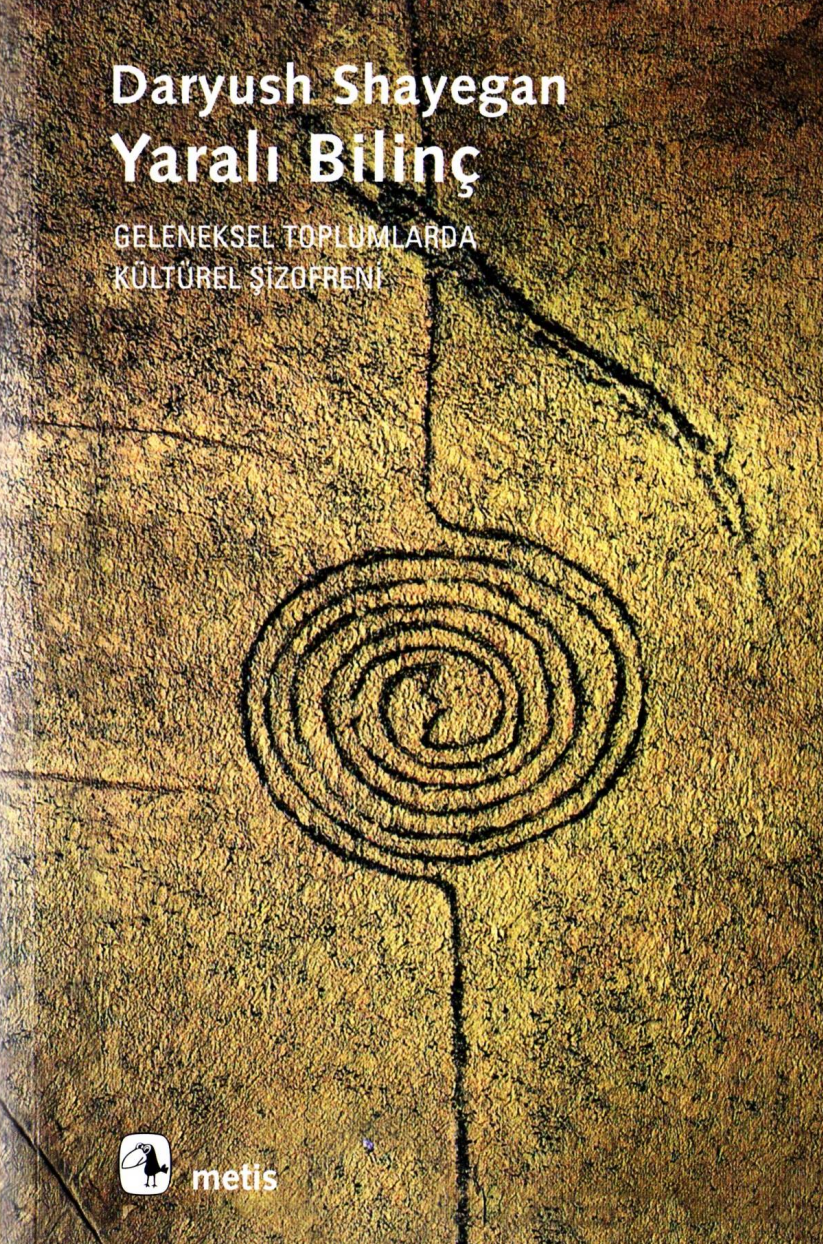
Daryush Shayegan

Yaralı Bilinç

GELENEKSEL TOPLUMLARDA
KÜLTÜREL ŞİZOFRENİ



metis

Daryush Shayegan

Yaralı Bilinç

Metis Yayınlan
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

Yaralı Bilinç
Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni
Daryush Shayegan

İngilizce Basımı: Le Regard Mutilé

© Albin Michel, Paris, 1989 © Metis Yayınları, 1991
Bu çevirinin bütün yayım haklan
Metis Yayınlan'na aittir.

Birinci Basım: Ekim 1991
Dördüncü Basım: Nisan 2002

Kapak Resmi: Erol Akyavaş

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-356-X

Daryush Shayegan

Yaralı Bilinç

GELENEKSEL TOPLUMLARDA KÜLTÜREL ŞİZOFRENİ

Çeviren:
Haldun Bayrı



metis

Kitabın ikinci basım için gözden geçirilmesi sırasındaki düzeltme ve önerileri için Sn. İsmail Kara'ya teşekkür ederiz.

İÇİNDEKİLER

Birinci Bölüm
ÇATLAMA
Aynı Zamanda Bir Başlangıç da Olan Bir Sona Ertelenmişlik 11
Tarihte "Tatil" 21
İki Örnek: Çin ve İslam Dünyası 25
Kimlik Kaybı Korkusu 31

İkinci Bölüm
ONTOLOJİK UYUMSUZLUK
Gerçek Hep Başka Yerde 41
Skolastik Köhneleşme 46
Paradigma Değişikliği 53
İki Paradigma Arasında Çelişki Zamanı 59

Üçüncü Bölüm
ÇARPIKLIKLARIN ALANI
Fikre "Geç Kalmış" Bir Bilinç 69
Yamanın İki Yüzü: Batılılaşma ve İslamileşme 87
Mekân-dışı Bir Dünya 112

Dördüncü Bölüm
ÇARPIKLIKLARIN TOPLUMSAL ZEMİNİ
Entelektüeller 135
İdeologlar 156
Teknokratlar 164
Tanın Stratejisi Uzmanları 173

YARALI BİLİNÇ, tarihte geride kalmış ve değişimler şenliğine katılmamış uygarlıklardaki zihin çarpıklıkları üzerine bir denemedir. Varlığını İrani-İslami dünyadaki kişisel deneyime borçlu olmasına rağmen, bu kitabın menzilinin yalnız o dünyayla sınırlı olmadığını ve bir bakıma, zihinsel yapıları hâlâ Geleneğe bağlı olan ve modernliği sindirmekte güçlük çeken uygarlıkların çoğunu ilgilendirdiğini düşünüyorum.

Biz periferi insanları, farklı bilgi blokları arasındaki çelişkilerin zamanında yaşıyoruz. Birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bağdaşmaz dünyalar arasındaki çatlağa düşmüşüz. Zihin açıklığıyla ve hınç duymadan üstlenildiğinde bu ikiyanlılık bizi zenginleştirebilir, bilgi sicillerini geliştirebilir ve duyarlılık yelpazesini genişletebilir; oysa bilginin eleştirel alanından dışlandığında, aynı ikiyanlılık duraklamalara neden olmakta, bakışı sakatlamakta ve tıpkı kırık bir aynada olduğu gibi, dünya gerçekliğini ve tinsel imgeleri biçimsizleştirmektedir.

Günümüzdeki kritik aşamasında, bu deneyin gerçek kapsamı, Batı bilincinin gözünden büyük ölçüde kaçmaktadır. Zira aslına bakılırsa, Batı'nın sorunu değildir bu. Bu deneyin gerçek kapsamı ancak, bedelini mutsuz bilinçleriyle ödeyenler tarafından belirginleştirilebilir.

Bu uyumsuzlukların ardında, çatışan iki varoluş tarzının, iki ayrı tarihsel deneyin gölgeleri belirmektedir; açıkça görünmeyen aykırılıklarına rağmen bu iki tarz, yine de insanın dünyadaki biricik deneyinin iki yüzünü temsil etmektedir. Yeryüzü sakinleri arasında bir diyalog olanağı, gelecekte bu iki dünyanın eleştirel olarak yüzleşmelerine bağlı olacaktır.

Birinci Bölüm

Çatlama

I

Aynı Zamanda Bir Başlangıç da Olan Bir Sona Ertelenmişlik

BATI ETKİSİ ve Batı'nın temeli olan modernlik, kâh İslami toplumlarda acısı çekilen tüm toplumsal eşitsizlikleri ve ahlaksal çöküntüleri mucizevi bir şekilde çözmesi beklenen köken mitolojisine doğru bir gerilemeye, kâh gitgide daha tehlikelileşen maceralara doğru kaçışa, bazen de yeni zamanların meydan okumasına cevap vermenin koşulsuz reddedilişine neden olarak, günümüz İslam dünyasında birçok direniş çevresi yaratmaktadır. Az çok sapkın bütün bu kaçış bahaneleri, aynı olayın farklı yüzlerini dışa vurmaktadır ve gözlemlenen tepkilerin şu ya da bu biçimi almaları, bunların derin bir rahatsızlığın belirtileri oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Bence bu rahatsızlık, büyük bir tarihsel olayın –en geniş anlamıyla modernliğin– anlaşılmaması ya da başka bir deyişle sindirilmemesinden kaynaklanmaktadır; modernlik hiçbir zaman, olduğu haliyle, yani kendine özgü felsefi kapsamı içinde nesnel olarak hesaba katılmamış; hep geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı ilişkilerin başından beri modernliğe karşı her yargı ahlaksal bir değerlendirmeye bürünmüştür: İslam dünyası Batı'nın maddi gücüyle karşılaşmasının başlarında, kendi gecikmesini ve onu Avrupa'dan ayıran uçurumu büyük bir şaşkınlıkla farkettiği zaman bu gücü önce övgüyle karşılamış; Batı etkisine kapanıp en uçuk fantazmları diriltmeye başladığındaysa uğursuz olarak değerlendirmiştir. İlk tepki alabildiğince coşkulu olmuş, ikincisiyse aksine, saplantılı bir reddedişin histerili dilini benimsemiştir. Her iki durumda da Batı, hiçbir zaman geçmişiyle bir kopma gerçekleştirmiş, kendine özgü yasaları ve kendine özgü bir hâkimiyet mantığı olan yeni bir *paradigma* olarak ele alınmamış, maddi gücünün yardımıyla bizi ele geçiren, en derin dayanaklarımızı sarsıp görenekleri-mizi saptıran, faziletlerimizi bozarak bizi uzun vadede siyasal ve kül-

türel köleliğe düşürmekte olan gizli güçlerin bir fesadı olarak görülmüştür.

Nahda (Yenilenme) döneminin ilk düşünürlerinin, Avrupa'daki siyasal ve hukuksal sistemlere özel bir dikkat gösterme onuruna sahip oldukları doğrudur. Hukuk ve bireysel özgürlükler kavramlarını çekici bulmuşlardı. Ne var ki bu ilk düşünürler de tıpkı bugünküler gibi temel bir şeyi gözden kaçırdılar: Faziletleri övülen bu temel kavramlar mucizevi bir reçetenin ürünü değildiler; istisnai bir tarihsel sürecin – neredeyse bir paradigma değişiminin– nihayetine erdirilmesinin ürünüydüler ve aşırı derecede bağlı olduğumuz, kamu alanımızı bütünüyle dolduran geleneksel değerleri tahliye etmeden, dolayısıyla marjinalleştirmeden bizim dünyamıza yerleştirilemezlerdi.

Öte yandan, birçok açıdan devrimci olan bu yeni fikirler, geleneklerimizin kapalı dünyasında çoğu zaman bulunmayan başka gerçeklik katmanlarına, başka toplumsal ilişkilere zemin hazırlıyorlardı. Zira, dünyaya bakışımızdaki toparlayıcı ve dinsel perspektifte, bu gerçeklikler –tabii bunların bilincine varıldığı zamanlar– ya yoktular, ya da şeylerin maddi olanaklılığına bağlılarmış gibi değerlendiriliyorlardı. Jacques Berque, Arap dilindeki ayırıcı niteliğe atıfta bulunurken haklı olarak şöyle der: "Her bir sözcüğünün sonu Tanrı'ya varan Arap dili, gerçeği kavramak için değil, örtmek için doğmuştur".[1] Yeni gerçeklik katmanlarının ortaya çıkışıyla, bunları bilgi sahasının dışına ya da dibine iten atadan kalma dirençler arasındaki gerilimlerin bilinçte birtakım çatlamalara yol açması zorunluydu. Şeyler dışsal olarak değişmekteyken kafalardaki yansıtmalar hâlâ eski tasavvur biçimleriyle kurulmaktaydı. Durum böyleyken bilinç içindeki bu çatlamalar nasıl yaşanabilirdi? İstense de istenmese de bu sorun, dünyamızı kırıp geçiren tüm zihinsel çarpıklıklardaki –ki bunlar çoktur– çözülmez sorun olarak önümüzde durmaktadır. Bu sorun ancak bu uygarlıkların savunucuları tarafından ortaya çıkarılabilir; çünkü nasıl kimse bir başkasının yerine ölemezse, bizim içinde yaşadığımız uygarlığın dışındaki bir uygarlıktan gelen biri de, bu çatlama deneyini varlığının her zerresinde hissederek ruhunda yaşayamaz. Başka bir deyişle bu çatlama, bize özgü olan ve başkasına devredemeyeceğimiz kaderimizdir.

1. Aktaran A. K. El Janabi, "Sur la culture arabe actuelle", *Sou'al*'da no. 3, Paris, 1983: 48-50.

Daha açık olabilmek için burada biraz konu dışına çıkacağım. Bu çatlağın kenarları arasında cendereye alınmış olan ve çelişki dolu ikili bir büyülenmeye karşı mücadele veren bir "ben" olduğunu farzedelim: Bu "ben", hâlâ kolektif hafıza halesine bağlı olan bir dünyadaki büyülü görüntü ile, bundan aşağı kalmayan yeni ve tuhaf olanın çekici görüntüsüne karşı mücadele etmektedir. Bu farazi "ben", hem etkisine maruz kaldığı radikal değişim karşısında; hem de atıfta bulunduğu evren, eli kulağında bir yokoluşun yıkıntılarını her tarafa saçarak dünya sahnesinden azar azar çekildiği için daha da can yakan bir nostalji karşısında, kendini ilkin yabancılaşmış hissedecektir. İşte bu farazi "ben"in aşağı yukarı nasıl akıl yürüteceği:

Tüm derinliğiyle karşımda yayılan yeni nesneler ve beni hazırlıksız yakalayan yeni fikirler bana yabancı. Bunları tanımak için zihnimde ne elverişli sözcükler ne de uygun tasvirler var. Bilgi alanımda apansız ortaya çıkıveriyorlar ve ele geçirilmez tarafları var. Bunları gördüğüm, bunlardan yararlandığım, bunlara hükmettiğim kadar maruz kaldığım da doğru, fakat hafızamın akışında bir yerlerde asılı kalıyorlar. Oluşumlarının tarihini çizemiyorum, doğuşlarına da tanık olmadım. Ne ortaya çıkışlarından önce art arda gelen bunalımları yaşadım, ne de onlara varolma olanağı veren üretim biçimlerini. Sıyırıp atamadığım zorlamaları başıma musallat eden, alışkanlıklarımı altüst eden ve bir türlü açıklığa kavuşturamadığım akıl almaz şeyler bunlar. Bununla birlikte onlardaki bir taraf beni cezbediyor, çekiyor ve tüm çabamı harcamama rağmen onlardan yardım almaktan alakoyamıyorum kendimi. Bütün zihinsel kategorilerimin yaşadığım dünyada, şimdi açığa çıkmakta olan şeylerin üstünü örtebilecek tarzda biçimlenmiş olması, düşüncemin başka bir şekilde işlemesinden, beni çevreleyen şeylerin mantığına ters giden varoluş alanları keşfetmesinden. Benim düşüncem, kavradığı şeydeki somut gerçekliğin üstünü örterken, bir yerlerdeki *üstgerçekliği*'ni açığa vurur. Üzerini örttüğü şey, beni doğrudan etkileyendir; açığa vurduğuysa aksine, artık varolmayan şeydir; zira o şeye mal edilen bu üstgerçeklik artık dünyamda yoktur, değişimlerin önüne geçilmez akışında sürüklenip gitmiştir.

Dünyaya bakışım, şeylerin sihirli bir iklim içinde yüzmesini sağlayan bir ilk çehre değişikliğine göndermektedir beni. Şeylerin yaşadıkları ve işlevlerini buldukları dünya, bilincime, bunları kavrayıp deneyini yaşayan bakıştaki gerçek yoğunlukla yansımaz. Ben bir yokluk dünyasında yaşarım: Düşüncem, şeyler üzerinde hiç etki yapmayan

fikirler meydana getirir. İçerinin kapsamıyla dışarının biçimleri, artık organik olarak denk düşmemektedir. Tasarlanan fikirler, doğal ekolojimi kısmen mahveden çarpıklıklarla temasa geçtiklerinde biçimsizleşmektedirler. Tasarladığım şeyin karşımda duran şeye göre "geç kalmış" olması, yalnızca kronolojik bir uyumsuzluk değil, ontolojik bir bölünmedir. Şeyler, gerçeklik algılarımın evriminden çok daha hızlı değişmişlerdir. Bu dönüşümler göndermelerimi saptırıp sürdüğüm izleri dağıtmış, ama ruhumun derin katmanlarında değişiklik yapmamışlardır. Gerçekliği "mitoslaştırma" eğilimim öyledir ki şeylerin tarihsel bir evrimi sürecinden ziyade, tözel bakıştaki değişmez özlere inanırım.

Beni dört bir yandan çevreleyen sanayi üretimi karşısında geç kalmış tasavvurlarımın içeriğinde, dolduramadığım bir boşluk açılmaktadır. Bu büyük boşluk yalnızca yaşam tarzındaki bir değişim değildir, algılama tarzımın da sapmasıdır. Düşüncem, tarihteki büyük sarsıntıların uzağında kalmıştır. Batı'da teknik-bilimsel altüst oluşların neden olduğu devrimler, bilinci her seferinde yeni bir bakışın gereklerine uyduran bir paradigma değişikliğine yol açmışken, benim durumumda böyle olmamıştır. Bilincim hâlâ büyülü dünyanın zamanında yaşamaktadır. Sürekli bir bombardıman sonucunda yeni şeylerdeki engellenmez çekiciliğin etkisinde olduğum doğrudur, ama bunların şeceresi ve arkeolojisi benim için bilinmez olarak kalmaktadır. Yeni söylemler bana doğrudan dokunup, zihnimde silinmez izler bırakmakta, ama hep kendi şeceresine gönderen hafızamın içeriğini başkalaştırmayı pek başaramamaktadırlar. Zamanın değiştiğini, dünyanın dönüşüme uğradığını, tarihin durmadan yeni üretim biçimlerini, yeni toplumsal ilişkileri biçimlendirdiğini bilirim, ama bu tarihin içeriği benim yokluğumda oluşmuştur: Yaratılışında yer almadığım gibi bu tarihin sonuçlarından da sorumlu değilim. Bütün bildiğim, bu yeni dünyanın amansız bir mantığının olduğu, bana hazır bir yapıyı dayattığı ve benim bunun seyrini değiştirmeyi de, tam şu anda bulunduğumuz yere varmak için onun aldığı yolu geri geri gidebilmeyi de beceremediğimdir.

Açıkçası, ben neredeyim? Tarihsel koordinatlarım bütünüyle başka. Ben hesaplarımı, ne 16., 17., 18. yüzyıllarla, ne de Ortaçağ'dan Rönesans'a, Klasik Çağ'a, Modern Zamanlar'a geçişteki kopmalarla yaparım. Tarihte birbirini takip eden dönemler beni ilgilendirmez. Yüzyılların üzerinde daldan dala atlayabilirim, çünkü zihnimde, Batı

tarihini kesitlere ayıran niteliksel süreksizliklerin hiçbir somut tasavvuru yoktur. Şimdiki zamanla karışan bir geçmişim (hep o geçmişe atıfta bulunmam ve hep o geçmişi diriltmemden ötürü) ve geleceğim olan bir şimdiki zamanım vardır. Yüz yıldır derin altüst oluşlara maruz kaldığım doğrudur; tarihten söz ederim, tarihi düşünürüm, tarihin çarklarını öğrenmeye, sahte modernliğimin bütünüyle göreli kaynaklarına inmeye çalışırım, ama sürekli daha geniş ufuklara sürüklenen bir zamana görkemli bir giriş yapmama damgasını vuran bu kısa dönemin içinde ruhsal yaşantım, *önce* ve *sonra*'nın *sonra* ve *tarih-sonrası*'yla hâlâ karıştıkları bir tarih-ötesinde geçer. Ve ikisinin arasında, kendimi aynı zamanda bir Başlangıç da olan bir Son'a ertelenmiş bulurum.

Zaten –benim gibi bir Acem için paha biçilmez olan– büyük şairlerimi yeniden toparlamaya çalıştığımda, zaman galerisinde birbirini takip eden portreler gibi görmem onları. Falanca şairin filanca döneme ait olduğunu belirleyen, ne zamanının modası ne de takvimlerdeki kronolojidir –klasik şairin romantik şairden önce, sembolist şairin de romantikten sonra gelmesi gibi–; hafızanın görünmez merkezine ortak bağlılıkları, bu şairleri zamana bağlı olmayan bir hale ile sarmalayıp, tek bir güneşin parıltılı ışınları haline getirmektedir. Büyük şairlerin her biri çağrıştırdığı zamanın boyutuyla birlikte varolan bir muhataptır: İster destanların epik zamanı, ister benliğe dönüşün mistik zamanı, isterse de varlık kıvılcımları gibi çakan askıda bırakılmışlığın parçalı zamanı olsun. Her şairin, kapsayıcı görüşümün çevresinde kendine özgü eliptik hareketiyle döndüğü bir takımyıldızda yaşarım. Bundan ötürü imgelerle görürüm, kendimi sesli ritimlerle ifade ederim ve şiirle düşünürüm. Bunları, dönemler ve çağlar gereği ayırt edemem. Yüzyıl başında başlatılan eleştirel ve tarihsel araştırmaların, bu dünyayı bana bir bakıma açık kıldıkları ve farklı üslupları, dildeki dönüşümleri, semantik değişiklikleri ayırt edebilmeme yardım ettikleri doğrudur. Ama her şey, sorunun özünün değişmediğine inanmaya yöneltir beni. Firdevsi gibi bir şairin 10. yüzyılda kafasını meşgul eden büyük "ulusal kimlik" teması, 20. yüzyıl sonunda dinsel taassubun taarruzuna karşı kültürel milliyetçiliği diriltme mücadelesi veren düşünür için hâlâ günceldir. Bir 14. yüzyıl mutasavvıfının beslediği ülküler, dünyanın sadakatsizliği karşısında büyübozumuna uğramış bakışıma hâlâ –farklılıkları da hesaba katarak– esin kaynağı olmaktadır. Eski rejimin hükümdarı gözden mi düştü, hemen İmam Hüseyin'in

kanını alçakça akıtan Yezid'le özdeşleştirilir; hükümdarın halefi ülkeyi bir şehitler mezarlığına mı dönüştürdü, o da *Şehname*'deki Dahhak'la, omuzunda biten yılanları beslemek için her gün masum beyinlerin kurban edilmesini emreden o uğursuz kralla karşılaştırılır. Gerçekliğin mitsel yapısının aynı kalması demektir bu; kuşkusuz zamanla kişiler değişmektedir, ama oynadıkları roller hep aynıdır. Aydınlık'la Karanlık arasında, durmadan kendini yineleyen çevrimlerde gerçekleşen Maniheist mücadele.

Kültürümün büyük akımlarıyla iletişime geçtiğimde, bu akımları yönlendiren büyük ilkeler nazarında ne bir kopma, ne bir yön değişmesi ne de bir sapma görüyorum. Değişimlere rağmen bir şeyler sürüp gitmekte, bir şeyler kendilerini zamanın pürüzlerinin üzerinde tutmaktadır. Tanrı, binlerce kez söylenmiş uzun duaları bıkmadan usanmadan yinelemektedir sanki. Bu nakil zincirinin içinde ayrım çizgileri ve niteliksel belirlemeler, sanki kafadan uydurulmuşlar ve olayların ezeli seyriyle hiçbir gerçek bağları yokmuş gibi yapay görünmektedirler. Bununla birlikte, şeylerin içinde bulundukları bu duruma olan bağımlılığıma ve nihai olarak çözüldüğüne artık inanılmış olan sorunların sürekliliğine rağmen, sinsi deliklerin kendilerine ustaca yer açarak, hem kendi hakkımda kendi kendime oluşturduğum el değmemiş imgeyi, hem de dünya gerçekliğine atfettiğim imgeyi bozduklarını biliyorum. Atalarımın bana bıraktığı mirasla dünyanın bugünkü hali arasında bir kopukluk olduğunu el yordamıyla hissediyorum. Kültürümün içinde hiçbir şey beni buna hazırlamıyordu, bu düzeyde bir değişikliği haber veren bir şey de yoktu. Ne var ki bu *yara* orada durmaktadır: Uzun zamandır denetimini kaybettiğim şeylerin karışık düzeninde olduğu gibi, zihnimdedir de.

Okulda, modern insanın entelektüel bagajını oluşturan bütün klasik konuları görürüm. Matematik, fen bilimleri, tarih, coğrafya ve edebiyat okurum; geleneğimin kültürel kaideleriyle görünürde hiçbir organik bağı olmayan, bağlamının dışında öğretilen bu bölük pörçük bilgiler nereden çıkmaktadır? Dekartçı *cogito*, transsendental ego, zaman içinde cisimleşen Varlık'ın hareketi ve bilimsel yöntemin övündüğü o yansız nesnellik nereden gelmektedir peki? Hâlâ Ortaçağ'da mıyım? Klasik Çağ'ı ve Modern Zamanlar'ın bilgisel kopmalarını yaşadım mı? Eleştirel çağın eritici kükürtüyle dağıldım mı? Kapitalizmin burjuva değerleri tarafından biçimlendirildim mi? Bir dünya devriminin mümkün olduğunu farzedelim; bunun için yeterli olgunlukta

mıyım? İşte kafamdan geçen sorular, çünkü düşüncemin eğilimi karşılaştırmalar, zaman ve mekân uyumları arama yönündedir. Ne yaparsam yapayım karşılaştırmalı bir dünyada ilerlerim; artık kendi kendine yeten kapalı bir dünyada yaşamamaktayım; haberim olmadan maruz kaldığım etkiler yoluyla da olsa, başkası tarafından uyarılmaktayım. Zincirleme karşılaştırmalar, genelleştirmeler ve özdeşleştirmelerle akıl yürütürüm. Tarih müzesinden çıkan örnek modellerden yararlanırım. Bunları kendi kaderime uygulamaya uğraşırım. Üstelik, bana daha başlangıçta dayatılan normlara göre geçmişimi yeniden oluşturmaya uğraşırım. Ve kendimi başkalarının gözlüğüyle görme kaygısı o kadar kuvvetlidir ki, yargılarımın aldıkları biçimlere o kadar yer etmiştir ki bütün geçmişimi dışarıdan gelen ölçütler ışığında yeniden değerlendiririm. Yakın tarihimin önemli anlarını, örneğin anayasa hareketinden (1905-11) Ulus-Devlet'in kuruluşuna (1926) geçişi kaba çizgileriyle oluşturmaya çalıştığımda, hafızamdaki tekil sürece çok uzak kalan kavramları kullanırım. Burjuvazinin rolünden söz ettiğimde, özel bir kültürde bu kavramın kesin yananlamları olduğunu unuturum ve bu terimi kullanıyor olmam, bunun sosyolojik zemininin nasıl varolduğunu hayal etmemi sağlamaz. Zaten ödünç aldığım fikirlerin çoğunun, olgularda toplumsal bir karşılığı bulunmaz ve başımı döndüren boş konuşmalardaki bir sürü aşırılık, kavramsal eksikliklerimin kanıtıdır olsa olsa.

Tarihimin anlaşılması daha kökeninden saptırılmıştır: Tarihim, hakiki sorunlarımı ancak oturmamış bir şekilde andıran ölçütlerle gerekçelenmiştir. Kendimde nereye baksam aynı ezeli temaların, aynı nakaratların, aynı kısır sloganların can sıkıcı tekrarını görürüm, tıpkı çölde aynı kumun durmadan yer değiştirerek oluşturduğu oynak kumullar gibi. Aynı sorulara hep aynı cevaplar çıkar. Sanki, ne kadar uzağa gidersem gideyim, aynı başlangıç noktasına varıyormuşum gibi.

Peki, hiçbir şeyin durduramadığı bir dünyanın ölçüsüz teknolojisi ile düşünce ustalarının gönül gözüyle görmeye bağlı pasiflikleri arasında ne gibi bir bağlantı vardır? Hegel'le İbni Arabi, Kant'la Sühreverdi arasında ne gibi bir bağlantı vardır? En olanaksız yolculuklara çağrıyla, dünyada sadece görmek istediğini –yüce yanılsamaların sihiriyle çehresi değişmiş bir haleyi– gören kendine kapanmışlık arasında ne gibi bir bağlantı vardır? Düşünce ustalarım öteki dünyada daha çok mevcut olabilmek için bu dünyadan çekilmemi öğütlerken,

modern ustalarım, aksine, deneyle doğrulanmayan hiçbir şeyi kabul etmememi, dogmacı *a priori*'lerden ve arzularını gerçeklik zanneden düşlerden kendimi sakınmamı öğütlerler. Şizofreni, çabalarıma karşın beni koşullandıran bir durum değil yalnızca; hayattan, okuldan, sokaktan, siyasetten ve beni gün boyunca bunaltan anlaşılmaz aptallıktan gelen bir işaretler ağı tarafından da ayakta tutulmakta. Yalan, fikirlerimin dokusuna, kavramlarımın çarpıklığına, hareketlerimin tutarsızlığına kadar girip, son savunma noktalarıma kadar izlemekte, bir bakıma *ikinci mizacım* olmaktadır. Kendi kendimle kararsızlık içindeyimdir, yani temsil ediyor sayıldığım ve dört bir yandan teşvik edildiğim şeyle. Kendilerine özgü bir mekânın olmamasından ötürü buharlaşıp giden fikirler ve uyarlanma eksikliğinden ötürü keskinleşen arkaik tavırlar arasında cendereye alınmışımdır. Yalan, dünyadaolma'nın bir biçimi, kavrayamadığım bir gerçekliği az çok anlama tarzı olmaktadır ve onun karşısında elim kolum bağlı, sürekli başarısızlığa uğramaktayımdır. İstediğim kadar mazeretler uydurayım, istediğim kadar günah keçileri arayayım: çokuluslu kapitalizm, sömürgeciliğin yıkıcı yan etkileri, siyonizm, emperyalizm ve önüme gelen bütün "izm"ler; bütün bu terimler, beni teselli eden geçici tedbirlerden, dogmacı uykumu daha da derinleştiren müsekkinlerden başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, beni hâlâ kendilerine bağımlı tutan, putlaştırdığım ustaların vesayetinden çıkacaksam, yanılsamalarımla dünya gerçekliği arasında engel teşkil eden aldatıcı görünüşlerin örtüsünü yırtabilmem gerektiğini az çok bilirim. Bu da sıçrama cüretini göstermemi ve göbek bağımı kesmemi gerektirmektedir. Bu sıçramayı ne pahasına olursa olsun gerçekleştirmem gerekir, şairin dediği gibi sonsuzluğa düşmek pahasına da olsa. Aşırı kolaycı açıklamaların kısır döngüsünden yakamı kurtarmam gerekmektedir. Bir yerlerde bir şeyler değişmek zorundaysa, bu değişim, kafaların içinde, temeller düzeyinde, hatta en derin ve en mutsuz bilinç düzeyinde olmalıdır. Altyapılardaki biçim değişikliklerivle kafalar değiştirilemez, bizzat kafaların altüst edilmesi gerekir. Uyumsuzluğumun farkına vardığımdan beri sorunlarımın değişmediğini görmenin şaşkınlığı içindeyim. Hep aynı nostaljik temaları yineliyor, hep aynı günah keçilerini arıyor, hep aynı siperlerin ardına saklanıyorum; asırlık zafiyetin kısırlaştırdığı düşüncem bayatlamış klişelerle iş görmektedir. Kuşkusuz zamanla dramın kahramanları değişmekte ama dramatürji hep aynı kalmaktadır.

Hep başkasının kurbanıyımdır. Masum olduğum kesindir; başıma gelen bütün belaları, denetleyemediğim esrarengiz güçlerden bilirim. Zira, dünya kadar eski bir kaderin kurbanıyımdır aslında ve bu kader sürekli çehre değiştirerek karşıma çıkmaktadır: bazen Büyük İskender, bazen Bedevi Arap, bazen bozkır atlısı Cengiz Han, bazen kalleş İngiliz, bazen çirkin Amerikalı, bazen Sovyet ayısı ve kimbilir daha kimler.

Oysa bana en modern araçları, bolca petrodolarları, demokratik çağın en hoşgörülü fikirlerini verseniz, birkaç aylık bir süre içinde dünyanın en baskıcı aygıtını kurarım: Bir cehennem cenneti. Eksikliğini çektiğim şey araçlar değildi! En güçlü dövizlerle milyarlar miras kalmıştı bana, ne yazık ki bundan nasıl yararlanacağımı bilemedim. Yok; benim eksikliğini çektiğim şey fikirlerdi. Çünkü gördüğünüz gibi bir yerlerde sıkışmışım. Ruhum kadar eski, sabit fikirlerim kadar inatçı, saplantılarım kadar patolojik ve aşırı yer kaplayan dinim kadar nevrotik öyle bir sıkışma ki ne yapacağımı bilemem. Evirip çeviririm, nereye koyacağımı bilemem. Üstelik, samimi olalım; benim düşüncem toparlayıcıdır. Tikelle, olgusalla ilgilenmez. Ayrıntılardan yorulur, kesinlikten sıkılır, eleştiriden cesareti kırılır. Cılız kaynaklarıyla yetinen ve huzurunu bozacak her tür maceradan kaçınan bir mirasyedi gibi tembelim. Bana nereden geldiğimi, nereye gittiğimi, neden Tanrı'nın yarattıklarının Sahibi olduğumu, beni üst-insan gücünde biri yapan İlahi Sıfatlar'ın neden bana emanet edildiğini, nasıl öleceğimi –sanki ruhum gerçekten yok olabilirmiş gibi–, sonradan Allah'ın sevgili kulları arasında Melek olarak yeniden nasıl doğacağımı net olarak açıklayan samimi ve yuvarlak fikirleri severim. Üstelik Melek hikâyelerine bayılırım, olmadık yerlerde onlarla karşılaşırım. Mutasavvıflarımın gönül gözüyle gördüklerini okurken, ayaklarım hemen yerden kesilir.

Materyalist, Marksist, ateist, hatta kâfir olmam önemli değildir. Marksist diyalektiğin keskin bıçağıyla en küstah karşıtlarımın kelleleri koparttıktan sonra uslu uslu evime dönüp ilahi Hafız'ın *Divan*'ını ya da Mevlana'nın *Mesnevi*'sini açarım; sözcüklerle, imgelerle sarhoş olurum; Melekler şölenine katılıp, tasavvufi sefahatın zevklerinden tat almaya hazırımdır. Hatta neden olmasın, meşhur *Simurg*'u arayan hacı kuşların peşinden de gidebilirim. Çünkü aslında Melek ile Melek-karşıtı arasında kurulu bir salıncağın baş döndürücü zevkini yaşarım. Bu durum beni şaşırtmadığı gibi, çelişkilerimin farkına varmadı-

ğım gibi, birtakım görgülü kimseler bunu bana hatırlattığında da gözlerim faltaşı gibi açılır: Çelişkilerimi masumiyet içinde yaşarım; bundan pek sorumlu da değilimdir, tıpkı beni ülkemden kovan o lanet olası devrimden de sorumlu olmadığım gibi. Benim kabahatim yoktu. Ortadoğu'nun Japonlar'ı olmamızı çekemeyen emperyalistlerin bir komplosuydu bu. Daha ne olsun? Her şey Kur'an'da yazıyor ve tarih, eğer bir anlamı varsa, bunun ancak soluk bir yorumudur. Her şey kafalarımızın içinde yazılı ve geriye kalanlar matematik tümdengelimle kesin olarak çıkarsanabilir.

II

Tarihte "Tatil"

BİR KERELİK tutarlı olmaya çalışalım! Şu son dört yüz yıldan beri tam olarak ne olmuştur? Büyük astronomi yasalarının bulunuşundan beri ne olmuştur? Düşünce mabetlerimizin son evreleri, Dekartçı öznelliğin ortaya çıkışıyla garip bir şekilde çakışmaktadır. Neredeyse Hegel'e katılıp, Dünya Tini'nin, nihayetine ermiş kültürel çevrelerden uzaklaşarak Batı'da bir yerlere sığındığını söylemek gelecek içimizden. Neden? Bunun hakkında hiçbir şey bilmiyorum. Bu konuda o kadar çok bilgili açıklamalar, öğretici yorumlar yapılmıştır ki okuru bu konudan muaf tutacağım. Olgularla yetinelim. Asya ve Afrika uygarlıklarının çocukları olan bizler üç yüz yıldır tarihte "tatil"deyiz (kuşkusuz istisnalar vardır). Gotik üsluptaki öğreti mabetlerimizin son taşlarını yerleştirdikten sonra bunları seyre daldık. Zamanı mekânda öylesine mükemmel bir şekilde billurlaştırdık ki sorgulama tasalarından uzakta kollarımızı kavuşturup, zamanın dışında yaşama olanağımız oldu.

İran'ın, Hindistan'ın, Çin'in tüm eşsiz yapıları, tüm metafizik öğretileri nihayetlerine ermişlerdi; tüm dinsel mimari üslupları yerçekimi kanununa meydan okurcasına tefekkür tapınakları olarak yapılmıştı. Nefsini unutma ve vecd derecesinde Tanrı sarhoşu olan bizler, yeryüzünü, insanı ve sanat eserlerini Tanrı'nın zaferinin silinmez işaretleri haline getirdik. Tanrı'nın tüm sıfatları, adları, tezahürleri ve kaprisleri önce titizlikle deftere düşüldü, sonra da değişmez dinsel kaideler olarak dondurulduk. Tanrı'nın tüm fantezilerini araştırdık, esrarını deşifre ettik, gizli anlamlı dilinin hiyeroglifimsi kodlarını çözdük. İlahi İlim'e öylesine aşina olduk ki, hiçbir şey –kesinlikle hiçbir şey– metafizik merakımızın elinden kurtulamadı. Bir süre sonra ezeli kozmogoniler labirentinde kendimizi, kendi mekânımızın dolambaçlı köşelerindeki kadar rahat hissettik. Gündelik hareketlerimizdeki titiz ritüeli ilahi kaprislere göre ayarladık. Her hareket ayine dönüştü, her söylem Tanrı kelamının kutsanmasına. Bunu, yaşam tarzımızla öylesine mükem-

melce bütünleştirmiştik ki özel alan ile ilahi alanı ayırt edememeye başlamıştık. Böylece bizim ilahi alanın tuzağına düşmemiz kadar, ilahi alan da bizim muamelelerimizin kurbanı oldu.

Dünyamızı nihayetine erdirmiş olduğumuzdan, kendimizi çektik ve hiç rahatsız edilmeden kendimizi ibadete verdik. Biz eserlerimizin karşısında tefekküre dalmışken Batı'nın küçük kurnazları dünyamızın yıkımını hazırlıyorlarmış. Girişimci barbarlar kendi mabetlerine kararlılıkla sırt çevirerek tuhaf şeylerden söz ediyorlarmış: Kopernik Devrimi'nden, hümanizmden, iman ile bilginin ayrılmasından, kendine yeterli özne olarak insandan, vb.. Uğursuz sonuçlarını kestirebilsek tüylerimizi diken diken edecek şeyler. Ama iyi ki onların suç ortağı olmamışız, Sonra, o kâfirler şaşırtıcı nesneler imal etmeye koyuldular: toplar, tüfekler; sonra mükemmel gemileriyle denizlerimizde turalamaya, bizi ziyaret etmeye başladılar. Onları bağrımıza bastık, misafirperverlik icabı. Mekanik oyuncaklarına, teknik keşiflerine, büyülerindeki şeytani ustalığa hayran kaldık. Onlara çok kibar davrandığımız kuşkusuz. Peygamberler devrinin son vahyine mazhar olan biz Müslümanlar için bu barbarlar yalnızca kâfirdiler. Açgözlü bir iştahla dillerimizi öğrenmeye, göreneklerimizi incelemeye, –çok sonradan bize söyleyecekleri gibi– antropoloji yapmaya koyuldular. Tıpkı gözlükleri ve aletleriyle gözlemledikleri nesneler gibi ilginç konulardık onlar için.

Onlar gibi yapabileceğimiz fikri hiç aklımıza gelmedi. Neyi yapmak? Bu kadar boş meşguliyetlere mi bulaşmak? Yenilik mi yapmak? Kutsal Gelenek'ten mi kopmak? Küfürün daniskası olurdu bu. Hem biz, ne de olsa çabamızı nihayetine erdirmiş, tatile girmiştik. Nereden geldiğimizi, nereye gittiğimizi ve zamanın başlangıcıyla sonu arasında nerede bulunduğumuzu kesin olarak biliyorduk. Üstelik, şeylerin doğal seyrine utanmadan burnumuzu sokarak Tanrı'ya hakaret etmek de şer kuvvetlerinin üstümüze boşanmasına yol açardı. Üstelik, yaklaşık yirmi beş yüzyıl önce bir Çin bilgesi bizi bu tehlikeye karşı uyarmıştı:

"Zi Gung, Han Irmağı'nın kuzey yakasından geçerken bostanda çalışan yaşlı bir adam gördü. Adam bostana sulama arkları açmıştı. Kuyuya kendisi iniyor ve elleriyle çıkardığı bir kova suyu arka döküyordu. Bütün yorgunluğuna rağmen çok kötü bir sonuç elde ediyordu.

"Zi Gung: 'Bir günde yüz arkı sulamanın bir yolu var. Az bir yor-

gunlukla büyük sonuçlara ulaşılıyor. Sen de yapmak istemez misin?' dedi. Bostancı ayağa kalktı, ona baktı: 'Nasıl bir yol?' dedi.

"Zi Gung: 'Arkası ağır önü hafif ağaç bir levye alırsın. Böylece bol bol su çekebilirsin. Bunun adı zincirli kuyudur,' dedi.

"Yaşlı adamın suratı öfkeyle gerildi, sonra gülerek şöyle dedi: 'Ustam der ki: Makina kullanan kişi bütün işlerini makina gibi görür; işlerini makina gibi gören kişinin makina gibi bir yüreği olur. Ve göğsünde makina gibi bir yürek olan kişi masumiyetini kaybeder. Saf masumiyetini kaybeden kişi ruhunun hareketlerinde kararsız olur. Ruh kararsızlığı doğru anlamla uyuşamaz. Bu şeyleri bilmediğimden değil – kullanmaktan utanırım'."[2]

Bu Çinli bilgenin neredeyse yirmi beş yüzyıl önce söylediğini, bir Hindu ya da bir Müslüman rahatlıkla benimseyebilir. Belki bir Müslüman bu kadar kesin sözcüklerle dile getirmezdi, ama Müslüman'ın, hangi konuda olursa olsun saplantı derecesindeki yenilik korkusunda –gerek düşünce alanındaki yeniliklerden, gerek teknik alandakilerden korkusunda– bu fikir yine de vardır. Yenilik yapmaktan korkulup, başkalarına karşı edilginleşilince, başkalarının eline kalınır. Kaçınılmaz olarak başımıza gelen de bu oldu. Bir gün geldi, tuzağa düştüğümüzü, kaderimizin dizginlerini artık elimizde tutamadığımızı, topraklarımızdan demiryollarının geçtiğini, telgraf direklerinin tarlalarımızı ağ gibi sardığını, buharlı gemilerin limanlarımızı kuşattığını gördük. Tavrımız geri çekilme oldu: Tıpkı asırlık tatilimizi zararsız sürdürerek anıtlarımızı seyre daldığımız gibi, çevremizde dolanan bu tüccarları, misyonerleri ve seferdeki birlikleri pasif bir şekilde inceledik. Tavrımız, İkinci Dünya Savaşı sırasında İttifak Devletleri'nin ülkede bulunması üzerine Temsilciler Meclisi'nde kendisine sorulan sorulara, "Geliyorlar, gidiyorlar, bizi umursadıkları da yok," tarihi cevabını veren İran Başbakanı'nın tavrından pek farklı değildi.

Güçsüzlüğümüzden öylesine emindik ki zamanında ilahi güce atfettiğimiz sihirli nitelikleri bu kurnaz yabancılara atfettik. Bu İngilizler'in işi, diyorduk! Bu Ruslar'ın işi! Bu İngiliz, Amerikan vb. gizli servislerinin komplosu. Şah gitti, çünkü "onlar" öyle karar verdiler. Yerini İmam aldı çünkü "onlar" öyle istediler. Ben deliler gibi yollara düşüp bağırdım, çünkü BBC tarafından hipnotize edilmiş, CIA tara-

2. Aktaran W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, "Idées", Paris, s. 25-26.

fından maşa olarak kullanılmıştım. Tüm dünya bize karşı birleşiyor, bizi sömürüyor, itip kakıyor, hırpalıyordu ve biz sırtımıza saplanan bunca bıçaktan iflahımız kesilmiş bir halde umutsuzca işin içinden zarara uğramadan sıyrılmaya çalışıyorduk. Düşüşün masum çocukları olan bizler çabamızı nihayetine erdirmemiş miydik? Dev anıtlarımızı dikmemiş miydik? İmanımızın ateşinde kül olana kadar yanmamış mıydık?

Sonunda usanıp, mekanizmaları hakkında hiçbir şey bilmediğimiz yöntemleri, nesneleri ve fikirleri tüketmeye koyulduk. Teknik gücün hâkim olduğu bir dünyada eski bilgilerimizin, tıpkı Çinli bostancının kovası gibi güdük kaldığını, fikirlerimizin tedavülden kalktığını farkettik. Yanılmamızın doruğuysa, önümüze gelen şeylerin doğasında bir ayıklama yapabileceğimize saflıkla kanaat getirmemiz oldu: Kuruyu yaştan ayırma yanılsaması. Tekniği ve ateşli silahları seçip, bunların temelinde yatan laikleştirici ve yıkıcı fikirleri kahramanca reddetmek. Yani hem Şeriat'ın her yerde varlığına tamamen boyun eğen tam bir Müslüman, hem girişimci bir kapitalist, hem işbitirici bir teknokrat, hem de (neden olmasın?) ateşli bir milliyetçi olmak. Sonra, daha harekete geçmeye vakit olmadan ve olan bitenin gerçekten bilincine varmadan ırmağın öte yakasına geçmiştik bile: Dünyada olanlarla kafalarımızda olanlar arasında bir uçurum oluşmuştu. Taşradaki tatil aniden son buluyordu, çünkü arada geçen zamanda dünya değişmiş, tarih ilerlemiş, tanıdık ekolojimiz yıkılmıştı ve biz bir *no man's land*'e atılmıştık: Ne atalarımızın toprağı, ne de yeni sahiplerimizin toprağı olan bir yere. Uzakta olan hep haksızdır! Evet, öyle! Haksızdık, çünkü tarihin randevusunu kaçırmıştık.

III

İki Örnek: Çin ve İslam Dünyası

MING HANEDANI zamanında (1368-1644) ilk misyonerler Çin'e ayak bastıklarında, hemen büyük bir baştan çıkarma kampanyası denediler. Çinliler'e Hıristiyanlık, inançlarını fazla sarsmadan nasıl benimsetilecekti? Daha teknokrat sözcüğü icat edilmemişken ilk teknokratlar olan misyonerler, kafaları bulandırmak için bir fetih stratejisini uygulamaya koyarlar. Zira, daha sonra diğer sömürgeleştirilmiş ülkelerde de görüleceği gibi, Hıristiyanlığı benimsetme işgalin ön aşamasıdır. Çinliler önce, Ruggieri ve Ricci gibi 1583'te Güney Çin'e yerleşen İtalyan misyonerlerinin getirdiği teknik ve bilimle büyülendiler. Jacques Gernet'nin işaret ettiği gibi: "Ricci, okumuşlar arasındaki şöhretinin büyük bölümünü dünya haritasına ve bilimsel öğretilerine (matematik ve astronomi) borçlu olduğunu kabul etmiştir. Bilimler – ama teknikler de– yalnızca birçok okumuş kişiyi misyonerlere yaklaştırmakla kalmamış, aynı zamanda misyonerlerin itibarını ve çevrelerini kuvvetlendirmiştir. Misyonerlerin dostları da, düşmanları da bu noktada mutabıktır: *Batılı Barbarlar*'ın başlıca başarısı takvim yöntemlerinden, astronomi aletleri yardımıyla takvimde reform yapabilmelerinden, top imal edilmesine yardım etmelerinden gelmektedir [...]. Devlet ve İmparatorluğun savunması için yararlı olduklarına karar verilmiştir."[3]

Ama tepkiler gecikmeyecektir. Çinliler, bu baştan çıkarma girişimindeki kalleşliği, hileyi ve kötü niyeti kısa sürede ortaya çıkaracaklardır. Cizvit papazlarının Makyavelist manevralarını meydana çıkarma çabasındaki bir Çinli: "Topların imal edilmesine yardım ederlerken, kendi coşkularına katılmamızı istiyorlar. Yağmur için dua ederlerken sihirli yollar bildikleri zannını yayıyorlar. Saatlerinin, klavikordlarının, yakını gösteren gözlüklerinin sergiledikleri ustalık göz kamaştırıyor. Bolca altınları sayesinde kendilerine yandaşlar buluyor-

3. Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, Gallimard, Paris, 1982: 33-34.

lar, insanları aşırı nezaketleriyle baştan çıkarıyorlar,"[4] diyecektir. Çünkü bütün bu manevraların ardında, Çinliler'i göz göre göre kandırma ve geleneklerinden saptırma niyeti vardır. Bundan dolayı eleştirel Çinliler'in uyarıları, bu girişimdeki dörtlü manevraya işaret etmektedir: tamahkârları parayla büyülemek, akıllıları bilimsel bilgilerle baştan çıkarmak, ahlakçıları ahlaksal kurallarla kandırmak ve sıradan ölümlüleri cehennem korkusuyla bağnazlaştırmak. Bununla birlikte, Çinliler'in eleştirel tavrı ikiyanlı kalacaktır; bu ikiyanlılığı, tüm tarih boyunca Batı'nın teknik gücünün boyunduruğuna giren, ama dinle bilimi birbirine bağlayan organik bağlantıları pek ortaya çıkaramayan tüm Doğulu halklarda görüyoruz.

Bu noktadan itibaren, tıpkı diğer Doğulu halklar için olduğu gibi Çinliler için de en kolay çözüm, teknik ile tekniğin temeli olan metafizik arasında bir ayrım yapmaktan ibaret olacaktır. Yararlı ve işgörür olanı kabul edip atadan kalma geleneğe karşıt ve zararlı olan ötekini reddetmek. Çin tarafında, misyonerlerin az çok materyalist olduklarından pek yerinde olarak kuşkulanılmaktadır, çünkü, uyanık bir yazarın işaret ettiği gibi, "Gökteki Sahip'e[5] saygıda kusur etmemek bahanesiyle Göğün ve Yerin zekâdan yoksun olduklarını; Güneş'in, Ay'ın ve gezegenlerin ham şeyler olduklarını; dağ ve ırmak tanrılarının, Yer tanrılarının ve Hasat tanrılarının şeytan olduklarını ve atalarımız için kurban etmenin gerekli olmadığını ilan etmek makul bir şey midir?"[6]

Bu Çinli'nin tam yerinde ortaya çıkardığı ve Cizvitler'in öğrettiği şey (doğa değerlendirmeleri daha o zamanlar dinden bağımsızlaşmıştı), Batı bilimini doğuran özel olaydan, yani simgesizleştirmeden ya da Alman düşünürlerinin dediği gibi dünyanın büyübozumundan (*die Entzauberung*) başka bir şey değildi. Bilindiği gibi bu olay dünyevi, ölçülebilir ve matematik olarak belirlenebilir bir doğa fikrini mümkün kılan temel önermelerden biri oldu. Evrenin jeometr bir Tanrı tarafından yaratılmış olması olgusu, doğanın matematik olarak kavranmasına ve bundan sonra da modern bilimin doğmasına olanak verdi. Ne denirse densin, klasik Batı bilimi Hıristiyan teolojisinin sekülari-

4. *a.g.e.*, s. 65.

5. Misyonerler İsa'nın adını, Konfüçyüsçü bir yananlam vermek için Gökteki Sahip olarak çevirmişlerdi.

6. Jacques Gernet, *a.g.e.*, s. 277.

zasyonudur. Ayrıca şu noktalara da bağlıdır: manevi olanla zamansal olanın, teolojiyle felsefenin, aşkın kişisel bir Tanrı fikri ile buna denk düşen Öznelliğin ayırt edilmeleri ve sonunda da tarihi, ta yaratılışın yüreğine kadar sokan temel olgu: Cisimleşme. Bütün bu şeyler, doğanın kişisiz düzeniyle Göğün karıştığına inanan bir Çinli'nin zevkini alabildiğine sarsmaktan başka bir işe yaramazdı; Çinli'ye göre İmparator, Göğün oğlu, dünyanın uyumlu düzenini korumak için Gök tarafından görevlendirilmiş kişiydi. Beden ve ruh ikiliği anlaşılmaz bir şeydi ve nihayet Cisimleşme bütünüyle saçma bir mefhumdu. 1616-17'de Hıristiyanlar'ın heterodoksluğa yol açan örgütlenmelerine karşı açılan Nankin davasındaki bir metinde, "Çile çektirilmiş bir barbar, Gökteki Sahip diye nasıl adlandırılabilir?" [7] diye ilave ediliyordu.

Oysa bir tekniği, benimsemeden ya da en azından temel direğini oluşturan metafizik zemini anlamadan elde etmek katıksız bir yanılsamadır. Ve bu yanılsama, yüzyıldan fazla bir zamandan beri, Japonya hariç Batı-dışı uygarlıklarda girişilen modernleşme denemelerinde hep mevcut olmuştur. İslami dünyanın durumu daha da vahimdir.

İslamiyet'in Hıristiyanlık'la ilişkileri hem büyülenme, hem de tiksintiyle dolu olmuştur. Zamanında Yunan düşüncesinden öylesine etkilenen (Yunan felsefi metinlerinin Arapça'ya çevrildiği düşünülürse) İslam dünyasının, gitgide daha köhne tutumlar takınarak Batı'yı reddetme sonucuna varmış olması ilginçtir. Bu, birçok olguya bağlıdır. Batı karşısındaki bu çekingenlik, her şeyden önce teolojik düzeyde olmuştur. Müslümanlar'ın zihninde Batı, hep Hıristiyan diniyle karışmıştır. Müslüman'ın mesihe ilişkin kanaatine göre Müslümanlığın son vahiy, Peygamberi Muhammed'in Peygamberlik Mührü'ne sahip olması, Müslüman'ın Hıristiyanlığı, geçersizleşmiş olmasa da aşılmış bir din olarak görmesine ve sonuç olarak da Hıristiyan'dan her açıdan üstün olduğuna inanmasına yol açmıştır. Fakat Batı'nın askeri yayılması ve İslam ordularının yankılar uyandıran yenilgiler almaları, zorunlu olarak yeni bir ilişki türü doğurduğunda ve İslam (Osmanlı İmparatorluğu aracılığıyla) Batı'nın teknik ve askeri üstünlüğünün katı gerçeğine katlanmak zorunda kaldığında, Müslümanlar'ın tutumu bu yeni duruma uyamayacak derecede uyuşmuştu. Hele İslam'ın 7. ve 8. yüzyıllardaki baş döndürücü yayılmasından sonra. Müslümanlar cihat sayesinde gerçekten çok kısa bir zamanda Hıristiyan dünyaya ait ge-

7. *a.g.e.*, s. 80.

niş toprakları fethetmişlerdi. İslam'ın ilk Cihad'ına Hıristiyan Batı, 11. yüzyıldan itibaren İber Yarımadası'nın ve bazı diğer Hıristiyan topraklarının *reconquista*'sıyla cevap vermiştir; İslam'ın ikinci yayılması, özellikle –Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanat devrinde (1520-66) doruk noktasına varan– Osmanlı İmparatorluğu'nun başlattığı yayılma, bu kez Avrupa'nın kültürel alanında oluşmuş niteliksel bir değişim ile karşı karşıya gelmiştir. Bu değişme bilimsel-teknik çağın başlangıcıdır ve İslam, zihinsel kapalılığı ve cansız kuvveti nedeniyle bu çağa uyamamıştır.

İslam dünyası, Avrupa'daki üç büyük olaya (deniz yollarının açılması, Rönesans ve Reform) tamamen yabancı kalmıştır. Zaten yeni zamanların modernliğini kuran da bir bakıma bu üç olay olmuştur. Rönesans ve onu takip eden olağanüstü tecessüs Batı'yı diğer kültürleri edinmeye itti ve böylelikle kapalı dünyasını sonsuz bir evrene dönüştürdü. Doğanın Galilei tarafından matematikleştirilmesi, doğa bilimlerinin ortaya çıkışını, bunun sonucunda da savaş silahlarının yetkinleştirilmesini ve denizciliğin gelişmesini olanaklı kıldı. Bu sırada Reform, Ortaçağ toplumlarını Kilise'nin boyunduruğundan kurtardı ve merkezi iktidarın güçlenmesine, yani mutlakiyetçiliğin kurulmasına neden oldu. Öte yandan, denizcilik konusunda Fernand Braudel'in belirttiği gibi, kullanılan teknikler birbirinden kopuk olaylar değil, teknik gruplanmalar ve birleşmelerdi. Örneğin: "Kıç dümeni, artı geçme gövde inşası, artı gemilerin kenarına yerleştirilen toplar, artı açık deniz gemiciliği."[8] Bu niteliksel değişimlerin yaşanmamış olduğu ve sonuç olarak zihinlerde tasavvur edilemediği dünyalarda bazı birbirinden kopuk teknikler el değiştirip kolaylıkla yayılabilse de, bilimsel bir dünya bakışından doğan ve gerçekliğin başka bir tarzda algılanmasıyla ilişkili olan tekniklerin bileşimi kök salamazdı. İslam dünyasının başına da bu gelmiştir.

Benzeri görülmemiş bu gelişmenin sonuçları Osmanlı İmparatorluğu'na vurulan üç darbe oldu. Bu üç darbe, Bernard Lewis'e göre şunlardır: Osmanlılar'ın 1774'te Rusya'ya yenilmesi ve bunun Ruslar'a siyasal, ticari ve toprakla ilgili avantajlar sağlayan Küçük Kaynarca Anlaşması'yla son bulması; 1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesi; kültürel etkilerinden dolayı en önemlisi de, 1798'de

8. Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Arthaud, Paris, 1985: 19-20.

Bonaparte'ın Mısır seferi.[9] "Bu üçüncü olayın önemli sonuçları oldu. Müslüman topraklarda Fransız Devrimi'nin yeni ilkelerinin yayılmasına olanak verdi; bu, kâfirler dünyasıyla İslam dünyası arasındaki duvarı delen ve Müslümanlar'ın düşünce ve davranışlarını derinden etkileyen ilk Avrupalı düşünce hareketiydi [...]. Bu, Avrupa'da, dinsel olmayan unsurlarla ifade edilen bir ideolojiye dayanan ilk toplumsal ve zihinsel altüst oluştu. Rönesans, Reform, bilimsel devrim ya da Aydınlanma devrimi gibi daha önceki Avrupalı hareketler, onların farkına dahi varmayan İslam dünyasında hiçbir yankı uyandırmamıştı. Belki de bundaki başlıca neden bu hareketlerin hepsinin ifadelerinde az çok Hıristiyan olmaları ve sonuç olarak, İslam'ın zihinsel savunmasının onlara tüm kapıları kapamasıydı [...]. Müslümanlar, bu tür laik bir ideolojide ya da daha doğrusu dinsel olarak yansız bir ideolojide, Batı'nın gelişmesinin ve bilgisinin sırlarını verecek olan tılsımı, yaşam tarzlarını ve geleneklerini tehlikeye atmadan bulmayı dahi umabilirlerdi."[10]

Ama Batı'nın İslam dünyasıyla olan ilişkileri hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin bu ilişkiler inkâr edilmez bir olguyu açığa vurmaktadır: Batılılar'ın Müslümanlar hakkındaki (sadece zihniyetleri ve psikolojik tutumları konusunda değil) gitgide çoğalan bilgileri ve Müslümanlar'ın Batılılar karşısındaki, bulanık gevşekliği demesek bile, habersizliği. Karşılıklı ilgideki dengesizliği bir örnek belki yeterince sergileyecektir: 18. yüzyılın sonunda Batılı öğrenciler İslam dünyası hakkında elle tutulur bir malzemeye sahiptirler: "Avrupa'da şimdiye kadar Arap grameri üzerine yaklaşık yetmiş kitap, Farsça üzerine on, Türkçe üzerine de on beş kitap basılmıştır. On Arapça, dört Farsça ve yedi Türkçe sözlük vardır."[11] Ya öteki tarafın durumu? Arapça'da hiçbir şey yoktur, Farsça ve Türkçe'de keza. İlk sözlükler 19. yüzyılda ortaya çıkar. "Bir Avrupa dilinin Arapça'daki ilk sözlüğü 1828'de yayımlanmıştır ve varlığını, Arapça bilen bir yerliye borçludur. Bir Hıristiyan'ın (Mısırlı bir Kıpti) bir Fransız Doğu dilleri uzmanı tarafından gözden geçirilen ve çoğaltılan eseridir; yazarın önsözde belirttiğine göre Arap okurlardan ziyade Batılı okurlara yöneliktir."[12]

Bu durum günümüze kadar vahimleşerek gelmiştir ve halen bütün

9. Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris, 1982: 43.

10. *a.g.e.*, s. 43-44. 11. *a.g.e.*, s. 282. 12. *a.g.e.*

alanlarda çok yetersiz birtakım çalışmalara karşın, Batılı edebiyat ve düşünce eserlerinin en önemlileri İslam ülkelerinin dillerinde bulunamaz. Bazıları çevrilmişse de o kadar kusurlu ve kuşa çevrilmiş haldedirler ki bizzat kendileri, zihinsel kirlenmenin ve epistemolojik çarpıklıkların kaynağı olmaktadır, tabii özellikle insan bilimlerinde felaket halini alan tekbiçimli terminoloji eksikliği de bunun cabasıdır. Bundan dolayı kültürlü Müslüman, Avrupa dillerinden birini iyi bilmiyorsa Batı'nın yarattığı büyük eserlere kesinlikle güvenilir bir giriş yapamaz. Ona kendi dilinin sunduğu, genellikle klasik dönemin büyük eserleriyle sınırlıdır. Gerek insan bilimleri, gerek doğa bilimleri alanında yüzyıllardan beri düşünülmüş, yazılmış ve keşfedilmiş her şey Müslüman'a ancak çeviriler aracılığıyla ulaşabilmektedir ve çeviriler de günümüzdeki haliyle gerçekten acınacak durumdadır.

IV

Kimlik Kaybı Korkusu

PERFORMANSA yönelik ve güç üretici bir kaynak olmasından ötürü yararlı olan bir teknik ile, geleneğe karşı gelmesinden ötürü yıkıcı olan bir düşünce arasındaki ayrım da Müslümanlar üzerinde etkili oldu. Tıpkı Mançu dönemi Çinliler'i gibi bu ayrıma varıldı: Teknik katkıyı muhafaza edelim, tekniği kuran metafiziği yasaklayalım.

Kültürel kimlik arzusu mu? Belki. Tehlikeli düşünce biçimleri tarafından kısadevreye uğratılma korkusu mu? Kuşkusuz. Buna rağmen bu ürkek tavır günümüzde bile pek değişmemiştir. Kesinlikle muğlak olan bu tutum, çatlamış kişiliğimizi yansıtan ikili bir dili ve ikiyüzlülüğü barındırmaktadır. Bu ikiyüzlülük, hem materyalist diye tanımladığımız bir bilimi küçümsemekle birlikte onsuz olamamamızda, hem de tam yol gelişen bir dünyada çağdışı olduğu günden güne iyice açığa çıkan, can çekişir durumdaki bir gelenekle yetinmemizde vardır. Bu yarı tedbirler, hiçbir şeyin eleştiriyle kesilmediği, her şeyin imalar, sağır dilekler ve ifade edilmeyen pişmanlıklar bulutunda asılı kaldığı bir durumun sonucudur. Gizli bağdaşmazlıkların bilincinde olunmadan, aynı zamanda hem modern hem arkaik, hem demokrat hem otoriter, hem dünyevi hem dinsel, hem zamanın ilerisinde hem de gerisinde olmak istenmektedir. Birbiriyle uyumsuz yaşam tarzlarından ileri gelen zıtlıkların, dışsal bile olsa, bu iki alanın birbirinden ayrılmasını ve düzenlenmesini gerektirdiğini bilerek şeylerin gidişatına uyulabildiği takdirde, yukarıda istenen belki mümkün olabilirdi. Örneğin bir Japon için, işi ve modern hayat tarzı Batılı'dır, ama mahremiyetinin iç bölgesini oluşturan aile hayatı ve görenekleri geleneklere bağlı kalır; öyle ki bu bölünme normal faaliyetlerini aksatmadığı gibi onu bir ölçüde aşırı sert sarsıntılardan korur.

Ama biz bundan uzağız. İslam'ın, en azından "entegrist" biçimiyle İslam'ın, buyurgan istemleri vardır. Her şeyi belirlemek ister: toplumu yönetmek; zihinleri gruplar halinde toplayıp, dünyayı altüst eden teknolojik dönüşümler dalgasına kapamak. Bunların üstüne bir de, zi-

hinleri araştırma ve yenilik yapmaya karşı hale getirmek. Jacques Ruffié'nin dediğine göre, "temel araştırması, ilerlemenin yegâne yoludur; biyolojide makrooluşum ne ise, temellerin araştırılması da bilgi düzeyinde odur. Yenilik yapan ve yaratan, yeni şemalar getirerek insan toplumlarının yükselen ilerleyişini temin eden odur."[13] Bir geriye dönüş olan ve kültürel ilerlememizi durduran "entegrizm", bizi en basit zihin açıklığına karşı bir saldırı olan yeni bir taassuba sürüklemekle kalmayıp, yükselen ilerleyişimizi de engellemektedir, çünkü biyolojik geleceğimiz zaten bundan en az kırk bin yıl önce Cro-Magnon insanının ortaya çıkmasıyla durmuştur.

Bu tehlike karşısında İslam dünyasındaki entelektüellerin tavrı nedir? Geçenlerde İslam üzerine çıkan bir kitapta[14], Fas'tan Irak'a kadar on ülkeden gelen yirmi dört Arap romancısı, şairi ve filozofu İslam'ın sorunları üzerine görüşlerini belirttiler. "Fondamantalizm"in hortlamasından, İslam kültürünün güncel durumundan, İslam ülkelerini sarsan sıçramalardan ve raydan çıkışın muhtemel nedenlerinden bahsettiler. Ortak payda: Yeni zamandaki dönüşümlere açık olmadığından ötürü düşük yapacağı kesin görünen bir İslami yönetimin kurulmasına hemen hepsi kaçamaksız karşı çıktılar. Iraklı Abdurrahman Munif ya da Filistinli Emile Habibi gibilerine göre din kişisel bir iş olarak kalmalıdır. Buna göre din, *ipso facto** zorlayıcı ve baskıcı bir ideolojiye dönüşmeden kendine kamu alanında yer bulamaz. Hangi türüyle olursa olsun "fondamantalizm"e her geri dönüş, eninde sonunda "bir eksikliğin telafi edilmesi"dir (Abdülvahap El Bayati), ya da milliyetçilik kadar laiklik yanlılığının da başarısızlıklarını hasır altı etmeye yarayan bir kaçamaktır. İslam'ın, geriye dönmekle ve her tür değişikliği reddetmekle, *Nahda*'nın aydınlık İslam'ından kopup uzun vadede bir tür Kilise'ye (*El Ezher*'in bugünkü hali) dönüştüğü ve hareket edemez bir duruma girdiği de göz önünde tutulmalıdır. Mısırlı Hüseyin Emin şöyle der: "Başörtüsü takma sorununun 1889'da Kasım Emin tarafından çözülmüş gibi görülmesinden seksen beş yıl sonra bugün hâlâ bu meseleyi tartışacak insanlar çıkıyor; üstelik, kadınların başörtüyü bırakmaları doğrultusunda seksen beş yıl öncekin-

* *ipso facto*: fiili olarak (ç.n.).

13. Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture*, c. II, Flammarion, Paris, 1983: 203.

14. Luc Barbulesco, Philippe Cardinal, *L'Islam en question*, Grasset, Paris, 1986.

den daha az kişinin sesi duyuluyor."[15]

Bir diğer Mısırlı, Cemal El Gitani, "Ömer İbni El Hattab'ın İslamı'nı uyguladığını iddia eden tüm Arap yöneticilerine"[16] meydan okumaktadır. Başka bir deyişle, on beş yüzyıllık bir model günümüz toplumlarının koşullarına nasıl oturtulabilir? Sudanlı yazar Tayib Salih ise Peygamber'in zamanına geri dönmenin saf ve basit bir ütopya olduğunu düşünmektedir. Öte yandan bu geri dönüş, özgürlük alanındaki bir daralmayla çakışmaktadır; El Gitani şöyle der: "1926'da Taha Hüseyin'in İslam karşıtı şiiri konu alan kitabı yasaklandı ve bu bir devrime neden oldu. Çok yakın bir süre önce ***Binbir Gece Masalları*** yasaklandı ve kimse protesto etmedi."[17]

Mısırlı Louis Awad'a göre –geri kalmış olduklarını kabul eden ve İslam'ın düştüğü çıkmaza çareler arayan– *Nahda*'cıların aksine "entegristler", Batı'yı ahlaksal düzeyde az gelişmiş olarak görmektedirler. Örneğin Abduh'un anlayışına göre din bir meşru savunma silahıydı, oysa *Cemaat-ül İslamiya*'cılara göre din aksine, iktidarı alma silahıdır. Her tür geri dönüş, ulusal yeniden doğuş için ayakbağıdır. Muhammed Arkun, kaynağa-dönüşçülerin, Hicret'ten sonraki ilk dört yüz yılda gerçekleştirilen önemli teolojik çalışmaları göz ardı ettiklerini belirtiyor. Kaynaklara dönüş bundan dolayı gözü kapalı bir kaçıştır, çünkü Şeriat'ın toplumsal muhayyilede kutsallaştırılmasından doğmaktadır. İslam, bir hükümet sistemi de değildir. Üstelik hiç olmamıştır da. Emeviler devrinde, İslami olarak nitelendirilemeyecek bir devletin aygıtı olmuştur; Abbasi Halifeliği sırasındaysa İslami olmaktan ziyade Sasani (İran) tipinde bir yönetimin etkisi altına girmiştir. Tunuslu Mahmud Messadi başarılı bir formül bulmuş ve Arap cumhuriyetlerini "modern emirlikler" olarak nitelendirmiştir; meşhur geri dönüşe gelince, "mezardan çıkarılan kadavralara can vermeyi ummak"[18] ne kadar mümkünse, bu da o kadar mümkündür. Cezayirli Raşid Boudjedra'ya göre İslam, modern devlet anlayışıyla kesinlikle bağdaşmaz; örnek olarak "İslami sistem uygulamasının korkunç ve toptan başarısızlığı"[19] olan İran'ı göstermektedir.

Öte yandan bu yazarların çoğunun, bir dinin dünya işlerine fazla karıştığında ne hale gelebileceğinin bir bakıma canlı örneği olan İran Devrimi'nden sarsılmış oldukları gözlemlenmektedir. Cezayirli Tahir

15. *a.g.e.*, s. 97. 16. *a.g.e.*, s. 146. 17. *a.g.e.*, s. 145.
18. *a.g.e.*, s. 197. 19. *a.g.e.*, s. 214.

Ouettar Amerikalılar'ı, "kızıl tehlike diye adlandırdıklarına karşı İslam'ı doğal bir siper"[20] yapmakla suçlamaya kadar varmaktadır. Ve yazar Katib Yasine, İslam'ın hiçbir zaman modern bir devlet olamayacağını düşünmekle kalmayıp, İslam'ın, taassuba yaslanıp ortalığı karıştıran ve ilerleme güçlerinin önünü kesmeye çalışan yöneticilerin işine yarayan fanatizmin dümen suyundan çıkarılması gerektiğini düşünmektedir.

Faslı Abdülkebir Katibi, Fas'ta toplumsal alanları aralarında bölüşen dil mekânlarını ve üç hukuk sistemini (Şeriat, geleneksel hukuk ve modern hukuk) inceler. İslami toplum yapısının, *diyalojik* olması nedeniyle, herhangi bir teokrasiyle uyuşamayacağını düşünür. Ama, örneğin bir hukuk sistemiyle bir diğerini karşı karşıya getiren çelişkilerin nasıl halledileceği üzerine bir şey söylememektedir. Tunuslu Abdülvahab Meddeb ise dışlayıcı göndermelere dayanarak öteki'nin reddedilmesi üzerine kurulan her tür "entegrizm"in ancak bir gerileme olabileceğini söyler. "İslam, Avrupa'yı reddetmek yerine, bazı Asya halkları gibi söz konusu Avrupa'yı özümlemek ve belki de aşmak amacıyla alçakgönüllü bir öğrenim devresini niçin kabul etmez?"[21]

"Entegrizm"in nedenlerine gelince, yazarlara göre değişmektedir. Mısırlılar ve Lübnanlılar 1967 yenilgisine takılmışlardır, yeri gelmişken söylenirse bu olay İran'da aynı yankıyı uyandırmamıştır. Lübnanlı Yusuf El Hal İslam tarihinde iniş ve çıkış dönemleri ayırt eder. Örneğin 19. yüzyıldaki uyanış döneminin (*Nahda*) çıkışını 5 Haziran 1967'den sonraki gerileme takip eder. Lübnanlı Raşid El Da'if Müslümanlar'daki zihinsel tıkanmalara işaret eder ve bu tıkanmalarda görülen, atadan gelen inançların sorgulanmasına cesaret edilmemesi olgusundan doğan tutukluğu açığa vurur. Her tür ilerlemenin önünü kesen ve gerçekliğe de uymayan kolektif hafızaya yapışıp kalınmaktadır. Mısırlı Necip Mahfuz'a göre "entegrizm"in kökü 1967 yenilgisinde ve yaşanan iki tip deneyde art arda gelen başarısızlıklardadır: liberalizm ve sosyalizm. Tevfik El Hakim de, retorik ve gramer öğretilerine yaslanarak, modern bilimin ruhunu kavrayamayan kurumsal İslam'ın "toz bürümüş gereçleri"ni eleştirir.

Kısacası, "entegrizm"in nedenleri az çok sıralansa da, yol açtığı çatlakların ve gecikmenin felsefi anlamını derinleştirmeye çalışanlar nadirdir. Bu yüzyılın sonuna gelinirken İslam dünyasının epeydir es-

20. *a.g.e.*, s. 219. 21. *a.g.e.*, s. 267.

kimiş ütopyacı çözümlere (İdeal Site) yönelmesi ve sürekli aynı çözülmemiş sorunları ortaya sürmesi bir şeylerin aksadığını, temel bir şeyin göz önünde tutulmamış olduğunu göstermektedir. Kitabın başında da belirttiğimiz gibi, modernlikle uyuşmazlık belki de henüz boyutu ölçülememiş olan radikal bir uyumsuzluğu göstermektedir. Açıklayayım. İslam'ı, onunla bağdaşmaz olan bir şeyin üzerine oturtmak yerine kamu alanının dışına, kendi yerine göndermek daha iyi olmaz mı? İslam'ın zengin bir kültür olduğu kesindir, ama yeryüzünden gelmiş geçmiş bütün kültürlerden farkı yoktur. İslam'ın katı savunucularının ellerinde tuttuklarını iddia ettikleri başedilmesi mümkün olmayan o özgüllük nedir? Hindular için Hinduluk'tan daha özgül bir şey yoktur, Budistler için Budizm, Japonlar için Şintoizm keza. Ama bunun bilincine varmak için önce modern zamanların ortaya çıkışına damgasını vuran epistemolojik kopmaları aydınlığa kavuşturmuş olmak gerekir; bu kopmaların epistemoloji, psikoloji ve toplumsal bilimler alanlarında yarattığı birçok sonuç bence yeterince değerlendirilmemektedir. Yakamıza yapışıp bizi felceden sıkışmaların nedeni, çoğu zaman dünya gerçekliğiyle denk düşememizdir. Gerçeklik karşısında bakışımızın *sakat* kaldığını söylüyorum. Bizi içeriden özgürleştirebilecek ve şeyleri algılama yeteneğimizde bir sicil değişikliğine neden olabilecek yegâne araç, hâlâ eleştirel düşünce ve onun en sağır doğrulara acımadan saldıran temel sorgulamasının keskin yüzüdür. Uygarlığımız ve onun temeli olan paradigmanın doğası üzerine düşünülmezse, bazı İslami düşünürlerinki gibi hep muğlak söylemlerle yetineceğiz demektir.

Mısırlı Abdurrahman El Şarkavi, iktidarın güdümünde bir ulema kastı oluşturan bir İslam ile, Peygamber'le yeğeni ve damadı Ali'nin değerlerine sahip çıkan masum bir İslam arasında ayrım yapmaktadır. Bense aksine, devleti ve toplumu örgütleyen bir yasa olarak belirdiği zaman her dinin gericileştiğini düşünüyorum. Bunun nedeni iyi ya da kötü bir İslam'da değildir, yalnızca İslam, bir sosyopolitik bütünlük olarak zamanını doldurmuştur. Bu olgu, dindeki mistik ve kültürel boyutları dışlamaz. Bu boyutuyla İslam, yeryüzündeki diğer büyük dinler gibi insanlık mirasının göz ardı edilemeyecek önemdeki bir parçasını oluşturur. Bundan dolayı kimilerinin yaptığı gibi Emevi İslamı'na karşı Ali İslamı'nın olduğunu, Safevi İslamı'na karşı Alevi İslamı olduğunu (Şeriati) söylemek gerçekliği aydınlatmaktan ziyade maskeleyen Bizansvari ayrımlardan doğar.

Çarpıklık tehlikesi, Raymond Aron'un yerinde belirlemesiyle "zincirleme özdeşleşme" diye adlandırdığı şekilde yapılınca daha da vahimleşir. El Şarkavi de İslam'ın Şûralar, yani bir tür "danışma" konseyi getirmesi nedeniyle demokratik olduğunu beyan eder. Kanıt olarak da şu ayeti iliştirir: "İşler konusunda onlara danış" (Al-i İmran, 159). Bir diğer Mısırlı, Yusuf İdris daha da uzağa gider: "Kültürel mirasımızın içeriği incelenirse, bu zengin ve karmaşık bütünün içinde birbirine karışmış şekilde tartışmasız İslami olan kavram ve değerler görülecektir; böylelikle de örneğin sosyalizm ya da demokrasi gibi kavram ve ülkülerin Batı'da ortaya çıkmadan çok önce bizde bulunduğu söylenebilir."[22] Ve nihayet Ahmet Bahaeddin de şöyle ekler: "İslam'la demokrasi arasında en ufak bir çelişki yoktur."[23]

Ben ise aksine ikisi arasında, tam da demokrasi gibi bir olayın ortaya çıkışını olanaklı kılan paradigma değişimlerinden dolayı çelişki olduğunu düşünüyorum. Farklı fikir topluluklarına ait olan ve aralarına modernliği kuran büyük kopmaların girdiği iki kavramı ilişkiye sokmak, zincirleme özdeşleşme yapmak ve ele alınan kavramlar şeceresinin doğası hakkında yanılgıya düşmek demektir. Bu temel kavramlar arasında aşılmaz çatlaklar vardır ve bu çatlakları tıkamak için alışageldiğimiz tedbirlerden farklı yöntemlere başvurmamız gerekir.

Demokrasinin ortaya çıkması için, öncesinde zihinlerin ve kurumların sekülarizasyonu gerekmişti; olduğu haliyle bireyin Ümmet'in pelteli kitlesi içinde erimiş anonim bir ruhtan ziyade, özerk hak sahibi bir özne olması gerekmişti; hukukun sözleşmeye dayanan bir temel edinmesi ve son olarak da, diktatörlerin zorlayıcı baskılarının ve dini mercilerin onlardan aşağı kalmayan baskılarının üstüne buyurgan meşruluğuyla ulusal egemenliğin çıkması gerekmişti. Demokrasi, Aydınlanma'nın çocuğudur. Aydınlanma da eleştirel çağın doruk noktasıdır. Yani dogmacı doğruların hatır saymadan eleştirilmesi. Octavio Paz şöyle diyor: "Demokrasi, modern uygarlığın temeli, hatta tek koşuludur. Bundan dolayı Latin Amerika demokrasilerinin başarısızlığını açıklamak için başvurulan toplumsal ve ekonomik nedenlere bu unsuru da katmak gerekir [...] eleştirel ve modern bir entelektüel akımın olmaması unsurunu."[24]

22. *a.g.e.*, s. 116. 23. *a.g.e.*, s. 153.

24. Octavio Paz, *Une planète et quatre ou cinq mondes*, Gallimard, Paris, 1985: 198.

Paz'ın Latin Amerika konusunda dedikleri İslam dünyası söz konusu olduğunda daha da doğrudur. Çift dilliliğe, zincirleme özdeşleşmeye, istifini hiç bozmadan elmayla armudu karıştırmaya, akıl almaz çarpıklıklara gömülmemize, aklın sınırlarını öğrenmenin katı koşullarını bilmeden deliklerinden rahatlıkla geçtiğimiz yalan ağını örmeye neden olan da, eleştirel ve modern entelektüel akımın yokluğudur. Raşid Boudjedra'nın modern Arap edebiyatını tanımlarken "Batılılık'la alakası olmayan bir gerçekliğe oturtulan Batılı bir biçim"[25] belirlemesi ters bir şekilde İslam için de geçerlidir. İslam'ı demokrasi, sosyalizm ya da liberalizm kadar sekülarize olmuş kavramlar üzerine oturtmaya devam edildiği müddetçe, sorunları çözmekten ziyade zihinlerde karmaşa yaratacak melez karışımlara, patlayıcı kokteyllere varılacaktır.

Tıpkı *Sevre* (devrimler çağı ellili yıllardan itibaren başlar) gibi *Nahda* akımının da başarısızlığı bu noktadan doğmaktadır. Batı'dan büyülenen *Nahda*'cılar, bu gücün ardında dünyaya bakış konusunda tam bir değişiklik olduğunu, onların İslamı'yla modernlik arasında, ne atadan kalma değerlere geri dönüşle ne de Şeriat reformuyla doldurulabilecek bir çukur alan olduğunun farkına varmadılar. Sicilleri, dalga boylarını değiştirmek; başka bir bakışın ve başka bir değer sisteminin kurulabilmesi için kamu alanını nostaljik mitolojilerin boyunduruğundan çıkarmak gerekiyordu.

İslam dünyasının sorunu, atadan kalma yüklerden, savunma reflekslerinden, entelektüel sıkışmalardan ve özellikle dünyanın tüm sorunlarına hazır cevapları olduğunu zanneden o iddiadan kaynaklanmaktadır. Bir tür alçakgönüllülüğü, bir tür değerler göreliliğini öğrenmemiz gerekiyor. Hintliler ya da Çinliler'den daha fazla bir şey kotarmış değiliz. Onların uygarlıkları birçok açıdan bizimkinden daha karmaşıktı, çok daha yoğurulmuş ve inceydi. Söz konusu olan, bunları karşılaştırmaktan öte, alçakgönüllü olmak ve dünyanın İslam'la başlayıp İslam'la bittiğini telkin eden o baş döndürücü benmerkezcilikten kurtulmaktır. İslam'ın büyüklüğü, doğuş döneminde çok çeşitli unsurların çok yönlü etkilerini özümsemesi ve bunları olağanüstü bir sentezin potasında eritebilmesindedir. Yunan, İran ve Hint unsurlarının çok yönlü etkilerini bir düşünelim. Boyun eğdirilen –ve çoğu zaman daha üstün bir uygarlığı olan– halkların, bu uygarlığın yoğurulmasına

25. *L'Islam en question*, s. 208.

getirdikleri muazzam katkıları da düşünelim. Bugün her tür "entegrizm"le gelen, İslam'ın ruhunu yenilemediği gibi İslam'ı çölün kumunda kaybolup gidecek taşlaşmış düşlerin cenaze alayına çevirir. "Entegrizm" zekâyı, fevri ve bilinçdışı refleksler düzeyine düşürür. Ve her tür zekâ düşüşü, içinde çöküşün nüvesini taşır.

İkinci Bölüm

Ontolojik Uyumsuzluk

1

Gerçek Hep Başka Yerde

GEZEGENİMİZDE yaşayan insanlar henüz dünyayı aynı şekilde görmüyorlar. Her yerde mevcut tanrıların karşı konulmaz çekiciliğine bağlanmış bir Hindu için "mitos"un gündelik yaşamdan daha fazla gerçekliği vardır; Mahayanacı bir Budist için Bodhisattva'nın yaşamı, dolambaçlı ve eninde sonunda yanılsamalı olan tarihin varlığından daha öğretici ve daha göz kamaştırıcıdır, hele tarihin, *samsara*'nın (yeniden doğuşlar zinciri) birçok görünümünden biri olduğu hesaba katılırsa. Şii bir Müslüman, dünyanın kurtarıcısı olan Gaaip İmam'ın Zuhuru'nu bekleyerek yaşar; bu arada, tarihte öfkeli bilgelerin ortaya çıkışıyla bunun işaretlerini görmesi, ahiret bilincinde bir değişikliğe neden olmaz. Zaten tüm bilinci, gerçeğin üstünü örtmek ve gerçeğin ötesinde öze ilişkin gibi görünen şeyi keşfetmek için yapılmıştır. Onun için Varlık, ne üretim biçimlerinden doğan toplumsal ilişkilerdir, ne "kendinde şey" dir, ne de zaman içindeki mutlak Tin'dir. Zaten bu fikirleri ona kendi dilinde iletmeye çalıştığınızda başaramayacağınızı çok çabuk görürsünüz. Bunları iletmek için ne kavramlarınız, ne aletleriniz, ne de yöntemleriniz vardır. Farklı ontolojiler arasında akım geçmeyecektir. İkisi arasında tarihin yarattığı boşluk vardır. Şeytan'ın zamansallık içine sızmamasını gözeten metafizik "tatil" hazır ve nazırdır. Doğulu ontolojileri derinlemesine araştırdığımızda, Hegel'e göre Dekartçı *cogito*'nun beyan eder göründüğü, ayağın sağlam bastığı toprağı hiçbir zaman bulamayız, aksine uçurumlar uçurumuna düşeriz. Karşımıza çıkan ister Sühreverdi ve İbni Arabi gibi, gençleri baştan çıkaran meşhur temsilcileriyle İslam'ın nazari tasavvufundaki Öz'ün esrarı olsun, ister Budizm'deki töz-dışı ıssızlık olsun, isterse de kendini baş döndürücü paradokslarla ifade eden esrarengiz Tao olsun, hiçbir şey –kesinlikle hiçbir şey– demir atmamıza olanak vermez.

Gerçek hep başka yerdedir. Gerçek bile değildir; çünkü gerçeklik diye bir şey olduğunu farzetsek bile, katıksız ve basit bir yanılsamadır

bu. O kadar gururlanarak nesne diye adlandırılan şeyin hiçbir anlamı yoktur; nesne, bir şeyin yansıması olarak vardır, hakkında hiçbir bilgi edinme olanağı olmayan bir üstgerçeğin gözü yanıltarak sunduğu görüntüsüdür. Zira bilgiler de, varlığın farklı halleri, mevcudiyetin farklı düzeyleri olduğu gibi vardırlar. Bu bağlamda nesnellik kurgusallaşıyorsa, nesnelliği kuran öznellik daha da kurgusaldır. İnsan hiçbir şey değilken, merkezdir de. O her şeydir, çünkü ilahi Logos'u cisimleştirdiği ölçüde, yaratılmış diğer varlıklardan koparak yaratılışın gözbebeği olur; ama hiçbir şeydir, çünkü kurucu bir merci değildir. Olduğu, temsil ettiği her şeyi bir Başkası'ndan almıştır. Ve bu Başkası, en sonunda, evrenin dipsiz temelidir.

Peki, eski insanların kökensel ontolojisiyle, yeni zamanların modernliğini kuran ontoloji arasında ne olup bitmiştir? Bir şeyin olup bittiği kesindir: *Bakışın yukarıdan aşağıya kayması.* Yukarıdan aşağıya derken hiçbir değer yargılamasında bulunmuyorum. Yükseklik terimlerini kullanmamın nedeni bakışın, ilk tefekkürün uçurumunda kaybolmak yerine, doğrudan ulaşabileceği somut şeyleri kavrayabilmek için uzak ufuklardan vazgeçmiş olmasıdır. Zaten insan bilincinde bilimin, gözlemlemenin, tikele olan ilginin, niceliksel nesne belirlemesinin ortaya çıkması, insanın, metafizik eğilimlerin çekiciliğine kararlılıkla sırt çevirmesiyle olmuştur.

Kahramanca bir hareket olmasına peki, Prometeus'a benzer bir yüreklilik olmasınaysa belki, edinilmiş doğrulara karşı bir isyan olmasındansa hiç kuşku yok. Dindar insanın gönül gözüyle gören bakışı modern insanın görsel bakışına dönüşmüştür, diyeceği geliyor insanın. Aniden, hep karşımızda durmuş olan ve bakışın çehre değiştirmesi sırasında gözden kaçan şeyin farkına varıyoruz. Örneğin Rönesans'ın, perspektif yasalarını keşfettiği çok söylenir. Sanki Ortaçağ minyatür sanatçıları önlerinde akıp geçen hayatı olduğu haliyle görmüyorlarmış gibi. Gördüklerine kuşku yok, ama aynı zamanda "daha gerçek", daha büyülü bir alan keşfediyorlardı ve bu alan, fikri içeriğinden ötürü, duyumsamalı algı aracılığıyla açığa çıkan gerçeklikten ziyade, gönül gözüyle görmenin gerçekliğine yakındı. Bu fikri görüş açısıyla duyumsamalı bakış arasında, görüşün niteliği değişmiştir. Daha sonraları dünyayı geometrik bir alana indirgeyecek olan niceliksel yayılmanın keşfini olanaklı kılan da bu yarı-sihirli bakışın büyübozumuna uğramasıdır. Bu geometrik alan da sırası gelince, yani yüzyılımızın başlarında, daha da hayret verici bir başkalaşıma uğra-

yacaktır: Kuantum mekaniği.

Durumun bu altüst oluşu büyük olasılıkla modernliğin temel ayaklarından biridir. Doğanın, insanın, Tanrı'nın ve bir o kadar da tarihin değerlendirilmesi alanında sayısız sonuçlar doğurmuştur. Aslında bu dört fikir, içinde konumlandırıldıkları ontolojiye göre bütünüyle değişirler. Batı'da bu altüst oluşun etkisi metafizikten toplumsallığa ve sonra da tarihe geçilirken kendini hissettirdi. Örneğin şer sorunu Pascal gibi modern bir düşünür için metafizik bir konuydu, oysa Aydınlanma'nın filozofları için öyle olmayacaktır. Pascal, Augustin'ci bütün büyük temaları yeniden ele alır ve bunları modern bir dile çevirir. Yöntemi Dekartçı'dır, ama büyüklüğünü ve sefaletini ilan ettiği çift doğalı insan, kaynağını Düşüş'ten, yani insanın doğuşundan da önce gelen mitsel bir olaydan alır. Yani insan, hakiki durumunu artık doğal akıl yardımıyla arayamaz. "Kendiniz için ne muhteşem bir paradoks olduğunuzu anlayın artık. Kendinizi aşağılayın, akıl güçsüz; susun, doğa aptal; insanın insanı sınırsızca aştığını öğrenin ve bilmediğiniz hakiki durumunuzu efendinizden dinleyin. Tanrı'yı dinleyin."[1]

Jean-Jacques Rousseau içinse sorun başka yerdedir. İnsanın metafizik anlamdaki çift doğalılığının artık tarihsel bir boyutu vardır ve doğa haliyle kültür hali çatışmaktadır. Rousseau, *Émile*'in başında: "Şeylerin Yaratıcısı'nın elinden çıktığında her şey iyidir; insanın elinde her şey yozlaşır,"[2] der. Böylelikle şer sorumluluğu artık ne Tanrı'dadır, ne de tarih-öncesi herhangi bir düşüşte; durmadan toplumları değiştiren tarihtir sorumlu olan. Çözüm ilk günahın mitsel boyutunda aranmamalıdır; ancak tarihte bulunabilir çözüm. Doğa halindeki insan iyi bir yabanidir; kendini sevmesiyle harekete geçer ki bu sevgi onun doğal masumiyetidir, varkalma içgüdüsüdür. Kendini-sevmesini kendine-hayranlığa dönüştürerek onu egoist ve saldırgan bir varlık yapacak olan toplum tarafından henüz etkilenmemiştir. İnsanın doğal karakterini değiştiren ve onu, tutkuları ve tatmin edilmemiş arzularıyla yaşayan yabancılaşmış bir varlık haline getiren bizzat toplumdur. Hatta bu yabancılaşma, ilerlemenin akışındaki belirleyici hatlardan biridir. Bütün toplumsal evrimler birer yabancılaşma süre-

1. Pascal, *Pensées*, 434-131, Garnier-Flammarion, Paris, 1976. (Türkçe'de: *Düşünceler* (seçmeler), Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, Oluş Yay., İstanbul, 1966. [söz konusu alıntı bu seçmede yoktur])

2. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*.

cidir. Kurtuluş artık ontolojik dönüşüm düzeyinde olmayacaktır; bireysel iradeleri, erdem üzerine kurulu toplumsal iradeye bağımlı kılarak açgözlülüğe, kendini beğenmişliğe ve sömürüye son verecek olan toplumun yenilenmesi sayesinde kurtulunacaktır. İnsan kendi kendisinin kurtarıcısı olmalıdır; başkalarının keyfi isteklerine boyun eğmek yerine sadece toplumsal iradeye uyduğu daha doğru bir toplumun öncüsü olmalıdır. E. Cassirer, "Rousseau'daki *hukuk felsefesi*'nin ilmi ilahi [*théodicée*] sorununa getirdiği çözüm budur. Sorunu, metafizik düzeyden etikle şiirselliğin merkezine geçirerek bütünüyle yeni bir zemine oturttuğu bir gerçektir,"[3] der.

Sosyo-ekonomik ilişkilerin ilerlemesine bağlı olan yabancılaşmanın ve tarihin yeni topraklarına ulaşmak için metafizik toprağını terkeden "bilincin bu göçü", tam da Batı'yı yeryüzündeki diğer uygarlıklardan ayıran şeydir. Bilincin bu *taşınma* sırasında katettiği mesafenin bir çevrinme olduğunu, bütün kategorilerin tersyüz edilmesi ve sonuç olarak da bir gezegenden bir diğerine geçiliyormuşçasına bir takımyıldız değişimi olduğunu belirtelim. İki gezegen arasında ise, bu hareketin dışında kalan uygarlıkların tatili yer alır. Öte yandan, toplumsal sarsıntılara ve uluslararası ilişkilerde altüst oluşlara yol açıp yeryüzünü çok-gelişmiş, az-gelişmiş, bazen de az-çok-gelişmiş bölgelere ayırarak çağdaş dünyamızı parçalayan tüm kırılmalar, çatlamalar ve faylar bu yer değiştirme sürecinin içindedir.

Durumu içinden çıkılamaz hale sokan da, şeylerin eski halinin pek el değmemiş olarak kalmaması ve kendisine sirayet eden yeni düşünce biçimlerinin, işgörürlüklerindeki işlemsel bedel sayesinde yeryüzüne yayılarak, dünyanın eski yapılarını içten kemirmeleridir. Modernliğin üst üste gelen dalgalarının değmediği kültürel sahalar bulma fikri katıksız bir kurgudur ancak. Öte yandan, her tür geri dönüş beklentisi ve hangi biçim altında olursa olsun her tür "fondamantalizm" uyanışı bir yanılsamadır. Gelenek, tabii hâlâ kaldıysa, ontolojik olarak modernlik-öncesinde yer alan başlangıç noktasını yeniden yakalayamaz. Daima modernlik-sonrası [post-modern] döneme yapışır kalır. Beyazların yaptığı katliamlardan mucizevi olarak kurtulan nadir Amazon kabileleri, ya da yeryüzünün Tanrı bilir hangi ücra köşesinde yaşayıp giden bazı kabileler dışında, kökeni ve mekânı ne olursa olsun bütün kültürler, modernliğin etkisini, yani bilincin yukarıdan

3. Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, s. 173.

aşağıya bu göçünü yaşamışlardır. Artık hepimiz karışım bölgelerinde yaşıyoruz; tüm bakışların –şeylere eskisi gibi yaklaşan bakışların da; teknik, gelişme ve tarihle şekillenmiş bakışların da– karşılaştığı alanlarda yaşıyoruz.

Babil kulesi, yalnızca dillere ilişkin bir gerçeklik olmaktan ziyade –ki üstelik bu noktada da hemen hemen çözülmesi olanaksız sorunlarla karşı karşıyayız– zihniyetlere ilişkin bir gerçekliğe dönüşmektedir. Dini sayıklama; devrimci saplantı; kadınların özgürleşimi; günden güne ciddiyetsizleşen ütopyalara doğru gerileme; yıldız savaşları; elden düşme inanışların yeniden ortaya çıkışı; içinde düşüncelerin, inançların ve dünya görüşlerinin oynaştığı bir tür kaleydoskopta birbirlerini izlemektedirler; ve neden söz ettiğini bilen, filanca siyasal söylemi niye falanca ilkenin kurduğunu bilen kimse yoktur. Dilek ve umutlar, en çok duygusal olarak eski geleneklerle yüklü inanışlara gönderirken, bunları eklemleyebilecek olan kavramsal yapılar, anlaşılmamış bir modernliğin en acaip ve en gecikmeli filizleri halinde kalmaktadırlar. İkisinin-arası, hayat tarzına dönüşmektedir bir bakıma: Anlamaya, çözümlemeye çalışılmaktadır, ama iki tarafın suçluluğunun ayrıntıları ve nedenleri açıklana açıklana, temel olan şey göz ardı edilmektedir; bu da, Batı'yı modernliğin kalesi, diğer uygarlıkları ise geçmişin büyük anıtları haline getiren tarihsel kopmalardır.

II

Skolastik Köhneleşme

YERYÜZÜNÜN eski uygarlıkları, özellikle Asyalı büyük kültürler 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren yaratmaz olurlar. Bu iki yüzyıl, dünya tarihinde bir geçiş dönemi olmuştur. 17. yüzyıl yenilik olarak Dekartçı yöntemin hâkimiyeti altında olurken, 18. yüzyıl Aydınlanma ve eleştiri çağı olmuştur. Metafizik ikicilik de özgür vicdanın özel alanı ile mutlakiyetçi iktidarın kamusal alanına siyasal olarak yansır. 18. yüzyılda iktidarı denetleme sırası özel alana gelecek, ahlakı siyasetle zıtlaştıran diyalektik çelişkiler gözler önüne serilecektir. Buradan da bunalım fikri çıkacak ve iktidarı ahlaksallaştırma denemeleri bilinen devrimler ideolojisine varacaktır. Bütün bu hareketler, ilk başlardaki hamlelerinin rotasında ilerleyen Asyalı uygarlıkların gözünden kaçmıştır. Yaratıcı hamleleri soluksuz kalmaya başlamış ve tam da dünya tarihini yerinden oynatan bu büyük altüst oluşların şafağında durmuştur; üstelik Asyalı uygarlıklar, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar bu altüst oluşlara direnmişlerdir.

Örneğin İslami düşüncenin büyük sentezi, İran'da 17. yüzyılda Safavi hanedanı (1501-1722) sırasında nihayetine ermiştir. Aynı yönde giden birçok akımın, çok güçlü bir sentezin potasında kesiştiği, birbirine karıştığı ve yekvücut olduğu Molla Sadra Şirazi'nin (1571-1640)[4] göz kamaştırıcı doktrin yapısı ve İsfahan Okulu'nun yeniden doğuşudur bu. Sadra Descartes'ın çağdaşıdır; Sadra birkaç yüzyıllık bir hareketi nihayetine erdirip İslami metafiziğin zaten görkemli yapısına son taşı eklerken, Descartes geçmişi kısadevreye uğratıp yenilik yapmakta ve insanı evrenin kurucu mercii kılacak yeni yollar açmaktadır. İran'da, o günden bugüne kadar düşüncedeki bütün geliş-

4. Sadra, "Fars ülkesi Platoncuları"nın en ünlü temsilcilerinden biridir. "Özler" metafiziğinin yerine bir Varolma metafiziği koyarak gerçek bir devrime yol açmıştır. Bkz. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard-Folio, Paris, 1986: 467-76. (Türkçe'de: *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1986.)

meler Sadra'nın eseri üzerine yorumlardan başka bir şey olmayacaktır; Sadra'nın eserinin metafizik kapsamı hiçbir zaman aşılamayacaktır. Çünkü gotik bir kubbe gibi diklemesine yükselen bu kaynaşmadan sonra her tür yenilik, ancak İslami teolojinin temel ilkelerinden kopmayla oluşabilir. İnsanın dinsel bakış açısı da, kendini reddetmeden buna hoşgörüyle yaklaşamaz. Bundan dolayı düşüncede bir yığılma meydana gelmiş ve düşünürden düşünüre "peygamberce felsefe"nin çemberi içinde sınırlı bir yenilenme yaşanmıştır ki bu da skolastik köhneleşmeye yol açmıştır. 18. yüzyılın sonundan itibaren hissedilmeye başlanan ve 19. yüzyılda artan Batı etkisi yeni fikirler çıkardıkça (çoğunlukla toplumsal ve siyasal) ve Asyalı uygarlıklar bu meydan okumaya cevap vermekte zorluk çektikçe, köhneleşme daha da göze batar olmuştur. Gitgide daha saldırganlaşan düşünce biçimlerinin kuşatması altında olan bu uygarlıklar kenara itilip içlerine kapanırlar; bu sırada bireyler, toplumsal olarak atadan kalma davranışları taklitçi bir şekilde yaşayıp yeniden üretirler ve kendilerini çevreleyen dünyada değişen gerçekliklerle gitgide daha az çakışan, tedavülden kalkmış düşünce şemalarıyla düşünürler.

Neredeyse üç bin yıl boyunca büyük metafizik yapılar ve görkemli düşünce mabetleri yaratan Hint Uygarlığı'nın soluğu 17. yüzyıla doğru, tıpkı İran düşüncesi ya da Çin kültürü gibi kesilmeye başlar. Hindistan, Asya bağrındaki uygarlığın gerçekten de en göz kamaştırıcı odaklarından biri olmuştur. Eski Yunan'ın Batı'da oynadığı rolü, Hindistan Asya'da oynamıştır. Hinduizm sürekli yayılarak, Brahman ortodoksluğunun kıyısından doğan tüm felsefi değişimleri, tüm yeni fikirleri içine almıştır. Sonuçta hepsini koca potasında eritmiştir; *Veda*'ların kutsal otoritesini reddedip, Hinduizme girme hakkını kaybeden Budizm ve Caynacılık dışında. Hint dehasının en evrensel eserlerinden biri olan Budizm ise özellikle bir ihraç dini olmuştur. Hıristiyan Çağ'dan önce 6. yüzyılda Buda'nın tutuşturduğu bilgelik meşalesi Asya kıtasının büyük bir bölümünü aydınlatmış, bütün Uzak Doğu'ya Hint Uygarlığı'nın temel kategorilerini sokmuştur; karşılaştıkları en az kendileri kadar göz alıcı uygarlıklarla temas sırasında bu kategoriler şaşırtıcı başkalaşımlara ve olağanüstü sentezlere uğramıştır.

S. Radhakrişnan[5] Hint felsefesini şu dönemlere ayırır: 1.) *Veda*'lar

5. S. Radhakrişnan, *Indian Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1962, I. Cilt, s. 52.

dönemi (İ.Ö. 1500-600); 2.) Destanlar dönemi (İ.Ö. 600-İ.S. 200); 3.) *Sutra*'lar dönemi; 4.) 17. yüzyılda son bulan skolastik dönem. *Veda*'lar döneminden skolastik dönemin sonuna kadar (yani üç bin yıldan fazla bir süre), başlangıçta *Veda*'ların mitolojik ezgileriyle iç içe geçen, sonra *Brahmana*'ların katı kurban doktrininde donuklaşan ve *Upanişad*'larda yeniden parıltılı bir hamleyle sıçrayan bir dünya görüşünün sürekli zenginleşmesine tanık oluruz. Hindu geleneğine göre *Veda* döneminin *Upanişad*'ları, ormanların sessizliğine çekilip metafizik deneylerini yüksek düzeyde batını [*ésotérique*] ayetler biçiminde tasvir eden eski zaman *Rişi*'lerinin (kâhinlerinin) eserleridir. Bu metafizik deneylerde düşünce, ilk nedenlerin sorgulanışıyla uyanmakta; kurban ritüeli, insan nefesini en yüce duaya dönüştürerek içselleşmekte; insan ve evrenin özdeşleşmesi denklemiyle (Bu Sensin [*tat tvam asi*]) dile getirilen mutlaklık arayışı, saplantılı demeyelim de, baş döndürücü bir boyuta ulaşmaktadır.

En cüretkâr ve en heterodoks doktrinler, Brahman ortodoksluğunun kıyısında ve ona karşı, özellikle savaşçılar kastı (*kşatriya*) içinde doğar: kimisi *Veda*'ların otoritesini sorgular, dünyanın son temelini inkâr edip, yerine, Budizm'de olduğu gibi boşluğu koyar; kimi Caynacılık gibi kesinlikle göreci bir mantık kurar; kimi *samkhya* gibi ikici bir kozmoloji öğretisi geliştirir; kimi de Vişnu (Vasudeva Krişna) ya da Şiva (Paşupati) ayinleri düzenler –Vişnu ve Şiva, Vişnuizm ve Şivaizm doktrinlerini doğurmuşlardır–; kimisi de her tür aşkınlığı inkâr eder ve *carvaka* ile *lokayata* materyalistleri gibi duyumsanabilir gerçekliğin dışında hiçbir şeyi kabul etmez.

En heterodoksları dışında tüm bu doktrinler, Vişnu'nun Krişna biçiminde vücut bulmasıyla, *Bhagavad Gita*'daki *samkhya-yoga* doktrini gibi çok gelişmiş felsefi ve teolojik öğretilerin birbirlerine karıştığı büyük *Mahabharata* destanında ortaya çıkmışlardır. Bu büyük destan, daha sonraları yazılarda şaşırtıcı bir özlülükle kaideleştirilecek olan tüm fikir ve inançların ansiklopedisini oluşturur.

Brahmanizm tarafından kabul gören tüm düşünce ekolleri, *Sutra*'lar olarak adlandırılan, hafızada tutmaya yönelik çok kısa ve yoğun formüller halinde sabitleştirilecektir. Bundan da *Sutra*'ları yorumlama eğilimi çıkmıştır, yorumlar üzerine yorumlar yazılmış, sonra da yorumların yorumları üzerine yorumlar yazılmıştır. Çoğu zaman usanç verici ama büyük bir teknik kesinliği olan bütün bu yorum literatürü skolastik dönemi oluşturur. Hindu tarafında Shankara, Ra-

manuca, Vacaspati Mishra, Vicnana Bhikshu gibi büyük yorumcu-düşünürlerin, Budizm tarafında da Nagarcuna, Ashvaghosha ve de Budaghosha gibi cüretkâr düşünürlerin ortaya çıkışına tanık olunmuştur. Bu dönem, bir tür parıltılı gotikle göğe yükselerek uygarlıklar tarihinde eşi görülmemiş bir mimari yapıyı tasarlayan Hint düşüncesinin olağanüstü gelişimine tanık olacaktır, ama bu yapı kendi ağırlığı altında ezilecektir. Öyle ki, 17. yüzyıldan itibaren Hinduizm soluksuz kalmaya başlayacak, tekleyecektir. Artık bir şey yaratılmamaya başlanacak, tekrar ve özentilik yaygınlaşacak, sonunda da köhneleşme gelecektir.

Bununla birlikte, yukarıdaki gelişmeye paralel olarak, çok önemli bir başka zihinsel olay özel bir parıltıyla dikkatleri çekecektir: Özellikle Moğol hanedanı döneminde Hindistan'la İslam'ın ilişkileri. Timur'un soyundan gelen Kabil Hükümdarı Babür 16. yüzyılda Lodi hanedanına son verip, 1556'da ünlü Moğol İmparatorluğu'nu kurar. Babür'ün torunu Ekber'le birlikte Hindistan'ın yakın tarihindeki en saygın çağ başlar.

Birçok nedenden ötürü Hint-İslam ilişkilerinin altın çağı olarak değerlendirilen Ekber'in hükümdarlığı sırasında (1542-1605) büyük bir edebi faaliyet dönemi başlar. Moğollar'ın İslami kültürü özellikle Fars dilinde yazılmıştır. Farsça, yönetimin resmi dili olmanın dışında, düşünce ve dinin tüm kültürel değerlerini de iletmiştir; öyle ki Moğol hükümdarlarının sarayı, İran'daki Safaviler'in dini fanatizmine maruz kalan İranlı şairler, ressamlar ve düşünürler için, kültürel yabancılık çekmeden girebilecekleri ayrıcalıklı bir sığınak olmuştur. Üstelik Farsça 1857'ye kadar (büyük isyan –"Mutiny"–) resmi dil olarak kalacaktır; 1858 kararıyla Hint altkıtası İngiliz Kraliyeti topraklarına katılacak ve bütünüyle sömürgeci tarzda bir İngiliz yönetimi başlayacaktır. Moğol Çağı'nın en önemli eserlerinden biri, Sanskrit klasiklerinin Farsça'ya çevrilmesi olmuştur; bu çalışmalar, Yunan metinlerinin önce Süryanice sonra da Arapça'ya çevrilmesi ya da 12. yüzyılın ortalarında Arap metinlerinin Toledo'da Latince'ye çevrilmesi kadar önemli bir olaydır.

Dönemin en iyi beyinlerinin katıldığı gerçek çevirmen ekipleri oluşmuştur: "Şairlerin Sultanı" Ebu'l Feyz, kardeşi bakan ve tarihçi Ebu'l Fazl, vb... *Mahabharata*, *Ramayana*, *Bhagavad Gita*, *Atharvaveda*, *Pancatantra* ve birçok başka eser çevrilmiştir. Bu bağdaştırmacı zihniyet Ekber'in halefi Cihangir (1569-1627) döneminde sönükle-

şir, ama büyük büyükbabası gibi Brahmanizm ve karşılaştırmalı din araştırmalarına canlı bir ilgi gösteren Veliaht Dara Şükuh zamanında son parlak dönemini yaşar. Dara tarafından girişilen *Sırr-ı Ekber* (En Büyük Sır) adı verilen elli *Upanişad* çevirisi dizinin baş eseridir ve en büyük etkiyi o yaratmıştır.

Dara'nın eserleri (1615-59)[6] Hindistan'daki iki büyük dini, Brahmanizm'le İslam'ı uzlaştırma çabalarının hem doruk noktasına hem de gerilemesine rastlar. 10 Eylül 1659'da fanatik kardeşi Evrengzib tarafından öldürülen Dara'nın trajik sonu, iki dini cemaat arasındaki uzlaşma düşlerine de son verir ve bu başarısızlık 20. yüzyılda Pakistan-Hindistan ayrımıyla son noktasına varır. 17. yüzyıldan itibaren Hint tarihi, altkıtanın İngiliz İmparatorluğu'na ilhakıyla sonuçlanacak bir başarısızlıklar dizisi olmuştur.[7]

Çin'e gelince, o da 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren tükenme işaretleri vermektedir. Çin tarihinin büyük dönemleri yaklaşık dört bin yıl üzerine yayılır: Hsia hanedanından (İ.Ö. 2207-1766) Çing dönemi Çin-Mançu hanedanına (İ.S. 1644-1911) kadar uzanır; arada (yalnızca birkaç örnek verirsek) Çou hanedanı (İ.Ö. 1121-256) –bu hanedan sırasında İ.Ö. 7. ve 8. yüzyıllarda Lao Zi ve Konfüçyüs ortaya çıkmışlardır–, Han hanedanı (İ.Ö. 206-İ.S. 220), Tang hanedanı (618-907), Song hanedanı (960-1127), Yuen hanedanı (1272-1367) ve Ming hanedanı (1368-1645) hüküm sürmüşlerdir.

Çin kültürünün doruk noktası olarak değerlendirilen Tang Hanedanı, imparatorluk metropolleriyle ve kültürünün yayılma gücüyle Çin'i Asya'nın büyük bir gücü haline getiren bir birleşme dönemi olmuştur; ayrıca Çin'deki üç büyük din olan Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Budizm'in uzlaşma dönemi olmuştur; aynı zamanda şiirin (Li Po, Tu Fu) ve mimarinin (Langman mağaralarındaki dev Buda 676'da bitirilmiştir) geliştiği bir dönem de olmuştur; oysa Mançu döneminin son Çin hanedanındaki durum böyle değildir. Çing hanedanının hüküm sürdüğü dönem, tersine, büyük derlemeler çağı olmuştur: ansiklopediler ve edebi diziler. Biriktirilen her şeyin bilançosunu çıkarma-

6. Daryush Shayegan, *Hindouisme et soufisme*, Éd. de la Différence, Paris, 1979.

7. Bkz. *The History and Culture of Indian People*, ed. R.C. Majunedar, I. Cilt; *The Vedic Age*, Londra, 1957, II. Cilt; *The Age of Imperial Unity*, Bombay, 1960; *The Classical Age*, Bombay, 1962; ve *The Cultural Heritage of India*, The Ramakrishna Mission, I. Cilt (1958), II. Cilt (1962), III. ve IV. Cilt (1956).

ya, geçmişin modelleriyle kendini karşılaştırmaya, kaideleşmiş metinleri ağırlaştıran ve aldatıcı olduğu varsayılan yorum katmanlarını birer birer kaldırıp atarak kaynaklara inmeye koyulunur. Tang'ları ve Song'ları taklit eden şiir ilham eksikliği çeker ve bilgiçlikle karışık ukalalık yoluyla, okuyanları şaşırtma kaygısındaki derin bilgililer arasında bir oyun haline gelir. Bu dönemin genel eğilimi bundan ötürü yeniden doğuş olacaktır, bir de Ming hanedanının sonundan itibaren Cizvit misyonerleri aracılığıyla Batı etkisi kendini hissettirmeye başlayınca bu kaçınılmaz olur. Çinliler bu dönemde hem üzerlerinde hiçbir bilgiye sahip olmadıkları eşi görülmemiş tekniklerin, hem de bu tekniklerin ardında yatan dini doktrinin saldırısına maruz kalmışlardır. Daha Ming döneminde (1368-1644) bile kaynaklara dönüş moda olmuştur; şiir ve düzyazı, geçmişteki ustaları taklit etmeye koyulur ve şair Li Meng Yang (1472-1529) Han-sonrası edebiyatı reddederek eskiye dönüşü göklere çıkarır. Edebiyatın yeniden doğuşu konusunda J.-P. Dieny şöyle yazmaktadır: "Mançu dönemindeki geçmişi yeniden yaşatma eğilimi, tüm sanatlarda olduğu gibi edebiyat eserlerinde de hissedilir. Güzel yazma sanatında geçmişteki bütün tarzların, bütün üslupların ardı ardına yeniden ortaya çıktığı görülür; ama bunların hepsi yüzeysel ve kısır taklitler değildir, Çing dönemi yazarları bu tarzların çoğunda benzeri pek görülmeyen bir kusursuzluğa varmakta ve kendilerini özgün bir şekilde ifade etmektedirler".[8]

Bütün alanlarda gözlemlenen yeniden doğuşa rağmen bu dönemin Çin düşüncesi yaratıcı olmamıştır; tabii Tang dönemindeki yaratıcılığıyla karşılaştırıldığı zaman. Kaynaklara dönüşün ve fazla yer işgal eden bir geleneğin sorgulanması olmuştur yalnızca; bu da, düşünürlere göre, kökendeki şeffaflığı bulanıklaştırmıştır. Bundan dolayı Hui Dong (1697-1758) kaideleşmiş metinleri daha iyi tanımak için Budizm öncesi ve Taoizm'in uyanışı öncesi Han hanedanı yorumlarına geri dönmek gerektiğini belirtir; Han ekolünün adı da (yorum) buradan gelir.[9] Eleştiri, yanlış yorumların kabuğu içindeki mücevheri daha iyi ortaya çıkarmak için geleneği çökertir. Ama yenilik yapmaz, yeni bir düşünce çağı ya da bakış değişikliği çağı açmaz. Modern zamanlarda Batı'yı altüst eden dünyanın sekülarizasyonuna ya da paradigma değişimine varmaz. Gu Yanvu ile Luther, muhalif ve liberter

8. *Encyclopaedia Universalis*, IV. Cilt, Paris, 1980: 325.
9. *a.g.e.*

şair Yuan Mei (1716-98) ile Voltaire[10] arasındaki benzerlik bu noktada son bulur. Bütün özgünlüklerine karşın bu eleştirmenler, Aydınlamacılar'ın 18. yüzyılda başlattığı Eleştiri hükümdarlığını başlatamazlar. Çin *Weltanschauung*'undan [dünya görüşü] koparak epistemolojik bir dönüşümü de gerçekleştiremezler, çünkü hedefleri geçmişin ilkel görüşünü yeniden bulmaktır. Bu eleştiriler daha ziyade, binlerce yıl boyunca kültürel kaideler içinde billurlaşan Çin ruhunun yaratıcı hamlesinin nihayetine erdiğini ve geçmişle kopma gerçekleştirmiş hiçbir yeni görüşün onun yerine geçmediğini gösterir. Öyle ki, bu yeniden doğuş hiçbir zaman yeni çağların modernliğine varmamıştır.[11]

10. *a.g.e.*

11. C.P. Fitzgerald, *China: A Short Cultural History*, New York, 1959; Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934; J. Needham, *Science and Civilization in China*, I.'den IV.'e, Cambridge, 1945-1965.

III

Paradigma Değişimi

BU ASYA UYGARLIKLARININ gerilemesi verimli karışımlara da son verir. Hindistan'la Çin, İran'la Hindistan ve Çin'le Japonya arasında verimli karşılaşmaları doğuran büyük çeviriler çağının sonu gelir. Bu büyük uygarlıklar birbirlerinden tecrit olur ve hepsi gözlerini Batı'ya çevirirler. Tarihten çekilirler, bir bekleme devresine girerler, kendilerini yenilemez olurlar ve biriktirdiklerini harcarlar. Olaylara yetişemeyen, ekonomik gerçeklikle aralarındaki uyumsuzluk yüzünden çöken ve zevahiri kurtarmak için atadan kalma koleksiyonları gizlice satan aristokrat aileleri gibidirler: mücevherler, tablolar, halılar, gümüşler, her şey satılır, artık satılacak hiçbir şeyin kalmadığı acı gerçeğinin anlaşılacağı güne dek.

Tarihten bu çekilme, bir ölçüde Latin Amerika'yı da etkilemiştir. Octavio Paz İranlılar, Hintliler ve Çinliler'in Batı'dan farklı uygarlıklardan geldiklerine, Latin Amerikalılar'ın ise Batı uygarlığının uzantısı olduklarına işaret eder, haklı olarak. İspanya ve Portekiz'e göbek bağıyla bağlanmıştır Latin Amerikalılar. Sonuç olarak Batı'nın Amerika'daki bir kutbunu temsil ederler, öteki kutup Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'dan oluşmuştur.[12] Bununla birlikte bu bağlılık önemli farklılıkları gizlemektedir. Paz üç farklılık sayar: 1) Kolomb-öncesi uygarlıklardan gelen yerli topluluklarının kültürel katkısı; 2) İslam'dan etkilenmiş İspanyol uygarlığının kendine özgü karakteri; 3) Karşı-Reform. Karşı-Reform doğmakta olan modernliğin yadsınması olmuştur. İspanyol monarşisi kendi davasını bir ideolojinin davasıyla birleştirerek, "kendini evrensel imanla ve bu imanın tek yorumuyla özdeşleştirir. İspanyol hükümdarı, Büyük Theodosius ile ilk Kurtuba halifesi 3. Abdurrahman'ın bir tür karışımı haline gelir."[13]

12. Octavio Paz, *Une planète et quatre ou cinq mondes*, Gallimard, Paris, 1985: 189.

13. *a.g.e.*, s. 191.

Bu farklılıklar sonucunda Latin Amerika, Kuzey Amerika'ya nazaran tarihsel olarak ayrı bir düzlemde kalacaktır. Çünkü Kuzey Amerikalılar Reform ve Ansiklopedi'yle doğmuşlardır, yani modern dünyayla, oysa Latin Amerikalılar tarihte Karşı-Reform ve neoskolastik'le ortaya çıkmışlardır, yani modern dünyaya karşı.[14] Üçüncü Dünya'dan olmadığı gibi, Batı'nın yoksul akrabası durumunda da kalan Latin Amerika'nın özel niteliği, Paz'a göre buradan gelir. Bu olgu, hem Latin Amerika edebiyatının doğasını, hem de aydınlarının tavrını etkileyecektir. Her ne kadar Amerikalı-İspanyolca edebiyat – "eleştiri tarafından parçalanmış eski ilahi kesinliklerin yerinde kalan boşluğu" bir şekilde yansıtması anlamında– modernse de, düpedüz eleştiri-karşıtı kalmış olan felsefi ve siyasal düşünce için aynı şey söylenemez. Çünkü Latin Amerika Ansiklopedi'yi ve eleştiri çağını kaçırmıştır. "Bizim 18. yüzyılımız olmadı: En büyük iyi niyet gösterisiyle bile bir Feijoo'yu ya da bir Jovellanos'u Hume'la, Locke, Diderot, Rousseau ya da Kant'la karşılaştıramayız. Büyük kopma budur: Modern çağın başladığı yerde bizim de ayrılığımız başlar."[15]

Modernlikten ve modernlikte vücut bulan toplumsal gerçekliklerden bu kopma, fikirlerin toplumsal gerçekliklerde hiçbir karşılık bulamayıp maskelere, hatta ideolojilere dönüşmelerine yol açacaktır. Fikirler, hem özneyi hem de öznenin gerçeğe bakışını gizleyen ekranlar olacaklardır. Bundan ötürü de fikir ile davranış arasında bir ayrılma olacaktır. Fikirler siyasal modanın en son buluşundan gelse de, davranışların kökleri en inatçı atacılıktadır. "Fikirler bugünün fikirleri, tavırlar dünün tavırları. Bunların ataları Aziz Thomas adına yemin ediyorlardı, kendileri de Marx adına yemin ediyorlar, ama hem eskiler hem yeniler için akıl, bir Doğru'nun hizmetinde olan bir silahtır. Aydının görevi de onu korumaktır. Bunların kültür ve düşünce anlayışı polemik ve savaşçıdır: Bunlar Haçlılardır."[16]

Paz'ın sözünü ettiği bu şizofrenik tutumlar, daha da sivrilmiş şekilleriyle İslam dünyasında ve genel olarak Üçüncü Dünya aydınlarında bulunmaktadır (4. Bölüm'de bu konuya geniş olarak döneceğiz). Oysa Modern çağdan bu ayrılma, Batı'daki paradigma değişimiyle çakışmaktadır – ve bu birinci derecede önemlidir.

14. *a.g.e.*, s. 192.
15. Octavio Paz, *La Fleur Sacrilège*, Gallimard, Paris, 1984: 74.
16. Octavio Paz, *Une planète...*, s. 193.

Eski Dünya unufak olmakta, kültürel kaideler çökmektedir. Skolastik parçalara ayrılırken Rönesans başlamaktadır, sonra Klasik Çağ'ın başlangıcı ve bilimsel-teknik çağın doğuşu gündeme gelir. Bu tersyüz oluşun muazzam sonuçları olmuştur. Bilim alanında bir devrim olduğu kadar, dünyayı yeni gözlüklerle yeniden keşfeden insanın bakışında da bir devrimdir. Dünyanın örnekseme [*analogie*] ekseninde kurulu olduğu eski paradigma tüm çekiciliğini yitirmektedir. Madde, artık varlığın yadsınması olarak değil, doğanın yaratıcısı güç olarak hak kazanmaktadır. Gizli güçlerin yerini matematik alır. Tarih, tin hareketi olarak girişini yapar. Kısacası, varlığın hiçbir alanını unutmadan radikal bir değişim gerçekleşir. Ama bütün bunlar, Asyalı büyük uygarlıkların erişemediği bir alanda, 17. yüzyıldan itibaren doğmakta olan yeni paradigmanın potası ve modernliğin kuşku götürmez beşiği olan Batı Avrupa'yla sınırlı bir kültürel alanda oluşur.

Bu yer değiştirmeye paralel olarak ekonomide yeni bir merkezin oluştuğunu görüyoruz. Fernand Braudel, ağırlık merkezlerinin yer değiştirmesinin, "dünya-ekonomi" (*Weltwirtshaft*) diye adlandırdığı şeyle bağlantılı olduğunu gösterir. Her dünya-ekonomi üçlü bir gerçekliği kapsamaktadır: bir coğrafi alan, bir zamanlarki Londra ve bugünkü New York gibi bir kutup ve birbirini izleyen bölgeler. "Her merkez dağılmasında, yeni bir merkez oluşur, ekonomi bir ağırlık merkezi olmadan, bir kutbu olmadan yaşayamazmış gibi."[17] Gerçekten de 1380'e doğru Venedik'in yararına bir merkezleşme olur, sonra 1550-60 arasında Anvers, ondan sonra da yine Akdeniz'e doğru bir dönüşle 1590-1610 arasında Cenova merkez olur. 17. yüzyıldan itibaren yaklaşık iki yüzyıl boyunca Amsterdam hüküm sürecektir. 1780-1815 arasında dünya-ekonominin merkezi Londra olur ve 1929'da merkez, Atlantik-ötesine kayar, bu sefer de New York'ta kalır.

Londra'nın merkez olduğu sırada ekonomi tarihinde bir sayfa çevrilmiş olur. "İlk kez Avrupa'nın dünya-ekonomisi ötekileri bertaraf ederek dünya ekonomisini elinde tutma iddiasındadır ve kendini dünya ekonomisiyle özdeşleştirerek İngilizler ya da Avrupalılar önünde her engelin yıkılacağı bir evren yaratır."[18] Birkaç yıldır Pasifik tarafında yeni bir merkezin oluşmasından söz edilmektedir. Pasifik'e kıyısı olan iki güçlü ülke, ABD ve Japonya, Avrupa'yı kısadev-

17. Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Arthaud, Paris, 1985: 91.
18. *a.g.e.*, s. 107.

reye uğratarak üçüncü teknolojik devrimin yeni kutbu olmaktadırlar, öyle ki kaçınılmaz yakınlaşmaları yeni bir gerçeklikte vücut bulmaktadır; John Naisbitt bu yakınlaşmayı *US-Japan Inc.* olarak adlandırmaktadır.[19]

Peki paradigma sözcüğünden ne anlaşılmalıdır? T. Kuhn, "Paradigma, verili bir grup üyelerinin ortak tekniklerini, kabul edilen değer ve inançlarının bütününü temsil eder,"[20] diyor. Paradigma, bilim adamları ve düşünürler topluluğu üyelerinin benimsedikleri bir dünya görüşüdür. Bilimsel dönüşümler nedeniyle bu görüş değiştiğinde, bilim adamlarının içinde yaşadığı dünya da değişir ve şeyleri başka bir şekilde görmeye başlarlar, yani yeni bir bakışla. Paradigma değişimi bir takımyıldızdan diğerine geçmek gibidir. Çünkü şeyler, yalnızca farklı olarak görülmekle kalınmaz, tepkilerimiz bile farklı olarak ifade bulur. "Devrimden (bilimsel devrimden) önce bilim adamı için ördek olan şey tavşana dönüşmektedir. Yukarıdan bakılan bir kutunun dışı olarak görünen şey, aşağıdan bakılan bir kutunun içi olarak görünmektedir."[21] Bundan dolayı her paradigma değişiminin beraberinde, görsel algılamada da bir dönüşüm olur. Örneğin Kopernik kuramını savunan bir bilim adamı Ay'a bakarken, "eskiden bir gezegen görüyordum, şimdi bir uydu görüyorum," demez, "eskiden Ay'ı bir gezegen zannediyordum, yanılıyormuşum," der. "Eskiden" ve "şimdi" arasında, önceki algılamanın düzeltilmesi olan bir bakış değişimi vardır; bu düzeltme, hem algılama kategorilerindeki değişimlerin, hem de psikolojik tavırlardaki dönüşümlerin birbirlerine eklemlendikleri ekseni oluşturur. "Lavoisier'nin oksijeni gördüğü yerde Priestley flojistonsuz havayı görmüştü; diğerleriyse hiçbir şey görmemişlerdi." Oksijeni bulduğu andan itibaren, "Lavoisier farklı bir dünyada çalıştı".[22]

Öte yandan, ipe bağlı bir cismin sallanması Aristotelesçi birine göre karmaşık bir hareket sonrasında duracak olan engellenmiş bir düşüştür; oysa Galilei'ye göre bir sarkaçtır, yani aynı hareketi sonsuza dek tekrarlayabilecek bir cisim. *Impetus* [hamle, hız] fikrinden etkile-

19. John Naisbitt, *The Year Ahead, 1986*, Warner Books, New York, 1985: 21-37.

20. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983: 238 (Türkçe'de: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, Alan Yay., İstanbul).

21. *a.g.e.*, s. 158. 22. *a.g.e.*, s. 166-7.

nen sarkaçlar, "biçimi görüşümüzün tersyüz olmasına çok benzeyen bir şeyden doğmuşlardır, buna yol açan da yeni bir paradigmadır".[23]

Bu yeni paradigma felsefi biçimini, tüm bu unsurların güçlü bir şekilde eklemlendiği Descartes düşüncesinde bulacaktır. O andan itibaren paradigmalar arası çatışma dönemi ve yeni paradigmayı savunarak dünyayı dönüştürecek olanlar ile bu paradigma dışında kalıp onun tüm izlerini her anlamda taşıyacak olanlar arasındaki ***sağırlar diyaloğu*** başlar. Bu sağırlar diyaloğuna birkaç örnek verelim. Eski paradigmanın savunucuları, gizli güçler örneksemesi sayesinde dünyalar birbirlerine denk düşer, derler. Yeniler ise aksine, iki heterojen dünya olarak karşıtlaşırlar, derler: Uzam ve düşünce dağınık bir şekilde bağlanmıştır. Eskiler, dünyanın bir erekliği vardır, çünkü nedensellikle ereksellik varlığın belirlenmemişliğinde çakışır, diye ısrar ederler. Yo hayır! diye cevap verir yeniler, her şeyin Tanrı'ya has yanılmaz bir zorunlulukla, kendi nedeninin sonucuymuş gibi akıp gittiği bir yerde erekten söz etmek saçmadır. Oysa, diye cevap verir eskiler, zevklerin ve renklerin, şeylerin doğasından ayrılmaz olduğunu inkâr edemezsiniz. Yine bir yanlış: Zevkler ve renkler yalnızca düşüncenin öznel biçimleridir. Sizin şey diye adlandırdığınız, uzamdan başka bir şey değildir ve onun özellikleri de bölünebilirlik, betimlenebilirlik ve hareketliliktir. Peki ya rüyalarımızda, düşüncelere daldığımızda gördüğümüz İmgeler de mi yanılsama? Daha da kötüsü: Onlar muhayyilenin sayıklamalarından sızan bulanık imgelerdir. Ve bu sağırlar diyaloğu günümüze dek sürecektir. Bununla birlikte, Dekartçı düşünce modernliğin son paradigması değildir. Michel Foucault'ya göre –3. Bölüm'de buna döneceğiz– Dekartçı düşünce klasik *episteme*'yi* temsil eder. Klasik *episteme* 19. yüzyılda bir başkalaşıma uğrayacaktır. Düzen'den Tarih'e doğru bir dönüşüm gerçekleşecektir, öyle ki durağan bir fikir olan temsil etme fikrinin yerini evrim fikri alacak ve yeni zamanların paradigmasını başlatacaktır.

Dekartçı rüyaya vücut veren Newton'dur. Kopernik, Kepler, Galilei ve Descartes gibi öncellerinin çalışmalarını güçlü bir sentezde toplayıp, yeni paradigmanın bilimsel doruğu haline gelmiştir. Ondan sonra her şey, 19. yüzyıl sonuna kadar düzene girmiştir. Dünya, de-

* Eski Yunanca'da: Bilim; Fransızca'daki kullanımı: "Bir toplumsal grup, ya da bir döneme özgü kurallaşmış bilgilerin bütünü". (ç.n.)

23. *a.g.e.*, s. 169.

değişmez yasalar tarafından çalıştırılan bir makina gibi işlemiştir. Ve bu model o kadar güçlü, o kadar ikna edici bir hale gelmiştir ki yalnızca saf bilimleri değil, insan bilimlerini de etkilemiştir. *The Turning Point*[24] adlı kitabında Fritjof Capra biyolojideki mekanik yaşam kavramında, biyomedikal modelde, psikolojide, ekonomi bilimlerinde bu modelin uygulamasını göstermektedir. Kısacası, bütün indirgemeci sistemlerdeki uygulamaları göstermektedir. 20. yüzyıldaki bilimsel devrimlerden beri(görelik kuramı, kuantum mekaniği), eskisine nazaran organik, holistik ve ekolojik olma avantajı bulunan yeni bir paradigmanın ortaya çıkışına tanık olduğumuz doğrudur. Fakat bu yeni paradigma, etkisini az çok bütün bilimlerde hissettiriyor ve yeryüzü çapındaki teknolojik dönüşümlere eşlik ediyorsa da, eski paradigma, işlemsellik açısından ondan aşağı kalmamaktadır ve pek pes ettiği de söylenemez.

24. Flamingo, Londra, 1984 (Türkçe'de: *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çeviren: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989).

IV

İki Paradigma Arasında Çelişki Zamanı

BATI-DIŞI uygarlıklar iki paradigmanın zamanını yaşamaktadırlar: kendi paradigmaları ve büyük bilimsel devrimlerden doğan paradigma (Foucault'nun deyişiyle modern *episteme*). Birbirine bu kadar karşıt modellerin çarpıştığı bir dünyada yaşayan insan, saçma davranışlarda bulunma tehlikesiyle karşı karşıya kalmadan bu duruma nasıl razı olabilir? Her yanından gelen dalgalara nasıl set çekebilir? Aslında iki paradigmanın çatışması, ontolojik, psikolojik ve estetik uyumsuzlukların temeli olduğu kadar, gelenekle modernliği karşı karşıya getiren çelişkilerin de temeli olduğuna göre(*Bkz.* 3. Bölüm).

Bir yanda değişim, niteliksel sıçrama, ilerleme ve dönüşüm, öte yanda sosyolojik ağırlık, geleneksel cansızlık, köhneleşme ve kavga ideolojisi. Bu iki paradigma arasında yalnızca her türden farklılıklar değil, aynı zamanda tarihsel olarak tersten bir simetri vardır. Örneğin Budizm ile Hıristiyanlık arasında bir karşılaştırma yaparken Octavio Paz[25], birbirini izleyen evrelerini karşılaştırarak ve gelişmelerinin ters yönde olduğunu göstererek çok ilginç bir sonuca varmaktadır. Budizm, Brahman ortodoksluğuna karşı bir tepki olarak doğduysa da, kısa sürede bir felsefeye (*Sarvastivadin* Küçük Taşıyıcı Ekolü'ne), sonra *Mahayana*'nın yarattığı büyük eserlerle bir metafiziğe ve nihayet Tantrizm'le ritüalist bir dine dönüşmüştür. Buna karşılık Hıristiyanlık, yolu tersine katetmiştir: Doğuşunda zaten bir selamet dinidir. Kilise Babaları'yla bir felsefe yaratmış, sonra bir metafiziğe dönüşmüştür, bunun ardından gelen Reform'la (yani Batı'da ortaya çıkan paradigma değişiminin başlangıcıyla) "metafizikten eleştiriye ve ritten ahlaka geçer."[26] Hıristiyanlığın son evresi Protestanlık'tır, oysa Budizm'in son aşaması Tantrizm'dir. İlkinde Cisimleşme'den Cisimsizleşme'ye, ikincisindeyse Cisimsizleşme'den Suretler'in Cisimleşme-

25. Octavio Paz, *Conjonctions et disjonctions*, Gallimard, Paris, 1971: 55-69.
26. *a.g.e.*, s. 58.

si'ne doğru bir hareket vardır. Başka bir deyişle Hıristiyanlık, bedenle olan ilişkisinde bir "ayırma" tavrı benimserken[27] Budizm, Tantrizm biçimini alarak bedenle ruhun "birleşmesi"nin doktrini olmuştur ve "somut ve reel olarak ritler dahilinde gerçekleşmesi gereken tensel ve ruhsal, bütünsel bir deneyi öğütlemektedir."[28]

İster ayrılma ister birleşme biçiminde olsun; ister ruhsal bireyleşme isterse öznelcilik biçiminde olsun; bedenle, ritle ve ahlakla ilişkisinde ister soyut ister somut ilişkiler içinde olsun, böylesi birçok farklılık bir paradigma değişimine işaret etmekte ve sonuç olarak kökten karşıt iki dünyanın bağdaşmazlığının altını çizmektedir. Oysa bu uyumsuzluk Doğulular tarafından ancak 19. yüzyılda, özellikle sömürgeci yayılma çağında ve Batı'nın sanayi gücüyle karşılaşıldığı zaman anlaşılmıştır. Bu meydan okumaya karşı tepkiler çeşit çeşit olmuş ve farklı evreler geçirmiştir. Burada İslam dünyası örneğini alalım.

İslam dünyasının, Batı hegemonyasının bilincine varışının iki dönemde gerçekleştiğini gözlemliyoruz: yeniden doğuş (*Nahda*) ve devrimler çağı (*Sevre*). Muhammed Arkun'a[29] göre ilk evre 19. yüzyıl sonundan 1950'ye kadar yayılır. İkinci evre halen sürmektedir ve belki de İran İslam Cumhuriyeti'yle son noktasına varmıştır. İslam dünyası bu yeni meydan okumaya nasıl karşı koymuştur?

Müslümanları ilk etkileyen şey geç kalışın gerçekliği olmuştur. 1880'lerden itibaren bu konu geniş bir Müslüman düşünürler yelpazesini besleyecektir. 1884'te Paris'te İran'lı Cemaleddin Esad Abadi, namı diğer Afgani (1839-97) ve Mısırlı Muhammed Abduh (1849-1905) tarafından kurulan *Urvet-ül Vuska* (*Çözülmez Bağ*) adlı Arap gazetesinin değişmez konularından biri olacaktır. Bu gazete, Müslümanları taassuba, fanatizme, toplumsal hareketsizliğe karşı mücadele etmeye, İslam topraklarındaki Batı hegemonyasına karşı savaşmaya davet edecektir. Panislamizm, kaynaklara dönüş ve İslami rönesans fikri buradan gelmiştir. Bu dergide ele alınan büyük temalar daha sonra Abduh'un yakınlarından olan Reşid Rıza (1865-1935) tarafından reformist dergisi *El-Manar*'da (Kahire 1898), Suriyeli Abdurrahman El Kevakibi (1854-1902) ve birçok başka düşünürle birlikte işlenecektir. Bu temalarda iki eğilim ayırt edilir: özeleştiri (geç kalış teması) ve Müslümanlar bu kadar çok yenilginin acısını yaşıyorlarsa

27. *a.g.e.*, s. 68. 28. *a.g.e.*, s. 72.
29. Muhammed Arkun, *La pensée arabe*, PUF, Paris, 1979.

bunun, hakiki dini yozlaştırıp İslam'ı "tersten giyilmiş bir kürke"[30] çevirmelerinden ötürü olduğu fikrini doğrulama çabası.

Cemaleddin bu yenilenmenin öncüsü olacaktır. 8 Kasım 1872'de Kalküta Albert Hall'daki bir konferansta konunun özüne temas etmiştir: "Osmanlı hükümeti ve Mısır hidivliği altmış yıldır hiçbir şey elde edemeden bilimsel okullar açıyorlar, çünkü bu okullarda felsefe öğretilmiyor. Felsefi kafa yoksunluğu diğer bilimsel dallarda bir sonuca ulaşamamalarına neden oluyor... Felsefi kafayla donanmış bir halk, özel bilim kollarından habersiz dahi olsa, bu felsefi kafa sayesinde değişik bilimsel alanlarda bilgilenmeye hazır olabilir, diyoruz."[31]

Cemaleddin, felsefi kafa terimiyle yeni kafayı kastetmektedir: Yani bilimsel kafayı. "Bütün gece boyunca bir petrol lambasının önünde çömelen" Müslüman düşünürlerin kendilerine neden hiçbir zaman "üstü örtüldüğünde bu lamba neden tütüyor?"[32] sorusunu sormadıklarına hayret eder. Kısacası onları meraksızlıkla, vurdumduymazlıkla, her şeyi bulanıklaştıran bilinçsizlikle suçlar. Çünkü Batılılar bizim memleketlerimize yalnızca silahlarının gücüyle girmezler, aynı zamanda tam bir bilimsel yenilik şebekesiyle gelirler: telgraf hatları, fotoğraf aletleri, mikroskoplar ve teleskoplar. "İbni Sina'nın *Kitab-ül Şifa*'sında ya da Şehabeddin Sühreverdi'nin *Hikmet El İşrak*'ında sözü edilmiyor diye bütün bu sorunları bir kenara atmamız olacak iş midir?"[33]

Mısırlı Abduh, Hintli Muhammed İkbal (1876-1938), Suriyeli El Kevakibi (1854-1902) gibi diğer düşünürler, geri kalmışlık (*taahhür*) ve cansızlık (*cumud*) konularını ele almak için, Batı'dan devraldıkları evrim (*tatavvur*) ve ilerleme (*terakki*) fikirlerini bu konuların karşısına çıkarırlar. İslam tarafından "en beter şey" olarak yasaklanmış olan yenilik yapma (*bidat*) fikri yeniden değer kazanacak, uzun süredir kapalı olan *içtihad* (kişisel karar alma çabası) kapısının açıldığı söylenecektir.[34] İlerleme fikrinin Kur'an'da zaten zımni olarak bulunduğunu söyleyerek ilerlemeyi haklı çıkarmaya kadar gidilecektir. Geçmişten katı bir kopuşla uzaklaşmayı dileyen nadir düşünürler dışında tepkile-

30. Ali Merad, *L'Islam contemporain*, PUF, Paris, 1984: 43.

31. Çeviren ve aktaran H. Pakdaman, *Djamal-ed-din Assad Abadî dit Afghanî*, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1969: 243.

32. *a.g.e.*, s. 244. 33. *a.g.e.*, s. 288.

34. R. Brunschvig, "Problème de la décadence", *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*'da, G.P. Maisonneuveet Larose, Paris, 1977: 29-51.

rin çoğu, suret düşmanlığına [*iconoclastie*] özen göstereceklerdir. Örneğin Cemaleddin gibi biri, birçok temel noktada Renan'la mutabık olmakla birlikte[35], Panislamizm'in militan öncülüğünü yapmaktan da aşağı kalmayacaktır; her taraftan Bergson ve Nietzsche akan bir İkbal, ilerlemeyle Kur'an'ı uzlaştırmak için akıl almaz zihinsel cambazlıklar yapacaktır[36]; Abduh gibi biri ilk İslam'ın altın çağında örnek modeller arayacaktır: İslam masumdur, yozlaşmış olan Müslümanlar'dır. İslam tersten giyilmiş bir kürktür, tersyüz edin her şey yoluna girecektir. Ve bu ilk karşılaşma evresinde düşünürler, sorunun öneminin bilincinde olmakla birlikte epey muğlak kalırlar. Çöküşün belirtilerini hissedip gerilemeyi görürler; ama hem ilerlemeyi, hem de bu ilerlemeyi frenleyen şeyleri korumak istemektedirler. Günah keçileri aranmakta, temeli din olan paradigmanın eleştirilmesi yerine dine vücut veren kurumlar sorun edilmektedir. İslam hastalandıysa bunun nedeni, her tarafa taassup ve nifak tohumları saçan cahil sarıklıların, bilgiyi sadece kendilerine vergi bir şey haline getirmeleridir.

Fakat yeni paradigmanın, ancak eski paradigmanın aleyhine kurulabileceği gerçeği yadsınmaktadır. İslam'ın bilimle bağdaşmaz olmadığını, hatta bilimin İslam'ın kapsamı içinde olduğunu söylemek, ne İslam'ın sorununu ne de bilimin sorununu çözmektedir, çünkü ikisi arasında birbirlerine indirgenememelerinden oluşan çukur bir saha vardır. İslam'ı mitselliğinden uzaklaştırırken bilimin dilini yeniden kutsallaştırmakla eşdeğerdedir bu. İslam'ın yeniden ortaya çıkışı, ilk biçimiyle gerçekleşebileceği mümkün kabul edilse bile, dört yüzyıldan da fazla bir süredir bilimsel devrime olanak veren bu epistemolojik altüst oluşu elinin tersiyle silemeyecektir – dünyanın en büyük iyi niyetiyle bile yapılsa.

Yeniden doğuş döneminden (*Nahda*) devrimler dönemine (*Sevre*) geçildiğinde şeyler sicil değiştirir. Bu iki dönem arasında hem süreklilik hem de süreksizlik vardır. Süreksizlik dildeki değişime bağlıdır, çünkü bu evre her şeyden önce ideolojiktir. Arkun'un yerinde tespitiyle: "Söz konusu olan, bilimsel düşüncenin çaba gösterdiği gibi nes-

35. Ernest Renan 29 Mart 1883'te Sorbonne'da, yankılar uyandıran bir konferans vermişti: "L'Islamisme et la Science" (*Le Journal des débats*'da yayınlanmıştı). Renan bu konferansta, İslam'ın bilimsel kafaya zıt olduğunu kesin olarak belirtiyordu. Cemaleddin'in cevabı daha ziyade ılımlı olmuştu.

36. Bkz. Kur'an, Nuh Suresi, 14: "Oysa O, sizi tavır tavır yaratmıştır"; İnşikak Suresi, 19: "Siz, hiç tartışmasız tabakadan tabakaya bineceksiniz".

nel gerçeği kavramaktan ziyade, tahammül edilmez olduğu yargısına varılan varoluş koşullarını daha arzu edilir ülküsel koşullara dönüştürmektir."[37] Başka bir deyişle, önceki dönemde özellikle kültürel uyuşukluğa karşı militanlaşan eleştirel düşünce evresi, epistemolojik görevinden uzaklaşıp kuru bir şekilde sosyolojikleşmektedir. İlk sorgulamalardaki tazeliğin yerini hazırlop cevaplar almakta, ilk zamanlardaki eleştirinin yerine kavga ideolojisi oturmaktadır. Ama bu iki dönem arasında süreklilik de vardır, çünkü asliyet (*asâla*) teması, örnek modeller (ilk Müslümanlar), geri dönüş teması, Kur'an'daki her şeyi bilen mucizevilik, kısacası zamanında *Nahda* düşünürlerinin muhayyilesinde kaynaşan bütün İslam "mitolojisi" akıl almaz boyutlara varır ve –"entegrizm" in de yardımıyla– bütün terörü ve sefaletiyle kolektif bilinçaltı patlamasına tanık oluruz.

Peki bu iki evre arasında ne olup bitti? Bence ikisi arasında yeni paradigma içselleştirildi, ama yetersiz ve sapkın bir şekilde. Açıklayayım. *Nahda* düşünürleri İslam'a olan sevgileri ve ikiyanlılıklarına rağmen yine de temel soruları sorarlar. Karşılaştırırlar, uyumsuzluğun farkındadırlar, gerçek sorunlara parmak basarlar ve özellikle hınç duyan insanlar olmamaya çalışırlar. Mısırlı El Kasımi, Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmaları nedeniyle doğa yasalarının ve bilimsel nedenselliğin üstünlüğünü görmeyi reddeden Müslümanlar'daki kültürel atavizme karşı dürüst bir saldırı başlatır. Ama Batı'nın tüm etkisinin bilincinde olan bu insanlar iki kültürün arasındadırlar ve çatışmayı yeni gözlerle görme ayrıcalıkları vardır. Buna karşılık, *Sevre* ideologları "Batılılaşmış"lardır, yani hâkim paradigma (güdük bir modernlik anlayışı) bu ideologların algılama aygıtı tarafından sapkın bir şekilde içselleştirilmiştir. Peki söz konusu olan hangi modernliktir? Düşünen, sorular soran eleştirel evredeki modernlik değildir; şeyler hakkında indirgeyici bilgi paketleri halinde kolaycı açıklamalar veren, kabalaştırılmış bir Marksizm'in yan-ürünlerinin son marifetleridir. Yeni bakışın bir bakıma modern olduğu söylenebilir, ama bu, *sakat bir bakış*'tır. Çünkü kendisinden önce gelen bilgi arkeolojisinden kopmuştur. Foucault tarzı bir deyişle, bilgisel [*épistémique*] kopmalar sonucunda ortaya çıkmamıştır, sakatlanmış bir şecerenin hafızasız evladı olarak belirmiştir. Bundan sonra da hep kör olacaktır. Tarihsel olarak, bu evre ikisinin-arası evresidir, psikolojik ve estetik olduğu kadar

37. *La pensée arabe*, s. 107.

epistemolojik de olan her tür çarpıklıkların evresidir. Gerçekten de, paradigmalar (eski ve yeni) kesişe kesişe, sonunda birbirlerini biçimsizleştirmektedirler: Modernlik Geleneğin ölçüleriyle tartılmış, Gelenek de Modernliğin şiddetli çelmelerini yemiştir. Bundan ötürü sakat bakış ile bu bakışı koşullandıran ruhsal tavırlar arasında bir ayrılma başgöstermektedir. Bu tavırlar, yeni zamanlardaki epistemolojik dönüşümlere süreç içinde uyarlanmadıkları için, kendisini şeylerle özdeşleştiren eski görüşe bağımlı kalmaktadırlar.

Artık birbirini iten iki paradigmanın zamanı yaşanacaktır; bunlardan biri, bakıştaki sakat algıyı yapılandırır, ötekiyse bu bakışı inançların fevri kapsamıyla doldurur. Asli bir söylem tutturulduğu sanılırken, aslında paranoyak bir sayıklamadan başka bir şey yapılmamaktadır; katıksız ve keskin bir Müslüman olunduğu sanılırken, aslında 19. yüzyıldan kalma eskimiş söylemlerin yan-ürününden başka bir şey olunmamaktadır. Bunun en meşhur örneklerinden biri Şeriati'dir (ölümü 1977) – İslami Devrim'in (1979) kuramcılarından biri. Şeriati, Cemaleddin'den bir ölçüde daha az nettir. İkisi arasında yüz yıllık bir mesafe vardır; buna rağmen karşılaştırmadan meşhur selef muzaffer çıkmaktadır. Cemaleddin günümüzde dahi güncelliğini yitirmeyen sımsıcak sorular sormuştur, Şeriati'nin ise tüm sorulara hazırlop cevapları vardır. Cemaleddin ne pahasına olursa olsun özümsenmesi gereken bilimsel kafadan söz ederken, Şeriati indirgemeciliğin son raddesinde bir bayağılık örneği sunmaktadır. Şeriati'de her şey Marksist altyapı-üstyapı terimleriyle, Maniheist bir tarih anlayışıyla ve zincirleme bir özdeşleştirme yağmuruyla açıklanmaktadır. Şeriati'nin düşüncesi, birbirinden tiksinen iki paradigmanın oluşturduğu bir karışımdır. "Tinin fenomenolojisi ve akıl sisteminin kavramsal aygıtından yoksun bırakılmış bir Hegel ile kuramdan ve *praxis*'ten arındırılmış bir Marx'ı, bir de iki kutbundan (*Mebde*, köken, başlangıç ve *ma'âd*, geri dönüş, son) koparılmış bir İslam'ı karıştırarak koyu bir çorba elde ederiz; bu çorbada bir araya gelen tüm unsurlar, kendilerini oluşturan ve varoluş nedenlerini doğrulayan zeminden koparılmış olmalarından ötürü, ontolojik ağırlıklarını yitirmiş olurlar. Böylesi bir düşünce ancak *nesnesi olmayan*, sonuç olarak da *mekânı olmayan* bir düşüncedir."[38]

38. Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Les Presses d'Aujourd'hui, Paris, 1982: 230.

Bu genel durum, siyasal görüşleriyle psikolojik davranışları arasında sıkışıp kalan İslam dünyasındaki ideolog entelektüelin davranışını belirler. Bu acılı ayrılma, ideologlarımızın eleştirel düşünürler olmak yerine, yel değirmenlerine karşı durmaksızın sefer düzenleyen haçlılara benzemelerine yol açar; bu haçlı seferleri sağduyudan tamamen uzaktır ve Descartes'ın hoşuna gitmeyecek de olsa belirtelim ki, sağduyu dünyada en eşit dağılmış şey değildir.

Üçüncü Bölüm

Çarpıklıkların Alanı

I

Fikre "Geç Kalmış" Bir Bilinç[1]

ASLINDA iki paradigma sonunda birbirlerini karşılıklı olarak biçimsizleştirirler: Modernlik, Gelenek tarafından doğasından uzaklaştırılacak, Gelenek de Modernliğin çelmelerine maruz kalacaktır. Tarihsel olarak bu evre ikisinin-arası dönemidir, her tür çarpıklıkların dönemi: epistemolojik, psikolojik, estetik. Düşünce art arda gelen uyumsuzluklara çarpmakta ve bu uyumsuzluklar, şeylerin ve varlıkların oluşumuna yansımaktadır. Taşıdıkları çarpıklıkların sosyolojik zeminleri vardır. Üstelik hiçbir toplumsal sınıf, hiçbir toplumsal ve mesleki ortaklık, hiçbir ideolojik söylem bu çarpıklıkların elinden kurtulamamaktadır. Bu çarpıklıklar, entelektüellerin fikirlerinde, kalabalıkların psikolojik davranışında ve ideologların sayıklamalı fantazmlarında karşımıza çıkar. Bunların yarattığı tahribatı geleneksel olarak adlandırılan sınıfın, yani *Ulema*'nın en ortodoks temsilcilerinde de gözlemleriz. Gerçekte, toplumsal, estetik ve entelektüel yaşamın hiçbir kesimi bu çarpıklıklardan korunamaz.

Sorun karmaşıktır. Bu sorunu incelemeye çalışırken, bu incelemenin eksiksiz olmadığını da ekleyeyim. Diğer açıklayıcı çalışmalar gibi bu da makul bir açıklamadır. Her şeyden önce üç soru soralım: Bu çarpıklıklar nereden gelmektedir? İşleyişleri nasıl olmaktadır? Doğaları nedir?

İlk soru ontolojik dizgededir, tarihsel çatlakları ve paradigma değişimini göz önünde bulundurur; ikincisi epistemolojiye, yani heterojen paradigmaları birbirine uydurmak için düşüncenin işleme soktuğu yamalara ilişkindir; üçüncünün nesnesiyse, birleştiklerinde bir alt-gerçeklik ve bir *mekân-dışı* oluşturan karma bilgi türlerinin araştırılmasıdır.

1. "Gecikme" kavramı burada kronolojik anlamda değil, ontolojik anlamda kullanılmıştır. "Geç kalmış" bir bilinç, hâlâ mitoslara ve ilk gerçekliklere yakın olan bir bilinç demektir.

Çarpıklıkların doğuş noktası ontolojik uyumsuzluktadır, diyorduk. Modernliğin yapıları yeryüzündeki bütün kültürlere kendilerini kabul ettirdiler, bütün alanlarda tahribat yaptılar ve sonunda algılama aygıtımızın içine sızdılar. Tıpkı geçmişteki Ortaçağ kültürümüzün yerine, kendileri de 19. yüzyılın büyük epistemolojik altüst oluşlarından doğan modern insan bilimlerinin geçmesi gibi, bakışımız da tarihselleşmiştir. Fakat bu sızma, bilinçli bir düşüncenin sonucu olmamıştır: İnsan bilimleri, onları doğuran süreç içsel olarak yaşanmadan edinilmiştir. Bu eksik halkanın doğurduğu sonuçlar vahimdir. İçsel olarak değişmemiş olmasından ötürü bilincin Modernliğe "geç kalmış" olmasıyla durum daha da vahimleşmektedir. Modernlik, böyle yaşandığında bilinci aydınlatmak yerine bulanıklaştırmaktadır. Üstelik bilinç, hâlâ gönül gözüyle görme paradigmasının etkisi altındadır. Bilincin kök saldığı bu varlık deneyinde, simgelerin örneksemeli doğası işler kalmakta; bakış, kültürel arketiplerin büyüsüne maruz kalmakta; ruh ise, toplumsal ilişkilerdeki özdeşleşmenin içinde yüzmektedir. Her şey, bireyin, yani benliğin kolektif bir kendilik yararına silindiği, zaman ve mekân niteliklerinin son derece hareketli kaldığı, varoluş biçimlerinin bir tür ortak mevcudiyet içinde kaynaştığı varlık biçimleriyle beslenir.

Bütün bunlar inançlar düzeyine olduğu kadar, örf ve âdetler düzeyine de yansır. İnançlar düzeyinde, hem gerçekten hem de gerçekdışından farklı olan bir tür *gerçeklik-ötesi* oluşturur; "bilinçdışı bir şekilde cemaatin kimliği olduğu kabul edilen bir gerçeklik-ötesi".[2] Örneğin, her Hindu'nun, varlığının bir parçası olarak taşıdığı *moksha* (kurtuluş), *dharma* (yasa, düzen), *karma* (yaşamlar zincirini yönlendiren kader) ve *yoga* (kurtuluş yolu) gibi Hinduizm'in temel kavramları, böylesi bir gerçeklik-ötesini oluştururlar. Öte yandan bu gerçeklik-ötesiyle, hayatın başından itibaren bir tür rüya gibi bütünleşilir, çünkü çözümleme ve bilimsel bilgiden ziyade, yaşanmış deneye, gönül gözüyle görme gücüne ve önseziye dayanır. Gerçekte başka bir tarihsel bağlamda ortaya çıkan modernlik, kökleşmiş örf ve alışkanlıkların ağır kütlesine de yansıyan ve neredeyse değişmez olan bu gerçeklik-ötesine takılır kalır. Bu kökleşmiş örf ve alışkanlıklar o zihinsel alanın toplumsal billurlaşmasından başka bir şey değildirler;

2. Suddhi Kakar, *Moksha, le monde intérieur, enfant et société en Inde*, Les Belles Lettres, Paris, 1985: 90.

her tür yeniliğe karşı duyarsızlıkları da bundan gelir. Bunlar hakkında doğru tespitlerden birini yapan Pérez Galdos şöyle der: "Düşünce dizgesinde, doğru fikrin yanlış fikir karşısındaki anlık zaferine tanık oluyoruz; o zaman, fikrin örflere karşı da öylesine çabuk zafer kazanacağını sanıyoruz. Oysa örfleri zaman yaratmıştır, tıpkı sabırla, ağır ağır dağları yarattığı gibi; onları yalnızca zaman, günler boyunca çalışarak yıkabilir. Dağlar süngü darbesiyle devrilmez."[3]

Belki Kant gibi biçimle içerik arasında bir ayrım yapıp, biçimlerin epistemolojik dönüşümlerden doğan yeni fikirler olduğunu; açıkça görünmeyen bilince (geleneksel gerçeklik-ötesine) kendini uyarlama zamanı bırakmayan bu yeni fikirlerin, yeni bir bakış tasarlayıp dünyanın yeni bir şekilde algılanmasına yol açarak, eski görüntüler ontolojisinin üstüne yerleşmekte olduğunu varsayabiliriz. Bilincin içeriğinin algılama "madde"sine dönüştüğü söylenebilir; öyle ki sureti çıkarılan dünya, söylem düzeyinde moderndir, ama içerik olarak arkaiktir, çünkü ikisinin arasında *Galilei-öncesi* bir bilinçle *Hegel-sonrası* bir söylemi ayıran uçurum yatmaktadır. Bunun sonucu, bir yandan ithal fikirlerin şeceresinden kilometrelerce uzakta kalırken, öte yandan Geleneğin ve görüntülerin dünyasını şeyleştiren sakat bir bakış oluşmaktadır.

Kolektif ruhun bodrum katından gelen bilinç ile tarihteki başkalaşımların ortaya çıkardığı fikir arasında *gecikme* yer almaktadır. Ve bu gecikme, sergilenme biçimleri kökten karşıt olan iki bilgi dizgesinin çakışma noktasındadır. Bir yanda, mitos sulandırılmakta, tarih seviyesine düşürülmekte, nedensellikler ve belirlenmeler aranmaktadır; öte yanda dikeylik, özdeşleşme ve tözleştirme eğilimi vardır. "Rasyonel düşünce görüntüyle gerçeği ayırt etmektedir, mitolojik düşünceyse gerçeklikle gerçekliğin görüntüsünü örneksemeli ve simgesel olarak birleştirmekte, kendi görüntülerini şeyleştirmekte, kendi icat ettiği kişi ve olaylara gerçek bir vücut ile gerçek bir hayat vermekte, onlara kendi zamanında, kendi mekânında yer bulmaktadır ki, bu zaman ve mekân hem bizim malımızdır hem de değildir."[4]

Eğer bilinç, modernliğin başlangıcındaki bunalımlara tarihsel ola-

3. Pérez Galdos'dan aktaran Octavio Paz, *Une planète et quatre ou cinq mondes*'da, Gallimard, Paris, 1985: 198-9.

4. Édgar Morin, *La Méthode III, la connaissance de la connaissance*, Seuil, Paris, 1986: 190.

rak katlanmış olsaydı değişimlere ayak uydurabilirdi; durum böyle olmayınca dayanak noktası bulamayan yeni fikirler, tarihsel olarak aynı ölçüyle ölçülemez olan bir zemine yamalanmaktadırlar; öte yandan bu zemin, bu fikirleri ağırlayamamakta ve kesinlikle benimseyememektedir; bundan ötürü çaresiz, bilincimizde açık bir yara gibi duran uçurum ortaya çıkmaktadır. Bu özel olguya biraz ışık tutmak için birbirlerinden enikonu farklı iki yazarda rastladığımız iki kurama başvuracağım: Jung ve Foucault. Foucault'nun arkeolojik dönüşümlerin sonucu olarak epistemolojik açıdan gözlemlediği şeyleri Jung psikolojik açıdan gözlemlemektedir. Çünkü ruhsal ekonomi açısından bakıldığında bu uyumsuzluk bir ödünleme (gerileme) eksikliğidir; tarihsel süreksizlikler açısından göz önüne alındığındaysa durmadan çakışan ve birbirlerini biçimsizleştiren heterojen zihinsel bloklar arasındaki duraklamalı çatlaktır.

1. DÜNYANIN BÜYÜBOZUMU[5]

Jung, dünyanın büyübozumunu açıklarken şöyle yazıyor: "İşin tuhaf yanı bilimin, astronomi yasalarının keşfiyle başlamış olması, yani en uzak yansıtmalardan geri çekilmeyle başlamış olmasıdır. Evreni etkileyen animizmin dışında kalan ilk adımdı bu. Her adımı bir diğeri izledi [...]. Modern bilimimiz, yansıtmaları ayırt edilemeyecek derecelere indirdi ama gündelik hayatımızda hâlâ yansıtmalar cirit atıyor [...]."[6] Sonra şöyle ekliyor: "Yıldızların yeryüzüne düşmesi ve en soylu simgelerimizin soluklaşmasından beri bilinçdışında gizli bir hayat hüküm sürüyor. Bundan ötürü bugün psikoloji var ve bilinçdışından söz ediyoruz. O simgelerin bulunduğu bir dönem ya da uygarlık biçiminde bütün bunlar yersiz olurdu ve öyledir de. Çünkü o simgeler yukarının tinidir ve onlar yaşadığı sürece tin de 'yukarıda'dır [...]. Ama bizim bilinçdışımız, doğayı andıran ve sıvılaştırılmış denebilecek bir tini gizlemektedir ve bu tinin etkisiyle bulanıklaşmıştır. Gökyüzü bizim için, bir zamanlar varolan şeylerin güzel bir anısı, boş ve evrensel bir alan haline gelmiştir."[7]

5. Bkz. Daryush Shayegan, "Le retrait des projections et compensations", *Cahier de l'Herne, C.G. Jung* özel sayısı, yöneten Michel Cazenave, L'Herne, Paris, 1984: 466-73.

6. C.G. Jung, *L'Ame et la vie*, Fransızca'ya çev.: Yves Le Lay, Buchet-Chastel, Paris, 1963: 44-45.

Ama yansıtmaların içe çekildiği bütün durumlar ödünleme olgusuna yol açar, bundan ötürü "önemli bir bilinç parçasının değersizleştiği, dolayısıyla ortadan yok olduğu her sefer, öte tarafta, bilinçli olanın içinde bir ödünleme ortaya çıkar".[8] Batı'da her geri çekilmeye bir ikame denk düşer. Öte yandan, geri çekilme çalışması eleştirinin yıpratıcı faaliyetiyle hızlanmaktadır. Düşünce tarihinin birçok yadsıyıcı değerlendirmesi vardır ve bu değerlendirmelerin yol açtığı başkalaşımlar farklı biçimlerde görülür: pasif ve aktif nihilizm (Nietzsche), Varlığın çekilmesi (Heidegger), aklın araçsallaştırılması (Adorno, Horkheimer) ya da halenin yitirilişi (Benjamin). Bilinci küçümseyen bütün bu görüşlerin ortak paydası, merkezde bir noktaya doğru aynı yolda birleşmeleridir: Bir zamanlar burada olan, ama artık olmayan bir şeyin içe çekilmesi. Aydınlanma Çağı'yla birlikte, akıl vahyin yerini alır, tıpkı temel eğilim ve itkilerin, aklın otoriter hükümdarlığının pabucunu dama atmaları gibi.

'Bu birbirinin yerine geçişler, bilgi alanında olduğu gibi üretim biçimleri ve toplumsal ilişkiler alanlarında da kategorilerin sarsıntı geçirmelerine yol açmaktadır. Modernliğin, eleştirinin çözücü çabaları sayesinde gün ışığına çıktığı düşünülürse, bu sarsıntı daha da artmaktadır. Derinlerdeki her değişmeyi kendine denk düşen bir bilinçlenme izlemiştir: fikir ve fikri kendine mal eden bilinç arasında hep denklik ve eşbiçimlilik vardır. Buna karşılık, Batı-dışı kültürel alanlarda yansıtmanın içe çekilmesi ve ödünleme olguları birbirlerine uymamaktadır. Her şeyden önce, yansıtmaların içe çekilişi bu bölgelerde, içsel olarak yaşanmış tarihsel deneyler gibi kabul edilmemekte, dışarıdan gelen darbeler halinde yaşanmaktadır. Homojen bir kültürün içinde bilincin bir parçasının değer kaybetmesini ödünlemeye yardım eden yer değiştirmeler bu kültürlerde iş görememektedirler, çünkü kendisini aşan, radikal olarak başka bir paradigma tarafından bulanıklaştırılan bilinç geride kalmakta ve kolektif hafıza istihkakıyla beslenmektedir. Biçim ve içeriğin birbirlerine paralel ve eşbiçimli olarak evrim geçirmedikleri göz önünde bulundurulursa, burada, yansıtmanın içe çekilişiyle ödünleme arasında bir çatlak vardır.

Örneğin, Dekartçı *cogito*'nun öznelliğine –yani simgelerinden koparılmış bir benliğe– cevaben zorunlu olarak tözsel biçimleri boşaltıl-

7. *a.g.e.*
8. C.G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet-Chastel, Paris, 1960: 180.

mış geometrik bir gerçeklik dizgesinin nesnelliği gelirse, bizim durumumuzda benlik kırılgan kalmaktadır. Benlik, ikili bir yoksunluğun acısını çekmektedir: öznellik söylemi düzeyinde görünmez şekilde varolan bilinçli *cogito* da değildir, ruhsal bireyselleşme deneyinde kabından çıkmaya yönelik kolektif benlik de değildir – örneğin, filozoflarımızın gönül gözüyle gördüklerini anlatırken söz ettikleri Melek biçimiyle ya da törensel figürlerle ortaya çıkan ruhsal bireyleşme. Bizim benliğimiz hem modernlik nazarında, hem de Gelenek nazarında *az gelişmiş* ve yabancılaşmış olarak kalmaktadır.

Benliğin bu pasifliği de kültürün ve davranışları yönlendiren etik kuralların sonucudur. Örneğin, Hintli psikolog Suddhi Kakar'ın[9] belirttiği gibi, Hindu bilgeliğinin ülküsü, güçlenmiş bir benlik, otoriter bir üstbenliğe dayanan özerk bir özne gerektirmemektedir; aksine kökendeki kaynaşmaya, mutlu çocukluğun anısına doğru gidebilecek pasif bir benlik gerektirmektedir. Zaten Hintli erkek çocukların anneleriyle olan göbekten bağımlılık ilişkisi benliğin zayıflaması yönünde etki yapmaktadır. Beş yaşına gelinceye kadar çocuk okşanmakta, şımartılmakta, aşırı korunmaktadır ve bütünüyle annesinin gözetimindedir. Beş yaşından sonra çocuk ani ve sert bir memeden kesilme dönemi yaşamakta ve nöbeti baba devralmaktadır. "Hindistan'da çocuk ile anne arasındaki (yani benlik ile şu arasındaki) farklılaşma yapısal olarak daha güçsüzdür ve Batı'dan daha geç devreye girer, bunun sonucu da şudur: İlk çocukluk çağındaki göbekten bağımlılığın kendine özgü nitelikleri olan zihinsel süreçler, yetişkin Hintli'nin kişiliği üzerinde nispeten daha önemli bir rol oynarlar."[10] Kakar'ın Hintliler'in çocukluğu için söyledikleri Araplar'ın ya da İranlılar'ın çocukluğu için de geçerlidir. Birincil olarak adlandırılan zihinsel süreçlerin baskınlığı, dille ifade edilen ikincil kavramsal süreçlere nazaran özdeşleşme ilişkilerinin daha büyük bir önem kazanmalarına yol açar. Bundan dolayı da bizde, duraklamalarla, sessizliklerle ve aralarla iletişim kurmaya yönelik bir eğilim vardır; sihirli ve animist düşünce biçimleri yönünde de doğal bir eğilim vardır; bunun sonucunda, dışarıdan gelen modern fikirlerin kafalara yerleşmesi ile, hâlâ mitosların ve simgelerin "animist" dilini konuşan bir çağdan, ruhsal olarak evvelki bir çağdan gelen ve yeni fikirler için yetersiz olan bir içerik aynı anda karşı karşıya gelmektedir.

9. *a.g.e.*, s. 157. 10. *a.g.e.*

2. TARİHSEL GECİKMENİN ARKEOLOJİSİ

Aynı sorunu, bu sefer Michel Foucault'nun *Les mots et les choses* [Sözcükler ve Şeyler] adlı çalışmasında ortaya çıkardığı insan bilimleri arkeolojisinin ışığında ele almak belki de yararlı olacaktır. Foucault'nun yöntemi insan bilimlerinin doğuşunda gizli kalmış kavramsal arka-planın ortaya koyulmasına dayanmaktadır; "fikirlerin ortaya çıkabilmesi için, bilimlerin oluşması için, deneylerin felsefelere yansıması için, rasyonalitelerin belki yeniden çözülüp dağılmadan önce biçim bulması için hangi düşünsel pozitivite unsuru ve hangi tarihsel *a priori* zemini gerektiğini"[11] bilmek. Böylelikle söz konusu olan şey, farklı düşünce dönemlerindeki tarihsel *a priori*'leri keşfetmek, "epistemolojik alanları"nı aydınlatmak, *episteme*'leri, yani farklı düşünce dönemlerinin olabilmesini mümkün kılan bilinçdışı ve anonim şekilleri açığa vurmaktır. Buradan çıkan da, insan bilimlerinin tarihi değil, arkeolojisi fikri olacaktır. Bu fikir Rönesans'tan beri Batı düşünce tarihini vurgulayan *episteme*'deki süreksizlikleri gözler önüne çıkaracaktır.

Foucault Batı düşünce tarihinde üç büyük süreksizlik tespit eder. Klasik dönem öncesi *episteme*, yani 17. yüzyılın yarısına kadar gözde olan Rönesans'ın *episteme*'si; klasik çağı başlatan (17. yüzyılın ortalarına doğru) klasik *episteme* ve 19. yüzyılın başında modernliğin eşiğine damgasını vuran modern *episteme*. Foucault, araştırmasını üç "deney alanı"na yöneltir: hayat, emek ve dil; yani insanın biyolojik, sosyo-ekonomik ve kültürel boyutları. Derinliğine inildiğinde bilgi alanlarının geniş ölçüde eşbiçimli olduğu kanısındadır.

Bilginin tarihsel *a priori*'si gibi "epistemolojik platform" fikri de yeni değildir ve Foucault'dan önce ünlü temsilcileri olmuştur. Özellikle Fransız düşüncesinde ilk önce Gaston Bachelard'ın mirası vardır ki Bachelard'daki epistemolojik kesilme ya da kopma teması Foucault ve Althusser için temel olmuştur. Bundan daha az önemli olmayan bir diğer katkı da Rus kökenli Fransız filozofu Alexandre Koyré'den gelmiştir; Koyré tarihin değişik dönemlerindeki epistemolojik eklemlenmeleri araştırmıştır: Örneğin Ortaçağ'ın kapalı dünyasından modern zamanların sonsuz evrenine geçiş. Ve nihayet yapısalcı ekolün etkisi

11. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966: 13.

olmuştur. Bunları söylemekteki kastımız, Foucault'daki insan bilimleri arkeolojisiyle bütünleşmeden önce, Batı düşüncesinin farklı dönemleriyle uyum arzeden bir "felsefi altyapı" fikrinin zaten ortada dolaştığını belirtmektir. Öte yandan, klasik *episteme*'nin bilgi biçimi olarak betimlenen temsil etme fikri Heidegger tarafından "dünya anlayışları"[12] (*Weltbild*) üzerine yaptığı araştırmada dile getirilmiştir. Descartes'a göre varlığın, temsil etmenin nesnelliği, hakikatin de aynı temsilin kesinliği haline geldiği fikri ilk kez bu araştırmada görülmüştür. Öte yandan bu temsil, modern zamanlar *episteme*'si gibi, bir arada varolan beş olguya dayanıyordu: bilim, teknik, estetik anlamda sanat, kültür ve tanrıların çekilmesi (*Entgötterung*); bu paralel olaylar hep birlikte dünyanın Görüntü (*Bild*) halinde ortaya çıkışını açıklarlar, yani "olan'ın kendi bütünlüğü içindeki tablosu"nu[13] sergilerler.

Foucault'daki *episteme* fikri ile Amerikan bilim tarihçisi Thomas S. Kuhn'un ünlü *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabında geliştirdiği *paradigma* kavramı arasında da çarpıcı benzerlikler vardır. Modern zamanların ilk başlarından itibaren Batı ile yeryüzünün Batı dışında kalan diğer uygarlıklarını karşı karşıya getiren ontolojik uyumsuzluğu (*Bkz.* 2. Bölüm) betimlemek için, özellikle Kuhn'daki paradigma kavramından esinlendim. Çünkü bence Kuhn'un paradigması, modernliğin şafağında Batılı insanın bilimsel bakışının geçirdiği değişikliği hayranlık uyandıracak derecede iyi açıklamaktadır. Bununla birlikte Foucault'nun *episteme*'leri Kuhn'un paradigmasından en az üç temel noktada ayrılırlar: 1) Yalnızca bilime gönderme yapmakla kalmayıp ekonomi ve filolojiyi de kapsarlar; 2) Newton'ın sergilediği gibi bilinçli ilkelere denk düşmezler, aksine bilinç düzeyinin altlarında yer alırlar; 3) Kuhn'un paradigmaları gibi örneklik değildirler, "bunlar [Kuhn'un paradigmaları] araştırmacıların bilimsel pratikleri içinde ortaklaşa yararlandıkları somut modeller gibi işlerler".[14] Kısacası *episteme*, düşüncenin daha ziyade "bodrum katı"dır, verili bir dönemdeki bilgi biçimlerinin hepsinin temeli olan bir "kavramsal örgü"dür. Yine de, bu iki kavram iki açıdan benzerdir: 1) Ortak ölçüyle ölçülemezler, tıpkı paradigmalar gibi *episteme*'ler de aralarında farklılaş-

12. Martin Heidegger, "L'Époque des conceptions du monde", *Chemins qui ne mènentnullepart*'da, Gallimard, Paris, 1968: 69-100.

13. *a.g.e.*, s. 80.

14. Jose-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Fransızca'ya çev.: Martine Azulos, PUF, Paris, 1986: 139.

mışlardır; 2) Paradigmalar gibi *episteme*'ler de kültürel manzaradaki ani bir değişiklik sonucunda ölürler.[15] Foucault *episteme*'leri yekpare taşlar olarak, yani bloktan bloka olan duraklamaların bilmecemsi bir karakteri saklı tuttukları birleştirici bilgi blokları olarak değerlendirirken, Kuhn'a göre paradigma değişimi daha ziyade iki paradigmanın bir arada varolabildiği ve hatta varkalmak için ısrarla mücadele ettiği bunalım dönemleriyle çakışır. Bugün de Batı ile Üçüncü Dünya arasındaki karşıtlaşmayı oluşturan paradigma çatışmasında benzer bir durum gözlemliyoruz. Benim gördüğüm kadarıyla, en yetenekli olanın varkalacağı bu Darwin'vari mücadele sonucunda, şu sıralar dinin ve kutsallığın gözle görülür bir geri dönüşüne tanık olsak da, üstün gelecek olanın modernlik olduğunu göz önünde bulundurmak zorunludur. Paradigma kavramını Foucault'nun verdiği, düşüncenin bodrum katı anlamında kullandım, ama yine Foucault'daki yekpare taş bloku karakterini göz ardı ettim. Bu ilişki çerçevesinde değerlendirildiğinde yaklaşımım Kuhn'un paradigmasına daha yakındır.

Batı'daki bilgi arkeolojisi, bir uğraş bütününün yerini bir başkasına bıraktığı, yani yeni bir heterojen bilgi bloku oluşturduğu ani dönüşümlere bağlıysa, Batılı olmayan uygarlıkların *episteme*'si ne olacaktır? Batı'daki duraklamaları yaşamayan bu uygarlıklar, 19. yüzyılın ikinci yarısına doğru modern *episteme*'nin son başkalaşımlarıyla yüz yüze gelmekzorunda kalmışlardır.

Her şeyden önce, geleneksel uygarlıkların temellerinin, Foucault'nun klasik dönem öncesi *episteme* diye adlandırdığı *episteme*'ye çok benzediğini söyleyelim. Klasik dönem öncesi *episteme* dört benzerlik üzerine kurulmuştur: *convenientia*, *aemultatio*, *analoji* ve *sempati*.[16] Bu görüş şekli "dünya nesiri"ni, sözcükler ve şeylerin bir benzeşimler örgüsü içinde birbirlerine bağlandıkları bir nesri oluşturur. Benzerlikler türlü şekillerde etkin olabilirler; ya "yakından" işleyerek varlık zincirinin halkalarını oluştururlar (*convenientia*), ya mesafeli şekilde işleyerek aynadaki yansımalar gibi temassız benzeşimler yaratırlar (*aemultatio*),[17] ya benzer ilişkiler aracılığıyla, her şeyi örneksemeyle tıkabasa doymuş özel bir noktaya, yani insana getirerek benzeşimlerin gücünü arttırırlar (*analoji*), ya da bir titreme gibi tüm evre-

15. *a.g.e.*, s. 40-41.
16. *Les Mots et les choses*, s. 32-40.
17. *a.g.e.*, s. 39.

ni saran ve şeylerin derinliklerinde rol oynayan *sempati* yoluyla etkin olurlar. Sempati, kozmosu mizaçlarımıza bağlar; en uzak şeylerin yakınlaşması ve özümsenmesi ilkesidir. Ağırları ağırlığa, hafifliği etere doğru çeker, şeyleri birbirleriyle özdeş kılar, kimliklerini ortadan kaldırır. Eğer gücü antipati aracılığıyla dengelenmeseydi dünya, Aynı'nın homojen kütlesine indirgenmiş olurdu: "Tek bir mıknatısın çekimine duyulan sempatiyle"[18] asılı kalmış olurdu.

Benzeşimdeki *episteme*'nin belirgin bir işareti vardır: İmza. Tanrı dünyada her yere imzasını atmıştır. Bu dünyada, "işaretler ve benzerlikler, sonu belli olmayan bir kıvrım içinde birbirlerine sarmalanıyorlardı".[19] Bundan dolayı dünya, şifreleri çözülmesi gereken işaretlerle kaplıdır. "Öyleyse bilmek yorumlamak demektir", görünen işaretten görülmeyene doğru gitmektir. Bilgi, gizlerin yorumsamasıdır [*herméneutique*], başka bir deyişle *Divinatio ve Eruditio** aynı yorumsamadırlar.[20]

Bu *episteme* 17. yüzyıldan itibaren çöker ve modernlik öncesi düşüncenin yasası haline gelmiş örneksemelerin yerini, yeni bir bilgi biçimi olarak *temsil etme* alır. Bu noktadan itibaren düşünce, benzeşimin bölgesinde hareket etmez olur. Benzerlik artık bir bilgi biçimi olmaktan ziyade, zihindeki bulanık görüntülerin ve hataların kaynağıdır. Benzeşim itibarını kaybedince, kozmik yanılsama, çiftlenme tiyatrosu ve göz aldatma oyunları belirir. Bu yanılmaca dünyasının yeni kahramanı Cervantes'in Don Kişot'udur. Cervantes "Rönesans dünyasının negatifini"[21] çizmiştir: Yazının artık dünya nesiri olmadığı, benzerliklerin kesinlik kaynağı olmaktan çıktıkları, her şeyin sayıklama ve ironiye döndüğü bir evren. Dünyanın sihiri dağılınca simgelerdeki şifreyi çözmek olanaksızdır, çünkü "yazı ve şeyler artık birbirlerine benzemezler".[22] Don Kişot şeyler arasında başıboş dolaşır; "örnekseme içinde yabancılaşmıştır".[23] Bundan dolayı *Don Kişot* modern eserlerin ilkidir, çünkü bu eserde Foucault'ya göre, "özdeşliklerin ve farklılıkların zalim mantığının, işaret ve benzerliklerle sonsuza dek oynadığını"[24] görürüz.

Dil artık gizler yorumsaması değildir, edebiyattır; zamanında yaratıcı muhayyilenin eseri olan benzeşim şimdi, sayıklama ve saçma-

* Divination: Kehanet; Érudition: Mütebahhirlik, derya gibi bilgili olma. (ç.n.)

18. *a.g.e.* 19. *a.g.e.*, s. 47. 20. *a.g.e.*, s. 48.
21. *a.g.e.*, s. 61. 22. *a.g.e.*, s. 62. 23. *a.g.e.* 24. *a.g.e.*

lıktır. Bilinç faaliyeti "artık şeyleri birbirine yaklaştırmaktan ibaret olmayacaktır, [...] aksine *ayırt etmeye* yönelecektir, yani kimlikler oluşturmaya".[25] Bunun sonucunda örnekseme hiyerarşisinin yerini çözümleme alır. Artık her benzeşim denetlemeden geçirilecektir ve sayıları sınırlı olduğu için şeylerin tümünün sayıya dökülmesi, kategorilendirilmesi, içlerindeki farklılıkların ve özdeşliklerin belirginleştirilmesi olanaklı olacaktır. Klasik *episteme*'nin ana yapıları *mathesis*, yani "evrensel ölçü ve dizge bilimi" ve *taxinomia*, yani sınıflandırma ve tablolaştırma ilkeleridir ki bunun en iyi örneği de Linné botaniğidir. "17. ve 18. yüzyıllarda bilginin merkezi *tablo*'dur."[26] "Klasik çağda, *Dizge*'ye olan bu bağlılık, Rönesans'ta *Yorumlama*'ya olan bağlılık kadar temeldir."[27] Ve nasıl yorumlama, sözcükler ve şeyleri dünya nesiri içinde birbirine bağlayan bir benzerlikler bilgisi olduysa, *taxinomia* aracılığıyla dizgeye sokma da, özdeşlik ve farklılık bilgilerini oluşturacaktır.

Dünyanın bu şekilde kavranmasını, Foucault da Heidegger gibi, temsil etme ya da Temsil etmek olarak adlandırır: "Klasik çağda verili olan şeylerin tümü temsil etme için veriliydi."[28] Temsil etme, kendisiyle arasına mesafe koyar, ikiye ayrılır ve kendine yansır. Temsil etmenin resimdeki en iyi sergilenişini Foucault, Velasquez'in *Meninas* adlı tablosunda (1656) bulur. Bu tabloda ressam seyirciye dönük bir durumda temsil edilmiştir. Gerçek modeller, yani İspanya Kral ve Kraliçesi atölyenin ucundaki bir aynaya yansıyan görüntüleri yoluyla dolaylı olarak gösterilmektedir. Foucault burada temsil etmenin simgesini bulur: Konunun mesafeli tutulduğu bir bilgi. Bu tablonun "temsil etmenin temsil edilişi" olduğu da söylenebilir, yani temsil etme neyin etrafında dönüyorsa onun görünmez kalmasını gerektiren bir bilgi biçimi. Ve temsil edilen bütün kişiler arasında en az özen gösterilenler Kral ve Kraliçe'dir, ama "temel bir görünmezliğe çekildikleri ölçüde bütün temsil edilişi kendi etraflarında düzenlemektedirler; yüz yüze gelinen onlardır, kendilerine doğru dönülen onlardır ve bayram giysili Prenses onların gözünde görünür".[29] Kral ve Kraliçe temsil edilişin konusudurlar ama temsil edilemezler. 19. yüzyılın başından itibaren ortaya çıkacak olan yeni "epistemik alan"ın doğuşuyla birlikte, ortadan yok olacak olan da insanın bu mesafelendirilmesidir.

25. *a.g.e.*, s. 69. 26. *a.g.e.*, s. 89. 27. *a.g.e.*, s. 71.
28. *a.g.e.*, s. 92. 29. *a.g.e.*, s. 29.

Daha 1800'de "Dizge'den Tarih'e"[30] doğru bir dönüşüm olur. Dizgenin yerine tarih, dünyanın mekânsal temsil edilişinin yerine çizgisel evrim gelirken, insan da bilgi konusu olarak ortaya çıkıverir. 19. yüzyıldan itibaren tarih, üretimin çözümlenmesinde, örgütlü varlıkların çözümlenmesinde ve dilbilimsel grupların çözümlenmesinde kendi yasalarını dayatacaktır. Kısacası, tıpkı *birbirini izleyen*[31] özdeşlik ve farklılıkların yolunu Dizge'nin açması gibi "Tarih" de örneksemeli örgütlenmelere *yer vermektedir*. 1775'ten 1825'e kadar uzanan bu olayın bütününde iki evre ayırt edilebilir. İlk evrede, yani 1775-1800 arasında, deney alanlarının varlık biçimleri değişmez, ama ikinci evrede sözcükler, varlıklar ve zenginlikler klasik *episteme*'yi temsil eden dünya ile bağdaşmaz olan bir varlık biçimi kazanırlar. Filolog Bopp, biyolojist Cuvier ve ekonomist Ricardo klasik *episteme* biçimlerini paramparça ederler. Dil, yaşam ve emek, değişmez bir tablonun unsurları olarak değerlendirilmekten çıkarlar, kendi tarihsellikleri olan özel alanlar haline gelirler. Her sahada yeni bir dinamizm başlar: biyolojide işlev organdan önce gelir, dil etimolojiye ve kökler evrimine saldırır, tıpkı ekonominin mal dolaşımını üretim süreci terimleriyle araştırması gibi. Böylesi bir arkeolojik dönüşüm hareketi içinde "insan, hem bir bilgi nesnesi hem de bilginin öznesi olarak muğlak bir konumda ortaya çıkar".[32]

Böylelikle insan, Velasquez'in tablosundaki boş yerinden çıkıverir: Dışlanmış, mesafeli tutulmuş Kral iken, her yerde mevcut bir varlık haline gelir. Dünyanın merkezinde yerini alır, artık tarih ve antropoloji birbirlerine bağlıdırlar, "tarih (emek, üretim, birikim ve gerçek maliyetlerin büyümesi), ancak bir doğal varlık olarak insanın sonlu olması ölçüsünde vardır".[33] Klasik *episteme* insana has özgül bir alanı belirlemeye çalışmıyordu, oysa modern *episteme* kelimenin tam anlamıyla antropolojiktir. Modern *episteme*'de insan, bilginin hem öznesi hem de nesnesidir. İnsanın sonluluğu modernliğin özünü teşkil eder: "Sonluluk sonsuz bir şekilde kendine göndererek düşünüldüğü gün, kültürümüz modernliğimizi tanıyabilmemizi sağlayan eşiği aşmış oldu."[34]

Rönesans'taki hümanizm ve klasiklerin rasyonalizmi kuşkusuz insanla uğraştılar, ona ayrıcalıklı bir yer verdiler, ama onu hiçbir zaman

30. *a.g.e.*, s. 231. 31. *a.g.e.*, s. 220. 32. *a.g.e.*, s. 323.
33. *a.g.e.*, s. 271. 34. *a.g.e.*, s. 329.

düşünmediler. 18. yüzyıldan evvel insanın varolmadığı söylenebilir, çünkü klasik düşünceye göre temsil edilmesi mümkün olan insan, tablodaki temsil edilişin birbirine girmiş hatlarını bir şekilde düğümleyen insan, böylesi bir insan hiçbir zaman mevcut değildir.[35] 18. yüzyılda insanın doğasının araştırıldığı doğrudur, ama o zaman incelenen şey, hatırlama, muhayyile ve hafıza gibi bilgiyi olanaklı kılan temsil etme biçimleriydi. Ama modern *episteme*, insanın sonluluğu üzerine bir çözümlemenin [*analytique*] oluşumuna tanık olduğundan beri "söz konusu olan şey bilginin koşullarını, bilgi içinde verili olan deneysel içeriklerden yola çıkarak gün ışığına çıkarmaktır".[36] Bu içeriklerin yerleri insanın içinde ya da dışında tespit edilebilir, bu pek önemli değildir. Burada en önemli yer insanın doğasına değil, "yoğun bir gerçeklik" ve "olanaklı olan her bilginin egemen öznesi"[37] olarak insana verilmektedir. Klasik *episteme*'de insan kavramı yokken, modern *episteme*'de insan kavramı aksine fazla yer işgal etmeye başlamıştır, çünkü bu yeni bilgi düzenlemesi, sonluluğu bütün bilgilerin ekseni olan insanın kendisinin de *episteme*'ler kortejindeki geçici bir kişilik olduğunu unutmaktadır. Üstelik insan çelişkili bir varlıktır, "tuhaf bir ampiriko-transsendental ikilidir".[38] Yerine getirilmesi olanaksız bir koşuldur bu, çünkü insan hiçbir zaman benzerlerinden kurtulamayacaktır ve eninde sonunda, "suyun sınırında kumdan yapılmış bir çehre gibi"[39] bir gün silinip gidebilecek ölümlü bir varlık olarak kalmaktadır.

3. EPİSTEMOLOJİK ŞİZOFRENİ

Michel Foucault'nun bu başeserinin çok yoğun bu özeti bize ne öğretebilir? Arkeolojik yöntemdeki farklı *episteme*'ler üzerinde bu kadar durmamın nedeni, bunların, bazıları için çok katı olsa da, yeraltındaki kaymaları, Batı düşüncesinin farklı dönemlerindeki duraklamaları açığa vurmasıdır. Bu, bence Batı-dışı uygarlıklar için can alıcı önemde bir noktadır, çünkü bu uygarlıkların çoğu tinsel alanlarda vardıkları inanılmaz bütünlüğe rağmen düşüncedeki bu sarsıntıları yaşamamışlardır: İşin aslı, ne klasik çağı, ne eleştirel çağı ne de modern zamanları yaşamışlardır. Başkalarının kefaletiyle bunlara maruz kal-

35. *a.g.e.*, s. 319. 36. *a.g.e.*, s. 329. 37. *a.g.e.*, s. 321.
38. *a.g.e.*, s. 329. 39. *a.g.e.*, s. 398.

mışlardır. Modernlik, insanlık tarihinde, kendi türünde eşi bulunmaz, müthiş bir sürecin sonu olmuştur. Batı uygarlığı iki bin ila iki bin beş yüz yıllık (İ.Ö. 10. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar) bir durgunluktan sonra, Lévi-Strauss'un deyişiyle "genişliği, evrenselliği ve sonuçlarının önemiyle, vaktiyle ancak neolitik devrimin sunmuş olduğuna eşdeğerde bir sanayi devriminin merkezi olarak birdenbire ortaya çıkmıştır".[40] İnsanın doğayla olan ilişkilerinde niteliksel değişimlere, kendilerinden sonra, başka altüst oluşları da olanaklı kılan değişimlere yol açan inanılmaz bir devrimdir bu. "Katalizör maddeler tarafından harekete geçirilmiş zincirleme bir tepki görüntüsü, insanlık tarihinde şimdiye değin sadece ve sadece iki kez tekrarlanmış olan bu süreci açıklamaya olanak verir."[41]

Neolitik devrim çoktandır tüm insanlığa mal olmuşken, Batı'nın kültürel çağından çıkan ve henüz taze olan sanayi devrimi diğer kültürler tarafından dünyadaki yeni varoluş biçimlerini oluşturacak derecede bilinçli olarak benimsenmemiştir; üstelik bu devrim, gerek yaşam tarzlarında yol açtığı dönüşümler, gerek kafalarda ve gerçekliği kavrama biçimimizde yarattığı mütasyonlarla tüm nitelikleriyle istisnai bir olayı sunmaktadır.

19. yüzyılın ortalarına doğru Batı-dışı uygarlıklar modern zamanların bu yeni Canavarı'yla karşı karşıya gelmek durumunda kaldıklarında Canavar, yayılmasının doruk noktasına varmış ve epistemolojik mütasyonlarının çoğunu yaşamıştı. Dizge çoktandır Örnekseme'nin yerini almıştı ve sırası geldiğinde onun yerini de Tarih aldı. Bu durumda Batı-dışı uygarlıkların önünde ambalajı çok iyi yapılmış bir insan bilimleri paketi vardı; bu pakette antropoloji hüküm sürüyordu ve insanın temel boyutunu tarihsellik oluşturuyordu. Bu yeni dünyayı tanımak için eski uygarlıkların elindeki yegâne epistemolojik silah, klasik dönem öncesi *episteme* tarzındaydı. Dünyanın ve varlık bilgisinin en yüksek ilkelerinin hâlâ örnekseme, sempati, küçük evrenle [*microcosme*] büyük evren [*macrocosme*] arasında sihirli ilişkiler, şeylerle varlıklar arasında gizli uyumlar ve yorumsama olduğu modernlik-öncesi ve Galilei-öncesi bir dünyada yaşıyorlardı. Kısacası hâlâ yansıtmaların büyülü dünyasında yaşıyorlardı. O zaman da, bü-

40. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Denoël, Paris, 1987: 63 (yeni basım), (Türkçe'de: *Irk ve Tarih*, Çev.: Haldun Bayrı, Reha Erdem, Metis Yay., İst., 1983)

41. *a.g.e.*

tün yanlış anlamalar, bütün yanılgılar ve bütün sayıklamalar olanaklıydı. Ve kaçınılmaz olarak olup biten de bu oldu.

Üçüncü Dünya'yı Batı'yla günümüzde de karşı karşıya bırakan paradigma çatışmasında, varılan evrede, iki *episteme*'nin çakışarak birbirlerini karşılıklı bozdukları bir ara durum oluşmuştur. *Episteme'ler-arası* çelişkili bir durum ortaya çıkmıştır ve bu durum, "verili bir zamanda ve bir kültürde, her tür bilgi olanağının koşullarını tanımlayan tek bir *episteme* olur"[42] diyen Foucault'nun yekpare taş görüşüne ters düşmektedir. Bunun aksine, acılı tecrübemizin gösterdiği gibi *episteme*'ler, her ne kadar onları birbirlerinden ayırt eden süreksizlikler sayesinde ortak ölçüyle ölçülemez ve heterojen olsalar bile, yine de verili bir dönemde birbirini dışlayan yekpare taş blokları değildirler; birlikte varolabilirler, hatta birbirlerini biçimsizleştirebilirler. Böylelikle *episteme'de gecikme* dönemleri yaşanabilir[43]; bu dönemlerde arkaik bir *episteme*'nin savunucuları, dünyanın yeni bir şekilde kavramlaştırılmasının öncüleriyle çatışırlar; örneğin 17. yüzyılda boşluk konusunda Pascal'i Noel Baba'nın karşısına çıkaran tartışma. Pascal'in getirdiği eleştiriler doğrudan klasik *episteme*'nin yönlendirici ilkelerine, yani çözümleme ve eleştiriye bağımlıydılar, oysa Noel Baba animist ve örneksemeli açılardan esinlenerek, söylediklerini mizaçlar ve dört unsur doktrini üzerinde temellendirmişti.[44]

İki heterojen *episteme*'nin tek bir kişinin içinde etkinlik göstererek, onu körleştirdiği ve eleştirel yetisini felce uğrattığı özel bir durumla da karşı karşıya kalabiliriz. Üçüncü Dünya'daki birçok düşünürün entelektüel tutumlarının durumu da budur. Burada, *episteme* "mekânları" farklılaşmışlardır. Varlığın niteliksel olarak çeşitlileşmiş algılama alanlarında yerleşmişlerdir: ruh ve ona eşlik eden görüntülerin sihirli yığını; bir de, kavramın çileci yoksulluğuna indirgenmiş olan zihinsel faaliyet. Latin Amerikalı entelektüellerdeki bu epistemolojik şizofreniyi belirginleştirirken Octavio Paz şöyle diyor:

"Fikirler bugünün fikirleri, tavırlar dünkü tavırlar. Bunların ataları Aziz Thomas adına yemin ediyorlardı, kendileri de Marx adına yemin ediyorlar; ama hem eskiler hem yeniler için akıl, bir doğrunun hizmetinde olan bir silahtır."[45]

42. *Les Mots et les choses*, s.179.
43. *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, s. 73.
44. *a.g.e.* 45. *Une planète...*, s. 193.

Bu Meksikalı şair ve düşünürün basiretli belirlemesinde iki farklı dönemi gözlemleriz: iki farklı bilme ve dünyada olma biçimine damgasını vuran dün ve bugün; biri, ruhsal ve fevri davranış ile atadan kalma tavırlara etki ederken, öteki dışarıdan gelen modern fikirlere şekil verir. İkisinin arasında *duraklamalı çatlak* bulunur, yani varlığı birbirine aykırı iki parçaya böldüğü ölçüde vahim olan çatlama; bu iki parça, uyumlu bir eklemlenmeyi olanaklı kılan hiçbir köprü olmamasından ötürü, ancak birbirlerini indirgeyerek diyaloğa girebilirler. Bu durum, birbirleriyle temas etmelerini engellemez, çünkü birbirlerine girip melezleştikleri noktada, tıpkı karşı karşıya konmuş iki ekranın birbirlerinin görüntülerini yansıma içinde biçimsizleştirmeleri gibi, iki *episteme*'nin birbirlerini biçimsizleştirdikleri çeşit çeşit çarpıklıklar ortaya çıkar. Bunun sonucunda az çok eşbiçimli kalabilen *episteme*'lerin farklı yapılarının aksine, burada, biçimle içerik arasında hiçbir eşbiçimlilik yoktur; çünkü biçimle içerik karşılıklı olarak heterojen *episteme*'lerden beslenmektedirler.

Burada varlığın küçümsenemeyecek bir bölümü hâlâ sempati ve örnekseme yoluyla varolmakta ve kültürel *gerçeklik-ötesi*'nin sihirli stoklarından beslenmektedir, öteki bölümüyse insan bilimlerinden, toplum felsefelerinden ve diyalektik materyalizmden etkilenmekte ve örneğin, ahiret bilgisiyle pozitivizmi karıştırmaktadır. Böyle bir karışıklığın sonucu hep melezlik olmaktadır ve birbirlerine ancak *yamalama* yoluyla uyabilmektedirler. Foucault'nun örneklerinden yararlanarak, içimizde bir yerlerde natüralist Aldrovandi ve Buffon ile biyolojist Cuvier'nin tepiştiklerini söyleyebiliriz. Buffon, Aldrovandi gibi bir natüralistte, "bir hayvanın anatomisi, izleri, ayrıntılı tasviri, yaşadığı mekânlar, mitolojik değeri ve bu hayvandan tıpta ya da büyücülükte nasıl yararlanılabileceği üzerine açıklamalar, eleştirellikten yoksun fabller, ikinci elden alıntılar ve içinden çıkılmaz bir kesin tasvir karmaşası"[46] gördüğü için hayrete düşer. Bu hayret nedendir? Foucault'ya göre Aldrovandi ve Buffon'un bakış açıları, "şeylere aynı sistemle bağlanmamıştır, üstelik *episteme*'lerinin yatkınlığı da farklıdır. Aldrovandi, tepeden tırnağa yazılı olan bir doğayı titizlikle gözlemliyordu".[47] Büyülü bir dünyada yaşadığını söylesek de olur.

Bize dönersek, bilincimiz simgelerin sihirli düzeyinde iş görürken, fikirlerimiz yeni zamanların *episteme*'de yarattığı mütasyonlar-

46. *Les Mots et les choses*, s. 54. 47. *a.g.e.*, s. 55.

dan doğarlar. Bizim dünyamız henüz tam anlamıyla büyübozumuna uğramamıştır: Gökyüzü simgelerinden bütünüyle temizlenmemiştir; yansıtmalar, ciddi şekilde yara almalarına rağmen ayaktadırlar. Uğradığı bütün yıkımlara rağmen kamu alanımız eski hafızanın solgun görüntülerini içinde barındırmaktadır. Bu görüntülerin dışlanması henüz inançların özelleşmesi noktasına varmamıştır. Simgeler yorumsamasıyla tarihsellik arasında sıkışıp kalınca, akla gelebilen tüm uydurma çözümlere doğru itilmekteyiz.

Ama bu durum, hiç değilse çelişkili biçimiyle, yalnızca Doğulular'a vergi bir şey değildir. Bazı Batılılar da bunun kurbanı olmaktadırlar: ideologları, din değiştirenleri, yeni yobazları ve her tür dönmeleri kastediyorum. Şimdiye kadar içinde uyuyakalmış imanı birden göktaşı gibi fışkıran ve bir gün içinde peygambervari bir hakikati keşfediveren bir oryantalistin kesip atar tondaki dili, ya da 19. yüzyıldan kalma eskimiş lafızlara gırtlağına kadar gömülmüş kudurgan bir Marksist'in ya da bir teröristin tavrı beni çoğu zaman şaşkınlık içinde bırakmıştır. Günümüzde her cinsten dönmelerle karşılaşıyoruz: Alman "entegristleri", İngiliz sufileri, Guénon'cu Müslüman İsviçreliler ve "kültürel olarak çekici ve münasip bir İslam"a[48] vurgun Fransızlar. Bu yeni haçlılarda şaşırtıcı olan şey, dillerinin kapsamının arkaik olmasıdır. Bu dil sanki Peygamber'in ağzından ilham alır gibidir, tüm şüphelerin zırhını emir cümleleriyle kırar, bilmecemsi kehanetler ve nadir hakikat incileri keşfeder. İlerici aydınların söylemi ne kadar modern olmaya çalışırsa, bunların söylemi de o kadar iddialı bir şekilde şatafatlıdır. Bu noktada Octavio Paz'ın formülünü tersyüz ederek şöyle diyebiliriz:

Fikirler dünkü fikirler, tavırlar bugünün tavırları. Bunların ataları Aydınlanma filozofları adına yemin ediyorlardı, kendileri Peygamber adına yemin ediyorlar.

Demek ki, tamamen modern bir psikolojik zemin üzerine yamalanan dinsel bir söylemdir bu. Üstelik bu dönmelerin çoğu "İslam'ın şartlarını Müslüman ülkelerden ziyade Avrupa'da yerine getirmeyi tercih ediyorlar".[49] Çünkü İslami ülkelerde, yani "entegrizm"in yıkıcı rüzgârının estiği yerlerde yaşamak, en azından, yüzyıllardan beri Batı

48. Lisbeth Rocher ve Fatima Cherqaoui, *D'une foi à l'autre, les conversions à l'Islam en Occident*, Seuil, Paris, 1986: 8.

49. *a.g.e.*, s. 15.

insanının psikolojik yapısını oluşturan örf ve âdetlerde radikal bir dönüşüm ve ruhsal tutumun bütünüyle biçim değiştirmesini gerektirmektedir. İstediği kadar Doğu giysilerine bürünsün, gün boyunca Arapça kutsal sözler mırıldansın, önüne geldiği yerde Kur'an'dan alıntı yapsın, umut kaynaklarını Kur'an'da arttırsın, Batı'nın canavar materyalizmini ve sağrı derisi gibi büzüşüp küçülen Hıristiyanlığın sefaletini lanetlemek için binlerce neden bulsun, yine de evinde kalmak ister, "şeytan" demokrasilerinin sığınağında gırtlağına kadar örtünmek, *habeas corpus*'u* temin eden "laik" bir hukuk devletinin korumasında ve Sosyal Sigortalar'ın konforlu himayesinde kalmak ister. Kendilerinden o kadar övgüyle bahsedilen İslam ve Şeriat'ın harika fırsatlar olduğu kesindir, ama Avrupa'da kalmak şartıyla; kısasa kısas yasasından uzakta, aceleci dini mahkemelerden uzakta, sudan sebeplerle kadınları gözaltına alıp kırbaç zoruyla hayırlı bir ders veren çevik Allah kuvvetlerinden uzakta, sıkılmış ve kalkık yumruklarıyla dünyadaki bütün mercileri kınayan bu isimsizler güruhundan, bu suratsızlar yığınından uzakta olmak şartıyla. Evet, bütün bunlar çok güzeldir ve bundan daha "manevi" bir şey düşünülemez, ama bedelini o ülkelerin ahalisi öderse, kendileri değil!

Kısacası bu Batı usulü tutarsızlıklar kimilerinde oportünizm, kimilerinde de saf bir hayranlık olması dışında, varoluşun farklı düzeyleri arasındaki bir duraklamayı –hatta *kısadevre* de diyebiliriz– açığa vurmaktadır: Altın çağ nostaljisine bağlanan fikirler ve aksine, yüzyıllardır varolan laiklik ve sekülarizasyonda köklenen psikolojik davranışlar. Çünkü –bunu ne kadar tekrarlasak azdır– maneviyat, bir din değiştirme, bir inanç ya da kanaat sorunu değildir; dünyada olma tarzıdır. En belirsiz ve en basit hareketlerimizde yansıması görülür: yürüme ve yemek yeme tarzımızda; diğer insanlara açık olmamızda; zaman, iktidar, kader ve sessizlik karşısındaki tefekkür tarzımızda; kısacası fikir olmayan, ideoloji olmayan her şeydedir; özellikle de ikbal avcılarının hevesli döndürme çabaları ve yeni dönmelerin işgüzarlığından fersah fersah uzaktadır.

* *Habeas Corpus*: Birey dokunulmazlığı. (ç.n.)

II

Yamanın İki Yüzü: Batılılaşma ve İslamileşme

YAMALAMA, çoğu zaman bilinçsiz bir işlemdir; birbirini tutmayan iki dünyayı bir bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirmek için, bu dünyaların birbirine bağlanmasıdır. Yamalama, eşbiçimlilik eksikliğini silmeye ve çokbiçimli iki paradigmayı epistemolojik olarak uzlaştırmaya çalışır; eski ve yeni paradigmalar, onları birbirinden farklılaştıran duraklamalardan ötürü ortak ölçüsüz hale gelmişlerdir. Yamalama, –olgularda hiçbir karşılığı olmayan– fikirleri toplumsal gerçeklerle çakıştırmaktan ibarettir. Yamalama, gerçekliği içi boş bir söyleme indirger bir bakıma; bu söylemin modern ya da arkaik olması önemli değildir. Ama bu indirgeme sorgulamasız, mesafe bırakılmadan ve eleştirisiz yapılır. Yamalama, şeylerdeki pürüzleri kaplayan ince bir vernik katıdır, yüzeyi hafifçe kazındığında çatlaklar ve hatalar ortaya çıkar. Yamalama, zamanın aşındırdığı çatlak yüzeyleri, kötü havaların harap ettiği yapıları cafcaflı bir dekorla örter. Harabeleri, dökün tüleri, yıpranmış binaların çatlak cephelerini, kötü kabuk bağlamış yaraları gizleyen sahte parıltılı bir yüzeydir; soluk, yakışık almayan paçavraları, paramparça olmuş pılı pırtıyı kamufle eden bir yaldız.

Yamalama, iki karşıt yönde olabilir, ama sonuçlar hemen hemen aynıdır. Ya eski bir içerik üzerine yeni (modern) bir söylemi yamalar, ya da yeni bir zemin üzerine eski (geleneksel) bir söylem oturtur. İlk durumda Batılılaşma'yla karşı karşıyayızdır (modernliğin Batı'yla ilişkili olmasından ötürü), ikinci durumdaysa İslamileşme'yle – bizi asıl ilgilendiren bu durumdur. Bu iki işlem karşıt gibi görünürler, fakat çözüldükleri noktada birbirlerine benzerler; ikisi de aynı olguya yol açarlar: *Çarpıklık*. Peki neden? Çünkü, üzerine yeni veya eski söylem yamalanan "zemin" ne odur, ne de öteki; melezdir, yani ikisinin karışımıdır ve daha o anda bir kırılma ve parazit alanı yaratır. İki durumda da sakatlanmış bir bakışla karşı karşıyayızdır, tıpkı biçimle-

ri bozan bir ayna karşısında olduğu gibi, görüntü çarpık ve bozuktur.

Yapılan yamanın doğası ister laik, ister dinsel olsun pek önemli değildir, sonuç hep ikisinin-arası olur. Ya söylem, üzerine yamandığı zeminden "ileride" olacaktır, ya da "gecikmiş" olacaktır, ama hiçbir zaman gerçekliğe uygun olmayacaktır, hele bu gerçekliğin de aynı ölçüde sakatlanmış olduğu hesaba katılırsa: Gerçeklik, ne modernlerin onun hakkında yürüttükleri fikirlere uyacaktır, ne de gelenekçilerin kafasındaki görüntüye. Uyum eksikliği iki durumda da kendini hissettirecektir.

Çarpıklaşmaya götüren farklı aşamaları daha iyi anlamak için özetleyelim. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kendimizi, epistemolojik anlamda, farklı "iki tarihsel *a priori*"ye birlikte damgasını vuran, birbirinden ayrılmış iki dünyanın, yani heterojen iki paradigmanın ya da iki *episteme*'nin (burada paradigma ve *episteme* kavramlarını aynı anlamda kullanıyorum) kesiştiği yerde bulunan duraklamalı çatlaklara yerleştiriyoruz. Bu *episteme'ler-arası* durumda, iki paradigmanın kesiştiğini ve karşı karşıya konmuş iki ekran gibi birbirlerinin görüntülerini biçimsizleştirdiklerini de eklemiştik. İki paradigmanın kesişmeleri sırasında –modernliğe nazaran geç kalmış bilincin içeriğini oluşturan– eski paradigmanın, yeni paradigmanın "madde"si haline geldiğini, böylelikle de kendimize temsil ettiğimiz dünyanın felsefi altyapı açısından *Hegel-sonrası*'na, içerik açısından ise *Galileiöncesi*'ne ait olduğunu da vurgulamıştık. Nihayet, bu iki paradigmanın kesiştiği noktada her tür çarpıklığa şahit olunduğunu ve çarpıklıkların da yamalama yöntemiyle iş gördüklerini ve bu yamaların da iki yüzü olduğunu görmüştük: Batılılaşma ve İslamileşme. Peki, bu *episteme'lerarası* kavgada, sonunda ötekine yapısal olarak üstünlük sağlamayı başaran paradigma hangisidir? Kuşkusuz yeni paradigma – yani en geniş anlamıyla modernlik– geleneğin sihirli içeriğinin geniş izlerini taşıyarak ağır basmaktadır. Yeryüzü ölçeğinde onu alttan alta yayan şebekeden dolayı, algılama aygıtının sinsi bir şekilde içselleştirdiği bu paradigma, istesek de istemesek de –çoğu zaman da haberimiz olmadan– bakışımızın *a priori* biçimi olmaktadır, başka bir deyişle, dünyayı algıladığımız gözlük haline gelmektedir. Bu paradigma, önceden verili olarak hep buradadır. Onunla özdeşleşmek bir tercihin sonucu olmayıp, doğal bir gelişme ya da uygun bir ödünlemenin sonucu olmayıp, bir içe çekilmenin (Jung) sonucu olduğu için, *bilinçdışı Batılılaşma* olarak kendini göstermektedir. Dinsel kimliği-

mizde ısrar etmek ve dünyayı "İslamileştirmek" dahi, bizi bir tür *tersten Batılılaşma*'ya götürmektedir. Havada yaygın olan bu yeni paradigma, geleneksel içeriklerin de bulaşmasından ötürü tanınmaz halde olabilir, oysa hep *burada*'dır, hatta bütünüyle baştan savıldığı zannedilen anlarda bile. Epistemolojik çözümleme gösteriyor ki, her tür parazitlenmeye rağmen modernliğin "sinsi" yapısı ısrarla direnmekte ve dünya hakkında bilgilenmemizi kesin olarak koşullandırmaktadır.

Başka bir çalışmamda, devrim ve İslam gibi iki karşıt terimin semantik yananlamlarına gönderme yaparak şöyle demiştim: "Şu iki terimden hangisi daha etkin, daha belirleyicidir? Devrim mi, İslam mı? Devrimi değiştirip yüceleştiren ve yeniden kutsallaştıran din midir? Yoksa tam tersine, dini tarihselleştirip, güdümlü bir din, kısacası siyasal bir ideoloji haline getiren devrim midir? [...] Bir ahiret bilgisi haline gelmek için İslamileşen devrim yoktur [...] ideolojileşen, kâfirlerle yani genel olarak daha iyi teçhizatlanmış ya da en azından zamanın havasına daha uygun olan sol ideolojilerle, rakip ideolojilerle mücadele etmek için tarihe giriş yapan İslam'ın ta kendisidir. *Bunları yaparken din, aklın oyununa gelmektedir: Batı'nın karşısına dikileyim derken kendisi Batılılaşmakta; dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsallıktan uzaklaşmakta; ve tarihi reddedeyim derken bütünüyle tarihe gömülmektedir.*"[50]

Böylece kökeni ne olursa olsun bütün geleneksel içerikler, yeni paradigmanın altyapısal kategorilerine akmakta ve tarihsel olarak modernlikten önce gelen değerlere, sosyolojik gözlüklerle yeniden yorum getirilmektedir. Devrim, üretim ilişkileri, tarih, bilimlerin antropolojik katkısı öyle bir yeni çerçeve oluştururlar ki, bu çerçeve önüne gelen her geleneksel içeriği kendi usulüne uydurur. Bu çerçeve içinde, eski bakış tarzından gelen içerik yeni bir yankı gücü elde edebilir, ama hiçbir zaman yeni bir anlam kazanamaz. Fikirler yepyeni ve özgül görünebilirler ama, "*evrensel bir Gestalt*'ın kısmi bakış açısı" olarak kalırlar, "üstelik, bilinçdışı bir Batılılaşma biçimini temsil etmesinden ötürü bu bakış açısı daha da güçlüdür."[51]

50. Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Presses d'Aujourd'hui, Paris, 1982: 203.

51. *a.g.e.*, s. 213.

I. ÖKÜZÜN ÖNÜNE KOŞULAN KAĞNI

Yamaların algılama hatalarına, yanlış yargılara ve Maniheist tavırlara yol açtığını söylemiştik. Eleştiri yeteneğini hareketsizleştirip, çözümleme gücünü dizginler, geçici çareler ve kolay çözümlerle kendilerini hoşnut ederler. Fikirler sürekli olarak olgular tarafından yalanlanır, çünkü "geç kalmış"lardır. Fikirlerin ardında başka tarihsel evrim süreçlerinden gelen *a priori*'ler vardır. Bir örnek. İranlı tarihçiler, Anayasa hareketinden (1906-11) Ulus-Devlet'in kuruluşuna (1926) geçişi araştırırken aşağı yukarı şu sonucu çıkarırlar: Anayasa hareketinin başlattığı demokrasiye Şah Rıza Pehlevi'nin[52] diktatörlüğü düşük yaptırmıştır. Bu iddia yan yanya gerçektir. Birbiriyle bağdaşmayan tarihsel karşılaştırmalara ve genellikle bunlardan doğan simetri yasalarına dayanmaktadır. Oysa simetri yasası, ancak karşılaştırılabilen durumlarda, yani aynı tarihsel süreci ve aynı *episteme* değişimlerini yaşamış olan uygarlıklar arasında kullanılabilir; aksi takdirde yanlış perspektiflere varılır. İran'ın durumu klasik Fransa örneğiyle karşılaştırılırsa, bunların yapısal olarak farklı olduklan görülür. Hükümdar Kaçar[53] Fransız mutlakiyetçi rejimindeki kralla eşdeğerde değildir, tıpkı Fars ülkesinde hafifçe beliren laik entelijensiyanın 18. yüzyıl Fransası'ndaki filozoflara benzer olmaması gibi. Fransız Devrimi'nin ardında bütün bir kortej vardır: ansiklopediciler, Diderot'lar, Voltaire'ler, Rousseau'lar. Bizim hareketimizin ardındaysa bulanık hevesler ve 19. yüzyılda *Tanzimat* adı altında Osmanlılar'ın gerçekleştirdiği yenilik hareketinden ilham alan dilekler vardı. Fransa'da yeni paradigmanın ve onun sosyolojik zemininin –burjuvazinin– ortaya çıkışı devrimden önce olmuştur; bizdeyse aksine, bilinçlerde hiçbir uygun temsili olmayan, toplumda da hiçbir yapılaşmış zemini olmayan yeni paradigma, neredeyse Ortaçağ'ı andıran, dolayısıyla da devrimci fikirleri toplumsal olarak gerçekleştirmeye elverişsiz olan geri kalmış bir dünyanın üzerine getirilip yamanmıştır. Böylelikle bu bağlamda, Modern İran'ın kurucusu Şah Rıza, aslını söylemek gerekirse ne olgular düzeyinde ne de bilinçler düzeyinde varolan bir özgürlüğe son verebilirdi, hatta aksine, ülkeyi, bu kavramların açılıp saçılabileceği laik bir toplumun araçlarıyla donatabilirdi.

52. Pehlevi hanedanının (1926-1979) kurucusu.
53. Pehleviler'in gelmesinden önce İran'da hüküm süren hanedan (1796-1925).

Bu dolambaçlı yargı, kamusal ve siyasal alanların eleştirisinin, ancak din eleştirisinden sonra sonuç verebileceğinden de habersizdir. Din eleştirisi, düşünme biçiminde bir değişikliği hemen gündeme getirir. Diderot, Ansiklopedi'yi "yaygın düşünme biçimini değiştirmek için"[54] hazırladığını bildirir. Çünkü mücadele edilmesi gereken asıl kötülük ateizm değil putçuluktur, inançsızlık değil batıl inançlardır. Bayle, ünlü sözlüğünde daha o zamanlar yolu açıyordu: "İyi bir Vicdan Muhasebesi'nin önündeki engellerin, Ruh'un bilim eksikliği çekmesinden ziyade, önyargılarla dolu olmasından gelip gelmediğini söyleyebilir miyiz, bilemiyorum."[55] Eleştiri ister Diderot'daki gibi doğal bir din adına yapılsın, isterse de Hume'daki gibi dogmaları besleyen bulanık içgüdülerin tel tel ayrılması olsun, bütün bu eleştirilerin hedeflediği şey, iki yüzyıl önce İngiliz Francis Bacon'un *İdolae mentis* diye adlandırdığı şeyin üzerindeki esrar perdesini kaldırmaktan ibarettir.

Üstelik Batı-dışı uygarlıkların hiçbir zaman özümsemediği eleştirel çağ, kuşkusuz, düşünce tarihindeki en verimli dönemlerden biridir – hatta en belirleyicisi olduğunu da söyleyebilirim. Çünkü, çözümlenmesi için açıkça görünmemesine karşın öncelikle gereken fikirler Geleneğe ters yönde hareket ediyorlardı; eski alışkanlıklarla aralarındaki palamarları kesip atıyorlardı; sonra da eleştiri içinde doğruluk ölçütünün yeri değiştirilip, vahiyden açık ve makul düşünceye, yani eleştirel düşünceye geçiliyordu. 1678'de yayımlanan *Eski Ahit'in Eleştirel Tarihi* adlı eserinde Richard Simon da, Spinoza gibi, eleştiri kurallarının imandan bağımsız olduğunu söyleyerek başlangıç notasını veriyordu. Çünkü modernlik Hıristiyanlığın eleştirisinden doğmuştur; bunu ne İslam ne de yeryüzündeki diğer büyük dinler yaşamıştır. Sahneyi dini mücadeleler işgal ettiği sürece hümanist eleştirmenler siyasetçilerle ortak bir cephe oluşturmuşlardır; çünkü ortak rakip din ve dine vücut veren kilise yöneticileridir. Reinhart Koselleck, "aynı kimselerin hem İncil'i eleştirmesi hem de 'siyasetçi' olarak göze çarpması, örneğin Bodin ve Hobbes, dikkat çekicidir. Kampların ayrılabilmesi için 18. yüzyılda dinsel mücadelelerin son bulması gerekiyordu; o zaman rasyonel eleştiri Devlet'e de sirayet etti"[56] diyor.

54. Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, s. 49.

55. Eski Fransızca'da aktaran Ernst Cassirer, *a.g.e.*, s. 176.

56. *Le Règne de la critique*, Fransızca'ya çev.: Hans Hildenbrand, Éditions de Minuit, Paris, 1979: 88-89.

Ama vahiyle aklın ayrılması Pierre Bayle tarafından zaten gerçekleştirilmişti. Bayle'ın dev eseri *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük* (1695), tüm 18. yüzyıl filozoflarının beslendikleri muazzam bir malzeme yığınını kullanıma açmıştır. "Akıl yürütmenin doğruluğuna yöneldik, hafızadan çok bilinci işledik [...]. Her şeyden çok anlama ve akla karşı duyarlık kazanıyoruz.[57]" Bayle'la birlikte eleştiri, bizzat aklın yaratıcı faaliyetine dönüşür. Yalnızca filolojik, estetik ve tarihsel alanlarla sınırlı kalmaz; her şeyin olurunu olmazını tartan, aynı anda hem savcı hem avukat olan ve bu ikili işlev sayesinde taraflar-üstü kalabilen bir akıl faaliyetini kapsar. Böylece eleştirinin görevi doğruyu göstermek olur. Tek bir zorunluluğu vardır: Gelecek. Çünkü doğru hiçbir zaman verili değildir, onu sürekli keşfetmek, ondaki hataları atmak, sahte görüntülerin maskesini indirmek ve batıl inançlardan kurtarmak gerekir. Eleştirinin çıkarları ilerlemeyle ortaktır. "İlerleme, eleştirinin *modus vivendi* sidir,* –Bayle'ın durumunda olduğu gibi– yükselen bir hareket olarak değil de, bir İmha hareketi ve çöküş olarak anlaşıldığı yerlerde bile bu böyledir."[58]

Gitgide daha ince yöntemlerle ayrımları ortaya çıkaran Bayle sonunda, dinin karşısına egemen aklın mutlak hakkını koyar. "Zorunlu olarak bu noktaya varmak gerekir; ister Kutsal Yazılar'da bulunduğu iddia edilsin, ister başka biçimlerde sunulsun, karşısına doğal ışıktan farklı ve açık kavramlarla çıkıldığında her özel dogma yanlıştır, özellikle de Ahlak açısından."[59]

Eleştiri akıl ve din alanlarını ayırarak bir ilk sınır çizer, ama aynı anda ikinci bir sınır çizer ki bunu çok daha sonra aşacaktır: Devlet'le olan sınır. Bu sınır –bundan kamu alanının eleştirisini anlıyorum–, ancak laikleştirme girişimi meyvalarını vermeye başladığında aşılabilir; ancak o zaman akıl, eleştiri tahtına rahatlıkla kurulabilir. Bu hükümdarlığı Kant, şöyle ustalıkla özetler: "Yüzyılımız her şeyden önce eleştiri yüzyılıdır ve her şeyi eleştiriye tabi kılmak gerekir. Genellikle din *kutsallığı*'nı, yasamaysa *haşmeti*'ni dayanak göstererek eleştirinin elinden kurtulmak isterler; ama o zaman da haklı kuşkular uyandırırlar ve aklın sadece kendi özgür ve herkese açık sınavından geçenlere tanıdığı o samimi itibarı elde edemezler." [60]

* *Modus vivendi*: Geçici uzlaşma. (ç.n.)

57. *a.g.e.* 58. *a.g.e.*, s. 91. 59. *a.g.e.*, s. 93.

60. *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 1980, s. 6'daki not.

Şimdilerde eleştiri, iktidarın haşmetine ceza görmeden saldırabiliyorsa bu, daha önce dinin kutsallığını bozmuş olmasındandır. Laiklik siyaset eleştirisinden önce gelmelidir, tersi değil. Avrupa'da Din Savaşları'nın son bulması, hükümdarların mutlak iktidarı elde etmelerine olanak tanımıştır. Çünkü hükümdar, kendini inançların üzerinde bir hakem olarak konumlandırdığında, eleştirinin özel alanının dışa açılmasına olanak vermiştir; ve eleştiri, şimşeklerini önce batıl inançlara, taşlaşmış dogmalara ve fanatizme yöneltmiştir. Aydınlanma'nın meşru çocuğu olan burjuvazinin, siyasetin kamu alanına saldırması ve mutlak iktidarın meşruluğunu sorgulamasıysa ancak toplumun laikleştirilmesinden ve kendi iktidarının toplumsal yapılarının yaratılmasından sonra olmuştur.

Üçüncü Dünya'daki entelijensiya, özel olarak da İran entelijensiyası (özellikle son 20-30 yılda, çünkü savaş öncesi entelijensiya daha eleştireldi), kağnıyı öküzün önüne koşmuştur. Vahiy ile Modernliği birbirinden ayırmak yerine, eski rejimde bulunan kısıtlı işlevsel rasyonaliteyi tasfiye etmek için dine sarılmıştır. Ve daha sonra teokrasi tuzağına düştüğünde de şaşkınlığa uğrayıp, hatayı her zamanki gibi ülkeyi gizli olarak batırmaya çalışan gizli güçlerin üzerine atmıştır. İran entelijensiyası eski rejimin temelini yıkarken hedefini şaşırmıştır: Bilinçsiz bir şekilde, üzerinde oturduğu dalı kesmiştir. Çünkü Şahlık rejimine muhalif olan laikler, yine de rejimle aynı kültürel takımyıldızda bulunuyorlardı, oysa teokrasi ile modernlik arasında, aksine, galaksileri ayıran astronomik uzaklıklar vardır.

2. İYİLERLE KÖTÜLER

Türlü türlü yamaların doğurduğu yanlış algılamaların manevi yöndeki yansıması Maniheist iyiler-kötüler görüşüyle olur. Kınılan cevizlerin bedelini ödeyecek birisi bir yerlerde hep vardır. Öyleyse bize gereken günah keçileridir: küçük ve büyük şeytanlar, komplolar, sağda ya da solda fesat çeteleri, sırtımızda çevrilen kalleş entrikalar. İyi olansa, burada yetişen, bu topraktan, bu yakıcı güneş altında kendiliğinden fışkıran şeylerdir; ölümcül olduğu ortaya çıksa bile o, bozulmamış gerçektir, içteki şeydir. Bu bozulmamış şey bir fikir de olabilir, bir şey de, bir sınıf da, bir kişi de. "Dünyanın lanetlisi" de olabilir, "içteki sömürgeli"ye karşı mücadele eder, ya da daha moda bir dille kibirlinin karşısındaki mahrum insandır. Yabancılaştıran modernliğe karşı

çıkan kültürel kimlik olabilir –tabii bunun ne olduğuna da bir karar vermek gerekir–; Karanlıklar Prensi'nin hesabına her şeyi dünyevileştirenlerin laikliğine karşı çıkan ataların dini de olabilir. Bir siyah vardır, bir de beyaz; pastel tonlara, açık-koyu dağılımının nüanslarına, alacakaranlığın grilerine, ara renklerin ince farklılığına yer yoktur burada. Bu inatçı alışkanlıklar ve indirgeyici görüşler kafalarda öylesine yer etmiştir ki sürekli olarak yeni şekillerde ortaya çıkarlar, dayanak noktaları olaylar tarafından yalanlandığında bile yeniden saldırıya geçerler. Tıpkı geçenlerde Tahran zindanlarından çıkıp, kültürel devrimlerin başarısızlığına rağmen, az kuşkuyla da olsa "Batılı ve Marksist modellerden kopya edilmemiş özgün kalkınma formülleri arayışını"[61] sürdürerek geri adım atmayan sosyoloğun biri gibi. Bu ne Batı düşkünlüğüdür! İpe sapa gelmez ve azgın bir "kalkınma serabı"dır bu; yöneticileri körleştirir, toplumu kutuplaştırır ve "Batılılaşmış bir seçkinler sınıfı"[62] yaratır. Kısacası saplantılar aynıdır, kullanıla kullanıla canı çıkmış dayanaklar aynıdır, ama insanlık tarihinin olağanüstü bir olayı olarak modernliğin kendisine biraz uyan bir çözümleme hiç yoktur. Sanki modernlik, bir ucundan alınabilen, istenilen yönde bükülebilen, Prokrustes'in işkence yatağına yatırılabilen, fikirlerimizin sınırlarına göre daraltılabilen ve "kültürel kimliğimiz" in fantazmları içine girebilen bir şeymiş gibi.

Ya da, aynı kutuplaşma karşısında en az öteki kadar hınç duyan bir diğer yazar.[63] İran'da, eski rejim zamanında iki farklı ulus vardı: yerli sömürgeliler ve toplumdışı insan kitleleri. Böylelikle bir "kolektivite mitozu"na, ya da daha kötüsü *ülkenin Güney Afrikalılaştırılması*'na tanık olunuyordu. Buradan da karşıt iki insan tipi ortaya çıktı: kendine özgü kültürü (Batılı), dilleri (İngilizce, Fransızca), okulları ve metropolleri (ABD, Avrupa) olan yerli sömürgeli ve yine kendi kültürüyle dünyanın lanetlisi. Ama bu sonuncunun kültürü, egemen azınlık tarafından ıskartaya çıkarılmıştı. Bedenini ve ruhunu yabancıya satan bu azınlık, köle ruhlu taklitçilerdi. Batılı'dan daha Batılı olan bu kesim, kendi dili yerine yabancı dilleri konuşuyordu; içlerinden

61. M. Ehsan Naraghi'yle söyleşi: "Ulusların Siyasal Yaşamında Dinin Rolü Gitgide Daha Fazla Göz Önünde Bulundurulmalıdır", *Le Monde*, 22 Ağustos 1986.

62. *a.g.s.*

63. Reza Alavi, "Science and Society in Persian Civilization", *Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization*'da, VI. Cilt, no. 4, Haziran 1985, Sage Publications Inc., s. 329-49.

bazıları, kendilerini dünyanın lanetlilerinden iyice ayırmak için gizlice Hıristiyanlığı kabul ediyorlardı. Böylelikle, birbirlerine düşman iki kardeş gibi zıt olan bu iki halkı uzlaştırmak olanaksızdı. Bütün bunlar kuşkusuz doğrudur, ama ne görüyoruz! Yazarımız devrime geldiğinde duruyor ve tarihin devamını ele almayı unutuveriyor. Dünya lanetlileri, eski yerli sömürgelilerin yerine geldiklerinde ne yaparlar pek bilinmiyor. Daha kötü, daha "bozulmamış", daha zalim mi olurlar? Bütün bunlar bilinmiyor ve yazar, makalesini devrimden birkaç yıl sonra yazmasına rağmen hiçbir şey olmamış gibi bu konuda tek kelime söylemiyor.

Bence bu dil, temel bazı eksenler etrafında eklemlenmektedir: sömürgeleştirici-sömürgeleştirilen diyalektiği; ahlakçı ve saklı bir fikir olan, dışarıdan gelen her şeyin kesin olarak kötü, içeriden gelen her şeyin ise zorunlu olarak iyi olduğu fikri. Bu, *outgroup*'un şeytanlaştırılmasına neden olmaktadır, kimliğe ilişkin bütün söylemlerin içinden belli belirsiz bir titreme gibi geçen gizli bir popülizme de yol açmaktadır. Halk hep haklıdır, çünkü o, tarihsel *fatum* [kader] içinde toplaşmış [*hypostasié*] bir kitledir. Ama bu karşıtlık bir kez köhneleştiğinde, sonradan gelen olaylar değişme yönünde etki etse bile değişme yeteneğini kaybetmiştir. Bu cins düşünürlerin çoğu, geride kalmış bir duruma saplantılı bir şekilde sarılırlar, sanki dokuz yıldır zaman durmuş gibi. İnsan onları dinlediğinde, ülkeyi dokuz yıldır altüst eden sarsıntıların geçici bir parantez olduğu izlenimine kapılınır. Bunların düşüncelerinin ufkunda mahkûm edilebilir tek "muhatap" hâlâ eski rejimdir. Peki neden? Çünkü eski rejim "şer"in, yabancının cisimleşmiş halidir, oysa yeni rejim aile arasında olan özel bir iştir.

Bu yargıların kökeninde de basit bir gerçeğin göz önünde bulundurulmaması yatmaktadır: Gelişme yolundaki bütün toplumlarda kutuplaşma kaçınılmazdır – modernliği az bile olsa özümsemeye çalışan bütün toplumları kastediyorum. Bütün sanayileşme süreçlerinde halk kültürüne yabancılaşmış bir bürokratlar sınıfının (yerli sömürgelilerin bir türü) ortaya çıkmasının önüne geçilemez. Bu süreç, iktidara asgari katılımların dahi otokratik rejim tarafından engellendiği geleneksel bir kültürde yaşandığında, bu kişisizleşmiş yönün daha da çarpıcı olduğu doğrudur. Ama yine de hiçbir şey bu kesimin hüküm sürmesini engelleyemez, çünkü doğası gereği bu kesim teknolojik rasyonaliteye bağlıdır. Zaten, gelişmeyle az-gelişme arasında bir ara çözüm olabileceğini pek sanmıyorum. Vahşi bir sanayileşmenin taşkınlıklarının fe-

laket düzeyinde yan etkileri olacağı ve şiddetli tepkilere, hatta gerilemelere yol açacağı doğrudur, ama her tür gelişme fikrini sorgulama konusu yapmak ve bunun yerine mucizevi reçeteler koymak bana aşırı ütopyacı görünüyor. Bazıları benimsemeden önce uyarlama gerektiğini söylüyorlar. Peki! Ama nasıl? Örneklere boğulduğumuz söylenemez. Japon örneği –şimdi de Kore, Tayvan, vb.–, uyarlamak için, aşırı dozda bir benimsemeye önceden maruz kalınması gerektiğini gösteriyor, öyle ki hareket dönüşsüz hale gelsin; yoksa İran tipi bir raydan çıkma her zaman olanaklıdır. Hem sonra, göreneklerin ve sosyolojik ağırlıkların her şeyi kara delik misali içlerinde yok edebilecek bir cansızlaştırma gücünde oldukları hareketsiz bir dünyada oluşacak kültürel sarsıntılardan, travmalardan, bozulmalardan, kayıplardan, kırılmalardan nasıl kaçınılabilir?

Öte yandan, Max Weber'in de öğrettiği gibi hâkimiyet, bütün sanayi toplumlarının ayırt edici niteliklerinden biridir ve istesek de istemesek de modern dünyanın kaderini oluşturmaktadır. Gerçekte teknolojik rasyonalite bir Batı olgusudur ve Çin'de, Hindistan'da ya da İslam dünyasında doğamazdı. Bu rasyonalitenin ortaya çıkışı üç unsur tarafından belirlenir: 1) Bütün bilgi alanlarının matematik tarafından, yani modern bilimin temelleri tarafından fethi; 2) Bilimlerin elde ettikleri sonuçların elverişli bir teknoloji aracılığıyla uygulanması; 3) Görevi, hiçbir kişisel uğraşıya bağlı olmayan bir işlevi temsil etmek olan kişiliksiz bir bürokrasinin ortaya çıkışı.[64]

Amerikalı sosyolog Daniel Bell, sanayi toplumuna bağlı yapısal karşıtlıkların derinine inerken farklı üç çemberi ayırt eder; bu çemberlerin her biri farklı eksende bir ilkeye uymaktadır: tekno-ekonomik, yönetimsel ve kültürel. "Bunlar birbirleriyle uyum halinde değildirler ve farklı değişim ritimleri arzederler. Farklı normlara uymaktadırlar ve bu normlar farklı, hatta karşıt tavırları doğrular. Toplumdaki çeşitli karşıtlıklardan sorumlu olan da bu çemberler arasındaki uyumsuzluktur."[65]

Tekno-ekonomik çemberin temel direği işlevsel rasyonalitedir. Max Weber'de de görüldüğü gibi işlevsel rasyonalite, "uzmanlaşma,

64. Bkz. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964: 24; ve *Économie et société*, Plon, Paris, 1971, III, 6. böl. (Türkçe'de: *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Zeynep Aruoba, Hil Yay., İst., 1985).

65. *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, Fransızca'ya çev.: MarieMatignon, PUF, Paris, 1979, s. 20-21.

işlevlerin ayrıştırılması ve de faaliyetlerin düzenlenmesi zorunluluğuna bağlı olan[66]" bürokrasi ve hiyerarşiden oluşmuştur. İşgörürlüğün ölçütü yararlılık ve verimliliktir. İnsanlar görev ve işlevleri düzeyine indirgenmiştir, kişisizleştirildikleri de söylenebilir; öyle ki yetke, bireye değil, görevlerin rasyonel olarak yerine getirilişi sırasında bulunduğu konuma aittir. Bunun sonucunda işletme, bütünüyle teknokratik bir nitelik kazanır. Max Weber'in betimlediğine çok yakın olan bu tekno-ekonomik çembere Bell yönetimsel çemberi ekler; bu çember demokratik bir toplumda eşitlik fikri tarafından yönlendirilir: yasa önünde eşitlik, yurttaşlık haklarının eşitliği, fırsat eşitliği, başka bir deyişle Tocqueville'in Amerika üzerine yazdığı o ünlü eserde bahsettiği koşul eşitliği. Nasıl tekno-ekonomik çemberin yapısı bürokrasi ve hiyerarşiden oluşuyorsa, yönetimsel çemberin ekseni de temsil etme ve katılım üzerinde bulunur. Kültürel çember terimiyle ise Bell, Ernst Cassirer gibi, simgesel biçimler alanının tümünü kasteder: "Resim, şiir, roman, dini faaliyetler, dualar, dini usuller ve kurallar insan düşüncesinin hayalci bir biçimde ifade edilmesidir."[67]

Görüldüğü gibi farklı çemberlerin değişim ritimleri farklıdır. Tekno-ekonomik düzende değişim çizgiselken –çünkü işgörürlük ilkesi sürekli yeniliği güdüler–, kültür alanında hep bir *ricorso*, yani insanın temel ve felsefi sorunlarına bir dönüş vardır. Buradan da *çemberlerin ayrılması* fikri çıkar. Temel olarak bürokratik ve hiyerarşik, yani kişisizleştirilmiş bir tekno-ekonomik toplum yapısıyla, eşitlik ve katılım konusunda ısrareden bir yönetimsel toplum yapısı ve uzmanlaşmaya karşı çıkıp benliğin gelişmesinin önemini vurgulayan bir kültürel toplum yapısı arasında esaslı karşıtlıklar vardır. "Bu karşıtlıklar arasında, ideolojik ifadesini bulan birçok gizli toplumsal çelişki farkedilir: yabancılaşma, kişisizleştirme, yetkenin reddi, vb. Bu husumet ilişkileri çemberlerin ayrılışını gösterir."[68]

Bu gerginlikler, doğuşlarına yüzyıllardır tanık olan Batı toplumlarında görünür haldedirler, ama bu sürece yabancı kalmış kültürel alanlara yerleştirildiklerinde aynı gerginlikler azgınlaşır ve düpedüz patlayıcı hale gelirler. O andan itibaren, modern işlevsel rasyonaliteye alışmış bir bürokrat sınıfıyla tarihin boş arsalarında yatan tatminsiz kitleler arasındaki ani ayrılma daha da sivrilir. Üstelik bu koşullarda bir ayrılma, uluslararası planda gelişme yolundaki ülkelerle sanayi-

66. *a.g.e.*, s. 21. 67. *a.g.e.*, s. 22. 68. *a.g.e.*, s. 24.

leşmiş ülkeler arasında gözlenen, bilgi düzeyindeyse eskiyle yeni paradigma arasında gözlemlenen kopmayı ulusal düzeyde yansıtacaktır. "Yerli sömürgeliler"in iktidarda olmaları, aynı zamanda modern eğitim ve teknik bilgilere de sahip olmalarındandır. Bu uyumsuzluklardan doğan çelişkilerin kültür düzeyinde önüne geçmek hemen hemen olanaksızdır ve bu çelişkiler, ne ahlaksal dizgedeki yargılarla ne de bir sınıf ya da bir dünyanın bir diğeri adına lanetlenmesiyle çözümlenebilir.

3. CEHALETİN KUTSANMASI

Bu kırılmalar, sömürgecilik-karşıtı söylemler kılıfı altında, ya da daha cazip gelen kimlik talepleri mazeretiyle görünmez kılındığında, gerçekliğin bir bölümü maskelenmiş olmaz mı? Bu kırılmaların nedeni de, paradigmaların altüst oluşundan ve toplumsal manzaranın ani dönüşümünden doğan "indirgenemez ayrılıklar" değil midir? Bütün teknik bilgiler, yabancı bir bağlamdan gelmeleri, dolayısıyla da ülkenin kültürüyle bağdaşmaz olmaları nedeniyle, bir saldırıyla, buna bağlı olarak da sömürgeci bir hareketle eş tutulabilirler. Burada önemli olan, içe kapanarak bu dış katkıya kayıtsız kalınıp kalınamadığıdır. Madem ki bu olanaksız görünüyor, öyleyse neden bir bürokratın zorunlu olarak sömürgeli bir yerli olduğu söylenerek kestirip atılıyor? Tekno-ekonomik çemberin dışında kalınabilinir mi? Her tür kalkınma iradesine sırt çevirerek ve modernliğin zararlı etkilerinden vebadan kaçar gibi kaçarak mı yapacağız bunu? Her tür değersel [*axiologique*] renkten bağımsız ve özgür olguların üzerine neden Maniheist iyiler-kötüler görüşü yamanmaktadır? Böylelikle ne olmaktadır? Ahlaksal olmayan bir sorun ***ahlaksallaştırılmaktadır***. Ama ahlaksallaştırırken değerler öylesine yer değiştirmektedir ki bilen kişi, yani teknokrat, emperyalizmin hesabına çalıştığı bahanesiyle "yerli" sömürgeliye dönüştürülmekte, olayın dışında kalan kişi, yani toplumdışı kalmış varlık –dünyanın lanetlisi– iyiye dönüştürülmektedir. Teknokrat (yani işlev) ***şeytanlaştırılmakta***, cahilse ***kutsanmaktadır***. Acı gerçeklerin burukluğunu hazmedebilmek için, değerlerin tersyüz edilmesi ve bilgiyle suçluluk duygusunun birleştirilmesinden ibaret olan bu tavır en sinsi işlemlerden biridir ve sonuçları da çok ağırdır. Çünkü bunun aksi nesnellik gerektirir, olgulara katlanan bir başlangıç, sabırlı bir eğitim, hatta iyilerle kötüler karşısında belirli bir yük-

seklik gerektirir. Ama bu, nasıl yapılabilecektir? Ne yazık ki tarih mahkemesinde suçlular zaten mahkûm edilmişlerdir.

Bir örnek. Zehirini bir şamar oğlanına boşaltmak öylesine karşı konulmazdır bir itkidir ki Paris'te sürgünde olan İranlı bir romancı ne yapacağını bilemeyip diasporanın kendisine saldırır. İyiler-kötüler görüşünü ne pahasına olursa olsun bir yerlere yamama derdiyle, nefretini bizzat sürgünlere karşı kusmuş ve zekice, sürgünlerin iki cins insanı temsil ettikleri sonucuna varmıştır: sığınmacılar (*avare*) ve göçmenler (*muhacir*). Sığınmacılar, *berzah* (ara dünya, çile yeri) sakinleridir; teozofi kökenli bu terimle yazar, halk muhayyilesinde yorumlandığı haliyle gurbeti ve mekân-dışılığı ifade etmektedir. Birisinin *berzah* durumunda olduğu söylendiğinde, tıkanmış olduğu kastedilmektedir: ne ilerleyebilmekte, ne de gerileyebilmektedir bu kişi.

Sığınmacılar, göçmenlerle aynı acıları çeken kayıp avarelerdir, ama hiç seçim yapamazlar. Göçmen ise seçim yapabilir: kuzeye, güneye, sağa ya da sola gidebilir. Herhangi bir iz ya da işaret noktasında sığınak arayabilir. Göçmen umudunu hiç kaybetmez, bütün dünya onun ahırı gibidir, "gurbetin tatlı atmosferinde sessiz sessiz otlar". Mutlu anlar geçirir, elinden geldiğince başının çaresine bakar ve canı çok tatlıdır. Çaresizlik derecesinde iyimserdir, sakal ve bıyıkları çoktan kırlaşmış olsa bile. Göçmen dalga geçer, patlayana kadar güler, zevkine güvenir, renklerin, parıltıların ustasıdır ve metabolizma dengesini koruyabilmek için bir sürü vitamin yutar. Müzeleri seve seve dolaşır, sinemaya gider, parklarda uzun gezintiler yapar, zarif giyinir ve kravat takar. Göçmen, kanlı canlı bedenleri, mükellef ziyafetleri sever; görünümlere bağlanır ve hayaller besler.

Sığınmacı, belkemiğinin kırılmış olduğunu bilir. Nerede ağırlanırsa oraya sığınır. Seçim hakkı yoktur. O, yıpranmıştır, kovulmuştur, dışlanmışların ortasında dışlanmış biridir, berbat hayatına hâlâ umutsuzca yapışmasına kendisi de hep şaşar. Vatanını sever, ama kendi hissesine düşenin "âşıklar melteminin huzuru"ndan ziyade "fırtınalar burgacı" olduğunu bilir. Umudu yoktur. Yakında çürüyeceğini, bedenini kangrenin kemirdiğini bilir. Kendi ölümünün acımasız tanığıdır.

Göçmen de, sığınmacı da *berzah* sakinleridir, ama ilki hayali şatolar kurarken, ikincisi şatoların yıkılışını kendi gözleriyle izler. Onun düşüncesini kamçılayan ve gerekli kılan şey kendi kimliğinin bilincidir. Sığınmacı süratli ve endişe verici bir ritimle değişir ve başkalaşıma uğrar. Bu değişim, bir açılmadan ziyade, önüne geçilmez bir şekil-

de ölüme götüren sürekli bir çökme halidir.

Sığınmacı her şeyden korkar: Emniyet Müdürlüğü'nden, sığınmacılar bürosundan, yolunu şaşırmışlar sığınağından. Kendi gölgesinden korkar. Gururu ve özsevgisi de dahil her şeyi kaybetmekten korkar. En ufak şeyden pirelenir: bir berduşun gülümsemesi, bir sebze satıcısının suç ortağı bakışı. Öldükten sonra cesedinin başkalarının başına kalmasından çekinir.

Böylelikle iki tip insanımız, iki sürgün tipimiz vardır: asli olan ve asli olmayan. Bu iki varoluş örneğinde, kültürlü olan, tatlı dilli olan, başka bir deyişle "uygarlaşmış" olan kişi asli olmayandır, oysa yolunu şaşırmış, acılı ve başına buyruk olan, cahil, "canlı cenaze", intihar ve berduşluk namzeti olan aslidir. Ya sonuç? Bütün ülkelerin sığınmacıları birleşin! Sefaletinize gömüldükçe dış etkilere kapanırsınız, daha asli olursunuz. Ötekiler göçmendir: yani sahte görünümler hesabına çalışan dümencilerdir.[69]

Burada da, yazarın dokunaklı tonuna rağmen aynı kutuplaşmayı buluruz. Bu sefer yerli sömürgeliler –devrimin yardımıyla– (göç edilen ülke nazarında) iç göçmenlere dönüşmüşlerdir, dünyanın lanetlileriyse dış avareler haline gelmişlerdir – kapitalizmin çürümüş başkentlerinde yoksulluk çeken lüks berduşlar. Avarelik, yoksulluk, mahrumların ve baldırıçıplakların cehaleti, başlı başına değerler haline gelirler; ama bu, bunların yoksun ve mağdur olmalarından ötürü değil, kurban olmalarından ve böyle kalmak istemelerinden ötürüdür. İnsani durumunu iyileştirmek yasaktır! Özellikle de bilmek yasaktır! Bilen kişi kendini denk alsın, çünkü yalan imparatorluğunu ele geçirmiş demektir.

Entelektüellerimizin sakat bir bakışları olduğunu söylediğimizde, şeylerin temsil edilişini aksatan bütün bu tıkanma ve yamama mekanizmalarını kastediyoruz. Ve bunların eleştirel güçlerinin eksik olduğunu söylememizse bir örtmecedir aslında, çünkü eleştirel güçleri hiç olmamıştır. Atadan kalma ağırlıklarımızın altını eşelemekten korkuyoruz, çünkü oralarda gömülüp gitmekten ve kimliğimizi kaybetmekten çekiniyoruz. Ruhumuzun labirentlerinde bize musallat olan hafsalaya sığmaz geçmişte asılı olan ve nereden çıktığı bilinmeyen hayaletler gibi ortaya çıkan fikirlerle karşı karşıya bulunan bizler, bir de

69. Gholam Hosseyn-e Sa' edî (1935-1985), "Degargîsî wa rahâyî-ye âvârehâ", *Alefba*, II, Paris, 1983: 1-5.

Prometheus gibi dünyayı yeniden kurma görevine kendimizi adamış oluyoruz. İdeolojik onarım ve yamalardan başka ne kalmaktadır? Bu eğilim ürettiğimiz her şeyde görünür: edebiyatta, sanatta ve Fikirler Cumhuriyeti'nde. Kimse bunun elinden kaçamaz, Tanrı'nın monarşisini temsil ettiği kabul edilen Ulema bile bunun içine saplanır.

4. İSLAMİLEŞME

Günümüzdeki uygulanışıyla İslamileşme, türünde bütünüyle yeni bir olgudur. İslamileşme, bir bakıma, bir kültürel kimlik felsefesinin zıvanadan çıktığında varabileceği en uç sınırdır; öteki'nin yadsınması gibi dizginlenemez bir kendini onaylama noktasıdır bu sınır. İslamileşme aynı zamanda, toplumsal muhayyilede saklı duran bütün çarpıklıkların güncelleştirilmesidir de. Atalar Geleneği'nin Kökeni'ne bir dönüş olması istenir, yani Selefler geleneğinin kökenine: Zorunlu olarak ihanet ve sapma olan her tür tarihten önceki zamanı yaşayan Selefler. Dolayısıyla, modernliğin ve ona eşlik eden yıkıcı fikirlerin tersini savunmaya çalışır. İran'da iktidarı mollalar aldığından beri İslamileşme, modern zamanlar tarihinde benzeri görülmemiş bir kitleselllik ölçüsünde uygulanmaktadır. Bu da bir tür yamadır, ama bilinçli Batılılaşma'nın ters yönünde işlem gören çok yönlü bir yamadır. İslamileşme, güncel haliyle kendisinden tarihsel olarak sonra gelen bir dünya zemini üzerine modernlik öncesi bir *episteme*'nin içeriğini yamamak istemektedir – görüş ölçütlerine bilinçdışı bir şekilde modernliğin girdiği bu dünyada, gerçekliğin bütün algılanışını modernlik koşullandırır. Bundan ötürü, bu *bilinçdışı Batılılaşma* sinsi bir şekilde etki etmekte ve İslami söylemi "tarihsel *a priori*"lerin süzgecinden geçirmektedir. "Tarihsel *a priori*"lerin içinde kaba Marksizm'in en yaygın durumda olmasından ötürü de Marksist kategoriler İslami söyleme, o farkında olmadan bulaşmaktadır.

Gizli bir Marksizm havada uçuşmakta, dini söylemin çatlaklarına nüfuz etmekte, ona bir nefes oksijen vermekte, "modernleştirmekte" ve eninde sonunda onu siyasal olarak satılabilir kılmaktadır. Devrim zafere ulaştığında geçmiş "Tarih'in çöplüğü"ne atılır, emperyalizm "İslamileşir" ve "uluslararası küstahlık"a dönüşür, proleter sınıf statüsünü kaybeder, mahrum hırpaniye dönüşür ve sonunda Mehdicilik de sekülarize olur ve tarihsel determinizm haline gelir, Kâhin'in Kıyameti ile Komiser'i garip bir şekilde birleştiren bir determinizm.

Ulema yeni bir sosyo-politik söylemin tuzağına düşmüştür – ki bu söylem açık artırma ve öne doğru kaçıştan başka bir şey değildir. Yarışırcasına. Yeni söylem birçok düzeyde mücadele edebilmelidir: kültürel, ekonomik ve toplumsal düzeylerde. Kültürel düzeyde ne pahasına olursa olsun İslamileşmek gerekir; bunu yaparken İslam, ya da İslami olduğu söylenen biçimler, kendilerinden önce varolan ve tarihsel olarak onlardan "ileri" olan bir evreye götüren yapıların üzerine yerli yersiz yamanmaya çalışılmaktadır. En boş görünümlerle sınırlanan ve abuk-sabukluğa yakın bir "gerçeküstü" dünya yaratan İslamileşme'nin yaygaracı yüzeyselliği buradan gelmektedir. Kapalı bir sistemi ve Ortaçağ değerleri olan bir dindarlar dünyası, günümüzde ancak kitaplarda, beyin hücrelerinde ve kutsal şehirlerde vardır. Ülkenin metafizik ekolojisi derinlemesine değişmiştir: İçeriyle dışarısı arasındaki eşbiçimlilik artık yoktur. Mollaların zaman-dışı dünyası, şimdi en geleneksel kesimler de dahil olmak üzere hayatın hiçbir kesimini affetmeyen bir yıkımın ortasında, batmakta olan bir sal gibi sürüklenmektedir. Bu yıkım her şeye el uzatmaktadır: görenekler, alışkanlıklar, üretim biçimleri, toplumsal ilişkiler ve dünyayı temsil etme biçimleri. Tarihsel olarak birbirini tutmayan dünyalar yan yana dizilmiştir: yüksek teknolojinin yanında en ilkel davranışlar; harabe kalıntılarının, arsaların ortasında düşünce mabetleri; süpermarketler, dev mantarlar gibi biten gökdelenler. Bu *technicolor* dünya, bilgilere de bulaşmaktadır ve Ulema, kendisine rağmen Batılılaşmaktadır. Ulema'nın söyleminde, ancak modernlik bağlamında anlamlı olan tuhaf kavramlar ortaya çıkmaktadır. En militan olanlarında, toplumsal felsefelerin gecikmiş kavramsal kollarının izine rastlanmaktadır; bu kavramlar, militanların göndermeleri çerçevesinde, saçmalık, hatta dine küfreden sapmalar olurlardı. Bütün bu biçimsizleşmiş fikirler, İslami kavramların kendi içlerinde kararsızlaştığı bir yurtsuzlaşma atmosferini ele vermektedir. Geleneğin kucağından yoksun kalmış yetimler gibi görünmektedirler. Söylemin heyecan verici yönünün, ardındaki münasebetsizlikleri ustalıkla maskelediği doğrudur, ama bunlar, çözümlemenin ısrarı karşısında kendilerini ele vermektedirler.

Örneğin, kadınlara miadı dolmuş töreler dayatılmaktadır; oysa bu kadınların çoğu (en azından haklarının bilincinde olanlar ki yeteri kadar kalabalıklar) bu töreleri kafalarında aşmışlardır, çünkü muhayyileleri, Peygamber'in kızı Kusursuz Fatma'dan (*Fatımatü'z Zehra*)

esinlenen dinsel ülkülerden ziyade, son 20-30 yılın feminist hareketlerinden gelen örneklerle doludur. Zihnen gelişmiş kadınlarda gözlemlenen ve neredeyse bilinçdışı olan ret buradan kaynaklanmaktadır ve bu kahramanca tutumda görülen cesaret ve aşırı dayanıklılık şaşırtmaktadır. Bu kadınlar bir yandan iktidarın isteklerine geçici olarak katlanırken aldatmacaya başvurup hile yapmakta, en ufak bir gevşeme işareti aldıklarında eski alışkanlıklarına dönmekte, böylelikle de bir yalan ve aldatmaca dünyasında yaşamaktadırlar. Başörtüsü takmaya alışkın halk kadını bile –fanatikleşmiş kadınlardan söz etmiyorum– aslında tam anlamıyla dinsel olmayan bir işlemin söz konusu olduğunu ve bunun, asi kafaları hizaya sokmayı hedefleyen baskıcı bir iktidarı ve zorlama mekanizmalarını açığa çıkardığını hissetmektedir. Ya da, (neden olmasın?) cephede işler kötü gittiğinde ya da savaş alanında büyük bir başarısızlığa uğrandığında, bunu kadınların burnundan getirmenin ahlaksız bir biçimi olduğunu.

Buna bir de, güzel olan şeylere karşı tepeden bakan bir horgörü eklenmektedir. Hayatın karmaşık cazibesi, ya hayal gücünü uyandırabilecek gözle görülür bütün çekici şeylerin kökünün kazınması, ya da gri ve karanlık renklerin kullanılmasında marazi bir ısrar gösterilmesiyle bir matem havasına girer. Çünkü estetik zevke ilişkin her türlü coşku, iktidarın gözünde cinsel açıdan kuşkulu bir hava yaymaktadır. Müzik, zarafet ve güzellik gibi şeylerin münasebetsizliği, muzırlığı, hatta gizli bir sapıklığın aldatıcı yaldızlarını yaydığı düşünülür.

İslam'a özgü bir nitelik midir söz konusu olan? Öyle olduğunu düşünmüyorum; hem de İslam'ın lüksü her zaman kınamasına ve bazı ilahiyatçıların müzikle resmi mahkûm etmelerine rağmen. Ortodoks bir düşünür olan Ebu Hamid El Gazali (1058-1111), ki hem İranlı'dır hem de filozoflara karşı acımasız olduğu kabul edilir,[70] şarkı ve müziği dıştalamamıştır. *Livre de l'Audition et de l'Extase* (Sema'ın ve Vecdin Kitabı) adlı eserinde bu cins uygulamaların yanında dahi olduğunu gösterir. Ona göre sema edenin yaşadığı vecd peygamberlerin vahiy esnasında yaşadıklarına benzer.[71] İlahiyatçımız, müziği mahkûm etmediği gibi, Kur'an'la vecde ulaşmanın, şiirle vecdden daha zor ol-

70. *Livre de l'autodestruction des philosophes* (Türkçe'de: *Filozofların Tutarsızlıkları*, Çev: Bekir Karlığa, Çağrı Yay.).

71. Jean-Robert Michot, "L'Islam et le monde: al-Ghazâlî et Ibn Tayıniyya à propos de la musique (semâ')" *Figures de la finitude*'de, Bibliothèque philosophique de Louvain no. 32, Louvain-la-Neuve, 1988.

duğunu da belirtir. Buna karşılık, İbni Teymiyye (1263-1328) gibi kurallara kayıtsız şartsız uyan gelenekçi bir ilahiyatçı, İslam Devrimi'nin yöneticilerine daha yakındır; çünkü bu uzlaşmaz ilahiyatçıya göre sufilerin seması, "müşrikliğe" (Tanrı'ya eş koşma) ve "küfre" (ihanete) yol açan bir bidattır (yenilik) ki bunun sonu da sarhoşluktur (*sekr*).[72]

Kısacası, İslam'ın kesin olarak mahkûm edemeyeceği her şey mahkûm edilmektedir. Ama yine de, İslam Devrimi'nin çağdaş tavrı bu açıdan başka şeyleri de açığa vurmaktadır. Güzel olan şeylerin aşağılanması, duygulara az çok hitap eden şeylerin saplantılı bir şekilde reddedilişi bence, yepyeni bir tavrı ele vermektedir. Bu tavrın yol açtığı şey, geleneksel İslami cemaatlerin biraz katı olan sofuluğundan ziyade, totaliter rejimlerin yadsıyıcı çirkinliğidir. Alışılmışın dışında bir iktidar isteği, hayatın hamurunu döktükleri –ve İslami olduğu varsayılan– kalıbı kırabilecek her girişimi mat etme yolundaki azgın istek bu nevrotik reddin içinde bulunmaktadır. Tam da bu "modern" ve totaliter taraf, çirkinliği başlı başına bir kategoriye dönüştürmektedir, öyle ki çirkinlik bu rejimde neredeyse ontolojik bir asalet kazanmaktadır.

Cornelius Castoriadis aslında yanılmamıştır; sosyalist rejimlerdeki çirkinliği incelerken şöyle der: "Neredeyse sınırsız zulüm ve adaletsizlik içinde yaşayan insan toplumları olduğunu önceden biliyorduk. Hiçbir güzellik üretmeyen bir insan toplumuysa henüz görülmemişti. Pozitif çirkinlikten başka bir şey üretmeyen bir toplum henüz görülmemişti. Bürokratik Rusya sayesinde bunu da gördük."[73] Ve bu çirkinliği rejimin doğasının bütününde aramak gerekir. Özgürlük yokluğu, baskı, güdümcülük türünden açıklamalar yetersiz savlardır. Tarihte sanatçı her zaman "sipariş üzerine" ve zorunlu bir üslupta çalışmıştır. Ama buna kendi de inanmıştır. "Resmi Rus 'sanatı'nın boşluğu, sersemliği ve gösterişçiliği, aşağıdaki iki önermede bulunan karşıtlıkları en yalın haliyle ve karşı çıkılmaz bir şekilde gösterir: sanatçının *kendisi de inanmaz ve yaptığına inanılması olanaksızdır*."[74]

Castoriadis'in Sovyet rejimi için söylediği şeyler, başka bir biçimde ve karşılaştırmanın ölçüsü kaçırılmazsa, günümüzdeki İran rejimi

72. *a.g.e.*
73. *Devant la guerre*, Fayard, Paris, 1980: 238.
74. *a.g.e.*, s. 239-40.

için de geçerlidir. İranlı yöneticiler de tıpkı Sovyetler'deki yöneticiler gibi, ama farklı bir kültürel sicilde, hayatın çıkıntılarını anonimliğin gri peçesiyle örtmekte ve varoluşu, ya ölümün kuru hıçkırıklarına ya da sıkıntının boğucu tekdüzeliğine indirgemektedirler. Bu olgu, biraz da Milan Kundera'nın "totaliter *kitsch*" diye adlandırdığı şeyi, yani her şeyin *varlığın kategorik ülküsü*'ne bağlanmasını hatırlatmaktadır. Bu, siyasal olarak egemen ideoloji (İslam) olabilir veya tek parti diktatörlüğü olabilir. O andan itibaren her yerde hüküm süren bu *kitsch*'e dokunmaya kalkışan her şey hayattan uzaklaştırılır: güzellik uzaklaştırıldığı kadar bireycilik de, şüphecilik ve eleştirel güç kadar alaycılık da.[75] Çünkü burada her şey güvenilir ellerdedir: Hayat dahi askıya alınmıştır. Her tür estetik, siyasal, insani hareket; her tür başkaldırı, hangi biçimiyle olursa olsun o koyu çirkinliğin saklı yüzünü gösterebilecek her şey, derhal ölümcül bir tehlike, bir çatlama, bizzat sistemin radikal olarak sorgulanması gibi hissedilir. Rejim, cansızlığı kendi varolma nedeni haline getirmiştir; kutsallıkla çirkinliği birbirine öylesine karıştırmıştır ki bu karışıklık, kendinde, muazzam bir zevksizliğin sahtekârlığı haline gelmiştir.

a) Dişi Arketipinin Erkeksileştirilmesi

Toplumsal yaşamdan kovulan cinsellik, kafalara tenin şehvet eğilimlerinden daha büyük bir şiddetle musallat olan marazi, boğucu ve her yerde kendini gösteren bir saplantıyla, aniden eskisinden güçlü olarak ortaya çıkmıştır. Wilhelm Reich, zamanında faşizmin kitle psikolojisine gönderme yaparak, "doğanın gerektirdiği tatminleri, bastırma süreci yoluyla reddeden cinsellik, diğer tüm ödünleyici tatminlere yönelir [...]"[76] derken bu bastırma şiddetine dikkati çekiyordu. Bu ödünleme biçimleri militarizm, saldırganlık ve ölüme tapınma olabilir. Bu cinsel-güdüsel mekanizma günümüz İran'ında başka görünümler al-

75. *L'Insoutenable légèreté de l'être*, Gallimard, Paris, 1984: 311-15 (Türkçe'de: *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*, Çeviren: Fatih Özgüven, İletişim Yay., İst., 1989).

76. *La Psychologie de masse du fascisme*'den (Türkçe'de *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, Çeviren: Bertan Onaran, Payel Yay., İst., 1982) aktaran M.A. Macciocchi, "Les femmes et la traversée du fascisme", *Éléments pour une analyse du fascisme/ I*'de, 10/18, Paris, 1976: 209-10. (Türkçe'de: *Faşizmin Analizi*, Çeviren: Cemal Süreya, Payel Yay., İst., 1979)

tında su yüzüne çıkmaktadır. Burada ödünleyici tatminlerin çoğu birleşmiştir: Savaş, muazzam bir yok edici enerjiyi özgür kılarak –kan ve gözyaşı seli halinde– ahirete yönelik bir kurtuluş eylemi olarak yüceleştirilmekte; ölüm, yaşamın kutsanmasına dönüşmekte; kadın, Şehitlerin Anası ayrıcalıklı statüsünü elde etmesine karşın, her ne pahasına olursa olsun bastırılması gereken tenin karanlık eğilimlerini barındırmaktadır. Rejimin, kadının cinsel-güdüsel gücüne karşı kıyasıya saldırması bunun hüzün dolu bir örneğidir.

Rejim, ta başından beri kadınlara karşı harekete geçmiştir. Düzenine karşı sürekli bir tehdit gibi görünen bu bozguncu unsuru yola getirmek için enerjisinin büyük bir kısmını bu uğraşta yoğunlaştırmıştır. Bu etkinlik, kadınlarla ilgili her alanda kendini göstermiştir: Tahran' daki genelevlerin dağıtılmasında ve fahişelerin yeni İslami düzen tarafından kullanılmasında; bizzat din kefaletiyle gerçekleştirilen geçici birleşmeleri meşrulaştıran müt'a nikahının (vadeli evliliğin), normal evliliğe koşut olarak yaygınlaştırılmasında; en başından beri genel bir protesto gören zorunlu çarşaf örtünmesinde; bazı mollaların cinsel fantazmalarla dolu televizyon konuşmalarında; ve nihayet, rejimin katı gelenekçiliğinden farklı her tür cinselliği bastırmak amacıyla çevik ahlak zabıtalarının (*sarôllah*) kurulmasında.

Hatırı sayılır sayıda kadın, iktidarın keyfince yönetilmeyi reddedip isyanlarını –bazen incelik dolu– dolaylı yollarla gösterdilerse de, çok sayıda fanatikleşmiş kadın "mazoşist bir katılım"da bulundular. Kadınların bu tavırlarıyla, daha önce Alman ve İtalyan faşist yönetimlerinde gözlemlenen tavırlar arasındaki benzerlik şaşırtıcıdır. M.A. Macciocchi faşizmle kadınlar arasındaki ilişkileri incelerken şöyle der: "Faşizm ilk başından beri kadınlardan, *mazoşist* olarak nitelendireceğim bir katılım elde etmeye çalışmıştır: faşistlerin amblem olarak seçtiği ve hemen her yere çizdikleri, bere ve kara gömleklerine dikip kasıla kasıla dolaştıkları kurukafaların ortasında kadınların, *iffet-ke faret*'lerini kutlayan dullar adına ve değişmez ölüm kültü adına, boşalmanın her tür yolunu bir ölüm itkisi (Freud) içinde kabullenmesini beklemiştir. Yaşamdan bu vazgeçişten, *kendini olduğu gibi yadsıma sevinci* doğar. Bu, kadının İktidar'la ilişkinin sevincidir: Şef'in, *Duce*'nin soyut, demagojik, lafazan aşkına karşı vazgeçiş, boyun eğme, dönüşüyle evcil kölelik".[77]

77. M.A. Macciocchi, *a.g.e.*, s. 156-7.

Mazoşist katılım, ölüm itkisi, iffet-kefaret, iktidara boyun eğme gibi ödünleyici tatminlerin hepsini, günümüz İran'ında fanatikleşmiş kadınların çoğu zaman histerik tavırlarında da buluyoruz. Bu militan tavır yenidir ve benzeri görülmemiş bir olgunun tüm yönlerini sunmaktadır. Burada, kadının geleneksel imgesinde örnek bir dönüşüme tanık oluyoruz. İranlı kadının eski yönetim döneminde özgürleştiği ve ülkenin patavatsız modernleşmesiyle oluşan değişimlerin kadını siyasal olarak kullanılabilecek bir kitle varlığı yaptığı doğrudur, fakat kullanılması yolundaki bu adım hiç atılmamıştır. Yeni İslami düzenin aşırı etkin bir şekilde yaptığı da budur, ama bunu yaparken kadın imgesini derinden değiştirmiş ve Şii İslamı'nda cisimleşen ideal kadınlığa oranla bir sertleşme getirmiştir. Açıklayayım:

Sophia-Kadın* örneği İran İslamı'nda özellikle Peygamber'in kızı tarafından simgelenmiştir: Kusursuz Fatma. Peygamberler Zinciri'nin sona ermesiyle başlayan Velayet devrini koruyacak olan, Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı ilk İmam Ali İbn Abi Talib'in karısı Fatma'nın soyudur. O andan itibaren Fatma, "Nurlar Kavşağı" (*Mecma'al-nurayn*) diye adlandırılır. Babası Peygamber, kocası ve soyundan gelen on dört erkek çocuğun oluşturduğu On Dört Masum'dan biridir. İç hakikatin doğuş kaynağı Fatma, *Sophia* kişiliğini simgeler ve zihinsel bireyleşme imgesinin taşıyıcısıdır. 17. yüzyıl İranlı filozofu Mir Damad'ın vecdi itiraflarında İmamlar'la beraber[78] bir tür *mandala*'nın göbeğinde görünür. Bu zihinsel ikonografide başı haleli Fatma, bilinç alanının üzerinden sarkarak imgenin tam merkezinde kendini gösterir. Bu, Merkez simgeciliğinin bir tür yinelenmesidir. Zira Merkez'e varmak bütünlüğe, bireyleşmeye ulaşmak demektir.

Fakat dinin ideolojileştirilmesi ve kadının siyasal bir araç olarak kullanılmasıyla bu *Sophia*-Kadın imgesi, belki daha az tanınan fakat daha militan olan ve fanatikleşmiş kadınların devrimci duyarlığına kuşkusuz daha yakın olan başka bir figürün lehine gözden kaybolacaktır: Şehitler Sultanı İmam Hüseyin'in kız kardeşi Zeynep. Nasıl eski zamanın yol gösterici mistik-filozofu bugünün devrimci İslam ideoloğuna dönüştüyse, zatiyetin dişi simgesi de *erkeksileştirilmekte*, doymak bilmez gayretleriyle sürekli intikam isteyen dişi milisler, yani Zeynep komandolarının saldırganlığına dönüşmek için erkekleş-

* *Sophia*: Yunanca'da ermişlik, bilgelik, hikmet (ç.n.)

78. Henry Corbin, *En Islam iranien*, IV. Cilt, Gallimard, Paris, 1978: 37-38.

mektedir. Tarihteki Zeynep, İ.S. 680 yılında Muharrem ayının onuncu günü Kerbela katliamından kurtulmuştur – İmam ve ailesinin fertleri ve yandaşlarının alçakça katledildiği gün. O andan itibaren Zeynep, kardeşinin kanını ödetmeden rahat edemeyecektir. Katliamın sorumlusu Emevi halifesi Yezid'in sarayına tutsak getirildiğinde az görülen bir cüretle halifeye kafa tutar, tüm suçlarını yüzüne vurur ve Tanrı önünde intikam ister.[79]

Zeynep Kardeşler, tavırlarındaki sertlik ve soğuklukla şaşırtırlar. Ölüm ve intikamla birliktelikleri her yerde görünür: *Behest-e Zahrâ* mezarlığında toprağın göbeğinden simgesel kanları kızıl bir pınar gibi fışkıran şehitlere tapınmalarında, yakınmalarının yırtıcı ezgilerinde, karizmatik Şef'e kendilerini bağlayan çılgın sloganlarında. Böylelikle, tüm anaların mistik Kocası, Süper-Erkek tarafından yönetilen erkek rejimine geçişimle yoksunluklarını ödünlemiyorlar mı? Böylece kadın imgesi iki aşırı uç arasında gidip gelmektedir: dul ve militan. Kâh Şehitlerin Anası olarak, kâh *Mater dolorosa*, yaslı yani iffetli ve acısı yüzünden erişilmez kadın olarak, kâh kinci militan olarak göklere çıkarılmakta, kâh geleceğin şehidi olan savaşçının istirahatine dul olarak ...nularak sürekli yas tutmaya yönlendirilmektedir bu imge. Kadın tam da bu kendini-yadsıyıcı sevinci simgelemektedir. Savaş kutsal olduğu için, fitne sürüp gittiği ölçüde savaş da sonsuza kadar süreceği için, bu daha da artmaktadır.

b) Yasadışılığa İndirgenmiş Bir Modernlik

Rejimin İslamileşmesi doğası gereği eğitime de uzanır. Çünkü beyin yıkama –özellikle de genç ve uysal beyinlerin yıkanması– totaliter olmak isteyen tüm rejimlerin itirazla karşılaşmadan başvurdukları bir yöntemdir. Eğitimin kapsamı değiştirilir, içine yüksek dozda İslami din dersleri zerkedilir; bu dersler varolan laik eğitim kapsamının üzerine yamalanır ve su dolu bir kaptaki zeytinyağı gibi yüzeyde dalgalanır. Diğer kitlesel İslamileştirme yöntemleri gibi eğitim de genelinde yüzeysel bir yama örneğidir. Gençlerin çoğu –özellikle şehir ortamında– durumdaki saçmalığın az çok farkındadır. Bu durumun yapay olduğunu, zamanın havasına ters düştüğünü, çılgın Araplaşma'da ve su-

79. Zeyn al-Abedîn-e Rahnema, *Zendegânî-ye emâm Hosayn*, Tahran, Amir Kabir, 1358: 440-5.

relerin bu şekilde kafalara doldurulmasında yapay bir şeyler olduğunu bilirler. İkiyüzlülüğün neden olduğu okuldan kaçışlarda ikili bir dil öğrenen çocukların kaypak tavrı bundan kaynaklanmaktadır. Dünyalarına esin veren şeyler video-kliplerin kahramanlarıdır. Michael Jackson, Prince ve Madonna'nın gerçekliği onların gözünde İmamlar'ın çektiği çilelerden daha elle tutulurdur; *break-dancing* sonu gelmeyen duaların usanç verici kurallarından daha yakındır. Her ne kadar dini iktidarın ağır taleplerine katlansalar da kendi içlerinde yasadışı bir durum yaşarlar, yani iktidara nazaran farklı bir zamanda yaşarlar. Bundan ötürü, eskisinden daha nevrotik olan şizofren bir kuşak ortaya çıkmıştır.

Hayatın alacalı bulacalı tüm bölgelerini kelimenin tam anlamıyla kuşatan "İslami" biçimlerin ağır yüzeyi altında Batı'nın kültürel modellerine bağlı kalan yasadışı ve yıkıcı bir yaşamın, daha yoğun başka bir yaşam alttan alta kaynaşmaktadır. Eski rejimde militan İslam, anlaşmazlıkların zeminini, hatta bastırılmış olan şeylerin yatağını oluşturuyordu; oysa günümüzde, kolektif bilinçaltımızın patlaması ve onu izleyen kusmanın ardından İranlılar'ın gizli yaşamlarının altında kaynaşan şey, dinin kof görünümleri altında yatan modernliktir.

Eski rejimin yeniden saygınlık kazanmasını kısmi olarak açıklayan da bu çokyönlü tepkidir. Ve bu yalnızca, ruhlarını büyük veya küçük Şeytan'a satan –bütün eğilimleriyle birden– Batılılaşmışlar için değil, bu büyük kargaşada iktidarın dinmeyen hıncına kurbanlık koyun olan mahrumların büyük bölümü için de geçerlidir. Şehadet kuşkusuz yararlıdır, hatta soyludur ve gereklidir, ama yılda bir kez Kerbela faciasını anarken konuşulması koşuluyla, yoksa bütün ucuz fedakârlıkları en sıradan bir şekilde cesaretlendirmek amacıyla değil. İstenilen İslam, hem muhayyileleri besleyen, hem arzulara cevap veren, hem de modernlerin de söyleyecek sözleri olduğu dünyevi bir çevre içinde rahatça nefes alıp yaşamalarına olanak verecek bir İslam'dır. Zira, ne denirse densin, modernler düzeni, işlevi ve ekonomik refahı temsil etmektedirler.

Bu modern sınıfı simgeleştiren bütün işaretler bazı ortamlarda el altından güçlendirilmektedir: kravat takma, yüksek yöneticilerin yapmacıklı ağızları, teknik bilgiler, yabancı diller ve Batılı değerler. Eski rejimin işlev ve yapılarına da söz söyletilmemektedir: üniformalı jandarma veya polise, subaya, resmi erkâna, laik yargıça ve pişmanlık getirmiş din adamına. Kısacası, modernlikle bağlantısı olan bütün kişi

ve kurumlar, yerleşik eski yapılardan ikili bir şekilde yararlanan İslam'ın biçimsiz organlarının karmaşalı magması karşısında, asgari bir düzen ve rasyonaliteye sahiptir.

Giysiler, yemek alışkanlıkları, moda olan davranışlar –postmodernler *cool* diyorlar– gibi modernlik işaretleri, protesto alanlarına dönüşmektedirler. Herkes içine kapanmakta –herkes kendi bahçesini ekmekte–, gizlice alkollü içkisini imal edilmekte, kendi gazetesini okumakta, kendi video-kasetlerini seyretmektedir. Modalar, dünyadaki olaylar takip edilmekte, öğrenmek için yırtınılmakta ve kimi zaman abartılmaktadır. Başörtüsü modernleştirilmekte, güzelleştirilmekte, daha cazip, hatta daha baştan çıkarıcı kılınmaktadır. Yabancı diller öğrenilmekte, ülkenin İslam-öncesi kültürü üzerine çok hassas bir ilgi gösterilmektedir. Arap aleyhtarı, İslam aleyhtarı olunmaktadır, çünkü kolektif hafızada ikisi de ayrılmaz bir şekilde birleşmişlerdir. Doruk noktasındaki milliyetçilikle kızışma derecesinde ateşlenen kafalarda, eski İranlı bilge Zerdüşt, yavaş yavaş İslam'ın Peygamberi'nin yerini almaktadır. Kısacası, eski hafızanın atadan kalma derinliklerinden çıkan ve yakın bir gelecekte yok olmaya mahkûm olan arkaik güçlerin, o dinozorun başa gelişini reddetmeye yardım edecek her iz, her işaret kabul görmektedir. Bu ret olgusu, vücudumuzun yabancı bir organın naklini reddetmesi kadar doğaldır. Bütün düzeylerde gözlemlenen ve neredeyse eğreti olduğu söylenebilecek bu ret, bugünkü rejimin kültürel İslamileştirme politikasının başarısızlığını açığa çıkarmaktadır. Duyarlılık, örflerin evrimi ve geçmişten kopmuş zihniyetler, başlangıç hanesine, yani tarihin sıfır derecesine geri döndürülemeyecek olan dönüşsüz olgulardır.

Bütün bu olguların yalnızca evrimleşmiş sınıflarda bulunduğunu, kitleleri ilgilendirmediğini söyleyeceksiniz bana. Bu iddia, gerçeğin yalnızca bir bölümünü yansıtmakla birlikte bir şeyi göstermektedir: İçgüdüleri harekete geçirmeyi, nefret ve hınç uyandırmayı başardığında bile, İslamileştirme'nin zekâyı ikna edemediğini. Ve bu, bir başarısızlıktır.

Kültür alanındaki fiyasko, yapılar, işlevler ve uzman kişiler düzeyinde görünürken, ekonomik başarısızlıklar daha da aşikârdır, çünkü elle tutulurdur. Ekonomik alanda, farklı tercihler arasında tereddüt edilmektedir: millileştirmek, üretim biçimlerini devletleştirmek veya özel sektörü düzeltmek, yani özelleştirmek. Burada da farklı klanlar çatışmaktadır: sertlerle ılımlılar, devrimcilerle muhafazakârlar; üste-

lik kimin ılımlı kimin sert olduğu da bilinmemektedir. Burada da tartışılan hedefler İslam'ı aşmaktadır. Zira İslam, geçmişinde hiçbir zaman siyasal bir rejim olmamıştır, hele ekonomik bir sistem hiç olmamıştır. Burada çatışan fraksiyonlar, günümüzde dünyamızı paylaşan farklı ideolojik eğilimleri temsil etmektedirler: Marksizm yanlısı devrimci eğilim ve liberalizm yanlısı muhafazakâr eğilim. Çin dahil birçok ülkede gözlemlenen bir tür neo-liberalizme doğru dönüş er veya geç İran'da da etkilerini gösterecektir; tabii düpedüz kaskatı bir Sovyetleşmeye varılmazsa, ki bu da mümkündür. Bu duruma hangi açıdan bakılmak istenirse istensin, İslam zaten bahanedir. Kendi çirkin görünümüyle, iktidarın çeşitli görünümlerini olduklarından daha göz alıcı kılma hizmeti görmektedir. İslami rejim bütün Batı aleyhtarlığına rağmen Batı'nın tüm teknik ürünlerini coşkuyla karşılamakta, karmaşık araçları kâh acemice, kâh şeytani bir ustalıkla kullanmaktadır. Basın yayın organlarından çılgınlık derecesinde sömürerek yararlanıldığını, öldürücü silahların kullanılma biçimlerini ve Bolşevikler'den İslamcılar'a kadar her tür rakibi teşhir etmek için televizyonda düzenlenen itiraf programlarını hatırlayalım.

İslamileşme'nin büyük tehlikesi yalnızca aşırılıklarında, yüz seksen derecelik dönüşlerinde, yordamlamalarında, zamandışılığında değil, yapılanmış bir tarihsel düzen kuramadığından ötürü kaosa yol açmasında ve bu kaosun da iktidar kulislerinde zamanı kollayan en yıkıcı unsurlara yaramasındadır. Bu Pandora kutusundan her şey çıkabilir: en gerçek-dışı tekboynuzlu hayvanlar, siyasal hayvanatın en korkunç canavarları, hayalcilerin her çeşidi, Kaddafi'den Pol Pot'a kadar. Zira devrimin putlaştırılması başlı başına bir amaç haline gelmekte ve kendi cinlerini yaratmaktadır. İslam, varlık nedenine yabancı maceralara sürüklenmektedir. Bu macerada kanatları tutuşmakta ve tarihi aşmak isterken, eninde sonunda ideolojik bir yan-ürüne dönüşmektedir.

III

Mekân-Dışı Bir Dünya

FARKLI yamalama biçimlerinin yol açtığı çarpıklıklar da büyük bir çeşitlilik arzeder. Bu çarpıklıklar epistemolojik, psikolojik ya da estetik olabilirler. Havada gezinen ithal malı fikirlere aşılanan geleneksel içeriklerin dozunun kuvvetli olup olmamasıyla orantılı olarak da farklılaşırlar. Örneğin birbiri ardına eklenen özdeşleştirmeler yaratabilirler: İslam = demokrasi; abdest = sağlık; mahrum = proleter, gibi. Bu özdeşleştirmeler genel olarak tarihsel çatlakların üzerinde uçuşurlar ve fikirlerin gelişim sürecini ya da toplumsal ve kültürel manzarada değişime yol açan epistemik dönüşümleri hesaba katmazlar.

Bu çarpıklıklar –özellikle de İslamileşme olgusu söz konusu olduğunda– şehadet, cihat veya takıyye gibi kutsal fikirlerin, tarihin "motor"u, sınıf mücadelesi ve suskunluk yasası gibi siyasal kavramlar düzeyine indirgenmesi yoluyla bilinçli ya da bilinçsiz bir sekülarizasyon oluşturabilir.

Birkaç örnek verelim. Şiiler arasında önemli bir kültürel yer kaplayan *takıyye* fikrini alalım. En basit anlamıyla bu fikir, temkinlilik, güven verme ve niyetlerin gizlenmesi anlamına gelir. Bu kavram birçok düzeye uygulanabilir. Kişisel düzeyde ele alındığında insanı tehlikeden korumayı hedefleyen bir uyarı, dinsel düzeyde ele alındığında yabancı saldırısı karşısında imanın savunulması, metafizik düzeyde ise Allah tarafından insana verilen "emanet"in, sırrın saklanması anlamına gelir. Ama çok kullanımlı bu kavram ideolojik çarpıklıklar alanından geçtiğinde özünü yitirmekte, yavanlaşmakta, heyecan verici ve simgesel uyumunu kaybederek bir *omerta*'ya, yani suskunluk yasasına, insanların çenelerini tutmak zorunda olduğu yasadışı bir hareketin sırrına dönüşmektedir.

On iki sayısını temel alan Şiilik'te şehadet fikri, Kerbela çölünde savaşan ve 680 yılının Muharrem ayında şehit olan üçüncü imam Hüseyin'in örneğinden esinlenmiştir. Bu örneğin İranlılar'da özel bir duyguyu canlandırmasının nedeni, bunun tarihsel öncüllerinin İslam-

öncesi İran'da da bulunmasıdır; kimilerine göre şehadet fikri Firdevsi'nin *Şehnâme*'sinin bir kahramanı olan Siyavuş'un kanına dayanmaktadır. Hüseyin'in şehadeti geleneksel olarak, tıpkı İsa'nın çilesi gibi, a-politik bir tapınma unsurudur. Bu facianın gerçek nedenleri siyasal bir öğretiden ziyade, gözyaşları, matem ve çiledir. Öyle ki, *Miftâh al-Bukâ* (Gözyaşı Anahtarı) ya da *Tûfân al-Bukâ* (Gözyaşı Tufanı) gibi bu olayı anlatan eserlerin çoğu facianın duygusal yönüne ağırlık vermektedir.[80]

Şehadet fikri, çarpıklık alanından geçerken ilk bir başkalaşıma maruz kalmaktadır. Bu noktada kan, yani saldırganlık ve intikam gözyaşlarının önüne geçecektir. Hüseyin'in görüntüsü de buradan değişmiş olarak çıkmaktadır. Kendisi reddedişin simgesi, dökülen kanı da tarihsel hareketin "motor"u haline gelmektedir. Modern yorumlarda (Necef-Abadi'nin *Ölümsüz Şehit*'i)[81] kaynaklar yeniden gözden geçirilmektedir; ama bu iş yapılırken kaynakların efsanevi tarafı yok edilmekte, kutsallığı zarar görmekte ve tarihselleştirilmektedir. Vaktiyle o şahsiyeti taçlandıran ve onu efsanevi bir figür yapan hale ortadan kaldırılmaktadır. Hüseyin, kabaca sahici ve siyasal ülküsü için ölmeye hazır bir kahraman haline gelmektedir. Önsezileri yani trajik bir son yaşaması olgusu dahi göz ardı edilmektedir. Yavan bir şekilde siyasal ve tekboyutlu olan şu sonuca varılmaktadır: Hüseyin'in şehadeti yalnızca Emeviler'i devirmeye yönelikti. Böylelikle Hüseyin'in trajedisi *in illo tempore* vuku bulan bir efsane değil, temel olarak insani ve tarihsel bir facia olmaktadır. Zira kökeninde Hüseyin'in şehadeti, insanlığın kefaretini ödeyen bir kurtarıcının varlığı örneğindedir [*sotériologique*]. Tıpkı İsa'nın, insanlığın günahlarının kefaretini ödemek için çarmıha gerilmesi gibi Hüseyin de İslami cemaati günahlarından arındırmak için Kerbela'da ölmüştür. ***Bu noktada çarpıklaşma, kurtarılma efsanesinin çevrimsel zamanının yerine, toplumsal ve tarihsel mücadelelerin çizgisel zamanını koymaktadır.*** Dinden bağımsızlaştıran bu eğilim Humeyni ile birlikte doruğuna varmıştır; Humeyni, Kerbela'nın hatırasını siyasal amaçlar için diğer bütün Şii ilahiyatçılardan fazla kullanmıştır. Kitabında[82] şöyle demektedir: "Mo-

80. Hamid İnayet, *Modern Islamic Political Thought*, Macmillan Press, Londra, 1982: 181-94 (Türkçe'de: Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce, Çeviren: Yusuf Ziya, Yöneliş Yay., İst., 1988).

81. *a.g.e.* 82. *Wilâyat-e Faqîh*, *a.g.e.*'de aktarılıyor, s. 194.

narşinin ve babadan oğula iktidar değişiminin kurulmasını engellemek için Hüseyin başkaldırmış ve şehit olmuştur. Yezid sülalesinin hanedanına boyun eğmeyi reddettiği ve Yezid'in krallığını tanımadığı için Hüseyin başkaldırmış ve bütün Müslümanları isyana davet etmiştir."

Yine çarpıklıklarımıza dönersek, bunların yalnızca bahsettiğimiz durumlardaki kavramların melezleştirilme bölgesiyle sınırlı kalmadığını belirtelim; nesneleri, edebiyatı ve sanatı da etkilemektedirler. Örneğin, hâlâ geleneksel olan bir çevrenin nesnelerini ve üsluplarını da estetik biçimsizleşmeye maruz bırakabilmektedirler. İran'da ellili yıllarda "kübist" adı verilen mimari üslubun yol açtığı korkunç başkalaşım buna bir örnektir. Bu çarpıklıklar Batı'daki edebi yeniliklerden doğan bir türde de görülebilir –Yeni Roman gibi–; bu tür, gelişim süreci bağlamında kendisiyle hiçbir yakınlığı olmayan duyarlılık biçimlerini biçimsizleştirdiği gibi, getirdiği fikirler bu biçimlerle uyuşmayıp onları şiddetle reddetmektedir.

Gözlemlenen çarpıklıkların alanı ne olursa olsun ortak bir nokta vardır: *gerçekliğe uymamaktadır*. Bu çarpıklıklar gerçeklikle karşılaştıklarında diyalektik-dışı, tarihsellik-dışı bir ilişki oluşmaktadır. Bunlar, kendi içlerine kapanmış, kendi kategorilerini yaratan ve kendi fantazmlarıyla yaşayan yapılardır. Kısacası, süreyi uzaysallaştıran, algılamayı taşlaştıran ve hayatın değişken akışıyla her tür diyalektik ilişkiyi zorlaştıran *sui generis** bir zihinsel alandır. Bu çarpıklık alanının açığa vurduğu dünya, öyle görünmesine rağmen gerçeküstü bir dünya değildir, aşırı-gerçek [*hyperréel*] bir benzeştirim [*simulacre*] dünyası da değildir, bu dünya daha ziyade, gerçekliğin maskeler ardında gizlendiği, yalanların tek başlarına bir amaca dönüştükleri ve özerk bir yaşam sürdürdükleri "gerçek-altı" bir dünyadır. Burada her şey altüst olmuştur: Hayat ölüme, güzel çirkine, aptal iyiye dönüşür. Kendi kapalı çemberlerinin dışında ele alındığında hiçbiri gerçeklik sınavını geçemez. Gerçekten de geçemezler, çünkü genel bir *feedback* nedeniyle kendi sayıklamalarıyla yaşamaktadırlar – *böylelikle ikinci dereceden bir sayıklama haline gelirler* .

* *Sui generis*: Nev'i şahsına münhasır. (ç.n.)

1. HALE, AYNA VE BENZEŞTİRİM

Dünya gerçekliği, bir görüntünün temsil edilmesi ve insanın şeyleri algılama biçimiyle ilişkilidir. Bakışı dünyanın sihiriyle biçim değiştiren, gönül gözüyle gören insan, şeyleri, Gutenberg'in büyüsü bozulmuş galaksisinde yaşayan görsel insanla aynı biçimde görmez. Zira Walter Benjamin'in dediği gibi, görüntünün gözden düşmesi halenin yitirilmesiyle eşdeğerdedir. Bu hale kaybıyla nesne, törensel ve tapınmasal değerini yitirir ve kullanım değeri ile sergilenme değeri haline gelir,[83] öyle ki, tek'in tekilliğinin yerine, kopyaların teknik olarak çoğaltılabilirliği gelir. Bakışın niteliği görüntünün işleviyse, bu işlev de bir desteğe bağlıdır. Bu destek aynadır, yani dünya. Görüntü-ayna ilişkileri bakışın tözselliğinin azlığına ve çokluğuna göre değişiklik arzeder: Bakış, aynanın arka alanına, yani bir yandan kendini açığa vururken öte yandan saklı kalan (tıpkı Tanrı ışığının kendini göstermesi gibi) şeyin muğlaklığına açık kalabilir; diyalektik bir çelişki olarak görüntü-ayna karşıtlaşmasıyla sınırlı da kalabilir; ya da kendi çerçevesinden çıkıp medyaların katlamalı gelişmesindeki gibi özerk bir görüntü orjisi içinde patlayabilir. İlk şıkta, görüntülerin hâlâ kozmogonik haleleriyle çevreli oldukları bir Görüntüler Ontolojisi'yle, ikinci şıkta, tepkisel bilincin diyalektik ilişkisiyle, üçüncü durumdaysa bir benzeştirimle, ya da bir benzeştirmeyle [*simulation*] karşılaşırız. Gerçeklik terimleriyle belirtirsek, karşımızda bir gerçeklik-ötesi, bir diyalektik gerçeklik, bir de aşırı-gerçeklik vardır.

Amerika üzerine hazırladığı kitabında Jean Baudrillard son iki olguyu, yani Avrupa ve Amerika'nın birbirlerine bakışlarıyla simgeleşen tepkisel gerçeklik ve aşırı-gerçekliği incelemektedir. Bu incelemede Baudrillard temel öneme haiz bir konuyu açığa çıkarmaktadır: Avrupalılar'la Amerikalılar'ın gerçekliğe, görüntüye ve benzeştirmeye bakışlarındaki farklılıklar. Peki o zaman bizim dünyamız bütün bunların içinde nerede yer almaktadır? Bizim dünyamız sözüyle özel bir konumu olan "Doğu" dünyasını kastediyorum, çünkü bu dünya ne ikiye bölünme ne de benzeştirme üzerine kuruludur ve Görüntü'nün

83. Walter Benjamin, "L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique", *L'Homme, la langue et la culture*'de, Denoël-Gonthier, Paris, 1971: 146 (Türkçe'de: *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı*, Çev.: Ahmet Cemal, Oluşum Yay., İstanbul, Şubat 1981).

törensel nitelik kazanıp bir ikona halesiyle kendini gösterdiği bir dünya olarak kalmaktadır. Baudrillard bu konuda hiçbir imada bulunmamaktadır, aslına bakılırsa sorunu da bu değildir. Peki biçim değiştirmiş bu dünya var mıdır? Varsa, işler haliyle nerede bulunur? Bir yerde bulunmuyorsa, ne *gerçek-ötesi*, ne *gerçek*, ne de *aşırı-gerçek* olan bu dünya nasıl bir dünya olacaktır?

Baudrillard'a dönelim. Avrupalılar'la Amerikalılar arasında temel bir farklılık vardır. "Onlar fikirlerden yola çıkıp gerçeklik üretmekte, bizse gerçekliği fikirlere veya ideolojilere dönüştürmekteyiz."[84] Peki neden? Çünkü, diyor Baudrillard, "Amerika'da yeni olan şey, birinci düzey (ilkel ve vahşi) ile üçüncü tip (mutlak benzeştirim) arasında oluşan şoktur. İkinci derece yoktur. Biz ki her zaman ikinci düzeye, tepkililiğe, ikiye bölünmeye, mutsuz bilince ayrıcalık tanıdık, bu durumu kavramamız zordur."[85]

Amerika'nın bir bakıma ikinci derecede başarısızlığa uğradığı ve üçüncü düzeyi aşırı ölçüde geliştirdiği söylenebilir. Baudrillard'ın önerdiği bütün betimlemeler bu yöndedir: "Bütünsel bilginin, bütünün unsurlarının her birinde bulunması anlamında Amerika, lazerle çekilmiş dev bir kabartmalı fotoğraf gibidir."[86] Amerika bir benzeştirmedir ve bu benzeştirme sayesinde dünya ancak reklam işleviyle varolmaktadır.[87] Amerika muazzam bir video kayıt cihazıdır. Tüm bu tanımlamalar Amerikan kültürünün şu özgül yeteneğini belirginleştirmeyi hedefler: bir benzeştirim dünyasını üretme gücü, öyle ki Woody Allen'ın filminde (*Kahire'nin Mor Gülü*) olduğu gibi görüntü perdeyi yırtıp özerk bir varlığa dönüşmekte ve bir aşırı-gerçeklik yaratmaktadır. Bu aşırı-gerçeklik kurgusallığın tüm özelliklerini sergilemektedir. "Çarpıcı olan bu kurgusal özelliktir. Ama, kurgu muhayyile değildir. Kurgu, muhayyileyi gerçekleştirerek muhayyilenin önüne geçen şeydir."[88] Bundan dolayı Amerikan yaşam tarzı kurgusaldır, çünkü "gerçeklik içinde muhayyilenin aşılmasıdır".[89]

Böylelikle bütünüyle dayanak yoksunluğuna varılır. Ayna aşamasının yerine video aşamasının gelmesinden ötürü[90] görüntü artık bir tek kendine gönderme yapmaktadır. Öyle ki benzeştirim kendininreklamı, hayat sinema olmaktadır, çünkü "bütün mekânlar ve bütün

84. *Amérique*, Grasset, 1986: 186. 85. *a.g.e.*, s. 208.
86. *a.g.e.*, s. 59. 87. *a.g.e.*, s. 64. 88. *a.g.e.*, s. 189-90.
89. *a.g.e.* 90. *a.g.e.*, s. 74.

yaşam tarzları sinematografiktir".[91] 18. yüzyıl ütopyasının gerçekleşmiş gibi göründüğü bu katıksız benzeştirme türü karşısında Avrupa, mutsuz bilincin taşlaşmış anını yaşamakta, ya da başka bir deyişle 19. yüzyılın gerçekleşmeyecek karşıtlıklarının anını yaşamaktadır. Avrupa'nın gerçeklik karşısındaki tavrı muğlaktır: ya gerçekliği hayal ederek gerçekliğin önüne geçmekte, ya da gerçekliği ülküleştirerek gerçeklikten kaçmaktadır.[92] Avrupa bilincinin yadsıyıcılık aşamasını aşamamasından ötürü Avrupalılar, "ülkünün elinde kıvranan, ama aslında onun gerçekleşmesini canı çekmeyen, her şeyin mümkün olduğunu vazeden ama her şeyin gerçekleşmiş olduğunu hiçbir zaman söylemeyen nostaljik ütopyacılar"[93] olarak kalmışlardır.

Örneğin gerçeküstücülük aynı karşıtlığı sergilemez mi? Gerçeküstücülük, Faust'çu ruhun yüce bir denge noktası bularak kendini aşmak için son çabası değilse nedir? Ki Breton'un deyişiyle, "bu noktada, yaşam ve ölüm, gerçek ve muhayyile, geçmiş ve gelecek, iletişilebilir olan ile olmayan artık karşıt şeyler olarak algılanmazlar" (*İkinci Bildirge*). Bununla birlikte, şimdi biliyoruz ki bu düş hiçbir zaman gerçekleşmemiştir ve gerçeküstücülük sürekli olarak, devrimci ütopyalara katılma ile, aksine, kendi içine kapanıp bilinçdışını, deliliği ve halüsinasyonlu halleri araştırma arasında gidip gelmiş, kararsız kalmıştır. Böylece bütün tarihi, uzlaşmaz karşıtlıklarla özetlenmektedir: bir yandan deliliği övüp öte yandan bilinçli kalmak, bir yandan bedenle ruhun uzlaşması yönünde hareket edip öte yandan bu birleşmenin gerisinde kalmak, bir yandan geleneksel değerlere saldırıp öte yandan gırtlağına kadar Doğulu öğretilerin batıniliğine gömülmek.[94]

Bence gerçeküstücülük, Baudrillard'ın ikiye bölünme, tepkicilik ve mutsuz bilinç düzeyi olarak adlandırdığı şeyi temsil etmektedir.

Amerikalı, fikirlerden yola çıkıp gerçeklik üreterek kolektif çılgınlığını iyi kötü gerçekleştirirken, Avrupalı gerçekliği fikirlere dönüştürürken, sürekli değişen ve üstelik kendine ait olmayan bir gerçeklikle karşı karşıya bulunan Doğulu'nun tavrı ne olacaktır? Batıdışı dünyaya ait olan bir insanın bu dönüşümler karşısındaki tavrı edilgendir. Fikirlerden yola çıkıp gerçeklik üretmesi zor olduğu gibi, bir de bizzat modern gerçeklik hakkında bir bakış sahibi olamamaktadır. Onun sorunu ne aşırı-gerçekliktir, ne de mutsuz bilinç. Üstelik,

91. *a.g.e.*, s. 201. 92. *a.g.e.*, s. 190. 93. *a.g.e.*, s. 156.
94. "Surréalisme", *Encyclopaedia Universalis*'te, 15. Cilt, Paris, 1980: 575-578.

vaktiyle bakışına ışık tutan ve dünyayla nesnelerin ona biçim değiştirmiş bir halde, görünümler aynasının üstüne asılı mücevherler gibi parıl parıl göründüğü görüntü ontolojisinden de yararlanamamaktadır. Hafız'ın (1320-90) deyişiyle, kulağı Ezeliyet'in Sahibi'nde olan bir dünyadan artık yararlanamamaktadır.

Aynanın ardında papağana eş yaratıldım
Ezeli Sahip ne söylememi emrettiyse onu tekrarlarım

İlksel tecrübelerinden mahrum kalan Doğulu, modern zamanların düşünsel bilincinden yararlanamamakta; benzeştirmeli bir medya dünyasının kendi reklamını yapan orjisine de katılmamaktadır. Peki o zaman, bir yerde olması gerektiğine göre, onun yeri neresidir? Köhneleşmiş kalıntılarını taşıdığı bir dünyanın gerçek-ötesiliğiyle, bilinç kapsamını karşıtlıklarıyla gerçekten değişikliğe uğratamayan diyalektik bir gerçeklik arasında iki yandan çekiştirilen Doğulu insan, *no man's land*'in sınırlarında asılı kalmıştır. Gerçeği bir alt-gerçekliktir; hem geleneksel görüntünün halesi nezdinde, hem de medyaların aşırı-gerçek patlaması nezdinde. İkonaların halesinden mahrum kalmış olan, starların geçici zaferlerini de tadamayan Doğulu, *mekân-dışı* bir dünyada bulunmaktadır.

2. NESNELERİN BİÇİMSİZLEŞTİRİCİ MEKÂNI

Bu *mekân-dışı*, soluk yansımalarını muhafaza ettiği, çehre değiştirmiş görüntüler dünyasının tarihsel olarak "ilerisinde"dir; kendisini bastıran sanayi dünyasının da "gerisinde"dir; bunun sonucunda içinde her nesnenin daha baştan biçimsizleştiği muazzam bir çarpıklık alanı yaratır: hem el ürünü nesne hem de sanayi ürünü nesne. El ürünü nesne, kendini karikatürleştiren bir modernlikle garip bir şekilde bütünleşirken, kendini yaratan dünyaya ters düşmeye başlar; sanayi ürünü nesne ise, kendi alt-gerçekliğine indirgenmiş bir Gelenek'in yaygın çerçevesinden gelen kalın bir hayat tabakası sayesinde biçim değiştirmektedir.

Bir örnek. Tahran'da taksi olarak kullanılan Mercedes'ler bu çarpıklığı sergilemek için güzel bir örnek oluşturmaktadır. Bu örnek bir tek Tahran'a özgü değildir. Aynı olguyu Üçüncü Dünya'nın hemen her köşesinde buluruz. Bir Alman arabası olan Mercedes'in erkeksi,

muktedir ve işlevsel bir görünümü vardır. İtalyan ve Fransız arabalarının çizgilerindeki yuvarlaklıklar ve eğrilmelerden kaçınan, daha ziyade klasik olan biçimi kaportasına bir tür seçkinlik havası vermektedir ki bu da onun marka görüntüsünü oluşturmaktadır. Tahran'da taksiye dönüşen bu arabada, tabiri caizse ruhunun özelliğini veren hatları artık bulamadığımız gibi, çarpıklık alanının dağıtıcı etkisi arabaya, bir de toplumsal ortamın alçaltıcı etkisini musallat etmektedir. Kesin ve sade çizgiler kıvrılmakta, ele gelmeyen biçimsizleşmelerle çıkıntıların arasında kaybolmakta ve bunun sonucunda araba biçimsiz bir şey görünümüne bürünmektedir. Birbirine uymayan cırtlak renkler tarafından biçimsizleştirilip mukavvadan bir nesneye dönüştürülmektedir. Arabanın içinde sağa sola asılan çok renkli küçük ampuller, ön panelde genellikle İsviçre manzaraları (ya da İmamlar'ın portrelerini) gösteren kartpostaller, hemen yanında direksiyonun üzerinde hüzünle oynaşan kötü kâğıttan bir çiçek demeti arabanın içini dönüştürür, arabada yoksul bir halk bayramının havasını yaratır. Araba, asıl işlevine eklenen ikinci bir hayat kazanır. Ama bu hayat, nesnenin işlevselliğini yadsıyıp büyük bir hüzünle, bir gün evvelki bayramın tükenmişliğini ele veren kabartmalar gibi, düşüklüğünün cırtlak işaretlerinden başka köken izi taşımayan bir dünyanın mekânını yaratır.

İşlevinden uzaklaştırılmış nesnenin böylesine şişirilmesinde bir başka olgu da gözlemlenir. Nesne kullanılabilir bir oyuncak düzeyine alçaltılmış, biçimsizleştirilmiş, dağıtılmış değildir; sadece, aynı zamanda yeniden ele geçirilmiştir, bir tür evcilleştirmedir bu. Nesneyi "insanileştirerek", hem gözlerden koruma amacıyla nazarlıklar takarak –tıpkı hayvanlara asılan eşyalara da takılan o turkuaz mavisi nazarlıklar gibi–, veya kötü etkilerden korumak için Kur'an'dan ayetler ya da sihirli sözlerle donatarak canlı bir nesne haline getirilir. Nesne canlandırılır, ona daha özlü bir ikinci hayatın soluğu üflenir, daha "arkaik" bir hayatın soluğu ki bu hayatın, büyünün kalbinden, yani teknoloji öncesi animizmden geldiği söylenebilir.

Nesneyi başkalaşımların doğal çevrimine yeniden sokan esnek bir töz yararına, işlevinden yoksun bırakmak, nesnenin teknik olarak kırılganlaşmasına yol açar. Dört tekerlekli bir at haline getirilen araba, daha zengin bir ikinci hayatla makyajlanmakla birlikte yapısal bir yetersizliğin acısını çeker. Bakım eksikliği arabayı "hasta" bir eşya haline getirir: el altındaki olanaklarla günü gününe tamir edilen, göz alıcı bir gelin gibi süslenen, giydirilen, şımartılan, ama en derin mekaniz-

ması yıpratılan, eski bir çarşaf gibi onarılan, yamalanan nesne çok sert bir kaderin bütün bahtsızlıklarına maruz kalır. Makinaların yaşam süresi hakkında, bizde şöyle derler: "Genç ölsün!" (*cevân-merd*), yani vaktinden önce, tıpkı olgunluğa erişmeden ölen genç bir adam için söylendiği gibi. Kanıksanmış bu ölümler, eşyanın işleviyle kullanan arasındaki uyumsuzluğu ele verir. İşlevselliği reddedilirken mahkûm edilmiş olur, ama erken bir ölüme mahkûm ederken de başka bir düzeyde hayata döndürülmüş, ondan yararlanan insanlığın suretinde esrarengiz bir nesne haline getirilmiş olur: Doğanın sertliklerine, zalim bir kaderin tersliklerine boyun eğen, ama hem Tanrı'nın sonsuzluğunu hem de şu dünyadaki her tür varoluşun iğretiliğini yansıtan sihirli bir nesne.

Nesneyi parçalayarak değersizleştiren bu biçimsizleştirici mekân da tam olarak, daha önce çarpıklık alanı olarak adlandırdığımızdır. Ancak bu çarpıklığın sadece nesnelere özgü olmadığının, bunun etkilerinin edebiyatta, sanatta, düşüncede, hatta psikolojik tavırlarda hissedildiğinin altını çizmek gerekir. Tunus'taki otobüslerin tuzbuz olabilecek elden geçirilmiş nesnelere dönüşmesi hakkında Hélé Béji şöyle yazıyor: "Bunlar yolda giderken sanki gitmiyor gibidirler. Sanki yolun içine girmek ister gibi şoseye yaslanırlar."[95] Bunlarda her şey biçimsizleştirilmiştir: Tekerlekleri "kaçınılmaz tekerlek yanılsamaları, iltihapla şişmiş yanaklar gibidirler".[96] Bir tür beyazımsı maddenin, kauçuğun ardında görünmez bir tekerlek saklıdır. Bununla birlikte "bütün bunlar bir tekeri çukurda yanlamasına giderler, tek ayağına basarak ilerleyen bir savaş gazisi gibi; ve metalik bir iç çekişle ölü tekerleklerin üzerinde dururlar".[97] Bu otobüslerde hiçbir şey, üretildikleri yer olan Almanya'daki bir otobüsün görüntüsünü anımsatmaz. Bu arabaların "bir tekerleği modernliktedir, neredeyse patlak, paslı, mahvolmuş bir tekerleği de başka bir yerdedir..." [98]

O "kaçınılmaz başka yer" nesneyi bir tür *mekân-dışı*'na yerleştirir; orada nesne hiçbir zaman durumunu aşamaz, kendinin ötesine geçemez, kendi ağırlığı altında ezilir, temsil etmekle yükümlü olduğu şeyin berisinde kalır ve kendisi hakkında sahip olduğu bir fikrin peşinde, hiçbir zaman yakalayamadan koşadurur. Bu çarpıklıklardan so-

95. "Le Promeneur aboli ou les métamorphoses du troisième homme", *Babylone*' da, no. 5, Paris, 1986: 212.
96. *a.g.e.* 97. *a.g.e.* 98. *a.g.e.*, s. 213.

nuç olarak çıkan şey, yalnızca göz zevkini bozan gariplikler, zevksizlik, ölçüsüzlük, temsildeki sefalet ve parçalanmış biçimlerin uyumsuz yoksulluğu değildir; yarı-taslak yarı-işlev halinde, ne köy ne kasaba olarak gerçekliğin belirsiz kenarlarında kalan şeylerin tanımlanamayan kimliğidir – bu şeyler daha varolmaya başlar başlamaz çürümek için yeterince yaşlanmışlardır bile.

3. KOLEKTİF BİLİNÇALTI PATLAMASI

İstisnai olaylar birbirini izlediğinde, bir düzen çöktüğünde ve eski hafızanın bastırılmış kalıntıları birden yüzeye çıkıp toplumsal muhayyilenin bütün fantazmlarına vücut verdiğinde, çarpıklıklar patlayabilir ve sayıklamalı bir söylemle birleşerek bütün kamu alanını işgal de edebilir. Bu düzen yıkılışı, bir devrim olabilir. Bildiğim kadarıyla, Üçüncü Dünya'da olmuş bütün devrimler arasında İran Devrimi kendi türünde tek kalmaktadır. Çünkü öncelikle bu devrim, diğer birçok sözde devrim gibi bir Darbe değildir; iktidarın tersyüz edilmesi ve değerlerin ani bir altüst oluşu söz konusudur; üstelik, özgül olarak kültürel olmak istemiştir. Ne sağdan ne de soldan gelen bu devrim, kendini kimlik devrimi olarak ilan etmiştir, yani üçüncü tipte bir devrimdir. Bu üçüncü çözümün bir yanılsama olduğu doğrudur, çünkü hazır bulunan ideolojilerin değirmenine su dökmekten başka bir şey yapmamıştır, ama benzeri görülmemiş bir kültürel deprem olarak ülkedeki kolektif bilinçaltını patlatmayı –hem de dev boyutlarda patlatmayı– başarmıştır.

Benim bildiğim kadarıyla Doğu'daki kolektif bilinçaltının belirtisiz biçimlerinin mümkün patlamasını öngörme başarısı gösteren Batılılar ve Doğulular enderdir. Özellikle de sömürgeci çağda, Gobineau dışında kimse bunu görememiştir. Gobineau, tamamen kendine özgü bir önseziyle bu temalara büyük bir anlayışla yaklaşmıştır. Ona göre Asya, hiç değilse 19. yüzyılın ikinci yarısına doğru tanıdığı Asya, "durgun bir *birikinti*"dir[99] ama ölü değildir. Su akmadığı için kuru olduğu zannedilmektedir. Gobineau ise aksine, birikinti halindeki suyun "türümüzde, kısır varoluşları ve canavarları yaratma konusunda korkunç derecede bereketli"[100] olduğuna inanır. Gobineau'ya göre

99. *Religions et philosophies de l'Asie centrale*, Gallimard, Paris, 1957: 126.
100. *a.g.e.*, s. 127.

tehlikeli olan, "en doğal haliyle karşısav niteliğinde" kuramların sürekli karışmasıdır. Bu "heterodoks fikirlerin zengin hasadı"ndan ne çıkacağı tam olarak bilinmemektedir. "Karşısav niteliğinde", "heteredoks", "sürekli karışma" gibi, Gobineau'nun kullandığı tüm terimler, karışık fikirlerin birbirleriyle bağdaşmazlığını ve buradan doğan biçimlerin öngörülemezliğini gözler önüne sermektedir; Gobineau'ya göre buradan ileri gelen tehlikeler maddi olmaktan ziyade ahlaksal tehlikelerdir. "Bu zihinsel bataklığın içinde ilkelerde, fikirlerde, vebayı andıran kuramlarda yeni yanmalar olacak ve bundan çıkacak olan iltihaplanma, temas yoluyla az veya çok ani olarak yayılacaktır, ama kesinlikle yayılacaktır."[101]

Bu öngörülemez döllemenin, bir fikrin kendine yabancı bir ortam veya bünyeye aşılanmasından ileri geldiğini söylemektedir öyleyse Gobineau. Gerçekten de şeyler, bakışımızın süzgecinden geçerken değişmekle kalmayıp, yeni ve önceden bilinmeyen şeyler haline de gelmektedirler. Örneğin Voltaire'in görüntüsü, Fars kültürünün alanına girerken değişmekle kalmayıp –adı Valater olmakta;[102] gömleğinin düğmelerini iliklemeyen, bütün zamanını içmekle, mollalarla alay etmekle, kadınları baştan çıkarmakla, şeytani dizeler yazmakla geçiren ve tüm soruşturmaların elinden kolaylıkla kurtulan rezil birine dönüşmektedir–, neredeyse mütasyon düzeyinde yeni bir kişiliğe dönüşerek başkalaşıma da uğramaktadır. Bu dönüşüm, Voltaire ve Napoléon gibi örnekler söz konusu olduğunda hoş ve eğlenceli olabilmekte, fakat totaliter ideolojiler biçimiyle ele geçirilip dünyada yıkımlara yol açtığında zararlı, hatta ölümcül olabilmektedir. Gobineau, Batı nüfuzu altındaki Asya'da vuku bulan ilk altüst oluşların tanığı olmuştur. Hindistan'da Hindu ve Zerdüştçü cemaatlerin içinde yenilikçi ekollerin ortaya çıkışı ve İran'daki Şiiliğin son acı serüvenlerinden biri olan *Babilik*'in militan bir görünüm kazanması gibi olaylar bu altüst oluşlara örnektir. Gobineau, Asya dehasının özgün biçimler yaratma hususundaki bu yeteneğine duyarlı olmuşsa da –Gobineau'nun İran'a derin bir sevgiyle bağlı olduğu bilinmektedir–, yine de bu biçimlerdeki birbirini tutmayan ve tehlikeli olan yönlere dikkat çekmiştir. Kuşkusuz Gobineau bir yüzyıldan biraz fazla bir zaman sonra gelecek patlamaların tanığı olamamıştır, ama en azından böyle bir şeyin olabileceğinden kuşku duyma keskin görüşlülüğünü göstermiştir.

101. *a.g.e.*, s. 126. 102. *a.g.e.*

Kolektif bilinçaltının fantazmlarına dönecek olursak, bunların – bizi ilgilendiren durum özelinde– birçok tortu düzeyini kapsadıkları söylenebilir. Devrim, jeolojik katmanları adeta çıplak olarak gözler önüne sermiştir. İlkin, toplumsal bilinçaltının arkaik katmanları vardır; bu katmanlar, şehadet gibi, Mesihçilik gibi, peygambervari karizma gibi kolektif hafızanın en kalıcı arketiplerinden beslenirler; bu arketiplerin hepsi az çok zamanın karanlıklarında kaybolmuş İslam-öncesi bir kökenden gelebilir. İçgüdülerin, soyların oluşumundaki rolü neyse, bu arketipler de toplumsal bilinçaltı düzeyinde o role sahiptirler. Geçerli olan dinin geleneksel inançlarıyla Aydınlanma'nın ilkeleri ve 19. yüzyıl liberalizminden ithal edilen modernlik fikirleri de bütün bunlara katılır. Daha yeni olan bu katman, daha yakın tarihli olmasına karşın devrimci ütopya düzeyindeki önemli yeri nedeniyle daha etkin olan Marksist ideolojiyi de kapsar. Ama derin köklere sahip olup, diğer söylemlere kendi temsillerinin duygusal içeriğini aktaran en arkaik katmanlar dışında kalan yeni katmanlar birbirleriyle iç içe geçmekte, sarmalanmakta, kesişmekte, birbirlerine karşılıklı bulaşmaktadır ve karmakarışık fikirler birbirlerine girmektedir.

Bu karmaşa, sosyo-politik düzen istikrar gösterdiği sürece saldırganlaşmayan –ama görünmez de olmayan– çarpıklıklar alanında yansımasını bulmaktadır. Fakat düzen altüst olduğunda, o zamana kadar pasif kalan bu çarpıklıklar aniden vücut bulmakta, önceden görülmemiş, bazen bütünüyle inanılmaz yapılarda cisimleşmekte, aşırı bir yer işgal etmeye başlamakta, saldırganlaşmakta ve daha önce varolmayan toplumsal tavırlara neden olarak her düzeyde, zihinsel ve estetik düzeylerde etkin olmaktadırlar. Buna örnek olarak yeni "İslami" teknokratın çatık kaşlı, somurtkan ve hırçın tavrını, kravat takmayı reddetmesini –daha baştan her tür başkalığı reddettiği için–, muhatabının gözlerine bakmamasını, yabancı dil kullanımını reddetmesini ve genellikle sakallı olmasını verebiliriz. "İslami" olmak istenmesine rağmen bu tavır gerçekte İslami değildir. Militan ve kinci bir tür İslam'ın atgözlüklü devrimci bürokratlarla karıştırıldığı bir ideolojik çarpıklık ortamından doğan bir hıncın toplumsal sonucudur daha ziyade. Genellikle Doğulu'nun sempatik yumuşaklığının ve ölçülü ahenginin ritmini veren bütün yuvarlaklıklar, bütün çekicilik ve kıvrımlar bu çarpıklık ortamında, tartışma götürmez olduğu iddia edilen bir tür katılık adına kurban edilmektedir. Bu çelişik iki tutumun iç içe geçmesi –bir tür "bağdaşmazlıklar anlaşması"–, ne bütün kök kazıma girişimlerine

rağmen Müslümanlar'ın *inşallah* tavrının hâlâ hüküm sürdüğü geleneksel toplumda görülen, ne de kişisizleşmiş bürokratın donuk hatlarını bir tür uygar nezaketin insanileştirdiği Batı toplumlarında rastlanan *dönüşüme uğramış* bir biçimdir; yeni bir durumdur bu.

Zihinsel, estetik ve psikolojik olan bu çarpıklıklar sosyolojik manzarayı bütünüyle kirlettikleri gibi, egemen ideoloji düzeyinde *güncelleştirildiklerinde*, gerçekliğin bazı cephelerinin tamamını, yerlerine yeni anlamlar koyarak köklerinden sarsarlar. Bu olgunun boyutlarını hoş bir anekdotla sergileyelim:

Yıllarca ülkesinden uzak kalmış genç bir adam, İran'a geri döndüğünde Tahran havaalanından çıkınca evine gitmek için bir taksiye biner. Yarı yolda şoföre, ilk tütüncüde durmasını söyler. "Tütüncüde ne yapacaksınız beyim?" diye sorar şoför.

"Ne mi yapacağım? Sigara alacağım."

"Sigara mı? Sigarayı camide satıyorlar."

"Camide mi? Yahu cami Allah'ın evidir, oraya ibadet etmeye gidilmez mi?"

"Yanlış beyim! İbadet etmek için üniversiteye gidilir."

"Peki o zaman öğrenim nerede yapılıyor?"

"Öğrenim hapiste yapılıyor, beyim."

"Hapis hırsızların yeri değil mi?"

"Yine yanlış beyim! Hırsızlar hükümete atanıyor."

Tuzaklarla dolu bu anekdotta bütün işlevler yer değiştirmiştir. Din ticarileşmiş ve yavan bir yararlılık kazanmışken, üniversite siyasal-dinsel bir sirk toplaşmasına dönüşür, hapishane bir öğrenim yeri, hükümet ise bir sabıkalı yuvası haline gelir. Hiçbir şeyin yerinde olmadığını söylemek bile hafif kalmaktadır. Bir yanda nesneleri biçimsizleştirirken, öte yanda düşünceleri bozan, diğer bir yanda da paranoyak davranışları koşullandıran kopma, belirtisiz olmakla kalmamakta, gerçekliğin tüm cephelerini içine alan *bütünsel bir sistem* payesi de edinmektedir. Tüm varlık örgütlenmesinin bizzat çatısı haline gelmektedir ki bu da dev bir yanlış anlama, hatta derin bir çarpıklık üzerinde durmaktadır. Bu çarpıklık hoşgörü eşiğini aştığında göze çarpmakta, şeffaflaşmaktadır; o andan itibaren cırtlak hakikatine ne bir tıkaç vurulabilir, ne de susturulabilir. Bunun geri tepmesi o kadar geniş boyutlardadır ki insanların çoğu –hiç değilse gözleri görenler– sahtekârlığı görmekte, aniden kralın çıplak olduğunu farketmektedir; en kurnazlar ise bütün fırsatlardan yararlanmaktadırlar.

4. ÜÇ ÇARPIKLIK SÖYLEMİ

İran'daki gizli kültürel çarpıklıkların radikalleşmesi devrim-sonrasına özgü bir olgudur. Bu radikalleşme sanata, kültürel söyleme ve felsefeye yansımaktadır. Burada, bütün alanlardan örnekler verip, üç gerçek kişi tarafından cisimleştirilen üç sanat söylemi türünü üstünkörü inceleyeceğim: bir halk ressamı –kısa bir süre önce halk gettosundan çıkmış bir tür mahrum–, resmi dili temsil eden yüksek mevkide bir şahsiyet ve Gramsci anlamında organik entelektüele örnek olabilecek bir filozof. Bunları, Sanatçı,[103] Şahsiyet[104] ve Filozof[105] olarak adlandıracağım. Bu üç söylem türünün bütünü kapsamadığı doğruysa da bu örnekler, geçmiş ve dünya ile ani bir kopma yaşadığını ve özgül olarak kimliksel olduğunu ilan eden yeni bir kültür biçiminin ortaya çıkışını yeteri kadar canlı olarak sergileyecektir. Buradaki paradigma kesişmeleri –çarpıklıklar–, bizzat rejimin topografyasında vücut bulan kapsayıcı bir sistem olarak tasarlanmaktadır. Şeylerin eski hali emin ellere bırakıldığı için, farklı alanlar arasındaki sınırlar silikleşmektedir: din bu ortamda siyasal-kültürel bir olguya dönüşürken, kültür kutsal bir dil düzeyine yükselmektedir. Haklılıklarından hiç kuşku duymayan bu yeni söylemlere karşı, artık hiçbir argümanın söz hakkı yoktur; bu söylemler, yaygın psikozdan da beslenerek, önlerine gelen her konuda uzun uzun konuşmak, ya da gerektiğinde, kendi genel eğilimlerine ters düşen her şeyi reddetmek yetkisini kendilerinde görmektedirler. Dikkafalıları özümsemek ya da kovmak için, istenmeyen kimseleri gerektiğinde dizginlemek için, yolunu şaşırmış ruhları aldatıcı sirenleriyle kendine çekeduran modernizmin büyüsünü bozmak için en acil yöntemler uygulamaya konmaktadır. Devrim, bu kargaşada ateşleyici yerine geçmemiş midir? Bu noktaya vardıktan sonra tüm fedakârlıkları doğrulamaz mı? Daha dün ülkeyi parçalayan her tür aykırılığı sona erdirmekte ve böylece, uyuşmazlıkları tek bir epistemolojik statüde birleştirmekte değil midir?

103. Mortezâ Nejât, "Roshangarî hadaf-e naqâshîhâye man est", *Faslnâme-ye Honar*'da, no. 6, Tahran, 1363: 242-55.

104. Mir Hossein Mûssavî, "Roshanfekrân-e maghrûq dar falsafehâ-ye gharbî", *a.g.e.*, s. 39-49.

105. Rezâ Dâvarî, "Honar-e rahmânî wa honar-e shaytânî, har do dar dowre-ye mâravâj dârand", *a.g.e.*, no. 2, Tahran, 1361: 46-54.

Büyük temizlikten sonra yeniden, sıfırdan yola çıkılmaktadır. Elden geldiğince gedikler kapanmakta, nihayet yeniden kavuşulan kimliğin emniyet veren yoğunluğu yeniden tesis edilmektedir. Yakın geçmişe karşı gösterilen sert tepki buradan çıkmaktadır. Bu konuda üç kahranımız da mutabıktır. Eski rejim, kültür ve sanat düzeyinde olduğu gibi siyasal düzeyde de kokuşmuş, düzmece ve sahte bir düzen olmuştur. Kimi zaman, Sanatçımız'a göre, ceplerini doldurmaktan başka bir şey düşünmeyen sanatçıların "dekoratif sanatları"nın yayıldığı ucuz bir düzendir; kimi zaman, Şahsiyet'e göre, Batılı Nihilizm'in İran'daki düşük versiyonudur; kimi zaman da, Filozof'a göre, "şeytani sanat"ın, yani düpedüz modern sanatın gelişmesi için elverişli bir ortamdır. Buna karşın yeni İslami düzenin, şerrin *panzehiri* olması istenmektedir. Özellikle de değerlerin yeniden kurulması, ama bunun, tarihi parantez içine alarak İslam'ın kaynaklarına geri dönüş olarak yapılması istenmektedir.

Yeniden değerlere dönen bu sanat nedir? Sanatçımız'a göre sanat halka doğru dönmelidir, halktan ilham almalı, bunu yaparken de halkı uyandırmalı ve aydınlatmalıdır. Sanatın yararlılığı, ideolojiye (İslam) tam bağlılığı ve pedagojik işlevi buradan gelmektedir. Bu ilkeden sapan bütün sanat akımları cafcaflı, sahte parıltılı ve "dekoratif"tir. Dolayısıyla sanat natüralist olmalı, gerçekçi olmalı, şeyleri olduğu gibi, özentisiz, süslemesiz ve yapmacıksız göstermelidir. Şahsiyetimiz'e göre asli sanat, sanatçının halkın yanında yer aldığı, dünyayı halkın penceresinden gördüğü ve *vox populi*'ye kulak kesilerek halkın rehberi ve kılavuzu olduğu sanattır. Filozof'a göre geri dönüş, bağışlayıcı (*rahmânî*) bir sanatın elikulağında fışkırmasıdır, İlahi Güç'le bir tür yeni Bağlaşma'dır. Kısacası, yeniden değerlere dönüş, eninde sonunda başka bir çarpıklığa varmaktadır. Çünkü tüm bu söylemlerin ardında büyük bir yanılsamanın gölgesi görünmektedir: tarihin çizgisel zamanının çevrimsel bir zamana dönüştürüldüğüne, geri dönüş noktasının yeniden ele geçirildiğine, bunu yaparken de modernliğin kısadevreye uğratıldığına derinden kanaat getirilmiştir.

Sanatçımız yeniden değerlere dönüşü yararlılıkta, bağlanmada, şehitlerin kanında ve halk sevgisinde buluyor gibi görünmektedir. Fakat görüşünü desteklemek için başvurduğu temalar, garip bir şekilde, 1934 Moskova Yazarlar Kongresi'nde ilkeleri ilan edilen sosyalist gerçekçilik kuramına benzemektedir. Kongre metnine göre sosyalizm, sanatın, "devrimci gelişme içindeki gerçekliği tarihsel olarak

somut ve gerçeğe uygun bir şekilde temsil etmesini" istemektedir. "Ayrıca, emekçilerin eğitimine ve ideolojik dönüşümüne, sosyalizmin ruhu içinde katkıda bulunmalıdır." 1967'de Moskova'da yayımlanan *Felsefe Sözlüğü* daha da ileriye gitmektedir: "Sosyalist gerçekçiliğin ideolojik ve estetik temel ilkeleri şunlardır: komünist ideolojiye bağlılık; faaliyetini halkın ve parti ruhunun emrine tahsis etmek; emekçi kitle mücadeleleriyle sıkı sıkıya bağlı olmak; sosyalist hümanizm ve enternasyonalizm; biçimciliğin, öznelciliğin ve de natüralist ilkelciliğin reddi."[106]

Burada bu benzerliklerin temelleri üzerinde uzun süre duramayacağım; Sovyet tezleriyle İslami İran'daki sanatın ideolojik işlevi arasındaki yöneşmelerin şaşırtıcı olduğunu söylemekle yetineceğim. Popülizmi ve halk değerlerini fazla yüceltip, ideolojinin işlevini aşırı derecede radikalleştirerek indirgemeci bir mantığa varılmakta ve sanat ile düşünce yararlı olana doğru kaydırılmaktadır; bu da kaçınılmaz olarak bir tür sosyalist gerçekçiliğe, ya da isteğe göre, "İslami" gerçekçiliğe dönmektedir. Bundan dolayı bana öyle görünüyor ki devrimci İran'ın halk sanatı, en azından popüler ve propagandacı yönleriyle, burada *Sovyetleşme* olarak nitelendireceğim bir sürece bilinçsizce ve sinsi bir şekilde maruz kalmaktadır. Zaten unsurların çoğu da burada toplu halde bulunur: gitgide değersizleşen yaşanmış gerçekliğin yerine geçen devrimci gerçekliğin çağrıştırılması; birbirine uymayan iki ayrı gerçeklik düzeyi, yani olduğu haliyle gündelik yaşam ile uzak bir umut vaat eden o yanılsamalı alan arasındaki boşluk; yabancılaşmış insanı –bu durumda İslami mahrumu– iyileştirmekle yükümlü sanatın pedagojik işlevi; ve nihayet, el üstünde tutulan ideolojinin kurtarıcı rolü.

Şahsiyetimiz'e gelince, o da dolambaçlı yollara sapmadan, Pehlevi hanedanının simgeleştirdiği Batılı Nihilizm'in İran versiyonu olarak gördüğü modernliğin kültürel kurumlarına saldırır öncelikle. Her şey elden geçmektedir: kurulduğu sırada, bir Fransız olan André Godard tarafından yönetilen Güzel Sanatlar Okulu, Şah Rıza döneminde yaratılan Yeni-Ahameniş mimari, Zerdüşt'ün kutsal kitabının (*Avesta*) Modern Farsça'ya çevrilmesi. Böylelikle İrancılık ile Batıcılık kol kola sokulmakta ve eskimiş aksesuarlar deposuna yerleştirilmektedir. Bu hastalığa karşı tek deva İmam'dır. Hakiki katalizör, yeniden değer-

106. "Réalisme socialiste", *Encyclopaedia Universalis*'te, 13. cilt, s. 1014-6.

lere dönüşün kavşak noktası İmam'dır. Sokaklardaki kokuşmuş kültürü (*ferhang-i huyâbânî*) süpürüp, aile ocaklarındaki bastırılmış asli kültürü (*ferhang-i hânegî*) yeniden ortaya çıkaran odur. Yeniden değerlere dönüş sayesinde, bastırılmış olan yeniden ortaya çıkmakta, yüzeye ulaşmakta, iğrenç Hayvan'ı kamu alanından kovup dinin saflığını yeniden kurmakta ve böylelikle dünya ile varlık üzerindeki bakışımızın kapsamını değiştirmektedir. Peki böyle nereye varırız? Her tür yabancılaşmanın kaynağı olan uğursuz Batılılaşma'yı nihayet başımızdan atmaya.

Yalnız, bir şey var! Şahsiyetimiz'in kullandığı dil –belki de o farkında olmadan–, mücadele ettiği dille aynı dildir; yani Batılılaşmışların dilidir; başka bir deyişle, Nietzsche'ci Nihilizm, yabancılaşma ve bilincin ikiye bölünmesi üzerine bayıla bayıla nutuklar atan *Hegel sonrası*'na ait bir söylemdir. *Rejimin siyasal olarak yıkılışının, modernliğin içselleşmiş yapısını değişikliğe uğratmadığını, sadece içeriğini değiştirdiğini* farketmemektedir belki de. Başka terimlerle söylersek, modernlik-öncesi bir söylemin *episteme*'sini, tarihsel olarak ondan sonra gelen bir toplumsal gerçeklik üzerine, İslamileşme sayesinde yamamaktadır. Burada, birbirlerini karşılıklı olarak biçimsizleştiren iki paradigmanın çakışmasına yine tanık oluruz; paradigmaların yenisi (modernlik) diğerine yapısal olarak baskın çıkmayı başarmaktadır. Zira, ciddi olalım! İstense de istenmese de, dönüşsüz bir olgu, yeryüzünün kaderi ve dünyaya bakışımızın *a priori* biçimi haline gelen modernlikten kaçılabilir mi?

Her şey bu modernliğin kapsamına girmektedir, öncelikle de ondan kaçtığını sananlar. Kendine dönüş –bunun kolektif düzeyde mümkün olduğunu varsaysak bile– hiçbir zaman modernlik-öncesi (İslami) aşamaya ulaşmamaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse bu dönüşteki kendi'nin nerede bulunduğu da zaten bilinmemektedir. Buna ulaşıldığı zannedilen anda, ne yazık ki zaten çok geç olmaktadır: *kendi* başka kılıklar altında, tarihin maskelerine bürünmüş olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar, İslami rejimin yararlandığı bütün araçlardır: medyalar, silahlar, çok karmaşık aygıtlar ve kitlelerin bölüklere ayrılması, tekniğin özünü önceden benimsemiş bir varlık örgütlenmesinin altyapılarıdır. Heidegger'e göre teknik, "sadece bir araç değildir:

107. "La Question de la technique", *Essais et conférences*'da, Gallimard, Paris, 1958: 18.

bir kendini gösterme biçimidir, yani hakikattir".[107] Bir tehlikeyse de, bizzat kurtaran bir tehlikedir. Yarayı, ancak o yarayı açan silah iyileştirir, der Wagner *Parsifal*'de.

Filozofumuz'a gelince, ondaki geri dönüş görüşü Heidegger'ci bir hava yaymaktadır. Dünyanın, dinin ve sanatın kaderini, *Varlığın Unutuluşu*'nun ontolojik şifre anahtarıyla görmektedir aslında. Batı sanatı şeytani bir sanattır, çünkü bu sanatta hakikat benlik, kibir ve alt-bilinç (*nefs*) biçimleri altında gizlenmektedir. Yeniden değerlere dönüş gerçekleştiğinde doğacak olan sanat ise aksine, bağışlayıcı (*rahmânî*) bir sanattır. Bu, sempati (*sym-pathie*) çağıdır, diyalog (*dialogue*) ve doğrudan iletişim çağıdır. Burada sanatın rolü hakikatin parıltısı önünde silinmekte ve sanat yeniden anonimleşmektedir. Oysa din sürgün edildiğinde, İlahi Güç geri çekildiğinde sanatçılar, özellikle de şairler Ahitleşme'yi yeniden sağlamaya (*tacdîd-i 'ahd*), dine yeniden can vermeye çalışmakta ve tüm sanatçılar bu kutsal davanın gerçekleştirilmesinde işbirliği yapmaktadırlar. Bu yenilenme İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşudur. Ve Filozofumuz, bu yeni maneviyata layık büyük şair ve sanatçıların pek yakında gün ışığına çıkacağını ummaktadır, çünkü bunun ön işaretleri şimdiden görülmektedir. Öte yandan İslami rejimin sanatlarla ilişkiyi kaybetmiş olmasının nedeni, aslına bakılırsa sanatların bu rejime yabancı olmasının nedeni, çağdaş sanatın, modernliğin *nafsânî* (şeytani) yönüyle ilişkili olmasıdır.

Filozofumuz'un yüce usavurumunun tamamı, hakikatin Heidegger'ci yorumuna dayanmaktadır. Netice itibariyle, 20. yüzyılda yaşamış bir Alman filozofunun, Batı felsefesinin "tarihsel" evreleri üzerine eğilmesi, Batı felsefesini Varlığın Örtülmesi anlamında yorumlaması, bu felsefenin zaman içindeki farklı söylemlerini kendi tarzında açığa vurması gerekiyormuş ki bu dünyanın karşı kutbunda yer alan bir İranlı bunu Fransızca çeviriler sayesinde öğrenip, kendi sorunu bile olmayan bir sorunun kendini ilgilendirdiğine hükmetsin; ve üstelik, bu yetmiyormuş gibi, Alman'ın peygambervari açıklamalarında İslami yenilenmenin manevi hakikatinin ortaya çıktığına inansın.

İşte etkiler haritacılığına bir örnek! Heidegger, yorumsamanın anahtarını vermeseydi bizim Filozof'un söylemi ne olacaktı diye soruyoruz kendimize. Batı, araştırmacının bıçağıyla kendi kendini yaralamış olmasaydı bizim Filozof'un Batı karşısındaki tavrı ne olacaktı? Çünkü, –bunu itiraf etme cesaretini göstermek gerekir ki– kendini imha edebilecek silahı bize bizzat Batı vermektedir. Ve İslami düşünür-

lerin skolastik çığırının izlerine batmış olan Filozofumuz, bu izleri herhangi bir *mekân*'a yerleştirememekle kalmayacak, bu skolastik çığırı Batı'nın şeytani akımlarına karşı çıkarmakta hayli zorlanacaktı. Filozofumuz'da görülen Maniheizm belki de şimdiye kadar gördüklerimizin en sinsisidir, çünkü kendisini, Örtünün Kalkması, Hakikat, Ahitleşmenin Yenilenmesi gibi gösterişli sözlerin arkasına gizlemektedir. Bütün bu tumturaklı terimler bize, düşünürlerin eleştirel tespitlerinden ziyade peygamberlerin kutsal dilini hatırlatmaktadır.

Demek ki Filozofumuz Şeytan'a saldırırken yanında Batılı *a priori*'ler, bu durum özelindeyse Heidegger'ci "mitoloji" vardır. Şeytan'ın yerini tespit edip etkisiz hale getirdikten sonra Şeytan'ın karşısında panzehir gibi görünen şeyi melekleştirmektedir: Yeni manevi düzen. Bu düzenin, doğuşundan evvelki sanatlara karşı kayıtsız kalmasının nedeni, bu sanatların, tıpkı kendilerini destekleyen düzen gibi, Şeytan'la işbirliği etmiş olmaları, karanlık ve yabancılaştırıcı dümenlere bulaşmış olmalarıdır. Kısacası bunlar, "ciddi" sanatlar olmamışlardır; dünyayı zapteden, öncelikle de Filozofumuz'u zapteden Kutsal Ruh' la diyaloğa girmedikleri için de ortalıktan yok olmaları gerekmektedir. Bununla birlikte durum umutsuz değildir, çünkü Filozofumuz bağıra çağıra yeni bir sanatın elikulağında doğuşunu ilan etmektedir. Yeni bir Bağlaşma'nın kutsal günü bir gün gelecektir. Ne zaman? O pek iyi bilinmemektedir. O Büyük Sanat'ın mucizevi ortaya çıkışı beklenirken, hemen hatırlatalım ülkedeki güncel sanat *Sovyetleşme*' ye maruz kalmaktadır. Belki Filozofumuz, Sovyetleşme'nin, manevi yenilenme için gerekli bir hazırlık aşaması olduğuna ve Peygamber'e varmak için önce Marx'a uğramak gerektiğine çekecektir dikkatimizi. Ya da daha iyisi: Allah'ın dostu (*velî*) olmak için önce halkın dostu olmak gerekmektedir.

Kitap boyunca betimlediğimiz birçok çarpıklık göz önünde tutulursa, bu çarpıklıkların hepsinin karma oluşumlu olmaları dışında, indirgemeci bir mantıktan da az çok etkilendiklerini tespit etmek zorunlu olur. Ötekinin şeytanileştirilmesi, kendinin cennetlikleştirilmesidir. Söz konusu olan, yeryüzü lanetlileriyle yerli sömürgeliler arasındaki mücadeleler, ya da sığınmacılarla sürgünler, ya da asli kültürle sokak kültürü, ya da bağışlayıcı sanatla şeytani sanat arasındaki mücadeleler bile olsa. İndirgenemez karşıtlık ortadadır: Karşıtlığın işleyebilmesi için kendinin halisünasyonlu övgüsüyle ötekinin sayıklamalı inkârı gerekmektedir. İşleyişinin bir başka yolu da yamalamadır,

çünkü varlığımızın bir parçası bilinçsiz olarak, zorunlu ve kaçınılmaz olarak Batılı kalmaktadır. Ama inkâr edilen Batı, kendi keşfettiğimiz Batı değildir, kendi kendini dağıtmış haliyle Batı'dır. Bu noktada, Batı'nın ihraç ettiği fikirlerin, günümüzde, bir bumerang etkisiyle dosdoğru geri gittiğini görüyoruz. Ötekinin bakışıdır bu, aynayı size doğru çevirir: Batı'nın bastırdığı her şey, binbir yanlış anlamanın kılıfına bürünerek şimdi üzerine devrilmektedir; defettiği her şey, binbir biçimsizleştirici büyütecin arttırıcı etkisiyle irileşerek üzerine boşalmaktadır.

Batı'yı filozofları, psikologları ve sosyologları aracılığıyla böyle keşfediyoruz. Bakışımız *sakatlanmıştır*: Batı söz konusu olduğunda eleştireldir, ama kendimize bakarken körleşmektedir. Ötekini eleştirmek kuşkusuz takdire değerdir; ancak ötekini yadsıyarak kendimiz oluruz, ama bu yadsımayı yadsıyacağımız (Hegel, yadsımanın yadsınması diyor) ve ötekinin hem farklı hem de kendisiyle özdeş olduğunu keşfedeceğimiz bir ilerki aşamaya henüz gelinmemiştir. Bu aşamanın ortaya çıkışı bir başka bilinç düzeyini gerektirir. Kimbilir, belki de bir başka nesnelleştirme düzeyini ve paradoksal bir etkiyle, varlığın içsel yoksullaşmasını gerektirmektedir.

Dördüncü Bölüm

Çarpıklıkların Toplumsal Zemini

1

Entelektüeller

İSLAM DÜNYASINDAKİ entelijensiyanın büyük bir bölümünün çarpıklıklar alanında yüzdüğünü öncelikle belirtelim. Entelektüellerin, bilim adamlarının ve yönetici kadroların işlevleri zaten Batı'daki gibi kesin hatlarla belirlenmemiştir. Dindaşlarımızın birçoğuna göre entelektüel, okuma-yazma bilendir; zihinsel bir faaliyet gösterendir; doktor, yazar, çevirmen, mühendis, öğretmen veya yönetici kadro; hangisi olduğu pek önemli değildir. Toplumun "mutsuz bilinci"ni temsil eden, epistemolojik statüsü eleştiri olup ayrı bir grup oluşturan entelektüel, bizim ülkelerde henüz görülmemiştir. Bundan ötürü özel bir statüden gerçekten yararlanamaz. En çok rağbet gören entelektüeller iktidara muhalif olup, eylemleri her şeyden önce siyasi olanlardır. Bunlar aslında, bağlanmış entelektüellerin sert çekirdeğini oluştururlar ve bundan dolayı daha ziyade ideologdurlar.

Entelektüellerimize düşen işlevler arasında öncelikle çeviriyi ayırmak gerekir; kültür aracı olarak bir Batı dili kullanmayan sömürgeleşmemiş ülkelerde çeviri temel bir rol oynar. Modern bilgi kaynaklarına ulaşabilmelerinden ötürü çevirmenler, yorumladıkları düşünürlerle hemen hemen aynı prestiji elde etmişlerdir. Çevirmenler bilgi aracılarıdırlar; doğa ve insan bilimlerinden doğan bilgileri, düşman değilse de bütünüyle yabancı bir ortama uyarlayan kişilerdir. Örneğin yayınlarda, çevirmenin ismi, kitabını çevirdiği yazarın isminden önemli olmasa da, en azından eşit bir önem kazanmıştır.

Bunu takiben büyük bir denemeciler, yazarlar ve gazeteciler bölüğü gelir; bu kişiler, yetersiz yabancı dilbilgisi nedeniyle (kuşkusuz birçok istisna vardır) çoğunlukla çok kötü olan bu çevirilerden yararlanırlar. Çoğu zaman bağlamının dışında yapılmış olan bu çeviriler, sağdan soldan birbirinden kopuk bilgi kırıntıları devşiren ve bunlardan fikirlerini desteklemek için yerli yersiz yararlanan bütün bir yazar ve entelektüel kuşağını beslemiştir. Kesin yargılar da, kapsamlı ve eleştirel usavurmadan ziyade toptan mahkûm etmeye başvuran o in-

dirgemeci görüşler de bundan ileri gelmektedir. Öte yandan, çeviriler tutarlı bir siyaset ve bütünlüklü bir görüş olmadan yapıldığı için, bir düşünce ekolünü tanımamıza az çok olanak verebilecek uyumlu bilgi blokları olarak sunulmazlar, hiçbir özel bağlamla ilişkilendirilemeyen bilgi parçaları halinde dağılırlar ve okuru, özgül bir alanda yönlendirmekten ziyade, insan bilimleri labirentinde kaybederler. Uygun bir çerçeve içinde düşünce akımlarını yerleştiren felsefi bir haritanın eksikliği şiddetle çekilmektedir.

Örneğin Sartre'ın bir kitabı okunur, ama bu kişinin çağdaş Fransız düşüncesi içindeki rolünün ne olduğu, hangi kaynaklardan beslendiği, hangi fikir ailelerine bağlandığı, Alman Varoluşçuluğu'yla ne gibi bir bağı olduğu ve nihayet, çağdaş Avrupa felsefesindeki yerinin ne olduğu bilinmez. Freud, cinselliğin yaratıcısı, yani "müstehcen" biri olarak görülür (onun hakkında İslami ideologlar tarafından anlatılan çirkinlikleri okumak yeterlidir), ama Freud düşüncesinin modern rasyonalizm akımında açtığı epistemolojik gediklerden habersiz kalınır, tıpkı derinlik psikolojisinin muazzam kapsamının üzerinde pek durulmadığı gibi. Farklı tarihsel dönemlerin çarpışması ve bir dönemden ötekine geçişe damgasını vuran kırılmalar ender olarak göz önünde bulundurulur. Okur, istense de istenmese de tüm yeryüzünün tarihi haline gelen Batı tarihinin farklı dönemlerinin ardında bulunan kavramsal yapıların neler olduğunu bilmez – çünkü tarihe çizgisel bir bakışı yoktur.

Bu derin boşluklar tutarlı bir bilgi bütünü oluşturamazlar ve bilgi şebekesinde "delikler" açmalarından ötürü aydınlatılmamış okurun alabildiğine keyfi ve aceleci çıkarsamalarıyla doldurulurlar, öyle ki bu bahtsız düşünürlerde en ipe sapa gelmez bakış açılarına rastlarız. Terminoloji düzeyindeki birçok çarpıklığa, bir de muhayyilenin halüsinasyonlu biçimsizlikleri eklenir. Yanlış anlamalar birikir ve büyüye büyüye, daha gülünç olan başka yanlış anlamalara neden olur, öyle ki bütün önemli fikirlerin temelden bozulduğu biçimsizleştirici aynalar dünyasında yaşamaya başlayıveririz. Bu yapay özümlemeler, fikirleri dağıtıp bağlamlarıyla ilişkilendirmeyi hedefleyen eleştirel gücün yetersizliğinden ötürü direngenliği daha da artan sahte bir bilinç yaratırlar. Üstelik düşünce, taşıdığı dinsel yük (çoğu zaman bilinçsiz) nedeniyle mitolojileştirmeye yönelir; şeyleri parçalara ayırıp yalın unsurlarına indirgemeye çalışan çözümleyici bilinç gücü bu ortamda tam olarak kök salmamıştır. Bundan sonrası, hâkim duruma geçen bağ-

daştırmacı [*syncrétiste*] gücün elindedir ve bu güç, en heterojen fikirleri iyi kötü kaynaştırıp karışık kavramlar uydurur, böylelikle de kavramsal bir melezleştirme bölgesini yansıtır.

Çevirilerin bir diğer önemli yanı, kendi kendimize çok az düşünmüş olmamızdan gelir. Zengin olan fakat Ortaçağ kültürüne benzeyen kültürümüz, modern zamanların büyük duraklarını anlamamıza olanak vermemekte, bu duraklardan yararlanmamızı ise hiç sağlayamamaktadır. Birkaç yüzyıldan beri "müziğe ayak uyduramaz", dünyayı sarsan büyük dönüşümlerle aynı düzeye gelemez olduk. Bu uyumsuzluklar bizi Batı bilimine daha da bağımlı kıldı. Bağımlılığımız ekonomik ve siyasal olmaktan önce kültüreldir.

Oynak bir terminoloji uyduran kötü çeviriler, muazzam bir kavramsal çarpıklık alanının etkin unsurları haline gelmişlerdir. Bunun birçok nedeni vardır: çevirmenlerin çoğu anadillerini oldukça iyi bilseler bile, çoğu zaman ilerlemiş bir yaşta bir sürü çabayla ilişkiyi kaybetmemeye çalıştıkları yabancı diller hakkındaki bilgileri istenen düzeyden uzaktır. Yabancı dil bilgisinin yeterli olduğunu varsaydığımız durumlarda bile iki eksiklik hissedilir: Batı kültür mirasına bağlı olan eksiklik ile İrani-İslami skolastik bilime ilişkin eksiklik. Hem iki dili yeterli düzeyde bilen, hem de aktarıcısı olduğu iki kültürü doğru tanıyan bir çevirmen bulmak ender görülen bir olaydır.

Üstelik çevirisi yapılacak eserlerin seçimi, konumlandırılmış bir şekilde, bilgi haritaları çıkarmak kaygısıyla, ya da araştırılmış bölgelerin tespiti amacıyla yapılmamakta, ideolojik eğilime göre oluşmaktadır. Bu ideolojik eğilim, İran'da kırklı yıllarda Hizb-i Tudeh'in çabalarıyla Maksim Gorki'nin eserlerinin büyük bir bölümünün çevrilmiş olmasına ve Gorki'nin yeni zamanların bile en ilerici yazarı olarak tanınmasına; Romain Rolland'ın aynı evrensel saygıyı görerek dünyanın en büyük yazarı haline gelmesine neden olmuştur.

Kuşa dönmüş çevirilerin yarattığı boşluklara bir de ikinci dilden yapılan çeviriler eklenmektedir. İngilizce bir eser Farsça'ya Fransızca'dan çevrilmektedir, ya da Almanca bir eser İngilizce versiyonundan çevrilmektedir. Farklı Avrupa dillerindeki yaklaşık versiyonlardan Farsça'ya yapılan bu çeviriler, yanlış anlamaları daha da vahimleştirmekte, fikir çarpıklıkları alanını gözle görülür ölçüde kuvvetlendirmektedir.

Bazen umulmadık rastlantılar sonucunda, Avrupa'da hiç tanınmayan ya da az tanınan bir yazar, başarılı bir çeviri sayesinde ne ünü ne

de derinliğiyle orantılı bir önem kazanmaktadır. Gustave Le Bon'un *La Civilisation des Arabes* (Arapların Uygarlığı) adlı kitabı İran'da birkaç molla kuşağının gözünde şaşmaz bir kaynak olmuştur. Le Bon, Araplar'ın büyüklüğü üzerinde ısrarla durup çöküşün nedenlerini sergiliyordu: savaşçı içgüdülerinin dağılması, ilerlemeyi köstekleyen değişmez bir yasanın boyunduruğu, imparatorluklarının ufalanıp dağılması ve nihayet, ırkların karışması.[1]

İranlı İslami düşünürlerin, örneğin Hegel hakkındaki bilgileri genellikle, Hamid İnayet'in çevirdiği W.T. Stace'in kitabıyla[2] sınırlıdır. Bu kuşkusuz mükemmel bir çeviridir, ama Alman düşüncesinin bu devi hakkında sağlam bir sonuca varmak için yeterli değildir. Çok ünlü bir ilahiyatçı ve filozof olan Murtaza Mutahhari'nin[3] karşılaştırmalı eserlerinin büyük bir bölümü bu çeviriden ilham almıştır. Üstelik Mutahhari çoğu zaman Stace ile Hegel'i birbirine karıştırmaktadır; bazı denemelerinde[4] yaptığı alıntılar Hegel'den değil Stace'dendir. Ama bu karışıklıktan öte, bağlamların da birbirine karıştırılması daha da sarsıcıdır. Mutahhari ve Hegel aynı dili konuşmamaktadırlar; gönderme yaptıkları veriler, aynı metafizik veriler değildir. Mutahhari Galilei-öncesi dünyanın kavram anahtarıyla ve İslam'ın karşı çıkılmaz üstünlüğüne derinden kanaat getirmiş olarak Hegel'ci dünyayı, hatta 20. yüzyıl sonlarında yaşadığı için Hegel-sonrası dünyayı anlamak istemektedir. Söz konusu olan sadece saf ve yalın bir şekilde anlamak olsaydı, bu çaba meşru olurdu, ama Mutahhari eleştirmek istemektedir, hem de, paradigma ve dünyaya bakış açısındaki epistemolojik kırılmalardan ötürü soy zinciri itibariyle, dili ve dünyası itibariyle kendine bütünüyle yabancı bir düşünürü eleştirmek istemektedir. Mutahhari dâhilik düzeyinde basiretli bir virtüöz bile olsa, Hegel üzerine İngilizce yazılmış bir eserin Farsça çevirisi ona Alman düşünürün kafasındaki yananlamların şeceresini kavramak olanağını hiç veremezdi. Örneğin, Hegel'in, bir olayın gerçek nedeniyle (Neden) bir özün var olma nedeni (Akıl) arasında yaptığı ayrım Mutahhari'yi ölçüsüz derecede şaşırtmaktadır. Baş ayrımdır bu, çünkü Akıl sistemi-

1. Paris, 1984: 664-9.

2. *The Philosophy of Hegel*, Dover Publications Inc., New York.

3. İslami Devrim Meclisi üyesi olan Mutahhari 1979 Nisanı'nda *Forghân* adlı bir örgüt tarafından öldürüldü.

4. *'Elal-e gerâyesh-e be mâddegarî* (Materyalizme Kaymanın Nedenleri), Tahran, 1957, 8. basım.

nin bizzat temelini oluşturur; bu sisteme göre dünyanın kökeninde bir Neden olmayan bir ilk ilke vardır, bu ilke Akıl'dır ve evren onun mantıksal sonucudur.

Mutahhari, İslami irfan kuramında (*gnose*) varlığın esas oluşunun öncüllerine dayanarak, düşünmeden bu ayrımın düştüğünü belirtir, çünkü burada ilk neden hem kendi kendini oluşturur, hem her tür nedenden kurtulmuştur, hem kendi kendine görünür, hem her tür akıldan bağımsızdır, hem de tüm evrenin açıklayıcı nedeni ve aklıdır. Farklılık böylece halledilmektedir. İki düşünürümüz aynı dalga boyu üzerinde değildirler. Bununla da kalmaz. Biri felsefe dilini konuşmaktadır, ötekiyse yüksek teozofi [hikmeti ilahiyye] tasavvurlarına kapılmıştır. İkisinin arasında, olan'ın esas oluşu yerini, bilen'in esaslığına bırakmıştır –Mutahhari bundan habersiz görünmektedir–; ve nihayet ikisinin arasında şu koca Descartes vardır; Hegel Descartes'ın, felsefenin yeni kıtasını, yani öznelliği bulduğunu hayranlıkla belirtiyordu.

Öte yandan, entelektüeller arasında Batı düşüncesini iyi tanıyan ama anadiline çeviremeyenler de nispeten kalabalıktır. Çocukluklarından ya da yeniyetmeliklerinden beri yabancı bir ülkede öğrenim görmüş olan bu entelektüeller, ülkenin hafızasıyla her tür ilişkiyi kaybetmişlerdir. Bazılarının, bir sürü çabayla bu açığı kapatıp, kayıp zamanı telafi ederek oldukça uygun bir anlatım tarzına kavuştukları doğrudur. Fakat bu ender olur, çünkü bunun için bir geri dönüş, zahmetli bir çıraklık dönemi ve sarsılmaz bir sabır gerekmektedir. Düşünce alışkanlıklarına da yeni biçimler vermek gerekmektedir ki bunun edinilmesi çoğu zaman kolay olmamaktadır. Modern insan bilimlerindeki yöntemlere ayak uyduran kimi gençler, kendi kültürlerini yanlı oryantalistlerin biçimsizleştirici prizmasında yeniden keşfederken, ülkede yaşayan kimi gençler de aynı yolu ters yönde katetmektedirler, yani "yerli" Batılılaşmacılar'ın kötü çevirileri aracılığıyla Batı kültürüne giriş yapmaktadırlar. Bundan dolayı Batılılaşmacılar'da da, sözüm ona gelenekçilerde de burası ile orası ikilemi ortaya çıkmaktadır. Hep bir yerlerde karanlık kalan bir şeyler, doldurulması gereken bir boşluk vardır; ve bu boşluklar, bilgilerin dokusunda pot yapan delikler gibidirler.

1. BÖLÜNMENİN FARKLI DÜZEYLERİ

Ülke içinde önemli kültürel bölünmeler gözlemlenmektedir. Bu bölünmeler, toplumsal sınıfların statüsünden ve bu statüye bağlı olan popüler ya da modern kültürlerden doğmaktadır. Batılılaşmış ve hali vakti yerinde olan sınıflar, ülkedeki entelektüel yaşamın epey kenarında kalmaktadır; okumuşlar ve entelektüeller kitlesini oluşturan şehir küçük burjuvazisi için aynı şey söylenemez; bunlar yabancı kitapları güçlükle çözmekte, çoğu zaman da çevirilere bel bağlamaktadırlar.[5] Bunlar, kaymak tabakayı oluşturan entelektüellerin çekirdeğidirler: gazetelere, dergilere makaleler yazarlar; şurada burada, çoğu zaman çok politize konuşmalar yaparlar. Burçlarının tepesinden zevksizlik ve vasatlık diktatörlüğünü yönetirler. Orta sınıfın bir parçası olmasından ötürü bu grup geleneksel bir eğitimden yararlanır ve duygusal olarak halk kültürüyle uyumlu bir yaşamı vardır. İçlerinden bazılarının yüksek öğrenim görmesinin, bu ilk ailevi katkıyı gözle görülür bir şekilde biçimsizleştirdiği doğrudur, ama kendilerini, Batılılaşmış ve hali vakti yerinde teknokrat sınıfının yanında da rahat hissetmezler.

Küçük burjuvazi teriminden ne anlaşılmalıdır? A. Laroui[6] bana makul görünen bir açıklama tasarlamıştır. Marksist çözümlemede, diyor Laroui, küçük burjuvazi bir sınıf değildir. Üstelik Marksizm, olduğu haliyle küçük burjuvazinin yadsınması üzerine temellendirilmiştir. Klasik üçlemeye (toprak aristokrasisi, burjuvazi, proletarya) nazaran karmakarışık bir şebekedir bu. Küçük burjuvazi, heterojen grup ve alt-gruplardan oluşmuş bir bütündür; kapitalist sistemin rasyonalitesi içinde tanımlanmış hiçbir yere sahip olmamalarından ötürü bu gruplar nostaljik bir geçmişe sığınırlar. İran'da küçük burjuvazi heterojen ve çok yaygın bir orta sınıftır; pazarlardaki küçük esnafı, bazı memur kategorilerini, küçük toprak sahiplerini, vb. kapsar. Kültürel olarak bu sınıf geleneksel değerlere, yönetici memurlar, sanayiciler ve iş adamlarından oluşan hali vakti yerinde sınıflara nazaran

5. Fransızca (Kuzey Afrika'da), İngilizce (Hindistan'da) gibi dilleri benimsememiş olan sömürgeleşmemiş ülkelerde yabancı dil bilmek başlı başına bir meziyet haline gelmekte, iktidar ve toplumsal ilerleme açısından yadsınamaz bir araç olmaktadır.

6. *La Crise des intellectuels arabes*, Maspéro, Paris, 1974: 199-205.

daha bağlıdır.

İslami ülkelerde bu üç sınıf sayıca zayıftır. Örneğin, İran'da toprak aristokrasisi, altmışlı yıllarda Şah Muhammed Rıza Pehlevi (1919-1980) tarafından başlatılan tarım reformu sırasında kırıp geçirilmiştir. Yeni sanayiden doğan proletarya kalabalık değildir ve hükümdarın beyaz devrimi sayesinde nispeten tuzu kuru bir sınıf haline gelmiştir (şirketlerin kârından hisse almaktadır). Sanayi burjuvazisi, ülkede son yirmi yıl içinde gerçekleşen kitlesel sanayileşme sırasında ortaya çıkan yeni bir olgudur. Laroui, İslami ülkelerde küçük burjuvazi veya çok yaygın orta sınıfların tortu halinde olmayıp çoğunlukta olduğunu söylemekte haklıdır.

Bu grubun içinde modernlik yanlısı eğilimlerle gelenekçi eğilimler arasında oluşan bölünme gözlemlenir. Laroui böylelikle iki entelektüel tipini ayırdeder: seçmeci entelektüel ve gelenekçi entelektüel.[7] Bence İran söz konusu olduğunda, bu iki entelektüel tipi dışında başka ayrımlar da gerekmektedir. Çünkü söz konusu olan homojen gruplar değildir. Laik olup –sağcı ya da solcu olması önemli değil– ya da Batı usulü yetişip geleneksel değerleri yeniden kurmaya heves eden bir entelektüelle karşılaşabiliriz –karşı-kültürün İslami versiyonunun nostaljikleri–; veya Mehdi Bezirgân'ın aydın İslam'ı gibi modernlikle İslam'ı uzlaştırmaya uğraşan biriyle karşılaşabiliriz; ya da toplumsal-Mehdici devrimi çabuklaştırmak için kurulu düzeni devirmeyi arzulayan bir İslami ideologla karşılaşabiliriz (Halkın Mücahitleri); ve nihayet, *Hizbullah* tarzında fanatik bir "fondamantalist"le de karşılaşabiliriz. Burada kategorilerin iyice tanımlanmamış olduklarını söylemek az bile kalmaktadır. Yetişmeden gelen ikiliklerin birbirleriyle farklı düzeylerde çakıştığına kuşku yok. Modern bilgilere dolaysız olarak ulaşabilenlerle çevirilere bağımlı olanlar arasındaki ikilik; ilerlemecilerle gelenekçiler arasında da ideolojik oluşum ikiliği. Öte yandan ilerlemeciler, iki farklı oluşumdan (Batı'nın dolaylı ya da dolaysız olarak tanınması) gelen gruplarda olabilirler; gelenekçiler de yabancı ülkelerde modern bir eğitim görmüş olabilirler, tıpkı ABD'den gelen sakallı "İslami" teknokratların çoğu gibi.

Entelektüellerin ideolojik oluşumları, eğitimleri, siyasal tercihleri, Gelenek karşısındaki iki yanlı tutumları ne olursa olsun, İran toplumunun yapılanmış iki kutbunda yer almaktadırlar: *teknokratlar* –

7. *a.g.e.*, s. 202.

bütün bilimsel ve mesleki yönetici kadroları da bu gruba katıyorum– ve *Ulema*. Aynı ikilik, farklı bilgi kurumlarına da yansımaktadır. Bilimsel enstitüler, ya kamu sektöründe ya da özel sektörde iş bulan mühendisleri, doktorları, teknokratları yetiştirmektedir; insan bilimleri okutulan üniversite ve fakülteleri besleyen geniş anlamıyla edebiyatçıların sayısındaki gözle görülür fazlalık ise –çoğu zaman potansiyel işsizler– devletin farklı kurumlarında istihdam edilmekte (entelektüellerin büyük bir bölümü Planlama Teşkilatı'nda çalışıyordu, diğerleriyse ülkedeki farklı kültürel kurumlarda memurdular), entelektüellik mesleğini *part-time* yapmaktadırlar.

Öte yandan, teknik bilgilere sahip olmanın prestiji öylesine büyüktür ki en parlak öğrenciler teknik ve tıbbi okulların sınavlarını kazanmakta, daha az yetenekli olanlar ise, birkaç eğitim yılından sonra hem entelektüel hem de memur olarak çıktıkları insan bilimleri fakültelerini doldurmaktadırlar. Geçimi devlet tarafından karşılanmayan gerçekten serbest entelektüellerin sayısı nispeten azdır. Yelpazemizin diğer ucunda, mollaları yetiştiren ve Ortaçağ'ı andıran yapılarını oldukça el değmemiş bir şekilde muhafaza eden dinsel kurumlar bulunmaktadır. Birbirlerine radikal olarak karşıt olan ve aralarında farklı kültürel geçişlerin nüanslarla dolu dizisini barındıran iki ayrı akademik dünya arasındaki ikilik de buradan gelmektedir.

Teknokratlarla Ulema'nın ortasında, iki ateş arasında kalan entelektüeller, etkilere en açık kesimdir. Üstelik, bilgi alanına bulaşan çarpıklıklara dosdoğru maruz kalanlar da onlardır. Yanlı olarak ideolojik söylemlerinin içeriğine bakıldığında haberleri olmadan Batılılaşmış oldukları belli olan bu entelektüeller, havada gezinen bütün hazmedilmemiş fikirlerden yararlanmaktadırlar; ayrıca aşırı militan ve etkin olmasından ötürü bu kesim, bütün ideolojik biçimsizleşmelerin coşkulu öncüsüdür. Aşırı duygulu kimselere özgü kibirleri, onları hınçlı insanlar haline getirmektedir. Engellenmişlik özelliğiyle göze batan bu entelektüel kesimle ilgili olarak hınç fenomenolojisi üzerine bütün bir kitap yazılabilirdi. Hınç, birçok engellemeden ileri gelmektedir: pedagojik sisteme bağlı, yabancı dil bilgisine bağlı, öğrenimini yabancı bir ülkede yapmış olma olgusuna bağlı, göreneklerin laik bir biçimde Batılılaşmasına (örneğin, dinsel olmayan, müreffeh ve serbest bir ortamda yaşamış olmak, karşı cinsle kösteklenmeyen ilişkiler yaşamış olmak, vb.) bağlı engellemeler. Çoktan beri süren bu acılık, tavırları şiddetlendirmekte, kendine hedef olarak günah keçileri ara-

dığı için de iyiden iyiye saldırganlaşmaktadır. Günah keçileri farklı biçimler altında bulunur: ya yabancılar hesabına çalışan baskı sistemidir, ya "yeryüzünün lanetlileri"ne karşı çıkan yerli sömürgeliler ve emperyalizmin uşakları, yani teknokratlardır, ya yabancı kelimelerle dolu bir dil konuşan –dolayısıyla kendi kültürüne yabancılaşmış olan– ve ayrıcalıklı sınıfların çocukları olan sapık ve gösterişli gençliktir, ya da bütün yaratıcı hamleleri yutuveren o iğrenç Hayvan, zararlı ve her yerde mevcut sansürdür.

Bütün bunlarda bir gerçeklik payı olduğuna kuşku yok, ama sadece bunların üzerine içini boşaltıp, bu mekanizmaları üreten birçok etkeni incelemekten kaçınarak, başka bir düzeyde önemli güdüleri, görünür nedenlerle gizleyen bir sorunu derinleştirmek reddedilmektedir. Zaten daha sonraları, İranlılar'ın diasporası ve sürgün nedeniyle bu kösteklerin birçoğu kalktığında, dikkate değer hiçbir şey üretilememiştir. Sistemin bu kadar sert bir şekilde yıkılmasından sonra bile aynı kösteklerin daha da ezici bir ölçekte yeniden ele alınarak ortaya çıkması, tavırlardaki taklitçiliğin, kolektif ruhta derinlemesine kökleşmiş olan kültürel modellerden ileri geldiğini kanıtlamaktadır ve bütünsel bir açıklama bunu kesinlikle göz önünde bulundurmalıdır.

2. İKİLİ KLOSTROFOBİ*

Kuşkusuz en kalabalık grup olan vasat entelektüeller grubuna özelliğini veren şey ***kültürel klostrofobisi***'dir. Zira, toplumsal talepleri (ki çoğu zaman haklıdır) ve kültürel taleplerine (bunlar daha az haklıdır) rağmen bu entelektüeller genellikle kısırdırlar ve özgün hiçbir şey yaratmazlar. Bu klostrofobinin kökeni ikili bir çıkmazdadır. Bu entelektüeller bir yandan kendilerini halk kitlesinin üstünde hissederler, halktaki tarihsel gecikme ve taassuptan yakınırken, sinsice halkın bozulmamışlığını överler; öte yandan, kendilerini Batı karşısında aşağı bir konumda hissederler, Batı'nın ürünlerine hayrandırlar ve kulakları sağır edici patırtılarına rağmen modernliğin römorkunda olduklarını iyi bilirler. Bir yanda kazandıkları avantajı öte yanda kaybederler. Çoğu zaman itiraf edemedikleri gizli hırsları, sözüm ona uygarlaşmış dünya tarafından tanınmak, evrenselliğe ulaşmak, boğucu ve güçsüzleştirici taşralılığı aşmaktır. İki boyutlu klostrofobiyi yaratan rahatsız-

* Klostrofobi: Kapalı yer korkusu. (ç.n.)

lık buradan doğmaktadır; kendini beğenmiş olunduğunda –çoğu zaman da öyledir zaten– bir tür yıpratıcı kinizme vardıran anlaşılmamışlık duygusu da buradan doğmaktadır. "İlerisinde" oldukları bir kültür ile içine giremedikleri ve sahne ışıkları gözlerini kamaştıran daha geniş bir dünya arasında kıskaca alınan bu entelektüeller iki açıdan da yabancılaşmışlardır. İranlı büyük çağdaş yazar Sadık Hidayet (1903-51), kendini "iki ucu yaldızlı değnek" diye nitelendirerek bu çelişkili durumu çok iyi özetlemektedir; Yusuf İshakpur'un[8] dediğine göre burada yaldız sözcüğü, rüyalarda olduğu gibi bir dışkı görünümü olarak anlaşılmalıdır. "Ne burada, ne orada; birinden kovulmuş, ötekine varamamış."

Entelektüeller varoluşsal olarak klostrofobi içinde boğulurken, toplumsal olarak, daha önce söylediğim gibi, iki çekim kutbu arasında bocalamaktadırlar: teknokratlar kutbu ve Ulema kutbu. Bu iki dünya tarafından çekiştirilen entelijensiya, ne teknokratlardaki kesin bilgiye sahiptir, ne de din adamlarındaki organik, homojen ve skolastik bilgiye sahiptir; korkunç eleştiri silahını kullanarak kendi özerk statüsünü kurmayı da başaramamıştır. Bu silahtan yoksun olduğunda savunmasız kalmaktadır: kaderi, her tür ideolojik saldırının ve her tür yargılama hatasının eline kalmaktadır. Entelijensiya, ne kendini aşağılayan ve az-gelişmiş olarak gören teknokratları etkileyebilmektedir, ne de kendisiyle taktik ittifaklar yapan ama kendi taraflarından olmadığı için reddeden din adamlarını etkileyebilmektedir. Dolayısıyla rolü, cisimleştirdiği karma dünyanın bir sureti olmaktadır; heterojen olan ama militanların saldırgan ideolojilerinde birleşebilen –ki gerçekten birleşmiştir– iki söyleme katılan iki fikirler dizgesi arasında bir aktarıcı durumundadır.

Entelijensiya eleştirel rolünü yerine getirebilseydi, bu iki dünyanın birleşme noktası olurdu kuşkusuz. İkisini birbirine bağlar ve kavramsal arka-planlarını zorunlu olarak ayıran kırılma çizgisine dokunmadan –ki bu çok önemlidir– diyaloglarını birbirine eklemleyebilirdi. Zira düşünce bu rolü, yan tutmadan ve bilinçli olarak yerine getirebilse, farklı bilgilerin altında yatan kavramsal katmanları, birinden diğerine geçilen durakları ve iki söyleme de niteliğini veren algılama biçimlerini gözler önüne sererdi. Kısacası entelijensiya, kimseyi diğerine indirgemeden, bağdaşmazlıklar gibi verimli çakışmaları da

8. Hidayet, "L'Enterré vivant", *La Quinzaine*'de, 16-31 Ocak 1987: 13-14.

gün ışığına kavuşturarak bu karşılaşmanın özgür alanını hazırlayabilirdi. Bu işlevi yerine getirmesinin tek koşulu, takınılan tavırların ve hizip çekişmelerinin dışında kalmasıydı. İran'da altmışlı ve yetmişli yıllarda ortaya çıkan Gelenek-Modernlik ilişkileri ve Batılılaşma üzerinde eksenlenen büyük tartışma, tartışmanın başını çekenler iki söylemi birbirine karıştırmaktan kaçınsalar ve yeni bir taassubun geliş ortamını bilinçsiz olarak hazırlamasalar verimli olabilirdi. Ama kağnıyı öküzlerin önüne koşup, laikliğin temellerini çökerten İranlı entelijensiya, nostaljik bir arkaizmin yararına modernliği tasfiye etti ve bunu yaparken hedefini şaşırdı. Zira devrimden sonra, olaylar tarafından kelimenin tam anlamıyla kökü kazındı; fırtınaya karşı duramamasından ötürü pes edip bir tür yasadışılıkta kayboldu ve yeni sistemin kenarlarında elinden geldiğince tutunmaya çalıştı.

Aslında bizim ülkemizde entelektüeller, çalışma masalarının ardında sükûnetle düşünen bilge düşünürlerden ziyade, yel değirmenlerine karşı savaş açan haçlıları andırırlar. Bizim dünyamızda entelektüel olmak, her şeyden önce iktidara muhalif olmaktır. Gelip geçen rejimlerin çoğunun ya baskıcı, ya da düpedüz totaliter olduğu göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır bir şeydir bu. Ama ne yazık ki bu muhalefet, yeteri kadar düşünülmemiş ve kaba kalmaktadır. Beraberinde ne bir eleştirel çözümleme, ne bir yeni perspektif, ne de mesafe koyma tavrı gelmektedir. Muhalifin rejime başkaldırması, bir çocuğun babasına ya da annesine başkaldırması gibi olmaktadır. İktidarın kültürel bağlamını hiçbir zaman göz önünde bulundurmamaktadır. Neden bir diğeri değil de bu iktidar iş başındadır? Nasıl olur da hep aynı modeller, amansız bir geri dönüşlülük ve inatla kendilerini tekrarlarlar? Nasıl olur da en övgüye değer çabalar başarısızlığa mahkûm olurlar? Bu kadar yedi canlı olup, bitmek bilmeyen raydan çıkmalara yol açmaktan başka bir şey yapmayan ve hep yinelenen bu başarısızlık nereden gelmektedir? Toplumsal-ekonomik etkenlerin çözümlemesi –bir tür kaba Marksizm'in, bunun araçlarını sağlamasından beri bu yaklaşım çok yaygınlaşmıştır– yeterli değildir. Eski düzeni devrimle alaşağı etmek, ne yazık ki, daha eşitlikçi bir düzenin kurulması anlamına gelmemektedir! Bununla da kalmaz. "Her şeyden önce," diyor Gaston Bachelard, "sorunları yerli yerine koymayı bilmek gerekir. Ve ne denirse densin, bilimsel yaşamda sorunlar kendiliklerinden yerli yerine oturmazlar. Hakiki bilimsel kafaya damgasını vuran da *sorunu anlama gücü*'dür. Bilimsel bir kafa için her bilgi bir sorunun cevabı-

dır. Soru olmasaydı, bilimsel bir cevap da olamazdı. Hiçbir şey kendiliğinden olmaz. Hiçbir şey verili değildir. Her şey kuruludur."[9]

Ülkelerimizin kaderlerinin aydınlatılması için esas olan, sorunu anlama gücü entelektüellerimiz tarafından ender olarak hesaba katılmıştır; bunun nedeni kötü niyet değildir, atgözlükleri tarafından körleştirilen entelektüeller, bunu yapma yeteneğine sahip değildirler sadece. Ne mesafeli bir bakışları vardı, ne de bilgileri. Söyledikleri ve düşündükleri bağlam-dışı kalıyordu: ülkenin tarihsel koşullarının dışında; yönünü şaşırmış bir kültür sefaletinin dışında; kendi karikatürüne indirgenmiş bir halde, dünyayı sarsmış olan büyük hareketlerden muaf tutulmuş birkaç yüzyıllık bir tatilin dışında; ve nihayet, başka yerlerde kararlaştırılan yeryüzü kaderinin dışında. Bütün bu sorular zeki bir şekilde ortaya çıkarılsaydı, yeni fikirleri doğurabilecek, ülkenin entelektüel topografyasını dönüştürebilecek, tartışmaların siyasal perspektifini değiştirebilecek ve entelektüeli hakkı olan ayrıcalıklı yere yükseltecekti: toplumun nesnelleşmiş bilincinin uğrağı.

Eserlerindeki dilin, maalesef yalıtılmış bir dil haline gelmesi ve yeryüzünün büyük edebi eserleri üzerinde hiçbir iz bırakmayan neredeyse yerel bir dile dönüşmesinden ötürü, birçok açıdan dikkate değer olan eserleri dünyada tanınmayan şairleri, büyük yazarları ve özgün araştırmacıları tabii ki bu kesimin dışında tutuyorum. Yabancı dillere yapılan çeviriler çok enderdir ve şairlerin eserleri –İran dünyasının kuşkusuz en zengin yaratıcıları– söz konusu olduğunda sorun daha da karmaşıklaşmaktadır, çünkü şairlerin dili, özü gereği çevrilemezdir.

Bu uygarlıklara niteliğini veren eleştirel kafa yoksunluğu ve türlü türlü çarpıklığın zararlı saldırısının elinden, büyük sanatçı ve şairler de sağ salim kurtulamamaktadır. Örneğin, toplumsal-felsefi konuları ele aldıklarında akıl almaz bayağılıkta konulara yayılmakta, ya da yararsız ve sonu gelmez gevezelikler içinde kaybolmaktadırlar. Yetenekle –bu insanlar her şeyden önce yaratıcıdırlar– eleştirel yeti arasındaki bu ayrılma, bizzat varlığımızda oluşan kırılmanın içine kurnazca sızan derin bir boşluktan ileri gelir. Bunun nedeni ne sanatçının yeteneğine ne de ayırt etme yoksunluğuna bağlıdır, daha ciddi bir şeye bağlıdır: mevcut dünyaların metafizik bağdaşmazlığına. Sanatçının kendi dünyası, sürekli mütasyon geçiren bir modernliğin ortaya

9. *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1965: 14.

çıkardığı acil ve değişken sorulara hiçbir uygun cevap verememektedir. Fikirleri istediği kadar ustalıkla kullansın; istediği kadar gülünçleştirsin; istediği kadar alay etsin, dalaşsın, ayak sürüsün; bildiğinden farklı bir şekilde rahatsız edici olan bir güncellikten kaynaklanan sorunların çiğ gerçekliğinin elinden kaçamaz. Nedenlerini başka bir yerde aramak zorundadır: her şeyin belli bir kesinlik içinde bağlantılandığı "modern" insan bilimleri bağlamında. Doğulu doktrinler tarafından öğütlenen önsezi, kendiliğindenlik ve büyük metafizik çözümler artık yetmemektedir – hiç değilse tarihsel sorunları çözmek için. Tanımak, haberli olmak, belirli bir perspektife ve mesafeye sahip olmak, kısacası bilgilenmiş olmak gerekmektedir. Burada, neden söz edildiğini, neye atıfta bulunulduğunu, hangi bağlama bağlanıldığını bilmek gerekmektedir; burada, başka bir deyişle, bilgi haritalarına, entelektüel bagajlara, belirgin fikirlere, açık kavramlara ve önermelere sahip olmak gerekmektedir. Sonuç olarak, sağlam bir zemin, ontolojik bir temel gerekmektedir. Marksist olunduğunda, bir dalga boyuna, felsefi evveliyatına organik olarak bağlı bir dünyaya dolaysız olarak geçiverilir. Marx, kendiliğinden bir kuşağın sonucu değildir. Aristoteles'ten sonraki tüm Batı ontolojisinin soy zincirine bağlıdır. Gece gündüz Georges Politzer'in *Felsefenin Temel İlkeleri*'nin Farsça çevirisini okumakla Marksizm'in zihniyeti hakkında bir şeyler anlaşılamaz. Olunsa olunsa kırklı ve ellili yıllarda Hizb-i Tudeh'in yasadışı hücrelerinde yetiştirilenler gibi kudurmuş bir Stalin'ci olunur. İstenildiği kadar yetenekli bir yazar, dâhi bir şair, baş döndürücü bir keşifçi olunsun, başka bilgi araçları gerektiren sorunlar söz konusu oldukça bir adım bile ileriye gidemeyiz. Olguları ve toplumsal mütasyonları çözümlemek için, fikir dünyasındaki kafa karışıklıklarını çözmek için, kültürel dayanak noktalarının izlerini bulmak için, kelimenin hümanist anlamında bir kültür adamı olmak gerekmektedir. Ve ne yazık ki bunun eksikliğini şiddetle hissetmekteyiz. Düşünürlerimiz hakkında Berdyayev'in Rus düşünürleri için dediklerini söyleyebiliriz – aklımdan yazıyorum: "Ya nihilisttirler, ya da kıyametçi. Kültürel değerlerin billurlaştığı ikisinin-arasından yoksundurlar."

3. KADERİN NEGATİF SELAMETİ

En yaygın entelektüel tipine dönersek, bu entelektüellerin toplumsal-siyasal eserlerinin büyük bir bölümünün yerel düzeyi aşamadığını belirtelim. Ülkenin sosyolojik görünümünü kıran toplumsal-kültürel bölünmelerde enine bir kesit açmayı ender olarak başarırlar; bu görünümü oluşturan grupların psikolojik tutumlarından ve entelektüellerin kendi şizofrenilerinden hiç söz etmeyelim. İran Devrimi'nin doğası hakkında neden yanıldıklarını sorun onlara, size bin bir neden sayacaklardır; dokunmayacakları tek şey sorunun özüdür, yani ülkenin jeopolitik durumunu kendilerinin anlamamaları ve eninde sonunda belli olduğu gibi, demokrasiyi hiç umursamayıp saf ve yalın haliyle iktidardan başka bir şey istemeyen din adamlarının kültürel katkıları ve fanatizmlerinin boyutları konusundaki anlayışsızlıkları.

Felaket düzeyindeki boyutları göz önünde bulundurulduğunda, bu anlayışsızlığın belki de kaçınılmaz olduğu söylenebilir, çünkü eski rejimin aptalca korkak ve saçma sansürü, insanların zihinsel miyopluğa yakalanmalarının ön koşullarını hazırlıyordu. Bu sansür, gençlerin, el altından dağıtılan yıkıcı literatürün aptallaştırıcı yavanlığıyla temas kurmalarını engelledi, bu gerekçesiz yasadışılık da pireyi deve haline getiriyordu. Kâh devrimci doktrinler biçimi ardına, kâh iktidar mercilerine karşı küfürlü saldırı biçimleri ardına, kâh peygambervari yergi ve taşlama biçimleri ardına gizlenen bu temelsiz saçmalıkların ortaya çıkarılması, zararlı etkilerini felce uğratıp, bağışıklıklı bir savunma mekanizmasının üremesini sağlardı kuşkusuz. Zira, bu abartmaların ulaştığı endişe verici boyutlardan sarsılıp, hakikati savunmaya ve kaosu andıran fikir kargaşasını biraz düzenlemeye aday olacak entelektüellerin sayısı çok olurdu. Bununla birlikte, eski rejimin sıkı gözetim ağında birçok zayıf nokta ve kaçamak çaresi vardı, en kurnazlar buraya sızıp sözlerini iletebiliyorlardı. Zaten o dönemin edebiyatı --çağdaş İran edebiyatının en zengin dönemlerinden biri– bu duruma kusursuz bir şekilde uyup, istiareli ve imalı bir dille mesajını iletmeyi başardı.

Öte yandan İran entelijensiyası imparatorluk sisteminin antitezi olarak kalıyordu ve organik olarak bu sisteme aitti. Entelijensiya da, sistem de aynı *takımyıldız*'da yer alıyorlardı. Entelijensiya, eski rejimin çöküşüyle doğal rakibini, o kadar nefret ettiği *alter ego*'sunu kay-

betti. Sesi çölde yitip gidiyordu artık. Atış menzilinin dışında kalan bugünkü rejim, onu ciddiye bile almıyordu. İslami rejime göre bütün entelektüeller eski rejimin kalıntıları, ya da daha beteri, ahlaksız Batı'nın düzelmez atıklarıydı.

İstense de istenmese de günlük nasibimiz haline gelen bütün bu yargı hataları, kafalarımızın çok eski olmasındandır. Bachelard, kafaların önyargılarla yaşıt olduğunu söylerdi. Düşünmek manevi olarak gençleşmektir, "geçmişe ters düşmesi zorunlu olan ani bir dönüşümü kabul etmek"tir[10] aynı zamanda.

Entelektüellerimiz kültürel klostrofobilerinden çıkmakta zorluk çekmektedirler. Düşüncenin artılmasını denemekte, sabit ve taşlaşmış bilgilerinin yerine açık, dinamik bir bilgi koymakta ve "nihayet akıla, ilerleme nedenleri sunmak"ta[11] zorluk çekmektedirler. Zira bu entelektüellerin çoğu ikili bir yabancılaşma içindedirler: geçişim [*osmose*] yoluyla aldıkları –yani eleştirel düşünce yoluyla değil– yeni fikirler nazarında yabancılaşmışlardır ve özünü değil de –apaçık söyleyelim– "akşamdan kalmalığı"nı muhafaza ettikleri halk kültürlerinin nazarında yabancılaşmışlardır. Dolayısıyla, bir eksikliği bir diğerine karşı koyarak, iyi tanımlanmamış bir kimliği onun kadar muğlak bir yabancılaşmaya karşı çıkararak, bunların birini diğeriyle değiş-tokuş ederek, tarihin kenarlarında, yani bir *no man's land*'de asılı kalmaktadırlar. Paramparça düşünceleri, aktardıkları kültürün bir suretidir: Avazı çıktığınca bağıran ama sağlam hiçbir şey yaratmayan, sağa sola çarpan ama kök salacağı bir yer bulamayan bir sahte-kültür. Siyasal veya varoluşsal tercihe göre değişen iki aşırı tepki de buradan doğmaktadır: ya kızgınlık tepkisi ki bu sizi kinci bir ideolog yapar, ya da başarısızlık tepkisi ki bu da hınca ve büyübozumuna yol açar. Bu son duygu yeri geldiğinde mistik bir havayla birleşip yüce bir yararsızlığın izini taşır. Ülkenin kültüründe, bu duygunun derin kökleri vardır. Örneğin toplumsal muhayyilede çok yaygın olan sufizmin züht ve terk yolunu düşünelim. Gobineau'nun her zamanki keskin görüşüyle ima ettiği bu duygudur: "Dünyanın hiçbir değeri olmadığını, hatta varolmadığını; kadın ve çocuk sevgisinin sahte olduğunu; sağduyulu insanın, içine kapanması, kendisiyle yetinmesi ve ihanet edecekleri kesin olan arkadaşlara güvenmemesi gerektiğini; ve mutluluğu, güvenliği, hatalarının kolay affını, en müşfik hoşgörüyü ve nihayet Tanrı'yı

10. *a.g.e.* 11. *a.g.e.*

kendinde bulabileceğini dinleye dinleye yetişen, böylesi derslerle büyüyen ve bu derslerin böylesine evrensel bir şekilde kabul gördüğünü gören insanların çoğunun, en saf egoizmi ve bunun bütün sonuçlarını, yani en basitinden aile içinde, şehirlerinde ve vatanlarında etraflarında olup bitenlere tam bir kayıtsızlıkla yaklaşmayı bir fazilet olarak görmemeleri olağanüstü olurdu."[12]

Bu ulusların, hükümetleri karşısında hissettikleri küçümseme duygusunun nedenleri de burada aranmalıdır, diyor Gobineau. Burada Gobineau, çok hassas bir noktaya parmak basmaktadır. Bu toplumların başarısızlığı bir tek hükümetlere yüklenilebilir mi, yoksa bu başarısızlığın nedenleri, kolektif ruhun kendini tekrarlayan yapılarını mutlaka biçimlendiren kültürel öncellerde de aranmalı mıdır? Asyalı yönetimlerin yeteneksizliği ve kokuşmuşluğu muazzam olsa bile, dinden, örf ve âdetlerden ileri gelen ağırlıklar daha da felçleştiricidirler, çünkü "iktidarın meşru eylemlerini bile her an durduran"[13] da bu kösteklerdir. Yöneticiler arasında hem yetenekli hem iyi niyetli kişiler bulunsa bile –bu durumla sanıldığından daha sık karşılaşılır–, bu insanlar ister istemez başarısızlığa uğrarlar. Zira "kamuoyunun, yöneticilerin başına en acı biçimde kaktıkları şey de reform girişimleridir; kamuoyu bu denemeler karşısında, eski sisteme bağlı, çoğu zaman mantıksız ve yıllanmış olan işleyişler karşısında gösterdiği tahammülü göstermez".[14]

Yüzyıl önceden gelen bu belirleme hâlâ güncel olmakla kalmayıp, birçok açıdan akla uygundur; başarısızlık nedenlerinden birini göstermektedir. Her tür reform girişimi alışkanlıkları sarsar, şeylere bakıştaki sabitliği bozar, bir tavır değişimini ve zihniyetin elden geçirilmesini gerektirir. Atadan kalma direnç ve kemikleşmiş eski modellere sığınma buradan gelir; çünkü eski modellerin baskılarına maruz kalmak, aşırı cüretkâr olabilen reformların yaratabileceği düzensizliklere maruz kalmaktan daha kolaydır; çünkü eski sistemlerin "yıllanmış işleyişleri", şeyler üzerinde ağırlık yapan ve şu ölümlü dünyadaki ikametimizi bir dizi aşılacak yıkım haline getiren kaderin bir parçasıdır. Evcilleştirilmiş bir umutsuzlukla beraber yaşamak, olmayacak vaatlerde bulunan belirsiz umutlarda tat bulmaktan daha kolaydır. "Peşin peşin", günü gününe yaşandıkça, geleceğin kredisine ve kaçınılmaz

12. *Religions et philosophies dans l'Asie centrale*, s. 75.
13. *a.g.e.*, s. 76. 14. *a.g.e.*

olarak içinde barındırdığı başarısızlığa daha az güvenilir. Zira temel bir başarısızlık her yerde vardır: şeylerin akışını değiştirmedeki yetersizlikte; dünyanın kaderinin başka yerlerde kararlaştırılması olgusunda; derimize yapışan, ayaklarımızda ağır zincirler gibi sallanan o kösteklerde. İrade dışı gelişen ve kaçınılmaz olan varoluşsal başarısızlık, engellemeleri haklı gösterir ve başkalarının başarısızlığına sinsice sevinir; öyle ki, toplumsal ve siyasal bütün başarılar, iyi hazırlanmış ve hak edilmiş bile olsalar, eninde sonunda kuşkulu bir başarı, oyunun kurallarını bozan bir şey durumuna düşerler.

Cioran bir yerde şöyle diyor: "Ezilen halklar, eyleme geçmekten kaçınmak için kendilerini 'kader'in eline bırakırlar; kader hem negatif bir selamet hem de olayları yorumlama yöntemidir; ***günlük kullanımlı*** bir tarih felsefesi, duygusal temelli determinist bir görüş, yeri geldiğinde kullanılan bir metafiziktir."[15]

Zira eyleme geçmeden, kılımızı da kıpırdatmadan başarısızlıklar çevrimine tahammül etmemizi, kaçınılmaz olana tevekkül etmemizi ve göründüğü kadarıyla hiçbir anlama gelmeyen bir varoluşu göze almamızı sağlayan da bu negatif selamettir. Ve Cioran şöyle bağlıyor: "Harcadığım iyi niyet ne olursa olsun, o [negatif selamet] olmasa, hayatımı bu kadar örnek bir şekilde heba edebilir miydim? Bunun için bana yardım etti, itti, cesaretlendirdi. Hayatta başaramamak o kadar kolay değildir, bunu çok çabuk unuturuz; bunun için köklü bir gelenek, uzun bir hazırlanma ve birkaç kuşağın emeği gerekir. Bu iş bitirildiğinde her şey çok güzel işler. Size miras olarak yararsızlığın kesinliği kalır: atalarınızın sizin için alınteriyle ve sayısız aşağılanmaya uğrayarak elde ettikleri bir mülktür bu. Siz talihliler, bundan yararlanırsınız, bunu gözler önüne serersiniz."[16]

Fakat Cioran'daki zihin keskinliğine sahip olmak, sadece kadere maruz kalmak değildir; kaderin sakıncalı mekanizmasını açığa vurup kaderden kurtulmaktır da; böylelikle kader neredeyse savılmakta, *Bhagavad Gita*'da, çamurun içine batırılmasına rağmen, çirkefin dışındayken el değmemiş kalabilen lotüs çiçeği gibi olunmaktadır.

15. *La Tentationd'exister*, Gallimard, Paris, 1986: 58.
16. *a.g.e.*, s. 59-60.

4. YARI-FELÇLİ BİR BAKIŞ

Kendilerini kaderin eline bırakan, bütün eylem hevesleri geçen, talihsizlik sonucu tüm değerlerin yer değiştirdiği heterojen bir dünyada yaşayan ezilen halklar sonunda yarı-felçli bir bakış edinmeye başlarlar. Bu bakış hep yarı yarıya felçlidir: ötekini eleştirdiğinde kendisini ülküleştirir; bir şeye saldırdığında başka bir şeyi de kutsar. Aynı anda iki sicil üzerinde kalamaz; hem soran hem de cevap veren olamaz, yani olumlu ve olumsuz nedenlerin üzerinde, her tür nesnelliğe bağlı eleştirel bir tutumu yoktur. Bu herkesi ilgilendiren bir durumdur, sanatçılar ve büyük yazarlar da dahil.

Gabriel García Márquez'i Fidel Castro'ya kur yapmakla suçlamasından ötürü kendini kınayan Günter Grass'a yazdığı bir açık mektupta Maria Vargas Llosa şöyle diyor: "Edebi yetenekle zihinsel ustalığın, siyaset söz konusu olduğunda zihin keskinliğinin teminatı olmadıklarını hep savundum; örneğin Latin Amerika'da, yazarların hatırı sayılır bir kesimi demokrasiyi küçümser ve sorunlarımızın çözümü için Marksizm-Leninizm'e bağlı çözümler savunur."[17]

Askeri diktatörlüklerdeki adaletsizlikleri ve demokrasilerde mümkün olan suistimalleri mahkûm edip, sosyalist rejimlerdeki gerçekliğe göz yumulan bu durumu, Vargas Llosa *manevi yarı-felç* olarak adlandırır. Peki neden? Çünkü devrim mitosu hâlâ eskisi kadar etkindir ve toplumdaki bütün kötülüklerin devası gibi sunulmaktadır. Bu yanılsama Gulag'ın sert gerçekliğini, Prag İlkbaharı'nı, yüz binlerce Kübalı'nın ülkelerinden kaçışını görmeyi engellemektedir, özellikle de entelektüellerin, bu ülkelerdeki güçsüz genç demokrasileri yarı-ölçülere başvurmadan desteklemesini engellemektedir. Öte yandan demokrasi sözcüğü, kafaları karıştıran kullanımlardan ötürü değersizleşmiş bir sözcüktür. "Kaddafi'den Humeyni'ye, Kim İl Sung'dan General Stroessner'e kadar"[18] herkes demokrasiden yana olduğunu söylemektedir. Demokrasiler entelektüellerin koşulsuz desteğine güvenebilselerdi belki de daha az kırılgan olurlardı, ama birçok entelektüel, gerici olarak "şeytanlaştırılma" korkusuyla pes etmekte ve demokratik girişimlere katılmamaktadır. Örnek olarak 1980'de kurulan ve o zamandan beri şiddetin ve terörist tehlikenin ayrıcalıklı hedefi haline

17. *Le Nouvel Observateur*, 18-24 Temmuz 1986: 51-53.
18. *a.g.e.*

gelen genç Peru demokrasisini alalım; bu örnek de gösteriyor ki terörü yaygınlaştıran örgüt, bu durum özelinde Aydınlık Yol, köylüler arasında ya da fabrikalarda değil, üniversite çevrelerinde ortaya çıkmıştır, yani öğretim üyeleri ve öğrenciler arasında; bu insanlar, "şiddeti *'tarihin ebesi'* olarak çılgınca haklı göstermelerinin, bugün Peru'da yaşanan kan gölüne yol açacağından hiçbir zaman kuşku duymamışlardır".[19]

Vargas Llosa en kusurlu demokrasilerin bile, entelektüellere, en yumuşak sosyalist rejimden daha çok özgürlük bıraktığını belirtir. Bundan dolayı da, bir sürü siyasal tutuklu bulunan, hiçbir eleştiriye karşı hoşgörü gösterilmeyen ve entelektüellerin sürgüne gitmek zorunda kaldıkları bir rejimin şefine kur yapmasının, García Márquez için utanç verici olduğunu belirterek bitirir yazısını Llosa. Böylesi durumlarda büyük yetenek sahibi olmak hafifletici değil ağırlaştırıcı nedenlere girir. "García Márquez gibi bir yazarı, Küba rejimi karşısında aldığı tavra neyin ittiğini anlamıyorum. Zira onun katılımı ideolojik dayanışmayı aşmaktadır, çoğu zaman dalkavukluk ve dinsel yobazlık biçimlerini göze almaktadır."[20]

Perulu yazarla birlikte ben de, eski rejime muhalif olup, sonra yeni rejime karşı da tavır alan bazı revaçta entelektüellerimizin yurtdışına çıkar çıkmaz, daha da hoşgörüsüz başka bir rehberin kollarına neden atıldıklarını anlamıyorum. Başka bir deyişle, ismini hak eden bir entelektüel nasıl olur da, Halkın Mücahitleri gibi, işleyişi en sapkın tarikatlara benzeyen, karizmatik şefle karısının mistik evliliklerinin hem tarihsel bir olay hem de ideolojik bir devrim gibi kutlandığı bir siyasal hareketin davasıyla birleşebilir? Akıl hastalıklarını tedavi eden, ruhsal kökenli bedensel bozuklukları hafifleten ve yeri geldiğinde beyin yıkamada güçlü bir yardımcı gibi etki eden, tedaviye yönelik bir ideolojidir bu.

Lideri, Peygamber'in sesi haline gelmiş, liderin evliliği, kurucu bir kutsal-evlilik eylemi haline gelmiş, yetkileri (Ortaçağ hükümdarları gibi) cin çarpmışları veya cüzzamlıları iyileştiren kerametli bir karizma haline gelmiş olan bir harekete, saygın olmaya çalışan entelektüellerin geçerli bir açıklama göstermeden bağlanmaları, başlı başına vahim bir patolojik vakadır. Bu olgu nasıl açıklanabilir? Bu entelektüelleri oportünistler, sahtekârlar ya da ikbal avcıları olarak nitelemek bi-

19. *a.g.e.*, s. 52. 20. *a.g.e.*, s. 53.

zi fazla uzağa götürmez. Belki kimileri gerçekten öyledirler. Ama kimileri de hakikaten samimidirler ve ruhlarındaki tüm temiz coşkuyla inanırlar. Dert de burada başlamaktadır. Böylesi bir sahtekârlığa nasıl inanılabilir? Derin bir kırılmadan doğan o acılı gerçeklik dışında neyle açıklanabilir? Bu kırılma farklı biçimler almaktadır: bakıştaki yarı-felçlilik biçimi, davranışlardaki şizofreni biçimi ve nihayet, donmuş tavırları taklit eden arkaizm ile ilerlemeci fikirlerin sahte-modernliği arasındaki ayrılma biçimi. En azından şaşırtıcı olan bu katılımda, şiddetin olduğu haliyle putlaştırılması yatmaktadır belki de. Kuş beyinli militanların gözüpeklikleri, fedakârlıkları, intiharı andıran tavırları bu entelektüelleri baştan çıkarmaktadır; hareketle seve seve özdeşleşmekte ve yaratıcılıklarının iğdiş edilmesinin ödünlemesini, şehit olma iradeleri ve erkeksi bütünlükleriyle her tür eleştirel, hatta pratik incelemenin dışında kalıp kendinde değer haline gelen aşırılıkçı süper-kahramanlara yapılan bir geçişimde bulmaktadırlar. Vargas Llosa'nın sözünü ettiği yarı-felçliliği yaratan da çok sayıdaki bu karşıtlıklardır. Bunun yetenekle bir ilgisi yoktur. Hem büyük bir yazar olunup hem de tutarsız olunabilir.

Bu konuda Octavio Paz, Latin Amerika'nın zihinsel olarak *ikinci elden* yaşadığını belirttikten sonra şunu ekliyor: "18. yüzyıldan beri müziğe ayak uyduramaz olduk, kimi zaman da, 'modernist' dönemde olduğu gibi, günün modası olan tek ayak üstünde dönüşlerin peşine takılmayı denedik... Uyum sağlamadaki yeteneksizliğimiz, dosdoğru söylenirse, eşi olmayan eserler üretti. İstisnai niteliğini hak eden eserler. Düşünce, siyaset, kamu ahlakı ve toplumsal yaşam alanlarında ise aksine, ayrıksılığımızın zararlı olduğu ortaya çıktı."[21] Buna karşılık, düşünce alanında müziğe ayak uydurmak gerekir, olaylara uyum sağlamak, tarihin hareketleriyle birlikte evrim göstermek gerekir, yoksa *yanlamasına* uyumsuzluk çarpıklıklar üretir, giderek de yarı-felçli bir bakışa ve sahte bir bilince yol açar. Bu sahte bilinç, dünyayı kendine özgü kavramsal çerçeveye göre yeniden yorumlar: sabit bir fikir haline getirilerek tözleştirilmiş ideolojinin, şeylerin öbür yüzüne ayak direr hale geldiği tıkanmış bir alan olarak süreyi uzaysallaştırır. Bir harekete ya da herhangi bir şefin kişiliğinin putlaştırılmasına dinsel bir şekilde katılan entelektüelin tavrı bence psikolojik olarak da, ruhsal olgunlaşmamışlığı ele verir: yalnızlık ve kendini sorgulama riskinden

21. *La Fleur sacrilège*, Gallimard, Paris, 1984: 77-78.

çekinen *az-gelişmiş* bir benliğin bütünleşme ihtiyacı, bir sığınağın emniyetli kozasına kapanıverir. Bu sığınak, aile olmadığında Kabile olabilir; bu da olmazsa Parti veya Tarikat olabilir. Bu sığınağa rahat rahat kapanıldığında, olgulara hiçbir şekilde tekabül etmeyip maskeler haline –ama gözyaşı ve pişmanlık olmadan, hatta belli bir bilinçsiz huzurla birinin yerine bir diğeri konabilen maskeler haline– gelen fikirler dışarıya doğru yansıtılır; çünkü tüm bu maskelerin ardında annesinden ayrılmaktan korkan titrek bir çocuk saklanmaktadır her zaman. Bundan dolayıdır ki karşıtlıklardan pek çekinilmez. İnsan sığınaktayken, kimsenin önünde kendini haklı çıkarma ihtiyacı duymaz. Marksizm'le bağlar koptuğunda seve seve ABD'ye ya da Avrupa'ya sığınılır, yani o kadar nefret edilen kapitalizmin kötülük yuvasına; Gelenek'in deniz kızlarıyla sarhoş olup Berkeley ya da Harvard'a girilir, ama Kum ya da Necef'teki ilahiyat okullarına gidildiği çok enderdir. Ama ne yapılırsa yapılsın, hep masumiyet içinde yapılır, çünkü sorumluluk yoktur. Sorumluluk ancak ahlaksız yetişkinlere vergi bir şeydir, ezeli bilinçsizlik bahçesinde ezeli bir oyunu oynayan ezeli masumların işi değildir.

II

İdeologlar

ASYA VE AFRİKA uygarlıkları, birkaç yüzyıldır gezegenimizin görünümünü dönüştüren tarihsel altüst oluşların kıyısında kalmışlardır. Bu değişimleri aracılardan almışlardır: ne modernliğin devindirici yuvasına, ne de tükenmez diyalektik canlılığına girebilen bu uygarlıklar, modernliğin kültürel yan ürünlerini tüketmeye indirgenmişlerdir; bu ürünler arasında hemen tüketilmeye hazır dondurulmuş ideolojik paketler vardır, öyle ki zamanla, bütün biçimleriyle ideoloji en iyi ithal edilen madde, iki dünya arasındaki karşılaşma noktası ve edindikleri takdirde Batı-dışı uygarlıkların tarihte hâlâ bir rol oynayabilecekleri yegâne düşünce biçimi haline gelmiştir. Ama başka bir yerde de söylediğim gibi: "İdeolojileri belirleyen yapılar sekülarize olmuşlardır, biçimi ne olursa olsun her tür zihinsel içerik, ideolojilerin kapalı sisteminin kalıbına bir kez döküldükten sonra, bir yandan kendini bozulmamış ilan ederken, öte yandan bu biçimi benimseyecek, bilinçsizce Batılılaşacak ve sonuç olarak sahte bir bilinç haline gelecektir. Goşist ideolojilerin –en çok ütopya yüklü ideolojilerin– Üçüncü Dünya'daki çarpıcı başarıları bununla açıklanabilir; bununla açıklanabilecek en az bunun kadar önemli bir diğer önemli olgu da, ideolojilerde yaradılıştan gelen dogmacılığın, ancak ideolojileşerek sekülarize olabilen bu uygarlıklardaki dinsel kafayla yetinmesidir; tarih macerasını ve Aydınlanma'nın bilimsel-teknik çağını da tanımayan bu uygarlıklar, Batı'da kuvvetli dogmalaştırmaların tehlikeli aşırılıklarına engel olmak için telafi edici bir panzehir oluşturan eleştirel yetiye de karşı çıkmaktadırlar."[22]

Kuşkusunu her tür bilgi arayışında bir silaha dönüştüren entelektüelin mutsuz bilinci nazarında ideoloğun, keskin *a priori*'lerin yardımıyla kurulan sarsılmaz kesinliklere sahip olma avantajı vardır. Her

22. Daryush Shayegan, "L'Idéologie en tant que point de rencontre entre deux mondes", *Science et conscience* içinde, Stock, Paris, 1980: 470-1.

şeyden önce kavgaların üzerinde konumlanan ve en üst hedefi kurtuluş olan bilge nazarında ideolog, belirli bir inanca somut olarak bağlanmıştır. Doğruyu elinde bulundurduğunu zanneden insanların inancına sahiptir ve kendine kafa tutulmasına ya da bu doğru üzerindeki tekelinin tartışma konusu yapılmasına katlanamaz. Öte yandan, entelektüellerimizin çoğu endişe verici bir eleştirel güç eksikliği çektiğine ve gerçekliğin birçok cephesini boşlayarak kesin yargılarda bulunma eğiliminde olduğuna göre, entelektüelle ideolog arasındaki ayrım çizgisinin pek belirgin olmadığı sonucuna varabiliriz. Bu belki Batı toplumları için de geçerlidir, ama Batı'da her yönde yapılan o kadar çok eleştiri vardır ki sonunda, insanlarda her tür düşünce ekolü virüsüne karşı bir tür bağışıklık gelişmektedir. Avrupa'da da, en nazik konularda çoğu zaman saçma sapan iddialarda bulunan geveze ideologların olduğu doğrudur; ama bu tavırların yanı başında dengeyi yeniden kuran ve bu iddiaların genele sıçramasını engelleyen daha makul sesler çıkmaktadır. Öte yandan, *leadership*'in herhangi bir düzeyine varmak için yeteneklerini geliştirmek, kendini eğitmek, bir kariyer yapmak ve eninde sonunda sorumlu bir kamu şahsiyeti olmak gerekmektedir. Bizim ülkemizdeyse başkaldırı *per se** bir değerdir, özellikle siyasal olduğunda. Hem bir hiç hem de bir kahraman olunabilir. Potansiyel şehitler kulübüne girmek yeterlidir. Ondan sonra her tür çaba ve yetenekten muaf oluruz. İktidar tarafından birkaç aylığına hapsedilip, muzaffer bir şekilde serbest bırakılındığında, anında müthiş bir şöhret gelmektedir. Kitap biçimi verilmiş en abes aptallıklar binlerce satmaktadır. Hapishane, her tür kahramanlığın ilk adımı, her tür toplumsal başarının altın yumurtlayan tavuğu olmaktadır. Ve her zamanki gibi aptal olan iktidar, tuzağa girmekte ve bedelini ödemektedir – aptallığın şartı.

Entelektüellerimizin çoğunun ideolog olduğu söylenebilir, yani sahte bilinç, sahte özümseme ve fikirlerin bilinçsizce melezleşmesi gibi akla gelebilen her tür çarpıklıktan acı çekip, bir de bunları pratiğe geçirmeyi uman kişiler. Zira bir noktada, fikirlerin yararlılığı kuramsal olarak dile getirilmelerinden daha anlamlıdır. Toplumsal ve siyasal sonuçlarından bağımsız olarak, olduğu haliyle sorunun anlamı, göründüğü kadarıyla, düpedüz yararsız demesek bile kısır soruların alanından doğmaktadır.

* *Per se*: Kendi içinde, kendi başına. (ç.n.)

1. BENMERKEZLİ BİR BİLİNÇ

Mizacı gereği aşırı aktif olan ideolog rahatlıkla radikallerin kampına kayabilir, hatta –koşulların yardımıyla– bir terörist de olabilir. Ama her ideolog ille de ateşli bir militan değildir. Kenarda kalıp, temkinli ve ölçülü bir şekilde hareket edebilir, bir yandan da kafaca ideolog kalır; yani dışarıyla ilişkisi kesik benmerkezli bir bilincin kapalı sistemi içine kapanmış biri olarak. İdeologlar genellikle, modernliğin kök salmadığı, törelerin yanında yaşama hakkını elde etmediği ve aksak adımlarla ilerlediği topraklarda daha kolay yetişirler. Kısacası, modern çağın başkalarının eliyle girdiği ve düşünürlerin büyük değişimler şenliğine katılmadıkları dünyalarda. Bundan ötürü ideolog ani mütasyonları ve zamandaki başkalaşımları sevmez. Diyalektik-karşıtı ve tarihsellik-karşıtıdır. Bakışın şeyleştirilmesi ve kendinin ülküleştirilmesi doğal kategorileridir. Kendini tehdit altında hissedip her yerde komplolar görür ve bundan ötürü de Maniheist'tir. Bilge için zihinsel kopma, entelektüel için öğretisel hoşgörü•ne kadar doğalsa, ideolog için de Maniheizm o kadar doğaldır.

İdeolog zaman içinde değil, mekân içinde yaşar. Zamanın hareketini her şeyin yerli yerinde olduğu donmuş bir mekâna döndürdüğünde, kendini ancak evinde hisseder. Bu mekânda, örneğin kötüler solda, iyiler sağdadır; geçmişin bitmiş biçimleri arkada, ütopya yollarını süsleyen değişmez işaretlerine kadar görünür ve şeffaf olan bir gelecek ileridedir.

İdeolog ilerlemeye inanır, ama tüm çarkları bilinen bir tarihin verdiği kararlarca belirlenen ve önceden kestirilebilen bir ilerlemedir bu. Bu tarih öylesine şeffaftır ki artık çizgisel değildir, zaman zaman "aklın hileleri"ni ortaya döker, ama aynı anda bin bir biçimin yayılmasıyla hem enlemesine hem de boylamasına akar; sanki geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlar dünyadaki yegâne sahnede yan yana gelip, özel davetli seyirci olan ideoloğa kendilerini göstermek için dizilmişler gibi. İdeolog için her şey tanıdıktır da. Kâhini andıran bakışı, önceden görülmüş ve önceden bilinmiş şeyleri barındırır. Sağla ya da solla, ileriyle ya da geriyle özdeşleştirme eğilimi de buradan gelir. Üst üste gelen bu özdeşleştirmeler, zamanın ve mekânın, yüzyılların ve toplumların üzerinde daldan dala atlayabilir. Bir yerde, düzen ya da gruplar arasında bir katmanlaşma, toplumsal bir farklılaşma kuş-

kusu olur olmaz, orada hemen kesin biçimini almamış bir sınıf mücadelesi tespit edilir. Bir yerde, en sıradan olgular hakkında bir nabız yoklaması söz konusu olduğunda, orada hemen nüve halinde bir demokrasi tespit edilir. Şu anda savaşılacak bir düşman bulunduğunda (bu durum özelinde emperyalizm), bir de bakarsınız bu düşmanın gelmiş geçmiş bütün kötü maceraları gizli bir bilimin yardımıyla bilinmektedir. Zira, özel davetli seyirci olan ideolog dünyanın merkezidir. Bir gözüyle uzak geçmişi yoklarken öteki gözüyle geleceği görmektedir, Şiva'nınkine benzer üçüncü gözüyle de önüne geleni, zamandan bağımsız bir çakışmayla her şeyin kendini açığa vurduğu çevre mekânına aktarır.

İdeolog, tıpkı mistik gibi, boşluktan tiksinir. Fakat, mistik kendini evrensel bütün içinde hiçleştirmeye susamışken, ideolog kendini tarikatlara, kabilelere, kapalı ve korunmalı ekollere seve seve kapatır. Entelektüeldeki kuşkucu çatlama, mesleki nevroz, şeylerin parçalara ayrılması, çemberlerin birbirinden kopması, alanların ayrılması, temellerin ve fikirlerin dağılması, kısacası çözümlemenin gerektirdiği bütün eritici çalışma ideoloğu korkutur. İdeolog varlıkla yokluk, mitosla akıl arasında asılı kalamaz; orta mekânların aralıklarına baş dönmesine kapılmadan giremez. Muğlak durumlar, konumların ikiyanlılığı, kendi kaynaklarıyla sınırlanmış bireyselliğin yalnızlığı onu aşırı derecede sarsar. Ona, ne pahasına olursa, yalnızlığın kötü ruhlarından korunmak için koruyucu bir koza gerekmektedir. Bir sürü tanıdık fikir tarafından aşırı korunmalıdır. Din değilse, asırlık dogmalardır bunlar. Tanrı değilse, Tarih'tir; Peygamber değilse, gün boyunca kafamıza çekiç gibi inen siyasal propaganda dilidir, medyaların sürekli yinelemeleriyle güçlendirilen tekdüze mesajlardır. Sonuç olarak ona, aşırı yalın olup, dağ manzaralarındaki çıkıntıları oluşturan kayalar gibi sağlam olan birkaç fikir gerekmektedir.

İdeolog bıçağın keskin tarafında ip cambazı gibi yürüyemez. Aynı anda birkaç sicilde bulunamaz. Nüans sanatından, ince dozlar ve diyalektik sanatından iğrenir. Ona net ve iyice kesilip atılmış durumlar gerekir: ya bu ya da şu. İndirgemeci bakışı buradan gelir, görünür tarihsel tutarlılığıyla ideoloğun mizacına yakın gelen bir tür kaba Marksizm'in sarsıcı başarısı da buradan gelir. Sınıf mücadelesi mi? Her köşede önüne çıkıp bütün çözülmemiş bilmeceleri halleden, güç dengelerini açığa vuran, sömürücülerin sefilliğini, mülk sahiplerinin horgörülü küstahlığını ilan eden, evrensel fesat hesabına ülkelerine ihanet

eden yöneticileri gün ışığına çıkaran bu temel motorla her şeyi açıklamak ne umulmadık bir mutluluktur. Tarihsel determinizm mi? Her şeyin kusursuz bir mantıkla birbirine bağlandığı, hiçbir şeyin tesadüfe kalmadığı, süreç bir başladığında her şeyin dönüşsüz bir akışı izlediği tarih hareketinde her şeyin yazılı olduğunu bilmek ne büyük bir düşeştir. Ezilenlerin, baldırıçıplakların, istenmeyenlerin, her konuda hüküm süren çok güçlü büyük tekellere satılmış o burjuvazinin kurbanı olan tüm sömürülenlerin tarafında olduğunu bilmek de ne tesellidir.

2. ARACIN TANRILAŞTIRILMASI

İdeolog, aklın sınırları içinde kendini rahat hissetmez, insanın olayların ötesine gitmedeki yetersizliğinden tatmin olamaz. Ona, bir yumağı çözer gibi dünyanın akışını çözecek ilk nedenler, numenler, tözel gerçeklikler gerekmektedir. Aracın tanrılaştırılmasını haklı çıkaracak her şey iyidir: Halk, Irk, Devrim, Tarih, Komünizm. Her şey mitolojik bir doğrunun saygınlığını kazanabilir, sahte-ilahiliğe dönüşebilir. Laik fikirleri mitolojileştirme eğilimi ve varlığın bir parçasını, bir alt-bütünlük haline getirmek için tözleştirme eğilimi de buradan gelir. İdeoloğu, entelektüelden ve mistikten ayıran da bu eğilimidir.

Mistik –en azından geleneksel biçimiyle mistik– mitosların ve görüntülerin gönül gözüyle görüldüğü bir dünyada yaşar; bunlar, geleneksel diye adlandırılan uygarlıkların zihinsel mekânını oluşturan bu zihinsel *gerçeklik-ötesi*'yle kusursuz olarak bütünleşmişlerdir. Modernlik ve sekülarizasyonun eserleri olan Ruh ve Zihin, Mitos ve Akıl arasındaki bölünmeler, bu uygarlıklarda gerçekten de henüz gün ışığına çıkmamışlardır. Bu iki gerçeklik dizgesinin ortak bağları Varlık'ın gizemi tarafından muhafaza edilmiştir. Galilei-öncesi mistik insanın görüşünde akıl ne kadar mitselse, mitos da o kadar makuldür. Kozmik zekâyı İlk Evrimleşen'e çevirdiğinde Hint felsefesinin ilan ettiği, Vahiy Meleği'yle filozofların aracı zekâsını özdeşleştirdiğinde İslami düşüncenin ilan ettiği de bu özdeşleşmedir. Kafadaki bu Figürler'in ortaya çıktığı alan, aklın mitsel bir biçime bürünürken mitosun makulleştiği etkin Muhayyile alanıdır. Muhayyile, iki dizgenin simgeler biçimi altında uzlaştığı ve ruhun kendisiyle, yani göksel karşılığıyla rastlaştığı ortamdır.

Fakat modernlik, ruh hazinelerini koruyan bütün güvenlik kilitlerini parçalamıştır. Gökyüzünü ruhsallıktan uzaklaştırarak, yani göğü

ıssızlaştırarak ve bastırılmalarla dolu bir bilinci kalabalıklaştırarak mitosla aklın ortak bağlarına son darbeyi vurmuştur. Kuşkusuz kaçınılmaz olan bu nihai ayrılmanın yapıcı ve yıkıcı sonuçları olmuştur. Doğa bilimlerinin ortaya çıkmasına olanak verdiyse, insanın ruhsal dengesine de karışıklık sokup, onu nevrotik bir varlık haline getirmiştir. O andan itibaren bu iki gerçeklik dizgesinin (mitos ve akıl) ortak bağlarına modern zamanlarla birlikte, karşıtlıklarının diyalektiği karşı çıkacaktır. Ama, Aydınlanma diyalektiği üzerine dikkat çekici eserlerinde Adorno ve Horkheimer'ın bize öğrettikleri gibi, bu karşıtlık iki ucu keskin bir alettir. Mitos daha o zamandan akıldır, ama akıl da mitolojiye dönebilir. Başka bir deyişle, simgesel görüntüleri boşaltılmış ve diyalektikten yoksun kalmış bir dünyada, aklı mitosa döndürmeye yönelik bir eğilim vardır. İdeoloğun Maniheist tutumunu besleyen de, neredeyse doğal olan bu sapkınlıktır. Zira, hizip çekişmelerinin daracık sınırlarında bütünlüğün buruşturulduğu bir dünyada, ideolog bütünlük arayışındadır.

Bu sapkınlığın tarihini sergilemek için Adorno ve Horkheimer Ulysses mitosunu anlatırlar. Animizmin büyülerinin ve mitsel güçlerin elinden kurtulan kurnaz Ulysses kurban edilmekten, ancak görünürde öyleymiş gibi yaparak kurtulur. Doğa güçleri karşısındaki bu kurnazlık, *Aufklärung*'un aydınlanmış aklının bizzat kökenidir. Ulysses, benliğini ileri sürerek doğaya hükmeder, ama doğa, onun aklını mitosa döndürerek, araçsallaşmış ve içeriği boşaltılmış aklını en azgın içgüdülerin hizmetindeki bir araç haline getirerek intikamını alır. Yazarlarımız şöyle sonuçlar: "Karşı konulmaz ilerleme ile karşı konulmaz baskının uğursuzluğu."[23] Peki öyleyse bu trajik diyalektiğin çıkmazından nasıl çıkılır? Eleştiri sayesinde bıçağın keskin ucu üzerinde kalarak ve her tür ideolojik kimlik engelinden kaçınarak. Adorno'nun, diyalektiği "kimliksizliğin kesin bilinci"[24] olarak nitelemesi, bence hakiki entelektüelin tanımı olarak yorumlanabilir. Zira hakiki entelektüel, karşıtlıkların ötesinde kökensel ortak bağları (mitos ve akıl) yeniden bulan bilge-mistiğin aksine, ya da aklın soysuzlaşmış serüvenlerini *yeniden mitolojileştiren* ideoloğun aksine, kahramanca, kimlik-dışılığın açık yarasına perçinlenmiş olarak kalır, herhangi bir düzenle bütünleşmeyi ve her tür kolektif bütünlüğe boyun eğmeyi

23. *La Dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974: 51.
24. Th. W. Adorno, *Dialectique Négative*, Payot, Paris, 1978: 13.

reddeder; Hegel'ci bütünlüğü de, sınıfsız toplumu da; ve böylelikle, sonuç olarak bireyin yegâne, indirgenemez tekilliğini kurtarır.

3. İKİLİ İNDİRGEME

Kargaşanın üzerinde kalan bilge-mistiğin yoluyla eleştirel entelektüelin kahramanca yolu arasında kalan ideolog, ancak karma bir çözümü seçebilir: aptallaşmış bir aklı yeniden mitolojileştirmekten ibaret olan çözümü. Dünyanın bizim bölümümüzdeki düşünürlerin çoğunun bilge ya da entelektüel olamayıp ideolog olmaları bundan ötürüdür. İdeoloğun hakiki bilgileri yoktur, alt-bilgileri vardır. Aceleyle tasarlanmış bilgi parçaları ve kaba çizgilerle çizilmiş dar görüşleri eyleme sokulmak zorundadır. Kafaları alevlendirmek, dünyanın çehresini değiştirmek, duygusal salgını yaymak zorundadır. Dönüp dolaşıp yinelediği, yeniden gevelediği, havada yaygın bir ideoloji gibi her tür bağlamın dışında yayılabilen aşırı basitleştirilmiş söylemi, tüm eğilimleriyle bütün radikaller tarafından benimsenebilmektedir. Örneğin İran'daherkes kendine uygun bir şey bulmuştur. Kral-Halk diyalektik öğretisini geliştirmek istediğinde, krallık rejimi bile eski tüfek Marksistleri yaygın olarak yardıma çağırmıştır.

Alınan hazırlop kategoriler kafaları biçimlendirivermiş ve algı yetimizin içinde, idrakınızın *a priori* yapıları haline gelen kalıplar oluşturmuştur. Bütün felsefi, siyasal ve toplumsal söylemler ancak bu kategorilerin, kuru bir şekilde işlemsel değerlerine indirgenmiş bu kategorilerin içinde vücut bulmuştur. Yetmişli yıllarda İslam'a ve dinsel kimliğe geri dönüş tarzındaki kimlik söylemleri, önceden varolan ideolojik sahaya aşılandığında bu iki söylemin kaynaştığına tanık olunmuştur; bunlar, hem sözüm ona kültürel kimliği hem de toplumsal-siyasal talepleri tatmin etmelerinden ötürü ancak acaip bir karışım oluşturabilirlerdi.

İdeologlar, ülkenin toplumsal-kültürel tüm ikilemlerini çözebilecek hazırlop fikirleri biçimlendirmeyi böylelikle başardılar. Ve aynı sayede yeni ve saldırgan bir *başkalaşıma uğramışlar* ırkının ortaya çıktığı görüldü. İdeologların birçok ortak noktası vardı: parçalı bilgilerinin kuruluğu, hınçlarındaki cırtlak duygusallık, özellikle de dünyayı temsil etme biçimlerindeki aşırı basitlik. Böylelikle fikirler *ikili bir indirgeme* uygulayarak etki ediyorlardı: ilerlemeci kategoriler işlemsel düzeylerine, geleneksel kategoriler duygusal düzeylerine in-

dirgeniyorlardı. Duygusallıkla fikirlerin işlemsel bedelinin birleşmesi, kendine özgü hiçbir metafizik çerçeve içinde kalmadan, anlayışlarını şimşek hızıyla yaymalarına olanak verdi.

Başkalaşıma uğramışların en tipik soyu olan ve en onurlu dölleri Halkın Mücahitleri olan Marksist-Leninistler'e gelince: En etkili iki grup olan Marksistler ile Dincilerin söylemlerini acaip bir karışımda birleştirerek pratiğe koydular. Marx ile Peygamber birleştirildi ve dünya devrimi, kibirliler rejiminin yıkılmasını coşkuyla beklemekten başka bir şey yapmayan Beklenen İmam'ın [imam-ı muntazar] ahir günde ortaya çıkışının bir prelüdü haline getirildi. Cebrail Aleyhisselam'a gelince, o artık ne muhayyilenin mitsel topraklarında, ne bilgelerin içe-doğuşlu rüyalarında, ne peygamberlerin haleli hayallerinde aranmalıydı, çünkü o, karmakarışık sakalıyla, etten ve kemikten yapılmış olarak buradaydı, silahını çaprazlamasına asmış dünyadaki tüm mahrumların kurtuluşu için yanımızda savaşıyordu.

III

Teknokratlar

BİR BÜTÜN OLARAK teknokratlar, modern toplumun bilimsel, ekonomik, siyasal ve teknik çemberlerinin işletmecileridirler. Güçlüdürler, çünkü üretimi ve üretimin yerine getirilmesini programlarlar. İşgörürlüğünü temin ettikleri dünyanın birer sureti olarak kişiliksizleşmişlerdir. Bütün kişisel yananlamlardan yoksun bir işlevi simgeleştirirler. Düzenini cisimleştirdikleri teknik ve bürokratik rasyonalite gibi onlar da üretimin etik erekliğine kayıtsızdırlar. Üretimini denetledikleri fabrikanın silah tüccarları için silah, araştırma laboratuvarları için hassas aletler, ya da bebekler için gıda maddeleri üretmesi onlar için pek farketmez. Öyleyse teknokrat, üretimin hizmetine sokularak alçaltılmış aklı, yani içerikleri boşaltılmış kavramların basit biçimsel kılıflar haline geldiği araçsallaştırılmış bir aklı temsil etmektedir.[25] Çarkının dişlilerinden biri olduğu kuruluş ya da devletin ideolojik amaçları karşısındaki kayıtsızlığı da buradan gelmektedir. Depolitize olduğu anlamına gelmez bu; işlevindeki özgüllüğün, onu her tür ideolojik konumlanmadan muaf tuttuğu anlamına gelir sadece. Şu veya bu siyasal sistem tarafından aynı rahatlıkla kullanılabilir. Zira yapısal olarak işgörür, yararlı, verimli olmalıdır ve hepsi budur. Ruh hali, ruhsal-kültürel veya siyasal kişiliğinin boyutları pek hesaba katılmaz.

Zaten teknokrat, geçerli ideolojilerin atmosferiyle uyum içinde kalır, oportünistleşmeden, geçişim yoluyla bunlardan etkilenir. Örneğin İran'daki eski rejimin SAVAK'ı kolaylıkla yeni rejimin SAVAMA'sına dönüşmüştür ve aşırı hassas bazı büroların dağıtılması dışında memurların çoğu, fazla pürüzle karşılaşmadan tüfeklerini bir omuzdan diğerine geçirmişlerdir. Aynı şey İran Ulusal Petrol Şirketi'nde (NIOC) çalışanlar arasında da yaşanmıştır; üst düzeyde yapılan bazı göz alıcı tasfiyeler dışında şirketi yöneten teknokratlar yapısına nere-

25. Max Horkheimer, *L'Éclipse de la raison*, Payot, Paris, 1979: 17 (Türkçe'de: *Akıl Tutulması*, Çeviren: Orhan Koçak, Metis Yay., İst., 1990).

deyse el değdirilmemiştir. Bu olay, bu teknokratların kişisel siyasal tercihleri olması olgusunu ve ideolojik inançlarının bir rejimden diğerine değişebilmesini dışlamaz. Böylelikle, örneğin eski rejimin teknokratlarıyla İslam Cumhuriyeti'ne gönüllü olarak katılan bugünün teknokratları, aynı işlevleri yerine getirmekle birlikte, kültür, tarih ve Batı karşısında aynı tavrı almazlar. Eskiler klasik ve İslam-öncesi kültüre nostalji duyan Batı yanlılarıyken, yeniler, aksine, dinsel kültüre özel bir ilgi göstermektedirler ve kesin olarak Batı aleyhtarıdırlar – en azından görünüşte.

Öte yandan, modern toplumlarda teknokratın işlevi, diğer çemberlerle, özellikle de hükümet ve kültür çemberleriyle (Daniel Bell[26]) olan bariz ayrışmaları açığa vurur. Zira bu farklı çemberler, farklı değişme ritimlerine uyarlar ve toplumdaki çeşitli karşıtlıkların sorumluları olan, kimi zaman ani ve sinsi uyumsuzluklar gösterirler. Duygusal, kültürel ve hukuksal içerikleri boşaltıldıkça işlev, soyut olan matematik ve teknik alanlarına yaklaşır ve ereklikler karşısında gitgide yansızlaşır, sonuç olarak da her tür ideoloji tarafından ele geçirilebilecek hale gelir. Özgürlük ve eşitlik kaygısını sürekli taşıyan hukuk adamı ile teknokrat arasında doğal bir karşıtlık vardır; teknokratlar, yaptıkları işlerin yarattığı zararları, yani üretim güçlerinin acımasız düzleşmesinden doğan yabancılaşmaları ve kişiliksizleşmeleri açıklamak durumunda olan entelektüelle de zıtlaşırlar.

Kapitalizmin ortaya çıktığı ve geliştiği ülkelerde zaten varolan bu gerilimler farklı kültürel alanlara aktarıldığında sarsıntılara, altüst oluşlara ve hatta şiddetli çelişkilere yol açarlar. Zira bu alanlarda üç çember ne kesin çizgilerle ayrılmıştır, ne de iyi eklemlenmiştir; Batı'daki gibi özerk statülerden ve bir tür güç dengesinden yararlanmazlar. Burada kültürel çemberin öylesine toparlayıcı bir mevcudiyeti vardır ki diğer iki çemberi gölgede bırakır ve böylelikle işleyişlerini gözle görülür düzeyde engeller. Dinin her alana sıçradığı ve kendi kafasına aykırı bütün girişimlerin, otosansüre uğramadıklarında, daha başlarken tıkandığı İslam ülkelerinde kültürel çember her şeyi felce uğratmaktadır. Buralarda din, toplumsal ve hukuksal alanları Tanrı'nın yasasına göre yönetmeye çalıştığı kadar, ekonomiyi de İslamileştirme çabasındadır. Modernliğin bu ülkelerdeki icraatı başından beri bir ölçüde, dinsel kültürün dört bir yana yayılan varlığına karşı teknik-

26. *Les Contradictions culturelles du capitalisme.*

ekonomik ve hukuksal çemberlerin gitgide geliştirilerek düzenlenmesi olmuştur.

Günümüzde, yeniliklere en çok karşı koyan ülkeler bile sanayileşmenin ön bilgilerinden vazgeçememektedirler, en azından askeri alanda. Dolayısıyla her yerde teknokratlar vardır, yerine getirdikleri teknik ve yararcı işlevler gereği, mesleklerini entelektüellerden daha işgörür bir şekilde, hatta daha titizlikle yapmaktadırlar. Zira teknokratın işlevi, yukarıda da dediğimiz gibi, aklın araçsallaştırılmasıyla sınırlı bile olsa, entelektüel, kendine düşen görev olan eleştirinin düzeyinde kalamamaktadır.

1. KÜLTÜR KARŞISINDA İKİYANLI BİR KONUM

Teknokratın kültür karşısında ikiyanlı bir konumu vardır. Hem çekilmekte hem de itilmektedir. Gördüğü bilimsel ve teknik eğitimin bir özelliği de –bilhassa bu eğitimin geleneklere bütünüyle zıt bir kutupta kaldığı bizim ülkelerimizde– kültür karşısındaki tepkisinin, ya küçümseme ve dışlama, ya da pitoresk bir folklor düzeyine düşürülmüş sözüm ona bir kültürün bütün yönlerine, en tuhaflarına bile koşulsuz olarak dalkavukluk etmeye varan saf bir hayranlık olmasıdır. Bütün geleneksel olaylara, en gözle görülür şekilde tehlikelilere bile hayran olan ve övgüler düzen kimi teknokratları görmüyor muyuz? Geçmişin seraplarının arayışında, çöl mistiğinden sarhoş olmuş, bir camide secdeye varıp bir diğerinde dua eden, folklorik işporta mallarını ayrım yapmadan kabul eden, nargile içen, afyon çeken, mısralar okuyan, her çeşit dolandırıcının baş döndürücü hünerleri karşısında kendinden geçen yorulmak bilmez hacıları görmüyor muyuz?

Zira teknokrat, meslektaşları olan entelektüelle ideolog gibi, tekbiçimli bir varlık değil, biri sağa biri sola, biri öne biri arkaya, her biri kendi tarafına çeken parçalanmış arzulardan, dağılmış bilinç parsellerinden, karşıt dilek *quanta*'larından yapılmış bir varlıktır. Entelektüel gibi teknokratta da eleştiri gücü eksiktir, ama o, şirketlerin *management*'ı ve bürokrasi sırlarının içine ister istemez sokulan, enında sonunda profesyonel bir kişi olduğu için, gerçeklik duygusuna sahiptir ve çoğu zaman neden söz ettiğini bilir –meslek icabı–; yine de, bir tür kalkınma fikrinin önceden dayattığı modeller burada da teknokratı, yaşadığı ülkenin gerçek kapasitelerine dayanmadığı için, bariz olarak yıkıldı yıkılacak bir durumda bırakırlar.

Zira teknokrat da, tıpkı entelektüelle ideolog gibi, yamalamanın kurbanıdır. Kendisini çevreleyen ortamın durumuna ancak çok zor olarak uyabilen kalkınma ve verimlilik modellerini yamamaya uğraşmaktadır. Rakamlara, istatistiklere ve niceliksel ölçütlere olan sevgisi, somut performansları, onu apayrı bir varlık yaparlar: hem gerçek hem de gerçekdışı bir varlık. Gerçektir, çünkü ona mal edilebilen teknik icraat çoktur; ama gerçekdışıdır da, çünkü çoğu zaman etkileyici olan ve sanki sihirli bir değneğin etkisiyle acele içinde dikilmiş olan bütün bu eserleri, şeylerin yanından geçtikleri izlenimini, göz aldattıkları, ülkenin kişiliğini zedelemedikleri, şeylerin içsel oluşumlarında bile bir değişikliğe yol açmadıkları izlenimini vermektedirler. Böylesine fazla mukavva dekorun cırtlak bolluğu tarafından hem dokunulan hem de esirgenen ülke, bir yerde, değişmeye alaycılıkla yüz buruşturmaktadır, bu yeni panoramaya karşı koymaya devam etmekte, hangi merciye olursa olsun her tür bağlılığı dışlamaktadır. Sanki, istenildiği kadar uzağa gidilsin, ne yapılırsa yapılsın, hangi yenilik getirilirse getirilsin, kaçınılmaz olarak hep aynı başlangıç noktasına dönülüyormuş gibi, yani hiçbir yer olmayan bir yere. Buradaki cansızlık yalnızca âdetlere ve kültüre bağlı değildir, hiç değişmeyenin maddi olmayan donukluğu içinde, gerçekötesi bir dünyanın hamuruna sokulmuş olarak *metafizik*'tir; bu gerçekötesi dünya karşısında bütün gerçeklikler ve olaylar, bir varlıkları olduğu doğruysa, ancak gerçeklik benzeştirimleri ve olay taklitleri durumundadırlar.

Üretimin temel direği olarak teknokrat, cansızlığı harekete geçirecek, kafaları zenginleştirecek ve hareketi başlatacak süreci cisimleştirir. Teknokratın en doğal işlevi olan kalkınma fikri buradan çıkmaktadır. Benzeri görülmemiş gerçeklik cephelerini yeraltından çıkartabilmeli, varlık bölgelerini bütünüyle açığa vurmalı, yeni karşıtlıkların geniş alanlarını bütünüyle üretebilmelidir. Entelektüel için yazı neyse, teknokrat için de kalkınma odur. Verimlilik ve işlev çizgiselliği gerektiren kalkınma olmazsa teknokratın varoluş nedeni ortadan kalkar. O ancak şeylerin hareket ettiği, sanayi ve üretimin hep gündemde olduğu ülkelerde iş görebilir. Yeryüzündeki bütün ülkelerin şu veya bu yönde evrim göstermelerinden ötürü, hizmetinden vazgeçilemeyeceğini bilir. Teknokrat, dindar veya ateist olabilir, şu veya bu ideolojiyi benimseyebilir, ama ne derse desin, ne yaparsa yapsın, eylemi geleneksel kültüre yine de zarar verir, en azından işlevinin yabancı doğası yüzünden. Zira aksini iddia etse bile iliğine kadar "Batılılaşmış"tır.

Bilgilerinin hemen hepsi, ister istemez temel direklerinden biri olduğu modernlikten doğmuştur. "Yerli" entelektüel, özellikle de halis memleket ürünü olan entelektüel karşısındaki ikiyanlılığı buradan gelir. Biraz gönlünü hoş eder, bilgi edinmek için biraz merak eder, ama ender olarak gerçek bir ilgi gösterir. Tabii, Gelenek tarafından cezbedilip bütünüyle öteki tarafa geçmediyse ve gerçeklikten kopup yüce özlemler yaşayan, ezeli başlangıçların şafağına doğru gerileyen bir tutkun haline gelmemişse. Zira yaşadığımız sihirli yerlerde kimse bu türden raydan çıkmalara karşı güvence altında değildir.

2. NOSTALJİNİN UMUTSUZLUĞU

İşlevi içine aşırı işlemişse ülkesinin kültürüyle arasına mesafe koyar. Kültür hakkındaki fikri soyuttur, kibirlidir, tözeldir ve bu kültürü yansıtan halkın sefaletiyle belirgin bir ilişkisi yoktur. Ülkede halen varolan kültürü aşağılarken, ona miras kalan geçmiş çağların hazinelerini abartır. Geçmişin büyük eserleriyle, şiirle, sanatla, edebiyatla ilgilenir, ama ona göre ucuz bir karışıma indirgenmiş olan ülke kültürünün düşüş durumuna küçümsemeyle bakar. Geçmişin büyük eserlerinden gurur duymakla birlikte, durmadan şimdiki zamandan yakınır. Ardında yüzlerce yıllık ağır çözülme, sessizlik ve siyasal büyübozumu olduğunu bilir; modernliğin ortaya çıkışından beri kendi mirasının tarihin dışında kaldığını bilir; yaşadığı günde bile tortusuna kadar tükenmiş rezervlerden yararlanıldığını, cömert kaynakların hanidir kuruduğunu bilir; kendi kendinin hayaleti haline gelmiş bir dünyayı kemirerek bütün gerçek değişimlerin ve bilinçlenmelerin cesaretini kıran taassubun kökünü kazımanın her şeyden önce gerektiğini bilir.

İçlerinde en milliyetçileri, Arabistan'daki ilkel Bedeviler'in dini olan ve eski bir uygarlığı tarihte her zaman işgal ettiği ayrıcalıklı konuma yeniden getirme yeteneği olmayan gerilemeci bir İslam'a karşı, kurtarıcı bir *İrancılığı* rahatlıkla ileri sürerler. Bunlar geçmiş nostaljisi duyanlardır. Düşlerini besleyen, onlar için bütün bahtsızlıkların başlangıcı olan Arap işgali öncesindeki büyük Fars imparatorluklarıdır. Aralarında kinik olanlar toplumdaki çağdışılıkları küçümseyip, topluma hükümran bir aşağılamayla baksalar da, nostaljikler sürekli olarak geçmişteki imparatorlukların kalıntılarına iç geçirirler. Üstelik geçmiş karşısında duyulan bu pişmanlık ve şeylerin güncel durumuyla nasıl bağlantılanacağı bilinmeden müthiş gurur duyulan bir kültür

karşısındaki bu fetişizm sadece bu sınıfa vergi bir şey değildir, birçok İranlı'nın da ayırıcı özelliğidir.

Yüzyıldan da fazla bir zaman önce Gobineau dikkatimizi çekiyordu: "Farsiler [...] çok eski bir ulustur ve belki de, kendilerinin de söyledikleri gibi, dünyada düzenli bir hükümete sahip olan ve yeryüzünde büyük bir halk olarak iş gören en eski ulustur. Bütün İran camiasının kafasında bu hakikat hep mevcuttur. Bunu bilen ve ifade edenler yalnızca eğitim görmüş sınıflar değildir; en alt tabakadaki insanlar bununla oyalanır, seve seve bu konuya döner ve olağan sohbetlerinin baş konusu yaparlar. Herkesin paylaştığı fikirlerden birini ve manevi miraslarının önemli bir parçasını oluşturan sarsılmaz üstünlük duygusunun zemini de buradadır. Fransızlar'ın (bilindiği kadarıyla) Avrupa'nın en eski monarşisini kurdukları ve bu yönleriyle Farsiler'e benzediklerini söyleyerek bana kompliman yapanlar çok oldu. Muhataplarımın düşüncesinde benimle ilgili olarak nezaket, kendileriyle ilgili olarak da büyük bir zafer vardı: zira, bana kendi halkımın Avrupa'nın diğer halklarının üstünde olduğunu gösterirken, yine de bizi onlardan ayıran mesafenin ne kadar büyük olduğunu ima ediyorlardı."[27]

Bu iddiada abartılı bir şey yoktur. Farsi, kendi hakkında çok güzel bir fikre sahiptir. Hintli, vatanından, *Mother India*'daki gibi şefkatle bahsederken, Japonlar Kamiler'in toprağından gururla bahsederken, Farsi, kendini Kyros'ların ve Dareios'ların meşru mirasçısı olarak, dolayısıyla tüm komşularının üstünde addeder. Tarihsel cüreti, Büyük Hükümranlar'ı ve Muzaffer Hanedanlar'ı putlaştırması ve ezelden beri orada duran Büyük Halk'ın kendi hakkında yarattığı abartmalı görüntü bunun tanıklarıdır. Bu görüntü onun başka durumlarda mazoşist olmasını ve ona göre madalyanın diğer yanını oluşturan tüm kusurları üstlenmesini engellemez. Büyük bir coğrafi mekânda üç bin yıldır kesintisiz olarak varlığını ve kimliğini sergilemiş olması olgusu, Farsi'ye büyüklük ve devamlılık duygusu verir. İmparatorluklar kurup sonra yıkıntıları altında kalarak, küllerinden yeniden doğup başka biçimler altında başkalaşıma uğrayarak Farsi güncel sınırlarının da ötesine yayılan bir dünya yaratmıştır. Bunun farkına varmak için Orta Asya'ya, Afganistan'a ve Hint Yarımadası'na gitmek yeterlidir. Geçmişinin kalıntılarını her yerde görür, yeniden doğuşunuysa hiçbir yerde. Yüz yıldan beri artık büyük bir kaderi olmadığını bilmektedir. O

27. *Troisans en Asie*, Éd. A.M. Métailie, Paris, 1980: 203.

andan itibaren nostalji zamanını yaşar. Bir ölçüde, Ruslar'a ve İspanyollar'a benzer.

"Bir İspanyol'la, kapalı evren, şiirselliğinin ve düşüncelerinin konusu, mutlak taşra, dünya dışı olan ülkesi dışında bir şey konuşmak olanaksızdır," diyor Cioran. "Kâh coşup kâh mahzunlaşarak, ülkesine gözleri kamaşarak ya da hırçınlıkla bakar; tutarlılığının tek biçimi bocalamadır. Kendine bir gelecek tayin ettiğinde, buna gerçekten inanmaz. Buluşu: karanlık yanılsama, umutsuzluk gururu; cini: pişmanlık cini."[28]

Tıpkı İspanyol gibi Farsi de "pişmanlık cini"nin ve nostalji umutsuzluğunun acısını çeker, ama mütevekkil halklar gibi o da kendini kadere bırakır; eylemin yararsızlığına ve yinelenen başarısızlıkların kusursuz çevrimine hemen inanmıştır. Periferi varlığı olarak tarihin şölenine çok geç gelir ve gürültülü bir giriş yaptığında bile, rüyasının ölçüsüzlüğüne denk düşen bir kıyamet sayıklaması içinde kendi geleceğini mahveder. İmparatorluk halkı olduysa da, geçmişteki sarhoşluğunun "akşamdan kalmalığı"nı atamamıştır. Projelerinde megalomanyaktır ve bu projeleri hayata geçirmesi için gereken araçlara sahip olmadığından ötürü kararsızlık içinde kalır. Kimi zaman kendine karşı eleştirel olup, kimi zaman da kusurlarına göz yumar, bazen kendini suçlayıp bazen de affeder; olmak istediği şeyi cisimleştirememesini hem kendinden hem de ötekilerden bilir. Ülkesini fethedenleri aşağılar, ama onlarla aynı şeyi yapmak için elinden gelen çabayı da gösterir. Arap'ı küçümseyip, bütün dehasını, onun düşüncesini ve kültürünü zenginleştirmeye harcar. Üstelik Arap'a ders verir ve o kadar aşağıladığı fatih İslam'a karşı, gerisin geriye giden milliyetçiliğini hayata geçirir.

Aslında bir tek kendi ülkesiyle, kendi tarihiyle ve kendi şairleriyle ilgilenir. Bunları gerçekten tanıması pek önemli değildir, onların varolmuş olmaları, hayranlığını haklı çıkarmak için yeterli bir teminattır. Nevroz derecesinde şoven olan Farsi'nin İmam'a hayranlık duyması Farsi ülkesinin Damadı[29] olmasındandır, Platon'a, Zerdüşt'ün yandaşı olmasından ötürü, Peygamber'e, yol gösterici olarak Selman-ı Farisi'yi izlemesinden ötürü ve İsa'ya –bazı modern milliyetçiler

28. *La Tentation d'exister*, s. 54-55.

29. Efsaneye göre İmam Hüseyin'in karısı, Sasani hanedanının son hükümdarı olan III. Yezdcürd'ün kızıdır.

için–, Mitra'nın başka bir cisimleşmesi olmasından ötürü hayranlık duyar. Benmerkezciliğe meyilli olup özle ilgili sorulara rahatlıkla dönebilir. Aynı rüyalara maruz kalır, kafasına hep aynı çözümler gelir, ama bu megalomaninin beraberinde büyük bir kinizm vardır. Bir tutkundur, ama çoğu zaman zihni açık bir tutkun. Trajediyle mizah arasında bocalar, birinden diğerine gözyaşları ve kahkahalar arasında kolaylıkla geçer. Kendi kusurlarını şeflerine aktarıp onlardan nefret eder, çünkü kendisine çok benzerler. Tevekkülle aşırı öfke arasında, en bulanıklaştırıcı şevksizlik halinden en yıkıcı zafere geçer. İkisininarası, denge, ona ancak bir tür oportünizm sanatının icrası sırasında uyar. Zira felaket sırasında yüzeyde kalma sanatındaharikalar yaratır. Bir tek kesintilerle, sıçramalarla, yinelenen atlamalarla hareket eder; ne yazık ki, büyümenin kaçınılmaz kazaları ve kaçırılmış fırsatların acı pişmanlığı buradan gelir.

Yeniden teknokratlara dönersek, modern çağın teknolojik yöntemlerinin ustası olan bu sınıfın, İran özelinde gerçek anlamıyla entelijensiyanın kıyısında kaldığını belirtmek gerekir. Bu sınıfın eski rejim sırasındaki tutumu ricat olmuştur: bir yandan ülke dışında olup, öte yandan ülke içindeydi; bir yandan kopuk kalıp, öte yandan görevlerini yerine getiriyordu. Kendi tarzında düşünüyordu, ama daima entelektüel akımların dışında hareket ediyordu. "Yerel yapıtlar" onu gerçekten ilgilendirmiyordu; bunları, az-gelişmiş bir kültürün döküntüleri ya da atıkları olarak değerlendiriyordu. Bu sınıfın devrim sırasında, kendisinin cisimleştirdiği rejime karşı taraf olduğu doğrudur, ama bunu, çevresini taklit ederek yapmıştır. Bir yanda siyasal kurtuluş dilerken, öte yanda buna gerçekten inanmıyordu. Rejimin yıkılışına neden olurken, bunu içinden gelerek istemiyordu. Bu sınıf üzerinde ağırlığını hissettiren bir alınyazısı payı vardı; bu alınyazısı acılı bir alaycılık bedeli karşılığında ona, iyi hiçbir şeyin yapılamayacağını, her şeyin çoktan beridir çürümüş olduğunu, şeylerin doğal akışını değiştirmenin olanaksız olduğunu ve ülkede geçerli koşullar ile bunları iyileştirmek için gereken modern yöntemler arasında aşılmaz bir uçurum olduğunu anlatıyordu. Zihin açıklığını ülkenin aykırı koşullarına uydurma becerisini gösteremeyip, ilkel bir biçimde davranmak için fazla akıllı olan ve özellikle de, geri çekilmekle, kendi varoluşunun dayandığı dalı kestiğini farketmek için fazla geride kalmış olan bu kesim, teslim olmaktan başka bir şey yapamazdı ve kaçınılmaz olarak da bunu yaptı.

Teknokratlar toplumun kıyısında kaldıkları ve ülkedeki entelektüel yaşama katılmaktan kaçındıkları gibi, dünyadaki modernlik yanlısı akımlara öylesine uygun ve öylesine meşru olan görüşlerini bile savunamadılar. Kendilerini dinletebilecekleri alanda –bu alan geniş bir çıkarlar yelpazesi oluşturuyordu– teslim olmaları, birtakım küçük cahil entelektüellerin sahneye doluşmasına yol açtı. Bunlar önlerine gelen her konuda, pek bir şey bilmeyen ama bunun bilincinde olmayan insanlara has küstah bir güvenle nutuk atıyorlardı.

IV

Tanrı Stratejisi Uzmanları

ÜÇÜNCÜ DÜNYA içinde benzeri olmayan bir örnek oluşturan İran'daki olaylar, en azından 20. yüzyıl sonu için yeni bir olayın güncelliğini, istisnai bir acillikle ortaya çıkardı: Dünyada hüküm süren laiklik tarafından etkisizleştirildiği, hiç değilse evcilleştirildiği sanılan Din Adamları kastının siyasal olarak hortlaması. Böylesi bir iktidar değişimi mümkün olduğuna göre, Hindistan'daki Brahmanlar da aynı şeyi yapmaya çalışırlarsa, Kilise Engizisyon'u yeniden canlandırırsa, kutsal olan, Şamanlık biçimi altında, tinsel bir olay olarak değil de hayatın bütün çemberlerini yönetme sevdasında bir bütünlük olarak gündelik hayatın her tarafına girerse ne olacaktır? Bu yüzden İran örneğinin, özel bir dikkati hak eden bir örnek olduğunu düşünüyorum, zira kutsal olanın dünyaya siyasal olarak giriş yapması, hangi biçim altında olursa olsun, kaçınılmaz olarak İran'la aynı seyri arzedecektir.

Ulema İran'da her zaman muazzam bir etkiye sahip olmuştur. Küçümsenemeyecek bazı tarihçiler, şeylerin bugünkü durumunun tarihsel öncelleri bulunduğunu düşünmektedirler; onlara göre bu durumun, İslam-öncesi İran'da, Sasaniler dönemindeki Din Adamları kastının (*Mobadân*) İslami –Şii– versiyonu olduğu söylenebilir. Bu iki olayın sürekliliğini kanıtlamaktan uzak olunsa bile, İran'daki ruhban sınıfının, Sünni İslam'daki Ulema'nın aksine, iyice kökleşmiş kurumlara, yayılma alanı geniş sıçramalara ve iletişim şebekelerine sahip olan bir tür kasta çok benzediğini düşünüyorum. Halkla arasındaki derin bağı el değmemiş bir şekilde koruduğu gibi, bu kast, kitleler üzerinde –özellikle nüfusun çoğunluğunu oluşturan okumamış kitleler üzerinde– dillere destan bir nüfuza sahiptir. Birçok İranlı'nın, özellikle entelektüellerin, devrimin doğası üzerine öylesi yanılsamalara kapılmaları, büyük ölçüde, bu gizli fanatizmin kuvvetini ve bu kuvvetin din adamları tarafından kullanıldığını kabul etmemelerinden ötürüdür.

Birazcık da alaycılıkla, teklifsizce mollalar diye adlandırılan bu

kesimin kalabalıklar üzerinde doğrudan etkisi vardır. Kalabalıkların bütün gizli psikolojik etkenlerini, bütün heyecan çeşitlerini, en sıradan fıkradan, dokunaklı ve trajik olana kadar bütün duygu dizisini tanırlar. Onları gözlerinden yaşlar gelene kadar güldürebilir, heyecanlandırabilir, uyarabilir, seferber edebilir, anmanın sihiri sayesinde kolektif bilinçaltının mitsel düzeyine sokabilir, inanılacak gibi olmayan tehlikeli maceralara sürükleyebilirler. Ruhban sınıfının bu gücü, halkla aynı dalga boyunda olmalarından gelmektedir. Kültürel olarak iki taraf da *modernlik-öncesi*'ndedir. Başvurma modelleri ve hafızaları aynı yörüngede hareket ederler, aynı takımyıldızda evrim geçirirler. Birbirlerini anlarlar, çünkü aynı devri yaşamaktadırlar, zihinsel olarak çağdaştırlar.

Molla halkın iç dünyasının dışavurumudur, sözlü ifadesidir. Birinin düşündüğünü öbürü ifade eder, birinin dilediğini öbürü hayata geçirir. Suç ortaklıklarından oluşan ve uzun bir geçmişi olan bu ortakyaşamın tarihsel öncelleri vardır. Mollalar, yüzyıllar boyunca gerek geleneksel okullarda (*mektep-hâne*), gerek şehir merkezlerindeki ilahiyat yüksek okullarında (*medrese*), bilgiyi elinde tutan tek merci olmuşlardır. Ülkede, gerçek anlamıyla entelijensiyayı yüzyıllar boyunca onlar oluşturmuşlardır ve bu konumları, gitgide artan Batı etkisi altında, Aydınlanma'dan etkilenen ilk laik düşünürlerin azar azar ve çekingen bir şekilde ortaya çıktığı 19. yüzyıl ortalarına kadar sürmüştür. Bu düşünürler ilk başta *münevver ül-fikr* (aydın fikirli), sonra da *ruşenfikr* (aydın fikirlinin Farsça karşılığı) olarak adlandırılmışlardır; bu sözcük daha sonra entelektüel sözcüğüyle eşanlamlı tutulacaktır.

1. HİÇBİR ŞEYİN HAREKET ETMEDİĞİ BİR DÜNYA

Modernlik, günümüzde es geçilmesi imkânsız olan açık bir gerçekliktir. Rahatsız eder, altüst eder, değiştirir, ama atadan kalma dirençler de yaratır ve paradoksal olarak kırıp geçirmek istediği kesimlerin rolünü kuvvetlendirir. Modernliğin denge bozucu akınları karşısında mollalar hiçbir şeyin hareket etmediği, her şeyin toprağa çakılıp kaldığı, bütün durumların kültürel olarak öngörülebilir, dolayısıyla denetlenebilir olduğu Gelenek'in sığınağını –hem de ne güvenli bir sığınağı!– sunarlar. Zira dinin katkısı, yeniliklerin bozucu etkisinin önünü aldığı söylenebilecek olan dogmaların kesinliğinde değildir yalnızca, özellikle durumların öngörülebilmesinde ve ezelden beri açık

yolların bulunmasındadır. Hiçbir şey tesadüfe bırakılmaz; hiçbir şey zamanın kaprislerine, değişimlerin mizacına teslim edilmez. Çok eski zamanlardan beri her şeyin listesi yapılmakta, arşivlere emanet edilmektedir. Din ve dinin ünlü temsilcileri iç rahatlatırlar, çünkü cevabı bilmektedirler, çünkü bilinmeyeni reddederler; tesadüfü, yararlı olanın bölgesine aktarıp kurtuluşun aydınlık yolundan atarlar.

Soruların karışıklık ve rahatsızlık yarattığı bir dünyada hazırlop cevaplar hakiki bir şans oluştururlar. Çözümü mollalar tarafından bilinmeyen bir sorun yoktur, anahtarı onlarda olmayan bir hazine yoktur. Bilgi yasalarını, Gelenek'in naklettiği (*nakli*) bilgilerle Vahiy'den türeyen Akıl Bilimleri'ni (*akli*) temsil eden mollalar değil midir? Aslında, kökeni ne olursa olsun bütün bilimler, ancak Kitap'ta (Kur'an) billurlaşan vahiylere dayanıyorlarsa meşru olabilirler. Kitap'ın, Kitap'ın gönderildiği ve onu aktaran Kişi'nin (Peygamber) ve nihayet, Şiilik bağlamında, Peygamber'in yokluğunda onun Kefilleri olanların (İmamlar) önemi buradan gelir. Peki bu kaynaklara ulaşabilenler, mollalardan başka kim olabilir? İyi kotarılmış, iyi demetlenmiş ve hiyerarşikleştirilmiş bütün bu bilgiler, bilinmeye ve açıklanmaya elverişli her şeyi kapsarlar; görünümlerin ötesinde saklı kalan, dolayısıyla batıni olanaysa, buna özel yöntemler yoluyla hazırlanmış olanlar girebilir yalnızca. "Bilgi paketleri"nden oluşmuş olan bu dünyanın, düşüncelerini boşuna kesinleştirmeye uğraşan entelektüellerin kekeme terminolojisinden çok daha tutarlı olan, kendine özgü bir terminolojisi vardır. Kavramsal aygıtı iyi tutturulmuş, kategorileri iyi eklemlenmiştir. Kısacası, aşırı derecede iyi reçetelendirilmiş ve bir Mısır piramidi gibi olağanüstü bir sabitliği olan bir dünyadır bu.

Metafizik kaygılardan uzak bir dünyadır. Yüzyıllardan beri bütün sorunlar çözülmüştür. Tanrı'nın vahiyleri nasıl belli ettiği, kendi niteliklerini nasıl sergilediği, Adları'nı nasıl yaydığı, Sıfatları'nı nasıl bildirdiği bilinmektedir. İnsanın nereden geldiği ve onu Kadir-i Mutlak Efendimiz'e bağlayan kutsal Bağlanma'nın doğasının ne olduğu bilinmektedir. Neden yoldan çıktığı da bilinmektedir; özellikle de insanın ölüme nasıl hazırlanacağı, ölüm için nasıl eğitileceği ve son yolculukta eyere nasıl oturtulacağı bilinmektedir. Ölümden sonra iki Ölüm Meleği'ne Arapça söylemesi gereken şeyler bile öğretilir. Bütün bu bilgiler titizlikle büyüteçte incelenmiştir. Titiz yorumcular bu bilgilerin içeriğini temeline kadar tüketmişlerdir, şairler bu bilgilerin tohumlarını dünyanın dört bir yanına ekmişlerdir. Ve bundan herkes yarar-

lanmıştır: Herkes kendine düşen pay kadar, yeteneği kadar. Kimse bunun dışında bırakılmamıştır, özellikle de mü'minler. Böylelikle, evren kadar eski bu bilgi yenilik yapmayıp, alışılmış yollardan da çıkmayıp, aynı öncüller üzerine yığılır, sıkış sıkış olur ve birikir, bütünsel köhneleşmeye varana kadar. O zaman saf cansızlık haline gelir, düşüncedeki tek eşi ezeliyet olduğundan neredeyse mineralleşir. Burada sürprizle, çarpıcı *eurêka*'larla hiç karşılaşılmaz, uygun bir giriş yapıldıktan sonra dört bir yanda önceden söylenmiş, önceden görülmüş, önceden bilinmiş şeyler keşfedilir. Buradan da yorumlar, yorumların yorumları ve yorumların yorumlarının yorumları çıkar.

Zira üzeri örtülü kalan şey bilinmeyen değil, bilinendir. Bilinmeyen de tam olarak her şeyin kaçınılmaz olarak bilindiğinden habersiz olunmasıdır, tabii nasıl davranılacağı ve kime başvurulacağı bilindiği takdirde: sırları kıskançlıkla saklayan muhafızlara, yani kutsal cevapları ellerinde bulunduranlara. Zira molla bütün cevapları elinde bulundurur. İnsanoğlu üzerindeki üstünlüğü buradan gelir. Dolaysız olarak vahyin kaynaklarından türeyen o doğuştan gelen bilimin bilginidir. Molla, insanlığın ilk örneği Adem'den başlayarak sürekli yinelenen vahiy zincirinin son halkası olan son peygamberin bilimiyle ilişkidedir. Dolayısıyla, Yahudiler'in ve Hıristiyanlar'ın dininden üstün bir dinin mutemetidir. Ünlü bir hadis bunu iyi belirtir: "Veliler (alimler) peygamberlerin varisleridir." Bu inanç güvenlik duygusu sağlar ve Müslüman'a metafizik üstünlüğünün tam ölçüsünü verir.

Bu sabit dünyaya girildiğinde neden söz edildiği, neye atıfta bulunulduğu ve bu başvurma çerçevesi nazarında nerede konumlanıldığı bilinir. Bu dünya genel olarak Galilei-öncesi bir dünyadır ve insanı doğum-öncesi durumundan dirilişe kadar kapsar. Kendine özgü bir kozmolojisi, kendi koordinatları vardır ve Freud'un deyişiyle modern insanın bilincine şekil veren üç büyük şokun, kozmolojik, biyolojik ve psikolojik şokların uzağında kalmıştır. Modern zamanların bu büyük altüst oluşları bir bakıma, insanın kozmostaki yerini değiştirmemiş, ilk mekânından kovmamış, peygamberler şeceresini dağıtmamıştır, ne akıldışının bulanık sularını ne de aklın zayıf halkalarını gün ışığına çıkarmıştır; kısacası, bu şoklar o talihli insanların muhteşem zihinsel tecritine dokunmamışlardır.

Mollalar –hiç değilse devrimden önce–, yaşanmış bir rüyaya benzeyip dünyanın yıkımlı çehresinin üstünden geçen ve gerçekliklerin kaygan eğimlerinde asılı kalan korunaklı çitlerin içinde yaşarlar. Bi-

raz karikatürü andıran ama doğru olan tatlı bir anekdot bu zihniyeti bize sergileyebilir. Anlatıldığına göre Amerikan uzay aracı Apollo Ay'a vardığında ve insan ilk kez Ay'a ayak bastığında, bir din okulunun işgüzar birkaç öğrencisi, hocaları olan çok saygın bir ayetullaha haberi verirler. Ayetullahın tepkisi çok beklenmedik bir şekilde olur. "Batı basınının söylediği bütün bu saçmalara inanıyor musunuz yani?" der suratını asarak. Öğrenciler, televizyonda görüntüleri gördüklerine bütün İmamlar üzerine yemin ettiklerinde hoca daha da ketumlaşır. "Bunun akli hiçbir delili yok," der sonuç olarak. "Neden olmasın? –Çünkü yerkürenin içinden geçilemez." Şaşkınlık içindeki öğrenciler son bir cesaretle, "Çalkantılı okyanusları yürüyerek geçen mutasavvıfların kerametvari güçlerinin akli bir delili var mıydı?" derler. Hoca, "Evet!" der.

Bütün Ulema'yı temsil edici nitelikte olmamakla birlikte (Ulema içinde çok iyi bilgilenmiş birçok kişi vardır) bu örnek birçok şeyi açıklar; ilkin "akli delil" teriminin semantik kapsamının, içinde bulunulan kültürel bağlama göre ayrı yananlamları olduğunu gösterir. Söz konusu olan delil veya sebep–madem ki bu bağlamda iki kategori birbirine girmekte– hâlâ ilk kozmogonilerin etkisinde olan bir şeydir. İnsana değil, ilahi merciye bağımlıdır. Öylesi bir kurucu gücü vardır ki algımızın yanılsamasını –televizyondaki görüntüleri görmüş olmamız– aşar. Dünya, bizim az çok anladığımızı sandığımız gibi değil, İlahi Aklın ışığı altında ortaya çıkan gibidir.

Zaten mollalar da her şeyi bu ışığın altında görürler: zihinsel evrenleriyle her günkü gerçeklik arasında bundan ötürü onca ayrılma vardır. İktidarın dışında kalsalar, bu durum sıradan, hatta romantik olabilirdi. Fakat dosdoğru eylem arenasına girdiklerinden beri, eskiden düşsel bir meziyet olan şey, ne yazık ki rahatsız edici bir kusura dönüşmüştür. Varkalma hilelerinde ustalaşmış olan ve yenilikten ziyade cansızlığı ayakta tutmaya uyarlanmış taklitçi zekâları zor bir sınava sokulmuştur. Şimdi varkalmak için yenilik yapmak, kastlarının dehasının ters yönünde gitmek, kendi doğalarına aykırı hareket etmek zorundadırlar. Öngörmedikleri olayların tuzağı içinde, öngörülemez bir maceraya kendilerine rağmen sürüklenerek, iki karşıt işlevi birlikte yerine getirme akrobasisine itilmiş durumdadırlar: hem yangını çıkaran olmak hem de itfaiyeci olmak; siyaset sahnesine gürültülü girişlerinin ateşe verdiği yangın odaklarını söndürmek.

Kuşkusuz bütün mollalar aynı eğitimi görmezler. İçlerinde, başka

birçok yerde olduğu gibi, hakiki alimler, daha az alim olanlar ve cahiller vardır. Maalesef en kalabalık olan cahiller kesiminin kitleler üzerinde zararlı etkileri vardır. Özellikle kırsal bölgelerde modern eğitimden yoksun kalan kitleler sözlü bilgilerinin büyük bir bölümünü köy mollalarından almaktadırlar. Yaşamlarının ritmini dualar verir, beşiklerinde kutsal İmamlar'ın hareketlerini dinlerler, öte dünya yanılsamalarıyla beslenirler ve cehennem korkusuyla titrerler. Günah işlemekten korktukça, etkiye daha açık olurlar, dolayısıyla kullanılmaları kolaylaşır. Bu durum derin bir değişime maruz kalmak üzeredir.

Mollaların kitleleri her zaman harekete geçirebilmiş olmalarının nedeni –kitlelerle aynı kültürel takımyıldıza ait olmaları dışında– kendilerini sınırın aynı tarafında bulmuş olmaları, karşılarında iki taraf için de tehlikeli bir iktidar bulmuş olmalarıdır: Modern devlet ve laik organları. Mollalar, kendilerini imanın kefili olarak göstererek halkı, laik devletin aşırılıklarına karşı destekleyebiliyorlardı; modern devletin durmak bilmeyen reformlarının insanları dinlerinden, yani kültürel güvenliklerinden uzak bırakması mollaların işini daha da kolaylaştırıyordu. Fakat mollalar kendilerini bu sefer sınırın öte tarafında bulunca, durum bütünüyle değişti. Kendilerini modern devlet organlarının yerine koyup, kaçınılmaz olan devlet mantığına katlanmak, zorunlu taleplerine boyun eğmek, dolayısıyla bütün iktidarlara özgü yabancılaşmayı daha da kuvvetlendirmek zorunda kaldılar. Çok tartışılan günah keçisi artık nihai olarak ortadan yokolmuştu. Kötüler artık burada, gişelerin ardında, sarayların ve devlet binalarının parmaklıklarının önünde değildiler; bir yerlerde, küçük ve büyük Şeytanlar'a dönüşmüş olarak kimbilir hangi korkunç komploları düzenleyerek, neredeyse mitsel olan bir başka yerde saklanıyorlardı. Eskiden halkının yanında o kadar anlayışlı olan, dinsel haklarının savunulması için o kadar uyanık davranan ezilen kişi baskıcıya dönüşüyordu, hem de yıkım, şehadet ve üzüntüden başka bir şey vadetmeyen bir baskıcıya. Kutsal İmamlar bile bundan zarar gördüler, zira yürekten sevilen rüya ve esrar figürleri değildiler artık, bazen en kaba şekilde görünür olan militanlara dönüşmüşlerdi. Savaş alanlarında beyaz çarşaflara bürünüp susuzluk içinde can çekişenlere cenaze melekleri gibi teselli dağıtmak için dolaştıkları dahi görüldü.

2. MODERNLİĞİN İLK DALGALARI

Halk muhayyilesinde mollaların değersiz kişiler olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Eksikliklerini sayıp döken, kusurlarını açığa vuran, alaya alan, horlayan ve hakaret eden mecazi terimler çoktur. Yüzyıl başındaki yeni Farsi edebiyatının tam da bu olumsuz çehreyi alaya alarak doğmuş olması anlamlıdır. Sonunda dükkâncılığa dönen bütün meslekler gibi mollalar da mesleki biçimsizleşme yoluyla neredeyse doğuştan denebilecek kusurlar edindiler: doğrunun bir tek onların ellerinde olduğu konusundaki güvenleri, bu kendini beğenmişlikten gelen bir küstahlık ve patavatsızlık sınırlarında dolaşan başeğmez bir dikkafalılık. Birçok istisnanın olduğuna kuşku yoktur. Büyük tinsel nitelikleri olan istisnai insanlarla tanışma olanağı bulmuşumdur. Aralarında bazılarından çok şey öğrendiğim gibi, açıklıkları ve birçok yöndeki hoşgörüleri karşısında şaşırdığım bile olmuştur. Ama onlarda bile bir tür katılık gözlemleniyordu. Samimi olarak açık tavırlarının yanında, öteki'nin reddi duruyordu; hoşgörüsüz kalmalarını, iç güvenliklerini sarsabilecek bütün düşüncelere karşı çıkmalarını imanları dayatıyormuş gibi. Bu hatlara bir de, aşırı temkinlilik ve insanoğlu karşısında açık bir güvensizlik ekleniyordu. Uzun bir geçmişten miras kalan bir alışkanlık olan gizleme (*takıyye*) onların ikinci mizacı olmuştu. Açıksözlülüklerinin sınırları vardı ve yakınlıkla dolu olduğunda bile samimiyetleri hiçbir zaman varlığın derin bölgelerinden gelmiyordu. Kendi içlerinde bir yerde, baştan çıkarıcı biçimlerin cilasının altında bütün yakınlaşma girişimleri karşısında erişilmez kalıyorlardı.

Yüzyıl başında anayasa (meşrutiyet) hareketiyle, ülkeye modernliğin ilk dalgaları yayıldığında, mollaların söylemi çok radikal oldu, çünkü kafalarında açık bir şekilde tasavvur edemedikleri tehditkâr fikirlerle ilk kez karşı karşıya kalıyorlardı. Olabilecek her şeyden sonra varkalmaya ve ne pahasına olursa olsun hasımlıkta su yüzünde kalmaya alışkın oldukları için, itibarlarını kullanmayı ve değişim talep edenlerin tarafına geçmeye çalışarak yeni duruma uymayı bildiler – çok önemli istisnalar olmuştur, bu konuya döneceğiz. Bununla birlikte, başlarına gelen tek darbe modern çağın meydan okuması değildi. Ülke tarihinde uzun bir geçmişi olan daha geleneksel bir meydan okuma bundan da evvel gelmişti. Kelâmcılar, zamanlarının bir bakıma

serbest düşünürleri olan mutasavvıflarla daima çatışmak durumunda kalmışlardı. Mutasavvıflar, Gelenek'in bağrında kalmakla birlikte, din hakkında daha kozmik bir görüşe sahiptiler. Yüzyıllar boyunca Fakihlerle meczup sufiler arasındaki gizli, kimi zaman da açık mücadeleler Fars edebiyatında destan niteliği kazanmıştır. Bu mücadeleleri anıştıran anlatı ve kitaplar çoktur, bu sırada canını kaybeden şehitlerin listesi de kabarıktır. İki farklı tutumu birbirine eklemleyen bu mücadele birçok düzeye yansıyacak güçteydi: kâh aşk düzeyinde, aklın temkinliliğine karşı ilahi cezbe; kâh etik düzeyde, mutasavvıf hovardanın rezaletler yaratan kötü davranışlarına karşı vaizin iyi şöhretini; kimi zaman da dinsel düzeyde, sofuların katı zahiriliğine karşı bilgelerin tecrübi yolunu çıkarıyordu.

Geniş anlamıyla mutasavvıf, tarihsel olarak dinsel görüşle tamamen bütünleşip, zahiri karşılığı olan kelamcıyla birlikte aynı olayın iki yüzünü oluştururken, söylemlerini radikal olarak farklı bir dünyadan alan entelektüeller için durum böyle olmamıştır. Modernlikten doğan bu yeni grup, başka bir zihinsel gezegenden gelen güçlü bir rakipti; farklı düşünüyor, başka değerlere inanıyor ve ülke kültürünün öncülleriyle ortak ölçüsü olmayan bir usavurum biçimi kullanıyordu. Bu yeni grup, bir bakıma, Sufi tarikatların parçalanması yüzünden uzun zamandır sahneden çekilen mutasavvıfların yerine geçiyordu.

Bu arada mutasavvıflarla entelektüellerin dünyaları arasında radikal kopmalar yaşanmıştı. Mutasavvıf, baş döndürücü paradokslarına rağmen hâlâ Gelenek içinde kalırken, entelektüel, Gelenek'e karşı çıkmaktan başka bir şey yapamazdı. Entelektüelin varlık nedeni bütün kurulu değerlere karşı çıkıyordu; söyleminin içerdiği yeni unsurların, İrani-İslami dünyanın metafizik temelleriyle şecere düzeyinde bir yakınlığı yoktu. Söylemlerinde çoğu zaman cüretkâr olan, dinin temel ilkelerine aykırı olan ve dine saldıran acaip kavramlar bulunuyordu; bu kavramlar alışılmış kalıpları altüst edip, Tanrı'nın tam olarak yok olmasa da, en azından yüksek bir rol oynamadığı bir dünya kuruyorlardı. İlk kez eleştiriden söz ediliyordu, yani yüzyıllardan beri kökleşmiş değişmez dogmaların ve göreneklerin sorgulama konusu edilmesinden. Mutlakiyetçiliğin zararları eleştirilmeye başlanıyor, hükümranın otokratik yetkilerini sınırlayan ve keyfi uygulamalara karşı kulları koruyan bir anayasa talep ediliyordu. İnsan haklarına gitgide artan bir ilgi gösteriliyordu. Ülkenin genel hukuksal-siyasal durumunda benzeri olmayan bir öznellik unsuru getiriliyordu.

Azerbaycan kökenli bir Kafkas olan (Türkçe ve Farsça yazar) ve yazdığı sayısız tiyatro piyesi nedeniyle "Doğu'nun Molière'i" diye adlandırılan Mirza Feth Ali Ahundzade (1812-78) gibi reformist bir düşünür daha o zamandan önayak oluyordu. "Devrim", "filozof", "liberal", düşünür" gibi anahtar terimler hakkındaki tanımlarında modernliğin yeni paradigması açık olarak ortaya çıkıyordu. Bu tanımlarda, iktidardaki ikiz merciler olan monarşi ve dine aykırı laik değerler beliriyordu. "Devrim," diyordu, "halkın hükümrana artık tahammül edemediği o özel durumdur. Hükümrana karşı ayaklanır, onu başından atar ve kendi hesabına yasa yapmaya başlar. Dinsel inançların saçmalığını da farkeder. Ulema'ya başkaldırır ve rasyonalist filozoflarla uyum içinde kendine yeni bir öğreti kurar."[30] Filozof, rasyonel bilimleri benimsemiş, nedensellik yasalarını tanıyan, mucizelere, vahye ve simyaya artık inanmayan kişidir. Kötü ruhların, meleklerin, cinlerin varlığını hepten reddeder ve bu tür zırvalara kendini kaptıran herkesi sersemlikle suçlar. Liberal, dinin tehditlerine kulak asmaz, algıyı aşan ya da doğa çevresinin dışında kalan konularla hiç ilgilenmez. Düşünür, çokyönlü, sağduyu ve muhayyile gücüyle dolu bir filozoftur ve siyasetle toplum üzerine yazılarında hiç taraf tutmadan, yani her tür bağlanma ve saldırganlıktan uzak kalarak, tam bir nesnellik içinde insanların kusurlarını ve meziyetlerini açıklar.[31]

Kısacası, Batı'nın siyasal ve toplumsal felsefelerinden esinlenen yeni ve kuşkulu bir ağız ülkeyi istila ediyordu. Benzeri hiç görülmemiş bu kavramların saldırganlığı ilahi düzenin savunucularını ancak ürkütürdü; üstelik, Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'la karşılaştırıldığında İran'ın modernlik konusunda gözle görülür bir gecikmesi vardı.

Modernlik yanlısı fikirlerin etkisine gelince, İran gerideydi. Ancak, yankılar uyandıran bir yenilgiyle ve İran'ın Aras nehri kuzeyindeki İranlılaşmış toprakların büyük bir bölümünü kaybetmesine yol açan aşağılayıcı bir anlaşmayla (1828) biten İran-Rusya savaşı sırasında Batı'nın askeri üstünlüğünü gerçek anlamıyla gördü. Bir halkın kaderini yapan ve etkileri hiç giderilemeyip acılı birçok anı yüzünden yarası kolektif hafızada hep canlı kalan tarihi yenilgiler vardır. Farsiler'in çok sık bahsettikleri "Kafkasya'daki on yedi şehir"in kaybedil-

30. *Maktûbât-e Mîrza Fath 'Alî Akhûndzâdeh*, yayımlayan Sobhdam, Paris, 1984: 9-15.

31. *a.g.e.*

mesi, tamiri imkânsız bir kaybın acı tadını hâlâ korumaktadır. Öte yandan Şiilik bilincinde yer etmiş dinsel kurumların nispeten sağlam yapısı ve Şiiliğin batıni niteliği, ülkeyi Batı'dan gelen devrimci fikirlerin sızmasına karşı koruyan "direniş alanları" yaratmıştır.

Modernizm aslında laiklerin eseri olmuştur. Mollaların buna girişmeleri çok sonradandır. Modernliğin bazı fikirlerini ele geçirip bunları kendi dünya görüşlerine uyarlamaya çalıştılar. Bugünkülerden büyük olasılıkla daha esnek, hatta daha açık olan anayasa hareketindeki mollalar usta strateji uzmanları olduklarını göstermişlerdir. Modernlikle düşüp kalkarken, modernliğin, direnilmesi gereksiz olan kaçınılmaz bir zorunluluğun artçısı gibi ortaya çıktığı bir dönemin ihtiyaçlarına kaptırıyorlardı kendilerini. İranlı araştırmacı Hamid İnayet, doğmakta olan milliyetçiliğin, ruhban sınıfının yeminli düşmanı olan Kasravi'nin (1890-1946)[32] görüşlerinden esinlenen ruhban-karşıtı bir ortam yüzünden bu sınıfın rolünü azımsadığını belirtir. 18. ve 19. yüzyıl Ulema'sından kendilerini sakınmaları ne kadar haklıysa, 1905-11 anayasa hareketine katılanlardan sakınmanın da o kadar geçersiz olduğunu söyler İnayet.[33] Tarihsel öncelleri bulunan, Tanzimat döneminden (1826'dan itibaren reformlarla geçen yarım yüzyıl) ve Jön Türkler'in taleplerinden (1860'tan itibaren) yararlanmış olan Türk anayasa hareketinin aksine, İran anayasa hareketi neredeyse bakir bir zeminde ortaya çıkıyordu.

Bununla birlikte, hukuksal gerekçeler söz konusu olduğunda Ulema'ya kesin avantaj sağlayan etkili bir silahın olduğunu belirtir İnayet; Şii Ulema arasında büyük bir teknik inceliğe ulaşmış olan fıkıh usulüdür bu. Bu teknik yetkinlik, yüzyıllar boyunca *Usuli*'ler ile *Ahbari*'leri karşı karşıya getiren polemiklere büyük ölçüde bağlıdır. Geleneğe kayıtsız şartsız uyulmasını isteyen *Ahbari*'ler 18. yüzyıldan itibaren Muhammed Bakır Behbehani tarafından şiddetle eleştirilmiş ve şaşırtıcı bir öğretisel bozguna maruz kalmışlardı. Dolayısıyla zaman *Usuli*'lerden yanaydı. Onlara yardımcı olan da İslami *fıkıh*'ın araçlarını ustalıkla kullanmaları oldu. Akıl ve uyuşmadan düpedüz çekinerek daha ziyade *taklit*'i öne çıkaran muhafazakâr gelenekçilere karşı *Usuli*'ler aklın meşruluğu konusunda ısrar edip, *içtihad*'ı (kişisel yorum

32. Dinin ve geleneksel düşüncenin ateşli eleştirmenlerindendir. *Fedâîyân-ı İslâm*'ın üyelerinden biri tarafından 1946'da öldürülmüştür.

33. *Modern Islamic Political Thought*, s. 168.

getirme çabası) uyguluyorlardı. İnayet, bu ilkelerin siyasal sonuçlarının kaçınılmaz olduğu sonucuna varır: Aklın ve *içtihad*'ın yetkesini öne çıkaran *Usuli*'ler, Şii zihniyetinin toplumsal değişimleri kabul etmesine yardım etmişlerdir.[34]

Aklın –hangi aklın söz konusu olduğunu da bilmek gerekir– ve *içtihad*'ın yetkesinin, modernleşme sürecini başlatmaya yetip yetmediğini aslına bakılırsa bilmiyorum. Bu araçların bizzat *fıkıh* içinde –*fıkıh*'ın eylem çemberinin dışında değil– düzenlemelere, elden geçirmelere, yeni düzeltmelere olanak verdiğini düşünüyorum. Ulema'nın dünyasıyla modernliğin saldırgan fikirleri arasında, sırf ilgilenme sonucunda hakiki bir ortak-yaşam oluşmasına elvermeyecek düzeyde kopmalar vardı; varılsa varılsa, en ufak bir anlaşmazlık durumunda ilk duruma dönmek kaydıyla, yanlış anlama ve yanılmacalarla dolu bir tür uzlaşmaya varılabilirdi. Yetmiş yıllık laiklik tecrübesinden sonra bugün mollaların korkunç bir şekilde raydan çıkması, *Usuli*'lerin silahlarının yine de düşüşü engelleyebilecek kadar güçlü korkuluklar olmadıklarını ve Ulema'nın –*Usuli*'ler de dahil– alışılmış yollardan çıkmayı pek başaramadığını göstermektedir.

Ne denirse densin, daha önce de söz ettiğim gibi modernliğin girişi, İslam'ın gecikmesinin bilincinde olup, İslam Dünyası'nın her tarafında, İslam'la modernlik arasında uzlaşma noktaları bulmaya uğraşan laik düşünürlerin eseri olmuştur.

Düşünsel çalışma ne Ulema'dan ne de geleneksel aydınlardan gelebilirdi; kendilerini ara bir konuma yerleştirerek, tarihsel gecikmenin korkunç boyutlarının bilincine varan yeni entelektüellerin çevresinden gelebilirdi. Aydınlar ve Ulema, Fars toplumundaki en donuk bilgin sınıfları temsil ediyorlardı. Bir yanda, uzun, karanlık, şatafatlı ve bilgiçlik taslayan cümleleriyle boş ve çapsız yaltaklanmalarda bulunan geleneksel aydınların yapmacıklı ve süslü püslü üsluplarıyla yüz yüzeydik; öte yanda, bütün yeniliklere karşı çıkıp çapraşık bir dilin ve anlaşılması güç kavramların arkasına saklanarak en sekter tutkuları canlandıran din adamlarının taassubuna çarpıyorduk.

Kitabın ikinci bölümünde de gösterdiğim gibi 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *geri kalma* teması İslami düşünürlerin en değişmez konusu olmuştur. Daha önce gördüğümüz gibi bu tema, 1884'te İranlı Cemaleddin Esad Abadi (diğer adıyla Afgani) ve Mısırlı Mu-

34. *a.g.e.*

hammed 'Abduh tarafından Paris'te kurulan Arapça gazete *Urvet-ül Vuska*'nın(Çözülmez Bağ) ana eksenini oluşturmuştur. Raydan çıkma, gerilik ve cansızlığın nedenlerini sorgulamaya koyulan birçok Türk ve Arap düşünür gibi, birçok İranlı düşünür de aynı yönde evrim gösterip benzer konularla ilgileniyordu. En önemlileri arasında Cemaleddin Esad Abadi'yi, Feth Ali Ahunzade'yi (1812-1878), Mirza Yusuf Han Mustaşaroddol'u (ölümü 1895), Mirza Malkam Han'ı (1833-1908), Mirza Ağa Han Kirmani'yi (1854-1896) ve Talebof'u (1834-1911) anmak gerekir.

Bütün bu yazarları inceleme fırsatım olmayacak. Oldukça liberal olan bu düşünürlerin hepsinin Batı'dan büyülendiklerini, geri kalmanın bilincinde olduklarını ve buna bir çare bulmaya uğraştıklarını söylemem, umarım yeterli kabul edilir. Geri kalma konusunda hepsi birleşmelerine karşın, önerdikleri çözümler bir yazardan öbürüne değişir. Akhunzade veya Mirza Ağa Han Kirmani gibileri, din karşıtı demesek bile ruhban sınıfına karşıdırlar, her yönde Batılılaşma'nın da tartışmasız partizanıdırlar. Kirmani lafı ağzında gevelemez; kimseyi de kollamaz, özellikle de kısır ve boş skolastik tartışmalara gırtlağına kadar gömülmüş mollaları. Saldırılarında, ülkede hâkim olan taassubu sergilerken çizdiği pek hoş olmayan tabloya ve sertliğine rağmen, yine de suret düşmanlığından kaçınır. Dinsel kafayı bir bakıma kollamaktadır ve Avrupa'da Aydınlanmacılar'ın yaptığı gibi vahyin temellerini çökertmeye yönelmez. Şimşeklerini dinin kendisine yöneltmeyip, dini cisimleştiren kişi ve kurumları eleştirir.

Buna karşılık diğerleri uzlaşmayı, bağdaştırmayı ararlar. 1890 ile 1898 yılları arasında Londra'daki *Kanun* dergisini yöneten ve Müslümanlığı seçmiş bir Ermeni olan Malkam Han modern hukukla şeriat arasındaki ilişkiyi inceler. Reformist bir yazar ve özel hayatında din konusunda serbest düşünceli biri olan Malkam Han hükümdar Kaçar Nasreddin Şah'a (1846-1896) Osmanlı reformlarından esinlenmiş bir reform tasarısı (*defter-i tanzîmât*) verir. Bu tasarıda hükümdarı, sömürgecilere kölelik etmedeki elikulağında tehlike konusunda uyarır. Bundan ötürü reformlar gerekmektedir ve hem *şeriat*'tan hem de *örf*'lerden farklı olan modern bir yasa yapılmalıdır.

Malkam Han, bu düzenlemeden başka, iki sistemin eşitliğine inanır, ama ülkenin koşullarına uyarlanmadan hiçbir şeyin benimsenmemesi gerektiğini belirtir. Geri kalma ne dinden ne de radikal nedenlerden gelmektedir, sorumlu olan siyasal sistem ve kültürel tecrittir. İlk

engeli aşmak için hayatı, özgürlüğü, mülkiyeti ve güvenliği muhafaza eden pozitif yasalar önerir; ikinciyi aşmak içinse modern ama İslami zihniyete uyarlanmış olan kavramların benimsenmesi gerektiğini düşünür. Bu fikirlerin kabul görmesi için Kur'an'daki zımni öncellerini bulmak gerekmektedir. "Avrupa'daki görevliler aracılığıyla geldiğinde kesinlikle kabul edilmeyen fikirlerin, İslam'da açık olmadan zaten bulunduğu kanıtlandığında hemen kabul gördüğünü farkettik."[35] Böylece, bu yöndeki bütün ilerlemeler, bizim Batılılar'ı taklit etmediğimiz, onların bizim fikirlerimizi elimizden aldıkları ve bol bol yararlandıktan sonra bize aktardıkları kanıtlandığı takdirde ancak gerçekleşebilir. Malkam Han, Batılı felsefeleri Kur'an'ın ve hadislerin el değmemiş giysisine büründürme hedefine ulaştı mı, bilmiyorum. Sınırlı bir süre için bile gerçekleştiği varsayılsa, böylesine münasebetsiz bir çiftleşme, ancak eğreti bir birlik oluştururdu. Yine de bu fikir başka birçok düşünür tarafından alınmıştır.

İki sistemin birbiriyle eşdeğerde olduğunu savunanlar çok önemli bir noktayı göz ardı ediyorlardı: Batı modern hukukunda görülen yeni zihniyetin, ancak *şeriat*'ın aleyhine işlediğinde gelişebildiği olgusu. Birinin öbürüyle bağdaşmaz olmadığını söylemek bizi bir yere vardırmıyordu, zira, ikisinin arasına, birbirlerine indirgenemez olmalarından gelen çukur alanın girmesinden ötürü ve bunun en büyük iyi niyetle bile gizlenememesinden ötürü, hem birini hem öbürünü muhafaza edemiyorduk.

Ulema'nın tepkisiyse yumuşak oldu. Entelektüeller gibi bir tür uzlaşma arayanlar oldu; dinleriyle yenilikçi fikirler arasındaki aşırı bariz uzaklığın bilincinde olan başkalarıysa sert bir şekilde karşı çıktılar. İlk gruba "anayasacılar", ikinci grubaysa "mutlakiyetçiler" adları kondu. Ama, Kasravi'nin dediğine göre sempatizanlar bile demokrasi kaygısından ziyade din kaygısıyla hareket ettiler.[36]

Kategorik ret –her tür uzlaşmaya *niet*– gerici olarak mahkûm edilen ve 31 Temmuz 1909'da asılan Şeyh Fazlullah Nuri tarafından simgeleştirildi. Bu ret bir ölçüde tutarlı kalır. Anayasa hareketine ilk başlarda katılmasına rağmen Şeyh, Batı felsefelerinden esinlenen anayasa zihniyetiyle dinin hiçbir ontolojik yakınlığı olmadığını ve anayasayla (*meşruti*) ilahi yasanın (*meşrui*) aynı sicilde olmayıp, aynı kay-

35. Aktaran E. Abrahamian, *Iran between two Revolutions*, Princeton, 1983: 68.
36. A. Kasravi, *Tarîkh-e mashrûte-ye Irân*, Amîr Kabîr, Tahran, s. 259.

naklardan türemediklerini biliyordu. Müslüman'la kâfirin aynı varlık statüsünde bulunmadıkları ve aynı doğada da olmadıkları göz önünde bulundurulduğunda, yeni hukuksal görüşün talep ettiği gibi insanlar yasa önünde eşit olamazlardı.

3. RUHBAN SINIFI VE MONARŞİ

1906 Meşrutiyeti tutarlı bir bütün içinde eklemlenmeyip karşı karşıya kalan üç güç arasında bir uzlaşma oldu: monarşi, din ve en geniş anlamıyla modernlik. Anayasa bunları kendi bünyesinde bütünleştirmeye çalıştı. İlk iki güç aynı topraktan geliyorlardı, bundan dolayı da uzun bir suç ortaklığının kusurlarını biliyorlardı; başka bir dünyadan gelen ve tek başına hareket eden üçüncü güç aynı durumda değildi. Hem en ilginci, hem de en tehlikelisiydi. Ne olduysa oldu, bu üç güç bir arada yaşamaya ve 1906 Anayasası ile 1907'de açıklanan Anayasaya Ek'te iyi kötü bir denge bulmaya başladılar.

Anayasaya Ek'in 35. maddesindeki kraliyet iktidarının tanımı alabildiğine çelişik kalmıştı. "Monarşi, halk tarafından şahın şahsına bırakılan ilahi bir emanettir." Burada meşruluk kaynağı ikilidir. Halk ve Tanrı hükümranlık için çekişirler, bu sırada da hükümdar ikisinin arasında kalmıştır. Öte yandan ruhban sınıfı, temsilciler meclisinde çıkarılan yasaların İslam'ın çok kutsal *şeriatı*'na uygun olup olmadığını denetlemekle yükümlü olan ve beş ila yirmi uzmandan oluşan bir İlahiyatçılar Konseyi yaratarak aslan payını kapar. Aslında bu aygıta hiç başvurulmamıştır; Şah Rıza döneminde geçerliliği de kalmamıştır. İslam Cumhuriyeti, bu affedilmez ihmalin göz alıcı rövanşı olmuştur bir bakıma.

Bu üç güç arasındaki denge üzerine en iyi kuram, büyük olasılıkla bu konuda yazılmış en iyi eser olan *Halkın Arınması İçin Cemaate Uyarı*'yı[37] yazan Şeyh Muhammed Hüseyin El Naini (1860-1936) tarafından geliştirilmiştir. Ülkeyi bölen akım ve hedeflerin bilincinde olan Naini şah iktidarının sınırlanmasında karar kılar. Çünkü hangi biçimde olursa olsun her aşırılık kaçınılmaz olarak zorbalığa yol açmaktadır. İmamlık yok olduğuna ve Gaybet[38] zamanı yaşandığına gö-

37. *Tanbîh al-umma wa tanzîh al-milla dar asâs wa usûl-e mashrûtiyyat.*

38. On İkinci İmam, diğer adıyla Yeniden Can Veren, *Mehdî*, Zamanın Sahibi, 24 Temmuz 874'te beş yaşındayken görülmez olmuştur. 941'e kadar süren Küçük

re hiçbir hükümran, en adili bile, kendisini pislenmeden koruyabilecek masumiyetten (*ismet*) tam olarak nasibini alamaz. Siyasal iktidarın keyfiliğini hiç değilse hukuksal olarak gemleyerek zararları sınırlama gerekliliği buradan gelmektedir. Siyasal iktidar gaspçıdır. Zira Gaybet'le birlikte yeryüzü düzeyinde her tür meşruluk varlığını yitirmiştir ve her iktidar, cinsi ne olursa olsun, ilk andan itibaren gaspçılıkla lekelenmiştir. Halk tarafından seçilmiş temsilcilerden oluşan bir meclis aracılığıyla hükümranın iktidarı sınırlanılarak, Kur'an'da bildirilen meşveret (danışma) ilkesi hayata geçirilmiş olacaktır. Bu meclis, *şeriat*'ta bulunmayan ve onun tarafından öngörülmeyen konuları göz önünde bulunduracak bir anayasa tarafından yönetilmelidir. Anayasa İlahi Yasa'ya zıt olmadığı gibi, onu tamamlamaktadır da. Burada, Malkam Han'ın çok düşkün olduğu ve diğer Arap ve Farsi reformistler tarafından öğütlenen iki sistemin eşitliği temasıyla yeniden karşılaşıyoruz. Bu sırada bu hukukların ikiliğinin düzeyine girdiğimiz doğrudur: modern laik hukuk ve İslami hukuk; ama, yasaların *şeriat*'la bağdaşıp bağdaşmadığını denetlemekle yükümlü bir din adamı grubu meclise getirildiğinde İslami hukuk hafifçe zayıflatılabilir. Zira Tanrı Yasası'nın mükemmel uygulaması, aslında ancak tüm zamanların sonunda, İmam'ın Zuhuru'ndan sonra hayata geçirilebilir. O zamana kadar düzenlemeler, ayarlamalar ve düzeltmeler olacaktır. Ulema'nın hukuk tarafından sınırlanan bir monarşi karşısındaki bu esnekliği ve Kur'an'la uyum içinde olan bir laik hukukun kabul edilmesi olgusu bir dönem geçerli olan bir atmosfer yarattı ve din adamlarının, çabalarını laiklerle ortak hedefler doğrultusunda birleştirmelerine olanak verdi.[39]

Naini'nin eserlerinin oldukça kesin olarak gösterdiği gibi geleneksel Ulema –zira daha sonraları ideolojik Ulema'yla karşılaşacağız– aslında monarşinin yıkılmasını hiçbir zaman istememişti. Anayasacıların yaptıkları, Safeviler dönemi (1501-1722) hukukçularının monarşi yanlısı gerekçelerini yaygınlaştırmaktan başka bir şey değildi. Daha çok Muhakkık Sebzevari adıyla tanınan Molla Muhammed Bakır (ölümü 1679) şöyle demişti: "Hiçbir dönem İmam'ın varlığından ta-

Gizlilik [*Gaybet-i Suğrâ*] döneminde İmam, Sefirler [*Suferâ-i Erbaa*] vasıtasıyla iletişim kurmuştur. Ama son sefirin ölmesinden beri "Büyük Gizlilik" [*Gaybet-i Kübrâ*] başlamıştır ve beklenen [*muntazar*] İmam'ın Zuhuru ile son bulacaktır.

39. Hamid Alger, "Islâh",*Encyclopédie de l'Islam* içinde, yeni basım, IV. Cilt, Leiden, 1978: 171.

mamıyle yoksun olamaz, ama bazı dönemlerde İmam bilinmeyen nedenlerden ötürü insanların gözüne görünmez olur, ama o zaman bile dünya onun varlığının yayılması gereği ilerlemeye devam eder.

"Zamanın Sahibi'nin yok olduğu bu dönemde [...] dünyaya yön verip hüküm sürecek adil ve aklı başında bir kral yoksa, işler zarar görecektir ve kaosla parçalanma sonucuna varacaktır, öyle ki herkes için hayat bile imkânsız bir hale gelecektir.

"Bundan ötürü halkın, adalet içinde hüküm sürecek ve İmam'ın uygulamasını ve geleneğini hayata geçirecek bir kral tarafından yönetilmesi zorunlu ve kaçınılmazdır."[40]

Monarşi fikri –özellikle de şahlık karizmasının (*farrih-i izadi*), mitolojide ve ülkenin eski hükümranları şeceresinde neredeyse mistik bir itibardan yararlandığı İran gibi bir ülkede– kolektif hafızaya öylesine derin bir şekilde yer etmişti ki, İslam Cumhuriyeti'nin ortaya çıkışına kadar geleneksel unsurlar tarafından hiçbir zaman sorgulama konusu edilmedi. Müslüman Kardeşler'in İran versiyonu olan *Fedâ'îyân-ı islâm* bile bu fikirden yakalarını sıyıramadı, olsa olsa bunun görüntüsünü tinselleştirmeye çalıştı. Şefi olan ve İslam Cumhuriyeti'nin tartışmasız düşünce ustalarından olan Nevvab Safevi'nin (1924-1956) bildirgesinde bu fikir sarih olarak mevcuttur. Safevi, *Hakikat Rehberi*'nde[41] ideal İslami Devlet'i genel olarak nasıl gördüğünü anlatır. Böyle bir devletin yaratılması gerekliliğinin nedenlerini ve en üstün "Taklit Kaynağı" olan ruhban sınıfının rolünü tanımlar. Aynı zamanda devletin farklı organlarını, medyaların ve bakanlıkların rolünü de inceler. Örneğin Maliye Bakanlığı'yla ilgili görüşleri, ekonomi konusunda arkaikleştirici –neredeyse folklorik olduğu söylenebilir– bir tavrı açığa vurur: "Maliye Bakanlığı'nın modeli, her şeyden önce israftan kaçınan ve kişisel servetini büyüten bakkal veya eczacı olmalıdır."[42]

Bildirgesinin hiçbir yerinde, şahın devrilmesi veya yerine başkasının getirilmesinden söz edilmez. Aksine, kukla olmayan bir şah istemektedir: "Ailede baba neyse, toplumda Şah öyle olmalıdır."[43] Şah

40. Aktaran Hamid İnayet, *a.g.e.*, s. 173.

41. Bu bildirgenin çözümlemeli özeti Yann Richard tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir, "L'Organisation des *Fedâ'îyân-e Eslâm*, mouvement intégriste musulman en Iran (1945-1956)", *Radicalismes islamiques*'te, Olivier Carré ve Paul Dumont yönetiminde, L'Harmattan, Paris, 1985: 54-66.

42. *a.g.e.*, s. 60. 43. *a.g.e.*, s. 61.

iyi bir Müslüman olmalıdır ve ilk İmam Ali'yi kendine örnek almalıdır. Cuma ve bayram namazlarına gitmelidir.[44]

Bildiğim kadarıyla geleneksel ruhban sınıfının, İmam'ın yokluğunda hasımlığın darbelerini karşılayacak ve yasak görevi görecek bir hükümranın olmadığı bir devleti istediği hiç olmamıştır. Hele Rahip ile Kral'ın –Dumézil *Rex-Flamen* derdi– İran toplumunun iki kutbunu oluşturdukları ve aslında birbirlerini tamamlayıcı oldukları düşünülürse. Bunlardan "aynı yüzüğün iki taşı" diye söz ediliyordu. Monarşinin çöküşü dini son derece tehlikeli bir duruma sokmuştu. Tehlikelerle dolu bir maceraya sürüklenen din, ya hep ya hiç, diyordu. Ya oyunu kazanıp tamamıyle başkalaşmış olarak oyundan çıkıyordu, ya da her şeyi kaybedip bu arada canını yitiriyordu. Koruyucu bir ekran olan hükümdar araya girmediğinden ötürü din, bütün saldırıların yegâne hedefi haline geliyordu. Ulema'nın yankılar uyandıran bu rövanşı, bence, Şah Rıza (1878-1944) tarafından Ulus-Devlet'in kurulmasının neden olduğu dengesizliğe, geç ama son derece şiddetli bir cevap oldu.

Şah Rıza, dini, en değerli iki işlevi, eğitim ve adalet işlevlerinden yoksun bırakarak kamu alanından çıkardığında, 1906 Anayasası'nda oldukça eğreti bir şekilde bir arada bulunan üç güç (din, monarşi ve modernlik) arasındaki denge, *monarşi-modernlik* lehine kırıldı. Monarşi artık yasama, yürütme ve yargı güçlerini, dolaysız olarak ya da Adalet Bakanlığı gibi modern organlar aracılığıyla elinde topladığı gibi, sekülarizasyon hareketini daha da hızlandıran modernlik yanlısı akımların etkinliğini destekliyordu. Mollaların bazı reformları destekleyip bazılarına karşı çıkmaları, özgürlük aşkından ziyade, bu reformların, ayrıcalıklarını sağlamlaştırması ya da zayıflatması olgusuna bağlıydı. Din ve monarşinin dışından gelen her çözümün toplumda kök salabilmesi, toplumun ancak, hem kralların hem de bundan daha az yer kaplamayan mollaların vesayetinden kurtulmasıyla mümkündü. Oysa bu söz konusu değildi ve bu durum günümüzde de değişmemiştir.

Bugün yüz yüze olduğumuz İslam, devrimler çağının (*Sevre*) damgasını yemiş bir İslam'dır. Ülkenin eski anayasasının dayandığı iki sistemin (modern ve geleneksel) eşitliğini reddeden bir İslam'dır bu. İslami *şeriat*'ın bütün diğer hukuksal ve toplumsal sistemler üzerinde düpedüz üstünlüğünü öğütler. Bundan ötürü, yenilenme (*Nah-*

44. *a.g.e.*, s. 62.

da) döneminin oldukça eleştirel İslam'ından çok farklıdır. Fars ülkesinin 1906 anayasasının adeta üç temel direğini oluşturan din, monarşi ve modernlik önemli mütasyonlara uğramışlardır. Yeni İslami düzenin kabuğunu biraz kazıdığımızda bu üç kavramın derinden değişmiş olduğunu görürüz. Modernlik, eskiden İslam ülkelerindeki yenilikçilerin ve reformcuların çoğunun esinlendikleri temel özgürlükleri, klasik demokrasiyi, Aydınlanma ilkesini, kısacası liberal değerleri billurlaştıran rasyonel bir bütün olarak algılanmamaktadır artık. Aksine, devrimci mücadeleler tarafından radikalleştirilmiş, totaliter rejimler tarafından değersizleştirilmiş ve özellikle, her yerde mevcut bir ideoloji gibi havada gezinip, en ortodoksları da dahil olmak üzere İslami düşünürlerin çoğunun bakışına sızmış kaba Marksizm'in yerinden oynatılamayan altyapısı tarafından, bizim kültürel alanımızda, biçimsizleştirilmiş bir modernliktir.

Şiilik bile geleneksel yolundan çıkmıştır. Tinsel ve ahlaksal bir denetleme organıyken, şimdi, en üst baskı gücü haline gelmiştir; böylece onlki imamcı Şiilik bağlamında, bir tek *Mehdi*'ye, yani Zaman çevrimine son vermeye gelecek olan On İkinci İmam'a düşen kıyamet eserinin önüne geçmiştir. Bir İslam cumhuriyetinin kurulması, Kurtarıcı'nın Mesih görevini bir bakıma inkâr etmektedir.

Monarşiyse düpedüz tasfiye edilmiştir. Fakat tarihsel hafızada güçlü bir şekilde yer etmiş olan bu cüssede bir arketipin yeri bugünden yarına doldurulamayacağından, şimdi de *rahip* kendini kral ilan etmiştir, öyle ki krallar Kralı'nın hükümdar karizmasının (*farrih-i izadi*) yerine *Velayet-i fakih* geçmiştir. Hindistan'daki kastların dilinde söylersek bu olay, Brahmanlar'ın Kşatriya'lara (savaşçılara) karşı bir hükümet darbesi yapmalarıyla eşdeğerdedir. Fakat bu tasfiye, laiklik yararına veya demokratik bir yönetim biçimi yararına yapılmamıştır. Aksine, bir *mitos*'un yerine bir başkası geçmiştir, fakat biçimlerin simgesel olarak göründüğü bir ekonomide, ancak tamamlayıcı sayesinde iş görebilecek bir mitos gelmiştir. Ruhban sınıfı kralı kovarak öteki yarısını kaybetmiştir. Kırılganlaşmıştır ve kendini bütün kötü eğilim ruhlarına kurbanlık olarak sunmuştur. Geleneksel toplum topallamaya başlamıştır. Din adamının, gerçekten kral olmadan, kral olduğunu ilan ettiği bir çözüm, beterden hayır uman bir çözümdür. Ruhban sınıfı en ön saftadır. Ne olursa olsun, çaresiz sonuçlarına katlanacaktır.

Öte yandan, dinsel söylemin radikalleşmesi İslam'ı çok tehlikeli

maceralara doğru itmiştir. Din adamları, akla hayale gelebilecek bütün çarpıklıkların açgözlü tüketicilerine dönüşmüşlerdir. Azgın Marksistler'den inceldiği yerden koparma mantığını, sınıf hıncını, özellikle de anti-emperyalist söylemi; nostaljiklerin romantik karşı-kültüründen kimlikçi ve geçmişçi sloganları öğrenmektedirler; kendi kafalarından da, onlarca yıllık sekülarizasyon süresince dinsel muhayyilede bastırılmış olan ve duygusal olarak yüklü bütün taşıyıcı fikirleri çıkarmaktadırlar. Bunun sonucu da, ülke tarihinde benzeri yaşanmamış bir arkaik patlamadır. Bütün sapkın fantazmlarını hayata geçirmekle, sınırsız muhayyilelerini serbest akışına bırakmakla, şehadet düşkünlüğünü doruğa çıkarmakla, binlerce yıllık mitosları en işlemsel bedellerine indirgemekle kalmayıp, her yönde yenileşmeye gitmektedirler. Kolektif bilinçaltımızın biçimsiz magmasında yatmakta olan çılgın potansiyellerin tümüne vücut vermektedirler. Bunu yaparken de kendi dünyalarının köklerini sökmekte, İslam'ı tözünden mahrum bırakmakta, aynı anda hem varkalma hem de imha etme hırsıyla bin dört yüz yıllık bir tarihin manevi sermaye olarak biriktirdiği her şeyi incelikten yoksun bir şekilde ortaya sürmektedirler. Bundan böyle Şii İslamı'nın geleceği ve modernliğin kaderi, bu korkunç poker oyununun kazanılıp kazanılmamasına bağlı olacaktır.

—

Daryush Shayegan
Yaralı Bilinç

"Yaralı Bilinç tarihte geride kalmış ve değişimler şenliğine katılmamış uygarlıklardaki zihin çarpıklıkları üzerine bir denemedir. Varlığını İrani-İslami dünyadaki kişisel deneyime borçlu olmasına rağmen, bu kitabın menzilinin yalnız o dünyayla sınırlı olmadığını ve bir bakıma, zihinsel yapıları hâlâ Geleneğe bağlı olan ve modernliği sindirmekte güçlük çeken uygarlıkların çoğunu ilgilendirdiğini düşünüyorum.

"Biz periferi insanları, farklı bilgi blokları arasındaki çelişkilerin zamanında yaşıyoruz. Birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bağdaşmaz dünyalar arasındaki çatlağa düşmüşüz. Zihin açıklığıyla ve hınç duymadan üstlenildiğinde bu ikiyanlılık bizi zenginleştirebilir, bilgi sicillerini geliştirebilir ve duyarlılık yelpazesini genişletebilir; oysa bilginin eleştirel alanından dışlandığında, aynı ikiyanlılık duraklamalara neden olmakta, bakışı sakatlamakta ve tıpkı kırık bir aynada olduğu gibi, dünya gerçekliğini ve tinsel imgeleri biçimsizleştirmektedir." – Daryush Shayegan.

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-356-X

9 789753 423564

Internet Satışı: www.ideefixe.com
METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL