçyüsçülüğe nispetle daha fazla olduğu bile ileri sürülebilir.

İslâm'la demokrasi arasındaki ilişkilerin kuramsal olarak çatışmacı olmaması, tersine uyumlu olması imkânı yönünde başka bazı teknik veya şeklî kurumsal olumlu unsurlar üzerinde de durulabilir ve nitekim de durulmaktadır. Örneğin bu bağlamda İslâm geleneğinin keyfî yönetiminden hoşlanmaması özelliği önemli bir olumlu nokta olarak zikredilmektedir. Geleneksel İslâm dünyasında hakimiyetin temel kurumu olmuş olan halifeliğin, onun despotluktan ayıran temel sözleşmesel ve rızasal şartlara sahip olduğu bilinmektedir. Bu sözleşmenin yöneten ile yönetilen arasında karşılıklı ödevler tesis ettiği, yönetilenin yöneticiye itaat etmek ve emirlerini yerine getirmek görevine sahip olmasına karşılık yöneticinin de ona karşı birtakım ödev ve sorumluluklara sahip olduğu bilinmektedir. Bu arada hattâ yöneticinin görevini yerine getirmemesi durumunda yönetilenin sözleşmeyi feshetme hakkına veya daha doğrusu ödevine sahip olduğu konusu vurgulanmaktadır. Böylece İslâm devletinde yöneticinin yönetilenin rızasına dayanarak onu yönettiği söylenebilir. Bunun yanında demokrasilerin temel kavram veya değerleri olarak düşünülen seçim (ilk dört halifenin seçimi), meclis (yöneticinin Müslümanlara danışma görevi ve icma kurumu), kanun önünde eşitlik, insan haysiyeti gibi şeylerin de İslâmî karşılıklara veya paralellikle işaret edilmekten her zaman hoşlanılmaktadır.

Tekrar aynı soruya dönelim. Eğer durum böyleyse bugün 53 İslâm Konferansı Örgütü üyesinden neden yalnızca birinde demokrasi iyi kötü var da diğerlerinde yok? Bugün bağımsız bir devlet olarak dünya sahnesinde yer alan 52 Müslüman ülkede neden geleneksel otokrasiler, şeyhlikler, krallıklar, faşist diktatörlükler, askerî rejimler, tek parti rejimleri var da demokratik bir rejim yok? Daha da önemli olarak neden bütün İslâm ülkelerinde yükselen bir dalga olarak kendini gösteren radikal İslâmcı hareketler ve bunların temsilcileri olan aydınlar farklı ölçülerde ve yoğunlukta olmakla birlikte adeta bir koro hâlinde demokrasiye karşı çıkmaktadırlar? Cezayir'den Sudan'a, Mısır'dan İran'a, Suudi Arabistan'dan Afganistan'a kadar farklı, ama hepsi iç karartıcı bir şekilde otoriter, totaliter, tirancı, despotik siyasal rejimler altında yaşayan Müslüman ülkelerin İslâmcı yöneticilerinin, örneğin Humeyni'nin, Hasan Turabi'nin, aydınlarının, örneğin Seyyid Kutub'un, Mevdudi'nin, Şeriati'nin demokrasiye karşı son derece kararlı bir şekilde olumsuz tavır alışları bir tesadüf müdür? Eğer değilse demek ki öte yandan İslâm'la demokrasi arasında bir sorunun varlığını gösteren işaretlere de bakmak gerekir.

Yukarda Huntington'un demokrasi hakkındaki basit ölçüsünü koyduk. Bu en basit olarak birbirini izleyen iki özgür seçimle barışçıl hükümet değişikli-

ğidir. Başka bir deyişle B. Lewis'in dediği gibi demokrasi seçimlerin hükümetler tarafından değiştirilmesine karşıt olarak hükümetlerin seçimler yoluyla değiştirilebildiği seçimlerdir. Şimdi İslâmî bir siyaset, İslâmî bir devlet projesiyle ortaya çıkan İslâmcı aydınlar, siyasî partiler ve yöneticiler şu basit soruya cevap vermemekte veya verememektedirler: İslâmcı bir hükümet seçimlerle görevinden uzaklaştırılabilir mi? Bu konuyla ilgili olarak söylenen şey, olsa olsa bunun imkânsız bir şey olduğu, çünkü hiç kimsenin Tanrı'nın düzenine veya devletine karşı oy kullanmayı istemeyeceğidir. Ancak bu, gene de sorunun ciddiyetini ve ağırlığını değiştirmemektedir. İslâm'a dayandığını, Tanrı'nın hakimiyetini tesis ettiğini, şeriatı, yani Tanrı'nın yasasını uyguladığını ileri süren İslâmî bir hükümet seçimle iş başına gelmek imkânından yararlandığı gibi seçimle iktidardan uzaklaştırılmayı kabul edecek midir ve daha önemlisi nasıl kabul edecektir? Yani bu konuda özellikle şu noktanın da belirtilmesi hayatî bir önem taşımaktadır ki bu tür bir projeyi savunmanın söz konusu çekilmeyi basit olarak kabul ettiğini söylemesi yetmez; daha önemli olarak onun bunun nasıl olup da kabul edebildiğini aklı başında bir insanı ikna edebilecek bir makullükte, yani kendi ilkelerine göre mantıklı ve tutarlı olarak anlatması gerekir. Şu âna kadar gerek ciddi olarak bunu kabul ettiğini beyan eden, gerekse daha da ciddi olarak nasıl olup da bunu kabul edebildiğini makul bir şekilde ortaya koyan herhangi bir İslâmcı aydın; yönetici ve siyasî partinin ortaya çıkmadığını söylemem gerekmektedir.

Demokrasi tanımı gereği siyasal çoğulculuğa, birden fazla partiye ve muhalefete imkân vermektedir. Birinci önemli soruya bağlı olan diğer benzeri bir soru doğal olarak İslâmî bir devlet içinde birden fazla siyasal parti ve buna bağlı olarak bir muhalefetin nasıl mümkün olacağıdır. İktidarda bulunan partinin kendisinin gerçek anlamda İslâm'ı temsil etmediği veya İslâm'ı tam olarak anlamadığı, iyi uygulamadığı söylenerek bir başka İslâmî siyasî partinin sistemde kendine bir yer arayabileceği söylenerek bu soru cevaplandırılmak istenebilir. Bu manada, yani İslâm'ın kendisini yorumlamada farklı görüşlere sahip olunabileceği olgusuna dayanılarak İslâmî bir devlette birden fazla partiye yer olabileceği söylenebilir. Ancak konuya ısrarla ve daha derinden bakalım. Neticede kuramda bir tek İslâm, bir tek evrensel, mutlak ve nihaî İslâmî hakikat ve yasa olacağına göre bu hakikati temsil eden partinin dışındakiler olsa olsa yanlışın, küfrün temsilcileri olmak ve bundan dolayı da varlık ve yaşama haklarına sahip olmamak zorunda değil midirler? İslâmcı yöneticiler, aydınlar ve siyasî partilerin bu soruya da verdikleri makul bir cevabın varlığı bilinmemektedir. Öte yandan bugün devletin düzeninin İslâm'a dayandığı iddia edilen veya anayasanın İslâm olduğunu söyleyen hiçbir Müslüman devlette (İran, Sudan, Suudi Arabistan) çok partili bir siyasal

düzenin ve meşru bir muhalefet partisinin mevcut olmadığını hatırlatmama bilmem gerek var mıdır?

İslâmî bir devlette demokrasinin temel kural ve kurumlarının, yani seçim, muhalefet, çoğulculuk, birden fazla siyasî parti ve programı kavramlarının çok ciddi problemlerle karşı karşıya olduğu görülmektedir.

Öte yandan demokrasi sadece iktidarın kaynağının kim olduğuna ilişkin bir rejim değildir. Siyasal egemenliğin halka ait olması demokrasinin gerekli şartıdır, ama yeterli şartı değildir. Bilindiği gibi onun diğer ayağı temel ve vazgeçilmez bireysel insan hakları kavramıdır. Herhangi bir demokratik rejimin yaşayabilmesi ve uzun ömürlü olmasını sağlayan şey, onun temel insan hak ve hürriyetlerini koruyan, garanti eden bir sistem olmasıdır. Şimdi İslâmî bir devletin bu konuda da bazı ciddi sıkıntıları olacağı açıktır. Çağdaş demokrasiler bir devletin uyruğu olan bütün yurttaşların dinine, ırkına, cinsiyetine bakılmaksızın siyasî ve hukukî bakımdan eşit oldukları ilkesi üzerine dayanmaktadır. Oysa İslâm'ın haklar ve özgürlükler bakımından kadınla-erkek ve Müslümanla-Müslüman olmayanlar arasında ayrım yaptığı, dolayısıyla yurttaşlar arasında bazılarını ikinci, hattâ üçüncü sınıf yurttaşlar olarak kabul ettiği bilinmektedir.

Demokrasinin önemli iki ayağından biri dediğim insan haklarına ilişkin somut bir örnek vereyim: Bir süre önce katıldığım bir bilimsel toplantıda ülkemizde siyasette İslâm'ın ön plâna çıkarılmasının bayraktarlığını yapan bir siyasî partinin önde gelen temsilcilerinden hiçbiri Mısır'da Muhammed el Gazali adlı bir din bilgini tarafından Müslümanlığı terkettiği için hakkında ölüm fetvası verilen ve de öldürülmüş olan bir yazarın (Ferec Fuda) bu olayı üzerine ne düşündükleri sorusuna kesin, açık ve basit bir cevap vermemiştir. Sözünü ettiğim kişilerden hiçbiri kesin, açık ve basit olarak bunu doğru bulmadıkları yönünde bir görüş beyan etmemişlerdir. Şimdi hayâlî veya gerçek olsun, İslâm'ı terkeden, bir başka dine giren veya ateist olduğunu ilan eden bir insanın İslâmî bir devlet içindeki yerinin ne olacağı sorusunun, insan ve yurttaşlık hakları açısından demokrasinin İslâm'la ilişkisi problemin ciddi bir konusu olacağını kabul etmek gerekir.

Belki bu sorunlardan daha da büyük olanı daha derin bir şeyle, İslâm'da hakimiyet ve yasa kavramı ile ilgilidir. Aslında her türlü hakimiyetin ve otoritenin kaynağının Tanrı olduğu konusunda İslâm'la Hıristiyanlık veya Yahudilik arasında bir fark yoktur. *Omnis potestas a Deo* veya *La hukm illa lillah.*

Bu temel görüşün uzantısı olarak gerek Hıristiyanlık, gerekse Müslümanlık için her türlü iktidar gibi siyasal iktidarın kaynağının da Tanrı olduğu görüşü üzerinde bir farklılık yoktur. Ancak Hıristiyanlığın doğanın yaratıcısı olan Tanrı'nın her şey üzerine sahip olduğu kudreti bilerek yine kendisi tara-

fından insana bahşetmiş olduğu; çünkü O'nun insanı akıllı ve özgür yarattığı, tanrısal lütuf tarafından desteklenen aklın kendi doğal gücüne dayanarak ve şeylerin doğal düzenine bakarak insan için genel iyiye uygun kuralları koyabilme yetkisine sahip olduğu görüşüne karşılık geleneksel İslâmî hakimiyet kuramı Tanrı'nın sadece her türlü otoritenin kaynağı olmakla kalmakla, aynı zamanda evrende Tanrı'nınkinden başka bir hakimiyet, bir otorite bulunmadığı görüşünü benimsemiştir.

Bu görüşün tarihsel olarak Eş'ariciliğin görüşü olduğu ve İslâm düşünce tarihinde bundan başka ve buna bir ölçüde karşı olan görüşlerin, örneğin Mu'tezilenin görüşlerinin olduğu doğrudur. Ancak neticede Eş'ariliğin bu Tanrı'dan başka hiç kimsenin hakimiyet sahibi olmadığı, evrende Tanrı'dan başka gerçek anlamda bir kudret sahibi ve failin bulunmadığı, Tanrı'nın meydana gelen her şeyin doğrudan faili olduğu ve her şeyi tek başına yönettiği, geri kalan varlıkların, insan da dahil olmak üzere bir aletten başka bir şey olmadıkları görüşü İslâm'ın ruhuna aykırı olmayan bir görüş olarak en geniş bir kabul bulmuş ve İslâm ruhunu temsil eden çeşitli gruplar (Kelâmcılar, tasavvufçular) tarafından benimsenerek zamanımıza kadar gelmiştir.

O hâlde İslâm'la Hıristiyanlık arasındaki farklılık otorite veya hakimiyet kavramının kendisinde değil, tanrısal yönetim kavramında yatmaktadır. Eş'ari teoloji okulu kendisine mahsus bir ontolojik gerçekliğe, fiil ve kudrete sahip bir varlık alanı olarak doğayı reddetmiştir. Doğayı ve onda, etkide bulunan ikincil nedenlerin varlığını ve onların içsel etkinliklerini kabul etmenin bir tür Tanrı'ya ortak koşmak anlamına geleceğini düşünmüştür. Bundan dolayı o Tanrı'nın sahip olduğu hakimiyet otoritesini herhangi bir şekilde insanlara geçirmesi, devretmesinin söz konusu olamayacağını savunmuştur. Bunun da sonucu Müslüman sitesinin kuramda doğal hukuk üzerine dayanması mümkün olan bir toplum olmaktan çok daha fazla vahyin verdiği dışardan temeller üzerine dayanması gereken tamamen pozitif bir yasa toplumu olması gerektiği görüşü olmuştur.

Bu noktada haklı olarak yapılabilecek bir itiraza cevap olarak işaret etmek gerekir ki geleneksel olarak Şeriat veya İslâm hukuku denen alanın en büyük bir bölümü ile insan yapısı olması olgusu yukarda temas edilen esas gerçeği değiştirmemektedir. Kur'an'da veya İslâmî gelenekte kuramsal bakımdan esas olarak yalnızca pozitif ilâhî bir yasa kavramının bulunması başka şeydir. Bu pozitif ilâhî yasa olarak ortaya konan şeyin insan hayatının çeşitli cephelerini kucaklayan dört başı mamur bir hukuk sistemini içermemiş olması, bundan dolayı insan çabaları ile tamamlanması gereken bir özellik göstermesi başka bir şeydir. Şüphesiz ki bir medeni hukuk, bir ceza hukuku, bir miras hukuku vb. olarak İslâm hukuku sonraki döneme ait büyük hukukçuların şahsi çabaları, akıl yürütmeleri, içtihatlarının sonucu ve onların

eseridir. Ancak öte yandan da itiraf etmek gerekir ki yasanın özü itibariyle tanrısal pozitif bir şey olduğu, doğal-insanî bir şey olmadığı fikri İslâm'ın temel yasa fikri olmuştur.

Sonra İslâm'da yasanın biricik kaynağının Tanrı'nın saf iradesi olduğu gerçeği, bu iradenin tamamen keyfî, kör, hesabı verilmeyecek bir şey olduğu anlamına gelmez. Çünkü Tanrı'nın sıfatlarından birisi irade ise öbürleri bilgelik, ilim, adalettir. Bundan dolayı da bu tanrısal iradenin ürünü olan pozitif ilâhî yasa alanının çoğu zaman Yunan veya Hıristiyan geleneğinin doğal hukuk diye adlandırdığı alanla örtüşmesi veya onun içine giren kurallara benzer kurallar içermesinin mümkün olduğu ve fiilen de içermiş olduğu bir gerçektir. Ancak bu olgu da öte yandan yasanın pozitif-İlâhî özelliği, diğerinin doğal-insanî özelliği arasında kaynakları ve meşrulaştırma tarzları bakımından temel bir farklılık olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bu manâda İslâm kuramsal olarak gerçekten tam bir teokrasidir. Yani kratos'un, egemenliğin yalnızca Tanrı'ya ait olduğu bir yönetim biçimidir. İslâm'da Tanrı adına bu otoriteyi veya yetkiyi kullanan bir ruhban sınıfının olması veya olmaması önemli bir şeyi değiştirmez. Şüphesiz İslâm'da Mısır'da, Babil'de, hattâ Hıristiyanlıkta olduğu türden bir ruhban sınıfı olmamıştır. Ama bunun da teokrasinin tanımı ve içeriği bakımından bir önemi yoktur.

Öte yandan bu şüphesiz tarihte gerçekleşmiş olan Müslüman devletlerin birer teokrasi olduğu anlamına da gelmemektedir. Hele hele bu devletler içinde Osmanlılar gibi daha sonraki döneme ait olanların gerek kendilerini meşrulaştırma biçimleri, gerekse fiilî yönetim tarzları bakımından birer teokrasi olarak adlandırılamayacakları pek tartışma konusu değildir. Daha XIV. yüzyılda büyük Müslüman tarihçi ve siyaset bilimcisi İbni Haldun Emeviler'den itibaren Müslüman devletlerin bir teokrasi olmadığını, saf, çıplak, dünyevî bir güç devleti olduklarını bilmekte ve ifade etmekteydi. Özellikle Türk-Moğol geleneğine bağlı olarak Selçuklu ve Osmanlı hükümdarlarının devleti dinden; kanunu şeriattan ayırma ve bu anlamda siyaseti deyim yerindeyse doğallaştırma, lâikleştirme yönünde ne kadar mesafe alacakları da bilinmektedir. Belki de XIX. yüzyılda başlayan büyük Batılılaşma hareketi içinde yer alan önemli ve aynı yöndeki diğer gelişmelerle (hukukun; eğitimin lâikleşmesi vb) birlikte yaygınlaşarak ve derinleşerek devam eden bu doğallaşma, dünyevîleşme, ve lâikleşme olgusudur ki Cumhuriyet'le birlikte nihaî mantıkî noktasına vararak bir inanç, öğreti ve ibadet olarak İslâm'la bir siyaset, hukuk sistemi, teokrasi olarak İslâm arasında temel bir ayrım yapmayı mümkün kılmış ve bu sayede de demokrasinin Türkiye'de kabul edilebilmesi için gerekli olumlu fikrî-siyasî ortamı hazırlamıştır.

Sonuç

Evet, Türkiye Müslüman ve demokrat bir ülkedir. Türkiye "İslâm ile demokrasi arasındaki ilişkiler" sorununun kavşak noktasında bulunmaktadır. Ancak Türkiye'de demokrasi varlığını İslâm'a borçlu değildir. Türkiye'nin herkes tarafından bilinen tarihinin özel gelişim çizgisine ve özel şartlarına borçludur. Türkiye'de demokrasinin geleceği hakkında kehanette bulunmanın imkânı yoktur. Türkiye'de demokrasinin geleceği kendi özel tarihinin ve şartlarının bir devamı olarak seyredebileceği gibi kendi dışındaki dünyanın, bu arada diğer Müslüman ülkelerin gelişmelerine de bağlı olacaktır. Diğer Müslüman ülkelerdeki gelişmelerin, İslâm ile demokrasi arasındaki ilişkilerin geleceği hakkında Türkiye'dekinden farklı nasıl bir model oluşturacağı belirsiz, hattâ büyük ölçüde şüphelidir. İslâm'la demokrasi arasındaki ilişkiler probleminde Türkiye deneyinin önemi ve değeri de bundan kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

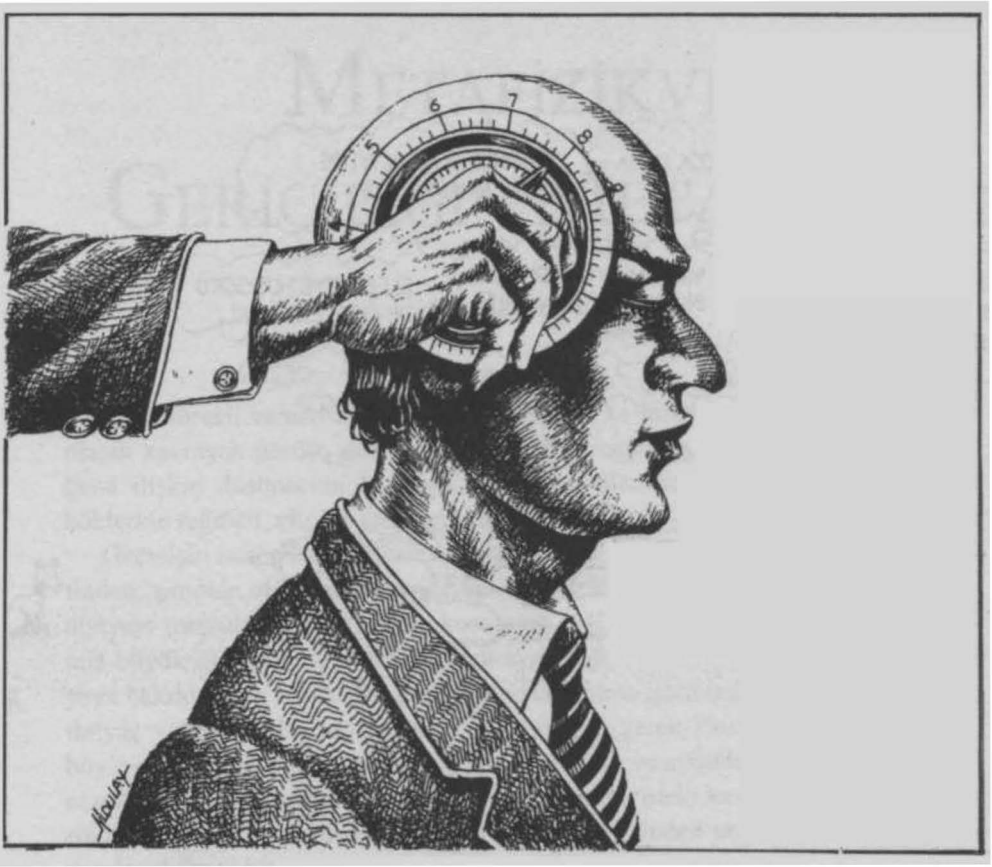
Francis Fukuyama, 'Capitalism and Democracy: The Missing Link', *Journal of Democracy*, Vol. 3, July 1992.

Louis Gardet, *La Cite Musulmane. Vie Sociale et Politique*, Dördüncü Baskı, Paris 1976.

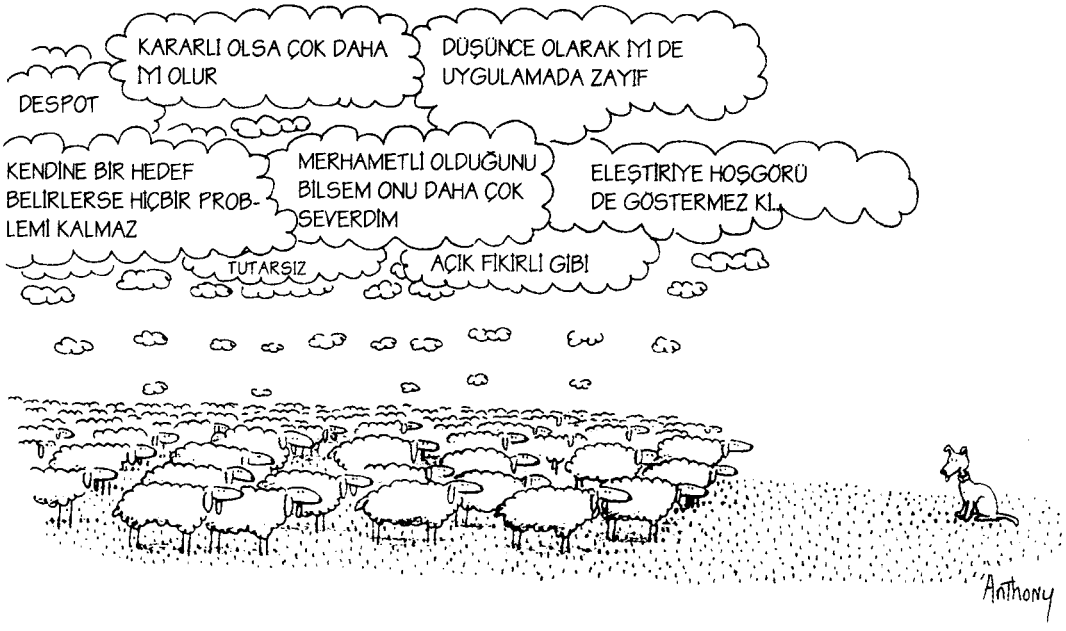
Samuel P. Huntington, *Üçüncü Dalga, Yirminci Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma,* Çev.Ergun Özbudun, Ankara 1993.

Bernard Lewis, "İslam and Liberal Democracy, A Historical Overview", *Journal of Democracy*, Volume 7, Number 2 April 1996.

Thomas Scheben, "Which Democracy, Which Islam, Observations From Egypt"; Paper presented to workshop *"'World, İslâm and Democracy'"* organized by the Adenauer Fondation/Ankara et Iberotel Sarıgerme Park Dalaman 5-8 March 1998.



Çizim: Said Moulai-Ali



Çizim: Anthony

METAFİZİK VE GERİCİLİĞİN METAFİZİĞİ

Efkan Bahri Eskin

Tarihsel süreci, zamansal ardışıklıkta şeylerin ve bilincin evrildiği bir akış olarak kavrayan görüşe şu aydınlanmış çağda inanmak, eskinin lanetli olduğuna ilişkin düşüncenin kamusal içgüdüde hâlen varlığını koruyan derin köklerine rağmen, gitgide güçleşmektedir.

Geçmişin nesnelleştirilmesi olarak tarihçilik, özgül bir değerler perspektifinden, şimdide olmayanın, geride kalanın karanlığını resmettiğinde, varolan dünyayı meşrulaştırma görevine koşulmuş değildir. Belki de gerçekten geçmiş büyük ölçüde öyleydi. Ama yine aynı değerlerden içinde yaşanan dünyaya bakıldığında karanlığın gün yüzüne çıkarılma işleminde özel bir çabaya ihtiyaç yoktur ve bu yüzden artık tarihçiye de gerek kalmamıştır. Bundan böyle görev tarih filozofunundur. Ancak karanlığı ve aydınlığı ayıran ölçütler olarak varsayılan "değerlerin" nereden türedikleri, öteki kavramlarla ilişkilerinin ne olduğu ve tarihselliğin/yerelliğin göreliliğinden ne ölçüde bağımsız var kalabilecekleri üzerine yapılan her tartışma, her seferinde başlangıçta taşıdığı bulanıklığı yoğunlaştırarak sonlanır. Böylece bu bulanıklık sadece değerleri değil aynı anda onları temellendirme ya da temellendiremeyeceğini temellendirme kaygısı içindeki aklın bizatihi kendisini de kuşku altında bırakır.

Tarihselciliğin ünlü eleştirmeni Popper, Hegel ve Marx'a yönelik suçlamalarından birinde, onların bugün inanılan her şeyin, gerçekte bugün doğru

olduğu yolundaki tehlikeli öğretiye bağlı kaldıklarını söyler. Ama spekülatif öğretiye nasıl karşı çıkılırsa çıkılsın, değerleri ve/veya aklı yarı platonik ideler olarak tasarlama söz konusu olacak ve bu yüzden tehlikeli denen öğretinin kurgulu niteliğinden daha güvenli bir bölgeye sıçramış olunmayacaktır. Eğer "birey", Heidegger'in deyimiyle "dünyayı düşünce yoluyla tümlüğü içinde kuşatabilecek onca derinlemesine bir görüşe sahip olacak tarzda yaratılmamış"sa[1] şaibesiz bir bölgeye nasıl adım atılabilir?

Semavî dinlerin ilk takipçileri dünyayı, kaygan, bulanık, hayret verici bir nitelikte kavradıklarında metafizik bir zeminde yaşadıklarının bilincindeydiler ve dünyayı dolduran sisi dağıtmak için kutsal kitaba yöneldiklerinde, işlerinin bu kez de kolay olmayacağını bilmekteydiler.

Yeni zamanlarda dinlerin boşluğunu doldurma çabasındaki öğretiler ise sorunun zeminden değil, ama geçmiş bilinç durumunun bizatihi kendisinin bulanıklığından kaynaklandığını, eğer dünyaya kendi görme biçimlerinden bakılacak olursa, yeryüzünün bütün şeffaflığıyla görüleceğini hayret verici bir iyimserlikle ileri sürdüler. Wittgenstein bu yeni bilinç durumunun Russell türünde düşünürlerde gördüğü biçimini şöyle eleştirir: "Bazı filozoflar (veya onlara ne denecekse), problem yitimi diye adlandırılabilen şeyden mustariptirler. O zaman onlara her şey tamamen yalın gelir ve hiçbir derin sorunun artık varolmadığı görünür; dünya geniş ve düz olur ve her derinliği yitirir ve onlar ne yazarlarsa, sonsuz sığ ve bayağı olur. Russell ve H. G. Wells bu ıstıraba sahiptirler".[2] Ama ancak metafiziğin reddi Russell türünden yazarların babacan, bilgece tavırlarında yitmekte ve ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi söz konusu olduğunda, sanki Tanrı'nın gözünden pay alan ve olgusal göreliliği böylece aşan Hıristiyan rahibi bu tür düşünürlerin bedeninde yeniden yaşamı alanı bulmaktadır. Demek ki tarih, Marx'ın Luther için söylediği "lâikleri papaz yaparak, papazları lâik hâle getirdi" yargısının gerçekleşme alanıdır ama aynı zamanda insanlarla papazların özdeş oldukları gerçeğinin unutulduğu bir sürece delalet eder. İnsanlar papazdırlar ve papazlar metafizikçi olurlar ve bütün bunlar unutulmuştur. Bu olgu, metafiziğin sürekli söyleme sızmasının, eskiden günümüze doğru tedrici olarak yok olduğunu değil ve fakat sadece öyle sanıldığını söyler. Yani tarih, bu açıdan bakıldığında, inanca dayalı reflexif bir metafizikten, prereflexif sürekli içkinleşen bir metafiziğe doğru bir akış olarak görülebilir. Dünya görüşleri giderek bütün toplumsal bilinç bu süreçte yapılanır. Bilincin evrimi sanki bu günden geçmişe doğru olmuş gibidir.

---

[1] Martin Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 39-40.
[2] Akt. Ömer Naci Soykan, *Felsefe Manzaraları*, Küyerel Yayınları, İstanbul 1998, s. 47.

Bu gerileme üç pozitif kafanın (Saint-Simon, Comte, Durkheim) yeni bir din ihdas etme şevklerinde görülemezse, Marx, Russell ve diğer hümanistlerin dini nominalist bir tavırla dil ucuyla reddedip onu yeniden üretmeleri olgusunda, sözcüklerin örtü olarak kullanılmasından dolayı doğal olarak hiç görülemeyecektir. Gerileme bu tür düşünürlerin tasarladıkları numeni, doğrulanabilir olgularla karıştırdıkları zaman görülebilir. Sözgelimi insan doğası söz konusu olduğunda Freudcular, varoluşçular, davranışçılar, genetikçiler, nörofizyologlar, Marxistler, teologlar tarafından[3] çeşitli insan doğası tanımları ortalığı kaplamakta ama her seferinde varlığın ardında duran ve ona imkân veren bir doğa ya da doğasızlık düşünülmekte ve böylece hepsi numen tasarladıkları hlde, fenomen düzeyinde çalıştıklarına inandıklarından dolayı bilinçsiz teolojilere dönüşmektedirler.

Bu geriye düşüş geçmişte olanın gelecekte temellük edilip aşılacağını, geçmişteki bilinçsizlik durumunun, daha sonraki tarafından kavranacağını söylediğinde, kendi konumunun, okumaya çalıştığı geçmişte varolandan hiç de daha iyi olmadığının fark edilemezliğinde daha da belirginleşir.

Hegel: "Dünyanın düşüncesi olarak felsefe, ancak realite oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. Kavramın öğrettiğini tarih aynı zorunlulukla gösterir: ancak varlıkların olgunluk çağındadır ki ideal, reel'in karşısında boy gösterir ve aynı dünyayı cevheri içinde kavradıktan sonra, onu bir fikirler alemi içinde yeniden inşa eder".[4]

Ve Hegel'in geçmiş fikirler alemini yeniden inşası şöyledir: "Güzel, kutsal, bengi, din ve sevgi ısırma isteğini uyandırmak için gereken olta yemleridirler; Kavram değil ama esrime, olgudaki zorunluğun soğuk ilerleyişi değil ama mayalanan coşkunluk-işte tözün varsıllığını destekleyen ve sürekli olarak genişletenler bunlar olmalıdırlar".[5]

Oysa açıktır ki, Hegel'in tüm sözcükleri de: Logos, Tin, Aklın kurnazlığı, Töz kavram değil ama esrime mayalanan coşkunluktur. Eğer durum buysa iki tanrıbilimsel coşkunlukla karşı karşıyayız demektir ve Hegel'in tanrıbilimi geçmişi okuyamaz. Okuyamaz çünkü bir tanrıbilimin geçmişi okuyabilmesi için 'Logos'tan daha çoğuna ihtiyacı vardır. Marx bu noktada ihtiyacın farkına varan ve asıl Minerva'nın Baykuşu'nun kendisi olduğuna inanan ilk etkili Hegelciydi.

'Bizatihi şey', 'atom', 'enerji', 'yerçekimi', 'sebep', 'tekâmül' ve buna benzerlerinin isimlendirilmesi çoğu bilgili insan için ne ise Latium köylüsü

---

[3] Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Ayrıntı Yayınları, (Çev. Ertuğrul Başer) 1995 s. 36.
[4] G. W. F Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Sosyal Yayınları, (Çev. Cenap Karakaya) 1991, s. 31.
[5] G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, İdea Yayınları (Çev. Aziz Yardımlı) 1996, s. 24, İdea Y.

için de "Ceres (ziraat tanrıçası), Janus (kapı tanrıçası), Vesta (ocak tanrısı) kelimeleri de aynı şey idi".[6]

Marx, Hegel'i sadece hocası olarak değil aynı zamanda enerjiyi Ceres (ziraat tanrıçası) sanan Latium köylüsüne benzer bir konumda görmekteydi. Bu yüzden onun gizemli töz olarak tasarlanan metafizik Tin'i yerine daha akla ve bilime uygun gördüğü 'üretici güçleri' geçirdi. Oysa yaptığı sadece büyük konjonktür içinde duran küçük felsefi konjonktüre uygun tarzda kuramını yapılandırmaktan başka bir şey değildir. Lukacs'ın yorumuna göre Hegel tarihin gerçek dinamiklerine nüfuz edememiş ve bu yüzden tarihsel evrimin temelinde halkların bilincini görmüştür. Halkın bilincinin homojen olmamasından ötürü de bilinci akıl-ruhu olarak mitoslaştırmıştır.[7] Şu hâlde burada durup mitoloji ve metafiziğin ne anlama geldiğine bakmak gerekir.

"Felsefe ansiklopedisinde metafiziğin doğasıyla ilgili madde şöyledir: Metafizikte hemen her şey tartışmalıdır; ve bu bakımdan kendilerine metafizikçi diyen kişiler arasında, yapmaya çalıştıkları şeyin kesin olarak ne olduğu konusunda bir anlaşma bulunmaması şaşırtıcı değildir".[8] Acaba neden ansiklopedi metafiziğin spesifik bir bölgenin ilmi olduğuna ve o bölgenin dışındaki bu yakanın kuşkudan beri olduğuna inanmaktadır? Demek ki metafizik kavrama direngendir. Yapmaya çalıştıkları şeyin kesin olarak ne olduğu konusunda bir anlaşma içinde bulunmayanlar sadece kendilerine metafizikçi diyenler değil ve fakat herkestir. Öyleyse metafizik zeminin ilmidir. Sartre'ın diyalektik için söyledikleri aslına bakılırsa metafizik etkinliğe daha uygun görünmektedir. 'Diyalektiğin kendisi...', demekte Sartre "hiçbir zaman kavramların nesnesi olamaz. Çünkü onun devimi tümünü yaratır ve çözer".[9] Bu bakımdan Heidegger, Derrida, Sartre gibi düşünürlerin birbirlerini metafizikçilikle suçlamalarının bir anlamı yoktur. Metinlerinde görülmedik ölçüde metafiziğin rüzgarı eser.

"Metafizik nedir? sorusu, metafiziğin ötesini sorgular. Bu soru artık metafiziğin aşma yoluna girmiş bir düşünmekten çıkar. Aşmaya çalıştığının dilini hâlâ belirli ölçülerde kullanma zorunluluğu, böyle geçişlere özgüdür".[10] "Metafizik, Varolanı, Varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzerine yeniden ele geçirmek için onun ötesi hakkında soru sormak demektir".[11] Eğer Heidegger'in bu söyledikleri, insanın dünyayı tümlüğü içinde kavramaya yetenekli olmadığı görüşüyle beraber düşünülürse, metafiziğin dilini onu aşarken kullanmanın anlamı nedir? Lyotard "uzman neyi bilip, neyi bilmediğini bilir,

---

[6] Şahin Uçar, *Varlığın Mana ve Mazmunu*, İz Yayınları, İstanbul, 1996, s. 161.
[7] György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge Yayınları (Çev.Yılmaz Öner) 1998, s.75.
[8] Roger Trigg, Akılcılık ve Bilim, Sarmal Yayınları (Çev. Kadir Yerci) 1996, s. 21.
[9] Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, İdea Yayınları, (Çev. Aziz Yardımlı), 1993, s.21.
[10] Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?, Türkiye Felsefe Kurumu*, (Çev.Yusuf Örnek), 1994, s. 38.
[11] a.g.e. s. 38.

felsefeci ise neyi bilip neyi bilmediğini bilmez"[12] der. Durum buysa metafizik nasıl aşılabilir?

Heidegger'in geleneksel metafizik dizgelerden soyutladığı form şöyledir: "Metafizik varolanı varolan olarak yani genelde düşünür. Metafizik varolanın varlığını hem en genel olanın temele indirici birliğinde, yani her yerde genelgeçer olan da hem de tümlüğün temellendirici birliğinde yani her şeyin üstündeki en yüce'de düşünür. Kurucu temel olarak varolanın varlığı peşinen böyle düşünülür. Bundan dolayı bütün metafizik, aslına bakılacak olursa temeli gereğince, temelden sorumlu olan, temele hesap veren ve nihayet temelden hesap soran temel kurmadır".[13]

Confort'un dediğine göre, "marxizm yalnızca bir ekonomi teorisi değil sadece politik teori değil, fakat bir dünya görüşüdür bir felsefedir. Ekonomi politik görüşler genel bir dünya görüşünden bağımsız değildirler ve asla bağımsız olamazlar".[14] Burada Cornfort, Heidegger'in Hegelci metafiziği anlatırken kullandığı, "tümlüğün temellendirici birliği" ilkesine dayanır.

Ve Mandel: "Bütün varlığa evrensel bir hareket hükmettiğine göre, maddenin hareketi ve bilgimizin hareketi (bilimin insan düşüncesinin) arasında ortak çizgiler ileri sürebilmelidir. Nitekim Marx ve Engels'in maddeci diyalektiği evrensel hareketin ortak çizgilerini gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır".[15] Diyerek metafiziğin ikinci ilkesi yani genelde düşünür. Ama bu tavır, geleneksel dinler, Hegelcilik ve Marxçılık aslında yeniden kavranıp farklı bir şekilde kurulabilir. Örneğin ekonomi politik görüşlerin genel dünya görüşüyle bağlanımsız olduğu söylenebilir. Ama böylece söylemde metafizik aşılmış olmayacak tam aksine kurguculuk tarihine yeni katkılar söz konusu olacaktır.

Semavî dinlerin dünyayı döndürmeye çalıştığı dönemlerde, etik ve estetik değerlerin nesnel varlığı kitapla güvence altına alınmıştı ama o dönemlerde de varolan pratik görelilik metnin yetkin olmayan insan tekiyle dolayımlanmasına yormaktaydılar. Modern zamanlarda ise insanın aşkınla olan ilişkisi, dünyayı dolduran havanın yavaş yavaş kaybolmasıyla, bir tür kolektif yanılsama olarak görülmeye başlandı. Böylece metafizik, aşkıncı nesnelci bir fideizmden içkinci, öznelci kuşkucu bir fideizme doğru akmaya yöneldi. Ama tarihte kopmalardan çok süreklilik vardır ve bu yüzden birçok insan, somut estetik bir yapıtın diğerinden daha yüce olduğunu hâlâ tartışır, tartışmaktadır. "Bir tablonun halis bir sanat yapıtı olması", demekte T. Mengüşoğlu "genel

---

[12] Lyotard, Postmodern Durum, Vadi Yayınları (Çev. Ahmet Çiğdem) Ankara, 1997, s.14.
[13] Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, Bilim ve Sanat Yayınları, (Çev. Necati Açа), Ankara 1998, s. 42.
[14] Akt. Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul, s. 70.
[15] E. Mandel, *Marxizme Giriş*, Yazı Yayınları, İstanbul, s. 171.

bir bilgi gibi, onu görebilecek herkes için aynı hakikatı taşır. Yalnız buradaki görebilme kolay değildir. Bu alanda yalnız belli bir bilgiye dayanmak yetmez; aynı zamanda sanattan anlamak, bu alanda özel bir yeteneğe sahip olmak gerekir".[16] Demek ki sadece geleneksel zamanlarda değil modern dönemde de pratik öznelliğe rağmen nesnel değere ve onu 'görebilecek göze' inanç birçok insanda hâlâ yaşamaktadır.

Bu çağda bile nesnelci kalabilmeyi başarmış diğer bir düşünür H. Marcuse yazar: "Bu ussallığın dışında, kişi bir değerler dünyasında yaşamakta ve nesnel olgusallıktan ayrılmış değerler öznel olmaktadır. Onlar için soyut ve zararsız bir geçerliği kurtarmanın biricik yolu metafiziksel bir onama (tanrısal ve doğal yasa) olarak görünmektedir. Ama böyle bir onama doğrulanabilir değildir ve böylece gerçekten nesnel değildir. Değerler ahlâksal ve tinsel olarak daha yüce bir saygınlık taşıyabilirler, ama olgusal değildirler ve böylece olgusal yaşam içinde önemlerini yitirmektedirler.

Aynı olgusallık yitimi doğalarının kendisi nedeniyle bilimsel yöntem tarafından doğrulanamayan tüm düşünceleri etkilemektedir. Ne denli tanınıyor, sayılıyor ve kutsanıyor olurlarsa olsunlar, kendi başlarına nesnel olamamanın sıkıntısını çekmektedirler. Ama sözcüğün tam anlamıyla nesnellikten yoksunlukları onları toplumsal iç-bağ etmenleri yapmaktadır. İnsancıl, dinsel ve ahlâksal düşünceler yalnız 'ideal'dirler; yerleşik yaşam yolunu çok fazla rahatsız etmemekte ve iş ve politikanın gündelik zorunlulukları tarafından geçersiz kılınmamaktadırlar.

Eğer İyi ve Güzel, Barış ve Türe varlıkbilimsel ya da bilimsel ussal koşullardan türetilemiyorlarsa, evrensel geçerlik ve olgusallaşma isteminde bulunmaları mantıklı olmayacaktır. Bilimsel usun terimlerinde, yeğleme sorunları olarak kalacak ve bir tür Aristotelesçi ya da Tomist felsefenin onları yeniden diriltisi durumu kurtaramayacaktır, çünkü bilimsel us tarafından a priori çürütülmüşlerdir. Bu düşüncelerin bilimsel olmayan ıraları, yerleşik olgusallığa karşıtçılığı öldürücü bir biçimde zayıflamaktadır; idealler yalnızca idealler olmakta ve somut eleştirel içerikleri törel ya da metafiziksel atmosferde buharlaşmaktadır".[17]

H. Marcuse böyle değerlerin akıl tarafından temellendirilemediğini söyler ve metafiziksel onamaya da yanaşmaz. Öyleyse niçin değerlerin eleştirel içeriğinin yokolmasından yakınmakta ve olgusallaşmamalarına içerlemektedir. Marcuse'un sandığı gibi değerler törel ya da metafiziksel atmosterde buharlaşmış değildir. Tam aksine, olan aşkın törel atmosferin bizatihi kendi-

[16] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 86.
[17] Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, İdea Yayınları, (Çev. Aziz Yardımlı) s. 130.

sinin buharlaşmasıdır. Ve Marcuse farkında olmadan onun kalıntılarına tutunmaya çalışmaktadır.

Postmodern bilince yönelik "yerleşik laçkalığı" telkin edici söylemiyle meşrulaştırdığı ithamı bir yana (çünkü bu suçlamayı yapanlar durumun vehametinden yeteri kadar haberdar değillerdir) bu bilincin görelilikçi tutumu Marcuse'un nesnel inancıyla kıyaslanamayacak bir gelişmişli olarak görülmelidir. Çünkü değerler Tanrı-merkezli bir metafizikten, insan-merkezli bir metafiziğe aktarıldıklarında en uç rölativizm kaçınılmaz olur. Tanrı-merkezli bir metafizikte bile göreliliğin öyle kolay aşılamayacağına tarih şahittir. Eğer bu aşma kolay olsaydı Mesih'in öğretisinden ortaçağlar boyunca engizisyonlar türetmenin önüne geçilebilirdi. Ama yine de ilkinin mantıksal üstünlüğü açıktır. Tanrı-merkezli bir metafizik değerleri en yüce de düşünür. İnsan-merkezli bir metafizik ise farkında olmaksızın onu izlemekte İncil okumalarından yeni kurgular oluşturmaktadır. Bu yüzden "iyiliği emreden ve kötülükten sakındırmaya çalışan" seküler hümanizm artık, dünyaya Musa'nın on emri kadar uzaktır.

"Modern bilinç ilk evrelerine göre gitgide gelişen öznelci tutumuyla sekülerliğin daha yetkin bir modelini oluşturma yolundadır".[18] Buna göre değerlerin kültürel olarak, toplumsal olarak belirlenimi, olduğu gibi yani dünyanın sınırlarından taşmadan kabul edilmelidir. Evrensel kültürün olgusallığı yoktur ve tasarlanan hayâli de evrensel olarak özneldir.

Çünkü nesneller bir kültürün bir 'yaşama alanının' içinde kavranırlar. Zihnin doğal akışı onları tutarlı bütünlükler olarak görmek ister. Dünya görüşleri ister küçük çaplı teorilerin bağlanımsız yanyanalığı olarak, ister varlığın ontolojik düzeylerinin birliği ya da bütün düzeyleri son kertede düzleştiren büyük gerçeklik teorisi olarak kavransın, her seferinde zihin bu çabasıyla, ona öğretileni aşıp gerçeği gerçeğin gözünden görmek ister. Ama '... yaşantı dünyası sorgusuzca alınan ve erken bir evreden başlayarak izlenen tüm yönelimleri kapsar... çıkarların ışığında yorumlanan ve etkin ilişkilerde yaşanan bir dünyada deviniriz".[19] Öyleyse nesne ve nesne bağıntıları kültürde a priori olarak sarmalanır. Ama kültür bir tikeller çokluğudur bu nedenle nesne göreli olarak kavranır.

N. Hartmann'ın göreliliği aşmak için tasarım nesne ayrımı yapması bu doğal tavrı öne çıkarması göreliliğe katkıdan daha çoğu olarak görülemez. Çünkü zaten çoğu kimse nesnesine yaklaşırken, bilgiden bağımsız tözsel bir sürekliliği, bilgiye imkân veren bir varolanı önvarsayar ve algının nesnesine olabildiğince uyması için çabalar. Ama her kim Hartmann'ın tabakalaşma

---

[18] Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 89. İnsan Yay.

[19] Rüdiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, İdea Yayınları, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1993, s. 39-40.

düşüncesindeki üst varlık tabakalarıyla alttakilerin ilişkisini kabul ederse zaten o Hartmann'a önsel olarak duygudaştır.

David Hume, uzun zaman önce, görüşlerinin başkalarının onaylarıyla desteklenmedikleri zaman gevşeyip düştüğünü söylemişti. Demek ki gevşeyip düşmeyen bilgi için doğruluk yeterli olmayacaktır. Bilgi doğruluk ve yanlışlıktan bağımsız olarak bir tür kolektif cesaretin varlığı ölçüsünde yoluna devam eder. Dünyada bu nedenle çeşitli topluluklarca savunulan ve birbirleriyle savaşan görüşler, yenilgiyi kabul etmeden yollarına devam ederler. "Sık sık belli bir bilimsel bakış açısının hatalı olduğunun gösterildiği söylenir. Ama taraftarları onu hemen terk etmez, on yıllar hattâ yüzyıllar boyu bir şey olmamış gibi yollarına devam ederler ve birgün anlaşılır ki meğer doğru yoldaymışlar. Atomcu teori bu tür örneklerden biri. Sık sık çürütülmüş fakat hep geri dönmüş ve kendini bozguna uğratanları bozguna uğratmıştır"[20] Feyerabend'in bu görelilikçi tutumu "Tarih söylemi tarihe dahildir. Bu fikri şüpheciliğin ve safiyane göreceliğin iddialarıyla karıştırmamak gerekir"[21] diyen C. Castoriadis'le anlaşılabilir mi?

Göreceliğin safiyaneliği kabul etmesi şöyle dursun, o en ayık tutum olma iddiasındadır. İlkin başlangıçta hiçbir zihin öyle bir konumda durmak istemez. Ama açılarla tanıştıkça gitgide hepsini reddetmeye başlar. Çünkü bütün açıları yutma açgözlülüğü içindedir ve bu tutkusu sonunda onun hepten aç kalmasına neden olur. "Tartışmalarda birgün başka, diğer gün daha başka bir yaklaşımı savunuyordum. Yaklaşımlarımı hattâ hayatımın şeklini değiştirip duruyordum".[22]

Feyeraben'in öznelciliği, engisizyoncuya karşı etik tutumunda daha da radikalleşir: "Savunduğu görüşler midemizi bulandırıyor ve ona hak ettiği değeri veremiyorsak, şunu kafamıza sokmalıyız ki mide bulantımızı destekleyen hiçbir ama hiçbir nesnel argüman yoktur. Şüphesiz ahlâkî aryalar çekebiliriz hattâ incelikle bir araya getirilmiş bu tür aryalardan bir tür opera bile besteleyebiliriz. Ama tüm bu gürültü patırtıdan Remigius ile aramızdaki açıklığa bir köprü kuramayız, aklına hitap ederek onu bizim tarafa geçmeye ikna edemeyiz. Çünkü o da kendi aklını kullanmaktadır. Farklı bir amaçla farklı kurallara göre ve farklı kanıtlar temelinde o kadar".[23] İnsanlar dünyayı farklı algılamakta ve kendi algılarının doğru olduğunu kanıtlamada sıkıntı çekmektedirler. İşte bu yüzden Castoriadis "...bize evrenselin kapısını açan kendi tikelliğimizdir. Belli bir görüye, bir kategorisel yapıya ve bir projeye

[20] P. Feyerabend, a.g.e., s. 318.
[21] Cornelius Castoriadis, *Marxism ve Devrimci Kuramı*, İletişim Yayınları, (Çev. Hülya Tufan), İstanbul, 1997, s. 58.
[22] P. Feyerabend, a.g.e., s. 382.
[23] P. Feyerabend, a.g.e., s.60.

bağlı olduğumuzdan dolayıdır ki geçmişe ilişkin anlam taşıyan şeyler söyleyebiliriz".[24] dediğinde safiyane olarak nitelediği göreliliğin gücünü duyurur.

"Ancak şimdiki zaman o denli güçlü bir biçimde şimdidir ki, geçmişte geçmişin kendisinde göründüğünden başka ve daha fazla şeyler görmemizi sağlar".[25] Oysa şu kadarı kesindir ki insanlar sadece zamanda birbirlerini farklı anlamazlar. Türdeş olan bir halkın ruhu olmadığını Lukacs söylemişti. İnsanlar mekânda durup tarihi farklı anlarlar çünkü şimdide durdukları yer de tikeldir. Belli bir görüye bir projeye bağlı olmak sadece geçmişe ilişkin, geçmişin kendini algılayışından farklı bir görüye sahip olmayı değil, aynı zamanda burada ve şimdide olanın da farklı algılandığını işaret eder. Çünkü şimdide çok şimdi vardır.

Böylece tarihsel belirlenmişlik bireyin gerçekliği algılamasında aşılamaz sorunlara yol açar. Bir filozofu (örneğin Nietzsche ya da Marx) kentinden ve zamanından sökmeden sadece birazcık kımıldatma imkânı tasarladığında, sözgelimi Marx'ın ardına Hegel yerine Heidegger'i öncel olarak koyduğumuzda, artık Marx diyalektik ve işçi sınıfından bahseden bir Marx değil varlık ve işçi sınıfından bahseden bir Marx olacak ve ardılları da doğal olarak onu izleyeceklerdir. Heidegger'in gizemli 'varlığı' ile işçi sınıfının bir ilişkisinin olamayacağı söylenebilir. Ama diyalektikle işçi sınıfının bir ilişkisinin, cemaat dışında kabul edilen kanıtları nerdedir?

Dünya görüşleri bir kültürün içinde kurulur ve yeniden kurulur. İnsana ve evrene ilişkin bilgi olarak dünya görüşü içinde kaçınılmaz olarak görgül ögeler taşır, ancak hiçbir dünya görüşü gerekçelendirilebilen (Görgül olarak, rasyonel olarak) sütunlara dayanmaz. Hayatî önemdeki önermeleri daima dogmatiktir. Bilgi nesnenin öznede kavram şeklini alması olarak düşünüldüğünde, bilimsel bilgi öyleyse gerekçelendirilmiş inançtır. Daha analitik olarak söylendikte, inanç görgül düzlemde bilginin nesnesine denk düşüşün psişik boyutudur. İman ise bilgi nesnesine yaklaşma imkânı bulunmadığında ya da nesnenin özne tarafından sisler arasında kavranır gibi olduğunda, yükün ağırlıklı olarak ruhsal boyuta yığılmasından doğar. İman içerden doğal olarak olumlu bir anlam taşırken, dışardan yani başka bir iman formundan bakıldığında sanı ya da yanılsamadır. Böylece insan teki açısından bir çok bilgiyi sanıdan ayıran bu ruhsallıktır.

İnanç, Bergson'un nesneyi bilmeye ve kavramlar arası ilişkiye değindiği noktada görülebilir: "Birincisi nesnenin çevresinde dolaştığımızı, ikincisi ise onun içine girdiğimizi imler. Birincisi bulunduğumuz noktanın bakış açısı ile kendimizi dile getirdiğimiz simgelere dayanır. İkincisi ise ne bakış açılarına

[24] C. Castoriadis, a.g.e., s.60
[25] C. Castoriadis, a.g.e., s. 61.

dayanır ne de herhangi bir simgeye bel bağlar. Birinci tür bilginin görecede durduğunu, ikincisininse olanaklı olduğu durumlarda saltık'a ulaştığı söylenebilir.

"Saltık bu anlamda sırf bu anlamda kusursuzluk ile eşanlamlıdır. Bir kasabın olanaklı bütün bakış açılarından çekilmiş, sonsuza doğru birbirini tamamlayan bütün fotoğrafları hiçbir zaman içinde yürüdüğümüz kasabanın eşdeğeri olamaz"[26] "...kavramların birini seçip ondan başlayarak diğerlerine ulaşabiliriz. Ancak kısa süre sonra fark ederiz ki hangi kavramdan başladığımıza dayalı olarak kavramların bir araya gelmesi de bileşimi de tamamen farklı olacaktır".[27] Bergson'un kavramlar arası ilişki üzerine söyledikleri sadece büyük okullar için değil, aynı zamanda kısmî açıklamalar veren küçük teoriler için de geçerlidir. Bu noktada sosyal bilimlerdeki teori bolluğu düşünülebilir. Büyük dünya görüşlerinde ise sözgelimi din ahlâksal alanın özerkliğini ve onun doğasal ve toplumsal olanı dönüştürmesi gerektiğini vurgular. Pozitivist paradigma ise etik konusunda nominalist bir tutum içindedir. Farklı ontolojik anlayışları içinde taşımakla beraber ahlâkî olanı iliniksel görme noktasında çok sayıda teorinin ortak zeminini oluşturur. Ama burada bile değerlerin varlığın farklı düzeylerinden türetilmesi sonucu ihtilaf kaçınılmaz olur: Etik'in psikanalitik ve sosyolojik okumaları.

Liberaller ve Marxçılar ahlâksal evrimin, üretici güçlerin gelişimine alt güdümlü olduğu konusunda anlaşırlar. 'İnsanların tarihini', diyor Hilmi Yavuz 'toplumların sınıf bazında dönüşümleriyle temellendiren bilimsel kuram toplumsal bilincin öteki formlarını belirlediği gibi hukuk ve ahlâkın da belirlendiğini öne sürer. Bu apaçık böyle".[28] Öyleyse yetkin metafizikçi olmak için Bergson'un önerdiği sezgiciliği kabul etmemize hiçbir neden yoktur. Çünkü şimdiye kadar herkesin yaptığı zaten budur.

"Marx, toplumsal hareketi, yalnızca insan iradesinden, bilincinden ve düşüncesinden bağımsız olmakla kalmayan, tersine onların bilincini, iradesini belirleyen yasaların yönettiği bir doğal süreç olarak ele alır".[29] Marx kendi hakkında bu övgüleri alıntıladıktan sonra şöyle demekte: "Yazar benim yöntemim olarak kabul ettiği şeyi bu derece çarpıcı ve benim uygulamam yönünden cömertçe ortaya koyarken diyalektik yöntemden başka neyi anlatmış oluyor".[30] Marx'ın yasaları ona önsel olarak inanmayanlara ne anlam ifade eder.

---

[26] H. Bergson, a.g.e., s. 5-7.
[27] H. Bergson, a.g.e., s. 16.
[28] Hilmi Yavuz, *Felsefe Yazıları*, Boyut Kitapları, İstanbul, s. 27.
[29] Karl Marx, *Kapital*, Sol Yayınları, (Çev. Alaattin Bilgi) Ankara 1997, s. 26.
[30] Karl Marx, a.g.e., s. 27.

"Tasarım olgu durumlarını, olgu bağlamlarının varolmalarını ve varolmamalarını, mantıksal uzam içinde ortaya koyar. Tasarım, gerçekliğin bir taslağıdır. Bir cetvel gibi gerçekliğin yanına konmuştur".[31] Tasarımın doğru mu yanlış mı olduğunu bilmek için, onu gerçeklik ile karşılaştırmamız gerekir. A priori doğru tasarım yoktur".[32]

Gerek Marx'ın ekonomik belirlenimciliği, gerek üst yapıyı da az çok hesaba kattığını iddia eden yorumu ya da vurguyu Marx'ın aksine politik ögeye yapan veya ilerlemeyi ruhsal-entelektüel dönüşümle izah eden teorilerden hangisi gerçekliğin bir taslağıdır ve bir cetvel gibi gerçekliğin yanına konmuştur? Toplumsal koşullanmalardan, bireysel sezgilerden öte tasarımın doğru mu yanlış mı olduğunu bilmek için onu gerçeklikle karşılaştırabileceğimiz olanaklı uzam nerededir?

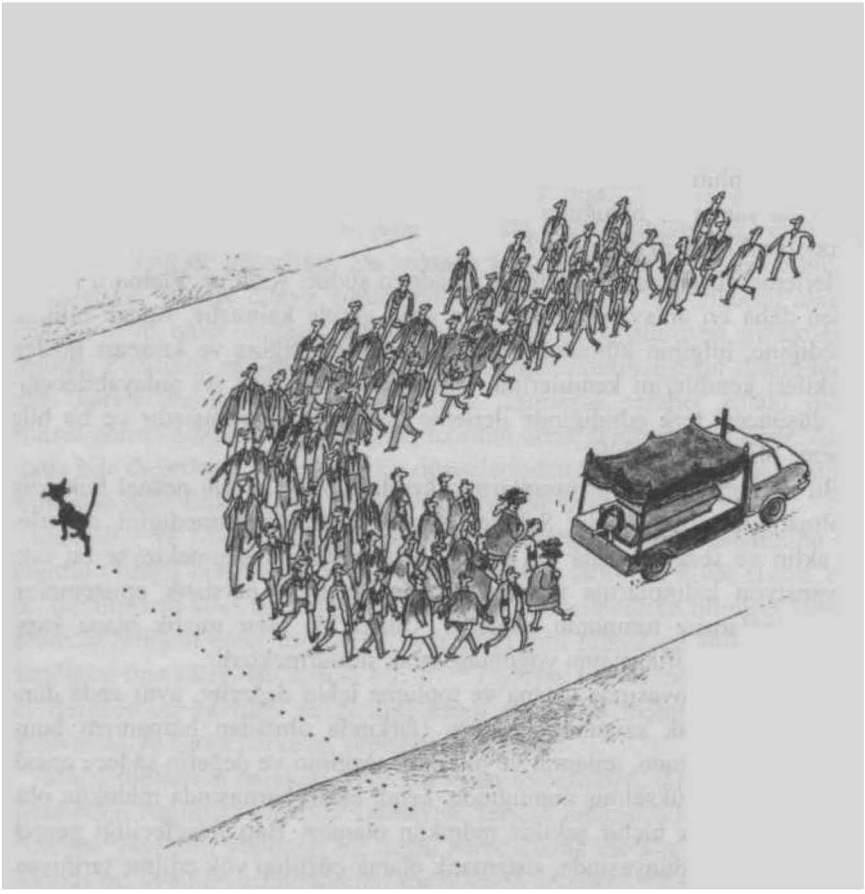
İlerleme düşüncesinin görünen paradoxu şudur: Kant'ın, Platon'u kendisinden daha iyi anlayabileceği inancı artık geride kalmıştır. Ancak bilimin ilerlediğine, bilginin kümülatif[33] bir biçimde geliştiğine ve kısacası bizden öncekileri kendilerini kendilerinin anladıklarından daha iyi anlayabileceğimiz düşüncesi terk edildiğinde ilerleme düşünden uyanmışızdır ve bu bile ilerleme olarak görülebilir.

Bu ilerleme, Hegel'in insanlarının kendi özbilinçleriyle nesnel hukukun varolmadığını görmeleridir. Seküler hümanizm tarihin bitmediğini, değerlerin, aklın ve sezginin hâlâ bir anlam ifade ettiğini düşünmekteyse bu eski konvansiyon kalıntılarına tutunması nedeniyledir. Anarşistik epistemoloji hâlâ bu anlamsız tutunumu reddeder. Çünkü bu tavır mistik olana karşı çıktığı hâlde mistifikasyonu yoğunlaştırarak sürdürmektedir.

Geleceğin dünyasında insana ve topluma içkin değerler, aynı anda dünyaya aşkın olarak savunulabilecekse (farkında olmadan hümanizm bunu yapmıştır) bu savunu, anlamın ve bilginin, sezginin ve değerin sadece ancak kendi bilincine yükselmiş mantığında, kendi aşkın haritasında mümkün olabilir. Ya da artık hiçbir şekilde mümkün olamaz: Batı felsefeciliği gerçek aşkınlığın kendi dünyasında, sistematik olarak çözülüp yok edilme tarihiyse, eğer bu ironik bilinç durumu yeryüzünü büsbütün kaplamış olup ve bundan bir çıkış yoksa, öyleyse tarihin sonu, onu savunanların önemsizliğinden bağımsız olarak ve belki de sözcüğün düzanlamıyla gelmiş demektir.

---

[31] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico- Philosophicus*, Yapı Kredi Yayınları (Çev. Oruç Aruoba) İstanbul 1996, s. 21.
[32] L. Wittgenstein, a.g.e., s. 21.
[33] Quentin, Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Vadi Yayınları (Çev. Ahmet Demirhan), s. 50.



Çizim: Pavel Constantin

İNANÇ, BİLİM VE FELSEFE ÜÇLEMİNE YENİ BİR YAKLAŞIM

Yasin Ceylan*

1. Bilmek, şüphe etmek, inanmak, beğenmek ve seçmek temel zihin faaliyetleridir.

2. Mükemmel bir zihinde bu faaliyetlerin hepsi birbirleriyle çelişmeden seyreder.

3. İnsanlığın düşünce tarihinde, ferdin hayatında olduğu gibi, bazen, bu temel zihinsel faaliyetten biri veya ikisi, diğerlerini etkisiz hâle getirerek diğerleri üzerinde egemenlik kurabilir. Nitekim Ortaçağ'da inanma etkinliği ağır basmak suretiyle, modern çağda ise bilmek işlevi aşırı güç kazanmak suretiyle şüphe etme ve inanmayı engeller hâle gelmiştir.

4. Bilim, insanın doğa ile girdiği ilişkisinden elde ettiği bilgidir. Bu bilgi sadece insanı doğa ile olan ilişkisinde yönlendirir. İnsanın diğer insanlarla olan ilişkisinde veya nihaî amaçlarının tespitinde, özellikle de mutluluğun temininde rehber olamaz.

5. Modern bilimin en büyük eksikliği bir dünya görüşünün temelini oluşturacak metafizik bir sistemden yoksun olmasıdır. Bilimin, Ortaçağ'dakinin aksine metafizik önermelerden arınması, bilimin gelişmesi için

* Prof. Dr. Yasin Ceylan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

olumlu sonuçlar vermiş olmasına rağmen, tüm bilimsel faaliyetlerin herhangi metafizik bir sisteme bağlanmaması ve hiçbir sınır tanımaksızın kendi başına evrilmesi önemli endişelere sebep olmuştur. Leibniz, Monodolojisi'nde, Kartezyen felsefeyle, fiziğin metafizikten kopmasını büyük bir eksiklik olarak görmüş ve Monodoloji'yi bu amaçla yazdığını ifade etmiştir. Bertrand Russell bilimin ve onun uygulaması olan teknolojinin bu şekilde başıboş bir hâlde gelişip ilerlemesini bir cinnet olarak telâkki etmiştir. Alfred North Whitehead, ihtisaslaşan bilimsel araştırmalarla gittikçe evrenin bütünlük kavramını yitirdiğini ve bütünlük şartından yoksun bilim ve teknolojinin doğaya ve insana zarar verdiğini ifade etmiştir.

6. On dokuzuncu ve yirminci asırda bilim ağırlıklı düşünce, inanç sistemlerini ve felsefî düşünceyi gereksiz sayacak noktaya gelmiştir. Bu yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan pozitivizm, inanç ve metafizik önermeleri bilimsel metoda tâbi tutmuş ve onları karşılıklı olmayan anlamsız kelime yığınından ibaret saymıştır.

7. Ancak yirminci asrın son yarısında Thomas Kuhn, Karl Popper, Paul Feyerabend gibi bilim tarihçileri, paradigma teorisini etraflıca tartışarak, bilimsel nesnelliğin pek de doğru olmadığını gözler önüne sermişlerdir. Üstüne üstlük, bilim adamlarının, bilimsel araştırmalarını ve hattâ deneylerini metafizik önyargılarla yaptıklarını kanıt gösterek, bilimsel mutlak doğru diye bir şey olamayacağını ortaya koymuşlardır. Yine aynı düşünürlere göre bilimsel çalışmaların doğası gereği, belli bir çağda bilim adamları cemaati farklı yargılarla bilim yapacak ve sonuçta aldıkları neticelerin hepsi görece olmaktan ileri gidemeyecektir.

8. Bilim, doğayı ve doğadaki nesneleri birçok yönden inceleyerek ulaştığı sonuçlarla tüm varlığa (evrenin tümüne) bir anlam veremez. İnsan hayatına bir amaç tespit edemez. Bu sebeple bilim, ne inancın ne de felsefenin yerini alabilir.

9. İnanmak, bilimsel bilgiye güvenmenin dışında metafizik bir önermenin doğruluğuna kanaat getirmektir. Tanrı vardır. Ruh ölümsüzdür gibi.

10. Bu tür metafizik önermelerin doğruluğunu kabullenmek, bunları dogma statüsüne kavuşturur. Dogmalar hiçbir zaman akıl yoluyla, akla dayanarak ispat edilemezler. Bu sebeple bir insan, akıl yürüterek bir şeye iman edemez. Teolojik kitapları okuyarak bir dine sahici anlamda girmek mümkün değildir. Bu sebeple diyalektik akılla iman etmek, taklidî imandan farksızdır.

11. Bir inanç sisteminin doğruluğunu kabul etmek, teorik bir çıkarım olmayıp kişinin iradesine dayanan bir seçimdir. Bu seçim gerekçesi subjektiftir. Objektif hâle getirilemez.

12. Bir inanç sistemi, (kavramsal olmak şartıyla) başka bir inanç sistemi ile mukâyese edilecekse, bu, inançların bizzat doğası üzerinde yapılamaz. Akla uygun olup olmadıkları noktasında da yapılamaz. Çünkü akla en uygun

sistemler, felsefî sistemler olmasına rağmen, bu sistemler, dinlerin yerini alamamışlardır. İnanç sistemlerinin doğruluklarını ölçmeden en uygun kriter, bu dogmalara inanan kimselerin hayat biçimleridir. Yani ahlâkî davranışları, organize bir yaşamları olup olmadığı ve sosyal ilişkilerin sağlıklı olup olmadığıdır. Buna göre bir inanç sisteminin akla daha yakın olması bir avantaj değildir ve akıl dini diye bir kavram çelişki ifade eder.

13. İnanç-felsefe ilişkisine gelince, Saint Augustin'in ileri sürdüğü "önce inanıyım, sonra anlayım" (credo ut intelligem) ilkesi, felsefe adına kabul edilemez. Çünkü bu formülde felsefe inancın hizmetine bırakılmıştır. Aslında bunun adı felsefe değil, teolojidir.

14. Öte yandan, inanç-felsefe ilişkisinde Gazalî'nin tutumu da kabul edilemez. Gazalî, inancın selâmeti için felsefî düşünceyi gereksiz ve hattâ zararlı görmüştür. Bu, felsefenin tamamen inkârıdır. Zihnin inanma işlevini koruyabilmek için yine zihnin şüphe etme ve sorgulama işlevini iptal etmek, inancın doğruluğunu bir şarta bağlamak demektir. Hâlbuki ideal olan durum şüphe ve sorgulamaya rağmen, bazı temel inançları koruyabilmektir. Buna rağmen Gazalî'nin felsefeyi tenkidi ve ahlâkî mükemmellik ile karakterin oluşması için inancı ve sufizmi yeğlemesi doğru bir seçimdir.

15. İslâm felsefesinde Farabî ile başlayan, İbn Rüşd felsefesinde olgunlaştırılan "dinî ve felsefî hakikatin birliği ve bunun hem inançla hem de akılla idrak edilebileceği" savı, din-felsefe ilişkisini daha da karışık hâle sokmuştur. Felsefî düşünce zarurî olarak insanı belli bir inanca götürmediği gibi inanan kişinin de çoğu zaman felsefî bir sorgulamaya tahammülü yoktur. İbn Rüşd'ün, Kuran'ın "al-rasihune fi-l ilmi" ifadesini "filozoflar" olarak tevil etmesi çok gariptir. Ayrıca, dini avam için ve felsefeyi de havassi için uygun görmesi sanki filozoflar dogmaların anlamını kavrayabilirler veya dogmalara ihtiyaçları yoktur sonucuna götürmektedir. Diyalektik aklı öne çıkaran bu yaklaşım inanma ve sorgulama işlevlerini birbirleriyle barıştırmak yerine onları birbirinden uzaklaştırmaktadır.

16. Felsefe teorileri, genelde, filozof nezdinde inanç seviyesine gelmez. Bu sebeple felsefî düşünce inancın bir alternatifi olamaz. Ne var ki, Plotinus, Spinoza ve Kant gibi filozoflarda felsefî düşünce inanç sistemi seviyesine çıkmıştır.

17. Saint Thomas, felsefî düşünceye meşrû bir alan bırakmakla akıl-inanç çelişkisini bir nebze çözmüş olsa da akıl ve vahiy için müşterek bir alan kabul etmekle meseleyi büyük ölçüde çözümsüz bırakmıştır.

18. Felsefenin inanç sistemlerini sorgulayıp bunların doğruluklarında şüphe yaratmasının önüne geçilemez. İnanan kişi, inandığı dogmaların aklî zaruretler olmadığını itiraf edip, inanması için subjektif gerekçeler olduğunu ve bunların aklî kriterlerle değerlendirilemeyeceğini söylediğinde, ancak böyle bir yıkıcı sorgulamadan kurtulmuş olur.

19. Bu durumda iman eyleminde diyalektik aklın değerlendirmesine uymayan unsur çıkacaktır. Yani iman eden aklın alanı, sorgulayan aklın alanından farklıdır. Böyle olunca düşünce tarihindeki "önce akıl mı yoksa inanç mı?" sorusu gereksiz bir soru hâline gelmiş olur.

20. Bu alan farkına rağmen, felsefî düşünce dogmaları teorik gerçeklik iddiası bahanesi ile eleştirmeye devam ederse, bu durumda inancı korumak için Kant'ın doğa bilimleri ve ahlâk yasaları için geliştirdiği *a priori* metafizik temellendirmenin bir benzerinin inanan akıl için yapılması gerekecektir. Başka bir deyişle, *İnanan Aklın Kritiği*'nin yazılması bir ihtiyaçtır.

21. Genel Metafizik ve Tabii Teoloji, doğa bilimleri, sosyal teori ve spekülatif akıl alanlarındaki tüm dogmayı insan için inanmaya değer bulur. Bunlar, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve insanların amellerinden dolayı hesaba çekileceği hükümlerdir.

22. Bunlar dışındaki, insan yaşamı için gerekli teorik ve pratik tüm işlemler aklın diğer işlevlerinin alanlarıdır. Yani, inanan aklın alanları değillerdir.

23. Üç temel dogma, bir dünya görüşünün en önemli unsurları olmakla birlikte tek başlarına bir dünya görüşü oluşturamazlar. Dünya görüşünün oluşması için sosyal teori ile bazı temel önyargılarıyla birlikte bilim anlayışına gerek vardır. Bu son iki unsur, inanan aklın görevi değildir. Böyle olunca bir uygarlığa hükmeden dünya görüşü, tek başına ne inanç sisteminden, ne sosyal teoriden ne de bilim anlayışından oluşabilir. Aksine üçünün de bir araya gelmesinden oluşur.

24. Böyle olunca bir inanç sistemi veya mutluluk vaad eden bir sosyal teori ya da bilimsel bilgi yalnız başlarına insan zeminini dolduramazlar.

25. Bu son hükmümüze göre mesela bir inanç sisteminin, bir bilim anlayışı veya ekonomik görüşü olamaz. Çünkü bu tavrı belirleyecek dogmalar, meşrû dogmalar değildirler. Bu konularda, ancak dünya görüşü tavrı ortaya koyar. Bilimsel açıdan ideal bir inanç sistemi de anlamsız bir iddia olur. Burada alan ihlâli söz konusudur.

26. Tüm rasyonel, arasyonel ve irrasyonel aktivitelerin alanı insanın kendisidir. İnsan, tek tek bu alanlardan hem daha büyük hem de daha önemlidir. Çünkü, nihaî amaç, insanın insanlığını icrâ etmesidir. Bu, mutlu olmaktan ziyâde bir misyonun yerine getirilmesidir.

27. Dünya görüşünü oluşturan unsurlardan dogmalar dışındakiler dinamik ögelerdir. Zaman ve mekân içerisinde değişirler ve dogmalara yeni yaklaşımlar sağlarlar. Bu dinamikleri insan benliğinde yüksek şuur seviyesine çıkaran ve inançlar muvâcehesinde bir birliğe kavuşturan şey felsefî düşüncedir. İnsan, bu sayede mayasındaki ilâhî unsurun farkına varır. Ne mutlu, inanarak, sorgulayarak, bilerek, seçerek ve severek Tanrı'ya yaklaşana!

Yaşama Alanı



Cevdet Paşa'nın kızları Fatma Aliyye (solda) ve Emine Seniyye hanımların genç kızlık fotoğrafları, *Taha Toros Arşivi*

II. Abdülhamid Devrinde İslâm ve Batılılaşma Karşısında Kadının Konumu

Berrak Burçak*

Osmanlı İmparatorluğu'nu farklı etnik kökenden, ayrı dinî inanç ve mezhebe bağlı insanların yaşadığı geniş bir ülke oluşturmakta idi. Bu çeşitlilik oldukça ayrışık bir sosyal doku meydana getirmekteydi. İmparatorlukta yaşayan bir kişinin statüsünü, önemli ölçüde o insanın dinî inancı ve mensup olduğu sosyal sınıfı belirlemekteydi. Diğer taraftan değişik coğrafî bölgelerde farklı kültürel gelenekler göze çarpmaktaydı. Bu durum kadınlar için de geçerliydi. Nüfus çoğunluğu Hıristiyan, Balkanlar'da yaşayan bir kadının konumu, Müslüman Arap bölgelerinde yaşayan kadınların durumu ise kırsal kesimdeki kadınların yaşamlarına benzememekteydi. Aynı şekilde, İstanbul'da yaşayan elit sınıfa mensup kadınların statüleri de aşağı sınıflara göre farklılıklar göstermekteydi. Bundan dolayı Osmanlı kadını dendiğinde, göz önünde tutulacak olan zümreyi çok iyi belirlemek gerekir.

* Dr. Berrak Burçak, Bilkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü.

Konu, Sultan II. Abdülhamid devrinde İstanbul'da yaşayan Müslüman elit kadınların konumu olduğundan, ilk göze çarpan nokta bu dönemde yaşayan Müslüman kadınların tıpkı daha önceki devirlerde olduğu gibi- kendilerinin davranış ve giyiniş tarzlarını belirleyen dinî uygulamalara tâbi olmaları idi. Kadınlar, halka açık yerlerde örtünmek, erkekler ile karışık gezmemek, edepli ve iffetli davranışlar sergilemek mecburiyetindeydiler. Devlet, kadınların gerek giyinişi, gerekse davranışları konusunda son derece duyarlı davranıyor ve tekrar tekrar çıkarılan fermanlar ile bu konuları sıkıca izliyordu. Ancak, şehirlerde yaşayan seçkin Müslüman kadınlar gerek Avrupa modasını takip etmek, gerekse alafranga davranışlar sergilemek istedikleri için devletin çıkardığı yasakları sıkça ihlâl etmekteydiler. Böylelikle, bu dönemde devlet ile kadınlar arasında kılık, kıyafet ve davranış üzerine sürekli bir çekişme söz konusu olmuştur.

İkinci olarak, bu devirdeki kadınlar, Müslüman ve ataerkil bir toplumun gerektirdiği geleneksel rollere uygun bir yaşam tarzı sürdürmekteydiler. Böyle bir düzende evlilik fevkalâde önemliydi, çünkü bu durum esasen kadınlara verilen değerin ölçüsüydü. Her türlü toplumsal faaliyetten uzak tutulan kadın evlenerek toplumda bir yer sahibi oluyor ve kocasının mevkiine göre bir statü ediniyordu. Bu yüzden evlenmemiş veyahut boşanmış kadınlar böylece bir toplumda evli kadınlara nazaran daha değersiz ve önemsiz addediliyordu. Bir kadının kendi başına bir iş veya bir mevki sahibi olma şansı bulunmadığından kadınların birinci vazifesi evlenmek ve dolayısıyla da iyi birer eş ve anne olmaktı.

Kadınların kendileri için birinci derecede önemli olan evlilikleri hakkında söz hakları gayet kısıtlıydı. Osmanlı şehir ve konaklarında genelde gözlenen evlilik şekli görücü usûlüydü. Bu usûle göre bir kızın evleneceği kimseyi ailesi seçiyordu. Çoğu zaman bu eş seçimi damadın geline karakter olarak uygunluğu yerine erkeğin ekonomik ve sosyal konumuna göre yapıldığı için mutsuz evlilikler ortaya çıkıyordu. Ayrıca, dullara toplumda kötü gözle bakıldığı için evli kadınlar kolay boşanamıyorlardı. Bir kadın evlenmeden önce babasının, evlendikten sonra da kocasının kontrolü altında bulunuyor ve hayatını erkeğin kendisine izin verdiği özgürlük dairesinde yaşıyordu. O dönemin aydın ve kadın hakları savunucusu olarak karşımıza çıkan Fatma Aliye Hanım bile evlendiği zaman kocası izin vermediği için entelektüel faaliyetlerini bırakmış, ancak kocası rıza gösterdiği zaman tekrar başlayabilmiştir.[1]

[1] Fatma Aliye Hanım'ın yaşamı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mübeccel Kızıltan, "Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım", *Journal of Turkish Studies*: Türklük Bilgisi Araştırmaları Fahir İz Armağanı XVI (1990), 283-323; İnci Erginün, "Fatma Aliye Hanım", *Türk Dili ve Edebiyatı* Ansiklopedisi, Cilt III, İstanbul, 1979, 166.

Bu devirde evlilik üzerine yazan yazarların, erken evliliğin yaygın olduğu kanaatinde olmalarına rağmen, bazı istatistik bilgiler o devirdeki insanların geç evlenme temayülünde bulunduklarını göstermektedir.[2] Ancak bu konuda kesin bir yargıya varmakla acele edilmemelidir. II. Abdülhamid devri yazarlarının erken evlilik olgusu üzerinde ısrarla durmaları, imparatorlukta böyle bir usûlün yaygın olduğuna ilişkin bir belirtidir. Ancak, geç evliliğe âit söz konusu bulgular bu dönemin aralıksız savaşlar ve iç isyanlarla dolu çok çalkantılı bir dönem olmasıyla da bağlantılı olabilir. Bu tür sarsıntılı dönemlerde bir ülkenin ekonomik ve sosyal yapısı, erkeklerin savaşa gitmesine bağlı olarak üretken nüfusun azalması, gıda maddelerinin kıtlığı, maaşların düzenli ödenmemesi gibi sebeplerle alt üst olur. Bütün bu saydığımız faktörlerin o dönemde yaşayan erkek ve kadınların evliliğini ertelemiş olması mümkündür.

Üçüncü olarak, kadınların boşanma karşısındaki durumları pek iç açıcı değildi. Bu dönemde kadınlar İslâm hukukunun öngördüğü kurallara tâbiydiler.[3] İslâm hukukunda bir erkek hiçbir sebep göstermeksizin karısını üç kere boşama ve geri alma hakkına sahipti. Yalnız üçüncü boşanmada erkek karısını geri almak istediği takdirde kadın hülle yapmak zorundaydı, yani başka bir erkek ile evlenip boşanmak mecburiyetindeydi. Erkek ancak bu uygulamadan sonra karısını geri alabilirdi. Bu uygulamalar kadını erkeğe karşı eşitsiz ve boşanma karşısında savunmasız bir durumda bırakıyordu. Hâl böyle olunca kadınlar boşanma korkusu içinde kocalarının kaprislerine boyun eğmek zorunda kalıyorlardı. Diğer taraftan haksız boşanmaların her ne kadar yaygın olduğunu düşünsek de, kadınların kendi yetersizliklerinden veyahut uygunsuz davranışlarından kaynaklanan boşanmalar da yok değildi.

Aynı şekilde, kadınlar boşandıktan sonra da birtakım sorunlar yaşıyorlardı ve ayrıldıktan sonra kendilerine ne olacağı konusunda aciz bir durumda kalıyorlardı. Bir kadın boşandığı takdirde, kendisine âit bir işi veya parası olmadığı için, çoğunlukla kendi ayakları üzerinde duramayıp babasının evine dönmek mecburiyetindeydi. Tabiî babasının kendisini kabul etmeme durumu da söz konusuydu. Böyle olunca da kendisini zor günler bekliyordu, çünkü Osmanlı'da boşanmış bir kadına, kocasını ve dolayısıyla da sosyal mevkiini kaybetmesi nedeniyle iyi gözle bakılmıyor ve toplumda önemsiz, değersiz ve

---

[2] Alan Duben ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

[3] İslâmda evlenme ve boşanma ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılat-ı Fıkhıyye Kamusu*. İstanbul: 1967-7-1970; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları no: 42, 1988; Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*. Ankara: 1976; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no: 11x 1985.

bir "yabancı" olarak addediliyordu. Bütün bu saydığımız sebepler yüzünden boşanmış bir kadın için hayat çok zordu.

Kadının evlenme ve boşanma karşısındaki eşitsiz durumu ancak 1917'deki Hukuk-ı Aile Kararnâmesi ile sona ermiştir. Bu kararnâme, boşanma karşısında kadına eşitlik sağlamıştır.[4]

Ancak bütün bu saydıklarımız bizi II. Abdülhamid döneminde kadınlara âit hiçbir gelişme olmadığı konusuna dair bir yanılgıya itmemelidir. Tanzimat döneminin başlatmış olduğu fikrî ve sosyal alandaki değişiklikler Abdülhamid devrinde, dönemin çalkantılı olması sebebiyle, yavaş bir ilerleme kaydetmekteydi.

Bu gelişmelerin başında eğitim gelmekteydi. Hem İstanbul'da hem de taşrada kızlara âit ilk ve ortaokul sayılarında bir artış gözlenmekteydi. Örneğin İstanbul'da 1877 senesinde 9 adet kız rüşdiyesi mevcutken bu sayı 1907'de 85'e varmıştır. Bu da 33 yıllık bir dönemde kızlar için açılmış 76 adet yeni okul demekti.[5]

Sultan II. Abdülhamid kız okullarının niceliği kadar derslerin niteliğini de yükseltmeye çalışmıştır. 1870'te açılan Kız Öğretmen Okulu'nun (Darü'l-Muallimat) ders programına ilk defa bu sultanın zamanında bir meslek dersi konulmuştur. Usul-ı Tedris adı altında verilen bu dersin mimarı şair Rıza Tevfik [Bölükbaşı'nın] ilk karısı Ayşe Sıdıka Hanım'dır. II. Abdülhamid tarafından 1891-92 senesinde Darü'l-Muallimat'a ahlâk, elişi ve coğrafya öğretmeni olarak atanan Ayşe Sıdıka Hanım, bir öğretmen okulunda pedagoji dersinin olmamasının eksikliğini görmüş, okutulması için Maarif Nezareti'ne öneride bulunmuştur. Önerisi kabul edilince bu dersi Usul-ı Talim ve Terbiye olarak okutmuş ve derste okutulmak üzere aynı isimde bir kitap yazmıştır.[6] Ayşe Sıdıka Hanım, Batı ülkelerinde okutulan nitelikte eğitim alanında ders kitabı yazdığını bildiğimiz ilk Türk kadınıdır. İlk ve Orta okulların ders programlarına da yeni dersler eklenerek kızların sağlam bir eğitim almaları amaçlanmış ise de, o dönemdeki eğitimin ana hedefi daha çok iyi bir ev hanımı yetiştirmekti.

Bu dönemdeki yeniliklere üç adet Kız Sanayi Mektebi de dahildir. Maarif Nezareti, kızları hem okutmak hem de onların hususi ihtiyaçlarını karşılayacak sanatları öğretmek maksadıyla ilki 1878'de Üsküdar'da, ikincisi

---

[4] Hukuk-ı Aile Kararnamesi için bkz. M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no:11, 1985.

[5] Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını (1839-1923)*. İstanbul. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları no:2422, 1992.

[6] Ayşe Sıdıka Hanım, *Usul-ı Talim ve Terbiye*. İstanbul: 1313. Ayşe Sıdıka Hanım ile ilgili geniş bilgi için bkz. Osman (Nuri) Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 1-2. İstanbul: 1977; Cavit Binbaşıoğlu, *Öğretmen Yetiştirme Açısından Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi Üzerinde Bir Araştırma*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları no:2795, 1995.

1879'da Aksaray'da, üçüncüsü yine o sene içinde Cağaloğlu'nda olmak üzere üç Kız Sanayi Mektebi açtırmıştır. Bunlardan ilk ikisi yatısız, üçüncüsü yatılı idi.[7]

Dahası, Darü'l-Muallimat'tan mezun olan hocaların II. Abdülhamid devrinde gerek İstanbul'daki, gerekse taşradaki okullara tayin edilmeleri, kadınların gerçek bir meslek sahibi olma şansına ilk defa bu sultanın zamanında sahip olduklarını göstermektedir.

Bu dönemde yaşayan kadınların aldıkları eğitim kendilerinin içinde yaşadıkları toplumun gerektirdiği geleneksel roller tarafından tayin ediliyordu. Bir kadının aslî vazifesi evlenip mükemmel bir ev hanımı, yani dışarıdan hiçbir şey almayıp her şeyini evde üreten bir eş ve anne olmasını gerektirdiğinden, kadınların eğitimi de bu maksada uygun oluyordu. Kadınlardan ev ilişkilerini bilmek dışında, Tanzimat döneminin getirmiş olduğu Batılılaşma etkisiyle, yabancı bir lisan konuşmak veya piyano çalabilmek gibi marifetler de beklenirdi. Aynı zamanda hem kocasıyla düzeyli bir diyaloga girebilmesi, hem de okula gitmeden önce çocuklarına temel pozitif bilgiler verebilmesi açısından kendilerine tarih, coğrafya, matematik vs. gibi bilgiler de verilirdi.

Bu dönemde kadınlara âit başka gelişmeler de mevcuttu. Bunlardan birincisi Şefakat/Şefkat Nişanı adı altında kadınlara verilen bir madalyaydı. Bu madalya savaş veya doğal afet zamanlarında üstün bir başarı gösteren kadınlara verilmekteydi.[8]

İkinci olarak, daha önce Tanzimat döneminde çıkan kadın dergilerine, *Hanımlara Mahsus Gazete* adlı bir yenisinin eklenmiş olmasıydı. Hanım yazarların da yer aldıkları bu gazetenin amacı hem kadınların beklentileri ile problemlerini yansıtmak, hem de kadınları kendilerini geliştirmeye özendirmek idi. Bu gazetenin yazarları arasında o dönemin yazar ve aydınları olan Ahmed Midhat Efendi, Fatma Aliye Hanım, kardeşi Emine Seniye Hanım, Makbule Leman Hanım, Fahrünnisa Hanım gibi isimler bulunmaktaydı.[9]

Üçüncü olarak, Sultan Abdülhamid 1892 senesinde çıkardığı bir fermanla, kadınların çarşaf giymelerinin yasaklanmasını emretmişti. Bu yasağı o sıralarda bazı münasebetsiz erkeklerin çarşaf giyerek hırsızlık ve saire gibi türlü maksatlarla öteye beriye girdikleri işitilmiş olduğundan ve dolayısıyla maslahat bakımından zararlarının görüldüğü için koymuştu.[10] Aslında tam anlamıyla kadınlar düşünülmeyerek konulan böyle bir yasak büyük bir ihtimâlle kadınların daha farklı şekillerde örtünmelerine yol açmıştır.

---

[7] Osman (Nuri) Ergin. age.

[8] *Düstur*. 1. Tertip, 4. Cilt. 1925.

[9] Emel Aşa, "1969-1923 Yılları Arasında Yayınlanan Türk Kadın ve Aile Dergileri", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* Cilt 3. Ankara: T.C. Başbakanlık Araştırma Kurumu, 1992, 966-978.

[10] Rukiye Bulut, "İstanbul Kadınlarının Kıyafetleri ve II. Abdülhamid'in Çarşafı Yasaklaması", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*. 8. (1968), 34-36.

Bu devirde de, aynen Tanzimat döneminde olduğu gibi, Osmanlı kadını ve kendisinin toplumsal konumu üzerine hararetli tartışmalar yer almaktaydı. Tanzimatın getirmiş olduğu Batılı fikirlerin etkisiyle o zamana kadar imtiyazlı bir konumda addedilen Osmanlı kadınına, bu devirde bazı çevreler tarafından toplumdan soyutlanmış, esaret hayatı yaşayan, cahil ve geri kalmış gözüyle bakılıyordu. Osmanlı devletinin ilerlemesiyle paralel olarak Osmanlı kadının toplumda bir yer kazanmasını isteyen devrin aydınları, çoğu zaman kadının ilerleme kaydedememesinin sorumlusu olarak İslâm dinini ve dinin kadına getirmiş olduğu kısıtlamaları görüyorlardı.

Edebiyatımızda roman yazan ilk kadın yazar ve bu dönemin aydınları arasında yer alan Fatma Aliye Hanım da bu tartışmaların içinde yer alan ateşli bir kadın hakları savunucusuydu. Devlet adamı, hukukçu ve tarihçi Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı olan Fatma Aliye Hanım bu devirde kadın üzerine yapılan tartışmalara gerek yazdığı makaleler ve romanlar gerekse değişik vesilelerle yaptığı etkileyici konferanslar ile katılarak Osmanlı kadınının o devirdeki durumunu ortaya koyuyor, bu durumun sebeplerini araştırıyor ve bu vaziyete getirebilecek çözümlerden bahsediyordu.

Fatma Aliye Hanım Osmanlı kadınının cahil ve geri kalmış bir durumda olduğunu ve Osmanlı toplumunda aktif bir yere sahip olmadığını kabul ediyordu. Ancak Fatma Aliye Hanım'a göre bu cehaletin sebebi kesinlikle İslâm dini değil, İranlılar'dan almış olduğumuz birtakım fikir ve âdetlerdi. Fatma Aliye Hanım bu konuda şöyle demektedir:

> *"Osmanlı kadınlarının bu cehalete düşmeleri pek çok zamandan beri değildir. Ancak Osmanlılar'ın Acemistan'a olan fütuhatlarından beri başlamıştır. O zamanda Acemler'de kadınlar pek hakir tutulur ve hâl-i cehaletde bulundurulur idi. Biz Acemler'in edebiyatını ve şuaratını mal-ı inamdan olarak alıp getirdiğimiz gibi terbiye-i nisvana dair olan bazı âdetlerini de almışız. İşte o âdet mucibince de kadınlarımız bu hâle getirilmiştir."*[11]

Fatma Aliye Hanım'a göre İslâm dini kadına her türlü hakkı vermiş ve bu hukuka uyulduğu devirlerde kadınlar toplum içinde yüksek mertebelere ulaşmışlardı. İşte "Hanım Efendiler! Muhterem Vatandaşlar" hitabıyla başlayan ancak hangi vesile ile hangi tarihte yapıldığı belli olmayan bir konuşmasında şöyle demektedir:

> *"İslâmiyet kadınlara bir hukuk verdi. Kadınlar hakk-ı tasarrufda sahib-i mutlak oldu. Vesayet, vekalet, şahadet gibi hukuk verildi. Sevab ve ikabda erkekten ayrı bırakılmadı. Kadın kendi efalinden mesul addolunarak in-*

[11] Fatma Aliye Hanım "Talim ve Terbiye-i Benat-ı Osmaniye", *Hanımlara Mahsus Gazete* (37) 25 Kanun-i Evvel 1311/ 20 Recep 1313, 2.

sanîyetteki makamına geçirildi. Hayli zamanlar İslâmiyet'in kadınlara bahşetmiş olduğu hukuka riayet olunduğundan kadınlar din ve milletlerine pek büyük hizmetlerde bulundular. Ve pek âlî mevkilere geçtiler. Ulumda o derecelere vardılar ki rahle-i tedrislerinden bir çok ulemâyı rical yetişen pek çok medreseler bulunduğu gibi vaazına ulemâyı ricalin dahi devam eylediği bir çok alime ve vaizler meydana geldi".[12]

Görüldüğü gibi, İslâmiyet kadınların eğitimleri hakkında da yazılar yazarak bu konudaki fikirlerini beyan etmiştir. İşte *Hanımlara Mahsus Gazete*'de yayımlanmış bir makalesinde kadınların eğitim almasının o devirdeki bazı inanışların tam tersine günah olmadığını söylemekte ve Osmanlı kadınlarının okumaya ve kendilerini geliştirmeye gayret etmelerini tavsiye etmektedir:

"Alaturkanın içinde de, suret-i talime gelince İslâmiyetin mani-i talim ve terakki-i nisvan olması hakkında bazı ecanibin isnadatı nasıl bir kizb ve deruğ olduğu malumdur. Beşikten mezara kadar taleb-i ilme ve ilmi Çin'de dahi olsa almakla memur olmakta kadın erkek ayrılmadığı cihetle istidad ve heves ve arzuya göre tahsil ve talimde nisvanın dahi ilerlemesi Avrupaca olduğu gibi İslâmlarca dahi kabul ve mergubdur".[13]

Yazara göre kadınların eğitilmesi hem kendileri hem de anne oldukları zaman evlâtlarını iyi bir şekilde yetiştirebilmeleri açısından önemliydi. Eğitim bir kadının kıymetini arttırıyor ve kendisine gerek kocası gerekse çocukları tarafından farklı ve daha müsbet bir gözle bakılmasını sağlıyordu:

"Kız evlâdlardan öyle valideler yetişmelidir ki hem oğullara ilk mektep vazifesi ifsa etsin, terbiye-i İslâmiyye versin, terbiye-i fikriyyeye hizmet etsin hem de oğul delikanlı olup da mekatib-i aliyeye gidince hanesindeki validesini yabancı bulup da onu beğenmemezlik etmesin. Bu vechile kadınlığı hakir görmesin! [...] Cahil ve gafil bir zevce zevc tarafından daima aşağı bir mertebede görülerek nazar-ı dikkate alınmaz."[14]

Görüldüğü gibi bir kadın eğitim gördüğü taktirde hem kendisi, ailesi, kadınlı, din, hem de topluma faydalı olmaktadır. Yazar bütün bu saydığı şeylerle kadının toplum içinde ne kadar önemli bir yer teşkil ettiğini vurgulamakta ve kadınlara verilecek önem ve değerin onların kendilerini geliştirmek yolundan geçeceğini belirtmektedir.

Fatma Aliye Hanım kadın eğitimi konusunda Abdülhamid devrinde yapılan gelişmeleri memnuniyet verici olarak nitelendiriyor ve bu sultanın bu konuda gösterdiği çabayı takdir ediyordu:

---

[12] Fatma Aliye Hanım Evrakları, Atatürk Kitaplığı, 9 nolu zarf, 1 nolu belge.
[13] Fatma Aliye Hanım "Talim ve Terbiye-i Benat-ı Osmaniye", *Hanımlara Mahsus Gazete* (37) 25 Kanun-ı Evvel 1311/ 20 Recep 1313, 1.
[14] Fatma Aliye Hanım Evrakı, Atatürk Kitaplığı, 9 nolu zarf, 1 nolu belge.

"Kadınlarımızın bundan onbeş yirmi sene evvelki hâl-i cehaletleriyle bugünkü derece-i talim ve tahsilleri göz önüne alınırsa şu müddet zarfındaki terakkileri şayan-ı takdir ve tahsin görülür. Bir çok senelerde olacak şeylerin böyle az bir zamanda meydana gelmesi ancak padişahımız velînimet efendimiz hazretlerinin tebalarının tahsil ve terbiye ve ikmal-i mesudiyyetleri hakkında olan lutf ve inayetleri ve tali-i ferhunde muttali şehenşahileri asar-ı celilesinden bulunduğuna şüphe yoktur."[15]

Fatma Aliye Hanım örtünmenin kadınların gelişmesine ve toplumda kendilerine bir yer edinmelerine bir engel oluşturduğu fikrine katılmıyordu. Dinî bir emir olan örtünmenin İslâm tarihine bakıldığı zaman kadınları engellemediği ve erkeklerden ayırmadığı görülüyordu: "İslâmiyet'in eylediği tesettür mani-i terakki değildir. Evvelce İslâm kadınları mesture oldukları hâlde terakkide erkekleri derecesine vardılar."[16]

Yazar, Osmanlı kadının içinde bulunduğu cahil ve geri kalmış durumdan kurtulmaları için çözüm önermektedir. Osmanlı kadınının ilerlemesi Avrupa'yı taklit ederek değil imparatorluğun kendi örf ve adetlerine bağlı kalarak ilerlemesinden geçmektedir. Osmanlı kadınının kurtuluşu İslâm tarihine bakmak ve daha önceleri kadınların durumlarını örnek almakta yatmaktadır:

"Hanımefendiler! İslâm kadınlarının mazisine irca ederiz. İki üç asır evvelkine değil! Daha! Daha!... ilerisine bakınız. Göreceksiniz ki Avrupa ve Amerika nisvanı daha o meratibe varamadılar. Evvelde ne isen yine öyle olmak selamet ve necabetdir. İslâmiyet bizi ne eylemiş ise öyle olmaya hakkımız vardır. ...Mukallitlik bizi ne hâle koydu! İngilizler İngilizliklerini, Fransızlar Fransızlıklarını, Almanlar Almanlıklarını, hülâsa her millet kendi milliyetini muhafaza ederek böyle ilerlediler. .... Dinimiz ve milletimizi muhafaza ederek terakki edelim. Müterakki olalım. Lâkin yine İslâm ve Türk kalalım."[17]

Görüldüğü gibi Fatma Aliye Hanım bir milletin kendi değerlerine sahip çıkarak ilerlemesi gerektiğini söylemektedir. Sağlıklı bir ilerlemenin Batı'yı her sahada taklit etmek yerine Doğu ve Batı'ya âit fikirlerin dengelenmesinden geçeceğini söylemektedir. Bu fikre göre, Batı'dan ilim ve teknik alınmalı, bunların haricinde ise İslâm ve Türk değerlerine sahip çıkılmalıydı.

Bütün bu gelişmeler ışığında kadının 1917 öncesinde koca karşısında çaresiz bir konumda kalmış olduğunu ileri sürmek mümkündür. Zirâ İslâm hukuku kadını erkek karşısında bağımlı kılmaktaydı. Egemen geleneksel

---

[15] Fatma Aliye Hanım, "Bablulardan İbret Alalım!" *Hanımlara Mahsus Gazete* (2) 24 Ağustos 1311/ 15 Rebiyülevvel 1313, 2-3.
[16] Fatma Aliye Hanım Evrakı, Atatürk Kitaplığı, 9 nolu zarf, 3 nolu belge.
[17] Fatma Aliye Hanım Evrakı, Atatürk Kitaplığı, 9 nolu zarf, 3 nolu belge.

anlayış da kadının ancak evlendiğinde saygın bir toplumsal konuma erişeceğini vurguluyordu. Kadının bu edilgin ve bağımlı konumu Cumhuriyet dönemine değin sürmüş ise de, 19. yüzyıl boyunca, ve özellikle II. Abdülhamid devrinde kadının toplumsal yaşama girmesi yönünde gelişmeler olduğunu söyleyebiliriz. Bu gelişmeler özellikle eğitim ve basın sahasında olmuştur. Bu gelişmeleri taktirle izleyen dönemin aydınlarından olan Fatma Aliye Hanım da kadının toplumsal konumu hakkında kendi fikirlerini beyan ediyor ve hem Osmanlı İmparatorluğu'nun hem de onun içinde yer alan Osmanlı kadınının ilerleyebilmesi için bir Doğu-Batı sentezinin gerekliliğini savunuyordu. Daha önceleri İslâm hukuku kanunlaştırılarak Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında Mecelle çıkartılmış ise de, çeşitli sebepler yüzünden bu kanuna aile hukuku statüsünü İslâm hukukuna âit eski metinler yüzünden bu kanuna aile hukuku dahil edilememişti. Dolayısıyla II. Abdülhamid döneminde kadının hukukî statüsünü İslâm hukukuna ait eski metinler tayin etmekteydi. Kadının evlilik ve boşanmasına âit gelişmeler daha sonraları, II. Meşrutiyet döneminde Hukuk-ı Aile Kararnâmesi ile meydana gelmiştir. Sonuç olarak, II. Abdülhamid devrinin, Osmanlı/Türk kadınının konumunun Türkiye Cumhuriyeti döneminde eşitlik ve oy hakkı kazanmasıyla neticelenen gelişme zincirinde bir halkayı oluşturduğunu söyleyebiliriz.



"Evet ama nereye? Doğru yol dediğiniz ne? Foto: Leonid Bergoltsew. *World Press Photo Award*

ŞEYHÜLİSLÂM MUSA KÂZIM EFENDİ'NİN DÜŞÜNCELERİ IŞIĞINDA II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE BATILILAŞMA VE İSLÂMCI DÜŞÜNCE

Feryal Tansuğ

Günümüz Türkiye'sindeki İslâmcı hareketlerin kaynaklarını anlayabilmek için bunların tarihini bilmek gerekir. Osmanlı İmparatorluğu tarihinde on altıncı yüzyıl ortalarına kadar toplumdaki farklı dinî akımları temsil eden gruplar, devlet adamlarınca anlayışla karşılanmış, toplumun büyük bir çatışma ortamına girmesine meydan verilmemiştir.[1] Ancak, "sünnetin en katı ve uzlaşmaz temsilcileri"[2] olan Birgili Mehmed (1518-1573) ve onu takiben Kadızâde Mehmed'in lideri olduğu Kadızâdeli hareketiyle[3] beraber, toplumda daha önce uyum içinde yaşayan farklı dinî akımlara mensup gruplar arasında gerginlik başlamıştır. Kadızâde Mehmed'in ilân ettiği "bağnaz", köktenci (fundementalist) düşünceye göre İslâm, başlıca Sûfî tarikatları tarafından gerçek niteliğinden saptırılıyordu ve bunların temizlenip İslâm'ın aslına dönülmesi gerekiyordu.[4] Kadızâde Mehmed'in köktenci düşüncesini

---

[1] Halil İnalcık, "Türkiye ve Avrupa: Dün Bugün", *Doğu-Batı Dergisi*, n. 2, s. 21.
[2] Age.
[3] Madeline C. Zilfi, (1582-1635) *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post Classical Age (1600-1800)* (Bibliotheca İslâmica: Minnepolis, ?), s. 143.
[4] Age.s. 133-134.

yaymaya başladığı bu dönemde, dine sokulmuş bid'atlara karşı açık bir düşmanlık sergileniyordu. Köktencilik ve alışılmış İslâm arasında başlayan bu gerginlik on yedinci yüzyılın siyasî açıdan karakterini belirlemişti.[5] On yedinci yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki bu politik istikrarsızlık ve toplumdaki karışıklık ortamına, Köprülü Mehmed Paşa'nın, etkin durumdaki Kadızâdelileri şehir dışına sürmesiyle son verilmiştir.[6] On yedinci yüzyılda meydana gelen bu hareketlerden sonra Osmanlı İmparatorluğu tarihinde on sekizinci yüzyılın başlarından itibaren ulemânın İslâm dininin sâfiyetini koruma adına bürokratlar tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan reform hareketlerine muhalefet ettiği ve devlet adamları ile din adamları arasında uzlaşmazlık yaşandığı görülmüştür. Bu arada Arabistan'da çıkan tevhid hareketi, Vahhabizm, İslâm'ı bid'atlardan temizleme hareketi olarak bağnaz bir atmosfere yol açtı. Yeniliklere karşı aydınlarla ulemâ arasında tartışmalara neden oldu. Muhalefet en somut şekilde on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başında, askerî alanda ıslahat yapmak isteyen III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmud (1808-1839) zamanında[7] ve sosyal ve kültürel alanda kendini gösterdi. Nihayet köklü reform yapmayı amaçlayan İttihat ve Terakki döneminde (1908-1918)'de görülmüştür. Sultan II. Mahmud, ulemâya karşı iki türlü politika gütmüştür: Reformları destekleyen ulemâya iyi mevkiler vaad ederek devlet teşkilatı içinde yerlerini sağlamlaştırmalarına fırsat tanımış, reformlara muhalefet edenleri ise ya sürmüş ya da görevlerine son vermiştir.[8] Reformlar ulemâ tarafından desteklenirse, direnenler yanlızca padişah otoritesine değil, aynı zamanda şeriatın kendisine de karşı gelmiş durumuna düşeceklerdi.[9] Bir kısım ulemânın padişah ile uzlaşma yoluna gitmesi ulemânın ikiye bölünmesine neden oldu. Bir taraftan reformaları kabul etmeyen ve sürülmeyi göze alanlar, diğer taraftan padişah ile uzlaşma yoluna gidip reformları destekleyenler ve devletin sunduğu fırsatlardan yararlananlar.[10] Ulemânın on dokuzuncu yüzyılda bu şekilde kendi içinde bölünmesine ek olarak, lâik okulların, mahkemelerin, adalet, vakıf ve eğitim nezaretlerinin kurulması gibi reformlar ulemânın prestij ve otoritesinin zayıflamasına ve faaliyet alanlarının daralmasına neden oldu.[11]

---

[5] Age. S. 134.
[6] Age. S. 146-147.
[7] Sina Akşin, "1830'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu", *Bildiriler. Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri 13-14 Mart 1985*, (TTK: Ankara, 1985)
[8] A. Levv, "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı", *Modern Çağda Ulemâ* içinde, ed. Ebubekir Bagader (İz Yayınları: İstanbul, 1991), s. 29-30.
[9] Age.
[10] Age.
[11] İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri* (İz yayınları: İstanbul, 1994), s. 47.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan beri ilmiye sınıfı ve bu sınıfın en yetkili kişisi olan Şeyhülislâm, Osmanlı Devlet teşkilatında önemli bir yere sahip olmuştur. Kadı ve Şeyhülislâm adalet sisteminde, eğitimde ve devlet ekonomisinde önemli fonksiyonlara sahipti. Adalet sisteminde, teşri, icra, kaza yetkilerine sahiptiler, medreseler yoluyla eğitim de onlara bağlıydı ve vakıfların yönetiminde doğrudan etkili olmaları nedeniyle idare ve ekonomide de rol oynuyorlardı.[12] Ulemâ sınıfının böylesine yetkilere sahip olduğu dönemler düşünülürse, On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren yetkilerini yitirmeleri sonucu Batılılaşma hareketlerine karşı gelmelerinin nedenleri anlaşılabilir.

Osmanlı tarihinde Batılılaşma hareketlerinin simgelerinden biri olan II. Meşrutiyet ilân edildiğinde (1908) ulemâ ve Jön Türkler arasında iki türlü ilişki bulunmakta idi.[13] Jön Türkler, başlangıçta, özellikle 1889'da İttihad-ı Osmani Cemiyeti'ni kurarak faaliyete giriştikleri dönemde, dini, ilerleme karşısında bir engel olarak görüyorlardı. Batı'nın Aydınlanma Çağı düşüncelerinden etkilenen bu gençlere göre dinin yerini Auguste Comte'un pozitivizm öğretisinin şiarı olan "intizam ve terakki" almalıydı, toplumlara ilerlemeyi ancak bilim getirebilirdi. Fakat zaman, onlara dini yok sayarak halktan destek alamayacaklarını, dolayısıyla yeni rejimin benimsenemeyeceğini gösterdi, özellikle, dinin, sosyal yapının önemli belirleyicilerinden biri olduğu bir toplumda. Bu nedenle, Meşrutiyet'in ve yapılması planlanan yenileştirmelerin toplum tarafından benimsenmesini sağlamak ve İslâmcı-geleneksel çevreden gelebilecek muhtemel muhalefetleri önleyebilmek için, İslâmcı çevrelerle iyi ilişkiler kurmak zorunluluğunun farkına varmışlardı.[14] Bu ortamda, ulemâ için iki alternatif vardı: 1. Ya Meşrutiyet'i destekleyecekler, halktan destek alabilmek için İslâmî çerçevede meşruluk sağlayacaklar ve yeni sistem içinde bir yer edinecekler, ancak lâik toplum yolunda meydana gelen siyasal ve sosyal gelişmeler karşısında, reform ve din, toplumda birbirine karşı olgular olarak görülecek ve neticede ulemâ bu sistemden dışlanacaktı. 2. Veya Meşrutiyet'i dinsizlik olarak yorumlayan ve reform hareketlerine karşı çıkan dinî gruplar tarafından oluşturulmaya çalışılan kargaşa ortamı içerisinde sert bir muhalefet sergileyen grupların yanında kendilerini istemedikleri bir konuma sokacaklardı.[15] Bu yazıya konu olan ulemâdan Musa Kâzım Efendi (1858-1920), bu politik ve sosyal atmosfer içerisinde

---

[12] İsmail Kara, *İslâmcıların...*, s. 46.
[13] Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, I, (İletişim Yayınları: İstanbul, 1985), s. 112.
[14] Age.
[15] İsmail Kara, *İslâmcıların...*, s. 119.

İkinci Meşrutiyet döneminde dört defa Şeyhülislâmlık makamına gelmiş, Osmanlı Devleti'nin yüz yirmi birinci Şeyhülislâmıdır.[16]

Musa Kâzım Efendi'nin meslekî hayatını, 1888'de icazet alıp medrese hocalığı yaptığı dönem ve İkinci Meşrutiyet dönemi olarak iki kısma ayırmak mümkündür. Bu ayrımı Musa Kâzım Efendi'nin Meşrutiyet öncesi ve sonrası yazdığı yazıların niteliklerinde de görmek mümkündür. Meşrutiyet öncesi yazdığı yazılarında tartıştığı konular, o zamanki medrese hocası kariyerine uygun olarak İslâm dini ve felsefesiyle ilgili yazılardır. II. Meşrutiyet döneminde, özellikle de İttihat ve Terakki Partisi'nin politik gücünü tekelleştirdiği 1913 yılından sonra yazdığı yazılar ise daha çok dönemin politik olayları, İttihat ve Terakki ve onun siyasetiyle ilgilidir. Musa Kâzım Efendi'nin bir İslâm bilgini olarak yazdığı dönemlerde, 1896-1908 yılları arasında tartıştığı konular, 1889 yılında İttihat ve Terakki Partisi'nin çekirdeğini oluşturan bir grup Asker-i Tıbbiye-i Şahane öğrencisinin kurduğu İttihad-ı Osmani Cemiyeti'nin tartışma başlattığı konular üzerindedir. Kendilerini "Jön Türkler" diye adlandıran ve II. Abdülhamid'in istibdad rejimine karşı gelen bu grup, 1860'lardan beri tartışılagelen bir ana soru ile ilgileniyorlardı; İmparatorluk çöküşten nasıl kurtarılabilir? Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için Batılılaşma yolunda reformlar yapılması gerektiğine inanan Jön Türkler, o zamanlar Comte'un pozitivizmini savunuyorlar ve Osmanlı toplumunda, tıpkı Batı toplumlarında olduğu gibi, ilerleme için dinin yerini bilimin alması gerektiğine inanıyorlardı.[17] Aynı yıllarda Musa

[16] Erzurum'un Tortum ilçesinde doğmuştur. İlk öğrenimini Tortum'da yaptıktan sonra Nakşibendi Şeyhi Mehmed Efendi'ye tâbi olmuş, daha sonra öğrenimini Balıkesir'de devam ettirmiştir. Daha sonra İstanbul'a giderek Kazasker Efendi'nin derslerine devam etmiştir. 1888 (H. 1306) yılında icazet almış ve aynı sene rüus sınavını kazanarak Fatih Camii'nde eğitim vermeye başlamıştır. Böylece, Musa Kâzım Efendi'nin 1888 yılında medrese hocası olarak kariyeri başlamış olur. 1895 (H. 1318) yılında İstanbul rüus'unu almıştır. 1900'de İstanbul Hukuk Mektebi'nde Mecelle Müderrisi olup bu görevine 1908 yılına kadar devam etmiştir. Daha sonra, Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'nde (Galatasaray Lisesi) akaid hocalığı, Dar'ül Fünun'da ve Dar'ül Muallimin'de (Yüksek Öğretmen Okulu) dersler vermiştir. 1904 yılında mahrec payesini almıştır. İttihat ve Terakki tarafından, Meşrutiyet'in ilânından sonra kurulan Büyük Bilim Kurulu (Meclis-i Kebir-i İlmi) üyeliğine atanmıştır. İttihat ve Terakki Partisi'ne girerek Âyan Meclisi üyesi oldu. İkinci Meşrutiyet döneminde dört defa Şeyhülislâm olmuştur: İlk defa Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde 12.7.1910'da Şeyhülislâm olmuş, bu görev 29.10.1911 tarihinde kabinenin istifa etmesiyle son bulmuştur. İkinci defa Şeyhülislâmlık makamına Sadrazam Said Paşa zamanında gelmiş (30.9.1911), görevinden 31.12.1911 tarihinde hükümetle beraber çekilmiştir. Üçüncü defa Şeyhülislâmlık görevini Said Halim Paşa kabinesinde 8.5.1916 ve 3.2.1917 yılları arasında yürütmüştür. Dördüncü ve son Şeyhülislâmlık görevini, Talat Paşa kabinesinde 4.2.1917 yılından, İttihat ve Terakki Partisi'nin görevden çekildiği 8.10.1918 yılına kadar sürdürmüştür. Mondros Ateşkes Antlaşması döneminde İttihat ve Terakki liderlerinin, Damad Ferid Paşa hükümeti tarafından tevkiflerine karar verildiğinden, Musa Kâzım Efendi de bir İttihat ve Terakki üyesi olarak Said Halim Paşa ve diğerleri ile birlikte Bekiraağa Bölüğü'ne (Divan-ı Harb-Askerî Mahkeme) hapsedilmiş, ancak hastalığı nedeniyle Edirne'ye gönderilmiştir ve burada 1920 yılında vefat etmiştir. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara, 1972), s. 233-236.

[17] Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak...*, s. 46.

Kâzım Efendi, yazılarında, evrenin ve toplumların işleyişini doğa kanunlarına, dolayısıyla bilimsel açıklamalara bağlayıp ilâhî kanunları yok sayan görüşleri ve insanlar arasındaki eşitsizlikleri ve farklılıkları neden göstererek, ilâhî adaletin mevcut olmadığını iddia eden ve toplumların ve evrenin işleyişini doğa kanunlarına bağlayan kişileri eleştiriyordu.[18]

Musa Kâzım Efendi, bilim-ilerleme ve İslâm'ı birbirine karşıt gibi gösteren düşünceyi, başka bir deyişle "İslâm dini Osmanlı Devleti'nin ilerlemesine engeldir" düşüncesini kabul etmiyor[19], bir toplumun ilerleme ve medeniyete ulaşabilmesinin ancak dinî ve geleneksel değerlerine sahip çıkarsa mümkün olabileceğini savunuyordu.[20] Musa Kâzım'a göre Yahudi milletinin ulaştığı medeniyet seviyesi ve daha sonra bunu kaybetmeleri, dinin, medeniyete ulaşmada ve muhafaza etmede oynadığı önemli rol için güzel bir örnektir.[21] Musa Kâzım'ın düşüncesinde din ve medeniyet birbirine sıkı sıkıya bağlı kavramlardır. Ona göre "gerçek medeniyet"e (medeniyet-i sahiha) ulaşabilmek için din ve ahlâk iki önemli faktördür. Medeniyet demek yanlızca doğal bilimlerde ve matematikte gelişmiş olmak, yeni endüstriler bulmak, iletişim araçları geliştirmek demek değildir; aynı zamanda tüm milletin refah ve mutluluk içinde yaşayabilmesi demektir.[22] Bunu sağlayabilmek için de "fiil ve kavlde istikamet" (davranışta ve sözde doğruluk), "lede'l icab her hususta adalet" (gerektiği zaman her konuda adaletli olmak), "beni nevine muavenet" (insanların birbiriyle yardımlaşması), "meayıb-ı akliyyeden mücanebet" (aklen ayıplanan şeylerden kaçınma) prensiplerini takip etmek gerekmektedir, ki bunlar ancak "diyanet-i hakka" (gerçek din) ile sağlanabilir.[23] Hem maddî bakımdan gelişmiş olan hem de insanlara refah ve mutluluk sağlayabilen gerçek bir medeniyete (medeniyet-i sahiha) ulaşmak

---

[18] "(...) Bazı yeni fikir adamları "bu evreni yaratan bir İlâh olsaydı insanlar arasında görülen bu eşitsizlikler ve farklılıklar görülmezdi. Meselâ, insanların kimisi zengin kimisi fakir, kimisi bilgili kimisi cahil, kimisi akıllı kimisi gabi olmaz ve alemde bu düzensizlik görülmezdi. Çünkü, ilâhî adalet insanların her hususta eşit olmalarını gerektirirdi" düşüncesiyle alemde güzel bir intizam olmadığına ve bütün canlıların tabiatın eseri olduğuna deliller göstermişlerse de, bu delillerin bâtıl olduğu aşağıda izah edilecektir. Acaba bir şey kendi varlığı için bir başka şeyi yaratmış olabilir mi? Şüphe yok ki olamaz. Öyle ise bu kâinatın, sadece tabiatın eserinden ibaret olduğu düşüncesine gösterilen delillerin bâtıl olduğuna hiç şüphe yoktur. Bizim bu beyanımızdan alemde tabiatın varlığını ve tesirini inkâr ettiğimiz anlaşılmasın. Çünkü, tabiî bilimlerin varlığını gözardı etsek bile ilâhî kitap bize bu alemde her şeyin bir nedene dayanarak yaratıldığını sebepsiz bir şeyin varolamayacağını bildirmiş olduğundan her cisimde bir ilâhî gücün varlığını ve bu güç nedeniyle o cisme münasib bir özellik yüklendiğini her şeyden ve herkesten evvel itiraf ve tasdik eder (...)." Musa Kâzım Efendi, "Efkar-ı Erbab-ı Cedide" (yeni fikir adamları) sıfatı ile muhtemelen Genç Türkler'e sesleniyor. Musa Kâzım Efendi, Hikmet-i Taafavüt-i Hilkat" (21 Şubat 1897 - 9 Şubat 1313), *Külliyat Dini İctima-i Makaleler*, İstanbul, 1336, s. 65-66. "Beyan-ı Hakikat" (19 Mart 1898), *Külliyat...*, s. 81

[20] "Medeniyet-i Sahiha-Diyanet-i Hakka", *Külliyat...*, s. 21.
[21] age., s. 21-22.
[22] age., s. 5.
[23] age., s. 5-6.

için toplumda, bilim, ticaret ve endüstri gibi faktörler "diyanet-i semaviyye" (semavi dinler) ve "ahlâk-ı aliyye" ye (yüksek ahlâk) "mukarenet" (yaklaşma) gibi değerlerle beraber olmalıdır. Maddî ilerleme insanlara her zaman refah ve mutluluk getirmeyebilir, endüstrinin ve doğal bilimlerin çok gelişmiş olduğu ülkelerde tüm insanların maddî ilerlemenin sağladığı olanaklardan faydalandığı söylenemez.[24] Musa Kâzım Efendi, örnek olarak, Avrupa'daki insanların ekonomik sıkıntılarından bahseder. Onun bahsettiği bilimsel ve teknolojik alanda gelişmiş olan medeniyet Batı medeniyetidir. Aslında, Musa Kâzım Efendi, bu medeniyet tartışmasında 1890'larda Osmanlı entelektüellerinin tartıştığı ve "medeniyet" kavramını sadece maddî ilerlemeyi içeren medeniyet olarak değerlendiren ve dinî ve ahlâkî değerleri hiçe sayan anlayışı eleştiriyordu. Musa Kâzım Efendi, "Avrupa ülkeleri ilerlemiştir çünkü din ve ahlâkî değerler onların gelişme sürecine engel olmamış, onlar maddi anlamda gelişmiş olan medeniyetlerine bilimsel gelişme ile ulaşmışlardır" düşüncesine şiddetle karşı çıkar. Avrupa'nın bu ileri seviyeye ulaşmasında din ve ahlâkın çok önemli fonksiyonları olduğunu ve bu değerlere sahip olmasalardı yok olmuş olacaklarını savunur.[25] Bununla beraber Musa Kâzım Efendi, Avrupa'nın bilimde, eğitimde ve endüstride bu kadar ileri olmasına rağmen bunun İlâhî otorite önünde hiçbir değeri olmadığını, çünkü ahlâkî değerlerini kaybetmeye başladıklarını söyler. Hattâ, din ve ahlâkî değerlerini kaybetmeye başladıkları için bu ileri seviyeleri "gerileme"ye (tedenniyat) yozlaşmaya dönüşecektir.[26] Musa Kâzım Efendi, Modernist İslâmcı düşünür olarak Avrupa'nın gelişmişlik düzeyini ve bunda bilimsel gelişmelerin yadsınamayacak rolü olduğunu kabul ve takdir eder, ancak bilimin Avrupa'nın tekelinde olmadığını ve İslâm'ın da bilimi emrettiğini, bunun delilinin de Kur'an'da olduğunu vurgular.[27] Musa Kâzım Efendi, medeniyet, bilim ve ilerleme tartışmasında İslâm ülkelerinin gelişmişlik düzeylerini eleştirmekte ve Batı tarafından öne sürülen "İslâm ülkelerinin çöküş yaşamalarının nedeni İslâm'dır" düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre İslâm ülkelerinin çöküş yaşamalarının nedeni "rehavet" içinde olmalarıdır.[28]

---

[24] age.

[25] "Hami-i Medeniyet" (26 Şubat 1897-26 Şubat 1313), *Külliyat...*, s. 72

[26] age. Musa Kâzım'ın medeniyete ulaşan milletler ve ülkelere verdiği örnekler için bkz. *Külliyat* s. 96-97.

[27] "Fazail-i İlm", (24 Kasım 1895-24 Teşrin-i Sani 1311) *Külliyat...*, s. 39. Bilim ve İslâm tartışması için bkz. "Maarifet-i Kevniyyeve Hakaik-i Fenniyyeyi Muhtevi Olan Kuran-ı Celil Saadet-i Beşeriyye ve Medeniyet-i Sahiha'yı Ne suretle Temin Etmiştir", (Ağustos 1898-Ağustos 1314), *Küliyat...*, s. 33-37. Hangi ayda yazıldığı orijinal metinde belirtilmemiştir.

[28] "(...) Fakat hayrettirki fikir ilimleri ve doğal bilimler Endülüs yoluyla Avrupa'ya intikal ettiğinden beri bizde bir rehavet başlamıştır ve bu rehavet günden güne artarak bizim ilim ve fünundan tamamen yüz çevirmemize ve Avrupa medeniyeti'nin maddî ilerlemesinden çok geride kalışımıza neden

İslâm dini bilimi ve ilerlemeyi her koşulda emrettiği ve desteklediği için İslâm ülkelerinin geri kalış nedenini İslâm'a yüklemek doğru değildir. Musa Kâzım, bu düşünceyi savunanların sadece "ecnebiler" olmadığını, böyle olsaydı bunun bir dereceye kadar mazur görülebileceğini, ancak bunu savunanların Osmanlı toplumundan kimseler olduğunu, kendi ülkesini bu şekilde suçlayan insanları hayretle karşıladığını belirtiyor.[29] Musa Kâzım Efendi, bu kimselerden, büyük bir ihtimalle Batılılaşma yanlılarını, belki de, bu fikri savunan Jön Türkler'i kasteder. Çünkü, yazıyı kaleme aldığı tarihte (1898) Osmanlı toplumunda Batılılaşma, Avrupa Medeniyeti ve Bilimi gibi kavramlar tartışılmakta ve Jön Türkler tarafından savunulmaktaydı. Musa Kâzım'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün nedeni İslâm değildir; tam aksine İslâm ilerlemeyi teşvik eder ve bunun için de gerekli araçlara sahiptir.[30] Bu araçlar, "şura-yı ümmet", "hürriyet", "kardeşlik" ve "idâd-ı kuvvet" (kuvvet hazırlamak)tir. İslâmiyet insanlara öyle bir özgürlük vermiştir ki, onlar adaletsiz hükümetleri ve yöneticileri reddetme hakkına sahiptirler.[31] Her konuda adalet sahibi olmak ve zalimlikten kaçınmak her Müslümanın başlıca görevlerinden biridir, zulüm ve adalet ile ilgili hadislerin varlığı da buna en güzel örnektir.[32] Kardeşlik, ilerleme için gereken diğer önemli bir kuraldır. İnsanlar yalnız yaşayamayacaklarından dayanışma içinde olmalıdırlar, bunu yapabilmek için de aralarında kardeşlik kurmak zorundadırlar.[33] Musa Kâzım bu konudaki düşüncesine Kur'an'dan ayetleri kanıt göstermektedir.[34] "Kuvvet Hazırlamak" (idâd-ı kuvvet) Müslümanlar için zorunludur ve ilerleme için mutlaka gereklidir. Musa Kâzım, bu zorunlulukla güçlü bir orduya sahip olmayı imâ etmekte, bunun için de endüstri, tarım ve sanat, kısacası zenginlik gerekmektedir. Öyleyse, İslâm'da, bunları sağlamak da zorunludur. Eğer bir ülke bunlara sahip değilse, güçlü bir orduya da sahip olamaz ve kendini savunamaz.[35] Musa Kâzım'a göre, bu dört temel araçla

---

olmuştur. Bu geri kalışımız bazı düşmanlar tarafından fırsat bilinmektedir ve bu düşmanlar ağızlarına geleni söylemeye cüret etmişlerdir.(...). "Beyan-ı hakikat" (19 Mart 1898- 19 mart 1314), *Külliyat...*, s. 81.

[29] age., s. 81.

[30] (...) İslâm dini ilerlemeye engelmiş! Ne büyük bir iftira! Çünkü İslâm dini ilerlemeye engel değildir, aksine bir milletin ilerlemesi ve gelişmesi için gereken bütün usûlleri ve araçları içerir (...), "İslâm ve Terakki" (27 Şubat 1903- 27 Şubat 1324), *Külliyat...*, s. 278-284. Külliyat'ta bu yazının yazılış tarihi 1903 yılı olarak yazılmış olmakla beraber yazıda Balkan savaşlarından da (1912-13) bahsedilmesi sebebiyle, tarihin basım hatası olduğu çok muhtemel görünüyor.

[31] age. s. 281.

[32] age., s. 282.

[33] age. s. 283.

[34] "age.

[35] "(...) İslâm dini düşmana karşı kuvveti hazırlamayı farz kılmış olmasıyla onun servet, maarifet, sanat, ticaret, ziraat ve saire gibi şeylerin tümünü de farz kılmış oluyor demektir. Toplumların saadeti için gelmiş olan bir semavî dinin insanlar hakkında yapacağı iyilik işte bu kadar olabilir (...)", age. s., 284.

Osmalı Devleti'nin ilerlemesini sağlamak, onu çöküşten kurtarmak mümkündür.

İslâmcı kesim Meşrutiyet'in İslâm dinine aykırı olmadığını, onunla uygunluk içinde olduğunu savunurken Kur'an'a ve ayetlere başvuruyordu. Musa Kâzım Efendi, İkinci Meşrutiyet döneminde, toplumda yeni tartışılmaya başlanan, "meşrutiyet", "meşveret", "şura", "idâd-ı kuvvet", "uhuvvet" gibi kavramlar üzerinde yazıp bunların İslâm'a aykırı olmadığını öne sürerken nass'lara dayanıyordu. Aslında bu durum, İkinci Meşrutiyet dönemine özgü bir durum değildi. Ayetleri zamanın gerekliliklerine göre yorumlama geleneği Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat döneminde başlamış ve Meşrutiyet dönemlerinde de devam etmiştir.[36] Musa Kâzım Efendi, Osmanlı Devleti'nin gelişmesi için Avrupa'dan bilim ve sanayinin alınması gerektiğini kabul ediyor, ancak Osmanlı toplumuna Avrupa'nın ahlâkî değerlerini ve geleneklerini "ithal etmenin" Osmanlılar'ın ahlâkî ve geleneksel değerlerini yitirmelerine yol açacağı, bunun da ilerlemeye engel olacağı görüşünü savunuyor.[37] Kısaca söyleyecek olursak, Osmanlı tarihinde Modern İslâmcı düşüncenin temsilcilerinden biri olarak sayabileceğimiz Musa Kâzım Efendi, Avrupa değerlerinin Osmanlı kültürel ve ahlâkî değerlerine zarar vereceğini, bu zararın da medeniyete ulaşmak için gerekli olan ilerlemeye engel olacağını savunuyor. Musa Kâzım, diğer Modernist İslâmcı düşünürler gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü durdurmak için İslâm'ın aslına dönülmesi gerektiğine inanıyor.[38]

İkinci Meşrutiyet'in ilânı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başarısı olarak görülmüş ve Cemiyet ülkenin en önemli politik gücü hâline gelmişti. Bununla beraber, İttihat ve Terakki içinde homojen bir politik çizgiden söz etmek pek mümkün değildir. Bünyesinde birçok ayrı düşünceye sahip gruplar olmasına rağmen genel olarak üç ana grubun varlığından söz etmek mümkün olabilir: Batıcılar-Osmanlıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler. (Son grup özellikle Balkan savaşlarından sonra etkili olmuştur). Gelenekçi-İslâmcılar, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi gibi, İttihat ve Terakki'den ayrılmışlar, fakat zaman içinde Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, Mehmet Akif Ersoy, Babanzâde Ahmed Naim ve Said Halim Paşa gibi daha liberal İslâmcılar cemiyet içinde etkinlik kazanmışlardır. İkinci Meşrutiyet ilân edildiğinde Musa Kâzım Efendi artık sadece bir medrese ya da Dar'ül Fünun hocası değil, aynı zamanda bir İttihat ve Terakki üyesi idi.

---

[36] İsmail Kara, *İslâmcıların...*, s. 39.

[37] age.

[38] "Bir Mütalaa-i Hükmiyye", *Külliyat...*, s. 76; "Beyan-ı hakikat", *Külliyat...*,s. 81; "İlm-i İnsana Dair Bir İki Söz", Külliyat..., s. 96.

Batılılaşma hareketlerini simgeleyen İkinci Meşrutiyet döneminde, doğal olarak en fazla tartışılan konu, bu reformların, İslâm'ın toplumsal hayatın en önemli belirleyicilerinden biri olduğu Osmanlı toplumuna nasıl uygulanabileceği ve Osmanlı toplumu tarafından bu reformların nasıl karşılanacağı idi. Daha önce de belirtildiği gibi İttihat ve Terakki'nin çekirdeğini oluşturan Batıcı-Osmanlıcı grup, yeni rejimi ve yenilikleri benimsetmek için halktan destek almak zorunda olduğunun farkına varmıştı. Diğer bir deyişle, bu grup, toplum yapısının ve sosyal hayatın en önemli belirleyicisinin din olduğu Osmanlı toplumunda, dinin yerini bilimin alması gerektiği gibi Osmanlı halkına yabancı düşüncelerle onlardan destek alamayacaklarını, dolayısıyla Meşrutiyet rejiminin ve yenileştirmelerin toplum tarafından benimsenemeyeceğini idrak etmişlerdi. Bunun için de İslâmcılarla iyi ilişkiler içinde olmaya özen gösterip onlardan Meşrutiyet'in İslâm'a aykırı olmadığı konusunda destek arayışı içine girmişlerdi. Bu dönemin İslâmcılarından, gelenekselci ya da daha liberal olanlardan, bu desteği aldılar, zira her iki kesim de Meşrutiyet rejiminin İslâm dini ile uygunluk içerisinde olduğuna inanıyordu. Ancak, ayrıldıkları nokta, yeni rejimin neleri içermesi, diğer bir deyişle ne tür refomlar yapılması gerektiği konusunda idi. Zaman içinde gelenekçi-İslâmcı olan kesim İttihat ve Terakki'den ayrılıp kendi muhalefet cemiyetlerini ya da fırkalarını kurdular.[39] Musa Kâzım Efendi, İttihat ve Terakki hükümetlerinde Şeyhülislâmlık makamına gelmiş ve Cemiyet'in uzlaşma içinde olduğu İslâmcı kesimden bir kişi idi. Musa Kâzım Efendi de Meşrutiyet rejiminin İslâmiyet'le tamamen uygunluk içerisinde olduğunu savunanlardandı.

Musa Kâzım "meşrutiyet" kavramı tartışmasını "meşveret" kavramı üzerine dayandırmıştır.[40] Musa Kâzım, ilâhî kanunların iki kısımdan meydana geldiğini söyler: ahkâm-ı uhreviyye, yani diğer dünyayla ilgili olanlar, ve ahkâm-ı dünyeviyye, yani maddî dünyayla ilgili olanlar. Ahkâm-ı dünyeviye de kendi içinde ikiye ayrılır: Aslî, temel, olanlar, ve fer'i, ikincil, olanlar. Dünya hayatı ile ilgili ikinci derecedeki kuralları uygulamak için, önce, aslî olanların uygulanması gerekmektedir. Dünya ile ilgili aslî, temel, kurallar şunlarıdır: Her işte ümmete, Müslüman topluma danışma, her işte adalet ve eşitlik ilkelerini uygulama, memleket işlerini ve Müslüman toplumun sulhunu Allah'ın güvendiği kimselere emanet etmek.[41] Musa Kâzım Efendi, 24 Temmuz 1908'de, Meşrutiyet'in ilân edilişinin ertesi günü yazdığı yazısında

[39] İttihad-ı Muhammedi Fırkası (5 Nisan 1909), Ahali Fırkası (21 Şubat 1910) bu fırka 1911 yılında Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na (21 Kasım 1911) katılmıştır. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler* V., İkinci basım, (Hürriyet Vakfı yayınları: İstanbul, 1988), s.

[40] Musa Kâzım Efendi, "Meşrutiyet", *Mevaiz-i Diniyye* içinde, Kısım II. (Matbaa-yı Amire: İstanbul, 1329), s. 3-7.

[41] "İslâm'da Usul-i Meşveretve Hürriyet" (24 Temmuz 1908), *Külliyat...* s. 243.

Hz. Muhammed zamanından örnekler vererek "meşveret", "eşitlik", "hürriyet" ve "adalet" ilkelerinin bütün Müslümanlara bin üç yüz yıl önce verildiğini, diğer bir deyişle asıl İslâm'da zaten bu ilkelerin varolduğunu söylemektedir.[42] Musa Kâzım'a göre, bu ilkeler İslâmiyet'te varolmasına rağmen, İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu düşüncesi Dört Halife döneminden sonra ortaya çıkan yanlış ve batıl inançlar yüzünden meydana gelmiştir.[43] Ona göre Meşrutiyet ve İslâmiyet arasında böyle bir uyum olmasına rağmen İslâm ülkelerinin düşüş yaşamalarının sebebi, "meşveret" prensibinden uzaklaşmalarıdır.[44] Musa Kâzım Efendi, Meşrutiyet rejimini öylesine desteklemektedir ki, Avrupa ülkelerinin ilerlemesinin nedeninin de Meşrurtiyet rejimine sahip olmalarına bağlamaktadır.[45]

Musa Kâzım'ın bu "meşveret" tartışması, "müsavat", "terakki" gibi kavramlardan başka "hakimiyet-i milliye" ve "hürriyet", kavramları etrafında dönmektedir. Aynı zamanda, bu kavramlara yaklaşımı bize İkinci Meşrutiyet döneminde Batılılaşma hareketlerine yaklaşımını anlamamızı sağlayabilir.

Musa Kâzım'a göre "hakimiyet-i milliye" doğal olduğu kadar şer'i bir şeydir.[46] Bu düşüncesini Kur'an'dan ayetleri örnek göstererek doğrulamaktadır.[47] Musa Kâzım Meşrutiyet rejiminin insanlara kendi kararlarını verebilmeleri için bir fırsat yarattığını söyler ve bu rejimde istibdad ve adaletsizliklere yer olmadığını savunur.[48] Musa Kâzım "hakimiyet-i milliye" kavramını açıklarken "istibdad" kavramına da değiniyor.[49] Musa Kâzım, istibdad rejimini, yönetenin, toplumun istek ve düşüncelerini gözönüne almadan, keyfî kararlar verebileceği için eleştirir. Böyle bir yönetimde insanların refah ve mutluluk içinde yaşayamayacaklarını söyler.[50] Musa Kâzım'a göre, eğer bir ülkede, din adına istibdad rejimi hakim olursa insanlarda din adına bu yönetime boyun eğmek zorunda kalırlar, nitekim İslâm ülkelerinde bu durum yaşanmıştır.[51] Ona göre istibdad rejiminin hakim olduğu memleketler yok olmaya mahkumdur.[52] Musa Kâzım, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni "fırka-i münciyye" diye tanımlar ve istibdad rejimini sona erdirip İslâmî kurallara

---

[42] age., s. 246.
[43] age., s. 246-247.
[44] age., s. 243-248.
[45] Musa Kâzım, *Mevaiz-i Diniyye*, kısım II, s. 3
[46] Musa Kâzım Efendi, "İstibdad-Hürriyet- Hakimiyet-i Milliye", *Mevaiz-i Diniyye*, I (Matbaa-yı Amire: İstanbul, 1328), s. 29.
[47] Age., Ali İmran 3/158 ve 3/10'u örnek olarak vermektedir.
[48] Age.
[49] Age.
[50] Age.
[51] Age.
[52] Age., Bu gibi memleketler için Endülüs, Hindistan ve Kırım örneklerini vermektedir.

uygun, özgürlük ve eşitlik prensiplerine dayalı adaletli bir hükümet kurduğunu söyler.[53]

Musa Kâzım Efendi "hüriyet"i "âzâde olmak" olarak tanımlamakta, fakat, bununla her türlü kısıtlamadan "âzâde" olunduğunu iddia etmemektedir. Ona göre dünyanın hiçbir yerinde hattâ evren yaratıldığından beri "mutlak özgürlük" (hürriyet-i mutlaka) diye birşey yoktur, eğer evrende herkes böyle bir özgürlüğe sahip olsaydı, her birey kendi isteği doğrultusunda hareket eder ve toplumda kargaşa çıkardı.[54] Bu durumdan kaçınmak için özgürlük, her milletin kendi millî değerleri, gelenekleri ve görenekleri tarafından sınırlanmıştır.[55] Evrende insanoğlunun fiziksel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için "doğa kanunları" (kavanin-i tabiyye), ruhsal ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için de "dinsel kurallar" (kavanin-i şeriyye) vardır. Ancak, bu kanunlar her ülkede aynı şekilde uygulanamaz, her milletin kendi iklimsel koşullarına, dinî değerlerine, gelenek ve göreneklerine göre uygulanabilir.[56] Musa Kâzım'a göre bir kişi, ülkesinin ve yaşadığı toplumun kurallarına ve değerlerine uygun yaşamak zorundadır, bu insanlığın ve medeniyetin gereğidir, aksi hâlde sosyal düzeni sağlamak mümkün olmaz.[57] Musa Kâzım, ayrıca, özgürlüğün "doğal bir emir" (emr-i tabiî) olduğunu, ve başkalarının haklarını ihlal etmemek koşuşuyla insanların hareketlerinde özgür olabileceklerini söylüyor.[58] Musa Kâzım Efendi, bu hürriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki insanlara Meşrutiyet'in bahşettiğini söylüyor. Bu özgürlüğün, insanları, istibdad döneminde yaşanan "gayri meşru" ve "bâtıl" kurallardan kurtardığını, ancak, dinî kurallar ve millî âdetler çerçevesinde serbest yaşamak anlamına geldiğini söyler.[59] Bu noktada, Musa Kâzım Efendi, Meşrutiyet rejimi İslâm'ın kendisinden kaynaklandığı için, Meşrutiyet'in İslâmî kurallar ile uyum içinde uygulanması gerektiğini önemle vurgulamaktadır.[60] Musa Kâzım'ın bu konuda verdiği örnek kadınların örtünmesi konusudur.

Kadının konumu bir Müslüman ülkede modernleşme ya da Batılılaşmanın en görünür şekli olarak kabul edildiğinden, Musa Kâzım Efendi'nin bu konu hakkındaki düşünceleri Batılılaşma hareketlerine yaklaşımı için dikkate değer bir başka ipucu olabilir.

---

[53] "(...)Bu mesleğin (istibdadın) din ile şeriat ile insaniyet ile asla ilgisi olmadığını bilen bir fırka-ı münciyye (kurtarıcı fırka) senelerden beri can feda edercesine çalışa çalışa nihayet bu gayri meşru mesleğe hem son vermiş ve onun yerine hem tabiî hem de şer'î olan (hürriyet-eşitlik) prensipleri üzerine bir adil hükümet teşkil etmeyi başarmıştır (...)", age, s. 26.

[54] "Hürr,yet-Müsavat" (2 Ekim 1908- 2 Teşrin-i Evvel 1324), *Külliyat...*, s. 248-249.

[55] age., s. 250-251.

[56] age., s. 250.

[57] age.

[58] "İstibdab-Hürriyet-Hakimiyet-i Milliye", *Mevaiz-i Diniyye*, kısım I, s.26..

[59] "Hürriyet-Müsavat", *Külliyat...*, s. 251.

[60] Age., s. 253.

Musa Kâzım Efendi Meşrutiyet'in ilân edilmesi ile beraber bazı Müslüman kadınların "kadınların örtünmesi" (tesettür-i nisvan) kuralına uymadıklarını, bu durumun sadece Şeriat'a aykırı değil, "Kanun-ı Esasi"ye (anayasa) de aykırı olduğunu, anayasada Osmanlı Devleti'nin dininin İslâm dini olduğunun belirtildiğini, hükümetin de bu konu ile ilgili tedbirler almakla görevli olduğunu söylüyor.[61]

Musa Kâzım'a göre kadınların örtünmesi İslâm'ın onlara yaptığı bir iyiliktir.[62] Çünkü, kadınlar doğaları nedeniyle nazik ve erkeklerin "tarruzlarına" (tarruzgah-ı rical) uygun olduklarından örtünme onlar için çok büyük bir nimet ve İslâm'ın onlara gösterdiği bir şefkattir.

Kadınların yaratılışları itibariyle görevleri, evlenmek, çocuk doğurarak nesli devam ettirmek ve aile meseleleriyle ilgilenmektir.[63] Erkekler de dışarıda çalışıp para kazanmakla yükümlüdürler, diğer bir deyişle aralarında doğalarının gerektirdiği şekilde işbölümü vardır.[64] Musa Kâzım, örtünmenin kadınlar için medeniyetin nimetlerinden faydalanmaya engel olmadığını da öne sürer ve kadınların Kur'an'da emredildiği şekilde eğitimlerine devam edebileceklerini söyler.[65] Ancak, kadın ve erkek arasında eğitimin derecesi bakımından fark olmalıdır, ki bu fark da İslâm'ın kadınlara verdiği imtiyazdır. İslâm, eğitimi hem kadına hem erkeğe farz kılmıştır.[66] Fakat, aile ile ilgili görevlerini yerine getirebilmek için, kadınların, ilk, orta ve lise eğitimini tamamlamaları yeterlidir.[67] Bu nedenle, Musa Kâzım'a göre, kadınların üniversitelerde vakit kaybetmesi gereksizdir, evde oturup aslî görevlerini yerine getirmelidirler. İslâmiyet, kendisine maddî sorumluluklar yüklemediğinden kadının iş bulup çalışmak için üniversiteye gitmesi gerekmemektedir.[68] Ancak, eğer gitmek isterlerse Şeriat onların bu isteklerine karşı değildir.

Musa Kâzım'a göre, örtünme kadınları sosyal hayattan da alıkoymaz. Kadınlar da cemiyetler kurarak birbirlerine konferanslar verebilir, kendilerine mahsus mesirelere gidebilirler.[69] Musa Kâzım Efendi, tüm bu fikirleriyle "kadınların İslâmiyet'te köle oldukları" düşüncesine karşı çıktığını söylüyor.[70]

---

[61] "Hürriyet-Müsavat" içinde "Tesettür-i Nisvan" (2 Ekim 1908), *Külliyat*.... s. 253.
[62] age., s. 254.
[63] age.. s, 254.
[64] age.
[65] age.
[66] age.
[67] age.
[68] agc., s. 257-258.
[69] age.,s. 259-260.
[70] "(...) İslâm kadınları sizin zannettiğiniz gibi esir değildir. Onlar da hürdür. Onların mesture olmalarını bir tavuğun kümese kapatılmasına teşbihiniz bâtıldır (...), age., s. 259-260.

Musa Kâzım Efendi'nin kadının örtünmesi konusundaki düşünceleri, içinde yaşadığı toplumun problemlerine oldukça liberal ve esnek bir yaklaşım göstermesine rağmen, kendisinde esasen muhafazakâr yanın da bulunduğuna ilişkin kuvvetli bir belirtidir. Musa Kâzım İslâmiyet'te kadının durumunu ayrıntıyla tartıştığı yazısını İkinci Meşrutiyet ilân edildikten bir kaç ay sonra yazmıştır. 1908 ve onu izleyen yıllar İtihat ve Terakki'nin memleketteki politik gücü henüz tümüyle tekeline almadığı bir zamandı. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Cemiyet'e karşı çok ciddi muhalefet grupları oluşmuştu, hattâ cemiyet 1912'de altı aylık bir süre için iktidarı bırakmak zorunda bile kalmıştı. İttihat ve Terakki'nin iktidarı 1913 yılında tekeline almış olduğunu ve Musa Kâzım'ın İttihat ve Terakki hükümetlerinde de Şeyhülislâm olduğunu düşünecek olursak, kadın konusundaki bu görüşlerini bu yıllarda kaleme almış olması biraz zor gibi gözüküyor. Çünkü, 1913'ten sonra artık Musa Kâzım'ın da , İttihat ve Terakki'nin politikalarını İslamî çerçevede teyid etmek için onların tartıştıkları konulara, politikalarına paralel yazılar yazmış olduğu düşünülebilir. İttihat ve Terakki'nin kadının özgürleşmesi yolunda verdiği çabalar, kurduğu kadın dernekleri göz önüne alınacak olursa, bu düşüncelerini bu yıllarda yazması zor olabilirdi.

Musa Kâzım'ın yazılarının konularının değişmesinin nedeni İttihat ve Terakki üyesi olarak kazandığı politik kimlikten ve dönemin politik atmosferinden kaynaklanmış olabilir. Musa Kâzım Efendi de özellikle İttihat ve Terakki üyesi ve Şeyhülislâm olduktan sonra değişmekte olan siyasal ve sosyal olaylar karşısında, sistem içinde varolmayı, hem de ulemâ sınıfı hiyerarşisindeki en etkin otorite –Şeyhülislâm- olarak varolmayı tercih etmiş olanlar arasında sayılabilir.

Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Osmanlı toplumunda Batılılaşma konusundaki düşünceleri ışığında İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde Osmanlı toplumunun yapısı ve siyasal hayatı hakkında yapılan tartışmada görüldüğü gibi, din Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal yapının en önemli belirleyicilerinden biri olmuştur. O kadar ki, ulemâ ve halk gerek askerî alanda, gerekse toplumsal hayatta olsun, yapılmak istenen reformların eğer İslâm'a karşı olduğuna inanırsa, bunları kabul etmemiş ve toplumsal gerginlikler yaşanmış, sosyal düzen bozulmuştur. Günümüzde de hâlâ benzer toplumsal gerginlikleri hem aynı dine mensup farklı akımları temsil eden gruplar arasında, hem de İslâmî yaşam tarzını/katı Sünnî İslâm'ı ve Batı tarzı yaşamı tercih eden gruplar arasında yaşıyoruz. Bugün bu toplumsal gerilimin taraflarından biri olan İslâmcı düşünceyi ve hareketleri "gericilik" diye adlandırıp bunların Türkiye Cumhuriyeti'nin ilerlemesine engel olduğu düşüncesine inanarak sert tepkiler göstermek yerine, tarihî ve sosyolojik araştırmalar yaparak, kaynağı ve nedenleri anlamaya çalışmak ve yaşanan bu toplumsal hu-

zursuzluklar için çözüm bulmayı denemek Türkiye'nin içinde bulunduğu toplumsal karışıklığın aşılmasına ve sosyal düzenin sağlanmasına daha fazla katkıda bulunulabilir.

KAYNAKÇA

BİRİNCİ ELDEN KAYNAKLAR:

Musa Kâzım Efendi, *Külliyat Dini İctima-ı Makaleler*, İstanbul,1336.

Musa Kâzım Efendi, *Mevaliz-ı Diniyye, Kısım I*, Matbaa-yı Amire, İstanbul, 1328.

Musa Kâzım Efendi, *Mevaliz-I Diniyye, Kısım II*, Matbaa-yı Amire, İstanbul, 1329.

İKİNCİ ELDEN KAYNAKLAR

İnalcık, Halil "Türkiye ve Avrupa: Dün Bugün" *Doğu Batı Dergisi*, sayı: 2.

Zilfi, M. C., *Madeline The Politics of the Piety: The Ottoman Ulema in Post Classical Age (1600-1800)*, Bibliotheca Islamica, Minepolis.

Akşin, Sina, "1830'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu" *Bildirileri Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri13-14 Mart 1985*, TTK, Ankara, 1985.

Levy, A, "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı " *Modern Çağda Ulema* içinde, ed. Ebubekir Bagader, İz Yayınları, İstanbul, 1991.

Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul, 1994.

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara, 1972.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cild..., İkinci Basını, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.

KENZ



Üstte: Gestapo'nun muhbiri teşhir ediliyor, 1945"

Altta: Yazısız

Foto: Henri-Cartier Bresson

ANTAGONİZMA OLARAK POLİTİKA*

Paul Edward Gottfried

EGEMENLİK VE OLAĞANÜSTÜ HAL

Carl Schmitt belki de en fazla *Der Begriff des Politischen* başlıklı eseriyle hatırlanır. Kendisine en fazla ün kazandıran da yine bu kitaptır. Ernst Niekisch bu kitabın savunduklarıyla SS'lerin düşmanlarını yokederken hiçbir tereddüt göstermemeleri arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söylediğinde mübalağa etmektedir. Ama Niekisch'in bu savunusu, günümüzde Schmitt'i bir kimsenin düşmanlarını öldürmesine onay veren düşünür olarak değerlendiren görüşlerde, bir parça daha bulanık olsa da düzenli bir şekilde yeniden ortaya çıkar. Ayrıca, *Der Begriff des Politischen'* i Schmitt'in Nazi hükümetiyle ilk yıllarındaki genel ilişkisine bir başlangıç olarak değerlendirmek amacıyla alıntılamak da iyiden iyiye görenekselleşmiştir. Nitekim, Bernard Edelman, *Le Monde*'da, Schmitt'in "tüm düşmanlarından temizlenmiş 'arı' demokrasi anlayışı"nı, 1930'lu yılların ortalarında yazdığı anti-Semitik notlarıyla bağlantılı olarak yorumlar. François Bondy'nin *Encounter*'daki ve Stephen Holmes'un *The New Republic*'deki makalelerinde de buna benzer bağlantılar kurulmaktadır.[1] Edelman'ın söyledikleri gibi bu polemikler de

---

* Çeviren: Mehmet Küçük

Yazarın Carl Schmitt: Politics and Theory (Greenwood Press, New York, 1990) başlıklı kitabının dördüncü bölümünün tercümesidir.

[1] Bkz. Bernard Edelman, "Une politique de la mort", *Le Monde*, 25 Kasım 1988, 21; ve Schmitt'in İngilizce tercümesi hakkında Stephen Holmes'un ortaya attığı yorumlar: *The New Republic*, 22 Ağustos 1988, 33-36. Schmitt'in 1930'lu yılların ortalarında yazdıkları ile erken dönem yazıları arasında en az bunun kadar yakışıksız bir bağlantı kurma girişimi için bkz. Jerry Z. Muller, *The Other God that Failed: Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 208-212. Muller'in konusuna ve Freyer'in arkadaşı olan Carl Schmitt'e yaklaşımı yorumbilgisel olarak basittir. Her iki düşünür de kendi Aydınlanmacı demokra-

Schmitt'in 1932 yılında genişletilerek kitap haline getirilen1927 tarihli denemesi ile Hitler'in Baş Hukukçusu olarak yaptığı varsayılan kariyeri arasında niyet ve garaz açısından bir süreklilik olduğunu varsayar.

Ben burada Schmitt'in politik yaşam hakkındaki mukadder çalışması ile Weimar Cumhuriyeti'nin çözülüp dağılmasına verdiği tepki arasında belli bir süreklilik olduğunu savunacağım. *Der Begriff des Politischen* adlı çalışma Schmitt'in genelde politik yaşamı kavrayışı ve özelde Weimar döneminin Almanya'sını kavrayışıyla bütünlük arzeder. Bu, şeytanî bir çalışma olmayıp, hızlı bir kütürel ve toplumsal değişim döneminde politik varoluşun alttabakasını araştıran kasvetli bir çalışmadır. Bu değişimi ne görmezden gelen ne de öven Schmitt, değişim karşısında değişmeksizin aynı kalan konusunda spekülasyon yapar. Schmitt'in sorusu şuydu: Politikaya hem modern devrimciler ve karşı-devrimcilerce eşit ölçüde kabul edilebilir, ama aynı zamanda geçmişte yaşayan ve mücadele edenler açısından da geçerli olan bir anlam atfedilebilir mi? Schmitt'in bu izleği kayıtsız biçimde ele almadığına dikkati çeken eleştirmenler bu açıdan haklıdır. Yukarıdaki soruya verdiği yanıtlar liberal demokrasi hakkındaki kuşkularını ve liberal anayasacı Hans Kelsen'le yaşamı boyunca süren hasmane ilişkisini göstermektedir. Giovanni Sartori'ye göre, Schmitt hükümetlerin ancak egemenlerin olağanüstü durumun dayattığı sorunlara çözüm getiren kararları almalarıyla iş görebileceklerini savunurken, Kelsen'in yordamsal normlara verdiği ağırlığa karşı koymaya yetecek kadar cesur bir dil arayışına girmiştir: "Kelsen bir 'normativist' olmayaydı Schmitt bir 'karar almacı' olur muydu? Bunu kimse bilemez, ama Schmitt'in Kelsen'e her konuda ters düştüğü de bir vakıadır".[2]

Schmitt'in *Der Begriff des Politischen* 'deki ya da öbür yazılarındaki önermelerinin polemik itkisini yadsımayacağına dikkat çekilebilir. Esasen, Schmitt liberalizmin politik yaşam hakkında, kamu düzeninin sağlanması uğruna reddedilmesi zorunlu tehlikeli yanılgılar içermekte olduğu konusunda ısrarlıydı. Waldemar Gurian'ın daha önce kendisine hocalık eden Schmitt'e 1930'lu yıllarda Amerika'da sürgündeyken başlattığı saldırılara dek uzanan yaygın bir fikrin tersine, Schmitt Alman anayasal düzenine "sinsi" saldırılar düzenlememiştir. Schmitt parlamentonun çıkardığı bu hükümetin kusurlarını ve niçin başarısızlığa mahkum olduğuna inandığını her zaman tartışmaya hazırdı.[3] Schmitt'i eleştirenlerin artık uzlaşımsal hale gelen bir hatası, onun hukuk teorisini, devletin anti-demokratik biçimde ele geçirilmesini haklılaştırmak için geliştirilmiş bir ihtiyatsızlık örneği olarak görmeleridir. Bu eleş-

---

tik inançları konusunda bir kanıt gösteremedikleri için Muller bu insanları sürekli totaliter Sağ'a eğilim gösteren birer düşünür olarak tasvir eder. Freyer ve Schmitt konusundaki bu yaklaşımın keskin bir eleştirisi için bkz. Lee Congdon'un *Chronicles*'da (Ocak 1990, s. 41-42) *The Other God that Failed* kitabı için kaleme aldığı tanıtım yazısı.

[2] Giovanni Sartori, "The Essence of the Political in Carl Schmitt", *Journal of Theoretical Politics*, 1, 1 (Ocak 1989), 70.

[3] Bu suçlamayı aksi yönde kanıtlara karşı yeniden canlandırmaya çalışan bir deneme için bkz. Dieter Haselbach, "Die Wandlung zum liberalen. Zur gegenwartigen Schmitt-Diskussion in den USA", *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, ed. Klaus Hansen and Hans Lietzmann (Opladen: Leske and Budrich, 1988), 119-36.

tirmenler, Schmitt'in kendi konumunu desteklemek için tarihsel deneyimden ve hukuk belgelerinden aldığı örneklerle dolu dikkatle bina edilmiş savunusunu dikkate almazlar. Buna ilaveten, Schmitt'in analitik incelemelerine damgasını vuran hukuki kavramların (egemenlikten olağanüstü hale ve diktatörlüğe kadar) özenle araştırıldığını da gözden kaçırırlar.

Politik yazılarına, bilhassa 1932 tarihli *Legalität und Legitimität* adlı çalışmasına yaslanarak Schmitt'in Weimar devletini zayıflıklarının bazılarından kurtarmaya çalıştığı tanıtlanabilir. George Schwab ve daha yakın bir tarihte de Joseph Bendersky ile Ellen Kennedy, birçok kanıta yaslanarak bunu savunmuşlardır. Schmitt 1932 gibi geç bir tarihte, devrimci partilere ve devrimci-olmayan partilere iktidara gelme konusunda ayrım gözetmeksizin "eşit şans" tanıyan Weimar Anayasası'nın ideolojik "yansızlığı"nı kötülüyordu. Weimar Anayasası'nın 68. Maddesine göre, basit çoğunluğu sağlayan bir parti ve onun liderleri olağan yasalar çıkarabilirlerdi. Aynı belgenin 76. Maddesi, daha büyük bir çoğunluğun anayasada temel değişiklikler yapmasına izin veriyordu (bu değişiklikleri savunanlar, içinde hareket ettikleri sisteme ne kadar keskin biçimde muhalif olursa olsunlar). Schmitt bu konudaki suçlamalarına örnek olarak kesin biçimde Nazileri ve Komünistleri gösteriyordu. Her iki grup da cumhuriyeti yıkmaya yeminliydi, ama anayasa bu grupların iktidarı ele geçirmelerinin önüne hiçbir engel çıkarmıyordu. Schmitt'in Weimar devletini savunan en güçlü yorumlarından bazıları Weimar anayasacılığına yönelik eleştirilerini geliştirdiği bağlamda ortaya konulmuştur. Totaliter partilerin parlamentonun denetimini ele geçirmelerine izin veren ve daha sonra "seçimlerde daha az oy almış olanların sayısal olarak daha az veya oyu fazla olanların daha fazla yetkili kılınmasını ve böylelikle azınlığın bastırılması"nı sağlayan, Alman anayasal düzeninin "içeriksiz işlevselliği"ydi.[4]

Schmitt, 1930'ların başında, bir Hitler karşıtı olarak, Alman anayasasının değerden-bağımsız biçimde yorumlanmaması konusunda ikazlarda bulunmuştu. Bu rolüyle de, Başkan Hindenburg'u, Almanya'yı Weimar Anayasasının 48. Maddesinin makamına tanıdığı olağanüstü güçlere yaslanarak yönetmesi için teşvik etmişti. Komiseryal bir başkanlık diktatörlüğünün* uygulanması yönündeki bu çağrılar Schmitt'in yazılarında 1921 yılından beri mevcuttu ve Alman devletinin ayakta tutulması yönündeki ümitsiz çabalarını temsil ediyordu. Bu çağrı, Naziler ve Komünistlerin 1931 yılında devletin işleyişini bloke eden bir çoğunluk sağlamalarıyla yeni bir aciliyet kazandı.[5]

George Schwab, Schmitt'in başkanlık hükümeti kurulması yönündeki çağrılarına uyulduğunda Hitler'in iktidardan uzak tutulabileceğine dikkati çekmiştir. Hindenburg'un Alman devletini 48. Maddenin dar bir yorumu uya-

---

[4] Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, ikinci basım (Berlin: Duncker und Humblot, 1968), 31.

* Schmitt'e göre komiseryal diktatör zaten kurulu bir anayasal düzeni restore etmek amacıyla ikt idarı geçici bir süre kullanır; oysa "egemen diktatör" yani bir anayasal düzen yaratır (ç.n.)

[5] Schmitt'in 1930'lu yılların başında kaleme aldığı polemiklerini açıklarken şu çalışmasında sunduğu görüş budur: *Verfassungsgeschichte. Aufsatze aus den Jahren 1924-1954* (Berlin: Duncker und Humblot, 1958), 344-46.

rınca işletme konusunda ısrar etmesi, 30 Ocak 1933'de Hitleri şansölyeliğe atamasına yol açmıştır. Sık sık başkanlık kararnamelerine başvurulmasından ve parlamento desteğinden yoksun olan şansölyelere güvenilmesinden endişe duyan Hindenburg, geniş bir parti tabanına hükmettiği için Hitler'e döndü.[6] Schmitt, Hindenburg'u, Mayıs 1932'de yeniden başkan seçilmesinden sonra elde ettiği vekaleti komiseryal diktatörlüğün bir fırsatı olarak görmesi için uyarırken Jean Bodin'den ve *Die Diktatur* adlı kendi çalışmasından yararlanıyordu. Schmitt bundan böyle ya da Reichstag'daki çoğunluk blokajı kırılıncaya dek Hindenburg'un devleti plebisiter bir diktatör olarak yönetmesini tavsiye ediyordu.

Schwab şunu gözlemler: Schmitt'in başkanlık diktatörlüğü talep ettiği sırada Hindenburg'un parlamentonun çıkardığı hükümet karşısındaki saygısızlığına Hitler çok öfkelenmiştir. 1933 yılının 26 Ocağında Hitler, Merkez Parti başkanı Ludwig Kaas'ın gönülsüz desteğine kavuşmuştu. Katı bir parlamento yanlısı Piskopos Kaas'ın Hindenburg'a gönderdiği bir mektuba göre, Hitler'in şansölyelikten uzak tutulması, başkanlık yönetimi sürdürüldüğünde ortaya çıkacak olandan çok daha az hukuki sorun yaratacaktır. Ellen Kennedy, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'neyazdığı sunuşta, Kaas'ın parlamentonun üstünlüğünü yeniden tesis etme yönündeki çabalarının Schmitt'i ne kadar çok telaşlandırdığını belgeler. Schmitt kendisi, Kaas'ın mektubunda kişisel olarak saldırıya uğramıştı; ve Aralık 1932'de şansölyeliğe atanmış olan arkadaşı Schleicher'in düşürülmesinin şimdiye kadar düşünülmeyen bir Nazi devletine yol açacağı konusunda hiçbir kuşkusu olmadığını notlarında açıkça belirtmişti.[7]

Der Begriff des Politischen adlı kitap, Weimar devletinde tezahür ettiği düşünülen liberal hükümetin zayıflıkları konusuna Schmitt'in duyduğu derin ilgiye tanıklık eder. Schmitt kitabın giriş bölümünde "politik olan"ı "öbür pratiklerden yalnızca biri" olarak ele alan liberal pratikten küçümseyici tarzda söz eder. Modern liberal yurttaşın, politikanın öbür faaliyetlerden farklı olarak bir *Ernstfall* (:bir kimsenin ait olduğu politik yapı uğrunda yaşamını riske atması) içerdiğini sarsıcı bir şekilde kavraması sağlanmalıdır. Sartori, Schmitt'in *Ernstfall*'a yaptığı başvurunun, daha ağır koşullarda, liberal yasallığa karşı öne sürülen başka bir ilave noktanın uzantısı olduğunu gözlemler: *Ausnahmefoll* ya da olağanüstü hal. Bunların ikisi de politikanın müstesna bir doğaya sahip olduğunu ileri sürmek için kullanılır ve böylelikle yordamın barışçıl idaresiyle politikanın uzlaşmazlığı vurgulanır. Normlar ve uzlaşmalarla düzenlenen politik yaşamın olaysız sürdürülebileceğini uman liberal hukukçuların bu umutlarının tersine, gerçek toplumlar yasaları çiğneyen ka-

---

[6] Bkz. George Schwab, *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideal of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, ikinci basım (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1989), 97-100.

[7] Ellen Kennedy'nin Carl Schmitt'ten yaptığı tercümeye yazdığı sunuşa bakınız: *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), xxxviii; Eberhard Straub, "Der Jurist am Zwielicht des Politischen. Carl Schmitt und der Staat", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18 Temmuz 1981.

rarlar ve cemaat dayanışmasının dışavurumları tarafından çözülmesi gereken krizlerle karşılaşırlar. Sartori'ye göre, Schmitt, "barış olarak politika" beklentisine karşı, politikanın liberal "yansızlaştırımı" diye alay ettiği beklentiye karşı, bunun tam tersini ifade eden sürekli hesaplaşma olarak politika görüşünü en uç noktaya taşımıştır.[8]

Sartori, Schmitt'in olağanüstü hal tartışmasını hesaplaşmacı bir politika taraftarlığı şeklinde yorumlamakta çok ileriye gitmiş olabilir. Paul Hirst *Politischen Theologie* ile *Der Begriff des Politischen*'den türettiği alternatif bir açıklama sunar. "Schmitt'in olağanüstü hal kavramı ne nihilist ne de anarşisttir; devletin muhafazası ve meşru olarak oluşturulmuş toplumun savunusuyla ilgilidir. 'Olağanüstü halin anarşi ve kaostan farklı' olduğunu savunur. Bu kavram, düzeni politik bir anlamda yeniden tesis etme girişimidir". Dahası, "politikada nihai değerler açısından Schmitt bir göreceli kçi olabilir. Ama toplumun 'somut düzeni'nin muhafaza edilebileceği bir politik çerçevenin savunulmasıyla ilgilenen bir muhafazakâr olduğu kesindir".[9]

Schmitt'in Hindenburg'un olağanüstü güçler kullanmasını isteyen savunusu, politik olaylara müdahale eden bir hal olarak olağanüstü hal anlayışından kaynaklanır. Schmitt, *Politische Theologie*'de egemenlik ile olağanüstü hal arasındaki bağlantıyı açıklığa kavuşturur: "Egemenlik sorununu, yani bir bütün olarak egemenlik sorusunu anlamlı kılan tam da olağanüstü haldir. Bir olağanüstü halin kesin ayrıntıları öngörülemeyeceği gibi, böyle bir durumda nelerin cereyan edebileceği, bilhassa bu uç bir olağanüstü hal ve bu halin nasıl ortadan kaldırılabileceği meselesi olduğunda, önceden söze dökülemez". Egemen "hem uç bir olağanüstü hal olup olmadığına hem de bunu ortadan kaldırmak için ne yapılması gerektiğine karar verir. Egemen her ne kadar normalde yürürlükteki hukuk sisteminin dışında dursa da, anayasanın tamamen askıya alınıp alınmamasına karar vermesi gereken kendisi olduğu için yine de bu hukuk sistemine aittir".[10]

Hukuk sisteminin dışında durmakla birlikte her şeye rağmen bu sisteme ait olan ve anayasanın askıya alınmasına karar veren egemen hakkındaki bu savunuyu, Schmitt'in Weimar Anayasası konusunda ortaya koyduğu yorumlarda yer alan başkanlık iktidarı konusundaki görüşüyle bağıntılandırmak kolaydır elbet. Daha *Die Diktatur*'de, sonraları Hindenburg için bir model olarak savunacağı komiseryal diktatörlüğün öncellerini analiz etmenin ötesine geçer. Ayrıca, 1921 yılında, uç olağanüstü hale verilecek daha cüretkâr bir yanıtın taslağını sunar: Anayasanın yalnızca askıya alınmakla kalmayıp ortadan kaldırıldığı bir egemen diktatörlük.[11] Hirst'ün Schmitt'in karar almacılığı konusundaki yorumlarında belirttiği gibi, Schmitt egemenliğin bu hukuk dışı kullanımlarını acımasız bir politik gerçekçi olarak gündeme getirmiştir: "Onun açısından normallik hukukî ya da anayasal koşullara değil, politik

---

[8] Sartori, "Essence of the Political", 72; ve Schwab, *Challenge of the Exception*, 98-99.

[9] Paul Hirst, "Schmitt's Decisionism", *Telos*, 72 (Yaz 1987), 20.

[10] Carl Schmitt, *Politische Theologie*: çev: George Schwab (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), 7.

[11] Bkz. Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfangen des modernen Souveranitatsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, üçüncü basım (Berlin: Duncker und Humblot, 1964), 130-52.

güçlerin belli bir dengesine, ihtiyaç hasıl olduğunda devletin güce başvurarak düzeni dayatma yönündeki belli bir kapasitesine yaslanır". Schmitt böyle bir iktidarın anayasallıkla çeliştiğine inanmıyordu. Tersine, böyle bir iktidar anayasal düzenin önkoşulunu oluşturuyordu, anayasal düzeni hem aşan hem de ona rehberlik eden meşrulaştırıcı gücü oluşturuyordu: "Bir hukuk düzeninin anlamlı olabilmesi için normal bir halin varolması gerekir ve bu normal halin gerçekten varolup olmadığına kesin biçimde karar veren de egemendir".[12]

Schmitt olağan halin ve olağanüstü halin karşılıklı bağımlılığı konusundaki bu teoriyi 1920'li yılların başında gerçekleştirdiği çalışmalarında tasarladı. Bu konuya duyduğu ilgi Bodin'i cazip bulmasını ve bu yazarın çalışmalarındaki komiseryal diktatörlüğü ele almasını, daha sonraları her ikisi de egemen devlet savunucusu olan Hobbes ve Donoso ile çokça meşgul olmasını bir ölçüde açıklamaktadır. Schmitt tam da egemenlerin olağanüstü hallerin ne olduğuna karar verdikleri için aynı zamanda olağan hallerin varolup olmadığını da belirleyebilecekleri sonucuna varan bir akıl yürütmeyle çalışmaktadır. Egemenlerin bu her iki belirlemeyi yapmaları gerekmesinin nedeni ve ayrıca karar almacılığın sağlam bir anayasalcılık açısından zarureti *Politische Theologie*'de açıkça ifade edilir: "Bir devlette ne zaman antagonizmalar baş gösterse, taraflardan her biri genelin iyiliğini ister -her şeye rağmen bellum omnium contra omnes bu noktada yatar".[13] Bu demektir ki, olağanüstü hali kararlaştıran egemenler, insan ilişkilerinin doğasından ötürü gerekmektedir. Hobbes'un egemeni gibi Schmitt'in tasvir ettiği egemen ya da Schmitt'in kendisine biçtiği rolle Başkan Hindenburg, sivil toplumun dışında yer alır. Egemen, bu düzen içindeki sözleşmeye dayalı ve normatif olarak tanımlanmış ilişkileri garanti altına alıp onararak düzeni tahkim eder. Yine Hobbes'un egemeni gibi, Schmitt'in tasvir ettiği egemen de, başka gerekçelerin yanı sıra, insan doğasının çatışmalı olmasından ötürü bu rolü üstlenmelidir. Tam da insan doğasının çatışmalı olması politik varoluşu karakterize eden tekrara dayalı durumu doğurur. Bu aynı zamanda, olağanüstü halle uğraşarak, hatta çok acil hallerde tikel bir rejimi feshederek anayasal düzeni sağlayan egemenlerin yaptıkları işi zorunlu kılar.

Bu durumda, egemenliğin ya da Schmitt'in egemenliği olağanüstü halle bağlantılandırmasının, insan doğasının çatışmacı olduğunu bildiren Hobbescu öncülün kabulüne dayanıp dayanmadığı sorusu ortaya çıkar. Schmitt'in egemenlik lehine geliştirdiği, ama insanın antagonistik bir doğası olduğunu önceden varsaymayan bir savunu da var. Schmitt, egemenin hukuk-üstü ve -dışı statüsünü, yasallığın bağımlı olduğu meşrulaştırıcı bir güç olarak savunur. Buna göre, birşeylerin ya da birilerinin normatif ya da hukukî sürecin dışında durması gerekir ki, insanlar kendilerini o birşeylere ya da

[12] Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 13.

[13] A.g.e., 9. Schmitt'in egemenlik kavramı hakkında aydınlatıcı iki tartışma için bkz. Schwab, *Challenge of the Exception*, 44-60; ve Paul Q. Hirst, *Law, Socialism and Democracy* (Boston: Allen and Unwin, 1986), 94-97. Ayrıca bkz. Oliver R. Scholz, "Vater der Verfassungshüter?", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15 Şubat 1989.

birilerine tâbi kılabilsinler. Schmitt bize, demokraside bile, norm ve yordamlar demetine itaat edilmesini sağlamak için halk egemenliğinin somutlanımı olarak tikel bir simâya inanılması gerektiğini hatırlatır. Ama bu egemenlik, İngiliz ve İsveç monarşilerinde olduğu gibi, bazı yönetimlerde büyük ölçüde pasiftir. Meşrulaştırıcı egemenlik buralarda, etkin bir yürütme gücünün yokluğunda, otoritenin pasif bir kaynağı olarak iş görebilir. Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'ndeki olayların tanıtladığı olağanüstü halin yarattığı sorundan ötürü zorunlu addettiği aktif bir egemenliği savunmaktadır.

Ne ki, savaş haline benzer bir insan doğası koyutlamaksızın, olağanüstü hal sorunu çerçevesinde aktif bir egemeni savunmak olanaklıdır. Esasen, Schmitt, *Der Begriff des Politischen* adlı eserinden önce ve sonra, yani insan doğası konusunda spekülasyon yapmadığı hukuk ve anayasa alanındaki analizleri esnasında bunu yapar. Buna rağmen, yazılarının birçoğunda antagonistik çoğulculuğa ve politik mücadeleye verdiği önem, *Der Begriff des Politischen*'de ortaya atılan antropolojik önermeleri ön plana çıkarır. Schmitt bu çalışmasında, yasal düzenin bozulmasıyla başa çıkılabilmesi için kurumsal güç kullanımına başvurulması gerektiği yönündeki savunularını güçlendirmeye çalışmış, bunun için de bu savunularını insanın doğal çatışmacılığı hakkındaki hiç değilse kısmen tanıtlanabilir genelleştirmelere dayandırmıştır. Schmitt böylelikle 1920'lerin başından itibaren geliştirdiği egemenlik ve olağanüstü hal konusundaki tartışmasına antropolojik bir boyut kazandırmak için insanın çatışmacı doğası sorununa değinmektedir. Schmitt bu tartışmada, Weimar Cumhuriyeti'nin tamamen normatif ilkelere ve parlamento çoğunluğuna dayalı olarak işlediğini görmeyi uman meslekdaşlarına yanıt vermekteydi. Bu tartışmada insan doğası ve politik gerçeklik konusunda hatalı yargılarda bulunduğu kadar, bu sistemin niçin işleyemeyeceğini de göstermektedir. *Der Begriff des Politiischen* adlı çalışmasında, daha önce *DieDiktatur* adlı çalışmasında dost-düşman ayrımına dek geri götürmüş olduğu tüm politik ilişkilerin değişmez temelini keşfe çıkar. Dost-düşman ayrımına dayanan bu değişmez temel aynı zamanda olağanüstü hal sorununa ilişkin hukuki kavramını ve yeni-Hobbescu egemenlik tanımını dayandırdığı temeldir.

Schmitt, mücadele olarak politikanın her şeyi kapsayıcı niteliğine dikkati çekmede belli ölçülerde başarılıdır. Politik olanın "...insan varlıkları dost ve düşman halinde etkili biçimde gruplandırmaya yetecek denli güçlü olmak kaydıyla her dinsel, manevi, ekonomik, etik ya da diğer türden antitezleri" kucaklamasını sağlar. Dahası, "politik olan enerjisini en kutsal insani uğraşılardan, yani dinsel, ahlaki, ekonomik ve diğer türden antitezlerden türetebilir. Politik olan kendine ait bir tözü değil, insan varlıklar arasındaki herhangi bir biraraya gelişin ya da ayrılığın *yeğinliğini* betimler".[14] Bu pasajlardan, Schmitt'in politik olanı, bir dost-düşman ayrımı yaratmaya yetecek ölçüde yeğin olması koşuluyla herhangi bir antitezle eşitlediği görülüyor. Şu halde, yalnızca ekonomik, akademik ya da teolojik sorunlar etrafında yeğin olarak

[14] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* , çev: George Schwab (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1976), 37.

hissedilen farklılıklar kastediliyorsa eğer, niçin politik olandan söz etmemiz gerektiğini sormak hakkımız değil mi? Bu farklılıkları politik yaşam olarak özetlemek yerine, oldukları halleriyle niçin tasvir etmeyelim?

Üstelik, Schmitt'in kanaat sahibi olmanın polemik ve bundan dolayı politik bir potansiyel barındırdığı konusundaki ısrarı, Sartori'nin şu sorusuna güçlü bir haklılık kazandırıyor gibidir: Düşünsel bir tartışma ya da parlamentodaki bir tartışma, silahlı bir çatışmada ortaya çıkanla aynı derecede bir antagonizmayı önceden varsayar mı? Sartori, Yunanca *polemos* (savaş) sözcüğünü birbirlerinin karşıtı olan hatiplerin ya da bilginlerin, özünde sivil olan kapışmalarını içerecek şekilde genişletmesi yüzünden Schmitt'in bu sözcüğe gereğinden fazla yüklendiğini belirtir. Ama aslında Schmitt bu kapışmaları silahlı çatışmayla eşitlememektedir. Schmitt yalnızca hem örgütlü uluslar arasında hem de zayıf devletlerin iç politikalarında iç savaş biçimi altında patlak verebilecek "çatışma olanağının her zaman mevcut olduğu"na dikkati çekmektedir.[15] Devletin çözüldüğü ya da egemenliğinden vazgeçtiği her yerde örgütlü birimler arasındaki silahlı çatışma dinmez -artık bunu devlet yönlendirmiyor olsa bile. Politik olmayan grupların birdenbire şiddet kullanan antagonistik gruplara dönüşebilecekleri, *Der Begriff des Politischen*'deki genellikle yanlış anlaşılan bir pasajda güçlü biçimde savunulmuştu: "Gerçek dost-düşman gruplaşması varoluş açısından o denli güçlü ve tayin edicidir ki, politik olmayan antitez, tam da politik hale geldiği uğrakta kendisinin şimdiye kadar arı dinsel, arı ekonomik, arı kültürel ölçüt ve güdülerini bir yana iter ve tabi konuma getirir...Kendisini bu en uç olanaklılığa (*Ernstfall*) doğru yönlendiren bu gruplaşma daima politiktir".[16]

Schmitt, ne denli yansızlaştırılmaya çalışılırsa çalışılsın insan ilişkilerinin apolitik kılınamayacağını bilmemizi ister. Programlı ve barışçıl bir toplum uğrunda ne denli içten bir çaba harcarsak harcayalım, dost-düşman ayrımı olarak politik olan nüksetmeyi sürdürür. Bu ayrımlar kendilerini dayattıklarında bile liberaller ve Marksistler bu ayrımların hakiki mahiyeti ısrarla gizlemeye çalışırlar. Nitekim, liberaller mücadeleleri, parlamentodaki partiler arasındaki normlar tarafından biçimlendirilen tartışmacı çekişmelere indirgemeye çalışır; ama Marksistler ekonomik grupları birbirlerine karşı örgütleyerek önayak oldukları politik mücadeleyi ekonomik bir mücadele olarak adlandırırken politikayı bacadan içeri sokmuş olurlar. Her halükarda, politik olarak betimlenmek için her mücadelenin kan dökmeyi içermesi gerekmez. Bir çatışmanın hem yeğinliği hem de dost ve düşmanları rakip kamplara bölme gücü, Schmitt'in analiz ettiği hesaplaşmayı tanımlamak için kullanılabilir.[17]

---

[15] Sartori, "Essence of the Political", 67-68.

[16] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 38.

[17] Schmitt'in "politik" olanın bir dışavurumu olarak askeri-olmayan çatışma görüşü hakkında bkz. Ernst Wolfgang Böckenförde, "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum Staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", in *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, ed., Helmut Quaritsch (Berlin: Duncker und Humblot, 1988), 283-300.

Şu halde, Schmitt "politik olan"ı bir ideal olarak değil, kendisinden sakınmaya çalışanları içine alan bir kader olarak sunar. Birer grup mensubu olarak bizler başımızı ne yöne çevirirsek çevirelim orada, yaşamları tehlikeye atan kapışmalar bizi beklemektedir -biz bunları, barış uğrundaki seferberlikler dahil olmak üzere, başka adlarla zikretmeyi tercih etsek bile. Reinhart Koselleck, Schmitt'in *Der Begriff des Politischen* 'inden gelen bir içgörüyü yankılayarak, "insanlık" adına yapılan çağrıların tipik olarak o kimsenin kendi karşıtlarını insanlığın dışında sınıflandırmasıyla sonuçlandığını gözlemler. Eski dönemin Greklerinin Helenler ile barbarlar arasında yaptıkları ayrımı reddeden Stoacılar, *genus humanum* kavramını icat etmişlerdi; yine bunun kadar anlamlı olan bir nokta da, öfke uyandıran ayrımlar doğuran *inhumanus* şeklindeki meşum terimi de Stoacıların icat etmiş olmalarıdır.[18] Komünist *Internationale* "le genre humain"in birleşmesi çağrısında bulunurken, aynı zamanda karşı-devrimci sınıflara karşı şiddete başvurulan bir mücadele yürütülmesini ister.

Schmitt ayrıca, kendisinden önce başkalarının da insan çatışmalarının her yerde hazır beklediğini kavradıklarına, bu kavrayışın onları "tüm sahici politika teorileri"ne damgasını vuran "huzursuzluk veren hakikat"e ulaştırdığına dikkati çeker. Bu teoriler "insanın kötü olduğunu, yani hiçbir şekilde sorunsuz olmamakla birlikte tehlikeli ve dinamik bir varlık olduğunu önceden varsayar. Bu nokta her özgül politika düşünürünün çalışmalarında kolayca belgelenebilir". Schmitt, politika teorisyenlerinin öğrettikleri "antropolojik kötümserlik"e simgesel olarak tekabül eden ve insanın tecrübesinin onayladığı Hıristiyan İlk Günah öğretisinin değerli olduğunu düşünür. İnsanın günahkarlığı hakkındaki iddiaları çeşitli teologlar üzerine yaptığı incelemeyle bağlantılandırılmaktadır. Aziz Augustine, Donoso Cortes, karşı-devrimci Katolikler ve Nietzsche ile Luther'in düşüncelerini sentezleyen, 1933 yılından sonra hiç değilse bir süreliğine "Alman (Nazi) devrimi"yle özdeşleşen bir Alman Evangelik düşünür olan Friedrich Gogarten'in, Schmitt'in *Der Begriff des Politischen*'de yer alan insan doğası hakkındaki görüşüne katkı yaptıkları söylenir.[19] Bunun yanı sıra, İlk Günah'tan söz ederken Schmitt'in efsanevi bir ifadeyi dile getirdiği ileri sürülmüştür. Schmitt on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Avrupa'da başlamış olan sekülerleşmenin otoriteyi zayıflattığına inandığı için, egemenliği temel bir Hıristiyanlık öğretisi üzerinde yeniden bina etmeye çalışmıştı. Luther ve Aziz Augustin, yönetici makamların gücünü haklılaştırmak için İlk Günah'a ve onun anlaşmazlıkları kızıştıran etkilerine dikkati çekmişlerdi. Hıristiyanların Aziz Paul'den bu yana öğrettikleri gibi, insanın aşağı dereceden bir doğaya sahip olması boşuna değildi; Takdir-i İlahi, kılıçı tam da bu nedenle politik otoritelerin eline vermişti.

---

[18] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 54; ve Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschlichte Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 244-59.

[19] Bkz. Günter Maschke, "Carl Schmitt: 'Fossoyeur de la Republique', 'Kronjurist' ou 'dernier classique' ", *Nouvelle Ecole*, 44 (Bahar 1987), 41; Friedrich Gogarten, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung* (Jena: Diedrichs, 1932).

Bu noktada, Schmitt'in kendisininki türünden politik teolojiye başvurmuş olup olmadığına bakmaksızın, insanın doğuştan getirdiği tehlikeliliği hakkındaki yorumlarını katı bir teolojik hareket noktası kabul etmeksizin açıklamak olanaklıdır. Schmitt'in liberalizm eleştirisindeki Hobbesçu boyuta dikkati çeken Strauss bu bakımdan haklıdır. Daha önceki bölümde tartıştığımız bu Hobbesçu öge, insanın tehlikeliliği hakkında yapılan genellemede açıkça ortaya çıkar. Schmitt "insanın ve dünyanın kötü olduğunu bildiren teolojik dogmayı", "evrensel bir insan anlayışının farklılık gözetmeyen iyimserliğine" karşı çıktığı için savunur. İlk Günah öğretisinin, "iyi bir dünyada iyi insanlar arasında" yaşadığımız yönündeki hatalı inancın panzehiri olduğu ileri sürülür.

Ne var ki, Schmitt *Der Begriff des Politischen*'de, "teolojik müdahale"nin, "ayrımı genellikle ahlak teolojisine dönüştürdüğü için politik kavramları karıştırdığı"nı vurgulayarak bizi uyarır. Schmitt kendi antropolojik kötümserliğinden çıkarılacak dersler için en uygun başvuru kaynaklarının politika düşünürleri olduğunu söyler. Dost ile düşman arasında kendi yaptığı ayrımı öndeledikleri için Makyavelli, Hegel ve Fichte'yi övse de, en yüksek övgülerini "hakikaten güçlü ve sistematik bir politika düşünürü" olan Hobbes'a ayırır. "Kötümser bir insan anlayışı"nın yol gösterdiği Hobbes, "tarafların her birinin doğru, iyi ve adil olana sahip oldukları yönündeki inançlarının en berbat düşmanlıkları ve sonunda da 'herkesin herkese karşı savaşı'nı doğurduğunu isabetli bir şekilde kavramıştır". Üstelik, "bu olgu korkunç ve huzursuzluk yaratan bir fantazinin ürünü olmadığı gibi, ilk aşamasındaki bir burjuva toplumun serbest rekabetine dayalı bir felsefenin ürünü (Tönnies) olmayıp, özgül bir politik felsefenin temel önkabulüdür".[20]

Schmitt'in sözünü ettiği Hobbes'un politik felsefesinin "önkabul"ü, insanın doğa durumunda çatışma içerisinde olduğundan hareket eder. Schmitt *Der Begriff des Politischen*'in başlangıç bölümcelerinde insani faaliyetlerin hepsine sıçrayan çatışmacılığı gösteren kendi kanıtlarını kataloglandırır. Antagonizmaların insanlık açısından tamamen doğal olduğunu ve bu antagonizmaların kurumsallaştırılmaları için sivil toplumun varolması gerektiğini ısrarla vurgular. Schmitt'in Hobbes hakkındaki yorumları şiddet kullanımını haklılaştırmayı değil, şiddetin etkilerini sınırlandırmaya çalıştığı için Hobbes'u övmeyi amaçlamaktadır. Schmitt'e göre, "korkunç iç savaşların olduğu bir dönemde" yaşayan Hobbes, *Leviathan*'da gözlemlediği gibi, kamu düzeninin "Korunma ve İtaat arasındaki karşılıklı bağıntı"ya bağımlı olduğunu kavrama bilgeliğini göstermiştir. Schmitt, toplumsal bağların temeli olarak korunma konusuna Hobbes'un duyduğu ilgi ile "savunmasız bir halkın yalnızca dostları olacağı" şeklindeki "gülünç" inanç arasında bir karşıtlık kurar. Düşmanlara "bir direniş olmadığı takdirde bir ihtimal tesir edilebileceği" şeklindeki "engelleyici hesap"la alay eder. "Bir insan grubu kendisini politika alanında varetme enerjisine ya da istencine artık sahip değilse, dünyadan yok olup gidecek olan politika alanı değildir. Yalnızca zayıf bir insan

[20] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 65.

grubu yokolup gidecektir."[21] Hobbes'u yalnızca insanların kendilerini saldırganlara karşı koruyabilecekleri bir mekanizma tasarladığı için değil, aynı zamanda politikayı dinsel fanatizmden ayırmaya çalıştığı için över. Hobbes "herkesin herkese karşı savaşması"ndan korktuğu için, teolojik ve ahlaki tutkuların uzak tutulduğu bir devlet sistemi kavramsallaştırmıştır. Hobbesçu düsturlara göre hareket eden devletler jeopolitik sorunlarda birbirlerine düşebilirler, ama hangi tarafların "doğru, iyi ve adil olana" sahip oldukları konusunda böyle olmaz.

Bu methiyelerden görülüyor ki, Schmitt, politik kötümser Hobbes'a savaş olarak politika anlayışına daldığı için değil, insanın şiddete meyilli doğasının tamamen ortadan kalkabileceğini önermeksizin bu şiddeti azaltmaya çalıştığı için saygı duymaktadır. Hobbes'un antropolojisi insanın saldırgan doğasını gerektiği şekilde hesaba katar; bir erdem haline getirmeksizin kaçınılmaz bir olgu olarak ele alır. Hobbes da insanın çatışmacı doğası konusundaki görüşünden hareketle, sivil toplumun dışında yer alırken sivil toplumu koruyan bir egemen anlayışına ulaşmıştır. Bu açıdan Schmitt'in, benzer şekilde anayasal düzenin işlemesini güvence altına almak ve çökmesini önlemek için bu düzenin dışında duran egemen anlayışını geliştirmesinin önünü açmıştır. Schmitt'in egemenliği ve olağanüstü hali insanın çatışmacı doğasının sunduğu daimi tehlikeyle bağdaştırması, *Leviathan*'dan kolaylıkla çıkarılabilecek bir izlektir. Ama bu noktadan itibaren, egemenin düzensizlikle hukuk-üstü biçimde uğraşmaya yetkili olarak tasvir edilmesine karşılık, egemenin çatışmacı bir doğaya sahip olmadığı ileri sürülmez. Hobbes'un insanlık durumuna ve bu durumun evcilleştirilmesi için ihtiyaç duyulan türden yöneticiye ilişkin "kötümser değerlendirme"si, Schmitt'i savaşın kutsanmasına değil, savaştan uzaklaşılmasına ulaştıracaktır.

Gelgelelim, Schmitt, *Der Begriff des Politischen*'de, tehlikeden muaf bir insani varoluş yaratmaya çalışan pasifistlerden hor görüyle söz eder. Schmitt, burjuvaziyi "risksiz apolitik özel alanı terketmek istemeyen" ve "sıska bir kahraman olmayı ve şiddet sonucu gerçekleşecek ölümden muaf tutulmayı isteyen" kimse olarak betimleyen Hegel'i onaylayarak alıntılar.[22] Burada şu sorulabilir: Schmitt'in ve genç Hegel'in alay ettikleri ürkek kentli, Schmitt'in sivilleştirici bir güç olarak övdüğü bir kurum olan Hobbes'un egemen devletinden asıl faydayı gören fail değil midir? Hobbes'un canavarının amacı ürkeklerin şiddete maruz kalmasını önlemekten başka neydi ki? O halde Schmitt iki yönde birden iş görmeye çalışıyor olabilir: Mücadeleyi insanın günahkar doğasının sonucu olarak ele alıp Hobbes'un bu doğayla başetmeye çalışmasını alkışlamakta, ama daha sonra zenaat ve ticareti geliştirenlerin "sahiplenici bireycilik"lerini ve "politik hiçlik"lerini küçümsemektedir.

Schmitt'in liberalizm ile politika arasındaki ilişkiyi analiz etme tarzında buna benzer bir çelişki mevcut olabilir. Bu ilişki konusunda, ikisi uzlaştırılması zor, hatta uzlaşmaz olan üç görüş ileri sürer. Schmitt'in bu konudaki anlayışını temsil ettiği düşünüldüğünden eleştirmenlerinin en fazla zikrettik-

[21] A.g.e., 53.
[22] A.g.e., 62-63.

leri birinci görüş, liberallerin insan doğasını tahrip etmeye çalıştıklarını ileri sürer. Buna göre, liberaller, uç durumların yarattığı meydan okumalardan insanları yoksun bırakarak insanlığı insanlıktan çıkarmaya çalışırlar. Schmitt her ne kadar haksız yere öfkeli bir savaş kışkırtıcısı olarak tasvir edilmişse de, "en yeğin ve aşırı antagonizma" olan politikanın olmadığı bir yaşamı, ihtimal dışı olsa da kasvetli bir gelecek olarak gördüğü konusunda kanıtlar var kesinlikle. "Tamamen pasifleştirilmiş bir yerküre" konusunda çizdiği tasvir, anlamlı ayrımlardan, ahlaki kahramanlıktan ya da ciddiye almaya değer herhangi bir şeyden yoksun bir dünyayı anlatır.[23] Schmitt'in, düşmanlarına karşı dostlarını savunmak için yaşamını riske atan politik varlık ile daha sonraları çizilen ben-merkezli, korkak kentli tasvirindeki pejmürde sima arasındaki karşıtlık da gözden kaçacak gibi değil. Schmitt *Der Begriff des Politischen*'de politik antagonistler ile politik antagonizmden büsbütün kaçınanları betimlerken hiç de tarafsız değildir.

Ayrıca, Schmitt, liberaller konusunda ikinci bir görüş daha ortaya atar. Liberaller bu kez bizim politik doğamızı tahrip etmeye çalışmayıp, bu doğayı tehlikeli biçimde görmezden gelmekte ve hatta bu doğayı hor görmektedirler. Sözgelimi, bireyci liberalizmin "politik olanın olumsuzlanışı"nın üstüne asla çıkamayacağını belirtir. Bundan dolayı, bireyci liberalizm, "devlet, yönetim ve politika hakkında olumlu bir teori" geliştirmeksizin "zorunlu olarak, kavranabilir tüm politik güçler, devlet ve yönetim biçimleri karşısında duyulan güvensizliğin belirlediği bir politika pratiğine yol açar".[24] Liberaller politik mücadeleden kaçınabilmek için devletin önemini en aza indirirler. Ayrıca, yönetmeyi yordamsal meselelere ve parlamentodaki partilerin karşılıklı oyununa indirgerler. Tarihsel, sürekli ortaya çıkan ve yanıtlanması zorunlu bir soruyu, "otoriteyi kim kullanmalı?" sorusunu asla sormazlar. Liberal bir kültürde "devlet topluma dönüşür; devlet, etik-düşünsel yakada ideolojik bir hümaniter insanlık anlayışına, öbür yakadaysa ekonomik-teknik bir üretim ve ticaret sistemine dönüşür". Liberalizm devlet ve politikayı "özel hukuk ve ahlakın bireyselci alanına" ve nihayet ekonomiye tabi kılarak ikisinin de çözülmesi sonucunu doğurur ya da çözülmeleri sürecini hızlandırır.[25]

Bu liberal görüş, "insan gruplaşmalarını ya da birliklerini hiçbir soyut düzen ya da normun değil, daima yine başka bir insan gruplaşması ya da birliğinin yönettiği"ni gösteren inatçı gerçeklikle çelişir. Aydınlanmış liberaller maddeci ve rasyonalist hülyaların peşinde gitmeleri yüzünden kendi politik toplumlarının güvenlik ve istikrarını feda etmişlerdir. Bu eleştiri çizgisi Schmitt'in *Legalität und Legitimität* başlıklı eserinde ve otuzlu yılların başında kaleme aldığı diğer yazılarında daha da geliştirdiği bir çizgidir. Bu çalışmalarında, politikanın bir kez uygun işleyimsel normlara indirgendikten sonra sorun olmaktan çıkacağını düşünen liberal yanılsamaya çatar. Schmitt, Alman parlamentocularının devrimci olan ve olmayan tüm partilere bir hükümet kurmada "eşit şans" tanınmasına istekli olmalarının sorumluluğunu,

[23] A.g.e., 35-36,
[24] A.g.e., 70.
[25] A.g.e., 72.

insani durumun daimi bir boyutu olarak politika karşısındaki bu liberal kayıtsızlığa yükler ve bu kayıtsızlığı suçlar.

Liberal politikanın sorunlu karakteri konusunda Schmitt'e atfedilebilir olan üçüncü bir görüş daha var. Bu görüş, liberallerin "insan gruplaşmaları ve birlikleri" çerçevesinde düşünme konusunda gönülsüz oldukları sonucuna varan gözlemin ardından gelen bir pasajda ifade edilmektedir. Schmitt, bu kısıtlamaya rağmen, "politik olarak ahlâk, hukuk ve ekonominin yönetimi daima somut bir anlama bürünür" diyerek devam eder.[26] Schmitt, tıpkı başka angaje yandaşların politik ilişkilere, yani dost-düşman gruplaşmalarına girmeleri gibi, aynı şeyin liberaller açısından da söz konusu olabileceğini çıkarsar. Dünyayı anti-liberallerden kolektif olarak kurtarabilmek için liberaller de politikleşebilirler. Bu, "savaşa karşı savaşırken" savaşçılık gösteren pasifistlerin eylemine benzer.[27]

Dahası, kendilerinin retoriğini taklit eden Marksistler gibi liberaller de ekonomiyi politikanın üstüne çıkarır. Ama Marksistlerin pratikte bunun tersini yaptıkları, *Der Begriff des Politischen*'de anlatılır bize: Marksistler "sınıf mücadelesine ciddi yaklaşır, sınıfsal hasmı gerçek bir düşman olarak görür ve onunla ya bir devletin başka bir devlete karşı yürüttüğü savaş biçiminde ya da bir devlet içerisindeki iç savaş biçimi altında savaşır". Schmitt Marksizmin daima, depolitize edilmiş bir dünya yönündeki ütopyacı öncülleri ve ekonomik güçlere verdiği ağırlık açısından, liberalizmden türediğini düşünmüştür. Bu yüzden, pratikte Marksistler çetin birer politik muhasım olarak davranabiliyorlarsa, aynını liberallerden de beklemek olanaklıdır belki. Bu örnekte liberal depolitizasyon, sonuçta dostların düşmanlara karşı oluşturdukları gruplardan biri haline gelecek olan liberal politikaya geçiş aşaması olacaktır.

Schmitt'in yirmili yıllarda, böyle bir gelişmenin çoktan ortaya çıkmaya başladığını düşündüğünü gösteren bazı kanıtlar var. *Der Begriff des Politischen*'de, liberal terminolojinin genellikle açık seçik politik gerekçelerle kullanıldığını ileri sürer: "On sekizinci yüzyılın hümaniter insanlık kavramı, o dönemde varolan aristokratik feodal sistem ile ona eşlik eden imtiyazların polemik nitelikte bir yadsınmasıydı. Doğal hukuk öğretilerine ve liberal-bireyselci öğretilere göre insanlık evrenseldir, yani her şeyi kapsayan bir toplumsal idealdir, bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir sistemdir".[28] Burjuvazinin politik ve toplumsal başatlık kurmak için giriştiği savaşta liberal fikirlerin oynadığı tarihsel rol gözönüne alındığında, muzaffer orta sınıf liberallerinin bir kez iktidarı ele geçirince eski silahlarından vazgeçmeleri doğal görünebilir. Karşıtlarıyla uğraşırlarken baş vurdukları açıklık retoriği açısından bunlar daha fazla ne işe yarayacaktır ki?

Schmitt'in 1929 yılında hazırlanmış olan *Yansızlaşma Çağı ve Depolitizasyon* adlı çalışmasında ele aldığı terimlerin eleştirellikten dikkat çekici ölçüde uzak oldukları görülür. Yansızlaştırım, savaşmakta olan grup-

[26] A.g.e., 73.
[27] A.g.e., 36.
[28] A.g.e., 55.

ların uzlaştırılmalarına hizmet edebilecek zararsız bir birlik noktası arayan bölünmüş bir Batı medeniyetinin sonucu olarak görülür. "Yansız alanlar"ın yüzyıllar içerisinde teolojiden teorik bilime, rasyonalist metafiziğe, ekonomiye ve nihayet teknolojiye kaydıkları söylenir. Bu süreçteki her değişiklik bir önceki kaymanın kültür ve toplum üzerindeki etkisinin bir sonucu olmuş, maddeci ve bireyselci bir toplum doğrultusundaki hareketin önünü açmıştır.[29] Teknoloji çağı zaten on dokuzuncu yüzyılın ekonomik vizyonunda bulunmaktaydı ve daha sonra sanayi devrimiyle birlikte, köklerinden kopmuş işçilerin kentlere akın etmelerinin sonucu olarak hızla gerçeklik haline gelmişti. Bir "teknik ilerleme dini" bu değişimlere eşlik etti ve maddi başarıları evrensel bir rahat ve huzur vaadine dönüştürdü.

Gelgelelim, Schmitt, yansızlaştırım çağının sona ermekte olduğunu savunur. Nasıl ekonomi çağı kapitalist ve anti-kapitalist uluslar arasındaki mücadeleleri çoktan ön plana çıkarmış bulunuyorsa, teknoloji de yeni politik gruplaşmaların düğüm noktası olacaktır. Ekonomi çağında bir kurum olarak devletin ayakları altındaki zemin kaymış olsa da, Schmitt, devletin dost-düşman gruplaşmasının cereyan ettiği "merkezi bölge"yi denetleyerek Batı yaşamındaki kritik önemini yeniden kazanacağına inanır. İster dinsel, bilimsel ya da isterse ekonomik olsun, bir zamanlar birlik kaynakları olarak görülen faaliyetler artık yeni birer çekişme merkezi haline gelmiştir; devlet, toplumu çağın başat ilke ve ilgileri uyarınca örgütlemede başvurulacak zorunlu bir araç olmayı sürdürmektedir. Schmitt'in kavradığı şekliyle gelecekteki devlet, "kendi döneminin ve kültürel durumunun eksiksiz bilgisine sahip", "homojen bir ekonomik devlet" olacaktır.[30]

Gelgelelim, burada Schmitt liberal bir devletten mi söz etmektedir? Çağın meydan okuyuşuna yanıt olarak yükselişe geçen liberal bir devleti tarif ettiğini savunmak olanaklıysa da, bu soruya verilecek daha dobra bir yanıt, hayır diyecektir. Schmitt, liberali, bile isteye ve tekrar tekrar, "politikanın olumsuzlanması" olarak tanımlar. Liberallerin Katolikler ve milliyetçiler gibi öbür gruplaşmalarla ittifak kurdukları görülebilirse de, bir fikirler öbeğine karşı öbüründen yana ne kadar savaşırlarsa savaşsınlar, bunu liberal olmayan kimliklere bürünerek yaparlar. Schmitt geçmişte liberal fikirlerin polemik nitelikli amaçlara hizmet ettiğini zikreder: Sözgelimi, burjuvazinin aristokrasiye karşı giriştiği politik tanınma savaşı esnasında böyle olmuştur. Yine de, Schmitt'e göre, liberal fikirlerin ideolojik bagajı, liberal orta sınıfın, egemenliği koruyan ve politikanın özel çıkarlara tabi kılınmasını önleyen bir yönetim teorisi geliştirmesini önlemiştir.

Schmitt liberalizmde, devletin rakip özel çıkarlardan bağımsız olarak varolma hakkının yadsınmasını görür. Liberalizm altında devletin sınırsız bir çoğulculuk öğretisine teslim olması gerekmektedir: "Çoğulcu devlet teorisi kendi içinde çoğulcudur, yani herhangi bir merkezi yoktur, fikirlerini farklı

---

[29] Carl Schmitt, "Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie", *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* (Berlin: Duncker und Humblot, 1940), 127-32.
[30] A.g.e., 126.

düşünsel çevrelerde (din, ekonomi, liberalizm, sosyalizm vb.) alır. Tamamen liberal bir bireycilik etrafında döner. Bunun sonucu bireylere ve onların serbest örgütlenmelerine sunulan feshedilebilir bir hizmetten başka bir şey değildir".[31] Schmitt liberal demokrasiyi liberalizmin, liberal fikirlerin demokratik fikirler karşısında ağır bastığı bir altbölümü olarak ele alır. Oysa, bunun tersine, "bir demokrasinin politik iktidarı kendisini, yabancı olanı güçlü biçimde dışlamasında ve güçlü bir homojenlik yaratmasında gösterir". Gereğince işleyen bir demokrasi "eşitsiz olana eşitsiz muamele eder" ve sosyalist ekonomik eşitlik idealini, demokratik homojenlik için zorunlu olan kültürel ve manevi birlikle karıştırmaz.[32]

Schmitt, Aristo ve Platon'un sundukları farklı rejimlerden alınan ögeleri bileştirmesi yüzünden çarpık bir "klasik demokrasi" manzarası çizer. Adaletin eşitsiz olanlara eşitsiz muamele edilmesiyle özdeşleştirilmesi Aristo'nun *Nicomachean Ethics*'inde incelenen bir konudur; gelgelim, burada bu konu demokratik değil, aristokratik bir etiğin örneği olarak sunulur.[33] Schmitt'in "demokrasi" tanımına en fazla benzeyen yönetim, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nda anlatılan eski cumhuriyettir. Schmitt'in politik eşitlerden oluşan kültürel açıdan homojen ve ahlaken ciddi bir toplum tasvirine benzer bir tasvir Montesquieu'nün bu kitabında bulunur. Anlamlı bir nokta da, Montesquieu'nün böyle bir politik yapıyı tamamen eski olarak görmesi ve ancak "kitabi bir ilgi"ye değer bulmasıdır.[34]

---

[31] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 44-45.

[32] Schmitt, "Der Gegensatz von Parlamentarismus", 59-60; *Volkentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbarer Demokratie* (Berlin and Leipzig : W. Cruyter and Co., 1927).

[33] Bkz. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford Classical Text (Oxford : Oxford University Press, 1970), 5-2-3; Aristoteles, *Politica*, Oxford Classical Text (Oxford : Oxford University Press, 1957), 1280a 7, 1284a 3, 1289b 4, 1296b 43; ve Platon, *Res Publica*, Oxford Classical Tex (Oxford : Oxford University Press, 1965), 7.546d-565. Platon demokrasiyi kuşkulu konuşmanın (*parresiazomenoi*), saygı eksikliğinin, zenginliğin en disiplinli olanların elinde birikmesinin ve son olarak geçim kaynaklarını çalışkanlardan alıp asalaklara devretmenin (*kephenon botane*) geçerli olduğu ve cinayetler ile tiranlığa yol açan rejimlerle özdeşleştirir. Aristoteles zenginlere bazı imtiyazlar tanıyan "ılımlı demokrasi"yi tasarlasa da, demokrasiyi mülk sahibi olmayanlar tarafından ve yeni mülk sahibi olmayanlar için kurulan yönetim olarak tanımlar. Schmitt klasik demokrasiden söz ettiğinde kastettiği rejimin, *Politika*'nın ilk bölümünde sunulan *politeia* olduğu, yani yöneticilerin aynı zamanda yönetilen oldukları ya da o hale geldikleri bir rejim olduğu açıkça bellidir. Gelgelelim, Aristoteles bu politeia'yı (*koinonia politike*) demokrasiden, bileşkeleri arasında bir mücadelenin olmayışıyla ve ağır basan niteliğin yoksullar tarafından belirlenmeyişiyle ayıracaktır. Schmitt'in antik demokrasiyle bağdaştırdığı *homonoia*, yani düşünce birliği toplumsal etkenlerden, ortak yabancı düşmanlardan ya da rejim değişikliklerine rağmen ayakta kalan etnik bir kültürden kaynaklanıyordu. Grekler kendilerinin ve yalnızca birkaç başka halkın kendi kendilerini yönetme yeteneğine sahip olduğuna inanıyorlardı. Ama Polybius İ.Ö. üçüncü yüzyılın sonunda Mora Yarımadasında kurulan Grek Topluluğunu betimlediğinde, bu topluluğa çarpıcı bir şekilde liberal olan programlar atfediyordu: Tiranların yönetimden düşürülmesi ve "konuşma ve toplanma özgürlüklerinin genişletilmesi". Bkz. Polybius, *Historiae*, Teubner Edition (Stuttgart : B.G. Teubner, 1962), 2.42. Demokrasiyi tam da aşırı serbestlik ve toplumsal didişmeye ilintilendirdikleri içindir ki Platon, Xenophon, Aristophanes ve diğer düzen yandaşı Grekler, demokratik olmayan rejimleri demokratik olanlara tercih etmişlerdir.

[34] Bkz. I. Dedieu, *Montesquieu* (Paris, 1913), 193.

Gelgelelim, Schmitt, çoğulcu kitle demokrasisi ile eski toplumların demokratik yönetimden anladıkları mekanizma arasındaki uçurumu vurgulamakta haklıdır. Liberal bileşkenin demokratik çoğulculuğun karakteristiği olduğunu vurgulamakta da haklıdır: "İnsan sıfatıyla tüm insanların eşitliği bir demokrasi değil, belli türde bir liberalizmdir; bir yönetim biçimi değil, bireyselci-hümaniter bir dünya görüşüdür".[35] Dahası, liberal demokrasi, devleti, rızası alınan bireylerin eseri olarak sunan bir toplumsal sözleşme teorisi üzerinde bina edilir. Demokratik felsefeci Rousseau, sivil toplumu oluşturmak için biraraya gelenler arasında daha önceden varolan bir birliği varsayarak bu liberal toplumsal sözleşme görüşünün etrafından dolaşmaya çalışmıştır. Schmitt, birleşik bir yurttaşlığa tanıdığı demokratik ağırlıktan ötürü Rousseau'nun "tutarlılık"ını över, ama onun teorilerinin modern kitle demokrasisi üzerinde pek az etkisi olduğuna dikkati çeker.[36] Almanya'da iki savaş arasında hizmet eden liberal parlamenter, "halkın sesi"ni partilere verilen desteği ifade eden "oy pusulası kaydı"yla eşitlemiştir. Schmitt şunu sorar: Bu "suni düzenek" demokratik istenci, halkın desteklediği bir ulusal önderden niçin daha fazla temsil ediyor olsun ki? Bunun yanıtı, der Schmitt, liberal demokratların çoğulculuğu demokratik birlikten daha yüksek bir iyi olarak kabul etmeleridir. Sonuçta liberallerin kendilerini liberal çoğulculuğa adamış olmaları, herhangi bir politik otoriteyi ciddiye almalarını önler.

Schmitt, liberal ekonomi çağının liberal olarak nitelendirilemeyecek politik düzenlemelere yol açtığını düşünüyordu. Bazı Marksistler Schmitt'in sözünü ettiği liberal ideallerin "polemik" ve "emperyalist" işlevinin, liberal bir himaye altında genişleyen bir kapitalist hegemonyayı anlattığı konusunda ısrar ettikleri için bu noktaya dikkat edilmesi gerekiyor.[37] Ama Schmitt'e atfedilen bu fikirler, liberalizmin sınırsız biçimde çoğulcu ve içsel olarak antipolitik olduğu yönündeki görüşüyle uyumsuz çınlamaktadır. Ayrıca, Schmitt'in tarif ettiği "liberaller"e, seçmeci biçimde hoşgörülü davranırlarken peşinde gittikleri gizli gündemler de atfedilemez. Amerikan üniversitelerinde cinsiyetçi ya da ırkçı eğilimler gösterenleri kurumlarından uzaklaştıracak liberallerin olduğunun kabul edilmesi gerekir. Ayrıca, bugün kendilerini liberal olarak tanımlayanların sol-kanat muhalefet karşısında, sağ-kanat karşısında olduğundan daha hoşgörülü oldukları da doğru olabilir. Ama Schmitt bu eğilimlerin liberalizme içsel olmayıp, sırf birer tutarsızlık olduğunu düşünecektir. Liberaller ekonomi açısından birer milliyetçi, öfkeli birer feminist ya da Marksist devrimci haline gelebilirler, ama bu kimliklerin hiçbiri Schmitt'in politik olanın olumsuzlanması olarak gördüğü liberalizm tanımlamasına uygun düşmeyecektir.

---

[35] Schmitt, "Der Gegensatz von Parlamentarismus", 63.

[36] A.g.e. George Schwab, Schmitt'in Rousseau hakkında ifade ettiği takdirini analiz eder, *Challenge of the Exception* ,26-27.

[37] Schmitt'in burjuva liberalizmine yönelik eleştirisini İtalyan Marksistlerinin temellük etme doğrultusundaki girişimler üzerine bkz. Giuliano Ferrara, "La sinistra sedotta da Schmitt", *L'Opinione*, 23 Nisan 1985; ve Giacomo Marramao'nun Marksist teorisyen Piero Dall'Ora ile yaptığı görüşme, "Il fascino ambiguo di Carl Schmitt", *Reporter*, 17 Nisan 1985.

Schmitt'in çalışmasında liberal politikanın sorunlu karakteri konusunda ısrar eden iki görüş vardır: (1) Schmitt liberalizmi, politikayı hadım etmekle suçlar; (2) insanın saldırganlığını çok hafife alması nedeniyle liberalizmin, herkesin herkese karşı savaşını doğuracağından korkar. Bu yorumlar birbirlerinden açıkça ayrılsalar da, *Der Begriff des Politischen* 'de ikisini de destekleyen pasajlar bulmak olanaklı.

Her şeye rağmen, Schwab, Bendersky ve Kennedy tarafından geliştirilen ikinci yorumun birincisinden daha kolay desteklenebileceği savunulabilir. Bu yorum, Schmitt'in 1920'li yılların başından liberalizm hakkında geliştirdiği eleştirel gözlemlere başvurularak savunulabilir. Schmitt'in "güç, hakkı doğurur" zihniyetiyle liberalizm eleştirisi yaptığını göstermek için yapılan girişimlerin çoğunluğu, zincirin kayıp halkalarını sergiler. Bu görüşü tanıtlamaya çalışanlar tipik olarak, *Der Begriff des Politischen*'den alınan yalıtık pasajları Nazi döneminin kısıtlamaları altında ortaya koyduğu ifadelerle bileştirir. Schmitt'e, ahlak ve din fanatikleri üstündeki kısıtlayıcı bir güç olarak ulusal devlet hakkındaki yorumlarıyla çok zor bağdaştırılabilir olan kaba bir emperyalist politikayı atfederler.

Bundan dolayı, onun liberalizmin Hobbescu olmayan bir yorumuna - baştan aşağı değil, bazı çekincelerle- bağlanmak en iyisi olacaktır. Schmitt kurumsal liberalleri, her şeyden önce iç düzensizlik karşısında etkisiz oldukları için eleştirdi. Schmitt liberallerin kamusal ruha yeterince sahip olmadıklarını ya da bu açıdan zayıf olduklarını da düşünmüş olabilir, ama bu yargılar, 1930'lu yılların başında Almanya'nın parlamenter kaostan ya da Nazi ve Komünist şiddetten korunması için başkanlık diktatörlüğüne geçilmesi çağrısında bulunduğu argümanların ana itkisi içinde yer almaz. Ayrıca, Schmitt'i anti-liberal bir politik maceracı olarak sunanlar ile *Der Begriff des Politischen*'i kahramanca bir mücadelenin alkışlanmasına indirgeyenler arasında genellikle bir özdeşlik olduğuna da dikkat çekilebilir. Bu iki görüş, Schmitt'in *huysuz* bir anti-liberal, "adaletten ziyade iktidara yakın duran" ve bir mücadele politikasına hayali olarak katılmaya bakan bir düşünür olarak tasvir edilmesinde biraraya gelir. *Encounter* dergisinde yazan François Bondy'ye göre, Naziler "*Führer* ile *Volk* arasında özdeşlik olduğunu bildiren teorileri kullanabilmekten, Schmitt'in yetki ve boş bir yasallık karşısında etkin bir meşruluğun öncelikli olduğunu bildiren tezini yankılamaktan ve onları topyekün bir düşman grubu bulma yönünde topyekün bir arayışa iten dost/düşman şeklindeki politik ikiliği kabul etmekten çok hoşnuttular".[38] Bondy'nin, Schmitt'in temel kavramlarını hatalı sunmasından daha çarpıcı olanı, bu kavramları birbirlerine bağlayan argümanlar zincirini neredeyse bile isteye dikkate almamasıdır. Liberal eleştiricilerinin birçoğunun ciddiye almayı reddettikleri nokta, Schmitt'in liberalizme dönük hukuki ve kavramsal eleştirisinin tutarlılığıdır. Schmitt'in çalışmalarını kahramanlık taklidi yapan bir konum olarak bir köşeye fırlatıp atmak, içsel olarak hoşnutsuzluk uyandıran bir konumla başa çıkmaya çalışmaktan daha kolaydır.

---

[38] François Bondy, "The Death of Carl Schmitt: The Crown Jurist", *Encounter*, 65 (Eylül-Ekim 1985), 39-40.

Schmitt'in eleştirisiyle ciddi biçimde uğraşan namuslu bir liberal, İngiliz bilim adamı John Gray'dir. Liberal argümanların devlete karşı savunulamaz olduğunu gören Gray, "sözleşmeci metaforlarından ve aşırı basit psikolojisinden soyundurulduğunda, sivil örgütlenmede ulaşılan barışın koruyucusu olarak hükümeti en iyi kavrayan Thomas Hobbes'un düşüncesine" döner. Gray her ne kadar Schmitt'i açıkça zikretmese de, egemenlik ve sivil örgütlenme hakkında Schmitt'in yeni-Hobbesçu hukuk analizine kadar uzanan argümanlar sunar. Gray, bir yasallık biçimi olarak anayasalcılığın, "özgürlük karşısındaki tehditleri azaltmaya çalışanlar açısından bir tuzak ve kuruntu" olduğunu savunur. Aslında, "bireysel özgürlüğün daha iyi korunabileceği inancıyla politika alanının kısıtlanması ve hukukun kapsamının genişletilmesi ideali, birçok liberal düşünürü cezbeden büyüleyici bir idealdir".[39]

Yazık ki, hukuk alanının genişletilmesi yoluyla herkesin özgürlük hakkının desteklenmesi, devleti bir çıkarlar çoğulluğu tarafından ele geçirilme karşısında hassaslaştırmıştır. Devletin bu şekilde zayıflaması insan haklarının genişletilmesi adına cereyan etmiş olup, bu, Gray'in son derece kuşkuyla baktığı bir süreçtir. Bu gibi hakların Aydınlanma'ya bağlanan daha kısa listesi ile günümüzde çeşitli azınlık sözcülerinin ortaya koymakta oldukları haklar arasında herhangi bir anlamlı ayrım yapılabileceğini reddeder. Gray, haklar konusundaki bu listeler arasındaki farklılığın sırf nicel olduğunu -insan hakları savunucularının sürekli artan hayal güçlerine atfedilebilir olduğunu- düşünür. Sonunda, liberal idealin tarihsel gerçekliğe asla tekabül etmemesi ölçüsünde, "minimal devlete dair içeriksiz teori"yi eleştirir. "On sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında İngiltere'de yürürlükte bulunan keskin biçimde sınırlanmış olan hükümet", her şeye rağmen sivil toplumu yeniden inşa etme yönünde hiçbir çaba sarfetmeyen güçlü bir devlete bağlıydı. Gray'e göre, ancak bunun gibi etkin politik zatiyetler(entity) özgürlükleri koruyabilir ya da onarabilir. Gelgelelim, birbiriyle savaşmakta olan uyrukların yarattıkları didişmeye bir kez teslim olunca bu işlevlerini yerine getiremez olurlar.

Gray, kötü liberal öğretilerden ve hizmetlerin, gelirin devletin inisiyatifiyle yeniden dağıtılması yönündeki sosyal demokratik hevesten doğup gelişen "yeni Hobbesçu ikilem"i tasvir eder. Kendisinin örnek-olay olarak aldığı İngiltere'de, "kaynaklar ve haklar uğrunda girişilen aralıksız rekabette devlet en güçlü silah haline gelmiştir". "Her çıkar ve girişim grubu, kısmen devletin zaten sahip olduğu denetlediği devasa değer kaynaklarından ötürü kısmen de hiçbir özel değerin ya da şirket değerlerinin işgalden ya da kamulaştırmadan muaf olmamasından ötürü devlet iktidarını ele geçirmenin peşine düşmüştür". Gray burada, egemen devletin tersi olan, birbirleriyle antagonistik nitelikte olan çıkarların yer aldığı "anti-Hobbesçu" bir devleti betimlemektedir. Yasa çıkarma ve didişme yoluyla, genellikle de insan hakları retoriği aracılığıyla iş gören bu çıkarlar, "hukuki bir herkesin herkese

---

[39] John Gray, *Limited Government: A Positive Agenda* (London: Institute of Economic Affairs, 1989), 23.

savaşını doğurur....(böylelikle) aşırı genişlemiş bir hükümet ve zayıf bir sivil toplum bağlamında, doğa durumu yeniden üretilmiş olur".[40]

Gray, bu "aşırı genişlemiş hükümet"i, kendisini "herkesin herkese karşı hukuki savaşı"nın mağduru haline getirmeyen hakiki bir egemen devletle karıştırmaz. Devlet, kamu düzeninin iç ve dış tehtidlere karşı korunması şeklinde Hobbesçu anlamda politik egemenliğini yeniden tesis etmek kaydıyla kendi kaderini denetim altında tutabilir ve yurttaşlarını hem birbirlerine hem de yabancı düşmanlarına karşı koruyabilir. Gray'in analizinin bağrında, Schmitt'in liberalizm eleştirisini tanımlayan üç referans noktası yatmaktadır: Egemenlik, olağanüstü halin yarattığı sorun ve insanın çatışmacı doğası. Olağanüstü halin yarattığı sorun, Gray'in "yeni-Hobbesçu ikilem"ini, yani aynı zamanda "aşırı-genişlemiş bir hükümet" olan işgal altındaki bir devleti yaratmış olan, devletin egemenliğinin saldırıya uğramasıdır. Gray'in sözleri, Schmitt'in *Der Begrif des Politischen*'deki eleştirisini anımsatır: Liberaller "düşmanı, ekonominin bakış açısından bir rekabetçiye, düşünsel bakış açısından da bir tartışma partnerine dönüştürür".[41] Gray ve Schmitt'e göre, kimliklerin bu şekilde yeniden tanımlanması aracılığıyla, sürecin katılımcıları tehlikeli politik antagonizmaları gizleme işlevi görürken, gerçekte bunları yaygınlaştırmaktadırlar. Bu katılımcılar herhangi bir politik niyeti yadsırken, gerçekte felç edilmiş bir devleti işgal ederler ve denetlemeye çalışırlar. Toplumun vicdanı ya da sırf birer meslek grubu olarak söz alan bu çıkar grupları, politik iktidarı ele geçirmek için liberal söylemin anti-politik dilini kullanırlar.

SALDIRI ALTINDAKİ EGEMENLİK

Schwab ve Günter, Schmitt'in 1930'lu yıllarda başvurduğu esas yazarın Hobbes olduğunu belirtir. Aslında, Schmitt'in sürekli olarak Nazi sözcülerin kendi halkçı ideolojileriyle uyumsuz olduğunu düşündükleri bir yazarı tercih etmiş olması, kendisinin anti-liberalizmi ile Hitler'in anti-liberalizmi arasındaki derin farklılığı gösterir. Schmitt, 1937 yılında yayımlanan *Hobbes ve Descartes'de Bir Mekanizma Olarak Devlet* adlı bir çalışmada, şaşmaz bir Hobbesçu analizi Nazi tiranlığına uygular. Bu çalışmada kesinlikle Hitler'in Üçüncü Reich'ı olan "nicel total devlet" ile Hobbes'un ve öbür erken dönem modern Avrupa düşünürlerinin çalışmalarında önceden ima edildiğini düşündüğü devlet tipini kıyaslar.[42] "Nicel total devlet"in, uyruklarının yaşamlarının tüm boyutlarına burnunu soktuğu söylenirken, öbür tipin kendi kendisini kısıtladığı, yani toplumsal, kültürel ve ekonomik ilişkileri tekeline almaksızın kamu düzeninin ve geleneksel politik ustalığın gereklerini yerine getirdiği belirtilir.

---

[40] A.g.e., 31; "yeni Hobbesçu ikilem" aynı zamanda John Gray'in antolojisinde uzun uzadıya ele alınan bir izlektir: *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1989).

[41] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 28.

[42] İtalyan Marksist Angelo Bolaffi sözü edilen deneme hakkında hem keskin bir yorum yapmış hem de tercüme etmiştir; bkz. *Il Centauro* (Ocak-Nisan 1984), 161-77.

Helmut Schelsky, Schmitt'i yaşam ve mülkiyetin korunması için güçlü bir devlet olmasını arzu eden "geleneksel bir burjuva liberal" olarak nitelendirdiğinde abartıyor olabilir.[43] Schmitt'de burjuva liberalizmiyle, Schelsky'nin nitelendirmesini boşa çıkaracak kadar çok çatışma vardır: Sözgelimi, 1920'li yılların sonunda, ekonomi açısından homojen bir otoriter demokrasinin kurulması yönünde yaptığı çağrı. Ama Schmitt 1932 yılında, genişleyen bir devletin sivil toplumun meşru çıkarları olarak kabul ettiği çıkarları ihlal ettiğine dikkati çekmişti. Bu ifadeler *Legalität und Legimitiät*'de yayımlanan, Katolik Kilisesinin kendi eğitim kurumlarını denetleme hakkı olduğunu savunan sözlerden, 1937 yılında "nicel total devlet"e yönelik suçlamalarına kadar uzanır. 1934 yılında Herbert Marcuse'den itibaren Schmitt'in Marksist aleyhtarları, Schmitt'in "zayıf bir total devlet" istediğinden, yani komünistlerin ve sosyalistlerin önünü kesecek kadar güçlü, ama kapitalistlerin ekonomiyi denetlemelerine izin verecek kadar zayıf bir devlet istediğinden alaycı biçimde söz ettiler.[44] Tarafgir garazın haricinde bu suçlamanın hatalı yanı, Schmitt'in kariyerini bağlamsızlaştırmasıdır (bu, ironik biçimde, Schmitt'in amansız eleştiricilerinin, onu çekinceli olarak savunanlara karşı geliştirdikleri bir eleştiridir).[45] Schmitt nitel bir total devlet savunularının en güçlüsünü 1937 yılında, yani Hitler'in iktidara gelmesinden önce değil, sonra geliştirmiştir. 1920'li yıllarda ekonomi ve mülkiyet ilişkileri konusunda yaptığı tartışmalar bir organik gelenekçi, Katolik korporatist ya da demokratik milliyetçi bir perspektiften yola çıkar -asla bir burjuva liberal perspektiften değil. Bundan dolayı, Schmitt'in nasıl olup da, burjuva liberalizmini ya da Alman iş dünyasını sosyalist devrimden kurtarmak umuduyla Nazizmi benimsediğini anlamak zordur.

Geriye, Schmitt'in liberal politika eleştirisi ile kısa ömürlü Üçüncü Reich hevesi arasında nasıl bir bağlantı olduğu (varsa eğer) sorusu kalıyor. Kendi payıma, Schmitt'in politik insana ilişkin kötümser değerlendirmesiyle Ocak 1933'den sonra kendi toplumu hakkındaki kaderciliğinin bileşiminden doğan bir bağlantı olduğuna inanıyorum. Schmitt daha *Der Begriff des Politischen* adlı çalışmasında Avrupa'daki egemen devletin ölümcül biçimde hasta olmakla birlikte, yaşamını kısa vadeli olarak uzatabileceğine kaniydi. Ayrıca, kendisinin bu sonu erteleyebileceğine inanıyor ve bu ölümcül hastayla ilişkisini efsanelerde Orta Çağlarda Kutsal Roma İmparatoruna atfedi-

---

[43] Helmut Schelsky, *Politik und Publizitat* (Stuttgart: Degerloch, 1983), 30.

[44] Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitaren Staatsauffassung", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 2 (1934), 116-94.

[45] Dieter Haselbach, "Die Wandlung zum Liberalen", 121-26'da, George Schwab'ı tekrar tekrar konusunu Weimar politikası bağlamından uzaklaştırmakla suçlar. Bu suçlamanın sorumlusu, Schmitt'in otuzlu yılların ortasındaki Nazi yanlısı ifadelerini yirmili yıllardaki ve otuzlu yılların başındaki yazılarına genişleterek yorumlamalarından ötürü Schmitt'in diğer eleştiricileri ile Haselbach'dır. Özleksel sürekliliklerin varolduğu gösterilebilirse de, Schmitt'in daima Almanya'nın barbarlığa ya da diktatörlüğe batmasını beklediğini ileri süren Jeffrey Herf, Christian Graf von Krockow ve Haselbach'ın bu yargıları hala tanıtlanmayı bekliyor. Kendisini Solda konumlandıran başka birisinin Haselbach'a verdiği eleştirel bir yanıt için bkz. Joseph W. Bendersky, "Carl Schmitt as Occasio", *Telos* 78 (Kış 1988-89), 191-207.

len rolle benzer şekilde kavrıyordu. İmparatorlukların sonuncusunun koruyucusu olarak İmparator, *katexon tes apokalupsoes* haline gelmişti, yani kendi mevcudiyetiyle Kıyametin kopmasını önleyen kişi haline gelmişti. Buna benzer biçimde, Schmitt, bir hukuk teorisyeni olarak, başta kendi devleti olmak üzere Avrupa'daki egemen devletin çöküşüne eşlik edecek olan taşkınlığı geciktirebileceğini düşünüyordu.[46] Nitekim, Nazizmde somutlandığı haliyle milliyetçiliği, 1934 yılında yayımlanan *Devlet Hareket ve Halk*'da özümsemeye çalışmıştı. Bu kitapta ve 1930'ların ortası ve sonlarında gerçekleştirdiği öbür çalışmalarında Nazi hareketini bölgesel Alman devletleri arasındaki ve Alman ulusu ile devleti arasındaki bağı sağlayan "yaşam merkezi" (*tragende Mitte*) olarak sundu.[47] Nazilerin önderlik ettiği bir Almanya'nın, Prusya örneğinde olduğu gibi "kusursuz işleyen devlet yönetimleri" ve yetersiz ölçüde birleşmiş bir ulusla nitelenen Alman geçmişindeki dengesizlikleri gidereceğini iddia ediyordu.

Liberalizm sonrası bir dünyada ulusların kendi kaderlerini tayin hakkına sahip oldukları ilkesine saygı duyan Schmitt, Eylül 1935'de çıkarılan Nuremberg Yasaları'nı katı anlamda "Alman hakkı"nın bir dışavurumu olarak savundu. Alman yurttaşlarının Aryan olmayanlarla evlenmelerini yasaklayan bu yasalar, Schmitt'e göre, dünyanın dönüştürülmesi yönünde atılan ilk adım olarak tasarlanmamıştı. Bolşevikler'den farklı olarak Almanlar, insanlık için geçerli yasalar yaptıklarını varsaymıyorlar, yalnızca Alman yurttaşlarının kimlerle evlenebileceklerini koşula bağlıyorlardı.[48] Totaliter milliyetçiliklerin Avrupa'daki barışı tehdit ettiği uyarısında bulunan İsviçreli hukukçu Dietrich Schindler'e 1938 yılında verdiği bir yanıtta, Schmitt, çağdaş değişimleri on sekizinci yüzyıl liberalizminin perspektifinden hareketle eleştirenlerin donup kalıplaşmış konumuyla alay ediyordu. Bu eleştiriler "bir devletin ulusal totalitesi"ni askeri yayılmayla bir tutma hatasına düşerler; oysa aslında "bir halk kendinin bilincine ne kadar fazla varırsa, kendi bireyselliğiyle birlikte sınırlarının da o kadar bilincine varır. Böyle bir tecrübe o halkta, başka halkların bireyselliğine saygı duyma duygusu uyandırır."[49] Schmitt'e göre, barışın karşısında dikilen hakiki tehlike, liberallerin totaliter milliyetçilikle savaşma adına kendi enternasyonalist şemalarını dayatma girişiminden kaynaklanır. Evrensel bir kolektiviteye başvuran bu enternasyonalistler, kendile

---

[46] Bkz. Errnst Jünger'in "Der Gordische Knoten" adlı çalışması üzerine Schmitt'in şu eserde yaptığı yorum : *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburstag* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1995), 135-67.

[47] *Scritti politico-giuridici (1933-1942) : Antologia da "Lo Stato"*, ed. Alessandro Campi (Perugia : Bacco ed Arianna, 1983), 45-68. buradaki alıntı Schmitt'in 18 Nisan 1938'de Milano Hukuk Çevresi'nde yaptığı konuşmanın Italyanca metninden alınmıştır. "I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialisto" başlıklı konuşması Almancada hiç yayımlanmadı. Ayrıca bkz. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk, Die Dreigliederung der Politischen Einheit*, 3d. ed. (Hamburg : Hanseatische Verlagsanstatt, 1935), 36-42; ve Schwab *Challenge of the Exception*, 101-13.

[48] Campi, *Scritti politico giuridici*, 62-64.

[49] Bkz. Carl Schmitt, "Völkerrechtliche Neutralitat und völkische Totalitat". *Monatschefte für auswartige Politik*, 5 (1938), 114.

rinin layık buldukları uluslara karşı yaptırımlar uygulama ve hatta daha saldırgan eylemlere geçme hakkına sahip olduklarını iddia ederler.

Schmitt, yukarıdakine benzer değerlendirmeleri esnasında, belli birtakım halklar adına konuşan totaliter devletlerin zararlı potansiyellerini azımsar. Bu devletlerin hala *jus publicum Europaeum*'a bağlı olmaları anlamında "yalnızca kendi kendileriyle ilgili" oldukları konusunda yaptığı değerlendirmeler, kendi döneminde cereyan eden değişimler konusunda, Schmitt gibi çaplı bir düşünür söz konusu olduğunda bilhassa şaşırtıcı olan bir çocuksuluğu gösterir. Bununla beraber, derin ve kötümser gözlemler bu görüşlerin içinde dağınık halde bulunur. Devletin totalleşmesi ve milliyetçi tesire maruz kalması, Schmitt'e göre, içinde bulunulan çağın teknolojik ve demokratik karakteriyle kopmaz biçimde bağıntılıdır. Serbest ticaret, serbest pazar ekonomisi, fikirlerin serbest mübadelesinden ve yasama gücünün üstünlüğünden oluşan liberal paradigma artık kitle desteğine sahip olmadığı gibi, entelektüellerin tartışmasız sadakatini de talep edememektedir. Schmitt ayrıca, 1938 yılında yayımlanan "Völkerrechtliche Neutralitat und völkische Totalitat" başlıklı denemesinde, "her türden merkezileşmenin, yürütme gücünün yasama gücüne ağır basması ve iktidarın çoğulluğuna ilişkin teori ve pratiğin ortadan kaldırılması"nın liberal demokratik devletlerde bile yükseliş halinde olduğuna dikkati çeker. "On dokuzuncu yüzyılın Manchester menşeli liberalizmiyle karşılaştırıldığında Roosevelt'in New Deal'i zaten totalitarizmdir". Sonuç olarak:

> "Totaliter" olma sorunu bugün her devlet içerisinde belli bir tarzda varolmaktadır. Ekonomik planlama, devletin savunulması yasaları, sınırların savunulması yasaları bu sorunu totaliter öğretilerin propagandistlerinin yaptıklarından çok daha açık şekilde göstermektedir. İki büyük modern güç arasında çıkacak bir savaşın genel bir seferbirliği zorunlu kılacağını kimsenin yadsımayacağı varsayılabilir. Bu bir olgu meselesi. Avrupa'nın çeşitli halkları arasında hakiki bir tartışma bağlamında yalnızca olgular nesnel bir şekilde ele alınabilir; ideolojik mücadele, yani öğretilerarası savaş ise, daha başlar başlamaz, totalitarizme doğru yürüyüşten en fazla kimin sorumlu olduğu sorusuna kayar.[50]

Schmitt, 1930'lu yılların ortasında, Avrupa egemen devletler sisteminden geriye kalanları üç gücün toprağa gömmekte olduğuna inanıyordu. Bir tanesi, ulusal dayanışmaya başvuran nicel total devletti. Bu devlet jeopolitik amaçlarını gerçekleştirmek için teknolojiyi kullanıyor ve avamın "dehşet verici desteği"ni, onların maddi refahını arttırması sayesinde, elinde tutuyordu. Schmitt, böyle bir total devlet doğrultusundaki itkinin, "tüm insan varoluşunun topyekün politizasyonunu amaçlayan" demokrasinin bağrında yattığı kanısındaydı. *Legalität und Legimitiät*'de, geleneksel otoritenin özsel ögeleri ve simgelerinin oyuna dahil edilmesi yoluyla, böyle bir demokratik totalleştirmenin yarattığı sonuçların dengelenebileceğini umuyordu hala. O-

[50] A.g.e., 115-16.

toriter devletler ile total devletler arasında karşıtlık olduğunu ileri süren Alman akademisyen Heinz Otto Zeigler'i zikrediyordu. Schmitt gibi Zeigler de Batı politik yaşamının geleceğindeki bu iki alternatife dikkati çekmiş ve halka dayalı kısıtsız diktatörlüğe karşı bir siper olarak kavradığı otoritarizmi savunmuştu. Yalnızca "istikrarlı bir otorite" sağlayabilen bir devlet, sivil toplumun "gerekli depolitizasyonunu gerçekleştirebilir" ve "serbest yaşam alanlarını ve bölgelerini kendi hallerine bırakabilir"di.[51]

Schmitt *auctoritas* için bu argümanı geliştirirken, o vakitlerde kocamış olan General von Hindenburg'un başkanlık hükümetini savunmuştu. Bu savununun berisindeki varsayıma göre, Alman-Prusya geçmişini somutlayan Hindenburg, bir kargaşa döneminde Alman silahlı kuvvetleri ile birlikte sivil güçlere önderlik edebilirdi. Böyle bir başkanlık rejimi, cumhuriyet öncesi Almanya'sının otorite simalarına bağlanan meşruluğu demokratik onaydan geçme hüneriyle bileştirebilirdi. İçinde bulunulan çağda eksiksiz otorite "plebisiter meşruluk"u gerektiriyordu ve bundan dolayı, demokratik politizasyonun aşırılıklarını kısıtlamaya çalışanlar bile "halkın oyuna bağımlı" kalıyorlardı.[52] Ama halka yapılan bunun gibi başvurular, önceden oluşmuş ve işlevlerini yerine getiren bir hükümeti varsayıyordu. Bundan dolayı, istikrarlı otorite, devletin bir biçimde halk iradesine yaslanmasıyla tutarsız değildi.

Almanya'da Nazilerin yönetimi almalarından sonra Schmitt, geleneksel bir otoriter devletten daha az söz etmeye başladı. Paul Hirst'ün sözleriyle "toplumun 'somut düzeni'nin muhafaza edilebileceği bir politik çerçevenin savunulmasıyla ilgilenen bir muhafazakar" olması sürdürse de, bu amacın peşinde gidilmesi onu komiseryal diktatörlük yandaşlığının ötesindeki değişik bir tarihsel duruma sürükledi. 1933 tarihli Yetki Yasası, Alman rejiminin niteliğini tersine çevrilemez ölçüde değiştirmişti ve Schmitt'in yeni hükümeti betimlemeye en uygun olduğunu düşündüğü kavram, 1921 yılında kendisinin sunduğu "egemen diktatörlük"tü. Almanya'nın diktatörü bundan böyle yasallığı ya da Weimar Cumhuriyeti'nin anayasal düzenini onarmakla yükümlü olmayıp, Schmitt'in bu görevleri kavramsallaştırdığı şekliyle, kamunun huzurunu ve sivil toplumun kesintisiz işleyişini sağlamak zorundaydı. Schmitt egemen devletin Almanya içerisinde sınavdan geçmekte olduğunu düşünse de, dikkatini egemen devletin uluslararası planda karşılaştığı zorluklar üzerinde yoğunlaştırmıştı. Milletler Cemiyeti hakkında 1930'lu yıllarda tekrar ele aldığı eleştiriyi, ilk olarak 1926 yılında yayımlanan *Die Kernfrage des Völkerbundes*'de geliştirmişti.[53]

Schmitt, daha önceleri egemen Avrupa devletlerinin uyguladığı dost-düşman gruplaşmasının denetimine Milletler Cemiyeti'nin el koyduğunu savunuyordu. Cemiyet'in dayandığı Anlaşma'nın 12, 13 ve 15. maddelerine

---

[51] Schmitt, *Legalität und Legitimität*, 9; ayrıca bkz. Heinz Otto Ziegler, *Autoritarer oder totales Staat* (Tübingen: G.C.B. Mohr, 1932).

[52] Schmitt, *Legalität und Legitimität*, 9; ayrıca 90-102.

[53] Bkz. Carl Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes* (Berlin: F. Dummler, 1926); *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedensvergischerung* (Leipzig: Teubner, 1930).

göre, Cemiyet mensuplarını, birbirlerine karşı "saldırgan" bir tutum içinde olduğu düşünülen ülkelere karşı boykot yapmaya ve öbür düşmanca eylemlerde bulunmaya zorlayabilirdi. Bu her ne kadar Cemiyet mensuplarının çoğunluğunun kabulüne bağlı olsa da, Schmitt bu yordama karşı çıktı ve cemiyeti "sahte bir barış" sağlamakla suçladı.[54] Cemiyet, mensubu olan ülkeleri. kendilerine tehdit oluşturacak hiçbir şey yapmamış olan ülkelere karşı eyleme geçmekle yükümlü kılıyordu. Ayrıca, Cemiyet mensubu ülkelerin, savaş açma niyetinde olmadıkları ülkelere karşı kavgacı bir tarzda davranmaları bekleniyordu.

Cemiyet'e eleştirel yaklaşan Schmitt, 1918'in galiplerinin barış seferberliği kisvesi altında kendi çıkarlarını pekiştirdiklerini düşünüyordu. Cemiyet, 1918 yılının mağluplarının, kaybettikleri toprakları galiplerin çıkarları pahasına geri alma girişimlerinde bulunma olanağına karşı kolektif bir güvence sağlıyordu. Üstelik, Cemiyet'in genel bir savaşa yol açmaksızın ülkelerin toprak sınırlarına istikrar getirme doğrultusundaki taktik manevraları esnasında "barış" ve "savaş" terimleri özgüllüklerini kaybetmişlerdi. Nitekim, Cemiyet'in bazı ülkelere karşı düşmanca tavırlar geliştirmesinin barışla çelişmediği ve hatta pasifizme yol açtığı savunuluyordu. Cicero'nun uzun bir süre önceden beri kabul edilen vecizesi "Inter Pacem et Bellum: Nihil Medium"un tersine, cemiyetin tüm mensupları "barış ve savaş arasındaki orta bir aşamada" asılı kalmışlardı.[55] Schmitt bunun gibi yordamların, Avrupa ulusal monarşilerinin yükseliş döneminde Kilisenin hak iddiasında bulunduğu "potestas indirecta"yı anımsattığına dikkati çeker. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Katolik Kilisesinin yaptığı gibi Cemiyet de, devletler arasındaki çekişmeler hakkında hüküm veren "ulusüstü bir ahlaki ve hukuki otorite" olma iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Schmitt, Cemiyet'in aforozlar ve yasaklamalar yoluyla, bölgesel savaşları küresel savaşlara dönüştürme potansiyeli barındırdığı sonucuna varır.

Buna ilaveten, Schmitt, egemen devletin ve onun temsil ettiği sınırlı savaş olanağının, genişlemekte olan teknoloji karşısında gitgide zayıf düştüğü kanısındaydı. Kıtalararası ulaşımla birlikte hava çatışmalarında kaydedilen ilerlemeler, orta çağ sonrası dünyadaki Avrupa-merkezli devlet bölünmelerini eskitiyordu. Schmitt, izlek bakımından savaş sonrasında kalem aldığı önemli çalışması *Der Nomos der Erde'yi* öndeleyen bir denemede, sınırlı savaşı Avrupa'daki politikanın mekansal bağlamıyla ilintilendirmeyi başaramayan birçok bilginin körlüğüne dikkati çeker.[56] Tarihçiler, sınırlı savaşın "güç dengesi"yle ilişkisini adamakıllı kavramaksızın ya da her iki kavramın geliştiği mekansal çerçeveyi anlamaksızın sürekli "güç dengesi" fikrini kullanıp durmuşlardır. Avrupa'daki politika on dokuzuncu yüzyıla kadar, devletlerin ya da devlet gruplarının göreceli toprak avantajı sağlamaya çalıştık-

---

[54] Bkz. *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht,* 7 (1939).

[55] A.g.e., 595.

[56] Carl Schmitt, "Völkerrechtliche Grossraumordnung", *Zeitschrift für Völkerrecht*, 24 (1940), 134-40; *Die Wendung zum distriminierenden Kriegsbegriff* (Munich and Berlin: Duncker and Humblot, 1938).

ları bir oyun tahtasında cereyan etmiştir. Polonya gibi hakikaten zayıf devletlerin bazıları kaybolup gittiyse de, oyunun politik katılımcılarının çoğunluğu, öbür katılımcıların, oyunu başlattıkları andaki konumlarını büyük ölçüde sürdüreceklerini varsayıyordu. Bu varsayıma göre, bazı devletler öbürlerinin yaptıkları gaflardan geçici olarak yararlanabilirdi, ama sonuçta zayıf devletler, herkesin oyunun başlangıcındaki konumunu onarmak için güçlü devlete karşı birleşeceklerdi. Avrupa devletleri başka kıtalarda sömürgeler edinmişlerdi, ama 1815 yılında toplanan Viyana Kongresi'ne kadar, sömürgeler yalnızca mekansal olarak belirlenmiş Avrupa devletlerinin birer uzantısı olarak görülüyordu. Napolyon Savaşları'ndan sonra, Hollanda, sömürgesi olan Ümit Burnu'nu Britanya'ya devretiğinde ne İngiltere'nin ne de Hollanda'nın öbür Avrupa ülkeleriyle olan ilişkilerini değiştirmeleri bekleniyordu. Üstelik, 1880'li yıllarda büyük Alman devlet adamı Bismarck, Avrupalı güçler arasında sömürgeler uğrunda cereyan eden itişip kakışmalara küçümseyici bir gülümsemeyle bakıyordu hala. Bismarck, kendi Afrika haritasının Orta Avrupa'da olduğundan söz ediyordu.

Gelgelelim, Schmitt, devletlerin bu Avrupamerkezci bakışının daha on dokuzuncu yüzyılda değişmeye başladığını savunur. 1823 yılında Monroe Doktrini, bütün bir yarıkürenin Avrupa'nın nüfuzuna kapalı ve böylelikle bir *pax Americana*'ya tabi olduğunu ilan etti. İngiltere'nin denizciliği sayesinde denizaşırı bir imparatorluğun pekişmesi de Avrupa devlet sisteminin ötesine geçildiğini gösteriyordu. Başbakan Benjamin Disraeli'nin Kraliçe Viktorya'ya "Hindistan İmparatoriçesi" ünvanını hediye etmesi, İngiliz anavatan ile sömürgeleri arasındaki değişikliğe uğrayan ilişkilerin altını çiziyordu. Bundan böyle İngiltere yalnızca Avrupa'daki politikanın bir referans noktası değildi. İngiltere, kendi bulunduğu kıtanın ötesinde hem karada hem de denizde engin bir mekanı denetleyen bir dünya imparatorluğunun merkezinde duruyordu.[57]

Teknolojik yenilikler, Avrupa'nın politik düzeninin yeniden inşasını hızlandırdı. Yirminci yüzyılda hızla katedilebilir ve askeri açıdan nüfuz edilebilir mekanların gitgide artışı ile bir zamanlar *jus publicum Europaeum*'un hüküm sürdüğü alanın toprak yoğunluğu arasındaki gedik gittikçe açılıyordu. Hava çatışmalarının, uzun mesafeli bombardımanların ve uluslararası mücadelelerde diplomatik yoldan sonuca varılmasını doğası gereği önleyen makineleşmiş savaşların geçerli olduğu bir çağda, bundan böyle ne sınırlı savaşın ne de "güç dengesi" politikasının bir anlamı vardı. Modern teknolojide zaman ve mekan büzüldüğünden, tampon bölgeler ve yansız formasyonlar da önem kazanıyordu. Büyük güçler dünyayı artık kendi devletlerinin sınırları uyarınca bölmüyorlardı. Geleceğin başarılı yönetimleri etraflarını nüfuz alanları ve ara bölgelerle kuşatabilen imparatorluklar olacaktı.[58]

---

[57] Schmitt, "Völkerrechtliche Grossraumordnung", 138-39.

[58] Schmitt'in savaş döneminde kaleme aldığı, Avrupa'daki egemen devletler sisteminden *Grossraume*'ye geçişin yarattığı hukuki sorunları araştıran iki denemesine bakınız: "Grossraum gegen Universalismus. Der völkerrechtliche Kampf um die Monroedoktrin", *Zeitschrift der*

Schmitt'in geleceğin politikası hakkındaki yorumlarının hepsi de eşit ölçüde ümitsiz ve karşı çıkılabilir değildir; ama egemen ulusal devletlerin yokluğunda daha az güvenlikli bir varoluş olacağını ileri sürdükleri de doğrudur. Böyle olsa bile, tikel bir tarihsel kavşakta ortaya çıkan ve şimdi artık işlevini kaybettiği için solmakta olan devlet olmaksızın da politikanın devam edeceğini tekrar ve tekrar söyler. Gelgelelim, Schmitt'in bu değişimi itidalle karşıladığını varsaymak hatalı olur. Değişimin zorunluluğu karşısında serinkanlı olmaya çalışsa da, politikanın her biçimine eşit ölçüde açık değildi. Gönlü hep, bir kısıtlanım politikasına en yakın duran otorite ve komuta çerçevesi olarak egemen devletten yanaydı.

Schmitt *Der Begriff des Politischen*'de genel olarak politik yaşamı tartışmayı amaçlasa da, "politik antagonizma"yı bilhassa egemen ulusal devlete eğilerek tanımlar.[59] Kendisinin paradigmatik dost-düşman gruplaşması, egemen devletin yurttaşları kişisel düşmanlardan ziyade kolektif düşmanlara karşı seferber ederek kurumsallaştırdığı gruplaşmadır. Bu antagonistik ilişkinin yönetimini devlet ve onun egemeni üstlenir; bunun tersine, özel yurttaşlar ve sivil toplum, politik hesaplaşmaya yalnızca devletin himayesi altında katılır. Schmitt diğer çeşitli durumlarda bir "dost-düşman antitezi" olarak tanımlanan oluşumların "politik" karakterde olduğunu kabul etmeyi istese de, onun açısından esas normatif politik antagonizma, egemen devletlerin işleyişleriyle bağlantılıdır. George Schwab, hukuki düşmanlardan ziyade halis düşmanlara yaslanan bir durum olan "düşmanın geri dönüşü"nün, Schmitt'in egemen devletin sonuna ilişkin yaptığı tasvirde hiç değilse üstü kapalı olarak bulunduğuna dikkati çeker. Savaş bundan böyle sınırlı bir çatışma değil, Orta Çağın haçlı seferlerinde olduğu gibi, suçlu addedilen ve böylelikle insanlığın dışında tutulan düşmana karşı girişilen topyekün bir mücadele olacaktır.[60]

Schmitt'e göre, ne liberalizm ne de demokrasi bir kısıtlanım politikasını destekler. Liberalizm bunu, "tehlikeli, dinamik bir varlık" olarak insanı yeterince hesaba katmadığından yapamaz; demokrasi ise öbür insan faaliyetlerine zarar verecek şekilde yaşamı tamamen politikleştirdiğinden yapamaz. Schmitt demokrasiyi açıkça liberalizme tercih etse ya da en azından demokrasinin Weimar Almanya'sında egemenliğin muhafaza edilmesiyle daha tutarlı olduğunu düşünse bile, demokrasi yanlısı ifadelerinin çoğu taktik hamlelerden ibaretti. Bu ifadeleri, liberal bir parlamenter yönetime karşı otoriter bir başkanlık yönetimini savunmak için ortaya atmıştı. Plebisiter demokrasinin, muhafazakar bir başkanın Alman devletinin birliğini koruyabilmesini sağlayacak bir araç olduğunu düşünüyordu. Schmitt başka hiçbir bakımdan

---

Akademie für Deutsches Recht, 7 (1939), 333-37; ve "Die Auflösung der europaischen Ordnung im 'International law' ", *Deutsche Rechtswissenschaft*, 5, 4 (1940), 267-78.

[59] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 45-47.

[60] Bkz. George Schwab, "Enemy oder Foe. Der Konflikt der modernen Politik", *Epirhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, vol.2, ed. Hans Barion et. al. (Berlin: Duncker und Humblot, 1968), 665-82; ve Schwab'ın yazısı üzerine G. L. Ulmen'in yaptığı yorum, "Return of the Foe", *Telos*, 72 (Yaz 1987), 187-93.

politik bir çoğunlukçu değildi. Kendi "demokrasi" tanımını, halkın değişen kanaatlerine bağımlı olan bir yönetim biçimine göndermede bulunmasından sakınacak ustalıklı bir ayarlamayla yapmıştı. Bu tanım içinde demokrasinin ulusal homojenlikle bağdaştırılması, ideal bir egemenin, çoğunluğun kaprislerinin doğurduğu engellemelere maruz kalmaksızın demokratik meşrulaştırımdan yararlanmasına izin verecekti.

Schmitt'in demokrasiyi gerçekte nasıl tasarladığı, *Legalität und Legitimität*'de şu görüşünü ifade ettiğinde ortaya çıkar: "Total devletin nedeni, daha doğrusu insanın bütün varoluşunun topyekün politize edilmesinin nedeni demokraside aranmalı". Özel yaşamı kamusal yaşama topyekün feda eden ve politik antagonizmaları ideolojik seferberliklere taşıyan şey, insan gruplaşmalarının bu tarzda örgütlenmesidir. Schmitt'i öncelikle bir antiliberal olarak sunan görüşün tersine, "onun saldırıları on dokuzuncu yüzyıldaki liberalizmin demokratik bileşkesini, bilhassa halk egemenliği ilkesini hedefliyordu" diyen F. R. Cristi bu yorumunda haklıdır.[61] Schmitt liberallerin, Avrupa devletlerini totaliter politikayı doğuracağına inandığı demokrasiden kurtaramayacak kadar beceriksiz olduklarını düşünüyordu.

Ocak 1933'den sonra Schmitt, habis bir demokratik miras olarak gördüğü totaliter politikaya karşı çıkmak konusunda artık samimi olamazdı. Aslında, hem total devleti hem de demokratik milliyetçiliği övecek, hatta bu Hobbesçu modelin Prusya'daki hali olan otoriter Büyük Frederick'i Alman ulusal bilinci karşısındaki kayıtsızlığından ötürü eleştirecek ölçüde ileri gitti. Ama Cristi, *Devlet Hareket veHalk*'da ve 1930'lu yıllarda kaleme aldığı bazı denemelerde Schmitt'in Alman Führer'ini anayasal bir monark olarak ele aldığına dikkati çekerken yine haklıdır. Ulusal iradeyi, eyleme geçmek zorunda kalmaksızın somutlayan Hegel'in egemeni gibi Almanya'nın yeni liderinin de devlet ile sivil toplum arasında aracılık ederek politik istikrarı sağlayacağı umulur.[62]

Hem bir anti-totaliter hem de Avrupa'daki egemen devlet düzenlemesini tercih eden bir liberal demokrasi eleştiricisi olarak Schmitt, kendi çağının uğraştığı şeylerle doğrudan ilgilenmek zorundaydı. Yazık ki, bu çağ üzerinde esasen asla sahip olmadığı bir denetimi olduğunu varsaymıştı. Kendisinin hukuki ve tarihsel kanaatlerinin güçlüleri daima etkileyeceğine ve politik terimler konusundaki taktik tanımlarının Alman liderler ve öbür ulusal liderler üzerinde istenen etkiyi yaratacağına inanıyordu. Schmitt politika kavramını içeriklendirmeye girişmiş, ama kariyerinin gidişatı içerisinde, ustalıklı argümanlarla desteklediği politik biçimleri, denenmiş bir tirana satmak gibi daha hırslı ve nihayetinde delice bir cesaret isteyen birşeyleri amaçla-

---

[61] F. R. Cristi, "Hayek and Schmitt on the Rule of Law", *Canadian Journal of Political Science*, 17, 3 (Eylül 1984), 528.

[62] A.g.e., 529-30. Cristi anlayışlı bir şekilde şu noktaya dikkati çeker. Schmitt 1935 yılında liberal, yasalcı bir kavram olduğu gerekçesiyle Hegelci "hukuk devleti" (*Rechtsstaat*) kavramını reddederken bile Hegel'in "Sittlichkeitsstaat" (etik devlet) kavramını yaşatılabilir bir politik görüş olarak savundu. Schmitt "Alman devrimi"nin ayak izinde gidiyor gibi görünürken, Hegel'in düzenli anayasal özgürlük yapısına yakınlaşmaya çalıştı. Bkz. "Was bedeutet der Streit um den Rechtsstaat?", *Zeitschrift für die gesamte Staatwissenschaft*, 95 (1935), 189-91.

mıştı. Sonunda Schmitt, bir politika analisti olarak ardında iz bırakmayı başardı ama politik bir taktisyen olarak başarısızlığa uğradı. Almanya örneğinde, Nazilerin yönetime gelmesinin ve daha sonra Hitler'in yenilgisinin hızlandırdığı bir felaket olan egemen ulusal devletin sonunun gelmesini önleyemedi.

Schmitt, *Anayasa Koruyucusu'nun* 1931 tarihli basımına yazdığı önsözde, Virgil'in *Aeneid*'inden otobiyografik açıdan anlamlı bir pasajı zikreder: "Res dura et regni novitas me talia cogunt moliri".[63] Virgil gibi Schmitt de fazlasıyla zor politik sorunları, bilhassa rejimlerin yeniliği ve denenmesinin yarattığı sorunları açıklığa kavuşturma iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Gelgelelim, Schmitt, politik düzenleri betimlemenin yanı sıra bu düzenleri yaratmak ya da yeniden yaratmak zorunda kaldığında bu amacın ötesine geçmişti. Totaliter yönetim biçimlerini otoriter yönetimlerden ayıran ilk düşünürlerden biri ve uzun bir süre totalitarizmin tutkulu bir karşıtı olsa da, ironik biçimde, karşı çıkıp tehlikesi hakkında ikazlarda bulunduğu politikayla özdeşleştirilir hale geldi. Bu, Cristi'nin gösterdiği gibi, devlete karşı sivil toplumun haklarına önem verilerek daha önceki karar almacı konumunun değişikliğe uğratıldığı bir dönemde oldu. 1930'lu yıllara gelindiğinde Schmitt, olağanüstü hale kimin karar verdiğinden ziyade devlet ve sivil toplumun eşit derecede meşru kaygılarına yanıt verebilecek bir önderliğe duyulan ihtiyaçla ilgiliydi. Ama aracı otoritelere ilişkin savunuları, aynı zamanda Üçüncü Reich'ı övüyor gibi görünen kodlanmış, çokkatmanlı bir düzyazıyla ifade edilmişti. Argümanları, Almanya'nın yeni efendilerini ikna edemediyse de, daha 1934 yılında Nazi hiyerarşisi içinde yer alan düşmanlarını sinirlendirmeyi başardı. Bu arada, Hitler'e düzdüğü övgüler, Nazi Almanya'nın öbür ülkelerdeki düşmanlarını kızdırdı. Schmitt, bir politika düşünürü olarak, sonuç getirmeyen tavsiyeleri için yüksek bir bedel ödemek zorunda olduğunu keşfetti. Politik antagonizmaların "en yoğun ve aşırı" türden antagonizmalar olduğunu ve asker ile devlet adamlarını olduğu kadar danışmanları da feci şekilde etkileyebileceğini ilk elden yaşayarak öğrendi.

[63] Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931), 2.

R. G. COLLINGWOOD'UN MUTLAK ÖN-KABULLER ÖĞRETİSİ*

Heikki Saari

Collingwood'un mutlak ön-kabuller öğretisi, bilim adamlarının bilimsel araştırma yapabilmek için birtakım ön-kabulleri önceden varsaymak zorunda oldukları için, onların deneyime dayanarak sorgulayamadıklarını, eleştiremediklerini ya da temellendiremediklerini mutlak ön-kabullere bağımlı olduklarını bize anımsatmak amacını taşır (Collingwood, bize, alışılmış herhangi bir felsefî "kuram" önermediğini, yalnızca hepimizin pek iyi bildiği bir şeyi anımsattığını belirtir). Collingwood'a göre, Aristoteles'ten bu yana, filozoflar, metafiziği yanlış anlamışlardır. Çünkü onlar, metafiziği, amacı gerçekliğin mutlak doğasına ilişkin fizikötesi kuramlar geliştirmek olan felsefî bir disiplin olarak kabul etmişlerdir.

Collingwood'a göre metafizik, felsefî bir disiplin değil, tarihsel bir bilimdir; çünkü, "Tanrı vardır", "İnsanın özgür istenci vardır" ya da "İnsan düşü-

---

* Bu makale, "Some Aspects of R. G. Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions" adıyla *International Studies in Philosophy* (XXIII/1, 1991, 61-73.)'de yayımlanmış, dilimize Kubilay Aysevener tarafından çevirilmiştir.

nen bir tözdür" gibi gerçek metafizik önermeler, aslında, sanki kırmızı harflerle yazılmışçasına, "*bilimsel düşüncenin belli bir evresinde kesinlikle bir ön-varsayımda bulunulmaktadır ki*"[1] diye okunmaları gereken tarihsel önermelerdir. Bu yüzden, "İnsan düşünen bir tözdür" önermesini, insanın metafiziksel doğasıyla ilgili felsefî bir önerme gibi değil de, bu önermeyi ortaya atanların (mutlak bir biçimde) düşüncelerinde ve eylemlerinde insanın düşünen bir töz olduğunu önceden varsaydıklarını ifade eden tarihsel bir önerme olarak düşünmeliyiz. Collingwood, metafizikçinin yalnızca, geçmişte bilimsel bir ekol içinde ya da kendi yaşadığı dönemde dile getirilmiş önermeleri tanımladığını ve bu önermeleri, benzerlik ve başkalıkları ve "bunlardan birinin hangi süreçler içinden geçerek diğerine dönüştüğünü"[2] bulmak amacıyla birbirleriyle karşılaştırdığını vurgular. Buna bağlı olarak, metafizikçi, bir bilim ekolünün mutlak önermelerinin bir diğer bilim ekolünün önermelerine göre "gerçeğe daha yakın" ya da "daha ussal" olduğunu göstermeye çalışmaz.[3]

Makalemde, Collingwood'un öğretisinin yalnızca bazı yönlerini tartışacağım. Collingwood'un en önemli iddiası olan mutlak ön-kabullerin önermeler olmadığı iddiasıyla, yalnızca empirik doğruluk kavramının onlar için geçerli olmadığını anlatmak istediğini göstermeye çalışacağım. Buna ek olarak, Collingwood'un belirli bir çevreye özgü mutlak ön-kabullerin, o çevre üyelerince sorgulanamayıp eleştirilemeyeceği görüşünü savunacağım.

I

Collingwood, göreceli ve mutlak ön-kabuller arasında bir ayrım yapar. "Göreceli" bir "ön-kabul" ile, o, "*bir soru için göreceli olarak o sorunun ön-kabulü olan, başka bir soru için ise göreceli olarak o sorunun yanıtı olan şeyi*"[4] anlatmak ister. Collingwood'un kendi örneğini verecek olursak; biri-

---

1 R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1970, s. 55 (İtalikler Collingwood'un)

2 Collingwood, s.73. Krş.: Collingwood, *Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1970, s. 66-67. Collingwood'a göre, Aristoteles'in metafiziği Yunan biliminin mutlak ön-kabullerini betimlemeye girişirken, Kant da, kendi zamanının doğa biliminin mutlak ön-kabullerini betimlemiştir.

3 Krş.: *An Essay on Metaphysics*, s. 52-3. Alan Donagan, Collingwood'un metafizik reformunun, "karışıklıklar ve zıtlıklar nedeniyle ayakta kalamayacak kadar karmaşık olduğunu, ve bunun hiçbir yanının işe yarar hâle getirilemeyeceğini", öne sürmektedir. *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, The Clarendon Press, 1962, s. 279. Donagan'ın vardığı sonuç, yine de, en azından mutlak ön-kabullerin bilimsel düşüncede kullanımı açısından haksızdır. Krş.: Anthony Russell, *Philosophy and History: A Study in the Philosophy of History Based on the Work of R. G. Collingwood*, Lanham, University Press of America, 1984, s. 181-190. Benim tek amacımın, mutlak ön-kabullerin doğasını ve bunların, düşünce ve eylemdeki epistemik rollerini açıklığa çıkartmak olması nedeniyle, burada, Collingwood'un metafizik reformuna ilişkin zorluklara değinmeyeceğim.

4 *An Essay on Metaphysics*, s.29. (italikler Collingwood'un)

sine "Karını dövmekten vazgeçtin mi?" diye sorduğumuzda, biz şu varsayımları önceden kabul ederiz:

Adam ayrılma niyetindedir, karısını eskiden dövmektedir; adamın bir karısı vardır. Bütün bunlar, göreceli ön-kabullerdir: Herbiri şimdiki zamanda bir sorunun ön-kabulü ve aynı zamanda da yanıtı olarak durur. Herbiri, hem bir ön-kabul hem de bir öneridir.[5]

Göreceli ön-kabuller, bu durumda iki ayırıcı özelliğe sahiptir. Birincisi, bu ön-kabuller, hem soruların ve yanıtların (önermelerin) ön-kabulleri hem de belirli soruların yanıtlarıdır (Collingwood, her önermenin, daima belli bir sorunun yanıtı olduğunu varsayar). İkincisi, göreceli ön-kabullerin doğru mu yoksa yanlış mı oldukları sorusu sorulabilir; çünkü, "bir ön-kabulü doğrulamaktan söz etmek, onun göreceli bir ön-kabul olduğunu kabul etmek demektir."[6] Bu doğrulama ve yanlışlama ilkesinin uygulandığı bütün ön-kabullerin göreceli ön-kabuller olduğu, bunun da ötesinde, göreceli ön-kabullerin, empirik kanıtlara başvurarak ya da başka ussal dayanaklara oturtarak (örneğin felsefî kanıtlamalarla) temellendirmek zorunda olmamız anlamına gelir.

Göreceli ön-kabuller ya empiriktirler ya da empirik değildirler (*a priori*'dirler). Örneğin, 1939-1940'taki Fin Kış Savaşı'nı inceleyen tüm tarihçiler, "Finlandiya 1940'ta Kış Savaşı'nı kaybetti" gibi empirik olarak göreceli olan ön-kabulü ortaya atarlar. Bu ön-kabul aynı zamanda "Finlandiya topraklarından bir bölümünü 1940'ta neden Sovyetler Birliği'ne verdi?" sorusunun yanıtı da olabilir: Materyalistler, "Zihin hâlleri, cisimsel olmayan ruhun halleridir" ve "Madde zihne bağımlıdır" türünden felsefî ön-kabullerin, (yanlış) *a priori* göreceli ön-kabuller olduğunu kabul edeceklerdir. Öte yandan, idealistler, "Zihin hâlleri, beyindeki nörofizyolojik süreçlerle özdeştir" ve "Madde zihne bağımlı değildir" ön-kabullerini, (yanlış) *a priori* göreceli ön-kabuller olarak görürler. Bu tür *a priori* ön-kabuller göreceli ön-kabullerdir; çünkü, doğruluk ve yanlışlık ayrımı onlara uygulanabilir ve bunlar belirli soruların yanıtlarıdırlar. Örneğin "Madde zihne bağımlıdır" gibi göreceli bir ön-kabul, "Bir insan, kendi istenciyle, nasıl olup da bedenini bir mektup yazmak için gerekli olan devinimleri gerçekleştirmek üzere harekete geçirebilir?" sorusunun bir yanıtı olarak da ele alınabilir.

Bunların tersine, Collingwood, mutlak bir ön-kabulün, "*göreceli bir biçimde, ilgili olduğu bütün sorular için bir yanıt olmadığına,*"[7] yalnızca bir

---

[5] *An Essay on Metaphysics*, s. 40. Collingwood'un bir diğer örneği olarak, Krş.: s. 29-30.

[6] *An Essay on Metaphysics*, s. 30.

[7] *An Essay on Metaphysics*, s. 31. (italikler Collingwood'un). Collingwood'un kendisini, mutlak ön-kabullerin hiçbir zaman hiçbir sorunun yanıtı olmadığı gibi sorunsal görüşe adamaya zorunlu kılmasının nedeni, *tüm* önermelerin belirli soruların yanıtları olduğu görüşüne sahip olmasıdır. Oysa, yanıtları mutlak ön-kabuller olan soruları formüle etmek olasıdır. Örneğin, "Bizden bağımsız olarak

ön-kabul olduğuna işaret eder. Mutlak ön-kabuller, önerme biçiminde formüle edilebilmelerine karşın, önerme değildirler; çünkü, "doğruluk ve yanlışlık ayrımı, mutlak ön-kabullere asla uygulanamaz."[8] Collingwood'a göre, mutlak ön-kabuller önerme değildir, çünkü bunlar yalnızca önceden kabul edilirler ve hiçbir zaman ileri sürülemezler (yani doğru ya da yanlış oldukları iddia edilemez). Üstüne üstlük, mutlak ön-kabullerimizi deneyime dayanarak ya da felsefî kanıtlamalarla da temellendiremeyiz; çünkü, biz onları empirik ifadeleri sınarken ve felsefî düşünceler ileri sürerken önceden varsayarız. Ön-kabuller, temel kararlar olarak hiçbir zaman sorgulanamaz, doğrulanamaz; dahası hiçbir zaman ifade bile edilemezler.[9]

Collingwood'un kendi örneklerini kullanırsak: Doktorlar hastalıkları tedavi ederlerken, ön-kabullerinin doğru mu ya da yanlış mı olduğunu ya da bu ön-kabulü ortaya atma haklarının olup olmadığını sormadan, her hastalığın bir nedeni olduğunu önceden varsayarlar. Collingwood, Kant'ın, bizim göreceli ön-kabuller dediğimiz, "Her olayın bir nedeni vardır" ve "Tözler yok edilemezler" türünden mutlak ön-kabuller ileri sürdüğünü belirtir ve modern doğa bilimlerinin, "Doğa tektir (birdir): Doğanın farklı alanlarının kısmen, mutlak olarak özdeş olan bir ve aynı yasalar dizgesiyle, yani matematiğin yasalarıyla yönetildiği"[10] mutlak ön-kabulüne dayandığını iddia eder. O, Locke'un, milliyetin, aynı mülk gibi "bütün siyasî etkinlikler için doğal bir temel"[11] oluşturduğunu önceden varsaydığına, oysa modern siyaset bilimcilerinin bu ön-kabulü (yanlış) bir göreceli ön-kabul olarak kabul ettiklerine dikkati çeker ve son olarak da, "Yunan doğa biliminin, gerçekte, doğal dünyanın varlığını önceden mutlak bir biçimde varsaydığını"[12] savunur. Collingwood'un bakış açısıyla, yukarıda geçen türden ön-kabuller mutlak ön-kabullerdir; çünkü, i) bunlar yalnızca soruların ve yanıtların (önermeler) ön-kabulleri olarak görev yaparlar ama hiçbir sorunun yanıtı değildirler; ve ii) bu ön-kabulleri ortaya atanlar doğruluk değerlerini sorgulamadan, doğrulamadan ya da temellendirmeden, onları oldukları gibi kabul ederler.

---

varolan nesnel bir gerçeklik vardır" gibi bir mutlak ön-kabul, şu soruya (uygun) bir yanıt olabilir: "Biz onları gözlemlemediğimiz zaman, nesneler neden havanın içine karışıp ortadan yok olmazlar?" Mutlak ön-kabullerin düşünce ve eylemlerimizde oynadıkları role gelince, bunların hiçbir zaman bazı sorulara yanıt olamayacakları iddiasına sıkıca sarılmak için hiçbir neden yoktur.

8 *An Essay on Metaphysics*, s. 32.

9 Mutlak ön-kabullerin hiçbir zaman *ifade edilmedikleri* iddiasıyla Collingwood, o ön-kabulleri ortaya atanların hiçbir zaman onları önerme olarak, yani, onların doğru ya da yanlış olduğunu iddia ederek öne sürmediklerini söylemek istemektedir. Bu yüzden, metafizikçi, bilimsel düşünce içinde ortaya atılmış mutlak ön-kabulleri dile getirirken, onları Collingwood'un dediği anlamda *ifade etmez*, yalnızca betimler.

10 *An Essay on Metaphysics*, s. 206.

11 *An Essay on Metaphysics*, s. 97.

12 *An Essay on Metaphysics*, s. 221.

Collingwood'a göre, belirli bir bilimsel disipline bağlı kalınarak ortaya atılan ön-kabuller, "o disiplin içinde ortaya çıkan soruları ve böylece verilecek olası yanıtları da belirleyerek, o bilimin bütün yapısını belirlerler."[13] Mutlak ön-kabuller iç ve dış baskılarla karşı karşıyadırlar, bunlar bilinçsiz bir işlemle göreceli ön-kabullere dönüşebilirler. Baskılar çok arttığında, eğer bu baskılar, mutlak ön-kabullerden bazılarının değiştirilip atılmasıyla ya da en sorunsal olanlarının yadsınmasıyla ortadan kaldırılmazlarsa, bütün birlik bozulur ve bilim adamları bunu yadsımaya ve yeni bir birliği benimsemeye zorlanırlar.[14]

Mutlak ön-kabullerin önemli bir yanı, bireysel ya da öznel değil de, ortak ve içinde bulundukları kurumsal etkinliklere ve toplumsal olaylara katılanlar tarafından paylaşılan, tarihsel ve kültürel olarak miras alınmış ön-kabuller olmalarıdır. Bunların ortak özelliğine, Collingwood şunu belirterek dikkati çeker:

Eğer belirli bir mutlak ön-kabul, bir vesile ile bir kişi tarafından ortaya atıldıysa, bu gerçek, aynı ön-kabulün, genelde yukarıdaki kişiyle aynı kültürel donanımlara sahip başka kişilerce de ortaya atılmış olmasını olanaklı kılıyor: Bu donanımlar aynı toplumsal ve kültürel alışkanlıklar, aynı din, aynı tür eğitim olabilir.[15]

Collingwood'un kendi örneğini verecek olursak: Kant'ın, "Tözler yok edilemez" mutlak ön-kabulü, kendi buluşu değil, "aslında bu, Kant'ın zamanında, sıradan yaşantıları içinde sıradan insanlarca ve kuram ve deneylerinde bilim adamlarınca şüpheye bile gerek duyulmadan söz birliği edilerek kabul edilen bir ön-kabuldü."[16] Bu yüzden, Kant, bu ön-kabulü formüle ederken, yalnızca çağdaşlarının önceden mutlak bir biçimde varsaymış oldukları şeyi ifade etmiştir. Aynı biçimde, "Tanrı vardır" mutlak ön-kabulü, Hıristiyanlık inancını kabul eden ve bu inancın gerektirdiği dinsel kurallara uyan herkes tarafından ortaya konmuştur. Collingwood, mutlak ön-kabullerimizi tartışarak değil de, onları cisimleştiren toplumsal uygulamalara katılarak kazandığımızı vurgular.

Collingwood'a göre, belli bir kültürün mutlak ön-kabuller dizgesinin temelinde bütün kültürlerde ortak olan ön-kabullerle karşılaşırız. Örneğin, "İnsanın özgür istenci vardır", "Dünyada maddî nesneler vardır", "Duyularımız bizi, normal algı koşullarında genellikle aldatmazlar" gibi mutlak ön-

---

[13] *An Essay on Metaphysics*, s. 52. Collingwood'a göre, bilimsel düşüncedeki mutlak ön-kabullerin işlevi, onların "mantıksal etkisi"dir, yani, ortaya soru atabilme yetisi.

[14] *An Essay on Metaphysics*, s. 48, 72-7.

[15] *An Essay on Metaphysics*, s. 60.

[16] *An Essay on Metaphysics*, s. 264. Collingwood'un bu mutlak ön-kabullerin sıradan yaşamda nasıl kullanıldığına ilişkin örneği için, Krş.: a.g.e., s. 262-3.

kabuller bütün kültürlerde vardır. Ayrıca, belirli bir kültür, toplum ya da guruba özgü olan yerel mutlak ön-kabuller de vardır. Örneğin, bazı ilkel toplumların üyeleri, bütün hastalıklara kötü güçlerin neden olduğunu önceden kabul ederler. Biz, bütün hastalıkların deneysel yöntemlerle araştırılabilecek nedenlerinin olduğunu önceden varsaydığımız için, bu ön-kabulü yanlış bir göreceli ön-kabul olarak görürüz. Topluluk düzeyinde ortaya çıkan mutlak ön-kabuller, yalnızca belirli bir topluluğun üyelerince ortaya atılırlar. Bilimsel gerçekçiliğin yandaşları, örneğin, "nesnel gerçeklik"in kapsamı içine giren şeyleri tanımlayanın son çözümlemede bilim olduğunu önceden mutlak bir biçimde varsayarlar.

II

İlk olarak, Collinwood'un, mutlak ön-kabullerin önerme olmadıklarına ilişkin görüşü bazı zorluklara yol açıyor (Bu iddia, onun dizgesinin temelinde bulunur, zirâ kabul edilip edilmeyeceği nasıl yorumlandığına bağlıdır). Collingwood'un söylediklerini tam anlamıyla değerlendirecek olursak, onun, "Tanrı vardır" ve "Her olayın bir nedeni vardır" türünden ön-kabullerin doğru mu yoksa yanlış mı olduklarını sormanın anlamsız olduğunu imâ ettiğini görürüz. Collingwood'un demek istediği gerçekten buysa, başı dertte demektir; çünkü, mutlak ön-kabullerin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu, "Nesnel bir gerçeklik vardır" ve "Dil, dünyanın mantıksal bir resmidir" gibi felsefî önermelerin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sorduğumuz anlamda (I. Anlam) sormamız olanaklıdır (Empirik önermelerin doğru ya da yanlış olduklarının söylendiği anlama ise, II. Anlam diyelim).

Collingwood'a göre, bir önerme, *"ifade edilen (doğru ya da yanlış olabilen) şeydir."*[17] Bununla birlikte, Collingwood'un, "Önerme" terimini gündelik anlamından farklı kullandığı açıktır; çünkü, o, bizim doğruluk ya da yanlışlığı yalnızca, aktüel olarak doğru ya da yanlış olduğu iddia edilen şeylere, yani öne sürdüğümüz önermelere yükleyebildiğimizi kabul eder. Collingwood, mutlak ön-kabullerin "hiçbir zaman ve hiçbir biçimde öne sürülmediğini...onların işlerinin önceden varsayılmak olduğunu"[18] vurgular. Bundan dolayı Collingwood, bizim, ön-kabullerin doğruluk değerini sorgulama ihtiyacı duymazken, her zaman önermelerin doğru ya da yanlış olduğunu iddia ettiğimizi kabul ederek, önermeler öne sürmeyle, önceden varsaymayı karşı karşıya koyar.[19] Collingwood, varsayımlar dile getirirken her

---

[17] *An Essay on Metaphysics*, s. 25. (italikler Collingwood'un)

[18] *An Essay on Metaphysics*, s. 33.

[19] Collingwood, doğru olup olmadıkları konusunda öncel varsayımda bulunmadan, ön-kabuller ortaya atabileceğimiz görüşünü kabullenmeye zorlanıyor; çünkü, Collingwood, mutlak ön-kabullerin hiçbir doğruluk değerlerinin olmadığını savunuyor. Ona göre, önermelerin doğruluk değeri, bunların

zaman bilinçli olmamız nedeniyle, ortaya konacak varsayımları seçebileceğimizi vurgulamaktadır. Buna karşılık, sıklıkla bilincinde olmadığımız ön-kabuller de ortaya koyduğumuza dikkat çeker ki, bu da, ön-kabuller ortaya atıp atamamayı seçemeyeceğimiz anlamına gelmektedir.

Collingwood'un doğruluk ve yanlışlık ayrımının mutlak ön-kabuller için geçerli olmadığı iddiası, onun mantıkçı pozitivizme getirdiği eleştirilerin oluşturduğu zemine ters düşer (Collingwood, öğretisini, özellikle mantıkçı pozitivistlerin, metafiziğin *pseudo* bir bilim olduğu görüşünü çürütmek için geliştirir). Collingwood mantıkçı pozitivistlerin, metafiziğin önermelerinin, ilke olarak, bu önermeler kanıtlara başvurularak doğrulanmayacakları için bilişsel hiçbir anlamlarının olmadığını iddia ederlerken yanıldıklarını kanıtlamaya çalışır. Daha önce de belirtildiği gibi, Collingwood, gerçek metafizik önermelerin, metafiziksel kırmızı yazıyla yazılmış olan şu ifadeyle, "*bilimsel düşüncenin belli bir evresinde ... 'nın varlığı mutlak ve öncel olarak varsayılır*", diye okunması gereken *tarihsel* önermeler olduğunu söyler. Collingwood böylece, mantıkçı pozitivistlere karşı, metafiziksel önermelerin tarihsel kanıtlara başvurularak doğrulanabileceklerinin bilişsel anlamı olduğunu iddia edebilmektedir.

Alan R. White, Collingwood'un dizgesini değerlendirirken, onun doğrulanabilirlik ilkesini kabul etme eğiliminde olduğunu söyler. White ise, "mutlak ön-kabullerin, Collingwood'un açıkça istediği gibi, anlamlı olup olamayacaklarının bile kuşkulu göründüğü"[20] sonucuna varır. Peter Skagestad da, Collingwood'un, "analitik-sentetik dikotomi'yle doğrulama ilkesinin, Pozitivist öğretinin en zayıf iki noktası olduğunu kabul ettiğini"[21] savunur. White ve Skagestad'ın, Collingwood'un, *An Essay on Metaphysic*'te doğrulanabilirlik ilkesini kabul etme eğiliminde olduğu iddialarını destekleyecek bazı kanıtların olduğu doğrudur.

üzerlerinde temellendiği ön-kabullerin, doğru olup olmadığına dayanmaz. Örneğin, "Bay Mikhail Gorbaçov, 1989 Nisan'ında Sovyetler Birliği'nin lideridir," önermesinin doğruluk değeri, o önermeyi ileriye süren kişinin ortaya koyduğu ön-kabullerin doğru olup olmadığına dayanmaz. Oysa, söz konusu kişi, "Bay Mikhail Gorbaçov 1980'de öldü" ve "Bay Mikhail Gorbaçov hiçbir zaman bir Sovyet vatandaşı değildi," gibi karşı ön-kabuller ortaya koyarsa, "Bay Mikhail Gorbaçov, 1989 Nisan'ında Sovyetler Birliği'nin lideridir" önermesi de doğru olamaz. Krş.: Peter Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London, 1952, s. 174-5. Doğru olup olmadıklarını önceden varsaymadan ön-kabuller ortaya koyduğumuz birçok durumun olduğu doğrudur. Yine de, biz kendimizi, ortaya attığımız önermelerin ön-kabullerinin doğruluğunu kabullenmeye, en azından kısmen, adarız.

[20] Alan R. White, *Methods of Metaphysics*, London, Croom Helm, 1987, s. 134-5.

[21] Peter Skagestad, *Collingwood's Theory of Presuppositions*, Oslo, Universitetsforlaget, 1974, s. 95. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 87-8. Krş.: David Rynin, Collingwood'un "pozitivizm ve metafiziği, doğrulanabilirlik ilkesiyle mutlak ön-kabulleri bağdaştırmayı... başardığını" söyler. "Donagan on Collingwood: Absolute Presuppositions, Truth and Metaphysics," *The Review of Metaphysics*, Sayı. XVIII, No. 2 1964, s. 332. Rynin'in yorumu, yine de, inandırıcı değildir, çünkü, Collingwood, doğrulanabilirlik ilkesini, mutlak ön-kabuller öğretisiyle bağdaşmadığı için reddetmek zorunda kalır,

Bununla birlikte, Collingwood'un, savunduğu bu görüşle ilgili bazı sıkıntıları vardır, çünkü, doğrulanabilirlik ilkesini (ve bu ilkenin dayandığı anlam kuramını) kabul ederse, mutlak ön-kabullerin önerme olmadan nasıl olup da anlamlı olabileceklerini açıklamanın kendisi için güç olacağının farkına varır. Mantıkçı pozitivistlere göre, bilişsel olarak anlamlı olan bütün önermeler ya analitik önermelerdir ya da, en azından ilkece, empirik olarak doğrulanabilir önermelerdir. Mutlak ön-kabuller ne önerme ne de empirik olarak doğrulanabilir olmadıkları için, bundan, onların yalnızca anlamsız oldukları sonucu çıkar. Ayrıca, yalnızca doğru ya da yanlış olabilen önermenin bilişsel açıdan anlamlı olduğunu kabul edersek, bu, doğruluk ve yanlışlık ayrımı kendilerine uygulanamadığı için, mutlak ön-kabullerin hiçbir bilişsel anlamının olmamasını gerektirir. Kendisini, mutlak ön-kabullerin anlamsız oldukları, ya da yalnızca duygusal bir anlama sahip oldukları görüşünden kurtarmak için Collingwood, bunların (I. anlamda) doğru ya da yanlış mı olduklarını sorgulayabileceğimizi kabul etmek zorunda kalır. Bunun için, doğrulanabilirlik ilkesi, mutlak ön-kabullerin anlamsız olduklarını dile getirdiği için, Collingwood'un öğretisiyle bağdaştırılamaz (Collingwood, mantıkçı pozitivistlerin, ilke olarak bile, doğrulanabilir olmayan önermelerin [örneğin felsefî önermeler] anlamsız olduğuna ilişkin görüşlerini yanlış bularak reddeder).

Collingwood'un, mutlak ön-kabullerin, önermeler olmadıkları iddiasının daha akla uygun bir yorumu, onun, mutlak ön-kabullerin empirik olmadıklarını (çoğunlukla felsefî) kabul etmesidir.[22] Buna bağlı olarak, empirik doğrulama (ya da yanlışlama) ilkesi, mutlak ön-kabuller için geçerli değildir. Bu yoruma göre, Collingwood, mutlak ön-kabulleri önermeler olarak ele aldığımızda, bunların (I. anlamda) doğru ya da yanlış olabileceklerini kabul eder. Mutlak ön-kabulleri oluşturduğumuz zaman, onların doğruluk değerlerini, yer aldıkları toplumsal uygulama içinde normalde sorgulamayız. Yine de, bunları önerme olarak öne sürmeden önce, bunların doğru mu yoksa yan-

---

[22] Bu yorumlama, kuramının taslak notlarında, mutlak ön-kabullere sıradan empirik önermelerin sınanmasında önceden varsayılan "*a priori* ilkeler" ve "*a priori* önermeler" olarak değinirken desteklenmektedir. Collingwood, *a priori* bir önermeye "doğru" diyerek, aslında onu önceden varsaydığımızı, "doğru değil" derken de, onu aslında önceden varsaymadığımızı söylemek istediğimizi öne sürer, Bodleian Folder 19: "Method and Metaphysics," s. 44-5, 47-8. Krş.: Collingwood'un yalnızca, mutlak ön-kabullerin empirik olarak doğrulanabilir (ya da yanlışlanabilir) olduğunu reddettiğini ileri süren Lionel Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, s. 286. Oysa, Rex Martin, "mutlak bir ön-kabulün betimlenmesinin, doğruluk açısından, doğru ya da yanlış olabileceğini; ancak, temel kavramın içeriğinin kendisinin ne doğru ne de yanlış" olabileceğini tartışır. "Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions and the Possibility of Historical Knowledge," *Substance and Form in History'de. A Collection of Essays in the Philosophy of History*, editörler, L. Pompa ve W. H. Dray, Edinburgh, The University of Edinburgh Press, 1981, s. 91. Ayrıca bkz., F. Allan Hanson, *Meaning in Culture*, London, Routledge and Kegan Paul, 1975, s. 19-21.

lış mı olduklarını anlamlı olarak sorabiliriz. Collingwood'a göre, bir soru, o sorunun ön-kabullerinin doğruluk ya da yanlışlıklarına hiç bakılmaksızın sorulması durumunda anlamlı olur. Bu da, mutlak ön-kabullerin doğruluk değerine ilişkin sorumuzun, ön-kabulümüzün doğru ya da yanlış olduğunu hiç dikkate almaksızın, doğru ya da yanlış olabileceğini önceden kabul etmemiz durumunda anlamlı olmasını gerektirir.

Örneğin, "Bilimsel yöntem, bize gerçekliğin nesnel bilgisini verir" mutlak ön-kabulüyle ilgili olarak, (bütün bilimsel sorgulamalarda ortaya atılan felsefî bir mutlak ön-kabul olarak) bu ön-kabulün, kendisini göreceli bir ön-kabule dönüştürmeksizin, doğru mu yoksa yanlış mı olduğu sorusunu anlamlı bir biçimde sorabiliriz. Collingwood bunu kabul etmek zorundadır, çünkü aksi hâlde mutlak ön-kabullerimizin doğru mu yoksa yanlış mı olduklarını sorgulamamız durumunda, onların hemen göreceli ön-kabullere dönüştükleri gibi sorunsal bir görüşü kabul etmek zorunda kalacaktır. Collingwood, "eğer insanlar, belirli bağlamlar içinde, şu ya da bu ön-kabulü mutlak olarak ele alma alışkanlığı içinde olduklarının bilincine varsalardı, bu davranışlarından vazgeçebilirlerdi"[23] derken bu olasılığı da düşünüyor. Collingwood'un söylediklerini tam anlamıyla ele alacak olursak, O, "Tanrı vardır" ön-kabulünün mutlak bir ön-kabul olduğunun bilincine varmamız durumunda, bunu artık mutlak bir ön-kabul olarak görmeye devam edemeyeceğimizi, çünkü, bunun hemen göreceli bir ön-kabule dönüşeceğini imâ eder. Yine de bu, aslında Collingwood'un söylemek istediği şey değildir; çünkü, onun çözümlemesinden açıkça anlaşıldığı gibi, Collingwood, (normalde bilincinde olmadığımız) mutlak ön-kabullerimizin bilincine varabileceğimizi ve onları hâlâ mutlak ön-kabuller olarak ele almayı sürdürebileceğimizi kabul eder. Collingwood'un kendi örneğini kullanacak olursak: Patolog, tıbbî çalışmasında, "Her hastalığın bir nedeni vardır" gibi bir mutlak ön-kabulü temele aldığının farkına varması durumunda, bu ön-kabulü, yanlış göreceli bir ön-kabul olarak yadsımayıp onu mutlak bir ön-kabul olarak ele almayı sürdürür.[24] Patologların, hastalıkların nedenlerini bulma çalışmaları, onların, her hastalığın bir nedeninin olmasını önceden kabul etmelerini gerektirdiği

---

[23] *An Essay on Metaphysics*, s. 96.

[24] Karşıt bir görüş için, mutlak ön-kabullerimizin bilincine varmamızın mantıksal olarak olanaksız olduğunu ileri süren John Llewelyn'e bkz. çünkü, Collingwood, "bilince getirebilecek herhangi bir şeyin, mutlak bir *ön-kabul* olarak adlandırılmasını" reddeder, "Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions," *The Philosophical Quarterly*, Sayı. 11, No. 42, 1961, s. 52. Oysa, Llewelyn'in bu yorumu inandırıcı değildir; çünkü, Collingwood, eleştirel bir (öz-) çözümleme yoluyla (iç gözlemle değil), mutlak ön-kabullerimizin bilincine varabileceğimizi kabul eder (bak *An Essay on Metaphysics*, s. 43, 188). Örneğin, kendi döneminin bilimsel düşüncesi içinde ortaya koyulan mutlak ön-kabullerin çözümlenmesinde, metafizikçi, sorgulamasını yürütürken kendini hangi mutlak ön-kabullere bağladığını keşfeder. Krş.: a.g.e., s. 56.

için, onlar, bu ön-kabulleri ortaya atıp atmama konusunda bir seçim yapma şansına sahip değillerdir. Bu açıdan, mutlak ön-kabuller, ön-kabulleri somutlaştıran toplumsal uygulamalara katıldığımız zaman, söz konusu ön-kabulleri ortaya atıp atmama konusunda bir seçim yapamamamız anlamında, bir oyunun kurallarına benzerler. Örneğin, satranç oynamayı istersek, onun kurallarına uymak zorundayızdır. Aynı biçimde, bilim adamları, deney yaparlarken bilimsel araştırmanın temelinde bulunan (örneğin, "Bilimsel yöntem, bize gerçekliğin nesnel bilgisini sağlar" gibi) mutlak ön-kabulleri ortaya atmaya mecbur kalırlar (Değişik bilimsel paradigmalara bağlı bilim adamları, birbirlerinin "paradigması-özel" mutlak ön-kabullerin değil de, bilimsel araştırmaya özgü olan ortak mutlak ön-kabulleri paylaşırlar). Collingwood'un vurgulamak istediği şey, bir kişinin, belirli bir toplumsal çevreye katıldığı sürece, kendisini, o çevre içinde yer alan mutlak ön-kabullere bağlamak zorunda olduğudur. Bu yüzden, Collingwood, mutlak ön-kabullerin, bizim onları mutlak ön-kabuller olarak ele alıp almamamıza bakmaksızın, görevlerini yerine getirdiklerini varsaymaktadır.

III

Daha önce de belirtildiği gibi, Collingwood, mutlak ön-kabullere bağlandığımız sürece, onları, bilgiye ilişkin iddialarımızı temellendirmek amacıyla önceden varsaydığımız için, sorgulayamayacağımızı, onlardan kuşku duyamayacağımızı ya da onları eleştiremeyeceğimizi vurgulamaktadır. Collingwood şunu savunmaktadır:

Mutlak ön-kabullerin bize vermek durumunda olduğu şeylerden (bu, bilim ve uygarlık, ussal hayvanların yaşamı anlamına gelir) memnun olabilmemizi sağlayacak tek tutum (ön-kabullere karşı), onların sorgulanmaksızın kabullenilmesi tutumudur. Her tür düşünce etkinliğimizde, mutlak ön-kabulleri, onların neden kabul edilmeleri gerektiği sorusunu sormadan, önceden varsaymak ve bağlanmak konusunda ısrar etmeliyiz.[25]

Daha önce kullanılmış örneğimizi verecek olursak: Fizikçiler araştırma nesnelerine ilişkin gözlemler yaparlarken, kendilerinin dışında nesnel bir gerçekliğin varolduğunu önceden kabul ederler. Bilim adamları, bu mutlak ön-kabulü sorgulayamazlar, eleştiremezler ya da ondan kuşku duyamazlar; çünkü, bilimsel deneylerini yürütebilmek için önceden bu ön-kabulü varsaymak zorundadırlar: Collingwood, mutlak ön-kabullerimizi "onları kanıtlayarak" temellendiremeyeceğimize dikkat çeker; "kanıtlar mutlak ön-kabullere bağlıdır; mutlak ön-kabuller kanıtlara bağlı değildir."[26] Collingwood'a göre,

[25] *An Essay on Metaphysics*, s. 173.

[26] *An Essay on Metaphysics*, s. 173.

mutlak ön-kabulleri tartışarak elde edemeyiz; tam tersine, onlar olmadan tartışmak bizim için olanaksızdır. Üstelik tartışarak onları değiştiremeyiz; eğer onlar sürekli olmasalardı tüm tartışmalarımız olanaksız olurdu.[27]

Collingwood'un burada dile getirmek istediği şey, temellendirmenin bir sınırının olması gerektiği, yoksa bunun "temellendirme" olmaktan çıkacağıdır. Mutlak ön-kabuller temellendirilemezler, çünkü mutlak ön-kabuller, bilgi iddialarımızı kendilerine dayanarak temellendirdiğimiz son dayanaklar olma işlevi görürler.[28]

Collingwood'un düşünceleri açık değildir; çünkü o, bir yandan, göreceli ön-kabullerin temellendirilmeleri gerektiğini ve bizim, bunları, eğer kabul edilemez buluyorsak, eleştirip reddedebileceğimizi iddia etmektedir. Öte yandan da, başka insanların, bizim göreceli ön-kabuller olarak gördüğümüz mutlak ön-kabullerini eleştiremeyeceğimizi savunmaktadır. Collingwood'un tutumundaki bu belirsizlik, en azından bir bölümüyle, onun, mutlak ön-kabullerin içsel çözümlenmesiyle dışsal çözümlenmesi arasında net bir ayrım yapmamasından kaynaklanmaktadır. *İçsel* bir bakış açısından, yani bu, mutlak ön-kabulleri, katıldığı belirli toplumsal uygulamaya özgü mutlak ön-kabuller olarak dile getiren kişinin bakış açısından, onların "doğru" mu, "yanlış" mı, yoksa "ussal" mı, "temellendirilmiş" mi olduklarını sormaya gerek yoktur. Yine de, mutlak ön-kabullerin doğruluk-değerlerini, *dışsal* bir bakış açısından, yani başka insanların, bizim göreceli ön-kabuller olduklarını düşündüğümüz mutlak ön-kabullerini dikkatle incelediğimizde ya da kendi mutlak ön-kabullerimizi önermeler olmak bakımından ve bunların felsefî açıdan yeterince temellendirilip temellendirilmediklerini sorduğumuzda, ele alabiliriz.[29] Bu ayrım bir kez yapıldı mı, Collingwood'un, mutlak ön-kabullerin sorgulanamayacağı iddiasının, yalnızca, bu ön-kabulleri, ilgili uygulamanın içinde ortaya koyan kişinin içsel bakış açısıyla ele alırsak geçerli olabileceğini görmek kolaylaşır. Eğer Collingwood, mutlak ön-kabullerimizi ortaya koyduğumuz sürece, onları içsel bakış açısıyla sorgulayamayız

---

27 a g.e., Krş.: s. 46.

28 *An Essay on Metaphysics*, s. 233. Krş.: "Ne zaman herhangi bir şeyi sınasak, sınamadığımız bir şeyi önceden varsayıyor olduğumuzu" belirtirken, On Certainity -Über Gewissbeit, London, Blackwell, 1969'da, Wittgenstein, "destek önermelerin" rolünü tartışırken benzer bir görüş ortaya atar. s. 163; ayrıca bak a.g.e., s. 164, 167-169, 192. Bu açıdan, Wittgenstein'la Collingwood'un, sosyal uygulamalardaki temel kararların epistemik rolüne ilişkin görüşleri arasında ilginç benzerlikler bulunmaktadır. Hem Wittgenstein, hem Collingwood, içinde sıradan ifadelerimizi sınadığımız ve bilgiye ilişkin iddialarımızı haklı çıkarttığımız çerçevenin bizim temel kararlarımız tarafından oluşturulması nedeniyledir ki, onlara bağlı olduğumuz sürece, onları anlamlı bir biçimde sorgulayıp eleştiremeyeceğimizi vurgular.

29 Krş.: Collingwood'un "mutlak ön-kabullerin doğruluğu konusunu, onlara bağlı olanların bakış açısı yerine, dıştan ya da evrensel bakış açısıyla ortaya koyduğunu" ileri süren Hanson'ın, *Meaning in Culture*, s. 20.

ya da eleştiremeyiz, çünkü, onlar bilgiye ilişkin iddialarımızı ve tartışmalarımızı temellendirdiğimiz son dayanaklar olarak hizmet verirler demek istiyorsa, görüşleri savunulabilir. Dışsal bakış açısıyla da, göreceli olarak ele aldığımız mutlak ön-kabulleri sorgulayıp, eleştirebiliriz. Örneğin, "Bütün tarihsel olaylar, tarihsel temsilcilerin niyetleri açısından açıklanabilir" gibi bir mutlak ön-kabulü, göreceli bir ön-kabul olarak ele alırsak, inandırıcı bulduğumuz başka felsefî temellere dayanarak kabul edilemez bulup reddedebiliriz.

Sıradan empirik ifadeleri sınarken, içlerinde, sorgulamadığımız ya da kuşku duymadığımız birçok *empirik* ön-kabullerin de, onları önceden varsaydığımız için, bulunuyor olması belirtmeye değer bir noktadır. Örneğin, Roma tarihini inceleyen tüm tarihçiler, Roma İmparatorluğu'nun varolduğunu ve orada yaşayanların, ana-babaları olan insanlar olduklarını önceden varsayarlar. Bu empirik ön-kabuller, tarihçilerin mutlak ön-kabullerine (örneğin, "Nesnel bir gerçeklik vardır") benzerler, çünkü tarihçiler, varsayımlarını sınarlarken bunları hiçbir zaman belirtmezler, sorgulamazlar ya da temellendirmezler. Tarihçiler genellikle, araştırmalarında, yukarıdaki türden ön-kabullerin yanıt olabileceği tarihsel sorular ortaya atmazlar. Bu nedenle, Collingwood, sıradan empirik ifadeleri sınarken ya da felsefî görüşleri ileri sürerken ya da eleştirirken, onları önceden ortaya koyduğumuz için, sorgulayamadığımız, eleştiremediğimiz, kuşkulanamadığımız mutlak ön-kabullere benzeyen birçok empirik ya da empirik olmayan (*a priori*) göreceli ön-kabuller olduğu olgusunu gözardı etmektedir. Bu yüzden, mutlak ve göreceli ön-kabuller arasındaki sınır, Collingwood'un söylediği gibi, kesin değildir; çünkü, göreceli ön-kabullerin, tıpkı mutlak ön-kabuller gibi ele alınabileceği birçok durum vardır.

IV

Sonuç olarak, diyebiliriz ki, Collingwood'un mutlak ön-kabuller öğretisi, en köklü düşünce ve eylem ön-kabullerimizin doğası ve rolüne ilişkin önemli görüşler içermektedir. Yine de, mutlak ön-kabullerin doğası ve göreceli ön-kabullerle ilişkisi, Collingwood'un çözümlemesinde birçok bakımdan yeterince açığa çıkarılmış ve açıklanmış değildir; Collingwood, öğretisinin savlarını temellendirme konusunda yolun yalnızca yarısını katediyor (Collingwood, mutlak ön-kabullerin gerçekte ne olduklarını bulmanın kendisinin değil, mantıkçıların görevi olduğunu belirtir). Collingwood, mutlak ön-kabullerin ortaklaşımsal olduklarını, kültürel ve tarihsel olarak miras bırakılan ön-kabuller olduklarını ve bu nedenle bir bireysel seçim sorunu olmadıklarını vurgularken, önemli bir noktaya değinmektedir. Örneğin, fizikçiler bilimsel bir deney yaparlarken, ön-kabulleri neden ortaya koyduklarını ya da

bunların ortaya koyulurken temellendirilip temellendirilmediklerini sormadan, dünyada maddesel nesnelerin bulunduğu ya da duyularının normal algı koşullarında kendilerini aldatmadığı yönünde ön-varsayımda bulunmak zorundadırlar.

Mutlak ön-kabuller, ilgili toplumsal uygulamanın içsel bakış açısıyla ele alındıklarında, onlara, o uygulama içinde bağlı kaldığımız sürece, sorgulayamadığımız ya da eleştiremediğimiz "temel kararlar" olarak tasarlanabilirler.[30] Collingwood, temel kararlar olarak mutlak ön-kabullerin, empirik kanıtlara ya da başka ussal dayanaklara başvurularak temellendirilemeyeceklerini ya da temellendirilmeye gereksinimleri olmadığını vurgular; çünkü, biz bunları, bilgiye ilişkin iddialarımızı temellendirmek için önceden varsayarız. Bizim mutlak ön-kabullerimiz, içinde empirik ifadelerimizi sınadığımız ve bilgiye ilişkin iddialarımızı temellendirdiğimiz son çerçeveyi oluştururlar; ancak, çerçevenin kendisi, deneyime başvurularak temellendirilemez. Mutlak ön-kabullerimiz aynı zamanda, son merci (çare) olarak, hangi soruları sorabileceğimizi ve sorularımıza hangi yanıtları verebileceğimizi belirler.

Mutlak ön-kabuller, deneyimden kaynaklanmamış olmaları bakımından "*a priori*"dirler; çünkü, bunlar tüm empirik araştırmalardan önce gelirler: Bilim adamları mutlak ön-kabulleri, sorgulamalarını yürütebilmek için ortaya atmak zorundadırlar. Collingwood, yine de mutlak ön-kabullerin, tarihsel ya da kültürel değişime maruz kalmayan, Kantçı anlamda, herhangi *a priori* ilkeler olmadıklarını vurgular. Bundan dolayı, *a priori* ile empirik olanın arasındaki ilişki bir kerede ve her şeye rağmen ortaya çıkarılmaz; tarihsel ve kültürel olarak belirlenir. Aynı biçimde, modern bilimin mutlak ön-kabulleri, zaman içinde, göreceli ön-kabullere dönüşebilir; bu da, bilim adamlarının, eski birliklerin mutlak ön-kabullerinden kaynaklanmayan soruları sormalarına olanak tanıyan yeni bir birliği benimsemeleri anlamına gelir. Örneğin, Einstein fiziğinin mutlak ön-kabulleri (örneğin, "zaman ve uzay görecelidir"), bilim adamlarının, Newton fiziğinde sorulamamış olan soruları sormalarına olanak tanımıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, mutlak ve empirik olmayan göreceli ön-kabuller arasındaki ayrımı sağlayabilmek Collingwood için zordur. Mutlak ön-kabuller doğruluk-değeri (Anlam I açısından) aldıklarından, empirik olmayan göreceli ön-kabulleri önerme olarak nasıl ele alıyorsak, onlar da aynı biçimde ele alınabilirler. Yine de, Alan Donagan, herhangi bir mutlak ön-kabulü, ona yalnızca, ".... olduğu doğru mu?" sorusunu yönelterek, göreceli

---

[30] Krş.: Collingwood'un mutlak ön-kabullere ilişkin öğretisini çözümleyen ve "mutlak ön-kabullerin, kendilerine ilgi duymuş olduğumuz kararlar olarak görülebileceği" sonucuna varan Martin'in, "Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions and the Possibility of Historical Knowledge," adlı makalesi. s. 95; ayrıca bkz., a.g.e., s. 93-4.

bir ön-kabule, "böylece de özgün mutlak ön-kabulü de, yeni bir sorunun doğrulayıcı yanıtına çevirebileceğimiz"[31] konusuna değinirken, Collingwood'un ne demek istediğini yakalayamıyor. Örneğin, "İnsanın özgür bir istencinin olduğu doğru mu?" gibi bir soruyu, bu sorunun yanıtı olarak ele alınabilecek olan "İnsanın özgür bir istenci vardır" mutlak ön-kabulüne yöneltebiliriz. Collingwood'un demek istediği, insanın özgür bir istenci olduğu görüşünün yanındaki ya da karşısındaki felsefî kanıtlamalara bakılmaksızın, bu ön-kabulü pratik yaşamda sorgulamadan ve dile getirmeden kabul edilen mutlak bir ön-kabul olarak ele almaya devam ettiğimizdir. Öte yandan, "İnsanın özgür istenci vardır" mutlak ön-kabulünü felsefî bir önerme olarak ele aldığımızda, bunun temellendirildiği dayanakların yeterli olup olmadığını sorabiliriz. Böyle yapmakla, bu ön-kabulü aslında, (Collingwood'un ölçütlerine göre) göreceli bir ön-kabul olarak ele alırız. Bu, mutlak ve göreceli ön-kabuller arasındaki sınırın, Collingwood'un düşündüğü kadar kesin olmayışını gerektirir[32] (Collingwood, mutlak bir ön-kabulün bir kez göreceli bir ön-kabule dönüşünce, bunu göreceli bir ön-kabul olarak kabul etmek durumunda olanlar tarafından artık mutlak bir ön-kabul olarak ele alınamadığını varsayar) Bazı durumlarda mutlak ön-kabul, bazı durumlarda da göreceli ön-kabul olarak ele alabileceğimiz birçok ön-kabul vardır.

Birçok yorumcunun da belirttiği gibi, Collingwood kendisini tehlikeli bir biçimde bir tür görececiliğe yaklaştırmaktadır; çünkü, Collingwood, ne mutlak ön-kabulleri temellendirmek için, ne de bir birliği diğerine yeğlemek için ussal dayanaklar ortaya koyabileceğimizi ileri sürer.[33] Collingwood'a göre, birlikler "ölçüştürülemez"; bu da, değişik birlikleri birbirleriyle karşılaştırabileceğimiz ve örneğin, bilimsel düşünce içinde ortaya atılan mutlak ön-kabullerin, ilkel bir toplumda yapılanlara yeğlenmesi gerektiğini iddia edebileceğimiz, "birliklerden-bağımsız" hiçbir ölçütün bulunmadığı anlamına gelir. Büyü kültürüne dayanan ilkel bir toplumda yaşayan yerliler, her hastalığın kara büyü yapılmasından kaynaklandığını önceden varsayarlarken, biz her hastalığın doğal bir nedeni bulunduğunu önceden varsayarız. Yerlilerin, mutlak ön-kabullerini yanlış bir göreceli ön-kabul olduğu gerekçesiyle reddederiz; onlar da, buna karşılık, bizim mutlak ön-kabulümüzü yanlış diye

---

31 Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, s. 76.

32 W. B. Gallie, haklı olarak, "mutlak ön-kabuller kavramının, Collingwood'un inandığı kadar açık olmadığına ve daha da önemlisi, mutlak ve göreceli ön-kabuller arasında çizilecek çizgiye ilişkin keyfî bir şey olduğuna" dikkati çeker, *Philosophy and the Historical Understanding*, London, Chatto and Windus, 1964, s. 217; ayrıca bkz., a.g.e., s. 218-9.

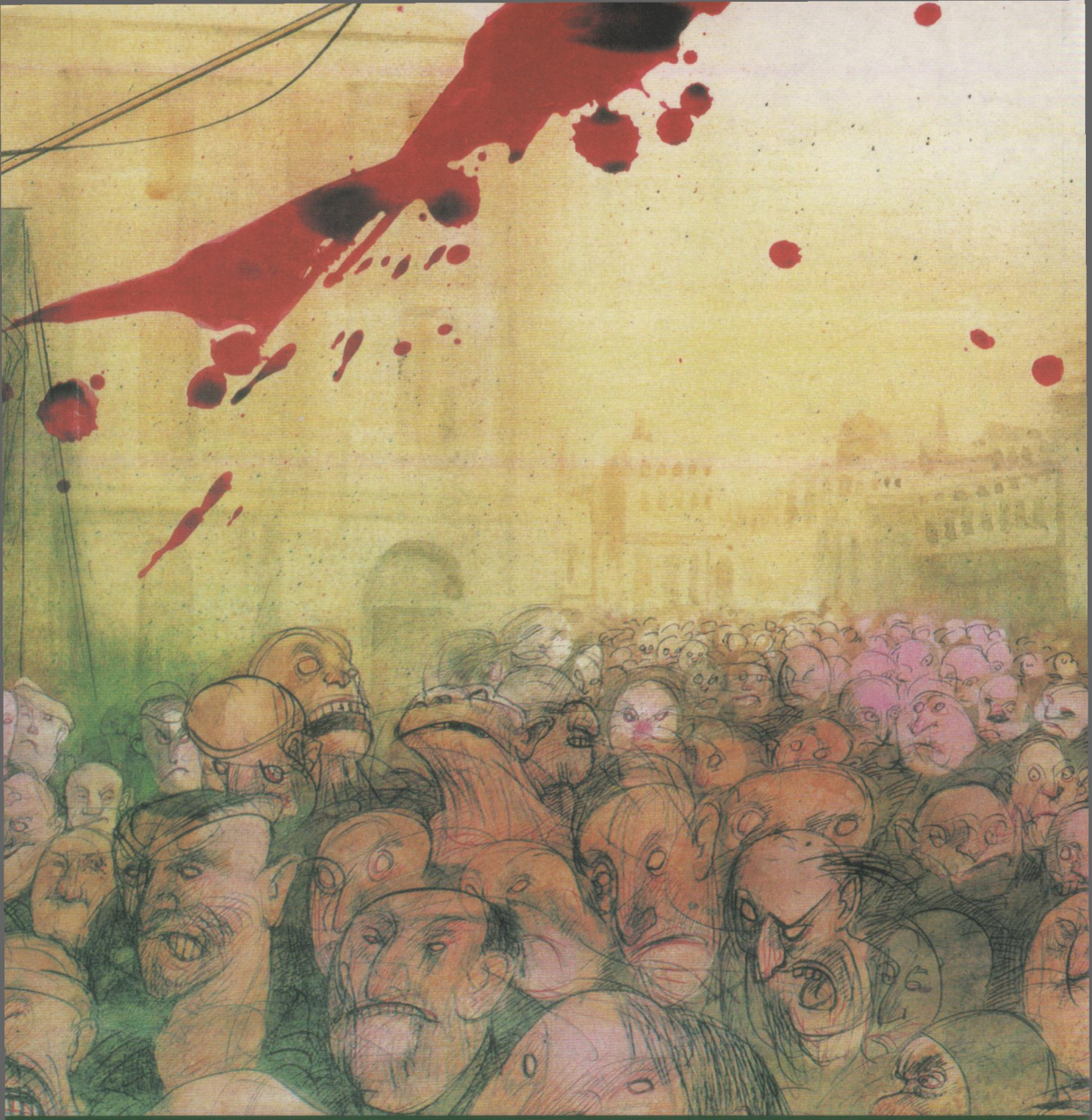
33 Bak, örn., Stephen Toulmin, "Conceptual Change and the Problem of Reality", *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, ed., M. Krausz, Oxford, The Clarendon Press, 1972, s. 212-213'te.

reddederler. Collingwood, mutlak ön-kabullerin "ussal" ya da "usdışı" olmayıp, "ussal-olmayan" olduklarını varsayar; çünkü, bunlar, inançların, eylemlerin, uygulamaların ve kurumların yargılandığı merciler olarak görev yapmaktadırlar. Buna bağlı olarak, "Her hastalığın doğal bir nedeni vardır", gibi bir mutlak ön-kabulümüzün "ussal" olduğunu, öte yandan yerlilerinkinin de "usdışı" bulunarak reddedilmesi gerektiğini iddia edebilecek durumda değiliz; çünkü, bu empirik olgulara (gerçeklere) uygun değildir. Yine de, eğer birlikler, her birliğin dışardan gelen bir güçle eleştirilemez olan kendi ussallık ölçütlerini sağlaması bakımından "ölçüştürülemez" iseler, farklı mutlak ön-kabul kümelerine bağlı bilim adamları arasında ussal tartışmanın nasıl olabileceği merak konusu olabilir.[34]

Çeviride geçen bazi terimlerin İngilizce karşılıkları

birlik-constellation
bilişsel-cognitive
doğrulama-verification
doğrulama ilkesi-verification principle
doğrulanabilirlik ilkesi-verifiability principle
göreceli ön kabul-relative presupposition
kanıtlama-argumantation
mutlak ön kabul-absolute presupposition
ortaklaşımsal-collective
önceden varsaymak-presupposing
ölçüt-standart
ön kabul-presupposition
paradigması özel-paradigm specific
temellendirme-justification
ussal-rational
ussal olmayan-nonrational
usdışı-irrational
yanlışlama-falsification

[34] R. F. Atkinson, William Dray, Leon J. Goldstein, John Hudson, Heikki Kannisto, Glenn Langford, Carola Sandbacka ve Grenville Wall'a çalışmamın ilk hazırlıkları üzerine yararlı yorumları için teşekkür ederim.



GERİCİLİK

Nuray Mert
Gericilik

Mehmet Ali Kılıçbay
Bir "Tarih Okuma Tarzı" Olarak Gericilik

Ömer Laçiner
Geçersizleşen Ama Yenilenmesi Gereken Bir Koordinat

Ahmet İnam
Yobaz Yaratan Dünyayı Anlamaya Doğru...

Selçuk Akşin Somel
"Gericilik", "İlericilik" ve Aydınlar

Mehmet S. Aydın
"İrtica"ya İlişkin Bazı Düşünceler

İlhami Güler
Gericiliğin Gerçek ve Enstrümantal Tabiatı Üzerine

Mehmet Bayraktar
Gericilik İçi Boş Bir Sözcük

(BİR) DEVRİM MUHAFAZAKÂRLIK DEMOKRASİ

Halil İnalcık
Büyük Bir Devrim: Hilâfetin Kaldırılması ve Laikleşme

Süleyman Seyfi Öğün
Türk Muhafazakârlığının Açık İkilemleri Üzerine

Ahmet Arslan
İslâm, Demokrasi ve Türkiye

KAYRAN

Efkan Bahri Eskin
Metafizik ve Gericiliğin Metafiziği

Yasin Ceylan
İnanç, Bilim ve Felsefe Üçlemine Yeni Bir Yaklaşım

YAŞAMA ALANI

Berrak Burçak
II. Abdülhamit Devrinde İslâm Ve Batılılaşma Karşısında Kadının Konumu

Feryal Tansuğ
II. Meşrutiyet Döneminde İslâmcılık Ve Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi

KENZ

Paul Edward Gotteried
Antagonizma Olarak Politika

Heikki Saari
R. G. Collingwood'un Mutlak Ön-Kabuller Öğretisi

ISSN 1303-72420-0