DÜN VE BUGÜN FELSEFE

Max Born / Simge ve Gerçeklik
Mustafa Küpüşoğlu, Ersin Dur / Kuantum Fiziği,
Termodinamik ve İnsan İlişkileri
Jean Paul Sartre / Başkaları Cehennemdir
Bertrand Binoche / Sartre'ın Kendi Yorumunun Eleştirisi

●

Descartes / Metot Üzerine Konuşma
Descartes / İlk Felsefe Üzerine Düşünceler
Thomas Hobbes / Descartes'a Karşı
Alfred Ayer / Düşünüyorum, Öyleyse Varım

●

Aristoteles / Metafizik
Leibniz / Clarke'la Yazışmalar'dan
Arda Denkel / Nesneler ve Özdeşlik

●

Ali Bayramoğlu / Siyaset Üzerine
Şerif Mardin ile Din ve Devlet Sosyolojisi Üstüne Söyleşi
Şerif Mardin / Çevre-Merkez İlişkileri

●

Kur'an-ı Kerim'in 18. Sûresi / Kehf Sûresi
Muhammed Arkoun / Kur'an-ı Kerim'in 18. Sûresinin Okunması
Gilles Deleuze / Göçebe Düşünce

●

Ahmet Cemal / Felsefe ve Kavram Olarak Kültür
Lucacs'da Estetik ve Gerçeklik



KİTAP 1 1985

B/F/S/
BİLİM/FELSEFE/SANAT
YAYINLARI

DÜN VE BUGÜN FELSEFE DİZİSİ: 1

*

Bu kitabın oluşmasında
emeği geçenler:
SELAHATTİN HİLAV, SAİT MADEN
NURAN YAVUZ, HİLMİ YAVUZ

*

Bu kitap 1985 yılı Nisan ayında
Kent Basımevi'nce gerçekleştirilmiştir.

Dizgi: Ufuk Büyükvardar/Ercan Çabas
Sayfa Düzeni: Ruhi Alaca
Baskı: Ahmet Lâle

Bu kitaptaki yazıların bütün hakları
BFS Yayınları'nındır.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

DÜN VE BUGÜN FELSEFE

Genel Yönetmen:
AHMET CEMAL

*

Yayın Kurulu:

ARDA DENKEL
AHMET CEMAL
MUSTAFA KÜPÜSOĞLU
AHMET GÜNGÖREN
ALİ BAYRAMOĞLU

KİTAP 1 1985

"Felsefenin yanıtlamadığı soruların yanıtı,
o soruların öyle sorulmaması gerektiğidir."

G.W.F Hegel

İÇİNDEKİLER

Başlarken / *Ahmet Cemal*, 9

BİLİM / FELSEFE / YÖNTEM

Simge ve Gerçeklik / *Max Born*, 17
Kuantum Fiziği, Termodinamik ve İnsan İlişkileri / *Mustafa Küpüşoğlu, Ersin Dur*, 32
Kapalı Duruşma'nın Kaydı İçin Jean-Paul Sartre ile Yapılan Söyleşi, 43
"Cehennem Başkalarıdır"; Yazarın Kendi Yorumunun Eleştirisi / *Bertrand Binoche*, 45

DÜNÜN FELSEFESİNE BAKIŞ BUGÜNÜN FELSEFESİNE BAKIŞ

Metot Üzerine Konuşma / *René Descartes*, 59
İlk Felsefe Üzerine Düşünceler / *René Descartes*, 62
Descartes'a Karşı / *Thomas Hobbes*, 68
Düşünüyorum, Öyleyse Varım / *Alfred Ayer*, 70
Metafizik / *Aristoteles*, 76
Clarke'la Yazışmalardan / *Gottfried Wilhelm Leibniz*, 96
Nesneler ve Özdeşlik / *Arda Denkel*, 97

SİYASET VE SİYASAL DÜŞÜNCE

Siyaset Üzerine / *Ali Bayramoğlu*, 123
Şerif Mardin ile Din ve Devlet Sosyolojisi Üstüne Söyleşi, 140
Çevre - Merkez İlişkileri / *Şerif Mardin*, 167

GENEL İNSANBİLİM

Kur'an-ı Kerim'in 18. Sûresi / *Kehf Sûresi*, 201
Kur'an-ı Kerim'in 18. Sûresinin Okunması / *Muhammed Arkoun*, 208
Muhammed Arkoun Üzerine Cemil Oktay ile Kısa Bir Söyleşi, 226
Göçebe Düşünce / *Gilles Deleuze*, 228

KÜLTÜR VE ESTETİK / FELSEFİ BOYUTLAR

Felsefe ve Kavram Olarak Kültür ve Estetik / *Ahmet Cemal*, 239
Bir Sinema Estetiğine İlişkin Düşünceler / *Georg Lukacs*, 242
Yazarlar ve Eleştirmenler / *Georg Lukacs*, 248

Yazar Tanıtmaları, 261

BAŞLARKEN

AHMET CEMAL

Yayın dünyamızın geçmişine bakıldığında, "Başlarken" aslında ürkütücü bir başlık. Günümüze değin "başlarken"li başlangıçların sayısı epey kabarık; gelgelelim "bunların kaçı sürebildi?" diye sorduğumuzda aldığımız yanıt, pek yüreklendirici değil. Ciddi dergilerin bile sürekli ayakta kalmakta büyük güçlüklerle, çoğu kez de olanaksızlıklarla karşılaştıkları bir kültür ortamında sözünü ettiğimiz bu durum, *kitap dizileri* için özellikle geçerli. Yayın dünyamızın son yirmi yılında başlatılmış dizilerin yazgılarını izleyecek olursak, yarıda kalmış ya da eski düzeyini koruyamamış —ki bu ikisi eşanlamlıdır!— dizi girişimlerinden yana küçümsenemeyecek bir sayıyla karşılaşırız. Bu, geniş ölçüde ekonomik nedenlerden, ama önemli bir ölçüde de *kurumlaşma* ve *kurumlara sahip çıkma* düşüncesinin, başka alanlarda olduğu gibi, kültür yaşamımızda da henüz yeterince ağırlık kazanamamış oluşundan kaynaklanmaktadır. Ekonomik koşulların ağırlığı, bunun kadar önem taşıyan bir başka acı gerçeği, Türk okurunun ciddi yayınları yeterince destekleyici bir tutumla sahiplenmekten henüz uzak olduğu gerçeğini perdelememelidir.

"Başlarken"imizin yukardaki satırlarıyla, "DÜN VE BUGÜN FELSEFE" dizisinin hangi ortamda yayına girdiğini belirtmeyi amaçladık. Ancak bu amaç, asla aksaklıklarımızı şimdiden bağışlatmak istediğimiz anlamında yorumlanmamalı. Çünkü hedefimiz, bunun tam tersi. *Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları*, yukarda çizilen manzara göz önünde tutulduğunda ancak idealist diye nitelendirilebilecek bir girişimle, elinizdeki felsefe kitapları dizisini çıkarmaya başlıyor. Böyle bir tutuma karşı gereken saygı ancak işin *ciddi* tutulmasıyla gösterilebilir. İşte, bu dizinin hazırlayıcıları olan bizler de Yayın Kurulu olarak ciddiyeti temel hedef sayıyoruz. Bu tutumumuzun doğal sonucu olarak da neye söz verdiğimizi, neye söz verebileceğimizi işin hemen başında okurlarımıza olabildiğince açık anlatmak istiyoruz.

Biraz yukarda saydığımız nedenlerden ötürü, *kalıcı olacağımız* konusunda herhangi bir söz veremeyiz. Ama bu dizinin kitaplarını çıkarabildiğimiz sürece ciddiyeti elden bırakmayacağımızın okura verilmiş kesin bir söz olarak bilinmesini istiyoruz. Bunu yapamayacağımızı anladığımız gün bu ekip çekilecek ve yerini, o ciddi düzeyi koruyabilecek bir başka ekibe bırakacaktır. Ya da, koşulların hiçbir

ekibe böyle bir olanağı sağlayamayacağı bir konuma gelindiği takdirde, diziye son verilecektir. *Çıkabildiğimiz sürece ciddi kalmak:* temel ilkemizin özeti, budur. Genelde ilk ödünlerin ciddiyetten verildiği bir kültür ve düşünce ortamında yaşadığımızı anımsarsak, üstlendiğimiz görevin ağırlığı kendiliğinden anlaşılır.

Biraz da *hangi felsefe ortamında* çıktığımız üzerinde durmak, kanımca amaçlarımızın belirginleşmesi bakımından yararlı olacaktır. Yaşadığımız felsefe ortamını dünü ve bugünüyle ele almak, hiç kuşkusuz böyle bir giriş yazısının çerçevesinde gerçekleştirilebilecek bir iş değil; ayrıca zaman içersinde dizinin kitaplarında yer alacak kimi incelemeler, zaten bu konuya ilişkin olacak. Ben burada yalnızca çıkış *nedenimiz* sorusuna açıklık getirmeye yarayacak ölçüde birkaç nokta üzerinde durmak istiyorum.

14. yüzyıldan bu yana, Osmanlı-Türk toplumu olarak felsefe üretmiş değiliz. Düşünce dünyamız, herhangi bir felsefe akımına kaynaklık etmediği gibi, başka kültür çevrelerinde ortaya çıkmış felsefe akımlarını herhangi bir zamanda *üretici biçimde* özümseyebildiğimiz de henüz söylenemez. Bu söylenenler yersiz bir küçük görme ya da yakınma olmayıp, toplumsal-tarihsel gelişme sürecimize ve sonuçlarına ilişkin nesnel bir durum saptaması sayılmalıdır. Yüzyıllar boyunca kendisine gerçeğin yolunun, dinin egemenliğindeki bir resmi ideoloji tarafından gösterilmesine alışmış/alıştırılmış olan bir toplumun herhangi bir felsefeyi, yani bilgelik ve gerçek arama yolunu üretmesi zaten beklenemezdi. Bilindiği gibi böyle bir arayış, toplum tekinin yönetim erki, toplum ve çevre karşısında kendi konumunu kendi özgür düşüncesi aracılığıyla sorgulamaya başladığı, yani *bireyleştiği* anda başlar. Osmanlı-Türk toplumunda ise böyle bir bireyleşmeyi sağlayacak, altyapıya ilişkin koşulların bulunmaması, felsefe düzeyindeki üretimin karşısına doğal bir engel olarak dikilmiştir. Son iki yüzyılda "batılılaşma" hareketinin açılımlarıyla "ithal" edilen felsefelerin Türkiye'deki yazgısı, bu durumun açık göstergesidir. Başka deyişle, toplumun temel yapısı ve geleneksel kalıpları sorgulanmaksızın çare getirebilecekleri umulan felsefi düşünceler, tıpkı Tanzimat sonrasının *ıslahat önlemleri* gibi, geçici birer yama olmaktan öteye gidememişlerdir.

Bireyleşme bakımından durum Cumhuriyet'den sonra da değişmemiş, Cumhuriyet yönetimi de kendi resmi ideolojisini yerleştirirken, toplum teklerini bireyleşmeye götürecek koşulları sağlıklı yorumlama işini ertelemiştir. On yılda bir yinelenen olaylar karşısında, bu sürenin toplum yaşamında ancak bir an kadar kısacık olmasına karşın, "nasıl olabildi?" diyecek ölçüde tarih bilincinden yoksun bir düşünce konumunu başkaca türlü açıklamaya olanak yoktur.

Son onyıllarda ise yukarda ana çizgilerini vermeye çalıştığımız geleneksel yapının *ciddi* biçimde eleştirilmeye başlanmış olması, öteki alanlarda olduğu gibi felsefe alanında da olumlu bir gelişme sayıl-

malıdır. Bir yandan resmi ideolojilerle yetinilmemesi, kısırlaştırılmış tartışma ortamlarından düşünce yaşamı için hiçbir ilerlemenin beklenemeyeceği, öte yandan ithal edilen felsefelerden, bu felsefeler özgün katkıların potasından geçmedikçe, olumlu sonuç alınamayacağı giderek belirginleşmektedir.

Böylece, günümüzde ve yakın gelecekte Türkiye'de felsefenin ilk plandaki işlevi, değindiğimiz anlamda eleştiriyi en etkin biçimde gerçekleştirmek olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eleştiri ne ölçüde sağlıklı gerçekleştirilirse, gerçek anlamda özgün ve *birey ürünü* çalışmalar için gerekli ortama da o ölçüde çabuk varılabilecektir. Bizim burada eleştiriden andığımız, bilginin önderliğinde olabildiğince geniş kapsamlı bir *değerlendirme* çalışmasıdır.

Her ciddi çalışma gibi, böyle bir çalışmanın da ancak *malzemenin* yeterliği ölçüsünde başarılı olabileceği, açıktır. Bu bakımdan, felsefe dilimizin giderek yerine oturmasının yanı sıra, özellikle son yıllarda felsefe yapıtlarının dilimize çevrilmesindeki yoğunlaşma, sevindirici bir gelişmedir. Ancak özellikle çeviri çalışmaları açısından —felsefenn henüz dilimize kazandırılmamış temel yapıtlarının sayısı düşünülürse— daha yapılacak çok iş vardır.

Bu satırlarla birlikte, günümüzde sürekli bir felsefe yayınının üstlenmesi gereken görevler de sanırız ortaya çıkmış olmaktadır. "DÜN VE BUGÜN FELSEFE" dizisinin kitaplarının birincil işlevi, felsefe konularına olabildiğince çok yönlü bir yaklaşım sağlayarak, bu satırlarda önemle vurguladığımız tartışma ortamının gelişmesine katkıda bulunmaktır. Bu arada felsefi düşüncenin çeşitli alanlardaki yansımalarına sürekli eğilmekle, felsefenin kendi başına bir fildişi kule oluşturmadığını, günlük uygulamasının aslında kimsenin dışında kalmadığı, kalamayacağı konuları kapsamına aldığını göstermeyi amaçlıyoruz.

Bu amaç doğrultusunda her kitabın bölümlenmesi *Felsefede Düne Bakış/Felsefede Bugüne Bakış, Bilim/Felsefe/Yöntem, Kültür ve Estetik/Felsefi Boyutlar, Siyaset ve Siyasal Düşünce* ve *Genel İnsanbilim* başlıklarıyla düzenlenmiştir. Yalnız bu bölümlerin bağımsızlıkları, birbiriyle hiçbir ilintisi olmama biçiminde anlaşılmamalıdır; benzer konuların ele alınması, aynı konunun yukardaki başlıklardan birkaçı ya da hepsi açısından incelenmesi gibi durumlar, bölümler arasında belli geçişleri ve zaman zaman da birliktelikleri gerçekleştirecektir. Elinizdeki bu ilk kitapta, her bölümün girişinde bölümün özel amaçlarına ilişkin açıklamalar yapılmıştır.

Bölümlerin hazırlanması, işbölümüyle gerçekleştirilmiştir. Buna göre *Siyaset ve Siyasal Düşünce* Ali Bayramoğlu'nun, *Felsefede Düne Bakış/Felsefede Bugüne Bakış* Arda Denkel'in, *Genel İnsanbilim* Ahmet Güngören'in, *Bilim/Felsefe/Yöntem* Mustafa Küpüşoğlu'nun ve *Kültür ve Estetik/Felsefi Boyutlar* bölümü de benim sorumluluğumuzda hazırlanmaktadır. Bölümleri hazırlayanlar, aynı zamanda

"DÜN VE BUGÜN FELSEFE" dizisinin *Yayın Kurulu*'nu oluşturan kişilerdir.

Son olarak çalışma yöntemimiz konusunda da birkaç noktayı belirtmek, dizinin nasıl hazırlandığını göstermek bakımından yerinde olacaktır. İlk olarak, *ekip çalışması* yöntemini en baştan benimsedik. Bu çalışma biçimimizin doğal gereği olarak, dizinin yayın politikasına ilişkin her konuda son karar organı, Yayın Kuruludur; bu bakımdan Yayın Yönetmeninin de bir ayrıcalığı bulunmamaktadır. Diziye ve dizinin tek tek kitaplarına ilişkin genel politika saptandıktan sonra, her bölümün hazırlayıcısı o bölüme girecek yazıların seçimi, ismarlanması vb. gibi konularda tek başına mutlak yetki sahibidir.

Önemle belirtmek istediğimiz ikinci nokta, Yayın Kurulu'nun, dizinin kitaplarına girecek telif ve çeviri incelemelere ilişkin denetim yetkisidir. Çevirilerde sorumluluğun çevirmenlere ait olmasını bir ilke olarak benimsedik. Ancak bu ilke, Türkçe felsefe dili, terimler ve kavramlar açısından Yayın Kurulunun çevirmenlere önerilerde bulunmasını, bu konuda ciddi bir anlaşmazlık çıkması durumunda belli bir çalışmanın yayımlanmaması yolunda karar almasını engellemez. Aynı durum, telif çalışmalar için de geçerlidir. Felsefe dilimizin yerleşmesi bakımından Yayın Kurulu olarak böyle bir yetkiyi elimizde bulundurmayı zorunlu görüyoruz.

Herhangi bir karışıklığa yol açmamak için belirtmek istediğimiz bir nokta da şu: "DÜN VE BUGÜN FELSEFE" dizisinin kitaplarıyla, B/F/S Yayınlarının kitap dizilerinden biri olan Felsefe Dizisi arasında organik bir bağ yoktur. "DÜN VE BUGÜN FELSEFE" dizisi, yukarda başlıklarını verdiğimiz konularda belli bir sürekliliği amaçlarken, ikinci diziyle öngörülen hedef, birbirinden bağımsız temel felsefe yapıtlarını yayımlamaktır.

Bu felsefe kitapları dizisinin yayın yönetmenliğinin yanı sıra, B/F/S Yayınları genel yayın danışmanlığı görevini de üstlenmiş oluşumdan ötürü, koordinasyondan doğabilecek aksaklıklarla teknik aksaklıkların sorumluluğu, Yayın Kuruluna değil, yalnızca bana aittir.

İlgili çevrelerden gelecek yapıcı eleştiriler, ortak çalışma önerileri ve her türlü katkı, "DÜN VE BUGÜN FELSEFE" dizisi hazırlayıcıları için her zaman bir güç ve mutluluk kaynağı olacaktır.

I. BÖLÜM

Bilim, Felsefe, Yöntem

Hazırlayan: Mustafa Küpüşoğlu

GİRİŞ

Bilim - felsefe ilişkisinin kavranılması, diğer alanlardaki ilişkilerin belirlenmesinde hareket noktası oluşturduğundan dolayı, yöntem açısından oldukça önem taşıyor. Bu nedenle hangisinin birincil ya da daha kapsayıcı olduğu yolundaki kurgusal tartışmalar yerine, bu ikisini, ortak ve ayrık yönlerini belirleyerek çözümlememiz gerekiyor.

Bilimi teknik gelişme temelinde ele alan anlayış, onu doğa bilimlerinin insansız alanında tarafsız, nesnel, saf bilginin özyapısal bir örneği olarak görür. Aynı anlayışa göre felsefe ise, bilimler bilimi olarak bilimin kavramlarının bireştirileceği kategorileri oluşturarak onu usçullaştırır. Yani, felsefe insanla ilgili varlıkbilimsel saptamalar yaparak insandan hareket eder, yeniden insana döner; öznel olmaması olanaksızdır.

Deneysel temelde gelişmeye başlayan bilim, istemeden de olsa klasik felsefeyle çatışmaya başladı. Gezegenlerin yörüngelerinin Aristo'nun dediği gibi çember değil, elips olduğunu gösteren Kopernik'in "Göksel Kürelerin Dolanımı Üzerine" (1943) adlı kitabına yazdığı önsözde Osiander *"Sistemin* (yani bilimin) *sadece matematiksel olarak doğru sayılabileceğini, felsefi olarak doğruluğunun söz konusu olamayacağını"* açıkça söyler. Bilginin sarsılmaz temelini arayan klasik felsefenin bilim anlayışı da —Kant sonrasında açıkça gördüğümüz gibi— sarsılmıştı. Önce Öklidyen olmayan geometrilerde başlayan karşı gelişme, dalga mekaniği ile iyice yaygınlık kazandı.

19. yüzyılın sonlarından başlayarak çağdaş bilim, felsefenin kavramlarını, kategorilerini kendi verileri doğrultusunda değerlendirmeye, felsefe de bilimin verilerini, kendi saptamalarının doğruluğunu denetlemede kullanmaya başladı. Günümüzde bilim adamı salt deneye, felsefeci de salt usa dayanmamakta. Her ikiside, değişik oranlarda ve biçimde, hem usun ürünleriyle hem de deneyin verileriyle ilgilenmektedir. *(Hegel'in dizgeleştirdiği) diyalektik.. bir bilgi teorisidir; çağdaş fizik sancı çekmektedir, diyalektik materyalizmi doğurmaktadır.*

Yüzyılımızın başlarında yoğunlaşmaya başlayan bu süreç, verimli sonuçlarını vermeye başlamıştır. *Doğa bilimleri alanında (ve daha da önemlisi insanlık tarihinde) çığır açan her buluşla materyalizm biçimini değiştirmelidir* ilkesine işlerlik kazandırılmaya çalışılmakta.

Bu bölümde ağırlıklı olarak, dış dünyanın algılanması ve betimlenmesi bağlamında, bilimlerin iç ilişkileri (Dış dünyanın betimlenmesinde klasik Newton mekaniği mi, yoksa kuantum mekaniği mi temeldir; termodinamik dizgelerin entropisinin gösterdiği olasılık kavramıyla hareketin akış yönünü saptamanın, nedensellikle ilişkisi, vb..) ve felsefeyle ilişkileri (Dış dünyanın varlığı, bu dış dünyanın algılanmasında temel kavramlar olarak kullandığımız uzay, zaman, hareket, ilerleme gibi kavramların içeriklerinin saptanması, vb..) işlenecektir. Bilimdeki paradigma değişmeleri nedenleri ve sonuçlarıyla, tarihsel boyutlarıyla aktarılacaktır. Bilim derken yalnızca fiziği, termodinamiği kastetmiyoruz; yukarda belirlenen bağlamda bütün doğa bilimleri irdelenecektir.

Dizinin bu ilk kitabında *"Öznel deneyimlerden nesnel bilgiye nasıl ulaşılır"* sorusuna yanıt arayan fizikçi Max Born'un bir yazısı; Mustafa Küpüşoğlu ve Ersin Dur'un bilimlerde indirgemeciliğin yatay geçişe olanak tanıyıp tanımadığını araştıran *"Kuantım Fiziği, Termodinamik ve İnsan İlişkileri"* adlı yazısı; Sartre'ın *"Cehennem, başkalarıdır"* saptamasının insan ilişkilerini nasıl etkilediğini anlattığı *Kapalı Duruşma* adlı eseri için yaptığı söyleşi ve Sartre'ın bu yorumunu eleştirel bir yaklaşımla irdeleyen Bertland Binoche'un yazısı var.

SİMGE VE GERÇEKLİK*

MAX BORN

Çeviren: Ersin Dur

1. Bilim Neden Soyut ve Matematikseldir?

Fizikçi, kimyacı ya da gökbilimci olmayan herhangi bir kişi bu kitabı ya da bu bilimlere ait başka bir kitabı şöyle bir gözden geçirirse, simgelerin, matematiksel içeriğin ve doğal olayların çok çeşitli betimlemelerinin fazlalığı karşısında, şaşırıp kalacaktır. Gözlem için kullanılan gereçler ve düzenekler bile çizeneklerle simgesel olarak belirtilmiştir; buna karşın kitap, doğal bilimlerle ilgilendiğini savunmaktadır. Gerçek doğa bu formül birikiminin neresindedir? Fiziksel ve kimyasal simgeler duyu algılamalarının deneysel gerçekliğiyle nasıl ilintilidir?

Bilim adamının kendisi bile ara sıra, doğaya neden böyle simgeler kullanarak, soyut ve biçimsel yollarla yaklaştığını düşünecektir. Bu konudaki düşüncesi ise, genellikle, simgelerin bir tür uygunluk, eldeki gerecin çokluğuyla başedebilecek bir kısa anlatım yolu olduğudur. Ancak bence sorun daha köklüdür. Simgeler, doğal olayların altında yatan fiziksel gerçekliğin içine girebilmek için kullanılan yöntemin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu görüşümü aşağıdaki satırlarda açıklamağa çalışacağım.

2. Doğal Gerçekçilik

Eğitim alamamış bir kişi için gerçeklik, duyumsadıkları ve algıladıklarıdır. Çevresini saran şeylerin gerçek varlığı, acı, neşe ve umut gibi duyumları kadar kesindir. Belki de görsel bir yanılgıyla karşı karşıyadır ve bu görsel yanılgı, gerçekler hakkında yanlış ve kuşku dolu çıkarımlara neden olabilecektir. Ancak bu her zaman için bilincinin yüzeyinde kalacak, derinliklerine inemeyecektir.

Bu tür davranış, doğal gerçekçiliktir. Dış dünyanın nesnel deneyimleri ve zevk, acı, beklenti, umutsuzluk gibi öznel deneyimleri ara-

---

* **Simge ve Gerçeklik;** yalnızca Nobel Ödülü alanların konferans verebildiği Lindau'da, Max Born'un **bilimsel nesnelliğin temeli felsefesell sorunu** üzerine, haziran 1964'de vermiş olduğu bir konferansının metnidir.

sındaki ayrımı belirleyebilse bile, birçok kişi yaşamları boyunca bu düşünceyi taşımaktadır.

Bazı kişiler vardır ki, olagelen şeyler onları derinden etkiler ve kuşkulu yapar. Benimle ilgili durum, aşağıdaki gibi gelişti.

Ben ilkokuldayken, o sırada üniversite öğrencisi olan bir yakınım vardı. Bu yakınım kimya derslerinin dışında, kendisini etkilediği için felsefe derslerine de devam etmekteydi. Günün birinde ansızın bana şu soruyu sordu: "Şu yaprağa yeşil ya da gökyüzüne mavi dediğinde, gerçekte tam olarak ne demek istiyorsun?" Bu soruyu çok gereksiz bularak şöyle yanıtladım: "Tam olarak yeşil ve mavi demek istiyorum. Çünkü bu renkleri oldukları gibi, senin gördüğün gibi görmekteyim." Fakat yanıtım onu tatmin etmedi. "Yeşil rengi tam olarak senin gördüğün gibi gördüğümü nasıl bilebilirsin?" sorusuna verdiğim "Çünkü, kuşkusuz herkes yeşili aynı şekilde görür." karşılığı da onun için yeterli değildi: "Renkleri ayrımlı olarak algılayan renk körü insanlar vardır; örneğin, bu insanların bazıları yeşil ve kırmızıyı birbirinden ayıramazlar." Böylece bir köşeye sıkışmış ve başka bir kişinin algıladıklarının tam olarak belirlenemiyeceğini, hatta "Onunla benim algıladığım şey aynıdır" türündeki tümcelerin açık bir anlamı olmadığını kabullenmek zorunda kalmıştım.

Her şeyin ayrımsız olarak temelde öznel olduğunu anlamak, benim için bir şok olmuştu.

Sorun, nesnel ile öznel arasındaki ayrımı koyabilme sorunu değil, kişinin kendisini öznelliğinden kurtarıp, nesnel önermelere nasıl ulaşabileceğini anlaması sorunudur. Başlangıçta belirtmek isterim ki, hiç bir düşünsel çalışmada, bu sorunun doyurucu bir çözümünü bulamadım. Fakat fizik ve fizikle ilgili bilimlerle uğraşmam nedeniyle, yaşımımın sonuna doğru, bana bir dereceye kadar kabul edilebilir görünen bir sonuca ulaştım.

3. Kant

Sözünü ettiğim yakınımın sorularıyla yaşadığım şoktan sonra, Kant'ı öğrenmeye başladım. Daha sonraları anladım ki, nesnel bilginin bireyin öznel duyu algılamalarından nasıl çıkarıldığı ve bu bilginin ne anlama geldiği sorunu, çok eski bir sorunmuş. Plato'nun "idea"lar öğretisi bu sorunun eski formülasyonlarından biridir. Eski çağların düşünürlerinden Kant öncesi İngiliz düşünürleri Locke, Berkeley ve Hume'a kadar olan çok çeşitli kurgular, aynı sorunla ilgilenmektedir. Burada felsefe tarihi hakkında konuşmak amacında değilim; yalnızca Kant hakkında bir iki şey söylemek istiyorum. Çünkü Kant, insan düşüncesini zamanımıza kadar etkilemiş bir düşünürdür ve anlatacaklarımı onun terimler dizgesini kullanarak aktarmak istiyorum.

Salt Aklın Eleştirisi'nde Kant şunları yazar: "Nesneler, bize algılamalarımızı oluşturan duyu etkilenimleri olarak verilirler. Bunlar

daha sonra us tarafından ele alınıp, kavramlarımızı şekillendirirler." Böylece Kant, algılanan nesnelerin us tarafından kavramlara dönüştürüldüğünü savunmaktadır. Nesne algılamalarının bütün bireyler için aynı ve bunlardan üretilen kavramların da her bireyde birbirinin aynısı olduğunu, Kant tartışmasız kabul etmektedir. Ona göre bütün bilgi olaylara karşı gelmektedir, ancak yalnızca deneyim tarafından değil, usun yapısı tarafından da belirlenmektedir. Algılamalarımızın önsel (a priori) biçimleri uzay ve zamandır; usun önsel biçimi ise, kategorilerdir. Kant, bu kategorilerin ve onların içeriklerinin bir kataloğunu verir.

Olaylar dünyasının ardında kendi başına var olabilen bir nesneler dünyası olup olmadığı sorusu, gördüğüm kadarıyla Kant'ta yanıtsız bırakılmıştır. Kant *kendinde şey*'den söz eder, ancak bunu bilinemez olarak ortaya koyar. Bertrand Russel *Batının Bilgeliği*'nde şunları yazar:

"Kant'ın oluşturduğu kuramda 'kendinde şey'i denemek olanaksızdır, çünkü bütün deneyimler uzay, zaman ve kategorilerin birlikteliğiyle olagelmektedir. En iyi biçimde, ancak algılamalarımızın öne sürülen dış kaynaklarından böyle şeyler olduğu çıkarımını yapabiliriz. Tam olarak söylemek gerekirse, böyle kaynaklar olduğunu bulabilmek için hiç bir bağımsız yolumuz olmadığından, buna bile izin verilmez ve böyle bir yolumuz olsaydı bile, bu kaynakların duyu izlenimlerimize yol açtıklarını gene de söyleyemezdik. Çünkü nedensellik hakkında konuşmaya başladığımızda, anlayışın içinde çalışan a priori kavramların ağına girmişiz demektir."

Belirsiz 'Kendinde şey', kavramı genellikle Kant'ın öğretisinin en zayıf yönü olarak dikkate alınmıştır. Kişi, bireylerin duyu algılamalarının ve kavramsal uğraşılarının, bütün bireyler için geçerli nesnel önermelere nasıl dönüştürüldüğünü anlamak zorundadır. Ancak bu nesnel bilginin ön koşulu, Kant tarafından bilinemez olarak ifade edilmiştir.

Bu ikilemden kurtulabilmek için bilimsel düşünme yöntemlerinin nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışacağım.

Yalnız öncelikle Kant sonrası düşünce dizgelerinde, bu sorunun nasıl ele alınıp çözülmeye çalışıldığının kısa bir özetini vermek gerekliliğini hissediyorum.

4. Kant Sonrası Düşünce Dizgeleri

Öznel deneyimlerin nesnel bilgi haline nasıl dönüştürüldüğü sorununun tarihi üzerinde durmak istemiyorum; ancak aynı sorunun belirsiz biçimde Platon tarafından ünlü mağara örneğinde*, ayrıntı-

* Platon, **Politela** VII. kitap: "Şimdi, bilgimizi ve bilgisizliğimizi, şu anlatacaklarımla ölç Glaukon, yeraltında bir mağara tasarla. Mağaranın ka-

lı biçimde de sonraki düşünürlerin çalışmalarında, özellikle kuşkucu olan David Hume'da işlendiğinin belirtilmesi gereklidir. Kant'tan sonraki düşünürler, bu soruna çok değişik yaklaşımlarda bulunmuşlardır.

Bazı düşünce dizgeleri, gerçeklik olarak, yalnızca bireyin dünyasını kabul etmektedir. Gençlik yıllarımda Stirner tarafından yazılmış *"Tekil Birey ve Mülkiyet Hakkı"* adlı kitap yaygın olarak okunmaktaydı. Adından da anlaşılacağı gibi tekbenciliği işlemektedir. Adını anımsayabilmem, kitaptan oldukça etkilendiğimi göstermektedir.

Güçlü destek bulmuş ve açıkça Kant tarafından da paylaşılan düşünce, ayrımlı kişilerin duyu algılamalarının birbirinin aynı olduğu ve kanıtlama gerektirmediği, tek sorunun bu ortak olaylar dünyasını araştırmak olduğuydu. Bu görüş, idealist dizgeler adıyla anılan ve Hegel'le birlikte öteki düşünürlerde doruğuna ulaşan düşünce dizgelerinde ele alınmıştır. Bunlardan birisi, altmış yıl önce Göttingen'de derslerini izlediğim Husserl'dir. Husserl'e göre hiç kimse bilgiyi *'özün içe duyumsallığı'* olarak adlandırılabilecek bir us yoluyla elde edemez. Ancak bu benim için doyurucu bir yanıt değildi. Günümüzde oldukça tutulan ve köklerini fizikçi, düşünür Ernst Mach'ın çalışmalarında bulabileceğimiz mantıksal olguculuk öğretici, daha açık seçik ve daha köklüdür. Yalnızca anlık duyu algılamaları gerçek olarak dikkate alınır; bunun dışındaki herşeyin, günlük yaşamın ve bilimin tüm kavramsal dünyasının, duyu algılamaları arasında mantık-

---

pısı bol ışıklı bir yola açılıyor. Ama mağarada oturan insanların kolları, boyunları ve bacakları zincirlerle bağlanmış, sırtları da ışığa çevrilmiş. Öyle ki sadece karşılarındaki mağara duvarını görebiliyorlar, başlarını arkaya çeviremiyorlar, kendilerini bildikleri andan beri de burada böylece oturmaktalar. Düşün ki sırtlarının arkasındaki ışıklı yoldan bir sürü nesneler geçiyor, ışık bu nesneleri mağaranın duvarına yansıtıyor. Şimdi bu adamlar sadece mağaranın duvarına yansıyan hayâlleri görebilirler, o hayâlleri meydana getiren gerçek nesneleri göremezler, değil mi? Demek ki bu adamlar birbirleriyle konuşabilselerdi duvarda gördükleri hayâllere bir takım adlar vereceklerdi, çünkü bu hayâlleri gerçek sanmaktadırlar. Bu adamların gözünde gerçeklik, asıl gerçeklerin duvardan yansıyan hayâllerinden ya da gölgelerinden başka bir şey değildir. Şimdi bu adamlardan birinin zincirlerini çözüp ayağa kalkmasına ve başını asıl gerçekliklere çevirmesine izin verelim. Gözleri bol ışıktan kamaşır ve asıl gerçekleri göremezdi, değil mi? Dahası, kamaşan gözlerini yeniden duvara çevirirdi ve duvardaki hayâllere rahatlıkla bakardı. Ama gözlerini yavaş yavaş alıştırarak asıl ışığın kaynağına da pekâlâ bakabilirdi. İşte o zaman arkadaşlarıyla gördüğü şeylerin birer hayalden ibaret olduğunu, asıl gerçeklerin şimdi gördükleri olduğunu anlayacaktı. İşte sevgili Glaukon, gözümüzle gördüğümüz, bu dünya o mağaranın duvarıdır, arkasındaki ışığa bakabilen insan da duyu gözünü us gözüne çeviren bilgedir." Aktaran: Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi. (ç.n.)

sal bağlantıları sağlamaktan öte, başka bir işlevi olmadığı varsayılır. Amerikalı düşünür Henry Morgenau bütün bunlar için, *'oluşturulmuş yapılar'* deyimini uygun görmüştür. En köklü yorumunda bu kuramın anlatmak istediği, bir dış dünyanın varlığının kabul edilmemesi ya da en azından onun bilinemeyeceğidir. Kuramı savunanlardan birisi, pratik yaşamda böyle bir dış dünya yokmuşcasına davranırken, büyük güçlüklere katlanmak zorunda kalacaktır. Bütün bu kuramların çıkış noktası, duyumsal algılamalar dünyasının bütün bireyler için aynı olduğudur. Bunun ne anlama geldiği ise yanıtsız bırakılmıştır.

Şimdi fizikçilerin ya da daha genelde bilim adamlarının gerçeklik sorunu hakkında neler düşündüklerine bakalım.

Bilim adamlarının bir çoğu, düşünsel uğraşılarla beyinlerini yormak ve karıştırmak istemeyen doğal gerçekçilerdir. Bir olayı gözlemek, ölçmek ve betimlemek onlar için yeterlidir. Deneysel düzenekleri ve gereçleri kullandıkları sürece, uygun teknik terimlerle süslenmiş, sıradan bir dil kullanırlar.

Kuramsal çalışmalar, yani gözlemlerin yorumu başlar başlamaz, kullanılan dilin niteliği değişir. Daha, kuram teriminin çağdaş anlamında ilk fiziksel kuram olan Newton mekaniğinde, sıradan şeylere karşı gelmeyen, kuvvet, kütle, enerji gibi kavramlarla karşılaşırız. Araştırmaların ilerlemesiyle, böylesi özelliklere karşı gelmeyen kavramların kullanılması gittikçe yaygınlaştı. Maxwell'in elektromanyetizm kuramındaki alan kavramı, algılanabilir dünyanın tümüyle dışındadır. Bu gelişmeyle birlikte, niceliksel yasaların Maxwell denklemleri gibi matematiksel denklemlerde betimlenmesi, gereklilik durumuna geldi. Görecelik kuramı (özel ve genel), atom fiziği ve çağdaş kimya, bu gerekliliğin kanıtlarıdır. Kuantum mekaniği, böylesi kuramların en gelişkinidir ve bugün için bile tam olarak sonuçlandırılmış değildir. Kuantum mekaniğinde geliştirilen matematiksel yapı, günlük kullanımdaki sözcüklerle bir yorumda bulunmadan, başarılı biçimde, matematiksel yollarla bugünkü durumuna getirilmiştir.

Bütün bu gelişmelerle birlikte olan nedir? Fizikte matematiksel denklemler, matematikte olduğu gibi kendi içlerinde bir sona ulaşmazlar. Onlar, günlük deneyimler düzeyinin ötesinde varolan bir gerçekliğin simgeleridir. Bana göre, bu gerçek şu soruyla yakından ilgilidir: *Öznel duyumsamalardan nesnel bilgi nasıl elde edilebilir?*

5. Fizikte Düşünme Yöntemleri

Soruna fizikçinin kullandığı yöntemlerle yaklaşmak istiyorum. Bu yöntemlerin çok az bir bölümü felsefe dizgelerinden türetilebilir. Çünkü filozofların geleneksel düşünme yolları, çağdaş fiziğe uygulandıklarında başarısız sonuçlar vermiş ve bilim adamları bu yöntemleri geliştirmek zorunda kalmışlardır. Güçlü olmaları, denene-

rek başarılı olmalarından kaynaklanmaktadır. Yalnızca doğal görüngülerin anlaşılmasını sağlamakla kalmadılar, yeni ve büyük ölçüde etkileyici görüngülerin bulunmalarına neden olarak, insanın doğa üzerindeki etkinliğini de arttırdılar.

Konuyu ele alış biçimim, metafizik düşüncenin yukardan bakmasına neden olacak biçimde *deneysel* olarak yorumlanmamalıdır. Fizikçinin kullandığı yöntemlerin kuralları deneyimden çıkarılmış değildir; onlar, büyük düşünürlerin özgün üretimi olan yalın düşüncelerdir. Buna karşın oldukça geniş bir alanda denenmişlerdir. Burada bilim felsefesi ile İlgilenmek amacında değilim, felsefeye bilimsel görüş açısından bakmak istiyorum. Kesinlikle eminim ki, bir metafizikçi böylesi bir yaklaşıma karşı çıkar. Ancak onun için yapabileceğim hiçbir şey yok.

Bu düşünme yöntemlerinin bazılarını sıralayarak, köklerini ve geçerliklerini tartışmaya çalışacağım.

A — Karar Verilebilirlik

Karar verilebilirlik sözcüğünü sözlükte bulamamış olmama karşın, bilimsel düşüncenin temel bir kuralı için kullanmayı öneriyorum: Özel bir durumda uygulanabilir olup olmadığına bakmadan, eğer bir kavram karar verilebilir nitelikteyse o kavram kullanılır.

Hareketli cisimlerin optiğinde ve elektrodinamikte karşı konulmaz güçlüklerle karşılaşıldığında, Einstein, bu güçlüklerin altında yatan temel nedenin, ayrımlı yerlerde olan olayların eşzamanlılığa indirgenebileceğini ayrımsadı. Oysa ayrımlı yerlerdeki olaylar arasındaki ilgiyi sağlamakta kullanılan ışığın hızı sonluydu ve bu nedenle ayrımlı yerlerdeki olayların eşzamanlılığı, geçerli bir varsayım değildi. Fiziksel yollar kullanılarak olaylar arasında, ancak belirli bir koordinat dizgesine başvuruyla göreli eşzamanlılık sağlanabilirdi. Böylece, ışığın sonlu hızı ve göreli eşzamanlılık varsayımlarına indirgenebilen özel görecelik, uzay ve zaman anlayışımızı değiştirdi. Kant'ın uzay ve zamanı mutlak kabul eden önsel içe duyumsal varsayımları, bir kenara bırakıldı.

Gerçekte, uzayın ve zamanın mutlak olmadığıyla ilgili kuşkular çok önceleri başlamıştı. Kant'tan bir süre sonra, Gauss, Bolyai ve Lobachevski tarafından, Öklidyen olmayan geometrilerin mantıksal olabilirlikleri kanıtlandı. (Öklidyen geometriye göre, uzayda iki nokta arasındaki en kısa yol bir doğrudur ve bir üçgenin iç açıları toplamı yüz seksen derecedir.) Gauss, Almanya'daki Brocken, Inselsberg ve Hohe Hagen adlı üç tepenin oluşturduğu üçgenin iç açılarının toplamını deneysel yollarla ölçmeye çalışarak, Öklidyen geometrinin bu varsayımının doğru olup olmadığını araştırdı. Gauss'tan önce Rieman, geometrinin deneysel gerçekliğin bir parçası olduğu düşüncesini ele alarak, eğri uzay kavramını matematiksel bütünlük içinde genelleştirdi.

Einstein'ın genel görelilik adıyla bilinen kütleçekim kuramında, karar verilebilirlik ilkesinin yeniden kullanıldığını görürüz. Einstein'ın çıkış noktası, kütleçekimsel alanda bütün cisimlerin kütlelerinden bağımsız biçimde aynı ivmeyle ivmelendikleri gerçeğiydi. Böylece, kapalı kutudaki gözlemci, hareketli bir cismin kutuya göre ivmesinin kütle çekimsel bir alandan mı, yoksa kutunun ters yönde ivmelenmesinden mi kaynaklandığına karar veremeyecektir. Bu yalın varsayım, kendi üzerinde genel göreceliğin bütün yapısının şekillenmesine neden oldu. Kuramda kullanılan temel matematiksel yapı, Rieman'ın yukarıda adı geçen geometrisinin, bildiğimiz uzay ve zamanın bir karışımından oluşmuş, dört boyutlu uzaya uygulanmış biçimiydi.

Bütün bunlardan karar verilebilirlik ilkesinin gücünü ve üretkenliğini gösterebilmek için söz ettim. İlkenin başarılı olduğu başka bir kuram kuantum mekaniğidir. Özgün bir başlangıçtan sonra atomdaki elektronların yörüngesel hareketlerini açıklayan Bohr'un atom kuramı, güçlüklerle karşılaştı. Heisenberg, kuramın temelde gözlenemez niceliklerle —kesin boyutlar ve periyotlardaki elektronik yörüngeler— uğraştığını ayrımsayarak, geçerliğine deneysel yollarla karar verilebilecek kavramlar kullanan yeni bir kuramın ana hatlarını belirledi. Gelişimine benim de katkıda bulunduğum yeni mekanik, Kant'ın önsel kategorilerinden başka birinin, nedenselliğin yıkılmasına neden oldu. Klasik fizikteki nedensellik, Kant'ın yaptığı gibi genellikle belirleyicilik olarak yorumlanmıştır. Yeni mekanik belirleyici değil, istatistikseldi. (Bu konuya daha sonra gene döneceğim.) Başarısı, fiziğin bütün alanlarında tartışma götürmez niteliktedir. Karar verilebilirlik ilkesini nesnel dünyanın kökeni sorununa da uygulamayı ussal buluyorum.

B — Oranlanabilirlik, Simgeler

Sorgulamamızın başlangıcındaki kuşku dolu soru şuydu: Duyu algılamalarımızın öznelliğine karşın, nesnel bir dış dünyanın varlığını çıkarabilmemiz olası mıdır? Gerçekte böylesi bir çıkarım son derece doğal göründüğünden, ondan kuşkulanmak oldukça gariptir. Ancak bu kuşku vardır ve giderilmesi için uğraşan her türlü girişim, karar verilebilirlik ilkesine ters düştüğü için doyurucu değildir.

Benim gördüğüm yeşil ile başkasının gördüğü yeşilin aynı olup olmadığına karar verebilmenin olanaksızlığı, bir tek duyu algılaması üzerinde anlaşılmağa çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz ki bu olanaksızdır.

Ancak aynı duyu organının iki ayrı duyu algılaması —örneğin iki ayrı renk— için karar verilebilir, iletişim kurmakta kullanılabilir ve nesnel olarak sınanabilir önermeler vardır. Bu önermeler, iki algılamanın oranlanmasına, özelde eşitliğine ve eşitsizliğine dayanmaktadır. (Eşitlik ya da eşitsizlik yerine, ayrılabilir ya da ayrılamaz demek

daha uygun olacaksa da, böylesi mantıksal bir incelemede bu tür psikolojik ayrıntılara gerek yoktur.) Kuşkusuz iki ayrı birey bu oranlamalar üzerinde anlaşabilir. Başka birisine bir şeye yeşil dediğimde ne algıladığımı betimleyemesem bile, o kişiyle, bana aynı renkte görünen iki yaprağın onun için de aynı renkte olduğu konusunda anlaşabiliriz. Eşitlikten ayrı olarak iletişim kurmakta kullanılabilir ve nesnel olan başka ilinti çiftleri de vardır; daha açık —daha koyu, daha sıcak— daha soğuk, daha— daha zayıf, daha sert— daha yumuşak gibi. Konumuz bunları ayrıntılı olarak incelemek değildir. Adı geçen türde iletişim kurmada kullanılabilir ilinti çiftlerinin bulunması, bizim için yeterlidir.

Fizikte bu nesnelleştirme ilkesi iyi bilinir ve dizgesel olarak kullanılır. Renkler, sesler hatta şekiller kendi başlarına değil, çiftler halinde dikkate alınırlar. Yeni başlayan herhangi bir kişi, optik deney düzeneğinin iki görsel algılama arasındaki duyumsanabilir ayrımların (parlaklık, renk, doygunluk gibi) kaybolacağı biçimde ayarlandığı sıfırlama yöntemini öğrenir. Bir ölçü aletinin okunması, ibre ve ölçüm çizgilerinden birisinin geometrik eşitliğinin gözlenmesidir. Deneysel fiziğin önemli bir bölümü, böylesi ölçümlerin yapılmasını gerektirmektedir.

Nesnel önermelerin çiftleri oranlayarak yapılabileceği gerçeğinin büyük önemi vardır; çünkü konuşmanın, yazmanın ve düşünmenin en güçlü yöntemi olan matematiğin kökeni budur. Bireyler arasındaki iletişimde kullanılan her şey için simge deyimini kullanmayı öneyorum.

Tam şeklinin ne olduğu önemli olmayan, ancak yalnızca kaba bir yeniden üretimi yeterli olan görsel ya da işitsel imler ya da işaretler, kolaylıkla yeniden üretilebilir. Eğer "A" harfini yazar ya da söylersem, aynı şekilde başka birisi de "A" harfini yazar ya da söylerse, ikimiz de kendi "A" harfimizle diğerininkini algılar, optik ve akustik olarak ikisinin de aynılığında anlaşırız. Önemli olan, kaba bir eşitlik ve biraz benzerliktir. —Bir matematikçi ise topolojik eşitliğin önemli olduğunu söyleyecektir— Konuşmada kullanılan sesin tonu ya da kullanılan yazının süslü olması, gereksiz ayrıntılar olarak kalır.

Simgeler, bireyler arasındaki iletişimin taşıyıcıları olduklarından, nesnel bilginin elde edilebilmesi için karar verici durumdadırlar.

C — Eşleme Düzenlilik

Goethe *Özdeyişler ve Düşünceler*'de şunları yazar: "Nesnede, öznedeki bil inmeyen düzenliliğe karşılık gelen, bilinmeyen bir düzenlilik vardır."

Bu alıntıyı yapmamın nedeni, nesnellik ve öznellik tartışmamızla olan yakın ilgisi değil, tümcede geçen karşılık olarak ifadesidir. Goethe, kendine özgü sezgisiyle, bütün öğrenme, bilme ve anlamanın *ilk kavramı* (Urbegriff) olarak adlandırılabilecek bir kavramı kullandı. Almanca Ur hecesini ilk olarak çevirmeyi uygun buldum, çünkü Goethe'nin kendisi de benzer durumlarda aynı anlamı vermeye çalışmaktadır: Başkalaşımlar öğretisinde *ilk bitki* (Urpflanze), renkler kuramında *ilk olay* (Urphänomen), *karşılık olarak* yerine şeylerin birbirine karşılık gelmesi anlamına gelen *eşleme* sözcüğü daha sıkça kullanılır.

Çocuk konuşmayı öğrenir tümcesinin anlamı, çocuğun sözcükler ve tümcelerle, kişiler, etkiler ve algılamalar arasında eşlemeler yapması demektir. Yazı, bu olaylara ya da onlara karşı gelen sözcüklerin görsel simgelerinin bir eşlemesi, düzenliliğidir. Sayma, 'bir, iki, üç...' biçiminde giden ve sayılarla benzer şeylerin bir sıralaması arasında kurulan eşlemedir. Çağdaş matematik, bu ilkeyi, George Cantor tarafından başlatılan *kümeler kuramıyla* (Mengenlehre) sonsuzluklar içerebilen kümelere genelleştirdi. George Cantor, sonlu uzunluktaki bir doğru parçasının bütün noktaları kümesiyle, sonu olmayan sayma sayıları kümesi arasında bire bir eşleme yapılamayacağını kanıtlayarak sonsuzlukların da birbirlerinden farklı olduğunu gösterdi.

Geometride uzaydaki noktalar, koordinatlar adı verilen sayı gruplarıyla birbirlerine eşlenirler. Bu yolla her geometrik gerçeğe sayılar kümesinde bir kuram karşılık gelir. Matematiğin temel yönü sayılar değil, eşleme ve düzenlilik kavramıdır. Grup kuramı gibi, sağlam temeller üzerinde geliştirilmiş öyle matematiksel öğretiler vardır ki, sayılar bunların oldukça önemsiz bir bölümünü oluştururlar. Fizikte salt mekanik olmayan, buna karşın tam anlamıyla fiziksel bir buluş olarak dikkate alınması gereken ilk buluş, Pythagoras'ın, müzikteki dördüncü, beşinci oktav gibi doğal aralıkların, gerçekte titreşen bir telin 2:1, 3:2, 4:3 gibi basit oranlarına karşı geldiğini bulmasıdır. Aslında kulağın (müziğin doğal aralıkları), göz ya da kasların (telin uzunluğu) algılamaları arasında ikili bir eşleme vardır.

Termometre aracılığıyla ısı yoğunluğunun ölçümü, geometrik bir nicelikle (cıva sütununun uzunluğu, galvanometre ibresinin konumu gibi) ısı algılamasının birbiriyle iç ilintilenmesi, eşlenmesidir. Isı yoğunluğu temelde gene bir sayıyla eşleştirilmiştir.

Kimya, maddeleri simgelerin kümeleşimleriyle düzenlemeye çalışır. Simgeler, bilinen atomların adlarının kısaltılmış biçimleridir. Bu işlemin tarihsel kökeni, molekülün simgesel gösterimindeki atomlarla, atom ağırlıklarının eşlenmesi yoluyla moleküler ağırlığın belirlenebilmesi, ve atomların simgelerine değerlikler vererek olası tepkimelerin saptanabilmesi kolaylığıydı. Daha sonraları, kimyasal bağların bu şekilde betimlenmesi, genel atom kuramı içinde eritildi.

D — Yapılar

Deneyimin her alanında, duyu algılamalarının simgelerle olan eşlenmesi gerçekleştirilmiştir. Günlük yaşantımızın gerektirdiği dilin sözcükleri, tümceleri, ister yazılı, ister sözlü olsun algılamalarımıza, duygularımıza karşılık gelmektedir ve fazlaca derinlemesine çözümlenmeden tarafımızdan öğrenilip kullanılırlar. Böylece, herşeyin düşünsel yansımasını insan kendi usunda oluşurabilir ve edebiyat yoluyla çözümleyerek geliştirebilir.

Bilim bir adım daha ileri gider. Şimdi söyleyeceklerimin bütün doğal bilimler ve insan bilimleri için geçerli olup olmadığını bilmiyorum. Bu nedenle, yalnızca bldiğim ve matematiksel simgelerin kullanılarak 'yapılar'ın ortaya konduğu bilimler hakkında konuşmak istiyorum.

Matematik, matematiksel simgelerde gizli olan düşünce yapılarının araştırılması ve çözümlenmesidir. En yalın matematiksel oluşum belirli kurallara, aritmetik öncüllere göre biraraya getirilen sayıların oluşturduğu dizilerdir. Dizilerin en önemli yanı, içsel düzenleridir: Her sayı başka bir sayı tarafından izlenir. Bu öncüller ve kurallar oldukça büyük sayıda yapıyı belirler; örneğin kendilerine özgü nitelikleriyle ve karmaşık dağılımlarıyla asal sayılar gibi. Geometri, analitik olarak dönüşümlerde değişmez kalan uzaysal yapılarla ilgilenir. Grup kuramı, değişimler, dönmeler ve bakışım işlemleri gibi belirli işlemlerin uygulandığı yapılarla uğraşır.

Bütün bunlar salt düşüncenin yapılarıdır. Gerçeklikle olan bağlar, simgelerin gözlenen olaylarla ilgilerini kuran kuramsal fizik tarafından yapılır. Kuramsal fizikçi, gözlenen olaylarla onların ardındaki gizli yapıların arasında bağlantının kurulabildiği yerlerde, bu yapıları, öznel olayların gerisindeki nesnel gerçeklik olarak değerlendirir.

Söz konusu süreci bütün ayrıntılarıyla betimlemek olanaksızdır. Yalnızca bir tarihsel görüş açısı vurgulanmalıdır: Newton'dan beri yapılar, türevsel denklemlerle verilmiş ve türevsel denklemlerle oldukça iyi çalışılmıştır. Bunun nedeni günlük yaşantıdaki deneyimlerle doğrudan bir bağlantıyı kurabilmelerindedir. Galileo'nun mekaniği bu türden deneyimlerle başlamıştır. Sonraları Newton mekanik kavramları göksel cisimlere ve uygulanabilecek şekilde genelleyebildi. Kullanılan ilk optik kuramlar mekanik modellerdi. Uzayın, mekanik yasalarına göre titreşimlerin taşıyıcısı olarak görev yapan ve esir adı verilen bir maddeyle dolu olduğu düşünülmüştür. Maxwell'in kendisi bile alan denklemlerini ilk yorumlamasında mekanik kavramları kullanmıştı. Atom kuramının ilk yıllarında mekanik modeller üzerinde çalışılıyordu; kinetik kurama göre atomlar birbirleriyle ve içinde bulundukları kabın duvarlarıyla çarpışmalar yapan esnek toplardı.

Yavaş yavaş ve şiddetli karşı çıkışlara karşın, mekanik modellerin yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda ilerlemenin de engelleyicisi oldukları anlaşıldı.

İlk örnek, Heinrich Hertz'in Maxwell'in elektromanyetik kuramını kanıtlayan deneyi oldu. Hertz, elektromanyetik dalgaların varlığını gösterdiğinden, bir kuramcıdan daha çok bir deneyci olarak bilinir. Ancak onun önemi, elektromanyetik dalgaları özgünlüklerinde ve mekanik modellere baş vurmadan düşünmesindedir.

Hertz'den sonraki gelişme, kaçınılmaz olarak bu yönde devam etti. Doğal bir görüngü, hayal gücünün erişebileceği ve mekanik terimlerle açıklanabilir modellere düşürülmek zorunda değildi; deneyimden doğrudan türetilebilecek kendine özgü matematiksel bir yapısı vardı.

Doğal görüngülere bakış açısının böylesi değişmesi, Planck'ın 1900 yılında ısı yayınımını çalışırken doğanın yeni bir değişmezini, etki kuantumunu, bulmasına neden oldu. Planck'ın ulaştığı sonuç, Newton mekaniği ve onun üzerinde kurulan fiziksel kuramlarla çelişmekteydi. Niels Bohr tarafından önerilen atom modelinde elektronik yörüngelerin, gezegensel yörüngelerin küçük boyutlardaki bir benzeşeni olduğu doğrudur. Ancak bütün yörüngelere izin verilmez ve mekanik olmayan kuantum koşullarının belirlediği duran yörüngelerde elektronik hareketler sürer. Duran yörüngeler arasındaki elektronik geçişler ise mekanik benzeşeni olmayan kuantum atlamaları olarak gerçekleşir. Bütün bu gelişmeler toplandığında kuantum atlamaları olarak gerçekleşir. Bütün bu gelişmeler toplantığında kuantum mekaniği adı altında, yeni bir mekaniğin ortaya çıkmasına neden oldular. Klasik fiziğin nedensel dünyasının ve mekanik modellere dayanan betimlemelerinin, tümden bir kenara bırakılması gerekliydi.

Böylece fiziksel araştırma, gittikçe artan gözlemler ve ölçümlerle yetkin biçimde uğraşabilecek özgürlüğü kazandı. Deneyimin tanım kümesine uygun matematik bulunmaya çalışıldıktan sonra, onun yapısı araştırılır ve alışılmış şeylere uyup uymadığına bakmadan fiziksel gerçekliği betimlediği kabul edilir. Deneyimin tanım kümelerine örnek olarak, makro dünyanın eğri uzay-zamanıyla, mikro dünyanın atomları, molekülleri, çekirdekleri ve temel tanecikleri örnek alınabilir. Bu tanım kümelerinin bildiğimiz şeylerle ortak olan yönleri çok azdır.

Kazanılan özgürlüğe karşın fiziğin, olayların ardındaki gerçeklik olarak bu yapıları savunabilmesi için bir adım daha gereklidir.

E — Olasılık

Felsefe her zaman olduğu gibi hâlâ en son kategorik önermeleri yapmaya eğimlidir. Bilim de bu eğilimden oldukça etkilenmiştir. Ör-

neğin, ilk fizikçiler Newton mekaniğinin belirleyiciliğini, özel bir üstünlük olarak görmüşlerdi.

Ancak daha 18. yy'da, olasılık kavramı fizikte tekrar ortaya çıkmıştır. Gazların basınç gibi gözlenebilir özelliklerinin moleküler düzeyde bir kuramının oluşturulabilmesi için, moleküler çarpışmaların ortalamaları dikkate alınmalıydı. 19. yy'da gazların kinetik kuramı tam anlamıyla geliştirildi ve onun ardından gelen istatiksel mekanik, bütün maddelere gazlara, sıvılara ve katılara uygulanabildi. Olasılık kavramı dizgesel olarak uygulanıp, fiziğin yapısı içine alınmış oldu.

Olasılık kavramının kullanılması, çok sayıdaki parçacıkla uğraşmak için güçlü yöntemlerin gerekliliği ve insanın kendisinin bu kadar sayıdaki parçacıkla uğraşabilmek için yetersiz kalmasıydı. Ancak iki molekülün çarpışması gibi temel süreçlerin klasik fiziğin belirleyici yasalarına uyduğu varsayılıyordu. Newton mekaniğinin belirleyici yorumu, Brillouin ve benim birbirimizden bağımsız olarak gösterdiğimiz gibi, gerçekte doğrulanmamış bir idealleştirmeydi, hiç bir fiziksel anlamı olmayan, tam ve kesin ölçümler üzerine dayanıyordu. Bu nedenle klasik mekaniği istatiksel bir biçimde vermek zor değildi.

Kuantum mekaniğinden sonra, bu varsayım gereksiz oldu. Temel süreçler belirleyici değil, kuantum mekaniğinin istatiksel yorumuna uygun olarak istatiksel yasalara uymaktaydı.

Bana göre mutlak belirlilik, tam ölçüm, son doğru gibi kavramlar bilimden atılmalıdır.

Herhangi bir dizgenin verili andaki sınırlı bilgisini kullanarak, bir kuram yardımıyla, gelecek anların ancak olasılıksal terimlerle ifade edilmiş bilgilerine ulaşabiliriz. Kullanılan kuram açısından her olasılıksal önerme ya doğrudur ya da yanlıştır. Bu tümcede kullandığım mantık kuralı *dışarlanmış üçüncü* (excluded third)dür. Özelde kuantum kuramı bağlamında *doğru* ve *yanlış* arasında *belirsiz* olarak adlandırılabilecek bir üçüncü olasılığın bulunup bulunmadığı sorgulanmıştır. Ancak burada adı geçen üçüncü olasılığı tartışmak amacında değilim.

Kuralların sıkı bağlayıcılığından kurtulma, çağdaş bilimin bizim için en önemli gelişmesidir. Çünkü tek gerçeğin olması ve bu gerçeğin yalnız birisi tarafından bilinmesi, bence dünyadaki kötülüklerin en köklüsüdür.

G — Dış Dünya Sorununa Uygulama

İncelemelerimizin son adımını gerçekleştirmeden önce, düşünen her insanın, bir tek duyu algılamasının iletişim kurmadan kullanılamıyacağını ve bu nedenle tamamen öznel olduğunu anladığı anda yaşadığı şoku, yani sorunu incelemeye başlamamıza neden olan çıkış noktamızı anımsatmak istiyorum. Böylesi bir deneyimi yaşamamış bir kişi bütün çözümlemeyi, gereksiz ölçüde ayrıntılı bulabilir. Bir an-

lamda bu doğrudur. Çünkü doğal gerçekçilik hayvanlar dünyasında olduğu gibi, insan türünün biyolojik durumuna karşı gelen doğal bir davranıştır. Arı çiçekleri renklerinden ya da kokularından tanır. Bunu yapmak için felsefeye gereksinimi yoktur. Kişi kendisini günlük yaşamla sınırladığı sürece, nesnellik sorunu felsefenin derin düşünsel üretimi olarak kalacaktır.

Ancak bilim için durum farklıdır. Günlük deneyimi aşan görüngülerle sıkça karşılaşılır. Güçlü bir mikroskoptan bakıldığında görülen, teleskop, spektroskop ya da çeşitli yükseltici elektronik aletlerle algılananlar, yorumlayacak bir kuram olmadan anlaşılamazlar. Atomlar gibi çok küçük ve yıldızlar gibi çok büyük tanım kümelerinde çevremizi saran alıştığımız görüngülerden oldukça ayrımlı olaylarla karşılaşırız. Onları çözümleyebilmek için soyut kavramlar gereklidir. Bu noktada olayların ardında ve gözlemciden bağımsız bir nesnel dünya olup olmadığı sorusu bir kenara bırakılamaz.

Mantıksal düşüncenin kategorileriyle bu sorunun çözümlenebileceğini sanmıyorum. Eğer gerçekleşme olasılığı çok düşük bir önermeye yanlış adını verme özgürlüğünü kendimize tanırsak, bir çözüm bulabiliriz.

Değişik duyu organlarını kullanarak, bir bireyden ötekine iletişim kurulabilir yollarla açıklanan yapıların aynı yapılar olması raslantısaldır varsayımı, çok büyük olasılıkla olanaksızdır.

Bu, bilimin ve bilimden ayrı olarak bütün araştırmaların bilimsel usçuluğudur. İki ayrı ülkede, aynı türden arkeolojik kalıntılar bulan bir arkeolog, bunun bir raslantı olmayıp aynı kökten kaynaklanabileceği çıkarımına ulaşacaktır.

Böylesi iyi belirlenmiş yapıları, Kant'ın 'kendinde şey' düşüncesiyle betimlemekten çekinmiyorum. Bertrand Russell'ın biçimlendirdiği karşı çıkışların, bizim görüş açımızdan herhangi bir geçerliği yoktur. Russel, kendinde şey'in varsapılmasını, değişik bireylerin aynı görüngüyü algılamalarının nedenini açıklayabilmek için bir dış neden gereksinimi olarak dikkate almaktadır; nedensellik kategorisinin yalnızca görüngülerin tanım kümesinde bir anlamı vardır. Ancak nedensellik kavramı daha önceki düşünme yollarının bir türevidir ve bugün için yukarda betimlediğimiz eşleme, düzenleme süreciyle değiştirilmiştir. Süreç iletişim kurulabilir, denetlenebilir ve böylece nesnel olan yapılara yol açar. Bütün bu yapıları eski deyim 'kendinde şey'le adlandırmak yanlış değildir. Çünkü onlar duyumsal niteliklerden arınmış yalın biçimlerdir. İsteyebileceğimiz ve bekleyebileceğimiz ancak bu kadardır.

Sonuç kuşkusuz Kant'ın geleneksel 'kendinde şey' kavramıyla çelişiktir. Örneğin Hegel, *Felsefe Ansiklopedisi*'nin 44. bölümünde şunları yazar: "*Kendinde şey*, nesne bilinç için ne ise, bunların tümünden, tüm duygusal belirlenimlerden ve tüm belirli düşüncelerden *soyutlandığı* ölçüde, nesneyi dile getirir. Geriye kalanın ne olduğunu gör-

mek zor değildir;" eksiksiz bir soyut bütünlük, büyük bir boşluk, tamamen dünya dışından başka bir şey."

Eğer çağdaş fiziğin, özelde atom fiziğinin nesneleri, Kant'ın kendinde şey kavramıyla betimlenmeye çalışılırsa, Hegel bunlara tam bir soyut bütünlük demekte haklıdır. Ancak bu onların tümden boş ve dünya dışından oldukları anlamına gelmez. Motorlar, uçaklar, nükleer reaktörler, plastikler ve elektronik bilgisayarların yapımlarında da söz konusu yapıların pratik kullanımını görürüz. Nükleer araştırmalar varlığımızın dünya ötesine taşınmasına neden olabilir. Yalnız Hegel'in söyledikleriyle bunu demek istediğini sanmıyorum ve Hegel bunu önceden kestiremezdi.

6. Yansıma Dünyasına Dönüş

Fizikteki denklemlerin bildiğimiz deneyimler aracılığıyla algılayabileceğimiz şeyleri betimlemesi gerekli değildir. Buna karşın denklemler soyutlama yoluyla deneyimden türetilir ve sürekli olarak deneyle denetlenirler. Diğer yandan fizikçilerin kullandıkları gereçler ve düzenekler günlük yaşantıda bildiğimiz gereçlerden yapılır ve günlük dil kullanılarak betimlenebilir. Bu düzeneklerden elde edilen fotoğraflar, tablolar, şekiller ya da eğriler gibi sonuçlar da aynı türdendir. Wilson sis odasındaki damlacıkların oluşturduğu iz odadan geçen bir parçacığı, fotoğraf kağıdı üzerindeki siyah ve beyaz bantların periyodik düzenliliği ise dalgaların girişimini gösterir. Böylesi yorumlar, araştırmanın temel kaynağı olan içe duyumun gücünü azaltmadan ve bilim adamları arasındaki iletişimi etkilemeden yapılamazlar.

Bu nedenle fizikçiler, soyut denklemlerin içeriğini betimlemek için olabildiğince içe duyumsal temelde oluşturulmuş kavramlarla günlük dilin terimlerini kullanmak zorundadırlar. Karşılaştığımız özel güçlükler üzerinde, Niels Bohr başkanlığındaki Copenhagen Okulunda daha önceleri çalışılmıştı. Niels Bohr bir fiziksel dizgenin bütün niteliklerinin aynı anda araştırılması isteğinden vazgeçildiğinde, atomsal süreçlerin klasik kavramlar kullanılarak açıklanabileceğini gösterdi. Ayrımlı, birbirini dıştalayan, ancak bir dizgeyi tam olarak betimleyebilmek için ikisi de gerekli olduğundan tamamlayıcı niteliği olan deneysel düzenekler gerekliydi. Deneycinin hangisini seçeceğine karar verirken tam bir özgürlüğü vardır. Böylece fizikte öznel eğilim göz ardı edilemeyecek biçimde yeniden ortaya çıkmaktadır. Nesnelliğin yitirildiği başka bir yön, kuramın derecelenmiş sonuçlar üreten olasılıksal tahminler yapmasıdır. Öznelliği, ilk ve nesnel bilgi olasılığını sorunsal olarak ele alan bizim görüş açımıza göre, eğer matematiksel biçimcilik yansımalar yoluyla ifade edilmeye çalışılırsa, nesne ve özgenin tam bir ayrımı olası değildir sonucu şaşırtıcı olmamalıdır.

Bohr'un tamamlayıcılık ilkesi başka bir düşünce yöntemidir. Fizikte bulunmuş olmasına karşın başka alanlara da uygulanabilir. Bu önemli sonuçlar üreteceğini söyleyebilen geleneksel düşünme yollarının zayıflığının başka bir kanıtıdır. Yalnız böylesi bir inceleme şu an sürdürdüğümüzün sınırları dışında kalmaktadır.

Fiziksel araştırmanın en son dalı olan temel tanecikler kuramının daha tümüyle soyutta kaldığını belirtmek isterim. Kuram kesinlikle gözlenebilir tahminlerde bulunabilmesine karşın elemanter süreçlerin kendilerinin, insan usu tarafından anlaşılabilmesi son derece güçtür. Heisenberg'in dünya denklemi şu an için bana duyu algılamalarıyla ilgisi olmayan soyut bir kendinde şey olarak gözükmektedir.

Soyuta doğru dönüşün zamanımızın eğilimi olduğuna değinmek isterim. Aynı eğilim sanatta, özellikle soyut resim ve heykelcilikte görülmektedir. Ancak bu benzerlik yalnızca görünüştedir. Çünkü bana öyle geliyor ki, çağdaş ressamlar düşünsel yorumlamalardan kaçarak çalışmalarını optik duyumsamalar üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar. Öte yandan fizikçi, duyuların algılamalarını, düşünsel bir dünya oluşturmak için materyal olarak kullanmaktadır. İki ayrı durumdaki soyut, tam tersi amaçlara karşılık gelmektedir.

Her durumda biz bilim adamları her zaman için anımsamalıyız ki bütün deneyimler duyumsamalar üzerinde oluşturulmaktadır. Denklemleri arasında sıkışmış bir kuramcı, açıklamaya çalıştığı görüngüyü unutacağından, gerçek bir bilim adamı değildir; kitapları tarafından doğanın çeşitliliğinden ve güzelliğinden uzaklaştırılırsa da, onu gerçek bir aptal olarak adlandırmayı yeğlerim. Günümüzde deney ve kuram, duyumsal ve düşünsel gerçeklik arasında ussal bir denge vardır. Bu dengenin korunmasına çalışmamız gereklidir.

Ayrıca soyut terimlerle bilimsel düşünmenin geçerli olmadığı başka tanım kümelerine genişlememesine dikkat etmeliyiz. İnsan ve ahlaksal değerler bilimsel düşünce üzerinde temellendirilemezler. Kant'ın kategorik zorunluluk ilkesiyle ve kategorik modellere göre bir ahlak sistemi kurmaya çalıştığı doğrudur. Ancak bunun geçerliliği, terimi bizim kullandığımız anlamda karar verilebilir değildir. Yalnızca kabul edilip inanılması gerekmektedir. Soyut düşünme bilim adamı için ne kadar çekici, sonuçları uygarlığımız için ne kadar yararlı olursa olsun, bu yöntemleri geçerliklerin dışındaki alanlara taşımak ve orada uygulamak oldukça tehlikelidir.

Sonuçta felsefeyle ilgilenmem yalnızca bilimin temellerini gösterebilmek değil, aynı zamanda bilimsel yöntemleri geçerli oldukları tanım kümelerine sınırlama amacını taşımaktaydı.

KUANTUM FİZİĞİ, TERMODİNAMİK VE İNSAN İLİŞKİLERİ

MUSTAFA KÜPÜŞOĞLU — ERSİN DUR

"Çünkü bilimler bir tek büyük bütün olduklarına göre birinden öbürüne geçiş doğaldır."

Nusret Hızır

Einstein özel görelilik kuramının da temeli olan "görüngülerin, görüngülerin betimlendiği eksen takımından bağımsız olduğu" savını, genel görelilik kuramında bütün koordinat dizgeleri —en genel koordinat dizgesi olan Gaus koordinat dizgesi— için kanıtlamıştır:

"Hareket durumları ne olursa olsun, doğal görüngülerin tanımlanmasında (doğanın genel yasalarının biçimlendirilmesinde) bütün K.K[1] referans cisimleri eşdeğerdir."

"Doğanın genel yasalarının biçimlendirilmesinde bütün Gausyan koordinat dizgeleri, temel olarak eşdeğerdirler."[2]

Bu yazıda Einstein'ın yönteminden hareketle, kuantum fiziği ile termodinamiğin kuram ve kavramları temelinde bireylerin etkinlikleri ele alınacaktır.

Doğanın her ölçekteki (mikro ve makro) çalışma ilkeleri, onu oluşturan temel taneciklerin düzeyinden ve o düzeydeki iç etkileşimlerden yola çıkılarak —sürekli bir soyutlamayla— bulunabileceğinden, her ölçeğin kuramsal olarak aynı ilkelerle çalıştığı gerçeği ortaya çıkar. Böyle sürekli bir soyutlamanın yer yer kesintiye uğrayacağı kesindir ki, zaten bunlar nitelik dönüşümlerinin olduğu noktalardır. İki değişik bilim dalı arasında bire bir eşleme yapılırken bu kesiklikler göz önünde bulundurularak. somut ayrımların (nicel düzeyde) ve soyut benzerliklerin (nitel düzeyde) olduğuna dikkat edilmelidir. Kaldı ki bu kesintili dönüşümlerin kendileri de bilgi taşımaktadırlar ve alanın daha iyi betimlenmesinde kullanılabilirler.

Eğer öngördüğümüz gibi, ayrı iki bilim dalına ilişkin alanlardaki nesneler ve kavramlar arasında bire bir eşleme yapılabilirse, iç ve dış etkileşimlerin yeterince bilindiği bir alandan ötekine bilgi aktarı-

1. A. Einstein, **Relativity, The Special And The General Theory,** s. 61
2. E. Einstein, aynı yapıt, s. 97

mı yapılabilir. Bu yapılanın geçerliğinin tek koşulu, eşlemenin bire bir olmasıdır. Değişik iki bilim dalını, ayrı iki soyutlama düzeyi olarak görürsek, yapılan bire bir eşlemeye soyutlama düzeyindeki bilgi aktarımı denir. Aralıksız bir mantık kullanımıyla, soyutlama düzeyi yükseltilebileceğinden, adı geçen bilgi aktarımına daha çok yatay bir geçiş olarak bakmak gerekir.

I. Kuantum Fiziği

Bu yüzyılın başında insanın doğayı kavramasında iki ayrı gelişme (sıçrama) oldu. Işık hızına yakın hızlar için geçerli olan ikinci sıçrama (Görelilik Kuramı), başlatanın Albert Einstein (1878-1955) olmasından dolayı, çok küçük tanecikler düzeyindeki birinci sıçramadan (Kuantum Fiziği) daha yaygın olarak bilinir. Bilinir sözcüğüne, böyle bir niteliksel sıçramanın yalnızca varlığının bilinmesinden öte bir anlam yüklenilmemelidir. Çok küçük tanecikler düzeyindeki sıçramanın gelişimi daha uzun bir süreye yayıldığından, birçok kişinin katkısıyla şekillendiğinden ve daha çok da ilintili matematiksel soyutlamanın göreli olarak daha karmaşık olmasından dolayı, bilinirliği daha azdır. Gene de: *"Görelilik kuramı ve kuantum kuramı, doğal felsefenin fizikteki en son iki aşamasıdır. Onlar birisini seçmemiz gereken karşıt görüşler olmayıp, değişik alanları kapsayan tamamlayıcılardır."*[3]

Bilim tarihçileri kuantum fiziğinin gelişimini genellikle, Max Planck'ın (1858-1947) 14 Aralık 1900'de Alman Fizik Kurumuna sunduğu bildiriye bağlarlar. Bu bildiri temel olarak, klasik fiziğin üç süreklisinden (enerji, zaman, uzay) enerjinin sürekli olmadığını savlıyordu.

19. yy'ın başlarında bilim adamları, klasik mekanikle açıklanamıyan *kara cisim ışınımı* sorununa çözüm arıyorlardı. Klasik mekaniğin varsayımına göre, kara cisim uzun dalga boyundaki (düşük enerjili) kırmızıdan, kısa dalga boyundaki (yüksek enerjili) mora doğru kayan bir ışınım yapar. Bu ışınımın mordan sonra da gittikçe artan bir biçimde sürmesi gerekirken, deneyler beklenenin aksine kara cisim ışınımının orta dalga boyunda sürdüğünü gösteriyordu. İşte Max Planck fizikçilerin morötesi katastrof dedikleri bu sorunu, *enerjinin paketçikler olarak alınıp verildiğini* savlıyarak çözüyordu. *"Enerji dalga boyu ile sıcaklığın bir işlevidir."*[4] Kuantum fiziğinin bu temel ilkesi "E=h.f" olarak biçimlendirilmiştir. (E: enerji, h: ışık hızı gibi doğanın değişmezlerinden olan Planck değişmezi f: dalganın frekansı)

Max Planck'ın kendisi bundan daha ileri gitmek istememiş; dahası, enerjinin kuantumlar olarak yalnızca verildiğini, alınmadığını söy-

3. A.D'Abro, **The Rise of the New Physics,** s. 429
4. Leopold Infeld, **Albert Einstein,** Onur Yayınları, s. 122

lemiştir. Einstein da 1905 yılından beri bu konu üzerinde çalışmaktaydı. 1921'de Nobel almasına neden olan *Foto-Elektrik Etki* kuramında, Planck'ın kuantumlar savını yetkin bir biçimde dizgeleştirmiştir.

Bir levha üzerine düşürülen ışık, levhadan elektron kopmasına neden olur. Bu etkiye foto-elektrik etki denir. Işık ne kadar şiddetli düşürülürse düşürülsün, kopan elektronların hızı hep aynı kalmaktaydı. Klasik mekanik kendi varsayımlarına dayanarak bu olayı açıklıyamıyordu. Einstein bu olayı, ışığın *foton* diye adlandırdığı taneciklerden oluştuğunu varsayarak açıkladı. Einstein'a göre kopan elektronun hızı ışığın şiddetine değil, frekansına bağlıydı. Frekansı yüksek ışığın fotonları daha çok enerji kuantumu taşıdığından, kopardıkları elektronlar daha büyük bir kinetik enerjiye sahip olmaktaydı.

II. Kuantum Fiziği ve Olasılık Kavramı

19. yy'ın başlarında doğan kuantum fiziği Planck, Einstein, De Broglie, Bohr, Schroedinger, Heisenberg, Dirac, Pauli ve diğerlerinin özgün katkılarıyla temellendirildi. Her dizgede olduğu gibi, gelişmeler birbirini tamamlayıcı biçimde gerçekleşti. Klasik fiziğe çift değerli (evet, hayır) klasik mantığın eşlik etmesi gibi, kuantum fiziğine de olasılık kavramı ile temellendirilmiş bir mantık eşlik etti. Yazının bu kısmında klasik fizik ile kuantum fiziği, yöntemleri ve yöntemlerine koşut olarak yürüttükleri mantık bakımından karşılaştırılacaktır.

"Klasik mekaniğe göre belirli bir maddesel noktanın konumunu, hızını ve onu etkileyen dış kuvvetleri bilirsek, mekaniğin yasalarına dayanarak, onun gelecekte izleyeceği yolun tümünü önceden kestirebiliriz."[5] Ancak *"Gerçekliği anlama çabalarımız, bizi görüşlerimizi değiştirmeye zorladı"* (A. Einstein).

"Oysa kuantum fiziğinde işler bambaşkadır... Kuantum fiziği temel taneciklerin bireysel yasalarını bir yana bırakır ve doğrudan doğruya kümelenmeler için geçerli yasaları koyar. Klasik fizikte olduğu gibi kuantum fiziğine dayanarak bir temel taneciğin konumlarını ve hızlarını bildirmek ya da onun gelecekte izleyeceği yolu önceden söylemek olanaksızdır."[6]

Kuantum fiziği, doğuşundan ve tarihsel gelişiminden de kolayca anlaşılabileceği gibi, doğası gereği olasılıksaldır. Temel olarak dizgeyi sonlu (içinde bulunduğu an, durum ve enerjiden dolayı) aralıklarda sınırsız bir diziye açılabilen bir dalga denklemine dönüştürür. Bu yöntem, sınırlı gelişmelerle sonsuza doğru ilerleme (pozitivizm gibi) biçimindeki klasik fiziğin yöntemiyle taban tabana zıt bir yöntemdir.

---

5. A. Einstein-L. Infeld, **Fiziğin Evrimi**, Onur Yayınları, s. 250
6. Aynı yapıt, s. 255

Klasik fizik uzay, zaman ve enerjinin sürekli ve mutlak olduğunu savlar. Bu mutlaklık ve süreklilik niteliğinden dolayı, bunların her biri kendi tek değişkeninin aldığı değerlerle belirlenebilir. Ve bu üçünden, birbirinden bağımsız olarak elde edilen değerler birbirleriyle çakıştırılarak her t anı için konum saptaması yapılır. Oysa kuantum fiziği bu üç değişkeni tek bir denklemde, dalga denkleminde* bir

---

* Dalga denkleminin Schrödinger notasyonunda ifadesi:

$$H = K + V(\vec{r})$$

$$H\psi(\vec{r},t) = i\xi \frac{\delta\psi(\vec{r},t)}{\delta t}$$

$$\psi(\vec{r},t) = \psi(\vec{r})\,T(t)$$

$$\frac{\delta\psi(\vec{r},t)}{\delta t} = \psi(\vec{r})\frac{dT}{dt}$$

$$H\psi(\vec{r})\,T(t) = i\xi\psi(\vec{r})\frac{dT}{dt}$$

$$dt.\frac{H\psi(\vec{r})}{\psi(\vec{r})} = i\xi\frac{dT}{T(t)}$$

$$H\psi(\vec{r}) = E\psi(\vec{r})$$

$$E\,dt = i\xi\frac{dT}{T(t)}$$

$$\int E\,dt = i\xi\int\frac{dt}{T(t)}$$

$$Et = i\xi\ln(T(t))$$

$$\ln T(t) = \frac{Et}{i\xi} = \frac{-iEt}{\xi}$$

$$T(t) = e^{\frac{-iEt}{\xi}}$$

araya getirir; mutlaklıklarını yadsır. Artık bunlar kendi iç dönüşümlerine göre değil de birbirleriyle olan ilişkilerine göre değerler alacaktır. (Her noktanın zamanın farklı olması gibi.) Klasik fizikle kuantum fiziği arasındaki ilişki Aristo mantığının diyalektik mantığın özel bir hali olmasına benzetilebilir.

"Fenomenler (görüntüler) üzerine, A_1, A_2, A_3,...,A_n önermeler serisini deneyim yoluyla elde ederiz. Her bir A'ya bir B tekabül etmek üzere B_1, B_2, B_3,..., B_n serisini elde edersek, bu A'lar B'ler arasında B gibi bir içerme (implication) bağıntısını yazabiliriz."[7] İşte A ile B arasında, klasik nedenselliğe göre kurulan ilişkiler, yukardaki önermeler serisinin tek önermeye düşürülmesiyle rahatlıkla elde edilebilir. Ayrıca görüngülerin tek önermeli nedensellik bağlantılarıyla açıklanmasının bilimselliği (doğru olduğunu savlayan önermeler dizgesine dayanma anlamında) sürekli tehlikede olacaktır. Çünkü bilim adamlarının (bireyin) kendi öznellikleri (tarihsel ve toplumsal koşullara göre belirlenmişlikleri) bu formülasyonlarda (önerme oluşturmada) belirleyici bir etken olacaktır. Bilim tarihi (ve bireyin tarihi) bunun örnekleriyle doludur. Yoksa Aristo'nun eğri hareketi kabul etmemesi, Pisagor'un irrasyonel sayıları kabul etmemesi, bilimin rönesansçılarının kendilerini matematiksel olarak doğru, ancak felsefi olarak yanlış görmeleri açıklanamazdı.

Bu noktada bireyin incelenmesi ile bu kadar ayrıntılı bir kuramın ne gibi bir ilişkisi olduğu sorulabilir. Yazının başında da belirtildiği gibi doğanın çalışma ilkeleri aynıdır. Bu nedenle daha büyük ölçekteki dizgelerin (insan gibi) açıklanabilmesi için, mantık atlamasına izin verilmeden, mikro düzeyden makro düzeye geçiş yapmak ve şu anda doğanın daha bilimsel (yukarda kullandığımız anlamda) bir betimlemesini yapan kuantum fiziğini kullanmak doğru bir uslamlama gibi görünmekte.

$$\psi(\vec{r},t) = \psi(\vec{r}).\, e^{\frac{-iEt}{\xi}}$$

$$H = K + V(\vec{r}) = \frac{P^2}{2m} + V(\vec{r}) \qquad P \to -i\xi\vec{\nabla}$$

$$H = -\frac{\xi^2}{2m}\nabla^2 + V(\vec{r})$$

$$E\,\psi(\vec{r}) = \frac{-\xi^2}{2m}\vec{\nabla}^2\,\psi(\vec{r}) + V(\vec{r})\,\psi(\vec{r})$$

7. Nusret Hızır, **Felsefe Yazıları**, Çağdaş Yayınları, s. 295

Şimdi ölçeği büyütelim ve dizgenin eleman sayısının birden fazla olduğu durumlara geçelim. Dizge hakkında bilgi taşıyan dinamik değişkenlerin aldıkları değerler, o dinamik değişkene karşılık gelen izlemci ve dizgenin dalga denklemi kullanılarak, istatistikte yapıldığı gibi *beklenti değerleri* şeklinde bulunur. Buradaki olasılık dağılımını, dalga denklemi belirler. Dizgede bir tek eleman olsa bile istatiksel yöntemlerin kullanılması gerektiği çok açıktır. Dizgenin eleman sayısının birden fazla olduğu zamanlar sayıca çokluğun getirdiği karışıklık gene istatiksel yöntemler kullanılarak çözülebilir. Böyle dizgeleri inceleme nesnesi olarak aldığı için, kuantum fiziğinin uğraşı alanı iki katlı istatikseldir.

III. Enerji ve Entropi

Bu hesaplamalar sürdürülerek, çok sayıda elemandan oluşan dizgenin makroskopik düzeydeki davranışı ya da gözlenebilir, ölçülebilir fiziksel büyüklükleri, başka bir söyleyişle dinamik değişkenlerinin beklenti değerlerinin ortalaması elede edilebilir. Fiziksel korunumun temel yasalarından (enerji, momentum ve açısal momentumun korunumu yasaları) yola çıkarak makroskopik düzeydeki dizgelerin tam bir tanımlamasını veren kuantum fiziği, bu düzeyde, deneysel gözlemleri kullanarak termodinamik büyüklükler (sıcaklık, basınç, oylum vb.) arasındaki ilişkilerin formülasyonuna giden klasik termodinamik ile aynı çözümlemelere erişir.

Moleküler bir bütünlük olarak tanımlanabilen birey, makroskopik düzeydeki bir dizge olarak ele alındığı zaman; bu dizgede kuantum fiziği ile termodinamiğin olasılıksal yapısı çakışmakta, dalga denklemi ve entropi kavramları kullanılarak aynı soṇuçlara ulaşılmaktadır.

Dinamik değişkenlerin ortalaması alınmış beklenti değerlerinin uymaları gereken üç yasa şunlardır:

Sıfırıncı Yasa: Üçüncü bir dizgeyle ısıl denge durumunda olan iki dizge, kendi aralarında da ısıl denge durumundadır.

Birinci Yasa: Isı bir çeşit enerjidir ve *değişim süresince dizgenin toplam enerjisi sabit kalır*. Yani *bir çevrimde iç enerji değişimi sıfırdır*. Birinci yasayı sonsuz küçük bir süreç sonunda erişilen bir durum değişimi için yazarsak (U: iç enerji, Q: ısı, W: iş olmak üzere) "$dU = \delta Q - \delta W$" olur. Eşitlikten de anlaşılacağı gibi ısı ve iş değişimlerinin tam diferansiyel olmamasına karşın, iç enerji değişimi tam diferansiyeldir. (Yani $dU = U_2 - U_1$ dir.)

$\Phi\, du = \Phi\ (\delta Q - \delta W) = O\ \ (U_2 = U_1,\ dU = O)$

bundan da $\delta Q = \delta W$ çıkarılır.

O halde birinci yasa, bize *enerjinin yok edilemeyeceğini ve yoktan var edilemeyeceğini, ancak biçim değiştirebileceğini* söylemekte-

dir. (Isının işe, işin ısıya dönüşmesi gibi). Ancak, *enerji dönüşümlerini açıklayan bu yasa, olayların yönü konusunda bir şey söylememektedir.*

İkinci Yasa: Bu yasanın iki eşdeğer ifadesi vardır. Claisius'un anlatımı (1850): "Isı hiçbir zaman kendiliğinden, sıcaklığı düşük olan bir cisimden sıcaklığı yüksek olan bir cisme geçmez." Kelvin-Planck anlatımı: "Periyodik olarak çalışan ve tek bir ısı alışverişi yaparak sürekli olarak iş veren bir makinanın yapılmasının olanağı yoktur."

Şimdi yazımızın da temel kavramlarından biri olan *entropi*yi tanımlayıp, ikinci yasayı doğadaki süreçlerin ve tanımlanmış dizgelerin hareketlerinin, olabileceği ve olamayacağı yönleri belirlemede kullanabiliriz.

(S: entropi, E: toplam enerji, N: dizgeyi oluşturan molekül sayısıdır.) Enerjisi e_1 olan molekül sayısı N_1, e_2 olan molekül sayısı N_2 ise; Yani $E = e_1 N_1 + e_2 N_2 + \ldots = \Sigma e_i N_i$ olup, buradan

$$W = \frac{N!}{N_1! N_2!}$$ diye, dizgenin olasılığını veren bir tanımlamaya gidilebilir. W sayısı, N tane molekülün hep aynı E enerjisini vermek koşuluyla kaç değişik biçimde bir araya geleceğini verir.

İlk kez Boltzmann'ın ileri sürdüğü gibi bir *dizgenin olasılığı ile entropisi arasında ilişki vardır* (mikro düzeydeki değişik biçimde kurmaların hep aynı makro dizgeyi vermesi koşuluyla):

$$S = f(W)$$

Dizgeyi iki parçaya ayırdığımızı varsayarsak,

Entropi kütleye bağlı bir özellik olduğundan: $S = S_1 + S_2$ (1)

Olasılık ise çarpımsal bir özellik olduğundan: $W = W_1 . W_2$ (2)

(2) eşitliğinden $f(W_1) + f(W_2) = f(W . W)$ (3) rahatlıkla çıkarılabilir. Max Planck, Boltzmann'ın savlarını dizgeleştirerek şu çıkarsamayı yapmıştır: $S = k . \ln W + C$ (Max Planck $C = O$ diye kabul etmiştir.) Einstein'ın önerisiyle k'ya Boltzmann değişmezi, $S = k \ln W$ bağıntısına da Boltzmann İlkesi denmiştir.

Entropi ve olasılık konusunda söylediklerimizi toplayalım. Entropi, dizgeyi oluşturan elemanların dizgenin verili içsel yapısını kaç değişik yolla oluşturabileceğiyle ilintilidir. Entropi arttıkça dizgenin kendi kendisini yeniden düzenleme yollarının sayısı da arttığı için, düzensizlik de bununla orantılı olarak artacaktır. Daha açık bir söyleyişle *entropi, bir dizgenin içsel düzensizliğiyle orantılıdır.**

---

* Örneğin dizgedeki tüm moleküller tıpatıp aynı durumda, yani taneciklerin tümü aynı enerji basamağındaysa

$$W = \frac{N!}{N!} = 1,$$ $\ln(1) = O$ olduğundan $S = O$ olur.

Artık olayların akış yönünü ele alabiliriz. Kapalı bir oda içine, gaz dolu kapalı bir kutu koyalım. Kutunun kapağını açarsak, gaz odaya *kendiliğinden* yayılacaktır. Odaya yayılma sonucunda olasılığı daha yüksek olan bir oluşu gerçekleştirmiş ve daha karmaşık bir içsel yapı kazanmıştır. Oysa gaz dolu bir oda içine bir kutu koyup gazların kendiliğinden kutuda toplanmasını beklersek hiçbir şey olmaz. Çünkü *doğal süreçlerin hiçbiri tersine olarak gerçekleşmez.* Buna Boltzmann paradoksu denir: *"Hiçbir dizge olasılığı yüksek olan bir durumdan, daha az olan bir duruma kendiliğinden geçmez."*

Denge durumundaki bir dizge, durum değişikliğini engelleyici etkenler ortadan kaldırılırsa, entropisi artacak yönde bir değişikliğe uğrar. Yeniden denge durumuna geldiği zaman, o durum için, entropisi maksimum değerini almış demektir. *Değişme, olasılığı küçük olan durumdan, büyük olana doğrudur ve dizge erişebildiği bütün durumlara göre olasılık değeri maksimum olmadan, değişme durmaz.* Böylece dizge bir denge durumundan diğer bir denge durumuna geçerken içsel düzensizliğini maksimize eder.

IV. Dizge Olarak Birey

Bu noktada, toplumsal bir varlık olduğu için bireyin sayıca çok fazla girdi ve çıktısı olduğu, hatta bunların bir kısmının veri olarak saptanamayacağı söylenerek bu yöntem eleştirilebilir. Oysa girdi ve çıktıların çokluğu, istatiksel yöntemin kaçınılmazlığını gösterir. Kaldı ki yapılmaya çalışılan tam bir çözümleme olmayıp, yalnızca böyle bir çözümlemede kullanılacak modellemenin, mikroskopik düzeyde, kuantum fiziğinden başlanarak, makroskopik düzeyde klasik termodinamiğin yasalarına kadar erişip, bu yasalar ve dizge kavramı aracılığıyla yapılması gerektiğini vurgulamak olduğundan, bu noktada herhangi bir sorun ortaya çıkmamaktadır.

Kuramsal olarak sonsuz sayıda olan girdi ve çıktıların dağılımlarına bakıldığında, bu dağılımların çan eğrisi biçiminde olduğu görülecektir. Söz konusu sorun, yani bireyin bu yöntemle tam çözümlenmesi sorunu bu dağılımın tamamının dikkate alınmasıyla çözülecektir. Ancak uygulamada belirli değişkenler, diğerlerine oranla daha önemli ve belirleyici olabileceğinden, tam bir çözümleme yerine yaklaşık değerlerin kullanılması zorunludur (dalga denkleminin sonsuzda sıfıra gönderilmesi gibi, çan eğrisinin maksimumunun çevresindeki belirli bir bölgeyi dikkate almak gibi)

Her enerji basamağına $N_1 = O$, $N_2 = 1$ tanecik yerleşmiş olsun.

$$W = \frac{N!}{O!1!} = N!,\ S = k.\ \ln\ (N!)\ \text{yani}\ S = S_{max}\ \text{olur.}$$

V. Bireyin Etkinliklerinde İç ve Dış Etkiler

*"Çünkü hep birlikte olmak isteği kişioğlunun üçüncü, son acı kaynağıdır."**

DOSTOYEVSKİ

Varlıklarını korumak zorunda olan yaşayan dizgeler, yani canlılar kendi içsel entropilerini düşürmek durumundadırlar. Sürekli artan bir entropi, sınırlı bir enerjisi (hem maddesel, hem de tinsel anlamda) olan dizgenin zararınadır. Dizge olarak bireyi ele aldığımız zaman, entropi kavramı açısından önemli olan, bireyin çevresi ile etkileşimidir. Birey, çevresi (doğa ve diğer insanlardan oluşan toplum anlamında) ile sürekli bir enerji alışverişi içindedir. Bireyin biyolojik, fizyolojik, toplumsal, ruhsal vb. gibi birden fazla niteliği olduğundan, çevresi ile etkileşimleri de değişik tür ve yeğinliklerdedir.

Bireyin yeni denge konumları aramasının sıfırıncı yasa ile (belli bir temelde özdeş kalmayı da kapsayacak biçimde); entropiyi azaltma eyleminin de ikinci yasa ile doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Entropiyi azaltma eylemi ikinci yasayı çiğner gibi görünse de, bu yanıltıcıdır. Çünkü ikinci yasa (entropinin azaltılamıyacağını savlıyan yasa) dizge-çevre için aynı anda geçerlidir. Yani değişmeyen, bu ikisinin toplam entropisidir. (Stoplam=Sçevre+Sdizge) Böylelikle dizgenin entropisinin azaldığı yerde, çevrenin entropisi kesinlikle artmıştır.

Kendi içsel entropisini düşürmek isteyen birey, çevresiyle sürekli etkileşimde bulunmak ve her etkileşimden sonra yeni denge durumlarına geçmek zorundadır. Bu, her etkileşimden sonra yeni denge durumları bulma eğilimi, bir gazın oylumunu değiştirmeksizin çeşitli dönüşümler yoluyla, her tarafında eşit olmayan sıcaklığı eşitlemeye çalışmasıyla kavramsal olarak aynıdır. Gaz molekülleri sıcaklığı her yerde eşitleyebilmek için birbirleriyle ve kabın çeperleriyle çarpışmalar yapar. Benzer biçimde bireyde de herhangi bir girdi sonucu oluşan içsel dengesizliği giderebilmek için, belirli içsel dönüşümler olacaktır. Alınan girdi daha önce karşılaşılanlar gibiyse, bellek denen depoda bu girdiye verilecek yanıtla ilgili bilgiler hazır olduğundan, girdi alındığında, karşılık büyük ölçüde fazla gecikmeden ya da kullandığımız terimlerle, fazla içsel dönüşüme neden olmadan verilecektir. Tersi durum söz konusu ise, verilecek karşılık girdinin tipine göre oldukça değişik süreler sonunda ve oldukça değişik bir biçimde üretilebilir. Bireyin yeni denge konumları ararken geçirdiği içsel dönüşümler ile o ana kadarki içsel dönüşümleri sonucu edindiği davranış ve düşünce biçimleri, bireyin etkinliklerini belirler, onla-

---

* **Karamazof Kardeşler**, Can Yayınları, s. 291

ra yön verir. *"Öyleyse, hayatın bütün sorunu şudur: Yalnızlıktan nasıl kurtulmalı, başkalarıyla nasıl ilişki kurmalı."*[8]

VI. Sonuç

"Ya niçin yaşadığını bileceksin ya da her şeyin saçma, anlamsız olduğunu kabul edeceksin."

ÇEHOV, *Üç Kızkardeş'den Maşa*

Bir önceki bölümde birey, dış etkilerin dönüştürücü etkisi sonucu yeni dengeler geliştiren dizge olarak tanımlanmıştı. Bundan dış etkilerin tek dönüştürücüsü olduğu değil, doğadaki nesnel süreçlerin diyalektik dönüştürücüsünün bireyi de dönüştürdüğü anlaşılmalıdır. Ancak bu, sorunun bir yanıdır. Diğer yanı ise insanın, hareketinin ilk kaynağı ne olursa olsun, yapay denge konumları oluşturabilen tek moleküler bütünlük olduğudur. (Dönüştürücü artık bireyin kendisidir.) Walter Benjamin'in deyişiyle:

"...Messianic zamanın bir modeli olarak şimdiki zaman'ımız ise tüm insanlık tarihini müthiş bir kısaltım (özetleyim) içinde kendinde barındırır, insanlık tarihinin evrende sahip olduğu boylama tamı tamına denk düşer... Tarihin süreğenliğini kendi içinde bir patlamaya dönüştürmeye ilişkin bilgilenim, eylemlerinin zaman bileşkesinde, devrimci sınıflara özgü bir özelliktir."[9]

Görüldüğü gibi yukardaki yöntem nesnel dönüştürücü (yani tarih) ile bireyin kendisinin dönüştürücü eylemlerinin bireşimini yapmaktadır.

Nedenselcilikle bundan türetilmiş ideolojiler (ham toplumculuk çalışmayı putlaştıran natüralistlik görüşler.. vb.) tarihin süreğenliğinin patlamalarla dönüştürülebileceğine inanmazlar. Onlar için önemli olan doğanın ardışık dönüştürme etkisi ve sonsuzcasına ilerleyen tarihin yasalarının geçerliliğidir. En nihayetinde varoluşçuluğa hak verdirecek biçimde kitlesel olarak buna uyulmasını isterler. İnsanın bilgilenim ve özgürleşim çabalarını küçükserler. Diderot'un Kaderci Jacques'ının konuşması bu görüşe çok iyi bir örnektir:

"Beni meydana getiren elemanların toplamı ne olursa olsun, ben bir'im. Oysa, bir nedenin ancak bir tek sonucu olabilir. Ben, daima tek bir neden oldum. O halde, benim ancak tek bir sonucum olabilir. O halde, benim ömrüm, bir takım zorunlu sonuçların ardarda gelmesinden başka bir şey değildir."[10]

---

8. C. Pavese, Yaşama Uğraşı, E Yayınları, s. 13
9. W. Benjamin, **Estetize Edilmiş Yaşam**, Dost Kitabevi, s. 178, 181
10. Denis Diderot, **Kaderci Jacques ile Efendisi**, Sosyal Yayınlar, s. 201

Varoluşçular da tarihin süreğenliğinin patlamalarla dönüştürülebileceğine (ve dönüştürülebileceğine) inanmazlar. Varlıkbilim ve görüngübilim'deki çözümlemelerine karşın, varoluşçuluğunda bu konuda nedensellikten daha tutarlı önermeler geliştirdiği söylenemez. Özgürlüğe mahkum insan nesnel dönüştürücüler ile bireylerin dönüştürücü eylemlerinin bireşimini yapamadığından, günlük yaşamda (siyasi dönüştürücülerin en iyi gözlemlendiği alan anlamında) var olan düzenin içinde kalmıştır. Bundan varoluşçuluğun var olan düzenin savunuculuğunu yaptığı çıkmaz, ancak var olan düzene karşı alınacak bir tavır belirleyemediği, dolayısıyla da (son kertede) sağlıksız ve dengesiz bir yaşam biçiminin ideolojisini yaptığı anlaşılır. Çok uç bir örnek olsa da, Sartre'ın akıl hastalığı konusundaki bir kitaba yazdığı önsözdeki *"hastalığın, kapitalizmin tek olası yaşama biçimi olduğu"*[11] savı bu kadar önemli bir sorunun varoluşçularca nasıl değerlendirildiği konusunda bir fikir vermektedir.

Diyalektik Sorunu Üzerine'den yaptığımız şu alıntı, tarihin süreğenliğini kendi içinde bir patlamaya dönüştürmenin felsefi temeli hakkında bir fikir verebilir: "...Burada daha şimdiden diyalektik (Hegel'in dehasının da kabul ettiği gibi) ile karşı karşıyayız: Bireysel evrenseldir. Bunun sonucu olarak, karşıtlar (bireysel evrenselin karşıtıdır) özdeştir. Bireysel, yalnızca evrensele yolaçan bağıntı içinde vardır. Evrensel, yalnızca bireysel içinde ve bireyselden geçerek vardır. Her birey (şu ya da bu yolda) bir evrenseldir. Her evrensel (bir parçası ya da bir yönü ya da onun özü) bir bireyseldir. Her evrensel bütün bireysel nesneleri ancak yaklaşık olarak kucaklar. Her bireysel, evrenselin içine eksik olarak girer, vb., vb.. Her bireysel öteki türden bireysellerle (şeyler, görüngüler, süreçler) binlerce geçişle bağlanmaştır, vb.."

11. Aktaran, Simon de Beauvoir, **Veda Töreni ve Jean Paul Sartre'la Söyleşiler**, Varlık Yayınları, s

HUIS-CLOS'NUN[1] KAYDI İÇİN YAPILAN SÖYLEŞİ

JEAN PAUL SARTRE

Çeviren: Yeşim Özçer

Oyunda, elimdeki fırsatların da ötesinde bir şeyi anlatmayı istedim. "Cehennem başkalarıdır" demek istedim. Ama "cehnenem başkalarıdır" her zaman yanlış anlaşıldı. Burada, başkalarıyla ilişkilerimiz her zaman zehirli, cehennemsel ilişkilerdir, demek istediğim biçiminde anlaşıldı. Bu, benim demek istediğimden tümüyle farklı bir şey. Kendimiz hakkındaki bilgimiz için, kendimizi tanımaya çalıştığımızda, başkalarının daha önce bizim üzerimize edindikleri bilgilere başvuruyoruz, temel olarak kendimiz hakkında yargıya varmayı başkalarının bize verdikleri araçlar ile yapıyoruz. Ben ne kadar kendimden söylüyorum, kendimden duyuyorum desem de, diğerlerinin yargısı bunun içinde yer alıyor. İlişkilerimizin kötü olması demek, kendimi tümüyle başkalarına bağımlı kılıyorum demektir ve ben gerçekten de cehennemdeyimdir o zaman. Ve cehennemde olan bir sürü insan var dünyada, çünkü başkasının yargısına fazla bağımlı bu insanlar.

Bu, başkalarıyla değişik ilişkiler olamayacağı anlamına gelmez hiçbir zaman. Bütün diğer insanların, her birimiz için taşıdıkları temel önemi gösterir bu.

İkinci söylemek istediğim şeyse, bu insanların bize benzemedikleridir. Dinleyeceğiniz üç kişi bize benzemiyorlar, biz hepimiz yaşıyoruz, onlarsa ölü. "Ölü", burada birşeyi simgeliyor elbette. Demek istediğim şuydu: Çok insan bir sürü alışkanlık içinde kabuklaşmışlar, kendi üzerlerinde varılan yargılardan acı çekiyorlar, ama değiştirmeye de çalışmıyorlar. İşte bu insanlar ölü gibiler. Kaygılarının, saplantılarının, alışkanlıklarının çerçevesini kıramıyorlar; ve böylece, kendilerine yöneltilen yargıların kurbanı olarak kalıyorlar çoğunlukla. İşte bundan sonra da kötü ya da korkak olmaları kaçınılmazdır. Korkak olmaya başladılarsa örneğin, hiçbir şey korkak oldukları olgusunu değiştiremez: İşte bunun için ölüdürler. Başka türlü söylersek, değiştirilmek istenmeyen davranışlar ve aralıksız bir yargılanma kaygısıyla çepeçevre sarılmış olmak, yaşayan bir ölü olmaktır. Gerçekte,

1. **Kapalı Duruşma**

bizler yaşadığımız için, özgürlüğün bizdeki anlamını saçma ile göstermek istedim, yani edimleri başka edimler ile değiştirmenin önemini göstermek istedim; içinde yaşadığımız cehennem nasıl bir cehennem olursa olsun, onu kırmakta özgür olduğumuzu düşünüyorum.

"Başkalarıyla ilişki", "kabuklanma" ve "özgürlük" (biraz önce diğer yüzüyle açıklanmıştı) oyunun üç teması ve "cehennem başkalarıdır" dendiğini duyduğumuz zaman, bunu anımsamanızı istedim.

"CEHENNEM BAŞKALARIDIR"; YAZARIN KENDİ YORUMUNUN ELEŞTİRİSİ

BERTRAND BİNOCHE

Çeviren: Yeşim Özçer

İlkin, Sartre'cı başkası kategorisi üzerinde kısa bir felsefesel açıklamaya girişeceğiz burada. 'Felsefesel" sorun "Sartre'cı Başkası kuramı"nı üniversiter bir biçimde açıklamaktan çok, bu kuramdan devindirici ekseni çıkarmak, ve bu devindirici eksenin, kısmen de olsa dışında kalan, ya da onun dayandığı Söylemle bağdaşmayan ereklerimize bağlı olarak bu ekseni değerlendirmek olacak; ayrıca, yine buradan yola çıkarak "zayıflıkları ve güçlükleri", beklentileri ve eksiklikleri değerlendirerek, ya da kısacası, düşünmek için geçişli bir biçimde yararlanacağız Sartre'cı Başkası kuramından; Başkası sorunu, Sartre'cı ötesinde ele alınacak yani.

Bunu yapmak için, Başkası kategorisinden yola çıkarak incelemeye giriştiğimiz "Huis-clos"nun[1], yine bu kategoriye uygun olarak, nasıl iki biçimde okumaya da elverişli olduğunu; Sartre'cı "Huis-clos"da yalnızca "zayıf" anlamı koruduğunu görmekten kendini -nasıl alıkoyduğunu; bu yanılmanın, "l'être et le néant"ın 3. bölümünün tanıklık ettiği kendi tasarımına felsefesel sadakatsizliği nasıl yansıttığını; şeylerin yeniden başka bir biçimde ele alınışının Sartre'cı idealizmle, onun özgür özneyi (sujet) yıkımların en çaresizine götürmek için yeni bir yol çizdiği zaman bile, bunun çağdaş zamanların özgür öznesini koruma isteğiyle nasıl ilintili olduğunu göstereceğiz.

Sartre'ın ünlü sözü: "Cehennem başkalarıdır" üzerine yine kendisinin yaptığı yorumdan kalkarak göstereceğiz bütün bunları, ve buradan "l'être et le néant"daki tezlerle ilk bir karşılaştırma yapacağız; bu karşılaştırmayı, Sartre'cı yorumunu eleştirmekten çok, zenginleştirmek için yapacağız. Böylece 1. Başkası kategorisi ortaya çı-

1. Bu oyun ilk kez 1944'te, "L'être et le nêant"ın (Varlık ve Hiçlik) çıkışından bir yıl sonra sergilendi. Ama Gallimard yayınevi tarafından ancak 1947'de basıldı. Alıntılarımızı Folio yayınlarından çıkan "Huis-clos"dan yapacağız, bunu da "H.C" olarak belirteceğiz. "L'être et le nêant" için ise, 'Tel' dizisinden çıkan, daha sonraki basımından yararlanıldı; ve burada E.N. ile gösterilecek.

kacak; özneyle kendisi arasında, Kendi-için (Pour-soi) ve Başkası-için (Pour-autrui) arasında bir "dolayım" gibi düşünülmüş olacak bu Başkası. O zaman diğer bir anlamda ele alındığında, "l'être et le néant"da ileri sürülen köktenciliğin altı çizilebilecek, sonra da onun, nasıl Sartre'cı idealizm tarafından engellenmiş, yalnızca gizil bir güç olarak kaldığı gösterilebilecek; böylece, ne gibi bir biçim altında olursa olsun, özerk (autonome) bir içselliği korumayı sürdürememeksizin, öznelliği (subjectivité tamamıyla "oluşturucu" (constituant) olarak ikinci bir Başkası kategorisi belirecek; "Huis-clos"yu yeniden okuyup, ve ona "güçlü" bir anlam vererek, yavaş, yavaş yeni bir bakış açısıyla donanmış bulacağız kendimizi.

Başkası "dolayım" mı yoksa "oluşturan"mı (constitutif)? Bütün bunlar, bu iki bakış açısının çatışması içinde gösterilecek burada. Bu çalışma sonucu başından beri açıkça belli olmadan, kendisini yavaş yavaş oluşturmaya girişen gerçek bir felsefel çatışma olduğundan, okuyucudan orada burada kuşkusuz sezeceği kararsızlıklar ve girişimler için önceden özür dilerim.

A — "Huis-clos"nun kendi yazarından yorumu

1/ Başkasının dolayım işlevi (söyleşinin 1. bölümü)

1. GNOSEOLOJİK DOLAYIM OLARAK BAŞKASI: *"Kendimiz hakkındaki bilgimiz için, kendi, kendimizi tanımaya çalıştığımızda, başkalarının daha önce bizim üzerimizde edindikleri bilgilere başvuruyoruz, temel olarak kendimiz hakkında yargıya varmayı, başkalarının bize verdikleri araçlar ile yapıyoruz".*

Burada Sartre Başkasının görevini, gnoseolojik bir dolayımın görevi*yle* hemen hemen sınırlamış görünüyor gerçekten de. Dolayım: Başkası özgür hareket eden ben ve bir yargının nesnesi olan ben arasında bir araç olarak ortaya çıktığı için dolayım; Başkasının bakış açısını sahiplenmeye kalkışarak, kendimi onun dolayımıyla yargılıyorum. Gnoseolojik: Çünkü dolayımın bir "kendini bilme"ninkinden *başka erekliği yok burada; böylece Başkası, tüm oluşların, varlık*-bilimsel (ontolojik) işlevinden sıyrılmış oluyor, çünkü onun dolayımıyla kendi üzerinde edindiğim *yargıyı* içeriyor yalnızca, yeni Başkası-için, ancak Başkasıyla geleneksel bir uyum ilişkisi içinde varlığıma ilişkin olabilecek kendimin bir *görüntüsü* (image) gibi görünüyor- hâlâ; öte yandan da kendi-içinin sürekli öznel varoluş biçiminin yanına, zorunlu olarak onu nesnelleştiren (objectivante) bir görüntü konulmasını, bu varoluş biçiminin "kendi kendine hiçleştirmesini" (auto-néantisant) ileri sürdüğü için, hemen ve kökten bir biçimde dıştalanmış bir uyum bu.

Cehennemde yaşamak, başkasının dolayımı olmadan kendini yargılayamamak olacak öyleyse. Böylece, cehennemin yanı sıra, hemen bir

"cennet" olasılığının da korunduğu kaçınılmaz olarak görünüyor; buysa, Başkasının dolayımını reddetmek anlamına geliyor: Dolayım olduğu için, yani Başkası beni yargılamadan *önce* de, ben olduğum içindir ki kaçınılmaz olarak görünüyor. Gerçekten de, başından beri beni başkası oluşturseydı, ve ben onun kendi yargıladığı gibi olsaydım, bu olasılığın kesin olarak dıştalandığı görülürdü elbette; ama başkası, benim önceden, ve ondan bağımsız olarak, ne olduğumu yargılamaktan başka bir şey yapmadığı halde, onu dolayım olarak adlandırmam için beni ne zorlayabilir? Bu "bilmezlenme" (mouvaise-foi) olabilir. Ancak, hiçbir zaman yalnızca "olmam gereken"den başka bir şey olamadığım halde, kendimi bir kendinde (en-soi) biçiminde "olduğum" yapmaya, yani kendimi yansımada durağan hale getirdiğimi ileri sürerek, ilkesel olarak, Başkasının bana gönderdiğinde kendimi bir şey yaparak, "olduğumun" özgür ve sürekli seçimini boşu boşuna inkar etmeye giriştiğim bilmezlenme olabilir bu. Bu dolayım, en kötü bir olasılıkla, bilmezlenme olduğundan ötürü buradaki yanlışı anlamayı açıklamak önemli: *"Burada başkalarıyla ilişkilerimiz her zaman zehirli cehennemsel ilişkilerdir, demek istediğim biçiminde anlaşıldı."*

Bu kez de kendimi, "düşüncenin" tuzağının karşısında bulma tehlikesine rağmen, başkasının kötü anlamda dolayımını reddetmemi engelleyen hiçbir şey yok. Diğer yandan, yine kaçınılmaz olarak görünüyor ki, bu dolayım kesin bir biçimde yalnızca gnoseolojik olduğu ölçüde, başkası yoluyla ("via" autrui), bozulmuşlukla kendimi bulduğumda, bu bozulmuşluk, yalnızca bilgi düzeninin içinde kalıyor.: Başkası bana kendi varlığımda erişmiyor. Dolayımın reddedilmesi ve bu dolayımın yalnızca gnoseolojik olan durumu: Değeri ne olursa olsun bunlar burada zorlanacak iki kilit nokta.

Şimdilik "Huis-clos"un cehenneminin, aynadan neden yoksun olduğunu[2], ve sonuçta neden oyunculardan her birisinde, diğer ikisinin kendilerini yansıttığını kolaylıkla anlayabiliriz.

Buradaki örnek, Estelle'in kendini Inès'in dolayımıyla görmesi için, yine Inès tarafından zorlanarak tuzağa düşürme girişimi[3]. Eğer gerçekten de Inès, Estelle'e ayna olarak hizmet edebilirse, onu bütünüyle boyunduruğu altına almayı umut edebilir, çünkü o zaman, Estelle kendisini, Inès'in istediğinden başka türlü göremeyecek artık: "Ben kuşlara bir aynayım; küçük kuşum benim, artık elimdesin!" (...Ya ayna yalan söylemeye başlarsa? Ya da ben gözlerimi kapayıp sana bakmayı reddedersem, bütün bu güzelliğin neye yarardı?) Başkası *"kendimi tümüyle başkalarına bağımlı kıldığımda"*, yani kendime yalnızca onun dolayımıyla bakmaya başladığım andan itibaren, gerçektende bir tuzak oluyor: Çünkü ondan istediğim yansımanın be-

2. H.C. sayfa 24, 43-44, 61-62
3. H.C. sayfa 43-48, ayrıca 71-72'ye de bakınız

delini ödemem gerekiyor; tıpkı Estelle'in, ancak Inès'in arzusuna boyun eğdiğinde güzel olabilmesi gibi. Yine böyle ve karşılıklı olarak[4] Garcin'e de, ancak yansımasını ona bir kahraman olarak gönderirse Estelle "arzulanabilir" olacak kendi açısından ve yalnızca bu arzuya boyun eğerek kurtulabilecek korkak olmaktan, kendisine değer verebilecek.

İlişkilerin neden cehennemsi oldukları çok iyi görülüyor: Çünkü ben, kendi yansımamın sahibi değilim; çünkü ben, Başkasının olmamı istediğinden başka bir şey değilim[5]; "Benim başkası-içinim bir gölgeye benzetilirse, hareketli ve ne olacağı kestirilemez bir maddeye izdüşüm yapan bir gölgedir bu ve öyle ki, başvurulacak hiçbir şey, bu hareketlerden doğan biçim değiştirmelerini hesaplama olanağı veremez."[6] Gerçekte, paradoksal bir biçimde, kendimi başkası dolayımıyla bir şey durumuna getirmek istediğimde, bir kendindenin (en-soi) arzulanan dengesini sağlamlaştırmak yerine, bunun tersine olarak, başkasının ardı arkası kesilmeyen inkarlarının kurbanı oluyorum, kendimi onun aşkın aşkınlığının kaprislerine bağlı olarak yargılıyabiliyorum ancak. Estelle her an artık "güzel olmayabilir", yeter ki Inès ya da Garcin öyle karar versinler; her an Garcin "cesur olmayabilir", yeterki Inès ya da Estelle bunu istesinler; en azından, Garcin ne "olduğunu" saptamaya kendi kendine karar verecek cesareti bulmadıkça bu böyle sürecek.[7]

Başkasının dolayım görevi ve bu dolayımın gnoseolojik durumu üzerine tam bir açıklama: Estelle ya da Garcin, başkasının dolayımının dışında kendilerini yargılayabilmekten acizler, ama ayna benzet-

---

4. H.C. sayfa 75-83
5. Ines:.. Sen bir korkaksın, Garcin, korkaksın çünkü ben öyle istiyorum. ..Ben, seni gören bakıştan, seni düşünen bu renksiz düşünceden başka bir şey değilim. (H.C. sayfa 89-90)
6. E.N. sayfa 308. H.C. sayfa 47: "Estelle: Aynalardaki görüntüm yabancı değildi. Onu çok iyi tanırdım... Gülümseyeceğim: Gülümsemem gözbebeklerinizin derinliklerine gidecek, Tanrı bilir ne olacağını."
7. Yani ne olmuş olduğunu ve ne "olması gerektiğini" saptamaya kendi kendine karar verecek cesareti bulmadıkça bu böyle sürecek. Eşcinselin "ben eşcinsel değilim" demesi gibi Garcin'in de kendini **doğrudan** bir şey yapmaya girişerek ne olduğuna karar vermesi, gerçekten yeterli değil.
   Diğer yandan, Ines'in yansımasını Garcin ya da Estelle'de aramak konusundaki apaçık üstünlüğünden yararlanır göründüğü, ve "kuşlara ayna" olmayı oynayarak bunları yalnızca düzenlendiği de görülecek. Ayrıca, Inès düzenbaz da, kendisinden öyle bir ışın kırıcı ara orta yapıyor ki, Garcin'in başkasını görmek için ondan geçmek durumuna geldiğini eklemek gerek. Yine de bu üstünlüğün, oyunun yalnızca yatay ekseni için geçerli olduğu görülecek. (Yatay eksen, cehennemdeki ilişkileri, dikey eksense, cehennemdekilerin dünya ile bağlarını simgelemektedir. çev.)

mesi, bu başkasının onlara gönderdiği şeyin, yalnızca bir yansıma olduğu, varlıkbilimsel olarak onları bir şeye dönüştürmeyen bir görüntüden başka bir şey olmadığı anlamında gibi gerçektende: Estelle'in kendi-için varlığı ya da Garcin'in ki Başkasının kararıyla ne zaman değişmiş oldu? Başkası yoluyla ("via"autrui) kendilerinin nesnelleşmiş bilgisini istiyorlar yalnızca; bu bilgiye, onların *varlığı* ile değil, başkasının özgürlüğünün canlılığıyla karşı karşıya olan bir bilgi. Yansımam kuralsız dalgaların çalkantılarında parçalansa da, kendimi dalgalara yansıtan bende, değişen bir şey olmayacaktır.

2. VARLIKBİLİMSEL DOLAYIM OLARAK BAŞKASI: "L'être et le nèant'ın 3. bölümüne dönelim şimdi. Sartre'ın, bir yandan Başkasını *dolayım* olarak özellikle kavramlaştırdığını; ama diğer yandan, onu *varlıkbilimsel* bir konumda ele aldığını kolayca göreceğiz.

Sartre, Başkasının dolayım görevi yapmasını, gerçekten de bir çok kereler onaylıyor: "İmdi başkası, benim kendimle aramda vazgeçilmez bir *dolayım:* başkasına göründüğüm biçimimle utanıyorum kendimden"; Demekki, bakış, benden kendime gönderen bir aracı her şeyden önce; "O halde bakışın ortaya çıkışı, öğelerinden biri, olmadığı olan, olduğu olmayan bir kendi-için olarak *ben*, diğer öğeyse, menzilim dışında, eylemim dışında, bilgim dışında olarak yine *ben* olan varlığın "ek-statik"[8] bir ilişkisinin belirmesi olarak kavranıyor benim tarafımdan"; "Kendimin olmayan, ve kendiminmiş gibi davranamayacağım, üretemeyeceğim, nesnelleştiren bir gücün *dolayımı* olmaksızın kendime hiçbir nitelik veremezdim demek ki."[9] Öyleyse Başkasının, kendi-içini kırıp, başkası-içinde yansıtmak gibi bir işlevi var, ve bunun gibi bir dolayımla, ben asla başlangıçtaki noktama geri dönemem: kendi-için ve başkası-için arasında varlıkbilimsel bir boşluk kaçınılmaz oluyor; görevi kitabın 3. bölümünü aşmak olan, başkasının özgürlüğü bu. Kendindeyi durmadan hiçleştirerek, kendini hiçleştiren bir öznellikle (subjectivitè), Başkası denilen bu aşkın aşkınlığın zoruyla, birden bire sert bir biçimde beliren başkası-için de taşlaşan bir öznelliğin nesnelleşmesi arasında ortak olan ne var gerçekte.

Demek ki Sartre, Başkası'nın bu dolayım olarak kavramlaştırılmasını tümüyle sahipleniyor, bunun yanı sıra, bu dolayımı yalnızca gnoseolojik bir alan içinde tutmayı da daha az bir ısrarla savunmuyor. Gö-

---

8. "Ek - stase": Sartre, bu yeni kelimeyi, "extase"ın (esrime: insanı kendi dışına çıkaran esrime, coşku durumu) geleneksel mistik kategorisinin işlevini değiştirmek için kullanıyor. Bu, öznenin kendi dışına sert bir çıkışı anlamına geldiği halde, ek-stase değişik durumlara göre, beni insansal kendi-için olarak tanımlayan, başından beri kendimle aramdaki bir uzaklık ilişkisi anlamına geliyor. Burada bir "extase" söz konusu olamaz; çünkü öznellik, tam anlamıyla bir içsellik değil artık, çünkü zaten her zaman açık, zaten her zaman kendi dışında: yani, tamamen "ek-statik" (ek-statique)
9. E.N. s. 266, 305, 315, 320, 321. Vurgu benim.

rebildiğimiz kadarıyla, tersine (kuşkusuz nedensiz değil), benim başkası-içinim, başkasındaki kendi-içinimin görüntüsüyle özetlenemez. Bunun gibi, daha yukarıda başkası-içinin, denetlenemez bir gölgeye benzetilmesinden hemen sonra, Sartre düzeltiyor: "Ama yine de, söz konusu olan *benim* varlığımdır, varlığımın bir görüntüsü değil. Başkasının özgürlüğünde ve onun tarafından çizildiği gibi benim varlığım."[10] Sartre'cı başkası-içinin yalnızca yalnızca gnoseolojik olan bir yorumunu tümüyle dıştalamak istediği açıkça görülüyor; bu çok özgün bir varlık: "Yine de, benim nesne-benim olan bu menzil dışı sınır, düşünsel değil, gerçek bir varlık. Bu varlık asla *kendinde* değil, çünkü ilgisizliğin katışıksız dışsallığında üretmedi kendisini; ama *kendi-için* değil, çünkü kendimi hiçleştirerek olmam gereken varlık değil. Benim *başkası-için* olan varlığım tam anlamıyla; bu varlık karşıt anlamlı ve zıt kökenli iki yadsıma arasında bocalıyor; çünkü başkası, onun sezdiği bu *Ben* değil, ve benim, olduğum bu Ben hakkında sezgim yok."[11] Öznellik nesnelliğe dönüşse bile, varlık yine de görüntüye dönüşmez: Dolayım *varlıkbilimseldir* ve bu anlamda *oluşturandır:* Başkası için olan ve aynı zamanda benim olan[12] bu varlığı; ister istemez *olduğum* olan bu varlığı oluşturur. Yine de ben, *dolayımın kesin olarak dokunmadan bıraktığı* —bu nokta çok önemli— başa çıkılmaz bir kendi için olarak kalışımla, bir o kadar başa çıkılmaz bir biçimde ayrıyım bu başkası-içinden; onu kesin olarak *bilememeksizin* o da oluyorum aynı zamanda; bilememeksizin oluyorum, çünkü ilke olarak Başkasının bakış açısını sahiplenmem olanaksızdır.

Somut olarak, eğer Estelle ve Garcin biri güzelliğini, diğeri cesaretini üstlenmekte bu kadar inatla ayak diriyorlarsa varlıklarının özgün boyutunu üstleniyorlar demektir. İnés ya da Garcin tarafından Estelle için güzel yargısına varılırsa, Garcin için Estelle ya da Inés

---

10. E.N. s. 308: ayrıca s. 307: "Yine de ben onu (ben başkası-içinim) **oluyorum,** yabancı bir görüntü gibi reddetmiyorum onu, ama benim tanımadığım bir ben gibi var oluyor o bende...".
    s. 311: "...varlığımın bu hayal gölgesi, kendi yüreğime dek ulaşıyor..."
    s. 321: başkası-için, "başkasının sorumluluğunu tek başına taşıyacağı, benden kalkarak kendi kendine yaptığı boş bir görüntü değil".
    s. 333: "Öyleyse, başkası-için varlığım, yani nesne-benim, yabancı bir bilinçte yaşayarak, benden kopuk olan bir görüntü değil: Tümüyle gerçek bir varlık."
    s. 582: Eğer benim ırkım ya da fiziksel görünüşüm, başkasındaki bir görüntü ya da başkasının üzerimdeki kanısı olsaydı benim için, kolayca sıyrılabilirdik bu sorundan: ama, söz konusu olan şeyin, beni başkası için varlığımda tanımlayan nesnel nitelikler olduğunu gördük."
11. E.N. s. 333-334, Vurgu Sartre'a ait.
12. E.N. s. 266: "Demek ki, başkası, bana, ne olduğumu göstermekle kalmadı yalnızca, yeni nitelikler taşıması gereken, yeni bir varlık biçimine göre **oluşturdu** beni."; vurgu benim.

cesur derlerse, yargılananlar, yargılandıkları gibi *olacaklar;* ne kendi-için ne kendinde biçiminde, ama başkası-içinin özgün varlıkbilimsel biçiminde alacaklar bunu. Ben yargıladığım varlıkta oluyorum, çünkü bunu olmaya yargılanıyorum anlamına gelir bu; ama ben bunu kendi-için olarak değil, yalnızca başkasının bakışı altında büzülmüş bir şey olarak oluyorum. Kendi-için ve başkası-için, biri örneği diğeride görüntüsü olmak üzere böyle yanyana değil, ama kesinlikle birbirinden ayrı nitelikte, birbirine karışmayan iki katman olarak yanyanalar.

2. "Huis-clos" da ölümün varlıkbilimsel allegorisi (söyleşinin 2. bölümü)

Söyleşimizin ikinci bölümüne geliyoruz. Cehennem, Estelle/Garcin/Inès'in ilişkilerinin biçimini gösteriyorsa, ölüm de onlardan herbirinin yeryüzünde arkalarında bıraktıklarıyla ayrıca sürdürdükleri ilişkileri gösterecektir. Buradaki eklem, birbirine dikey, iki eksenin eklemidir: biri, yatay eksen üzerindeki üç oyuncu, sonsuzluk için brbirlerini yiyorlar karşılıklı olarak: diğeri, oradaki kendi-içinlerini tümüyle güçsüz olarak üzerinden seyrettikleri dikey eksen, yani her birinin iki başkası-içini var: korkunç hareketlilikteki cehennemsel başkası-içinleri ve daha az korkunç olmayan hareketsizlikte yeryüzündeki başkası-içinleri.

1 — "L'ETRE ET NEANT"DA BAŞKASI-İÇİNE İNDİRGENMESİ OLARAK ÖLÜM: Gerçek ölümler çin Sartre şunu diyor: "Hiçbir zaman özne olmadan, sürekli nesne olarak kalanlar yalnızca ölülerdir, çünkü ölmek, hiç de dünyadaki nesnelliğini kaybetmek değildir. Bütün ölüler buradalar, dünyadalar, etrafımız onlarla çevrili: Ama ölüm, başkasına bir özne olarak kendini gösterme olasılıklarını tümüyle yitirmek demektir."[13] Tek kelimeyle ölüm, kişinin kendi başkası-içinine indirgenmiştir.; kendi-için bir kez kayboldu mu, yalnızca başkası tarafından nesnelleştirilmesiyle var olur. Ve bu anlamda, öldüğümüzde yakınlarımızın zihinlerinde yaşadığımızı söylersek doğrudur: Başkası-için onlara terkettiğimız ikinci bir cesettir.[14]

2 — "HUİS - CLOS"DA ALLEGORİK ÖLÜM: Ama burada ölüm, yalnızca allegorik; "Huis-clos"un kişilikleri "ölü gibiler", gerçekte ölü değiller, ölü gibiler, çünkü geçmişlerinin sonucu olan başkası için-

13. E.N. s. 344, Tersine: Başkası için olmuş olduğum, başkasının ölümüyle dondu; ve ben onu yalnızca geçmişte olabilirim... Başkasının ölümü beni çaresiz bir nesne gibi oluşturuyor, tıpkı kendi ölümümmüş gibi". E.N. s. 463)

14. Burada, Proust'un "Recherce" ("A. la recherce du Temps perdu")inde büyük annesinin gerçek ölümü ve onda yaşaması arasındaki korkunç kopukluğu anlattığı güzel sayfalar, yeniden okunmaya değer.

lerine karşı çıkmayı reddediyorlar, çünkü "başkasına, bir özne olarak kendilerini göstermeye" cesaretleri yok.

Ölüm bir "kabuklanma"yı anlatıyor; kendi-içinin başkası-içinde oluşu gibi. Bu benzetme en çarpıcı olanlardan biri: Kabuk, altında sağlıklı ve taze bir kanın akmaya devam ettiği bir yaradaki pıhtılaşmadır; kabuk katıdır, kansa sıvı[15]. Ve başkası-için burada, kendi-içinin özgürlüğünü kendinden gizlemek için, başkası-içinin kaçınılmaz yardımlarıyla kendi üzerine koyduğu bu kaplamadır. İşte böylece "kabuklanmış" oluyor, kendi-için ona kendiliğinden uzatılan kafese, kendi anahtarıyla hapsediyor kendisini. Bu da, onu barındırdığı kadar da boğan kabuk altında *kendi-içinin dokunulmamış kalması* anlamına geliyor bir kez daha.

İşte böylece, Estelle, Inês ve Garcin korkak ya da kötü "oluyorlar": Bir kendinde biçiminde, yani gerçek ölülerin olabileceği gibi, hokkanın hokka olması biçiminde olmuyorlar bunu; ama geçmiş edimleri üzerine getirilmiş, onları bir nesne durumuna getiren yargılardan kurtulmayı reddettikleri için korkak ya da kötü oluyorlar. Estelle, "kristal paramparça"[16] derken, ya da Garcin yeryüzündeki Gomez için, "berbat bir herif, o kadar işte, gerçekten berbat"[17] diye konuşurken "kendileri hakkında verilen yargıların kurbanı olarak kalıyorlar". Yani bütün olaylar sanki ölüymüşler gibi geçiyor: Başkası-içinin bu nesnel kabuğunu paramparça edebilmek için kendilerini tümüyle yetersiz buluyorlarmış gibi[18]; bununla birlikte ölü değiller: Kendi-için yokolmadı, her zaman burada, özgürlüğünü boşu boşuna kendinden gizlemeye çalıştığı bu kabuğun altında gömülü.

Şimdi, "Huis-clos"nun oyuncularının, yine de bu başkası-içinden kurtulmaya çalıştıkları reddedilebilir. Kesinlikle çalışıyorlar bunun için, ancak çaresiz bir biçimde arkalarında olan geçmişi atarak, ve iyi ya da cesur olma gerekirliğinin özgürlüğünü yüklenerek değil, ama kendilerine öncekini hiçleştirecek yeni bir başkası-için arayarak başkası-içinden kurtulmaya çalışıyorlar. Başka bir deyişle, dikey eksendeki, yeryüzündeki başkası-içinlerine karşı, yatay eksendeki, cehennemsel başkası-içiniyle savaşıyorlar; ve yukarda sözünü ettiği-

---

15. Sartre, "L'être et le nèant" da "kanama" olayına yakın bir benzetme kullanıyor (s. 303 ve 307): Başkasının ortaya çıkışı, kendi-içinin bir kanamasını getirir, ve bir pıhtılaşmaya neden olur, başkası bir özne olduğu anlamda, bu pıhtılaşmayla "durum donar ve çevremde bir kalıp biçiminde oluşur, burada kalıp (forme), Gestaltiste'lerin kullandığı anlamda kullanılmıştır." (s. 312) ("Gestalt", Almanca kalıp anlamına gelir.)
16. Estelle'e, yeryüzünde sevgilisi, billur anlamında "kristalim" diyor. Estelle'in cehennemde bunu söylemesiyle bir kelime oyunu; Estelle'in kristal gibi paramparça olması kastedilmiş.
17. H.C. s. 70 ve 75
18. H.C. s. 82: "Garcin: (...) yaşamımı onların ellerine bıraktım".

miz iki eksen de işte burada kesişiyor; "Huis-clos"nun temel dramatik *yargılama* alanını belirleyen kesişme bu. Buna göre en çarpıcı durumda, Garcin'in korkak "olmadığına" Estelle'i ve Inês'i sırasıyla ikna etmeye çabalaması[19]; Garcin odadan çıkmayı reddettiğinde, başka bir alanda savaşmayı, "olması gereken" olarak özgürlüğünü kendi sorumluluğuna almayı reddediyor: ve hemen yenilgiye mahkum olan bir girişimde bilmezlenmeyle (mauvaise-foi) ısrar ediyor, çünkü arkasında bıraktığı hareketsiz başkası-içinden ancak, Inês'in her an yeniden karar verebileceği bir başkası-içinin önceden kestirilemez hareketliliğinin karşısına koyarak kurtarabilir kendisini. Bir başkası-içine karşı, bir diğeriyle savaşmak, kaçınılmaz olarak bilmezlenmelerin en kötüsüdür.

Sartre bu saptamayı, bayağı ustaca yapar görünüyor: "«başkalarıyla ilişki» «kabuklanma», ve «özgürlük»". Geride bırakılan, ya da karşı konulması gereken Başkası, özgürlüğüme uzanan en kötü tuzak gibi, sürekli güvenmemem gereken varlıkbilimsel bir aracı gibi görünmekte.

---

19. H.C. s. 79, Garcin, Estelle'e: "(...) Yeryüzünde benim hakkımda konuşurlarken birinin bana bakmasına gereksinmem var.", ve s. 88, Inês'e: (...)Ama sen, benden nefret eden sen, bana inanırsan eğer, kurtarırsın beni".

II. BÖLÜM

Dünün Felsefesine Bakış Bugünün Felsefesine Bakış

Hazırlayan: Arda Denkel

Felsefenin ilginç bir niteliği, eski sorunlarını yeni bağlamlarda yeniden ortaya çıkarmasıdır. Yüzyıllar önce uzun uzadıya tartışılarak sonunda bırakılmış bir sorun, bakıverirsiniz hiç beklenmedik bir bağlamda yeniden yüzeye çıkmış. Örneğin Aristoteles özcülüğü ve nesnelerin niteliklerinin zorunluluğu üzerine tartışmalar Ortaçağ'da yoğunlaşmış ve Yeniçağ felsefelerinde, artık bırakılmıştır. Hatta 20. yy'ın ilk yarısının kimi dilsel-deneyci felsefe yaklaşımları, bu tür sorunları saçmalıklarla zaman yitirmeye örnek olarak göstermiştir. Oysa, yine bu Yüzyıl'ın ortalarında, kimi önermelerin yapısı incelenir ve nicelemenin önermeler içindeki kimi bağlamlara neden yapılamadığı tartışılırken, özsel nitelikler bulunup bulunmadığı sorunu kendini birden yeniden ortaya koymuş ve yirmi yüzyıl öncesinin konusu, doğal olarak kimi bağlam, ayrıntı ve yöntem ayrılıkları içermesi yanısıra, yeniden güncel oluvermiştir.

Bu, felsefe sorunlar ailesinin dizgesel olan yapısını yansıtır. Felsefe sorunu kendini çoğu kez paradoks biçiminde gösterir. Önerilen çözümler de, başka çözümlerle mantıksal bir bağlantı içindedir. Öyle ki, bir alandaki pürüz, hemen öbür alanlardaki tutarlı çözümlere bulaşır. Felsefe çözümlerinin bütünü, bir arada, bir türlü kapatılamayan, bir türlü bağlanamayan bir dizge görünümünü verir. Bu bir ölçüde, felsefe sorunlarının bir arada böyle bir nitelik taşımasındandır. Felsefe bundan ötürü son çözümlere ulaşamaz; getirilen çözümler sorunlar üzerinde anlayışı derinleştirir. Onları ortadan kaldırmaz. Kaldırırmış gibi göründüğü yerlerde ise, aynı sorun, ya başka bir yerde, ya da bir süre sonra aynı bağlamda yeniden patlak verir.

Bu nedenle, geçmişi ile bugünü bu denli doğrudan ilişkili, bu denli içiçe geçen başka bir disiplin göstermek güçtür. Resimde de, müzikte de, edebiyatta da bilim dallarında da geçmiş geçmiştedir; onu aşmak doğaldır, gereklidir. Felsefe de geçmişte yaşamaz; o da geçmişe takılarak onu yinelememelidir. Ancak o, sorunlarının doğası nedeniyle, geçmişi bu günde yaşatır. Felsefenin bugünü, dününden kopuk olarak yaşayamaz: Cılızlaşır, körleşir ve gelişemez.

"Dünün Felsefesine Bakış" ve "Bugünün Felsefesine Bakış" başlıklarını taşıyan iki bölümde, işte dün de bugün de canlılığını yitirmeyen bu tür sorunlar ve konular ele alınacak. Konunun ortaya ko-

nuşu, çözüm arayışları, ya da eleştiri ve değerlendirmeler, değişik düşünürlerden seçilen yazılarla sunulacak. Konu üzerine birkaç değişik bakış açısı, onun değişik boyutlarını serimlemesi amacıyla bir araya getirilecek. Dün ve bugünün yazıları, aynı konuyu irdeleyecek. İlk başlık altında, belirli bir soruna geçmiş yüzyıllarda önerilmiş bir çözümün tartışmasına yer verirken, ikinci başlık altında, bir felsefe sorununa bugün önerilen çözümler ağırlık taşıyacak. Sunulacak tartışmalar genel felsefe konularından seçilecek. Geçmişin büyük filozoflarının yapıtlarından bölümler sunarke, bugünün düşünürlerinden de ve özellikle Türk felsefecilerinden de yazılar yayımlamaya özen göstereceğiz. Felsefecilerimizin bir genel felsefe konusunu ya da geçmişte verilmiş belirli bir çözümü tartışan düzeyli katkılarını bekliyoruz. Amacımız, ülkemizdeki felsefe düşünce ortamının daha canlı olabilmesine yardımcı olmak. Felsefe okumak, belirli felsefe konularını birden çok düşünürün yaklaşımıyla tanımak isteyen Türk aydınlarına bu hizmeti götürmek.

DÜNÜN FELSEFESİNE BAKIŞ

René Descartes'ın belki de en iyi tanınan yanı, 'Düşünüyorum, öyle ise varım" dilegetirişine sığdırılan uslamlamasıdır. Bununla açık ve seçik bir doğruluğu saptadığını, kuşkuya yer bırakmayan tek ve en sağlam inancı, sarsılmaz bir gerçeği kavradığını düşünür, Descartes. Bu uslamlamada Augustinus ve Campanella'nın benzer düşüncelerini anımsatan yönler yok değildir. Ancak bu belirtilen amaçla, bu denli belirgin ve böyle bir güçle dilegelişi, özgün olarak Descartes'ın felsefesinde olanak bulmuştur. Derin etkileri olan bu uslamlama, çağlar boyunca birçok eleştiri almıştır. Burada, Descartes'ın çağdaşı Thomas Hobbes'un ve günümüz düşünürlerinden Alfred Ayer'ın eleştirilerini, Descartes'ın Hobbes'a yanıtıyla birlikte sunuyoruz.

BUGÜNÜN FELSEFESİNE BAKIŞ

İnsandan ve onun bilgisinden bağımsız bir özdeksel nesneler dünyası varsa, bu nesnelerin varlık koşulu nedir? Bu konudaki ilk belirgin görüşlerden birini kuran Aristoteles, "tikel töz", "form" ve "özdek" gibi kavramlar ortaya atmış, sorunun tartışma temelini oluşturmuştur. Aristoteles'in yaklaşımına almaşık olan bakış açısı ise, Leibniz'in dilegetirdiği, nesneyi nitelikleriyle ayırt eden ölçüte götürür. Arka planda bu klasik tutumlar olmak üzere, nesnelerin varlık koşulları günümüz düşünürlerince de ayrıntıyla tartışılmaktadır. Sunduğumuz üç yazı, bu görüşler çeşitliliğini, birbirleriyle ilişkilerini de vererek tanıtmayı amaçlıyor.

METOT ÜZERİNE KONUŞMA'DAN*

RENÉ DESCARTES

Çeviren: K. Sahir Sel

Bilmem oradaki ilk düşüncelerimi (mèditations) size anlatmama gerek var mı? Çünkü, pek metafizik ve pek alışılmamış cinsten olduklarından, herkesin zevkine uygun gelmeyebilirler. Bununla birlikte, bulduğum temellerin yeterince sağlam olup olmadığına dair bir yargıya varılabilmesi için, bundan söz etmek zorundayım. Yukarıda söylendiği gibi, gelenek ve görenekler konusunda bazen pek şüpheli olduğu bilinen görüşlere hiç şüphe götürmez görüşlermiş gibi uyulması gerektiğini epey zamandan beri farketmiştim: fakat, yalnızca hakikati araştırmakla uğraşmak istediğim için, bunun tam tersini yapmam, ve haklarında en ufak bir şüphe duyabileceğim şeylerin hepsini, —doğru sandığım görüşler arasında tamamıyla şüphe götürmez bir şeyin kalıp kalmayacağını görmek için,— mutlak suretle yanlış sayarak atmam gerektiğini düşündüm. Böylece, duyularımız bizi bazen aldattığına göre, onların bize hayal ettirdikleri şekilde var olan hiçbir şeyin bulunmadığını farzetmek istedim. Geometrinin en basit konuları üzerinde bile muhakeme yürütürken yanılan ve yanlış muhakemeler (paralogismes) yapan insanlar bulunduğu için, başkaları gibi benim de yanılabileceğime hükmederek, daha önce ispat aracı (dèmonstration) olarak aldığım bütün kanıtları (raisons) yanlış diye atıyorum. Nihayet, uyanıkken zihnimizde bulunan fikirlerin, aynen ve hiçbiri gerçek olmaksızın, uyurken de aklımıza gelebileceğini göz önüne alarak, o ana kadar zihnimize girmiş olan bütün şeylerin, düşlerime giren hayallerden daha gerçek olmadığını farzetmeye karar verdim. Fakat, hemen bunun ardından, her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini farkettim. Ve şu: *düşünüyorum, öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim.

---

* **Metot Üzerine Konuşma**, Sosyal Yayınları 1984, 4. Konuşma'dan (ilk basım: **Discours de la Méthode**, 1637)

Sonra, ne olduğumu dikkatle inceledim, ve hiçbir bedenim olmadığını, içinde bulunduğum ne bir dünya, ne de bir yer olmadığını farzedebildiğim halde, bu yüzden kendimin var olmadığımı farzedemediğimi; tersine, sırf başka şeylerin doğruluğundan şüphe etmeyi düşünmemden, kendimin var olduğum sonucunun pek açık ve pek kesin bir şekilde çıktığını; oysa, düşünmekten kesilseydim, hayal ettiğim bütün şeyler doğru olsalar bile, var olduğuma inanmak için elimde hiçbir neden kalmıyacağını görerek anladım ki: ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddî hiçbir şey bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamiyle farklıdır, hattâ bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır, ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz

Bundan sonra, genel olarak bir önermenin doğru ve kesin olması için gereken şeyi gözden geçirdim; çünkü, madem ki böyle olduğunu bildiğim bir önerme bulmuştum, o halde bu kesinliğin neden ibaret olduğunu da bilmem gerektiğini düşündüm. Ve bu: düşünüyorum, öyleyse varım'da düşünmek için var olmak gerektiğini pek açık olarak görmemden başka, hakikati söylediğimi bana garanti eden bir şey bulunmadığını görerek: pek açık ve pek seçik olarak kavradığımız şeylerin hep doğru olduğunu genel bir kural olarak kabul edebileceğim; yalnız, seçik olarak kavradığımız şeylerin hangileri olduğunu tam olarak görmekte bazı güçlükler bulunduğu yargısına vardım.

Bundan sonra, şüphe etmem, yani varlığımın mükemmel olması üzerinde düşünerek, —çünkü, bilmenın şüphe etmekten daha büyük bir mükemmellik olduğunu açıkça görüyordum,— olduğumdan daha mükemmel olan bir şeyi düşünmeyi nereden öğrendiğimi araştırmaya karar verdim; ve bunu gerçekten daha mükemmel bir varlıktan (nature) öğrenmiş olmam gerektiğini apaçık anladım. Kendi dışımdaki başka birçok şeyler, örneğin gök, yer, ışık, sıcaklık gibi daha binlerce şey hakkındaki düşüncelerime gelince, bunların nereden geldiğini bilmekte o kadar zorluk çekmiyordum; çünkü, onlarda kendilerini benden üstün kılacak hiçbir şey görmediğimden, hakiki oldukları takdirde, bu düşüncelerin oldukça mükemmel olan kendi varlığımdan (nature) geldiklerine inanabilirdim; hakiki olmadıkları takdirde ise, onları yokluktan edindiğime, yani bir eksikliğim bulunması dolayısıyle bende bulunduklarına inanabilirdim. Ama bu, kendi varlığımdan daha mükemmel bir varlık fikri için aynı olamazdı: çünkü, onu yokluktan edinmek açıkça imkânsız bir şeydi; sonra da, en mükemmelin daha az mükemmelden çıkmasında, ona bağlı olmasında, hiçten bir şeyin meydana gelmesinden daha az aykırılık bulunmadığına göre, onu kendimden de edinemezdim. Böylece, olduğumdan daha mükemmel bir varlık (nature) hattâ herhangi bir şekilde

bende bir fikri bulunan bütün mükemmelliklere sahip olan bir varlık (nature) tarafından, yani tek kelimeyle söylersem, Tanrı tarafından bu fikrin bana verilmiş olması ihtimali kalıyordu geriye. Buna bir de şunu ekledim: madem ki sahip olmadığım bir mükemmellik biliyordum, öyleyse ben var olan biricik varlık değildim (izninizle burada ekolün kelimelerini dilediğimce kullanacağım) kendisine bağlı bulunduğum ve sahip olduğum her şeyi kendisinden edindiğim, daha mükemmel başka bir varlığın bulunması zorunlu olarak gerekiyordu: çünkü, yalnız ve başka her şeyden bağımsız olsaydım, öyle ki mükemmel varlıktan almış olduğum bu pek az mükemmelliği kendimden edinseydim, aynı nedenden ötürü, kendimde eksik olduğunu bildiğim arta kalan bütün mükemmelikleri de kendimde eksik olduğunu bildiğim arta kalan bütün mükemmellikleri de kendime verebilir; böylece, kendim de sonsuz, ezeli ve ebedî, değişmez, her-şeyi-bilir, her-şeye-gücü-yeter hale gelebilir; ve nihayet, Tanrı da bulunduğunu görebildiğim bütün mükemmelliklere sahip olabilirdim. Çünkü yürüttüğüm bu muhakemelere göre, varlığımın (nature) gücü yettiği ölçüde Tanrı'nın varlığını (nature) bilebilmek için, bende herhangi bir fikrini bulduğum bütün şeylere sahip olmanın bir mükemmellik olup olmadığını gözden geçirmem yeterliydi; ve de herhangi bir mükemmelliyetsizlik gösteren şeylerden hiçbirinin onda bulunmadığına, bütün öbür şeylerinse bulunduğuna emindim. Şüphe, değişkenlik, keder ve benzeri şeylerin onda olamayacağını görüyordum, çünkü kendim de bunlardan arınmış olsaydım memnun olurdum. Sonra, bundan başka, bende birçok duyulur (sensibles) ve cisimsel şeylerin fikirleri de vardı: çünkü, her ne kadar rüya gördüğümü ve gördüğüm ya da hayal ettiğim bütün şeylerin yanlış olduğunu varsaysam da, bunlara ait fikirlerin düşüncemde hakikaten bulunduğunu inkâr edemezdim. Fakat, akıllı varlığın (nature intelligente) cisimsel varlıktan ayrı olduğunu kendim de daha önceden gayet açık bir şekilde bildiğim için, her bileşim (composition)'in bir bağımlılık ifade ettiğini, bağımlılığın da açıkça bir kusur olduğunu göz önüne alarak, bu iki varlıktan (nature) meydana gelmiş (composé) olmanın Tanrı için bir mükemmellik olamayacağına, dolayısıyle de Tanrı'nın böyle olmadığına hükmediyordum. Ve yine hükmediyordum ki, eğer dünyada tamamen mükemmel olmayan bazı cisimler ya da akıllar (intelligences) ya da başka varlıklar (nature) var ise, var oluşlarının Tanrı'ya bağlı olması gerekir, dolayısıyle de onsuz tek bir an bile var olamazlar.

İLK FELSEFE ÜZERİNE DÜŞÜNCELER'DEN*

RENÉ DESCARTES

Çeviren: Yeşim Özçer

Bu düşüncelerde Tanrının varlığı ve insanın ruhu ile bedeni arasındaki gerçek ayrılık tanıtlanmıştır.

Birinci Düşünce

Kuşku Duyulabilir Şeyler Üzerine

Çocukluğumdan beri pek çok yanlış kanıyı doğru olarak kabul etmiş olduğumu ve yine o zamandan beri hiç de sağlam olmayan ilkeler üzerine kurduğumun ancak çok kuşkulu ve kesinliksiz olabileceğini birkaç zaman önce farkettim; öyle ki, eğer bilimlerde sağlam ve değişmez birşey kurmak istiyorsam, yaşamımda bir kez, o zamana dek inandığım tüm kanılardan kurtulmaya ciddi bir biçimde girişmem ve tümüne yeniden temelinden başlamam gerekiyordu. Ama bu girişim bana pek büyük göründüğünden, öyle olgun bir yaşa gelmeyi bekledim ki, ondan sonra böyle bir girişimi gerçekleştirebileceğim diğer bir yaşa gelmeyi umut edemiyeyim; bu bekleme beni öylesine geciktirdi ki, harekete geçmek için bana kalan zamanı hâlâ düşünüp taşımakla harcasaydım, artık bu bir hata olurdu sanırım.

Şimdi zihnim tüm kaygılardan kurtulmuş ve kendime gürültüden patırtıdan uzak, ıssız bir yerde, güvenilir bir dinginlik sağlamış olarak, tüm eski kanılarımı ciddi bir biçimde ve özgürce, yıkmaya çalışacağım genellikle. İmdi bu tasarıyı gerçekleştirmek için bu kanıların tümünün yanlış olduğunu kanıtlamam gerekli olmayacak, bunun üstesinden belki de hiçbir zaman gelemeyecektim; ama, bütünüyle kesin ve kuşkusuz olmayan şeylere inanmaktan, bize açıkça yanlış görünenlerden kendimi sakındığımdan daha az bir özenle sakınmamam gerektiğine akıl beni daha önce inandırdığı için, kanılarımda bulacağım en küçük kuşku nedeni, bunların tümünü birden bir kenara atmam için yetecek. Ve bunu gerçekleştirmek için her birini ayrı ayrı incelemeye gerek yok; bitmez tükenmez bir çalışma

---

* **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler,** Bölüm 1 ve 2'den, (İlk basım: **Meditationes de Prima Philosophia,** 1641)

olurdu bu; ama temellerin yıkılması, kendisiyle birlikte yapıdan tüm geriye kalanı da kaçınılmaz olarak çökerttiği için, tüm eski kanılarımı dayandığı ilkelere saldıracağım ben de.

Şimdiye dek, en doğru, en güvenilir olarak kabul ettiğimin tamamını duyulardan ya da duyular yoluyla öğrendim: Oysa kimi kereler bu duyuların aldatıcı olduklarını saptadım; ve bizi bir kez aldatmış olanlarına hiçbir zaman bütünüyle güvenmemek sağgörülü bir davranıştır.

Ama duyular, belli belirsiz duyumsanan ve çok uzaktaki şeyler konusunda bizi kimi kereler aldatmalarına karşın, onların aracılığıyla bilsek de, kendilerinden akılcı bir biçimde kuşkulanılmayacak başka birçok şeyler de vardır belki: Örneğin burada, elimde şu kağıtla, robdöşambrımı giyinmiş, ateşin yanında oturuyor olmam ve bu türlü başka şeyler. Ve nasıl olurda bu bedenin ve ellerin benim olduğunu yadsıyabilirim? Eğer, yoksul oldukları halde, sürekli kral oldukları halde, sırmalara ve kaftanlara bürünmüş oldukları güvencesini verecek, ya da camdan bir bedenleri olduğunu sanacak kadar beyinleri bulanmış ve safranın kara buharlarıyla kararmış bu kaçıklarla kendimi kıyaslarsam, belki... Ama onlar ne de olsa deli ve ben onları kendime örnek alsaydım, onlardan daha az saçmalamış olmayacaktım.

Bununla birlikte insan olduğumu ve dolayısıyla uyumak ve düşlerimde, bu delilerin uyanıkken sanrıladıkları aynı şeyleri ya da kimi kereler gerçeğe daha az benzer olanlarını kafamda canlandırma alışkanlığım olduğunu, burada göz önünde bulundurmam gerekir. Geceleyin, düşümde çırçıplak yatağımda olmama karşın, burada, giyinik, ateşin yanında olduğumu görmek kaç kez başımdan geçmedi mi? Şu kağıda hiç de uyuklayan gözlerle bakmadığım; kımıldattığım bu başın hiç de uyuşmuş olmadığı; bu eli isteyerek ve bile bile uzattığım ve bu eli duyduğum şimdi besbelli görünüyor bana: uykuda olansa hiç de bu kadar açık ve seçik görünmüyor. Ama bunu inceden inceye düşündüğümde, uyuduğum zaman benzer yanılsamalarla aldatıldığım yeniden aklıma geliyor. Ve bu düşünce üzerinde durduğumda, uykulu uyanıklığın belirgin bir biçimde ayırt edilebilmesi için, hiçbir inandırıcı belirti ya da yeterince kesin bir im olmadığını apaçık görüyorum ve bu beni şaşırtıyor; şaşkınlığım öyle ki, uyuduğuma nerdeyse inandırabilir beni.

Şimdi, uykuda olduğumuzu ve tüm bu özelliklerin, yani gözlerimizi açmamız; başımızı kımıldatmamız; elimizi uzatmamız; ve buna benzer şeylerin gerçek dışı yanılsamalardan başka bir şey olmadığını varsayalım öyleyse; ve düşünelim ki, belki de, ellerimiz, ve bütün bedenimiz bizim gördüğümüz gibi değiller. Yine de, bize uykuda görünen şeylerin, ancak gerçek ve doğru bir şeye benzetilerek oluşturulabilen resimler ve tablolar gibi olduğunu itiraf etmek gerek en azından; ve böylece, yine de bu genel şeyler, yani gözler, baş, eller ve

bedenin geri kalanı gibi şeyler, imgesel değil, ama doğru ve var olan şeylerdir. Çünkü gerçekten ressamlar en büyük ustalıkla siren[1] ve satirlri[2] tuhaf ve olağan dışı biçimlerde betimlemeye çalıştıkları zaman bile, yine de onlara bütünüyle yeni biçimler ve yeni doğalar veremiyorlar; ama çeşitli hayvanların organlarının belli karışımını ve bileşimini yapıyorlar yalnızca; ya da, eğer belki imgeleme yetileri hiçbir zaman benzerlerini görmediğimiz yeni bir şey uyduracak kadar abartılıysa ve böylece eserleri bize yalnızca uydurma ve mutlak olarak gerçek dışı bir şey betimliyorsa bile, en azından onu oluşturdukları renklerin doğru olmaları gerekir kesinlikle.

Ve aynı nedenden ötürü, bu genel şeylerin, yani gözler, baş, eller ve öbür benzerlerinin imgesel olabilmelerine karşın yine de, doğru ve var olan, daha yalın ve daha evrensel şeylerin olduğunu itiraf etmek gerek; ve ister doğru ve gerçek, ister uydurma ve düşsel olsun, şeylerin düşüncemizde bulunan tüm bu imgeleri, gerçek renklerin karışımındakilerden ne fazla ne eksik olarak, bu doğru ve var olan, daha yalın ve daha evrensel şeylerin karışımından oluşmuştur. Hem uzamlı şeylerin biçimi, nicelikleri ya da büyüklükleri ve sayıları, hem bulundukları yer, sürelerini ölçen zaman ve öbür benzerlerinin de olduğu gibi, genellikle cisimsel doğa ve onun uzamı bu tür şeylerdendir.

İşte belki de bunun için fiziğin, gökbilimin, tıbbın ve bileşik şeylerin incelemesine dayanan tüm öbür bilimlerin pek kuşkulu ve kesinliksiz olduklarını; ama, bu şeyler doğada var mı yoksa yok mu diye pek kaygı duymaksızın, yalnızca pek yalın ve pek genel şeyleri inceleyen aritmetik, geometri ve bu nitelikteki öbür bilimlerin kesin ve kuşkusuz bir şey içerdiklerini söylersek eğer, yanlış bir sonuca varmış olmayız. Çünkü ister uyanık olayım, ister uyuyayım, iki ve üç biraraya gelince beş sayısını oluşturacak ve karenin hiçbir zaman dörtten fazla kenarı olmayacaktır; bu apaçık doğrulukların herhangi bir yanlışlığından ya da kesinsizliğinden kuşku duyulabilir olması, bana olası görünmüyor.

Bununla birlikte uzun zamandır zihnimde, her şeye gücü yeten ve beni, olduğum gibi yaratmış, oluşturmuş bir Tanrı'nın varlığına değgin bir kanı var. Imdi, hiçbir yeryüzü, hiçbir gökyüzü, hiçbir uzamlı cisim, hiçbir biçim, hiçbir büyüklük, hiçbir yer bulunmasa da, bu Tanrının yine de benim tüm bu şeylerin duyumlarını edinmemi sağlamak ve tüm bunların gördüğümden başka türlü bir biçimde asla var olmadığını sanmam için hiçbir şey yapmadığı konusunda kim bana güvence verebilir? Üstelik, nasıl ben başkalarının en kesin olarak bildiklerini düşündükleri şeylerde bile yanıldıkları yargısına varıyorsam, kimi kez Tanrı'nın da iki ve üçün toplamını yaptığım, bir karenin kenarlarını saydığım, ya da, eğer bundan daha

1. Yarı insan, yarı mitolojik hayvan
2. Yarı insan, yarı balık mitolojik hayvan

kolay bir şey düşünülebilirse, daha kolay bir şey konusunda bu yargıya varışımda aldanmamı istemiş olması olasıdır. Ama belkide Tanrı, bu tür bir düş kırıklığına uğramamı istemedi, çünkü son derece iyi olduğu söylenir Tanrı'nın. Bununla birlikte, beni her zaman aldanacak gibi yaratması onun iyiliğine aykırıysa eğer, kimi kereler aldanmama izin vermesi de asla ona zıt gibi görünmeyecektir ve yine de buna izin vereceğinden kuşku duyamam.

Belki şimdi tüm öbür şeylerin kesinliksiz olduklarına inanmaktansa, öyle güçlü bir Tanrı'nın varlığını yadsımayı yeğleyen kimseler olacaktır. Ama şu an için onlara karşı koymayalım ve onlardan yana olup burda bir Tanrı üzerine söylenen her şeyin bir masal olduğunu varsayalım. Yine de, sahip olduğum varlık ve durumuna gelmemi, ister kadere ya da alın yazısına yüklesinler, ister rastlantıya bağlasınlar, ister şeylerin sürekli bir biçimde ard arda gelişiyle ve ilişkisiyle olduğunu ileri sürsünler, ne sanırlarsa sansınlar, yanılmak ve aldanmak bir tür eksiklik olduğu için, kökenimi yarattığını söyleyecek Yaradan ne kadar az güçlü olacaksa, benim de her zaman aldanacak gibi eksik olmamın olasılığı o kadar fazla olacaktır. Bu kanıtlara verecek hiçbir yanıtım yok elbette, ama eskiden doğru olduğuna inandığım kanılardan, şimdi kuşku duyamıyacağım herhangi bir kanının kalmadığını itiraf etmek zorundayım; bu itirafı herhangi bir düşüncesizlikle ya da hafiflikle değil, ama çok güçlü ve eni konu incelenmiş gerekçelerden ötürü yapıyorum; öyle ki eğer bilimlerde sağlam ve değişmez bir şey bulmak istiyorsam, bundan böyle, bu düşünceler üzerindeki yargımı durdurmam ve askıya almam, ve onlara bana apaçık yanlış görünen şeylerden daha çok inanmamam zorunludur.

Ama bu imleri yapmış olmak yetmiyor, bunları anımsamaya özen göstermem de gerekiyor; çünkü benim tarafımdan uzun zaman ve yakın bir biçimde kullanımları, isteğime karşın onlara, zihnimi oyalama ve nerdeyse inancımın efendisi durumuna gelme hakkını veriyor, ve bu eski, sıradan kanılar, düşüncemde sık sık geri geliyorlar. Onları gerçekte oldukları gibi, yani biraz önce gösterdiğim gibi, kimi durumlarda kuşkulu ve bununla birlikte, yadsımaktan çok inanmak için nedenler bulacak biçimde, pek olası saydığım sürece, onları kabul etmekten ve onlara güven duymaktan hiçbir zaman vazgeçmeyeceğim. İşte bunun için, yargım bundan böyle kötü kullanımların boyunduruğunda olmasın ve onu doğrunun bilgisine götürebilecek olan doğru yoldan dönmesin diye, ön yargılarımı görüşümün bir yanının diğerinden daha ağır basmasını sağlayamayacak kadar dengeleyinceye dek, tüm bu düşüncelerim yanlış ve kuruntuymuş gibi, karşılarında yer alıp, kendi kendimi aldatmak için bütün dikkatimi verirsem, daha temkinli davranacağımı düşünüyorum. Çünkü bu yolda ne tehlike, ne de yanılma olamıyacağından eminim; ancak şimdi sorun harekete geçmek değil, ama yalnızca derinlemesine düşün-

mek ve bilmek olduğu için, bugünkü güvensizliğime fazlasıyla bel bağlayamam.

Öyleyse, doğruluğun en büyük kaynağı, gerçek bir Tanrı'nın hiç de var olmadığını, ama bütün ustalığını beni aldatmakta kullanmış, kurnazlığı ve aldatıcılığı gücünden geri kalmayan bir kötü cinin olduğunu varsayacağım. Gökyüzü, hava, yeryüzü, renkler, biçimler, sesler ve gördüğümüz bütün dış şeylerin, onun saflığını kötüye kullanmak için yararlandığı yanılsamalar ve aldatmacalardan başka bir şey olmadığını düşüneceğim. Kendimi de ne elleri, ne gözleri, ne eti, ne kanı olmadığı, hiçbir duyusu olmadığı halde, bütün bu şeylere sahip olduğuna yanlış bir biçimde inanan biri gibi göreceğim. Bu düşünceye sonuna dek bağlı kalacağım; ve eğer bu yolla hiçbir doğruluğun bilgisine ulaşmak elimden gelmezse bile, en azından yargımı askıya almak elimden gelir. İşte bunun için, hiçbir yanlışlığa asla inanmamaya titizlikle çalışacağım ve zihnimi bu büyük aldatıcının hilelerine karşı öyle iyi hazırlayacağım ki, ne kadar güçlü ve hileci olursa olsun, asla bana hiçbir şeyi kabul ettiremeyecek.

Ama bu, güç ve çok emek isteyen bir tasarı; ve bir tür tembellik farkına varmaksızın beni her zamanki yaşama biçimime sürüklüyor. Tıpkı uykusunda düşsel bir özgürlükle sevinen bir kölenin, özgürlüğünün düşten başka bir şey olmadığından kuşku duymaya başladığı zaman aldanmayı arzulaması gibi, farkına varmaksızın ben de eski kanılarımın içine düşüyor ve bu uykunun erincinin ardından gelecek yorucu uykusuzlukların, doğrunun bilgisinde bana biraz aydınlık ve ışık getirecekleri yerde, ortaya çıkan bu güçlüklerin karanlıklarını aydınlatmaya yeterli olmayacağı korkusuyla, bu uyuklamadan uyanmaktan, vurdum duymazlıktan kurtulmaktan korkuyorum.

İkinci Meditasyon

İnsansal Esprit'nin Doğası ve Onu Bilmenin Nedenini Bilmekten Daha Kolay Olduğu Üzerine

Dün yaptığım meditasyon zihnimi o kadar kuşkularla doldurdu ki, bundan böyle onları unutmak elimde değil artık. Bununla birlikte bu kuşkuları ne biçimde dağıtabileceğimi bilmiyorum; ve sanki çok derin bir suya düşmüş gibiyim; öylesine şaşkınım ki, ne ayaklarım dipte sağlam bir yere basabiliyor, ne de suyun üzerinde batmadan durmak için yüzebiliyorum. Yine de kendimi zorlayacağım ve en küçük bir kuşku duyduğum şeylerden, sanki mutlak olarak yanlışmışlar gibi uzaklaşarak yeniden dün tuttuğum yolu izleyeceğim, ve kesin bir şey buluncaya, ya da en azından, elimden başka bir şey gelmiyorsa dünyada kesin hiçbir şey olmadığını öğreninceye kadar, hep bu yolda devam edeceğim.

Arşimed, yer yuvarlağını yerinden oynatmak ve başka bir yere götürmek için değişmez ve sağlam bir noktadan başka bir şey iste-

miyordu. Eğer, kesin ve kuşkusuz tek bir şey bulacak kadar talihliysem, büyük umutlar beslemeye hakkım olacak.

Öyleyse gördüğüm tüm şeylerin yanlış olduğunu varsayıyorum; yalanlarla dolu belleğimin bana tüm anımsattıklarının hiç var olmadıklarına kendimi inandırıyorum; cisim, biçim, uzam, devinim ve yerin zihnimin kurgularından başka bir şey olmadıklarına inanıyorum. Öyleyse doğru denilebilecek ne var? Belki de dünyada kesin hiçbir şey olmadığından başka, hiçbir şey yok.

Ama kesinliksiz oldukları yargısına vardığım şeylerden değişik, kendisinden en büçük bir kuşku duyulmayan başka bir şey olmadığını ne bileyim? Zihnime bu düşünceleri koyan hiçbir Tanrı ya da başka bir güç yok mu? Bu zorunlu değil; çünkü belki de ben bunları kendi kendime yaratabiliyorumdur. Öyleyse ben, kendim herhangi bir şey değil miyim, en azından? Ama herhangi bir duyu ya da bedene sahip olduğumu daha önce yadsımıştım. Yine de duraksıyorum, çünkü burdan ne gibi bir sonuç çıkar? Bedene ve duyulara onlarsız olamayacak kadar bağlı olduğum mu? Ama ben, dünyada hiçbir şey, hiçbir gökyüzü, hiçbir yeryüzü, hiçbir tin (esprit), ne de beden olmadığına kendimi inandırmıştım; öyleyse kendimin de asla var olmadığıma inanmadım mı? Kesinlikle hayır, eğer inandımsa, ya da yalnızca herhangi bir şey düşündümse, vardım kuşkusuz. Ama beni her zaman aldatmakta bütün ustalığını kullanan, ne olduğunu bilmediğim çok güçlü ve çok hileci bir aldatıcı var. Eğer beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben varım; ve beni istediği kadar aldatsın, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, bir hiç olmamı sağlayamayacak hiçbir zaman. Bunu böylesine iyice düşündükten ve her şeyi titizlikle inceledikten sonra, en sonunda bu önermeyi söylediğim ya da zihnimde kavradığım her keresinde onun zorunlu olarak doğru olduğunu çıkarsamak ve değişmezliğini savunmak gerekir: *Ben'im, varım.*

Ama, hâlâ ne olduğumu yeterince açık olarak bilmiyorum, ben ki var olduğumdan eminim; öyleyse bundan böyle başka bir şeyi kendim olarak temkinsizce kavramamaya ve yine bunun gibi, daha önce edindiğim bütün bilgilerden daha kesin ve daha apaçık olduğum bu bilgide yanılgıya düşmemeye dikkat etmem gerekiyor.

DESCARTES'E KARŞI*

THOMAS HOBBES

Çeviren: Şahin Küpüşoğlu

Ben düşünen bir şeyim. Bu çok doğru; çünkü gerek uyurken, gerek uyanıkken, düşünmemden ya da bir fikrim olmasından düşünen olduğum sonucu çıkar. Çünkü bu iki şey, *Ben düşünüyorum ve Ben düşünenim* aynı anlama gelirler. Düşünen olmamdan *var olduğum* sonucu çıkmalıdır, çünkü düşünen, bir hiç değildir. Ama yazarımızın: *yani bir zihin (esprit), bir ruh, bir anlak, bir us* dediği yerden bir kuşku doğuyor. Çünkü bu usa vurmadan kalkarak şöyle bir şey söylendiğinde doğru bir çıkarsama yapılmış gibi görünmüyor bana: *Düşünenim,* öyleyse *ben bir düşünceyim* ya da *anlayanım,* öyleyse *ben bir anlıkım.* Çünkü yine bu şekilde: *gezenim,* öyleyse *ben bir gezintiyim* diyebilirdim. Demek ki Monsieur Descartes, anlayan şeyi ve bunun edimi olan anlamayı aynı şey olarak ele alıyor; ya da en azından anlayan şeyin ve anlayan şeyin gücü ya da yetisi olan anlıkın aynı şey olduğunu söylüyor. Yine de tüm filozoflar özneyi yetilerinden ve edimlerinden, yani özelliklerinden ve özlerinden ayırıyorlar. Çünkü *olan,* şeyin kendisinden başka bir şeydir bu ve *özünden* de başka bir şeydir. Öyleyse düşünen bir şeyin zihnin (esprit), usun ya da anlıkın öznesi olması ve dolayısıyla da cisimsel bir şey olması olasıdır: Nitekim bunun tersi ele alındı ya da ileri sürüldü ve kanıtlanmadı. Ve yine de Monsieur Descartes'ın ortaya koymak istediği sonucun temeli buna bağlı görünüyor.

Descartes'in Yanıtı

Yani bir zihin (esprit), bir ruh, bir anlık, bir us, vb. dediğim yerde bu adlardan anladığım yalnız yetiler değildi asla, ama düşünme yetisinin yetenekli şeylerini de anlıyordum, tıpkı ilk ikisiyle ve, yeterince sık olarak, son ikisiyle de anlamak alışkanlığı olduğu gibi. Bunu öyle kesin terimlerle, o kadar sık açıkladım ki, bundan kuşkulanmak için haklı bir neden görmüyorum.

---

* Descartes, **Euvres Philosophiques** (1638, 1642), sayfa 600, Ferdinand Algive düzenlemiştir.

Ve burda, gezinti ve düşünce arasında hiçbir ilişki ve uyum yok, çünkü gezinti, eylemin kendisinden başka bir şey olarak anlaşılmaz hiçbir zaman; ama düşünce kimi kez eylem, kimi kez yeti ve kimi kez de bu yetinin bulunduğu şey olarak anlaşılır.

●

Düşünen bir şeyin cisimsel bir şey olması olasıdır diyor, nitekim bunun tersi ele alındı ve kanıtlanmadı. Tam tersine, ben bunun tersini asla ileri sürmedim ve bundan herhangi bir biçimde temel için yararlandım, ama kanıtlandığı VI. Düşünceye kadar bunu bütünüyle belirsiz bıraktım.

●

Düşüncenin, düşünen bir şey olmaksızın var olmıyacağı ve genellikle hiçbir ilineğin ya da edimim de, edimin olacağı bir töz olmaksızın var olamıyacağı kesindir. Ama tözün kendisini dolaysız bir biçimde kendisinden değil, yalnızca bir takım edimlerin öznesi olduğu için bildiğimizden ötürü, bütünüyle birbirinden ayrı bir çok edimin ya da ilineklerin öznesi olduğunu bildiğimiz bu tözlere değişik adları vermemiz ve bundan sonra bu değişik adların ayrı şeyleri mi, yoksa bir tek ve aynı şeyi mi anlattığını incelememiz usa uygundur ve gelenek de bunu gerektirir.

İmdi büyüklük, biçim, devinim ve genel bir uzama sahip olmaksızın kavranamayan tüm öbür şeyler gibi, *cisimsel* diye adlandırdığımız bir takım edimler var ve bizim *cisim* adını verdiğimiz, bunların içinde bulundukları tözdür; sanki biçimin öznesi başka bir töz, genel devinimin bir başkası ve benzeri gibi gösterilemez; çünkü tüm bu edimler bir uzamı önceden varsaymakta kendi aralarında uyuşurlar. Ayrıca düşüncesiz ya da algısız ya da bilinçsiz ve bilgisiz var olamadıklarından, kendi aralarında uyuşan, *düşünsel* dediğimiz anlamak, istemek, düş kurmak, duyumsamak vb. gibi başka edimler vardır; ve bunların içinde bulundukları tözle asla karıştırmamak koşuluyla, *düşünen bir şey* ya da *bir zihin* (esprit) ya da istediğimiz başka bir ad veriyoruz; düşünsel edimlerin cisimsel edimlerle hiçbir benzerliği olmadığı için, edimlerin içinde uyuştukları ortak us olan düşünce, diğerlerinin usu olan uzamdan tümüyle ayrılır.

Ama bu iki töz özden, açık ve seçik iki kavram oluşturduktan sonra VI. Düşünce'de söylenenden yola çıkarak, bunların yalnızca aynı şey mi, yoksa iki ayrı şey mi olduklarını bilmek kolaydır.

DÜŞÜNÜYORUM, ÖYLE İSE VARIM*

ALFRED JULES AYER

Çeviri: Ahmet Cemal - Mustafa Küpüşoğlu

Bilgiyi kuşkulanmanın doğurduğu her türlü eleştirinin ötesinde bir temele koymaya kalkışmakla Descartes'ın felsefesi arasında tarihsel bir ilişki kurulmuştur. Ancak, Descartes her ne kadar matematiği bilginin özyapısı örneği olarak kabul ettiyse de, matematiğin önsel doğrularının, onun gereksindiği anlamda kuşkulanılmaz olmadığını ayrımsamıştı. Kötücül bir cinin, en emin olduğu konularda bile onu aldatabilmesinin olası olmasına izin verdi.[1] Cin usunu öyle etkiledi ki, o yanlış sözleri belirgin (bir) doğru olarak anladı. Etkinlikleri hiçbir zaman ortaya çıkarılamayacağından dolayı, böylesi bir en büyük aldatıcının varsayılması gerçekten anlamsızdır: Ancak o (en buyük aldatıcı) sezgisel inancın, doğruluğun mantıksal bir güvencesi olmadığı gerçeğini açıklamanın etkili bir yolu olarak düşünülmüş olabilir. Descartes'ın bundan sonra ortaya attığı soru, bildiğimizi düşündüğümüz bütün önermelerin herhangi birisi için, cinin etki alanından kaçış olup olamayacağıdır.

Yanıtı böyle bir önermenin olduğudur: ünlü *Cogito ergo sum:* Düşünüyorum, öyle ise varım.[2] Bunun nereye çıkacağını görmek güç olsa da, cinin, belki beni düşünüp düşünmediğimden kuşkulandıracak gücü olabilir: böyle bir kuşku durumunun ne olacağı açık değildir. Ancak "Düşünüyor olup olmadığımdan kuşkulanıyorum" sözü, olası bir durumun, kuşku gerekçesiz olmalı durumunun, benimlenmesine bütünüyle izin veriyor. Bununla beraber, benim güvenimi ne kadar sarsabilirse sarssın, cin beni, olmadığım bir anda düşündüğüme inanmamı sağlayacak biçimde aldatamaz. Eğer düşünüyor olduğuma inanıyorsam, o zaman düşünmemin kendisinin bir düşünce süreci olduğuna inancımdan dolayı, gerçekten inanmalıyım. Sonuç olarak eğer düşünüyorsam, düşünüyor olduğum kesindir ve eğer düşündüğüm kesinse, düşünüyorumdur; ayrıca Descartes en azından düşündüğüm zamanlar esnasında kesin olarak var olduğumu çıkarsar.

Bu savın tanıtlanması üzerine düşünelim. Düşündüğüm önerme hangi anlamdadır ve sonuç olarak var olmamın kuşku kaldırmaz ol-

---

* Alfred J. Ayer, The Problem of Knowledge, s. 44-52.

1. René Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Düşünceler**, 1. Düşünce

2. René Descartes, 2. Düşünce ve Yöntem Üzerine Konuşmaların 4. kısmı

duğunu gösterir mi? Bu ruhbilimsel bir soru değildir. Birisinin düşünüyor olmasından kuşkulanmanın bedensel olanaksızlığı ima edilmiyor, ancak her nasılsa gereken mantıksal bir olanaksızlık söz konusu. Düşünüp düşünmediğimden kuşkulanıyorum, sözüne verilmesi gereken anlam konusunda, henüz bazı sorular varken sözün kendi kendisiyle çelişik olduğu gösterilmemiş. Aynı biçimde, gerekli bir doğruluğun anlatımının kendisini düşünüyorum sözünün de kendi kendisiyle çelişik olduğu gösterilmemiş. Eğer o gerekli olarak gözüküyorsa bu, onu yadsımanın anlamsızlığından dolayıdır. Ben düşünmüyorum, demek kendi kendini aptallaştırmaktır, çünkü eğer akıllıca söylenmişse yanlış olmalıdır: ancak o kendi kendisiyle çelişik olmadığına kanıttır. Şimdi düşünüyorum, ancak rahatlıkla düşünmemiş de olabilirdim. Ve aynısı Ben varım sözüne de uygulanabilir. (Geçmişte) Var olduğumu yadsımak benim için saçma olacaktır. Eğer var olmadığımı söylüyorsam bu yanlış olmalıdır. Ancak yanlış olmamış da olabilir. Var olduğum bir gerçektir, ancak zorunlu bir gerçek değil.

Nitekim ne 'Ben düşünüyorum', ne de 'Ben varım', mantıksal bir doğruluk değildir: Biricik mantıksal doğruluk, eğer düşünüyorsam var olduğumdur. Ve hatta biz, eğer onlar mantığın doğruları olsaydı, uslamlamanın kuşkulanılmaz olmayacağını da görmüştük. Onları kuşkulanılmaz yapan, Descartes'ın kendisi apaçık belirtmese de, çıkarsamanın ortaya çıkardığı doyurucu durumdur. Onların doğruluğu, onları anlatan kişinin, onların varlığından kuşkulanmasından da anlaşılır. Bu anlamda, düşündüğümden kuşkulanmanın tamı tamına onun doğruluğunu gerektirdiği, sözünden kuşkulanamam ve aynı anlamda var olduğumdan da kuşkulanamam. Bundan dolayı Descartes için, cogito'dan sum'un kökünü çıkartmak gereksizdi, çünkü onun kesinliği aynı ölçütle birbirinden ayrı olarak saptanmıştı.

Ancak bu kesinlik pek bir yere götürmez. Kuşku duyduğum olgusundan yola çıkarsam, o zaman haklı olarak düşündüğüm ve varolduğum sonucunu çıkarabilirim. Başka deyişle, eğer benim gibi biri varsa, o halde benim gibi biri vardır ve eğer ben düşünüyorsam, o halde düşünüyorum demektir. Bu yalnızca benim için geçerli olan bir durum değildir. Gerçek, herkes için açıktır; eğer herhangi bir kimse varsa, o zaman vardır ve eğer bu kişi düşünüyorsa, o zaman düşünüyordur. Descartes, bilinçli olduğu ve varolduğuna ilişkin saptatmaların bir anlamda ayrıcalıklı saptamalar niteliğini taşıdığını ve, en azından kendisi için, bunların olgulara ilişkin başkaca saptamalardan ayrılan bir biçimde, açıkça gerçek olduklarını göstermiş olduğu düşüncesindeydi. Ancak Descartes'ın tanıtından bu çıkmamaktadır. Descartes'ın tanıtı, onun ya da bir başkasının bir şey bildiğini tanıtlamamaktadır. Bu tanıt, yalnızca bir tür saptamanın bir başka saptamadan çıktığı gibi mantıksal bir sonucu sergilemektedir. Bu, salt şu olguya dikkati çekmek bakımından ilginçtir: Bazı tümceler öyle

kullanılabilirler ki, onları kullanan kişi bu tümcelerin dile getirdiği saptamaların gerçek olup olmadığını sorduğu takdirde, yanıtın evet olması kaçınılmazdır. Ama bu, sözü edilen saptamaların, kendi başlarına ele alındıklarında, herhangi bir biçimde dokunulmazlık taşıdıkları anlamına gelmez.

Hiç kuşkusuz bilinçli olduğumdan ve varolduğumdan emin olabilirim. Buna ilişkin tanıtım, olgunun kendisinden güçlü olamaz. Ne var ki, bunların kesin olduğu ya da onlardan emin olunabileceği söylendiğinde, amacın ne olduğu açık değildir. Belki de belirtilmek istenen, benim bunların böyle olduğunu bilmemdir, ve ben tabii ki biliyorum. Ancak benim bildiklerim, yalnızca bunlardan ibaret olmadığı gibi, bazen sanıldığının tersine, benim bunları bilmem, başka şeyleri bilmemin bir koşulu değildir. Kendi kendimin bilincinde olmayabileceğim, anlaşılabilir bir şeydir; bunun anlamı, varolduğumu bilmeyebileceğimdir; ancak bundan, başkaca saptamaların doğru olduğunu bilmeyeceğim sonucu çıkmaz. Kuramsal açıdan benim varolduğum olgusundan mantıksal olarak bağımsız sayısız olgulardan herhangi birini bilebilirim. Her ne kadar onların bilindiklerini bilmem gerekmiyorsa da, ben onları bildiğimi bilmeksizin gerçekten bilebilirim: Bilgiye ilişkin kavramım, bütünüyle kişisel olmaktan uzak nitelik taşıyabilir. Bu tuhaf bir varsayımdır belki, ancak kendi içersinde çelişkili değildir.

Ancak bilmeyi mantıken isteyebileceğim başkaca olguların varlığı durumunda, bu olgulara ilişkin tanıtımımda olduğundan daha güçlü olması, en azından akla uygundur; varolduğum olgusuyla, bilinçli olduğum olgusu, bunlar açısından tanıtın eksiksizliğinin de nedenini oluşturmaktadır. Bilinçli olduğuma, varolduğuma inanmanın ötesinde, daha iyi bir tanıta sahip olabilmem düşünülebilir mi? Bu sorunun yanıtlanması gerçekten güçtür, ancak bu güçlüğün temel nedeni, bu durumlarda genelde tanıttan söz etmenin uygun düşmemesidir. Biri kalkıp ta sorsa bana: Bilinçli olduğunu nereden biliyorsun? Varolduğuna ilişkin nasıl bir tanıt var elinde? O zaman bu kişiye nasıl yanıt vereceğimi bilemezdim: Ne tür bir yanıt beklendiğini bilemezdim. Soru bir şaka gibi, felsefe düzeyinde gösterilmiş bir sakınmanın parodisi gibi gelirdi. Bu soru ciddi sorulmuş olsaydı eğer, kızabilirdim: Varolduğumu *nasıl* bilebildiğimi sormakla ne demek istiyorsun? Buradayım, ve seninle konuşmuyor muyum? Bir 'felsefe' yanıtı istenseydi eğer, o zaman varolduğumu tanıtladığım ve deneyime başvururken bilinçli olduğum söylenebilirdi. Ancak herhangi bir tikel deneye başvurma durumunda aynı şey olmazdı. Örnek göstereceğim herhangi bir duygusallık ya da algı da aynı işe yarayabilirdi. Hume, kendine ilişkin bir izlenim aradığında, bulmayı başaramamıştı: Her zaman tikel bir algı yüzünden ayağı takılmıştı[3]. Başka-

3. David Hume, **A Treatise of Human Nature,** 1. Kitap, 4. Kısım, 6. Bölüm

larının daha şanslı olabileceklerini belirtmesiyle birlikte, gerçekte bu tutumu alaylıydı. Önem taşıyan nokta, birinin kendine ilişkin deney sahibi olmasının, içebakışı gerçekleştirme konusunda dikkati çekecek denli güç bir başarı kazanma anlamını taşıması değildir: Önemli olan, insanın kendine ilişkin deneyinin varlığının değer taşıması diye bir durumun söz konusu olmamasıdır; 'kendine ilişkin deney sahibi olma' anlatımına gereksinim bulunmamasıdır. Bunun anlamı, insanların özbilinç taşımadıkları, olayları nasıllarsa, öyle anladıkları değildir. İnsanın kendine ilişkin bilinci, başka deneyimler arasında bir deneyim değildir, bazılarının inancının tersine, başka deneyimlere eşlik eden özel bir deneyim türü bile değildir. Ve bu, psikoloji alanına değil, ama mantık alanına giren bir konudur. Özbilinçten ne anlaşıldığına ilişkin bir sorudur.

Bir insanın bilinçli olduğunu ,varolduğunu anlamaya yarayan, belirleyici bir deney yoksa eğer, o zaman insanın bilinçli olmadığını, ya da varolmadığını gösterecek bir deney hiç yoktur. Ve bu nedenden ötürü 'ben varım', 'bilinçliyim', 'varolduğumu biliyorum', 'bilinçli olduğumu biliyorum' türünden tümcelerin gerçek önermeleri dile getirdiğini söylemek, çekici gelmektedir. Bay A'nın varolduğu, ya da Bay A'nın bilinçli olduğu, gerçek bir önermedir; ama bunun 'ben varım' ya da 'ben bilinçliyim' tümceleri ile anlatılanın aynı olmadığı, ben Bay A olsam bile, ileri sürülebilir. Çünkü benim Bay A oluşumun doğru olmasına karşın, ötekinin zorunlu olarak doğru olması şart değildir. 'Ben' sözcüğü, Bay A tarafından kendisini belirtmek için kullanılmış olsa bile, 'Bay A' ile eşanlamlı değildir. Onun Bay A olduğu, ya da başka herhangi bir biçimde tanınabilir olması, deneysel nitelikte bir saptamadır ve yalnızca başkaları için değil, ancak belli koşullar altında, örneğin Bay A belleğini yitirmişse, Bay A'nın kendisi için de bilgi verici nitelikte olabilir. Bu nedenle, bir kalkıp da 'ben bilinçliyim' ya da 'ben varım' tümcelerindeki 'ben' sözcüğünün yerine bir ad ya da ilgili kişiyi gösteren betimsel bir deyim kullanarak gerçek önermeler söylemeyi başardığı için, bu tümcelerin bu yer değiştirme yapılmadığı zaman da eylemsel bir anlamı olabileceği ileri sürülemez.

Bununla beraber, bunların gerekli olabileceği koşulları tasarımlayabilmek de güç değildir. 'Bilinçliyim' sözcüğü, bir baygınlık geçirdikten sonra iyileşen kimse tarafından bilgi verici nitelikte söylenebilir. Eğer öldüğüm sanılmışsa, halâ varolduğumu belirtmemin bir amacı olabilir. Bir kazânın ya da hastalığın ardından bilincin tekrar yerine gelmesi sırasında, bu açıklamayı kendime bile yapabilirim ve bunu bir yeniden bulma duygusuyla yapabilirim. Nasıl insanın kendi kendine ciddi olarak ben uyanık mıyım diye sorduğu, uyku ile uyanıklık arasındaki anlar varsa, 'ben varım' demenin gerçek bir soruya yanıt oluşturduğu, yarı-bilinçli olma konumları da vardır. Ancak bu yanıt, nasıl bir bilgi verir? Eğer başkalarına varolduğumu söyle-

meye gerek duyarsam, bu başkalarının aldıkları bilgi, karşılarında beni tanımalarını sağlayan bir betimlemeye —bu, ne tür bir betimleme olursa olsun— yanıt veren bir adamın varolduğudur; bu betimleme her zaman aynı olmayacaktır. Ancak ben kendi kendime varolduğumu söylediğimde, kendimi herhangi bir betimleme aracılığıyla belirlemiş olmuyorum: Kendimi herhangi bir biçimde belirlemiş olmuyorum. Kendime verdiğim bilgi, şu ya da şu türde bir kişinin varolduğuna ilişkin değil; kendi kişiliğim ya da karakterim hakkında yanılgıya düştüğüm takdirde, böyle bir bilgi de yanlış olurdu. Öte yandan ben, gerçekten şu ya da bu tür bir kişiyim.Burada benim açımdan yalnızca uyduğum betimlemelerin tümünün listesi yapıldığı takdirde ortaya çıkacak olan şey söz konusudur. Bir betimleme eksiksiz olduğu takdirde artık betimlenecek bir şeyin kalmayacağı yolundaki anlatım, gereksiz bir tekrardan başka bir şey değildir. Peki, insanın betimlediğinin ne olduğu sorulamaz mı? Bunun yanıtı, bu sorunun ancak daha ayrıntılı betimlemeye yönelik bir istem olarak anlaşıldığı takdirde bir anlam taşıyabileceğidir. Bu sorudan, verilmiş betimlemenin eksik olduğu ortaya çıkar; gerçekte her zaman da eksik kalacaktır. Ancak, eğer ben varolduğumu söylerken, bir betimlemeyi karşılayacak herhangi bir söz söylemiş olmuyorsam eğer, ne söylüyor olabilirim? Burada yine hiçbir şey söylemediğim yolundaki yanıt, çekici gelmektedir.

Ancak böyle bir yanıt doğru olmazdı. 'Ben' göstergesi bir betimleme yerine geçmese ya da bir betimlemeyle birleşmiş olmasa bile, kullanma alanına sahiptir. Görmüş olduğumuz durumda, bilince geri dönüş durumunda, bu gösterge herhangi bir deneyin varlığını göstermektedir. Ancak bu deneyi herhangi bir biçimde karakterize etmemektedir. Yalnızca bu göstergenin mevcut şartlar altında kullanılmasını olanaklı kılan şey ne ise, onun varolduğunu göstermektedir. Ve böyle bir durumun varlığı şarta bağlı bir olgu olduğundan, yalnızca bunu gösterme amacına hizmet eden sav, bilgi verici diye nitelendirilebilir. Bu kullanım içersinde 'ben varım' tümcesi, başkaca saptamalar gibi doğru ya da yanlış olabilecek bir saptamayı dile getirebilir. Ancak başka saptamalardan ayrımlı olan yanı, eğer yanlışsa, yapılmasının olanaksız oluşudur. Dolayısıyla, bu sözcükleri akıllıca ve doğru kullanan hiç kimse, onları yanlış olduğunu bildiği bir saptama için kullanmaz. Saptamayı yapabildiği takdirde, saptama doğrudur.

Dolayısıyla bu, kendine özgü bir saptamadır; yalnızca kendine özgü değil, aynı zamanda yozlaşmış bir saptama. Bu yozlaşmanın kaynağı, 'bu vardır' ya da 'şimdi olmaktadır' gibi tümcelerle yapılan saptamaların yozluğunda yatar. Bütün bu durumlarda bir dilbilgisel tümce yapmak için gösterenlere eklenmesi gereken eylemler, uyuyan birer taraftır. Bütün iş, gösteren tarafından görülür: Belirttiği konumun varolduğu ya da meydana gelmekte olduğu, yalnızca gösterenin kullanılışının bir konumudur.

Gerçekten açıklanan bu çeşit herhangi bir saptamanın doğru olmak zorunda olması bundandır. Gösterenin belirttiği durum var olmayabileceği için, doğru olması gerekmez; gösterenin bu tikel kullanımı için konum geçerli olmamasının gerekmesi mantıksal olarak olasıdır. Ancak, bir kez burada özne görevindeki gösterenin kullanımını anlayınca, yüklemin eklenmesinin bize daha ileri hiçbir şey anlatmamasıyla, çözümsel bir saptamaya benzer. Gerçeklendiği koşullardan koparılınca bütün saptamanın hiçbir anlamı yoktur. İlgili olduğu koşullarda değerlendirildiğinde, gösterenin belirtmek için kullanıldığı her ne ise, ona ilgi çekmede bilgi vericidir. Bu yüzden, bir jeste ya da bir ünleme yaklaşır. 'Ben varım' ya da 'Bu, şu anda oluyor' demek, 'Bak!' demek ya da sözcük kullanmadan göstermek gibidir. Ayrım, bildirme kipi tümcesinin biçimlendirilmesinde, var oluşa ilişkin savın kesin kılınmasıdır; ünlem ya da jest yapamazken tümcenin bir saptamayı belirlediğinin söylenebilmesi bu yüzdendir: kimse ünlem ya da jestlerin doğruluk ya da yanlışlığını konuşmaz. Ancak, aktarılan bilgide hiçbir ayrım yoktur.

Böylece, birisinin öz varlığının kesinliğinin, bazı felsefecilerin varsaydıkları gibi özel bir sezginin sonucu olmadığını görüyoruz; öyle bir sezgi ki, üzerine yöneltildiği saptamanın doğruluğunu kesin kılan ayırt edici özelliği taşır. Gerçekten de, durum budur: Eğer birisi var olduğunu ya da bilinçli olduğunu bildiğini ileri sürerse, haklı olması zorunludur. Ancak bunun nedeni, o zaman kendisine yanılmazlık bağışlayan özel bir konumda olması değildir. Bu yalnızca, bütünüyle mantıksal olan, eğer herhangi bir konumdaysa, var olduğu çıkarılır; eğer herhangi bir bilinçli konumdaysa, bilinçli olduğu çıkarılır, olgusunun bir sonucudur. Var olduğunu bilmeden var olabilir; belirli hayvanlarda büyük olasılıkla olduğu gibi, bilinçli olduğunu bilmeden bilinçli bile olabilir: hiçbir değerlendirmede, onların öz bilinçli olduklarını varsaymadan, bilinçli olduklarını varsaymakta, bir tutarsızlık yoktur. Ancak, gördüğümüz gibi, eğer herhangi biri var olduğunu ya da bilinçli olduğunu bildiğini savlarsa, savı geçerli olmak zorundadır, çünkü bunun geçerliği, savlanması durumudur. Yalnız bu, onun ya da herhangi birinin, kendisinin herhangi bir tanımının ya da bilinçlilik durumunun doğru olduğunu bildiğini söylemek değildir. Bu anlamda, kendisinin var olduğunu bilmek, kendisiyle ilgili, *bunun* var olduğunu bilmenin *bununla* ilgili bir şey bilmek olmamasından ileri bir şey bilmek değildir. Var olduğumu bilmek, bunun burada olduğunu bilmek, kendi kendini yanıtlayacak bir biçime sokulmuş bir sorunun yanıtını bilmektir. Yanıt yalnızca ilgili olduğu akış içinde anlamlıdır, ve bu akış içinde anlamlı olmasının koşulu, doğru olmasıdır. 'Ben varım' gibi saptamaların kesin olduğunu söylemenin temeli budur, ancak bu onların yozluklarının da kanıtıdır: bir şeyi gösterdikleri olgusuyla belirtilenin ötesinde, söyleyecek hiçbir şeyleri yoktur.

METAFİZİK'TEN*

ARİSTOTELES

Çeviren: Ahmet Arslan

8. Bölüm "Töz"[1]

"Töz" kelimesi: 1) Toprak, ateş, su ve bütün benzeri şeyler[2] gibi basit cisimler, genel olarak cisimler ve hayvanlarla tanrısal varlıklar gibi onlardan meydana gelen şeyler, nihayet bu cisimlerin kısımları anlamına gelir. Bütün bunların tüz diye adlandırılmalarının nedeni, onların bir öznenin yüklemi olmamaları, tersine diğer her şeyin kendilerinin yüklemleri olmasıdır. 2) Bir başka anlamda, ruhun hayvanın varlığının nedeni olduğu gibi, doğaları bir öznenin yüklemi olmama anlamına gelen şeylerin varlığının içkin nedeni olan her şey de tözdür. 3) Sonra bu tür varlıklarda bulunan onları sınırlandırıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan; ortadan kalkmaları, tözün ortadan kalkmasını doğuran kısımlar da tözdür. Örneğin bazılarına göre[3] yüzeyin ortadan kalkması ile cisim, doğrunun ortadan kalkması ile yüzey ortadan kalkar. Bazıları da genel olarak sayının bu tür bir şey olduğu görüşündedirler; çünkü onlara göre sayı

---

* **Metafizik**, Aristoteles (İ.Ö. 4yy)
Bu çeviri ve notlarla ilgili olarak dayanılan esas metin şudur: J. Tricot; **la Métaphysique**, Tome I, nouvelle édition entiérement refondue, avec commentaire, librairie philosophique J. Vrin, 1970 Paris. Bundan başka Metafizik'in W.D. Ross tarafından yapılan şu İngilizce çevirisinden de yararlanılmıştır: W.D. Ross; **Metaphysics** (metaphysica), The Works of Aristotle, Volume I, Encyclopaedia Britannica İnc. 1952.

1. "Ousia" (töz) kavramı ile ilgili olarak, özellikle "Kategoriler"in 5. bölümüne başvurmak gerekecektir. Bu bölümde özellikle ikinci dereceden tözle (doutera ousia); yani türler ve cinslerle ilgili olarak daha ayrıntılı bir teori sergilenmektedir. İkinci dereceden töz, birinci dereceden tözün (yani "to eidos to enyparkhon te hyle"nin) zıddıdır.
2. Ateş, su, hava ve toprak'ın farklı türlerine işaret eden deyim ("Gök Hakkında", 1,2,268 b 27) —Aynı anlamda olmak üzere bu deyimle Z, 2, 1028 b 11 ve H, 1,1042 a 8 de yine karşılaşılmaktadır —12. satırdaki "ta daimonia" deyimi, "ta theia", yani yıldızlar ve kısımları anlamına gelmektedir.
3. 19. satırda Aristoteles pythagorasçılar ve Platon'u kastediyor.

ortadan kalktığında, her şey ortadan kalkar, her şeyi sınırlayan odur. 4) Nihayet tanımda[4] ifade edilen öz de her şeyin tözü olarak adlandırılır.

O halde tözün iki anlamı vardır: A) Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. B) Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan bir şey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir[5], yani her varlığın şekli veya formudur.

VII. Kitap (Z)

1. Bölüm (Töz: Varlığın İlk Kategorisi - Varlığın İncelenmesi Önce Tözün İncelenmesidir)

Daha önce kelimelerin çeşitli anlamlarıyla ilgili kitabımızda işaret ettiğimiz gibi[6] Varlık, çeşitli anlamlara gelir: Bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemlerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamında var olan bir şeyin, "bir şeyi o şey yapan şey", yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır. Çünkü herhangi bir şeyin hangi nitelikte olduğunu söylediğimizde, onun iyi veya kötü olduğunu söyleriz, üç dirsek uzunluğunda veya bir insan olduğunu söylemeyiz. Buna karşılık onun ne olduğunu belirttiğimizde, onun beyaz veya sıcak veya üç dirsek uzunluğunda olduğunu söylemeyiz, bir insan veya Tanrı olduğunu söyleriz. Başka bütün şeylerin varlıklar olarak adlandırılmalarının nedeni ise, bu asıl anlamda var olan şeyin ya nicelikleri veya nitelikleri veya duygulanımları veya bu türden başka bir belirlenimi olmalarıdır. Hatta bundan dolayı "gezmek", "sağlıklı olmak", "oturmak", kelimelerinin, bu şeylerin her birinin var olduğu anlamına gelip gelmediğini kendi kendimize sorabiliriz. Bu tür diğer her hangi bir şeyle ilgili olarak da aynı durum geçerlidir; Çünkü bunların hiçbirinin doğal olarak ne kendi kendine yeten bir varlığı vardır, ne de tözden ayrılması mümkündür.[7] Tersine, eğer ortada bir varlık varsa, o daha çok, "gezinen", "oturan", "sağlıklı olan" şeydir. Bu sonuncu şeylerin daha gerçek varlıklar olarak görünmelerinin nedeni, her birinin altında gerçek ve belli bir öznenin olmasıdır. Bu özne, böyle bir kategoride kendisini gösteren Töz veya bireydir. Çünkü biz "iyi" veya "oturan" kelimelerini, hiçbir zaman böyle bir özne olmaksızın kul-

---

4. Örneğin insanın tanımında (hayvan, akıllı, ölümlü).

5. Form ekseriya Aristoteles tarafından "tode ti" (25. satır) ile ifade edilir. Ancak bu terim daha çok somut bireye işaret eder. —25. satırda Aristoteles formun gerçekte maddeden ayrılabilir olduğunu söylemek istemiyor; Onun sadece zihinsel olarak ondan ayrılabilir olduğunu kastediyor.

6. 7— T, 2,1003 a 33 ile ilgili notla da karşılaştırın.

7. Bağımsız (kata hauto) bir varlığı olmayan şey ise, bir varlık olamaz.

lanmayız. O halde diğer kategorilerden herbirinin bu kategoriden dolayı var olduğu açıktır. Bundan dolayı asıl anlamında Varlık, yani herhangi bir anlamda Varlık değil, mutlak anlamda Varlık, ancak Töz olabilir.

"İlk, birincil" sözcüğünün birkaç anlamda kullanıldığını biliyoruz. Ancak her bakımdan, yani hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan, Tözdür. Çünkü ilkin[8] diğer kategorilerden hiçbiri bağımsız olarak var olamaz, oysa Töz, bağımsız olarak var olabilir. Töz, tanım bakımından da ilktir; çünkü her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı zorunlu olarak içerilmiş bulunur. Nihayet herşeyi, onun niteliğini, niceliğini veya yerini değil, ne olduğunu[9], örneğin insanın veya ateşin ne olduğunu bildiğimizde en tam bir biçimde bildiğimizi düşünürüz. Hatta bu yüklemlerin kendilerini de ancak ne olduklarını, yani örneğin nicelik veya niteliğin ne olduğunu bildiğimizde biliriz.[10]

Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli-ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan sorun, Varlık'ın ne olduğu sorunu, aslında Tözün ne olduğu sorunudur. Çünkü filozofların bazısının bir,[11] bazısının çok olduğunu —bu sonuncular arasında da bir kısmının sınırlı sayıda,[12] başka bir kısmının ise sonsuz sayıda[13] olduğunu— ileri sürdükleri bu Tözdür. Bundan

---

8. Zaman bakımından (khrono) Töz, zaman bakımından, kendisini etkileyebilen ve birbiri ardından sahip olduğu niteliklerden önce gelir. Ps.-Alex. mükemmel açıklamasına bkz. 461, 1-7. Ps.-Alex tözü, her gün farklı bir şarabı içine alan bir küpe benzetiyor. Aristoteles'e göre tözün, diğer kategoriler olmaksızın var olabileceğini söylemek, onun düşüncesini tahrif etmek olacaktır; çünkü Aristoteles için tözsüz bir nitelik ne kadar imkânsızsa, hiçbir belirlemesi olmayan bir töz de o kadar imkânsızdır. Aslında Aristoteles, diğer kategorilerden farklı olarak sadece tözün bağımsız varlığa sahip olabileceğini söylemek istiyor: Töz, bütün nitelik ve bağıntıları ile birlikte kendi kendine yeten, bireysel varlıktan başka bir şey değildir ve ancak bu niteliği ile bağımsız bir varlığa sahip olabilir. Birinci dereceden töz (32.satır) böyle bir şeydir. İkinci dereceden (deutera ousia) töz ise böyle değildir; çünkü o, bir tümel olduğundan, içine aldığı bireylerin dışında bir varlığa sahip değildir. (krş. Ross, I, Introduction, s xcı). 33. satırdaki "kategorema", "kategoria" anlamındadır; ancak belki daha doğru olarak "durum, yüklem, nitelik" anlamına gelmektedir: yani o, töz dışındaki bütün diğer kategoriler hakkında tasdik edilen şeydir.
9. Bilgi bakımından (pnosei) öncelik.
10. Yüklemlerin kendilerinin özünün (ti esti, 2. satır) bilgisi ile ilgili olarak krş: aşağıda, 4,1030 a 17-27 ve bununla ilgili not.
11. Milet okulu ve Elea okulu.
12. Empedokles ve Pythagorasçılar.
13. Anaksagoras ve Atomcular.

dolayı bizim için[14] de incelememizin ana, ilk deyim yerindeyse biricik konusu, bu anlamda ele alınan Varlık'ın doğası olmak zorundadır.

2. Bölüm (Töz hakkındaki farklı kuramlar)

Genel kanıya göre Töz'ün en açık biçimde kendilerine ait olduğu şey, cisimlerdir. Dolayısıyla genel olarak sadece hayvanlar, bitkiler ve onların kısımlarını değil, Ateş, Su, Toprak gibi doğal cisimleri ve bu türden diğer öğelerin herbirini[15] ve gerek bu öğelerin kısımlarını, gerekse onlardan meydana gelen —gerek bu kısımlardan, gerekse cisimlerden meydana gelen— tüm varlıkları, örneğin fiziksel evren ve kısımlarını, yani yıldızlar, Ay ve Güneş'i birer töz olarak adlandırmaktayız. Acaba sadece bunlar mı tözdürler, yoksa başka tözler[16] de var mıdır? Acaba bu yukarda adı geçenlerin sadece bir kısmı mı tözlerdir, yoksa onların bir kısmı ve başka bazıları mı tözlerdir? Yoksa bunların hiçbiri tözler değildir de sadece bazı başka şeyler mi tözlerdir? İşte bütün bunların ele alınıp araştırılması gerekir— Bazı filozoflar[17] yüzey, doğru, nokta ve birim gibi cisimlerin sınırlarının tözler olduğu, hatta bunların fiziksel veya geometrik cisimlerden daha fazla tözler olduğu görüşündedirler— Ayrıca bazıları[18] duyusal varlıkların dışında tözsel hiçbir şey olmadığını düşünmektedirler. Başka bazıları ise gerek daha çok sayıda, gerekse daha gerçek ezeli-ebedi tözlerin varlığını kabul etmektedirler. Örneğin Platon, üçüncü bir tür tözlerle, yani duyusal cisimlerin tözü ile birlikte iki tür tözün, idealar ve matematiksel şeylerin varlığını ortaya atmaktadır[19]— Speusippos, daha da fazla sayıda tözleri kabul etmektedir: O, Bir olan'dan hareket etmekte, sonra sayılar için bir ilke, büyüklükler için bir başka ilke, ruh için bir başka ilke olmak üzere her türlü tözle ilgili olarak ayrı bir ilkeyi kabul etmekte, böylece devam ederek, töz çeşitlerini istediği kadar çoğaltmaktadır[20]— Nihayet idealar ve sayıların

14. Varlık olmak bakımından Varlığı bilmesi gereken bizim için. Özetle, bireysel tözlerde, onların esas itibariyle doğalarını teşkil eden şeyin ne olduğunu belirlemek söz konusudur: Bir sonraki bölümün konusu olacaktır.
15. Krş: Δ, 8,1017 b 11 ile ilgili not.
16. Cisimsel-olmayan tözler.
17. Matematiksel şeylerin (Mathematika), cisimlerin dışında olduğunu düşünen Platonculardan farklı olarak onların duyusal şeylerin içinde bulunan tözler olduğunu ileri süren Pythagorasçılar.
18. ps.-Alex.'in dediği gibi (462,29) sadece Hippon değil ("tanrı tanımaz" lakabına sahip Hippon hakkında krş, yukarda, A,3 984 a 3 ve ilgili not), genel olarak İyonya okulu.
19. Krş. A. 6,987 b 14.
20. Ayrıntılar için bkz: 10,1075 b 37; M, 2, 1076 a 21; 6, 1080 b 14; N, 3, 1090 b 19; 4, 1091 a 34. da bkz: Sext, Empir. Adv. Mathem. VII. 147— Frank'a göre (Plato und die sogenanten Pythagoreer, Halle, 1923) Spe-

aynı doğada olduğunu, maddi evrenin tözüne ve duyusal cisimlere varıncaya kadar diğer şeylerin onlardan —doğru ve yüzeylerden— çıktığını ileri süren filozoflar vardır.[21]

Bütün bu noktalarda kim haklı, kim haksızdır? Hangi tözler vardır? Duyusal tözlerin dışında tözler var mıdır; yoksa yok mudur? Duyusal tözlerin kendileri nasıl vardır? Maddeden bağımsız bir varlığa sahip olan bir töz var mıdır? Eğer varsa, niçin ve nasıl vardır? Yoksa duyusal tözlerden ayrı hiçbir töz yok mudur? Önce ana çizgileri ile tözün doğasını sergiledikten sonra inceleyeceğimiz, işte, bunlardır.[22]

3. Bölüm (Dayanak Olarak Gözönüne Alınan Töz)

Töz, çok sayıda anlamda olmasa da hiç olmazsa dört ana anlamda kullanılır; çünkü genellikle gerek öz, gerek tümel, gerek cins ve nihayet dördüncü olarak gerekse öznenin her varlığının tözü olduğu düşünülür.[23]

---

usippos on farklı alanı birbirinden ayırdetmiştir. Ancak Frank'ın hipotezi kısmen tahmine dayanmaktadır. (Krş: Ross, 11, 163) Bununla birlikte Speusippos'un şeylerin farklı cinslerini mutlak olarak ayırmadığı, tersine sayısal çokluktan Ruh'a ve iyi olana doğru giden bir hiyerarşiyi benimsediği kabul edilmelidir. (Bkz. Λ 7,1072 b 30-1073 a 3 ve Bonitz'in bu pasaj hakkındaki yorumu: s. 503) O, bu hiyerarşiyi zaman içinde bir evrim olarak yorumlamaktaydı.

Platon'un yeğeni ve halefi olan ve 395-393 yılları arasında Atina'da doğmuş, 334 yılına doğru ölmüş olan Speusippos'la ilgili olarak krş: Rabin, la Pensee gr, 8.286. Frank'a göre Speusippos "Pythagörascı Sayılar Üzerine" adlı kitabın yazarıydı ve İtalya Okulunun öğretileri hakkında derin bilgiye sahipti. Onun kitabı veya dersleri, Aristoteles için pythagorascılık hakkındaki açıklamalarının kaynağı olmuştur. (krş Framp. 4 lang) - 22. satırdaki "daha çok sayıda" ibaresi, Platon tarafından kabul edilen üç tür tözden (idealar, Matematiksel Şeyler ve duyusal şeyler) daha da fazla sayıdaki tözleri kastetmektedir.

21. Ksenokrates'in okulu (Askl., 379, 17); Krş M, 1, 1076 a 20. Şunlara bkz: Teophrastos, Metaph, 6 b 6 9; 313 Brandis, 12 Ross ve Sext. Empir Adu Mathem, VII, 147 (Bekker, s. 223) Bu pasajla ilgili olarak krş: Ps-Alex. 436, 6-8 —Speusippos ve Ksenokrates'in görüşleri arasındaki karşıtlık E. Brehier tarafından iyi bir biçimde belirtilmektedir. Hist de la Phil L, 162-163.

22. Metafizik, cisimsel tözleri esas olarak Z ve H de; Pythagoras ve Platoncular tarafından kabul edilen cisim-dışı tözleri M ve N de ele alır. H da ise Aristoteles sadece bizzat kendisinin gerçekliğini kabul ettiği cisim-dışı gerçekliklerle meşgul olur.

23. Mahiyet, 4-6 ve 10-12 bölümlerde; tümel, 13 ve 14. bölümlerde; özne bu bölümde incelenir. Cinse gelince o, Z'de ele alınmaz; ancak bir tümel olduğundan onun 13. ve 14. bölümlerde incelendiği düşünülebilir.

Özne, başka herşeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir. Bundan dolayı önce onun doğasını belirlememiz gerekir. Çünkü genel kanıya göre bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey, onun ilk öznesidir. Şimdi bu ilk öznenin, bir anlamda madde olduğu, bir başka anlamda form olduğu[24] üçüncü bir anlamda ise madde ve formun birleşmesinden meydana gelen şey olduğu söylenir (maddeden, örneğin tuncu; formdan, onun sahip olduğu biçimi; her ikisinin bileşiminden de heykeli, somut bütünü kastediyorum). Bundan şu sonuç çıkar ki eğer form, maddeden önce gelirse ve ondan daha fazla gerçekliğe sahipse,[25] aynı nedenden ötürü madde ve formun birleşiminden de önce gelecektir.

Tözün, bir öznenin yüklemi olmayan, tersine geri kalan şeylerin kendisinin yüklemi oldukları şey olduğu ifade ederken onun doğası hakkında şematik bir açıklama vermiş olduk. Ancak onun özelliğini bu biçimde belirlemekle yetinmemeliyiz.[26] Çünkü bu, yeterli değildir. Açıklamamızın kendisi belirsizdir. Ayrıca o zaman madde, bir töz olmaktadır. Zira eğer o töz değilse, başka neyin töz olduğunu söylemek zor olacaktır. Çünkü bütün nitelikler ortadan kaldırıldığında, geride hiç şüphesiz maddeden başka bir şey kalmaz. Zira bir yandan, ikinci dereceden nitelikler,[27] cisimlerin salt duygulanımlarını,

---

24. Formun, özne olması şaşırtıcıdır ve Bonitz (301) burada bir "lapsus"-a inanmaktadır. Bununla birlikte özellik ve ilineklerin taşıyıcısı olduğu söylenerek form, özne olarak gözönüne alınabilir. Böylece, 18, 1022 a 32'de ruhun, hayatın öznesi (hypokeimenon) olduğu söylenir. —3. satırdaki "merphe" (şekil, duyusal biçim), "eidos" (tür, form) ve "ti en einai" (mahiyet)) ile aynı anlamdadır (Bkz. B, 4, 999-16)
25. Aşağıda 28. satırda Aristoteles'in ortaya koyacağı gibi —Form, maddeden önce geldiği için, aynı nedenden ötürü, somut bileşik varlıktan (syntheton) da önce gelir (St. Thomas, s. 383, no 1279).
26. Onun bir özne hakkında tasdik edilmeyen şey olduğunu söylemekle yetinmemeliyiz. Aristoteles'in genel akıl yürütmesi (11-33. satırlar) Bonitz tarafından sergilenmektedir. (300-302); Burada "hypokeimenon" töz olma şerefine sahip olduğuna ilişkin iddiasının haklı olup olmadığını bilmek söz konusudur. Şimdi tözün iki ana özelliği vardır: a) O, başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmez (1028 b 36. da yeniden hatırlatılmaktadır); b) O, bağımsız ve bireyseldir (krş: 1, bölüm ve, 8, 1017 b 23, kategoriler, 5). Eğer ilk özellikle yetinilirse (9. satır), öznenin sadece başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmemesinden dolayı töz olduğu söylenirse, zorunlu olarak, tözü maddeye özdeş kılma yoluna gidilmiş olur (10. satır); çünkü başka bir şeyin yüklemi olmadığı en büyük bir doğrulukla söylenebilecek şey, maddedir. Ancak ikinci özellik (bağımsızlık ve bireysellik) göz önüne alınır alınmaz maddenin bir töz olduğunu savunmak, imkansız olur. (27. satır) çünkü salt madde yoktur.
27. Kelimesi kelimesine: "uzunluk, genişlik ve derinlikten başka nitelikler". Bu salt duygulanımların tözler olmadıkları açıktır.

fiilleri ve güçlerinden (paissahces) başka şeyler değildirler. Öte yandan uzunluk, genişlik ve derinliğin kendileri de tözler olmayıp sadece niceliklerden ibarettirler (nicelik ise bir töz değildir). Buna karşılık töz, daha ziyade, bu niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir. Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka bir şey kalmadığını görürüz: O halde bu açıdan bakıldığında madde, zorunlu olarak, biricik töz görünmektedir. Maddeden, kendisi bakımından ne özel birşey olan ne belli bir niceliğe ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum: Çünkü bu kategorilerden herbirinin yüklemi oldukları ve varlığı bu kategorilerin herbirinin varlığından farklı olan birşey vardır (Zira tözün dışında kalan bütün kategoriler, tözün yüklemleridir; tözün kendisi de maddenin yüklemidir).[28]

O halde en son özne, özü bakımından ne belli bir şeydir; ne de belli bir niceliğe, ne de başka herhangi bir kategoriye sahip olan şeydir. O, bu kategorilerin basit inkârından ibaret bile olamaz; çünkü inkârlarda ona ancak ilineksel anlamda ait olacaklardır.

Soruna bu açıdan bakıldığında, mantıksal olarak, tözün madde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü tözün, esas olarak bağımsız[29] ve bireysel bir şey olma özelliklerine sahip bir şey olduğunu düşünürüz. Bu açıdan[30], maddeden ziyade, form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık töz olarak görünmektedir. Bileşik töz, yani madde ile formun birleşmesinden meydana gelen tözü bir yana bırakabiliriz; çünkü o sonra gelir ve onun doğasını bilmekteyiz.[31] Maddeyi de kendi payına belli bir anlamda bilmekteyiz. Bizim üçüncü bir tözü incelememiz gerekir; çünkü en fazla güçlü gösteren odur.

---

28. Bu son kelimeler ile ilgili olarak krş. Askl. 380, 33 —Sylv. Maurus'un dediği gibi (173) madde "subjectum omnium mutationum, etiam substantialium"dır. O, salt kuvvedir.
29. 28. satırdaki "khoriston" pratik olarak "kata hauto" ile aynı anlamdadır; bağımsızlık mutlak olmadır.
30. Yani tözün "khoriston" (bağımsız) ve "tode ti (bireysel olma) özelliği gözönüne alındığında bu açıdan form ve bileşik varlık, maddeden daha çok töz olduklarını iddia etme hakkına sahip olabilirler.
31. Aristoteles, konusunu sınırlandırmaktadır: O önce iki nedenden ötürü bileşik varlığı dışarı atmaktadır: Birinci olarak bileşik varlık, bileşik varlık olarak, bileşenlerinden, yani madde ve formdan sonra gelir. İkinci olarak o, açıkça "hata hauto" ve "horiston" varlıktır ve onun üzerinde durmak gereksizdir. Daha sonra madde de bir tarafa bırakılmaktadır; çünkü o da belli bir anlamda (32. satır), yani benzerlik yoluyla bilinmektedir. (Fizik, 1, 7, 191 a 7). Ps-Alex onun bir tür "belirsiz, karanlık akıl yürütme" ile elde edildiğini söyleyerek bu bilgiyi açıklığa kavuşturmaktadır. (465,12). Krş: Timaios, 52 b. O halde geride sadece form kalmaktadır. O, 4-12 bölümlerin konusu ola-

Bazı duyusal tözlerin, tözler olduğunu kabul etme konusunda görüş birliği vardır. Bundan ötürü araştırmalarımızı önce onlar üzerine yöneltmemiz gerekir. Çünkü daha az bilinebilir olandan, daha çok bilinebilir olana geçmek yararlıdır. Öğrenmede herkes bu yöntemi izler, yani doğası bakımından daha az bilinebilir olandan çok bilinebilir olana geçilir. Nasıl ki davranışlar alanında görevimiz[32] herbirimiz için iyi olandan hareket etmek ve mutlak anlamda İyi olanın herbirimiz için iyi olan olmasını sağlamaksa, aynı şekilde görevimiz bizim için daha bilinebilir olandan başlamak ve doğası bakımından bilinebilir olan şey haline getirmektir. Bu kişisel ve ilk bilgiler, çoğu zaman son derece sınırlı bilgilerdir ve çok az veya hemen hemen hiçbir gerçeklik içermezler. Ancak gene de bu mütevazi, ama kişisel bilgilerden hareket etmemiz ve yukarda dediğimiz gibi bildiğimiz şeylerin kendilerinden kalkarak mutlak anlamda bilgilere erişmeye çalışmamız gerekir.

8. Bölüm (Oluşun Analizine Devam-Madde ve Form, Meydana gelmemişlerdir. Sadece Somut Bileşik Varlık, Meydana Gelmiştir.)

Meydana gelen, bir hareket ettirici nedenden ötürü ("hareket ettirici neden"den, meydana gelmenin ilkesini kastediyorum), bir özneden hareketle (öznenin de yoksunluk değil, madde olduğunu kabul edelim; çünkü ona verdiğimiz anlam yukarda belirlendi)[33] meydana gelir ve bir şey[34] (örneğin bir küre veya daire veya başka herhangi bir nesne) olur. Böyle olduğuna göre nasıl özne, yani tunç, meydana getirilmezse, aynı şekilde küre de[35], tunç kürenin bir küre olması ve

---

caktır ve önce duyusal tözlerde incelenecektir. 32. satırda Aristoteles'in işaret ettiği büyük güçlük, formun, Platon'un savunduğu gibi bağımsız olarak mı var olduğu, yoksa ancak madde ile birlikte mi var olduğunu bilmekle ilgili güçlüktür.

32. Krş: Ross, II, 168: "Başlangıçta, bizde bulunan bir kusurdan dolayı, kendinde İyi bizim için iyi olmayabilir. Ancak durumun artık böyle olmayacağı ana kadar (bizim için iyi olan şeyleri seçmekle işe başlayarak) kendimizi değiştirmemiz gerekir. Aynı şekilde doğası bakımından akılsal olan, başlangıçta, bizim için akılsal değildir. Ancak daha önce akılsal olan şeyleri kavramakla işe başlayarak zihnimizi onun (doğası bakımından akılsal olanın) bizim için akılsal olacağı ana kadar, aydınlatmamız gerekir."

Aristoteles doğası bakımından akılsal olanla bizim için akılsal olan arasındaki ayrımı birçok kez ele alır: İkinci analitikler 1, 2, 71 b 33; Fizik, 1, 184 a 16; "ruh hakkında", II; Nikh. Ahlâkı, V, I, 1129 b 5.

33. 7, 1032 a 17, ve 1033 a 13-16.

34. "Syntheton" yani madde ve formdan meydana gelen somut bileşik varlık.

35. Bundan hiç şüphesiz meydana gelmiş olan belli bir küreyi değil, "kürenin formu ve özü"nü anlamak gerekir. (Ps. - Alex., 495, 2).

tunç kürenin meydana getirilmesi ile ilineksel anlamda meydana getirilmesi müstesna[36] meydana getirilmez. Çünkü belli bir şeyi meydana getirmek, kelimenin tam anlamında alınan tözden[37] hareketle belli bir şeyi meydana getirmek demektir. Şunu demek istiyorum: Tuncu, yuvarlak bir biçime sokmak, yuvarlaklığı veya küreyi meydana getirmek demek değildir; o, başka bir şeyi meydana getirmek, yani bu formu, farklı bir şeyde[38] meydana getirmektir. Çünkü eğer formun kendisini meydana getirirsek, onu da kendi payına bir başka şeyden meydana getirmemiz gerekir. Zira yukarda bu başka şeyin varlığını kabul ettik[39]. Örneğin bir tunç küreyi meydana getirmek, tunçtan yapılmış olan bir şeyi, küre olan bir başka şey haline getirmek demektir. Eğer burada öznenin kendisini de meydana getirirsek[40], hiç şüphesiz, onun kendisini de aynı şekilde meydana getirmemiz ve böylece bu sürecin sonsuza kadar gitmesi gerekir. O halde formun[41] - veya duyusal şeylerde bulunan şekle (contifuration) hangi adı vermemiz gerekiyorsa onun-oluşa tâbi olmadığı[42], meydana gelmediği ve kendisini mahiyet olarak göz önüne al-

---

36. Krş. St. Thomas, s. 418, no 1418.

37. 31. satırdaki "kelimenin tam anlamında (holôs) alınan töz", verilmiş olan bir madde ile verilmiş olan bir formu içine alan bir somut bütündür. (synolon) (ps. - Alex., 495, 9)

38. Yuvarlaklığı tunçta.

39. 25. satıra atıf: Kendisi de bir form ve maddeden meydana gelen tam anlamında (Holos) bir özne gerekecektir. Krş. St. Thomas, s. 418, no 1420.

40. Burada formun öznesi, kendisi de form ve maddeden meydana gelen somut bütün (synolon) kastediliyor: Form da kendi payına bir diğer form-maddeden çıkacak ve bu böylece sonsuza kadar gidecektir. Krş. St. Thomas, s. 428, no 1420.

41. Sadece maddenin değil.

42. Bundan her formun ezeli-ebedi olduğu sonucu çıkmaz. Ezeli-ebedi olan formlar, sadece, duyusalın içinde bulunmayan formlarla (Tanrı, gök kürelerinin Akılları, insan aklı), yeni bir tözü meydana getirdikleri için aynı türden bir başka varlıkta önceden var olmaları gereken formlardır. Buna karşılık bir tözün içinde yeni bir nitelik veya nicelik vb. ortaya çıktığında, bu nitelik veya nicelik ezeli-ebedi değildir. Yalnız o oluşa tabi değildir, ilinek gibi ansal olarak (Ps. Alex. "zaman-dışı bir biçimde" (akhronos) veya "bir anda" (en atomo nun) diyor: 495, 23) ortaya çıkar: Form, biraz önce var değildi; şimdi vardır. Beyaz birşey, siyah olabilir; ama beyaz, siyah olmaz. "Olan, meydana gelen, parça parça olur. Formun ise parçaları yoktur. O bütünün yarısıdır" (Ross, Aristotle, s 175; II, 188'e de bakınız). o, özün devamlı ve değişmez özelliklerinin bütünüdür ve ne oluş, ne gelişme ne de derece farklılığı içerir.

değimiz takdirde de aynı durumun geçerli olduğu açıktır: Çünkü o ya sanat, ya doğa, veya basit bir güç aracılığıyla[43], bir başka varlıkta meydana getirilen şeydir. Ancak bizim meydana getirdiğimiz, örneğin, bir tunç küredir. Çünkü o, küreden yapılmıştır, yani form özel bir madde içinde gerçekleştirilmiş ve ortaya tunç küre çıkmıştır[44]. Eğer bunun tersine, genel olarak kürenin özünün bir meydana gelişi kabul edilirse, onun bir başka şeyden çıkan bir şey olması gerekir. Çünkü meydana gelen şey, daima bölünebilir ve onun bir parçasının filanca şey, diğer parçasının filanca diğer şey yani bir parçasının madde, diğer parçasının form olması gerekir. O halde eğer küre "Çevresinin bütün noktaları merkezinden aynı uzaklıkta olan bir geometrik şekil"se, bu tanımda, bir yandan meydana gelen şeyin içinde gerçekleşeceği cinsi, diğer yandan bu cinsin içinde bulunan ayrımı, nihayet somut tunç küre örneğinde olduğu gibi meydana gelmiş olan türle ilgili bütünsel formu[45] birbirinden ayırmak gerekir.

Bu söylediklerimizden form veya töz denen şeyin meydana gelmemiş olduğu meydana gelen şeyin, adını formdan alan form ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün olduğu, her meydana gelen şeyin, bir parçasının madde olmasından dolayı madde ve bu madde yanında diğer bir şey, yani form içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

O halde duyusal kürelerin dışında bir küre, tuğlaların dışında bir ev mi vardır?[46] Aslında tersine eğer böyle olsaydı, herhangi bir

---

43. Sanat (Tekhne) ve güç (dynamis) arasındaki ayrımla ilgili olarak krş: E, 1, 1025 b 23 ve 1025 b 19 la ilgili notun son kısmı.

44. Kürenin mahiyeti değil.

45. Tunç kürenin madde ve formdan meydana geldiği gibi, cins ve ayrımdan meydana gelen türle ilgili bütünsel form.

46. Meydana gelmesi mümkün olmayan bir şey olmasından dolayı formun Platoncularla birlikte, ezeli-ebedi ve bireysel tözlerden bağımsız olarak var olduğu görüşü ileri sürülmek istenebilir. Aristoteles buna cevap olarak (21. satır) bireysel ve belli, bağımsız bir formun varlığının sonucunun somut tözlerin meydana gelişini engellemek olacağını söylemektedir. Neden? Çünkü İdeaların töz olmalarının, duyusal varlıkların töz olmalarını imkânsız kıldığı daha önce (6, 1031 b 15-18) kanıtlanmıştı. Öte yandan bilfiil iki tözün, bilfiil bir tözü meydana getiremeyeceklerini ilerde (13, 1039 a 3) göreceğiz. O halde eğer bir yanda kendi başına ve bağımsız bir formun, öte yanda maddenin varlığını kabul edersek onlardan somut varlığı meydana getiremeyiz (Bu nokta ile ilgili olarak krş. Bonitz, 327). Gerçekte (22. satır) form, hiçbir zaman bir töz bir "şu şey" (tode), bireysel ve belirli bir şey değildir. O ancak madde ile birliğinde vardır.O yalnızca, kendisinin ancak bir fiili gerçekleşmesi, tamamlanması olduğu ve yine kendisinden ancak düşünce ile ayırdedilmesi mümkün olan şeyin iki meydana getirici parçasından biridir. O, salt niteliğe (poion) değil, bir niteliğe sahip olan varlığa, bir "toionde"ye (guale guid) işaret eder (22. satır).

bireysel varlığın hiçbir zaman meydana gelemeyeceğini söylemek gerekmez mi? Çünkü form belli bir nitelikte bir varlığı işaret eder; kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir. Formun bir şey üzerine gelmesi, belli bir varlıktan hareketle belli nitelikte bir varlığı meydana getirir ve bu meydana gelmeden sonra bu varlık, belli bir niteliğe sahip olan bir varlık olur. Kallias veya Sokrates gibi her bireysel bileşik varlığın durumu, herhangi bir bireysel tunç kürenin durumunun aynıdır. İnsan ve hayvanın durumu ise, genel olarak tunç kürenin durumunun aynıdır. O halde bazı filozofların genellikle İdealara izafe ettikleri neden olmaklık, bireylerden ayrı bu tür gerçekliklerin varlığını kabul ettiğimiz takdirde, hiç olmazsa tözlerin meydana gelişi ve yapıları ile ilgili olarak hiçbir işe yaramaz. O halde İdealar, hiç olmazsa bu nedenden ötürü, kendinde tözler olamazlar.

Hatta bazı durumlarda meydana getiren şeyin, meydana gelen şeyle aynı türden olduğu açıktır[47]. Ancak burada sayısal bakımdan bir ve aynı şey olma değil, sadece form bakımından aynı şey olma söz konusudur: Doğal varlıkların meydana gelişinde karşılaşılan durum budur: Çünkü insanı meydana getiren insandır. Gerçi doğaya aykırı meydana geliş lehine bir istisnanın varlığını kabul etmek ge-

---

(Kategoriler, 5, 3 b 20, krş. Ps. - Alex 496, 38-497, 1). "Aristoteles, maddeyi kuvveye özdeş kılmıştır. Onun bizzat kendisi bakımından kavranamaz olduğunu, göreli bir kavramdan ibaret olduğunu söylemiştir" (Hamelin, Esasi sur les Elem. pr. de la Peyr., s. 180, 2. baskı). Hamelin şu noktaya işaret etmektedir: "Böyle bir keşif, herşeyi balta ile keser gibi birbirinden ayırmak isteyen bu mutlakçı ve ayırıcı zihniyete indirilen bir darbedir" Aristoteles şöyle devam etmektedir (23. satır): Bu form, bizzat kendisi daha önceden belirlenmiş olan bir töz (belli bir tunç) üzerinde somut bir şeyi (belli bir tunç küre, belli bir insan) meydana getirmek üzere ya da bir sanatkâr (poiei) veya meydana getiren varlık veya baba olarak (23. satır); gennal etkide bulunmaktadır (krş· yukarda 1033 a 31 ve Askl. 405, 17-20) Aristoteles formu olarak belirli bir şey (belli bir tunç küre) olan maddenin (belli bir tunç) kendisinin daha önceden belirlenmiş bir madde olduğunu, genel olarak madde olmadığını çünkü bu genel maddenin, ancak genel olarak kürenin maddesi olabileceğini, genel olarak kürenin ise genel olarak insandan daha fazla mevcut olmadığını söyleyerek düşüncesini açıklığa kavuşturmaktadır (24-76. satırlar) (Krş: Askl. 405, 23-24) genel olarak insanın kendisi (insan türü) de madde içerir; ancak bireyi meydana getiren, skolastik bilginlerin "materia signata" dedikleri şeydir: Bu şey, daha önceden belirlenimlere sahip olan madde, dolayısıyla gelecekte alacağı formu bekleme halinde olan gerçek bir varlıktır. Böylece Aristoteles şu sonuca varmaktadır ki Platoncuların ileri sürdükleri, ideaların modeller olarak nedenler olmaları, tözlerin, yani bireysel tözlerin meydana gelişlerini açıklamada faydasızdır. (26. satır)

47. Ps. Alex. 497, 15-17'de bunu açıklığa kavuşturmaktadır. Ayrıca St. Thomas, s. 420, no -432 ile krş.

rekir: Örneğin katırı, at meydana getirir[48]. Ancak burada meydana getirmenin kanunu aynıdır. Çünkü burada meydana gelme, at ve eşekte ortak olan bir tipe, hem ata, hem eşeğe yaklaşan ve ikisi arasında aracı olduğu anlaşılan, katıra benzer olan, adı konulmamış bir cinse[49] uygun olarak gerçekleşir.

Demek ki doğal varlıklar için bir modelin bir form sağlamasına kesinlikle ihtiyaç yoktur (gerçekten de ona esas olarak bu varlıklardan dolayı başvurulur; çünkü doğal varlıklar en mükemmel tözlerdir): Aslında meydana getirmek için meydana getiren varlık yeterlidir. Maddede formun gerçekleşmesinin nedeni odur. O halde meydana gelen bütün, filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form, Kallias veya Sokrates, yani maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı[50], formu bakımından onunla aynı olan (çünkü form, bölünemez) şeydir.

---

48. O halde meydana getirenle meydana gelen arasında tür bakımından özdeşlik mevcut değildir.
49. Bir tür soyut tümele (Ross, II, 189).
50. Bu bölümün son satırları önemli "bireyselleştirme sorunu" ve bu soruna Aristoteleslik tarafından getirilen çözümü ortaya atmaktadır.

Bireyselleştirme ilkesi sorununun, belli bir varlığı örneğin Sokrates veya Kallias'ı aynı türün içindeki diğer bireysel varlıklardan ayıran şeyin ne olduğunu, onun nihai bir türsel ayrımla mı (bu takdirde bireyselleştirmeyi meydana getiren form olacaktır) yoksa maddi bir ilkenin işe karışması ile mi ayrıldığını (madde aracılığıyla bireyselleştirme) sormaktan ibaret olduğu bilinmektedir.

(Bu pasaja, ayrıca Δ, 6. 1016 b 32; Z, 10, 1035 b 27-21; ,8, 1074 a 33 e ve kısmen "Gökhakkında", 1, 9, 278 a 7-b3 e dayanan) geleneksel yorum, Aristoteles'e göre bireyselleştirmenin madde ile meydana geldiğini ileri sürmektedir: Form, türsel olduğundan, türün içindeki bütün bireylerde aynıdır. Bu bireyler, sayısal bakımdan, ancak formu paylaşan madde ile birbirlerinden ayrılır. Bundan çıkan sonuç, bireyi meydana getiren bütün ek öğelerin maddenin alanı içine girmeleri ve basit illinekler olmalarından dolayı yalnızca en son türün, tümel ve ikinci dereceden töz olarak, aklın ve bilimin konusunu teşkil ettiğidir.

Ancak Aristoteles'in bunun tersine bireyselleştirmeyi forma izafe ettiği metinlerde daha az kesin değildir (B, 4, 999 b 21 ve Z, 13, 1038 bel4 her ikisinde kullanılan açıklama aynıdır; Z, 7, 1032 b 1 ve özellikle Δ, 5, 1071 a 27-29; "Ruh hakkında", II, 1, 412 a 6-9) ve çağdaş yorumcular (Ross, I, İntrod. s. Cx VI-CXIX; Robin, Sur la Natıon d'İndividu chez Aristote, Revue des Sc. Philos. et Theol., XX, 1931 ve özellikle Aristote, s. 90-98) onların Aristote'in gerçek düşüncesini ifade ettiği görüşündedirler: Salt form olan Tanrı, en mükemmel birey değil midir? Bunun tersine madde, belirsizlik ve düzensizliğin ilkesi, dolayısıyla özü itibariyle fiil ve form olan birinci dereceden tözü, bireysel tözü temellendirmekten aciz bir şey değil midir? Form, özneyi belirlerken, aynı zamanda onu gerçekleştirir ve bireyselleştirir. Öte yandan en alt türün kendisine bölündüğü maddenin, salt bir madde olmayıp, bir "signata" yani daha önceden, ancak formdan ileri gelmesi müm-

Ayrımı olmayan türlere varıncaya kadar devam etmesi gerekir. O zaman elimizde en son ayrımların sayısınca, ayak türleri olacak ve ayağı olan hayvan türleri, ayrımlarla eşit sayıda olacaktır. Eğer durum böyleyse, en son ayrım, hiç şüphesiz, şeyin özünün kendisi ve

---

kün olan pozitif nitelikler, belirlemeler almış bir "madde" olduğunu hatırlamak gerekir. Bu ise bir aynı türün içinde formun, bir bireyden diğerine farklı olması demektir, nihayet Robin, (la pensqe Hell., s. 486 ve 519); hayvanların kısımlarının kendisiyle ilgili olarak aşağıdaki açıklamayı teklif ettiği bir pasaj (I, 4, 644 a 23-b7) üzerine dikkati çekmiştir: "Doğa bilgini Aristoteles'in hayvanlarla ilgili olarak en son türün, kendisinin altında daha alt bir türü izlemenin yeri olmadığı bir tümel olduğu, buna karşılık insanlar söz konusu olduğunda, gerçek en son türler olan bireyler arasında ayrım yapılacağı görüşünü belirttiği görülmektedir. O halde birinci durumda bireyler birbirinden ancak madde ile, yani en son türün içinde özelleştiği bedenle ayrılmaktadırlar. Buna karşılık ikinci durumda, bireyler birbirlerinde kişilikleri, "ben"leri ile, yani onları bireyselleştirerek özelleştiren formel bir şeyle ayrılmaktadırlar... Çünkü eğer madde mutlak olana bireyselleştirme ilkesi olsaydı, ayırarak belirleyecek olan belirsiz olan olurdu ve bu durumda Tanrı'nın en gerçek birey olması anlaşılamazdı." Ancak bu yorum, Robin'in kendisi de kabul ettiği gibi, gerçekliğin Platoncu anlayışı ile sonuçlanmaktadır; çünkü, o "saf düşüncenin teorici karanlıklaşması" anlamına gelmektedir. Bireylerin İdealarını kabul eden Plotinos'un kendisine katıldığı (Enn v, 7) "haecceite" (haecceitas) öğretisi ile birleşecektir; Duns Seotus bu teoriyle, Thomas'cılığa tepki olarak, bireyin türünküne benzer bir akılsallığı olduğunu kabul etmek istemiştir:

Sokrates (saum esse individuale) ona, formun nihai gerçekleşmesi olarak, insanlık (forma subıtantialis specifica) kadar gerçeklik içeren bir şey olarak görünmektedir. Aristoteles'in düşüncesinin bu yorumunun Metafizik'inin karanlık idealist eğilimlerine uygun olduğu inkar edilemez, çünkü madde ancak formla karşılıklı ilişkisinde vardır ve o tahlilde bir bağıntıdan ibarettir. Öte yandan modelciliği eleştirisiyle Aristoteles, bir tümel ve genel tip olarak tasarlanan platoncu İdeada özü meydana getiren ilkeyi görmeyi reddetmiştir. Çünkü ona göre her varlık kendi mahiyetini kendisinde bulur ve o bu mahiyetle karışır: O halde bu, maddenin bireyselliği açıklamakta yetersiz olduğunu kabul etmektir. Ancak Platon'la birlikte bir sınıfın bütün bireyleri tek bir ideaya bağlanmak istendiği taktirde bireysel şeylerin varlığını açıklamak için maddeye başvurmak zorunludur: O halde Platonculuğa karşı çıkışında Aristoteles, kendi kendisiyle tutarsızlığa düşmeksizin, hem özü bireysel bir şey, hem de maddeyi bireyselleştirici ilke olarak tasarlayamazdı.

Bununla birlikte realizmi, o kadar kesin biçimde Platoncu modelciliğin karşısında bulunan Aristoteles'in tözlerin bireyselleştirilmesinde maddenin pozitif rolünü ve varlık ve oluşun ayrı ve karşıt bir ilkesi olarak onun varlığını feda etmeye razı olmuş olduğu şüphelidir.

tanımı olacaktır[51]. Çünkü tanımlarda gereksiz olduğundan aynı şeyleri tekrarlamamak gerekir. Ancak bunun yapıldığı olur: Örneğin "ayakları olan ve iki ayaklı hayvan" dediğimizde "ayakları olan, iki ayağı olan hayvan"dan başka bir şeyi söylemiş olmayız. Eğer bu sonuncu öğeyi kendisine hâs olan bölme ile bölersek, ayrımların sayısında tekrarlar yapmış oluruz[52].

O halde her aşamada bir ayrımın ayrımı karşısında bulunmamıza rağmen, onların yalnızca bir tanesi, en sonuncusu, form ve öz olacaktır. Eğer bunun tersine bölmeyi, ilineksel nitelikler bakımından yaparsak, örneğin ayaklı hayvanları, siyah ve beyaz hayvanlar olarak ikiye bölersek, bu bölmede ne kadar derece varsa, o kadar ayrım olacaktır[53]. O halde tanımın, hiç olmazsa bölmenin doğru olarak yapılması durumunda, ayrımlardan veya daha doğrusu en son ayrımdan hareketle meydana gelen beyan olduğu açıktır. Eğer bu yapıda olan tanımların öğelerinin sırası değiştirilirse, örneğin insan "iki ayaklı bir ayakları olan hayvan" diye tanımlanırsa[54] bu derhal farkedilecektir[55]. Çünkü "iki ayaklı" dedikten sonra "ayakları olan" ibaresi gereksizdir. Ancak tözde sıra yoktur; çünkü onda nasıl bir öğenin önce geldiğini, diğerinin sonra geldiğini düşünebiliriz[56]. Bölme yöntemi ile ortaya çıkan tanımların doğaları hakkında bu seferlik söyleyeceğimiz şeyler bunlardır.

13. Bölüm (Tümeller, Tözler Değildirler).

Araştırma konumuza, yani töze yeniden dönelim: Nasıl ki töz, özne mahiyet ve ikisinden meydana gelen şey anlamına gelirse, aynı

---

51. "Gerçeğe tekâbül eden şey, cins değildir, en son ayrım, yani kavramların bölünmesinin ulaştığı en son bölünmez öğedir. Bu öğenin veya kavramın ötesinde bilinemez olanın çokluğu, berisinde ise zihnin bir soyutlamasından ibaret olan boştümellik bulunur" (Ch. Werner, Erist. et ideal. platon., s. 62) En son ayrımla ilgili olarak şunlarla da krş: İkinci analitikler II, 1, 96 b 12; Hayvanların Kısımları, 1, 4, 644 a 29.
52. En son ayrım, kendisinden önce gelen bütün ayrımları gerektirdiği gibi (bundan dolayıonları beyan etmek gereksizdir: 20-21. satır) cinside gerektirir. Krş. Ps-Alex., 522, 5-9.
53. Ve artık en son ayrımla yetinilemeyecektir.
54. "Ayakları olan ve iki ayaklı hayvan" yerine. Böylece 'öğelerin yerini değiştirmek (metataksis) suretiyle "iki ayaklı", "ayakları olan"ın önüne konulmaktadır. Şimdi eğer bu son ifadede "ayakları olan"ın "iki ayaklı"nın önüne konması durumunda da onun gereksiz olduğu açık olmalıdır; çünkü özde sıra yoktur.
55. Yeni en son ayrımın yeterli olduğu farkedilecektir.
56. Krş. Ps-Alex., 522, 38-523, 3.——— O halde tüm bölümün sonucu şudur: Tanımın birliği, cins ve ayrımların birbirinden ayrılamazlığı ile açıklanır: Cins, ayrımların maddesi olup her ayrım, bir sonraki ayrımın maddesidir.

zamanda tümel anlamına da gelir[57]. Bu anlamlardan ikisini, yani mahiyetle[58] özneyi[59] daha önce inceledik ve öznenin iki anlama, yani ya ni ya niteliklerin taşıyıcı olan bireysel varlık (örneğin hayvan) veya bilfiil gerçekliğin taşıyıcısı olan madde anlamına geldiğini söyledik[60].

Tümel de, bazı filozofların[61] düşüncesine göre, "Neden" kelimesinin tam anlamında bir neden ve bir ilkedir. O halde bu konuda da tartışmaya girelim: Çünkü hangisi olursa olsun,tümel bir öğenin töz olması imkânsız görünmektedir. Birinci olarak, bir bireyin tözü, ona hâs olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, bunun tersine, ortak olan şeydir; çünkü doğal olarak birden fazla varlığa ait şeye, tümel denir. O halde tümel, neyin tözü olacaktır? Onun ya kendilerine yüklendiği bütün varlıkların tözü olması veya hiçbirinin tözü olmaması gerekecektir. Ne var ki onların hepsinin tözü olması mümkün değildir: Eğer tek bir varlığın tözü olursa, o zaman da bu varlık aynı zamanda bütün diğerleri olacaktır; çünkü tözleri bir olan, başka deyişle mahiyetleri bir olan varlıklar bir ve aynı varlıktırlar[62]. Sonra töz, bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamına gelir.[63]. Oysa tümel, her zaman bir öznenin yüklemidir.

Şöyle mi denecektir? Tümel, mahiyet anlamında töz olmamakla birlikte mahiyetin içinde bulunamaz mı?[64] Örneğin genel olarak Hay-

---

57. Yukarda genel planı veren 3. bölümün baş kısmı ile krş. —— Cins bir tümel olduğundan, tümel hakkında söylenen herşey, cins hakkında da söylenir.
58. 4-6 ve 10-12. bölümler.
59. 3. bölüm.
60. 3, 1029 a 2.
61. Platoncuların.
62. Aristoteles'in 10-15. satırlardaki akıl yürütmesi ile ilgili olarak krş. Ps.-Alex., 523, 32-524, 13; St. Thomas, s. 458. no 1572-1574; Robin, la Tha.platon, s. 36, no 45.—— Tümel, yüklemi olduğu bütün bireylerin tözü olamaz; çünkü töz, bir varlığa hâs olan bir şeydir ve bir başkasına ait olamaz (10. satır), Tümel tek bir varlığın tözü de olamaz; Çünkü o zaman da bütün varlıkların bir ve aynı varlık olmaları gerekir ki bu saçmadır.

    14 ve 15. satırlarda sözü edilen bireyselleştirme problemi daha önce 8, 1034 a 7'de incelendi.
63. Krş: Kategoriler, 5 2 a 11.
64. (Bonitz ne derse desin (317), 23-29 ve 29-30. satırlardaki kanıtlamalardan ayrı olan) bu 16-23. satırlardaki kanıtlama çok güçtür. Birçok noktada Bonitz'inkinden (347-348) ayrılan Robin'in yorumu ("la Th. platon.", s. 48 ve devamı) şudur: Platoncular "tamam" diyorlar, "tümelin, mahiyet anlamında şeylerin tözü olmadığını kabul ediyoruz. Tümelin, şeylerin özünde bulunan bir öğe olduğu için bir töz olduğunu söylüyoruz. Aristoteles, bunun savunulamaz bir görüş olduğunu söyleyerek cevap veriyor (19. satır): Eğer örneğin genel olarak Hayvanın, insanın mahiyetinin bir öğesi olduğunu kabul edilirse, bireyin birli-

van, insanın mahiyetinin ve atın mahiyetinin bir öğesi olamaz mı? (Buna şöyle cevap vereceğiz): O zaman bu öğenin bir tanımının olduğu açıktır. Öte yandan tözün içine giren bütün öğelerin tanımlanabilir olmamalarının bir önemi yoktur: Çünkü böyle olsa bile, nasıl ki genel olarak insan, içinde bulunduğu bireysel insanın tözü ise, genel olarak Hayvan da bir şeyin tözü olacaktır. Yani ayni sonuçlar bir kere daha kendilerini göstereceklerdir. Çünkü tümel, örneğin genel olarak Hayvan içinde hassas olarak bir türde bulunur gibi bulunduğu şeyin tözü olacaktır.

Sonra bireysel bir varlığın ve bir tözün, kısımlardan meydana gelmişseler,[65] ne tözlerden ne de bireysel bir şeyden meydana gelmemelidir, aksine sadece nitelikten[66] meydana gelmeleri, imkansız, hatta saçmadır. Çünkü o zaman töz olmayan ve bireysel varlıktan önce gelecektir. Bu ise imkânsızdır; çünkü ne mantık, ne zaman, ne de oluş bakımından belirlenimler tözden önce gelemezler: Aksi takdirde onların ondan bağımsız olmaları gerekir[67]. Sonra kendisi bir töz olan

---

ği tehlikeye düşecek ve Sokrates bir tözler "yığını" olacaktır (Ps. - Alex. 524, 31). Çünkü sınırlı sayıda olmakla birlikte tözün bütün öğeleri tanımlanabilir değildir; başka deyişle onların mahiyeti yoktur) bu tümeller, birbirlerinin tözleri olacaklardır. Nasıl ki genel olarak insan, insanın tözü ise, genel olarak Hayvan, hayvanın, yani insanın tözü olan şeyin tözü olacaktır. O halde karşımızda tözlerin tözleri olacak ve genel olarak Hayvan, bizzat kendisi insanın cinsi olan hayvanın cinsi olacaktır.

Ross 11, 210: "Nasıl ki "insan" içinde bulunduğu insanın tözü ise, tümel de bir şeyin tözü olacaktır. Böylece tümelin, tikellerinin özünde bulunan bir töz olduğu yönündeki yeni görüş, daha önce, 9-16. satırlarda çürütülmüş olan eski görüşe yani tümelin öz olduğunu söyleyen görüşe indirgenmiş olacaktır. Çünkü tümel örneğin hayvan, şüphesiz insanın değil, kendisine has bir şey olarak içinde bulunduğu şeyin, yani tüm hayvanları içine alan sınıfın tözü olacaktır."

Robin, 48 ve 49. sayfa, 492 nolu not: "Aynı sonuçlar bir daha ortaya çıkabilir: Çünkü nasıl ki genel olarak İnsan, Platon'a göre, içinde bulunduğu insanın tözü ise, aynı şekilde genel olarak Hayvanın tözü olduğu bir şeyin olması gerekir. Bu, içinde bir hassası olarak bir türde bulunur gibi bulunduğu hayvandır. O hayvan ki bizzat kendisi de insanın tözüdür. O halde bir insanın tözünün tözü vardır.. İnsanda bulunan hayvan, insana göre cins ise de genel olarak Hayvana göre türdür."

65. Hayvan vs. gibi.

66. Yani tümelin olduğu şeyden, bildiğimiz üzere (yukarda 16. satır) tümel, sadece bir yüklemden ibarettir ve bir "nitelik" (poion) gibi davranır (krş. "kategoriler", 3 b 18). Ps-Alex. bu pasajla ilgili olarak iki açıklama teklif etmektedir; ancak ne derse desin (525, 12), onlardan ikincisi, en iyisidir (525, 9-12).

67. "O zaman onların kendi kendilerileyle var olan tözler olmaları gerekir" (Askl. 431, 20). Krş. İkinci Analitikler, 1, 22, 83 a 31-35.

Sokrates'te bir başka tözün olması ve bu tözün, böylece iki şeyin tözü olması gerekir[68].

Genel olarak bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki eğer insan bir tözse ve benzeri türler tözlerse, onların tanımlarında bulunan öğelerin hiçbiri, ne herhangi bir şeyin tözüdür, ne de türlerden ayrı olarak başka herhangi bir şeyde var olabilirler[69]. Demek istediğim örneğin özel bir hayvan türlerinin dışında başka bir hayvanın var olmadığı ve tanımlarda bulunan başka herhangi bir öğenin kendi başına var olmadığıdır.

Bu düşünceler, varlıklarda tümeller olarak var olan hiçbir şeyin töz olmadığını göstermektedir. Ortak yüklemlerden hiçbirinin bireysel bir varlık anlamına gelmeyip sadece şeyin bir niteliği anlamına gelmesi de bunun diğer bir kanıtıdır. Çünkü aksi takdirde başka birçok güçlünün yanında Üçüncü Adam sorunu ile karşı karşıya kalınır[70].

Bu sonuç aşağıdaki düşünceden de açığa çıkmaktadır: Bir tözün bilfiil var olan tözlerden meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü bilfiil olarak iki olan şeyler, hiçbir zaman bilfiil tek bir şey değildirler. Onlar ancak bilkuvve olarak iki şey oldukları takdirde tek bir şey olabilirler. Örneğin bir doğrunun iki katı olan doğru, ancak bilkuvve olarak iki yarımdoğrudan meydana gelir; çünkü fiil, ayırır[71]. O halde eğer töz birse, o kendisinde bulunan tözlerden meydana gelemez. Demokritos'un sözü bu anlamda doğrudur: O, birin ikiden veya ikinin birden çıkmasının imkânsız olduğunu söylemektedir[72], çünkü töz-

---

68. Hayvan, Sokrates'te töz olarak var olacaktır; böylece hayvan, Sokrates'in ve hayvanlar sınıfının tözü olacaktır ki bu da imkansızdır.
69. 30. satırdaki insandan Ps-Alex, bireysel insanı anlamaktadır (525, 16-20). Ancak Bonitz (348) ve Ross'la birlikte (II, 211) burada tür olarak gözönüne alınan insanın kasdedildiğini düşünmek metne daha uygundur (şununla da krş. Hayvanların Kısımları, 1, 4, 644 a 23). Robin'in düşüncelerine de bkz: La Th. Platon., s. 609, not 51.
70. Üçüncü adam kanıtı ile ilgili olarak krş. A, 9, 990 b 17.
71. Bir aynı özne bilkuvve olarak iki karşıttan herbiridir: Ancak bilfiil olarak mutlaka iki karşıttan biri veya diğeridir. Başka deyişle iki karşıt aynı zamanda var olamaz. krş. Ps.-Alex., 526, 5-9. Kanıtın temeline gelince, şudur: Töz yalnızca bilkuvve değil, bilfiil olarak var olduğundan, eğer Platoncularla birlikte, tümellerin tözler olarak türlerin veya bireylerin yapısı içine girdiklerini kabul edersek, o zaman birçok bilfiil tözün de bir olan bir tözü meydana getirebileceklerini kabul etmemiz gerekir. Fakat bu imkânsızdır; çünkü fiil ayırır ve gerçek bir birliğin meydana gelmesine değil, sadece bir yanyana gelişe izin verir. Krş. Bonitz, 348-349.
72. Yani iki atomdan bir atomun veya bir atomdan iki atomun çıkmasının Dolayısıyla bir atom, iki atom içeremez. Demokritos'un bölünemez büyüklükleri, atomlardır (ta atoma) krş gök hakkında, 111, 4, 303 a 6; oluş ve yokoluş hakkında, 1, 8, 325 a 35. Bu karşılaştırmanın anlamı ile ilgili olarak krş: ps-Alex:, 526- 23-16.

leri bölünemez cisimliklerine özdeş kılmaktadır. Aynı şeyin, eğer sayı bazılarının savunduğu gibi birimlerden meydana gelen bir şeyse[73], sayılarla ilgili olarak da geçerli olacağı açıktır. Çünkü iki olan, ya bir olan bir şey değildir veya birlik, iki olanda bilfiil bir durumda bulunmaz[74].

Ancak sonucumuz bir sorun doğurmaktadır: Eğer tümelin bireysel bir varlığa işaret etmeyip onun belli bir niteliği anlamına gelmesinden dolayı hiçbir şey tümellerden meydana gelemezse ve eğer bir tözün, bilfiil halde bulunan tözlerden meydana gelmesi mümkün değilse, bu takdirde her tözün bölünemez olması gerekir ve dolayısıyla da hiçbir tözün tanımı olamaz[75]. Oysa herkes tarafından kabul edilen ve bizim de yukarda söylediğimiz[76], yalnızca tözün veya hiç olmazsa esas olarak onun, bir tanımı olduğudur. Ne var ki şimdi onun bir tanımının olmaması durumu ile karşı karşıya bulunmaktayız. O halde hiçbir şeyin tanımı yok mudur? Yoksa bir anlamda tanım vardır da bir başka anlamda mı yoktur? Bu nokta ilerde aydınlanacaktır[77].

14. Bölüm (İdealar, Tözler Değildir).

Bütün bu söylediklerimiz[78], İdeaların bağımsız bir varlığa sahip tözler olduklarını ileri süren, bununla birlikte onları cins ve ayrımlardan meydana gelen türler[79] kılmaktan da geri kalmayan insanla-

---

73. Aristoteles, Mısırlılardan alınma bir geleneği izleyerek (krş: İamblikos İn Nicomachi arithm introd. ed Pistelli, s. 10) sayının bir "birimler birliği" (monadon systema) olduğunu söyleyen Thales'i kastediyor.
74. Belli bir sayıda, onun meydana getiren birimler (veya sayının kısımları 6=3+3 veya 2+4) bilkuvve olarak bulunurlar, bilfiil olarak bulunmazlar.
75. Çünkü bileşik olmayan tözün, tanımı yoktur; ancak sezgisel bilgisi vardır. Krş. Askl. 429, 30-31.
76. 5, 1031 a 1-14.
77. Z, 15; H, 6.
78. 12 ve 13. bölümler.
79. 26. satırdaki "to eidos", idea anlamındadır (Ps-Alex., 527, 18) Burada üst İdealarla (örneğin hayvan cinsi ideası ile), onlara tâbi olan alt idealar (insan türü ideası) arasındaki ilişkiler söz konusudur. Platon' da türün yapısı gibi meydana gelir. 27. satırda Aristoteles, birinci kısmı 1039 a 33, ikinci kısmı 1039 b 7'de incelenen bir ikilemi ortaya atmaktadır.

    28-33. satırlar arasındaki akıl yürütme şudur: Kendinde İnsan ile kendinde At'ın pay aldıkları cins olan kendinde Hayvanın tanım bakımından her iki türde aynı olduğu açıktır. O halde eğer Sokrates veya Kallias'ın kendileri gibi belli ve gerçekten bireysel bir varlık olarak bir kendinde İnsan varsa, onun kendilerinden meydana geldiği öğeler olan kendinde Hayvan ve kendinde İki ayaklı'nın da belli, bağımsız ve bireysel tözler olmaları gerekir; çünkü onların tözsel varlığını reddet-

rı hangi güçlüklerin beklediğini göstermektedir. Çünkü eğer İdealar varsa ve kendinde At da mevcutsa, ya "Hayvan" sayısal olarak bir tek ve aynı şeydir veya o her türde farklı bir şeydir. Ancak onun tanımda bir tek ve aynı şey olduğuaçıktır; çünkü"hayvan" kavramı, "insan"dan "at"a geçildiğinde aynı kalır. O halde eğer bir birey ve bağımsız bir varlık olan kendinde İnsan varsa, onun kendilerinden meydana geldiği "hayvan" ve "iki ayaklı" da zorunlu olarak bireysel varlıklar, bağımsız varlıklar, yani tözler anlamına gelirler. O halde kendinde Hayvan da bir tözdür.

Şimdi senin kendi kendinin aynı olman gibi kendinde Hayvanın, kendinde Atın ve kendinde İnsanın bir ve aynı şey olduğunu farzedelim. Bu takdirde bir olan şey, nasıl bağımsız varlıklarda bir olarak kalabilecektir ve yine bu durumda bu kendinde Hayvan niçin kendi kendisinden ayrı olmayacaktır?[80] Sonra eğer kendinde Hayvanın, iki ayaklı hayvanla çok ayaklı hayvandan pay aldığı kabul edilirse, bundan mantıksal bakımdan imkânsız bir şey çıkacaktır; çünkü bu durumda bir ve bireysel olan bir şeyde, aynı zamanda, karşıt nitelikler bir arada bulunmuş olacaktır[81]. Eğer bu pay almadan vazgeçersek, hangi anlamda, "hayvan" bir ikiayaklı ve yürüyen olabilir? Belki burada iki şeyin yanyana gelmesinden, yani birbirlerine bitişik olmaları veya birbirlerine karışmalarından söz edilecektir; ancak[82] bütün bu varsayımlar aynı şekilde saçmadırlar.

O halde kendinde Hayvan'ın her türde başka olduğunu mu kabul etmek gerekir?[83] O zaman hemen hemen, tözleri hayvan olan sonsuz sayıda tür var olacaktır. Çünkü idealar kuramına göre "insan", kendi özünde, "hayvan"a ilineksel anlamda sahip değildir[84]. Sonra

---

mek için hiçbir neden yoktur. O halde kendinde Hayvan vardır ve o, insanın özüne ait olan basit bir ilinek olmayıp bir tözdür. Böylece Ps. Alex çok haklı olarak şu sonuca varıyor (527, 30-36): Eğer durum böyleysel bir töz, bilfiil ve bağımsız olarak var olan tözlerde meydana gelmiş olacaktır. Ayrıca bu durumda İdealar İdealardan meydana gelmekle kalmayacak, İkiayaklı ve Hayvan İdeaları da kendinde İnsan ideasından önce gelecektir. Bonitz (350) ve St. Thomas (s. 463, not 1593) ile de krş.

80. Vaz edilen bu son sorun ile ilgili olarak krş: Ps.-Alex., 528, 2-4 ——— Par meni da, 131 b e de bkz. orada da hem akıl yürütme, hem ifade aynıdır.
81. Cinsin, ayrımlardan pay almadığını biliyoruz (12, 1037 b 18); çünkü aksi takdirde bir aynı şey, aynı zamanda karşıtlardan pay olacaktır.
82. Bunlar kabul edilemez olan mekanik türden varsayımlardır (Askl., 437, 24-25).
83. İkilemin ikinci kısmı.
84. Çünkü platonculara göre genel olarak Hayvan, bir tözdür (krş. A, 9, 990 b 27-991 a 2). Ve Ps.-Alex. şunu eklemektedir (528, 23-24): O halde, hayvan sayı ve tür bakımından başka olduğuna göre, insanda olan hayvanın doğası ile hatta olan hayvanın doğasının hangisi olduğu

bu durumda kendinde Hayvan, sonsuz bir çokluk içinde kaybolacaktır. Çünkü her türde bulunan hayvan, bu türün tözünün kendisi olacaktır; zira her tür adını, hayvandan başka bir şeyden alamaz. Eğer başka bir şeyden almış olursa, o zaman insan türünün tözü, bu başka şey olacaktır; yani bu başka şey, insannın cinsi olacaktır[85]. Ayrıca[86] Platoncularla birlikte insan türünü meydana getiren bütün öğerelin İdeaları olduğu kabul edilirse, İdealar bir şeye, töz başka bir şeye, olmayacaktır; çünkü (sistemin içinde) bu ayrılma imkânsızdır. Dolayısıyla türlerin herbirinde bulunan hayvan kendinde Hayvan olacaktır. Sonra (her türde bulunan) bu kendinde Hayvan da, kendi payına, hangi üst tözden çıkacaktır ve bir kendinde Hayvan'dan nasıl çıkabilecektir? Eğer ondan çıkmazsa, töz olan bu kendinde Hayvan'ın, kendinde Hayvandan ayrı olduğu halde, olduğu şey olması nasıl mümkündür?[87]

Nihayet İdeaların duyusal varlıklarla ilişkilerini gözönüne alırsak, aynı sonuçlarla, onlardan daha da tuhaf olan diğer bazıları yeniden ortaya çıkmaktadırlar. Eğer bu sonuçlar kabul edilemez iseler, bazı filozofların kastettikleri anlamda duyusal nesnelerin idealarının var olmadığı açıktır[88].

---

söylensin. Bütün bunlar saçmadır; çünkü (krs. 13, 1038 b 14) tözleri bir olan şeyler, birdir.

85. "Örnek değişmiş olacak, ancak kanıt aynı kalacaktır" (Robin, "la Th. platon. s. 45, not, 44)

86. Kendinde Hayvan'ın çok olmasının bir başka nedeni. Platoncu öğretide İdea ve tözü, ayrı gerçekliklere ait olan şeyler olarak birbirinden ayırmak imkânsızdır. Dolayısıyla hayvan türlerinin herbirinde töz olarak bulunan hayvan bir kendinde Hayvan başka deyişle bir İdea olacaktır. Krş. Bonitz. 351: İdeaların kendileri hiyerarşik olarak daha üst idealardan meydana geldiklerinden örneğin kendinde Hayvan İdeası her yerde tözsel olarak var olacaktır.

87. 14-16. satırlar arasındaki pasaj çok karanlıktır. Biz Bekker'in, Christ tarafından kabul edilmiş olan okuyuşunu izleyen Robin'in yorumunu (la Th. Platon., s. 46, no 47) benimsiyoruz ——— Eğer kendinde İnsan, kendinde At, farklı türlerinde çok olan kendinde Hayvan'dan çıkıyorlarsa, bu çok olan kendinde Hayvanda kendi payına hangi ikinci dereceden kendinde Hayvan'dan çıkacaktır? Öte yandan eğer onu bir üst kendinde Hayvan'a bağlamayı kabul etmezsek, kendinde Hayvan'ın tözlüğünü nasıl açıklayabiliriz? O halde son kelimeleri şöyle anlamak gerekir: Eğer çok olan kendinde Hayvan, bir olan bir kendinde Hayvan'dan çıkmazsa, insan, at, vs. de töz olan bu çok olan kendinde Hayvan, bir olan kendinde Hayvan'dan ayrı olması durumunda, tözsel kendinden hayvan olmasının nasıl açıklayabiliriz? (krş: Robin; la Th. Platon, s. 46, not 46.

88. Çünkü eğer kendinde Hayvan yoksa, ne kendinde insanın ne de, genel olarak, ideanın olmadığı açıktır.

SAMUEL CLARKE'LA YAZIŞMALARDAN*

GOTTFRİED WİLHELM LEİBNİZ

Çeviren: İbrahim Şen

Birbirinden ayırt edilemeyen iki birey yoktur. Arkadaşım da olan akıllı bir beyefendi, Herrenhausen'deki bahçede Prenses Sophie'nin (Hannover seçmen prensinin eşi, İngiltere Kralı I. George'un annesi) huzurunda benimle konuşurken, bütünüyle benzer iki yaprağı hemen bulabileceğini düşünüyordu. Prenses Sophie onu bunu gerçekleştirmeye çağırdı ve o onları arayarak uzunca bir zaman boş yere dolanıp durdu. Mikroskopta bakılan iki damla su ya da süt ayırt edilebilir bulunacaktır. Bu tartışma atomlara aykırıdır. Atomlar da boşluk gibi, gerçek bir metafiziğin ilkelerine karşıttır.

Büsbütün benzeyen iki damla suyun ya da birbirinden ayırt edilemeyen iki ayrı cismin var olduğunu yadsıdığım zaman, onları var saymanın kesin olarak olanaksız olduğunu söylemiyorum; ancak Kutsal bilgeliğe aykırı bir şey zaten yoktur.

Büsbütün ayırt edilemeyen iki şey gerçekten var olduysa, onların iki tane olmuş olduklarını kabul ederim. Ancak bu varsayım yanlıştır ve usun büyük ilkesine karşıttır. Yalın filozoflar yalnızca nicel olarak ya da yalnızca iki tane olduklarından dolayı benzeşmeyen şeylerin var olduğunu düşündükleri zaman yanılmışlardı. Bu yanılgıdan "bireyleşme ilkesi" dedikleri ilkeye ilişkin olarak kavrayışlarını karıştıran şeyler ortaya çıkmıştır.

Doğada birbirinden ayırt edilemeyen iki gerçek saltık varlık yoktur. Çünkü eğer olsaydı, Tanrı ve doğa birine ötekinden ayrımlı davranmayı nedensiz gerçekleştiriyor olacaktı. Bu nedenle, Tanrı büsbütün eşit ve benzer olan iki parça özdek oluşturmaz.

Birbirleriyle büsbütün uyum içinde olan iki parça özdek gibi, iki ayırt edilemeyenin varsayılması da soyut olarak olası gözükür. Ancak bu gerek nesnelerin düzenine, gerek bir neden olmaksızın hiçbir şeyin kabul edilmediği kutsal bilgeliğe uygun değildir. Yalın filozoflar yetkin olmayan kavramlarla yetinmiş olduklarından, böyle nesneler imgelerler. Ve bu Atomcuların yanılgılarından biridir.

---

* Leibniz, ölümünden (1716) bir yıl önce yaptığı bu yazışmada Newton'u eleştirir. Türkçe çeviri, Leibniz: Philosophical Writings (derleyen ve İngilizceye çeviren M. Morris) London: Dent, 1934'ten yapıldı. 3. yazı, bölüm 4; 4. yazı bölüm 21, 25 ve 26.'dan.

NESNELER ve ÖZDEŞLİK

ARDA DENKEL

Ontolojinin temel sorunu varlıksa, varlığın da temel bir koşulu özdeşliktir. Özdeşliği olmayan bir somut nesneyi var olarak düşünebilmemizi, mantığın çıkış noktasını oluşturan en temel ilkeler engeller. Burada, bir nesne için özdeşliğin ne olduğunu açıkladıktan sonra, bu özdeşliği sağlayan koşullar üzerinde tartışacak ve sonuç olarak bir özdeşlik ölçütü önereceğiz.

I

Bir nesnenin özdeşliği olması demek, her şeyden önce, belirli bir zaman kesiti verildiğinde, bu nesnenin başka nesnelerden ayrı olması ve buna bağlı olarak da onlardan ayırt edilebilir olması demektir. Bir somut nesneyi başkalarından ayırt eden nedir? Bu soruya felsefe tarihi boyunca verilen değişik yanıtları, iki karşıt görüş çerçevesinde toplayabiliyoruz: Bunlardan biri, "bir nesneyi başkalarından ayıran onun tözüdür" önermesinde, öbürü de bir nesneyi ayırt eden ilkenin, onun taşıdığı özelliklerin toplamı olduğu savında ortaya konmaktadır. Önceki görüş Aristoteles ve onu bu bağlamda izlemiş olan filozoflara, sonraki görüş de başta Hume olmak üzere Deneyci akıma ve ayrıca da bu akımın rakiplerinden Leibniz'e bağlanabilir.

Şimdi, A gibi bir nesnenin var olduğunun söylenebilmesi için, onun Bu gibi herhangi bir nesneden *başka* olması gerekir. Yoksa A ve B ayırt edilemeyeceğinden A'nın herhangi bir B'nin varlığından ayrı bir varlık taşıdığı söylenemeyecektir. Az önce ortaya konan soru, A'nın herhangi bir B nesnesinden başka oluşunun, yani A'nın B'den ayrı oluşunun neye dayandığı idi. Bir yandan deneyciler ve öbür yandan Leibniz'in buna yanıtı, A ve B'nin ayrı oluşlarının, bunların taşıdıkları (veya onları oluşturan) özelliklerin ayrı oluşlarından kaynaklandığını vurgular. Örneğin, önümde duran iki kalemin niye iki ayrı varlık taşıdığı sorusunun açık ve basit bir yanıtı, birinin mavi ve kısa, öbürünün de siyah ve uzun oluşundan, bunların ayırt edilebilir, yani başka başka kalemler olduklarıdır. İşte Leibniz, bu görüş doğrultusunda ünlü özdeşlik ilkesini şöyle dilegetirmiştir: Eğer iki nesnenin bütün özellikleri ortaksa bu iki nesne özdeştirler[1]. Yukarı-

1. Leibniz, G.W., Discourse on Metaphysics, IX, **Selections**, ed. P.P. Wiener, Scribners, New York, 1951.

da sözü edilen kalemlerin renkleri, boyları, ve üzerlerindeki en küçük çizik ya da lekeye dek taşıdıkları her özellik aynı olsaydı, bunlar bu ilkenin getirdiği görüşe göre, ayırt edilemez, yani özdeş olurlardı. Dikkat edilecek olursa, Leibniz ilkesinin özdeşlik için bir *yeterli koşul* bildirdiği anlaşılacaktır. İlke Aristoteles'çi yaklaşımla yalnız bu anlamında karşıtlık içindedir. Öte yandan bir *zorunlu koşul* olarak yorumlandığında, tözcü yaklaşımla çelişik olmayacağı gibi, hiç kimsenin karşı çıkamayacağı bir ilke olacaktır. Eğer iki nesne özdeşseler, bunların bütün özelliklerinin aynı, ya da ortak olacağı kimsenin yadsımadığı bir doğruluktur.

Günümüz felsefecilerinden Anthony Quinton'ın da belirttiği gibi[2], Leibniz'in ilkesi, *yeterli koşul* anlamında, mantıksal açıdan zorunlu biçimde doğru olamaz. Çünkü, herbir niteliği ortak (yani aynı) olan iki ayrı nesne, örneğin fabrikadan yeni çıkmış bir örnek iki kalem, bulunabileceği düşüncesinde, veya böyle bir olanaklı durumda, hiçbir çelişki yoktur.

Leibniz, nesneler yeterli ayrıntıda (örneğin büyüteç altında) incelendiğinde, her özelliği ortak olan iki ayrı nesnenin bulunamayacağını söyler[3]. Deneysel açıdan bunda haklı olabileceği onaylansa bile, mantıksal açıdan böyle iki nesnenin düşünülebilme olanağı korunacaktır. Bundan dolayı, ilkesinin felsefi açıdan doyum veren, bir zorunlu doğruluk getirmediği öne sürülebilir. Leibniz belki de bunun farkında olduğundan, ilkesini, büyük ölçüde keyfi gibi görünen bir başka ilke ile desteklemek yoluna gitmiştir. Yeterli Neden İlkesi (The Principle of Sufficient Reason) adını verdiği bu son ilkeye göre, Tanrı'nın, bütün nitelikleri ortak iki ayrı nesne yaratmak için yeterli bir ussal nedeni olamazdı; çünkü Tanrı'nın bunları yaratıp uzay içinde yerleştirirken, birini yerleştireceği noktaya öbürünü değil de bunu yerleştirmek için yeterli bir ussal neden bulunamazdı. Bu ilkeyi günümüz felsefesi açısından onaylanabilir bulamadığımız ölçüde, yeterli koşul yorumundaki Leibniz özdeşlik ilkesini de onaylayamayacağız demektir.

Gelelim karşıt yaklaşıma: Bu bağlamda Aristoteles'in kendi ortaya attığı töz kavramıyla bu kavramın ondan çok sonraki yüzyıllarda aldığı biçim arasındaki önemli bir ayrılığa değinmek gerekir. Locke Skolastik'ten sarkan geleneksel töz kavramlarından bu bağlamla ilgili olanını, "bir nesnenin bütün özellik ya da niteliklerinden sıyrıldığında geriye kalan" diye yorumlamıştır. Bu yoruma göre, birinin giysilerini birbiri ardına çıkarırmış gibi, bir nesnenin niteliklerini bir bir ayıkladığımızı düşünsek, bütün nitelikleri bitirdiğimizde, giysileri giyip çıkaran veya onların sahibi olan kişi gibi, nitelikleri üzerin-

---

2. Quinton, A.M., **The Nature of Things,** Routledge and Kegan Paul, London, 1973, s. 29.
3. Leibniz, G.W., Correspondence With Clarke, 3 and 5, **Philosophical Writings,** Dent: London, 1934, s. 204, 213, 214.

de taşıyan bir altyapıya (substratum), yani töze varılması gerekir[4]. Kabaca söylenirse, bu görüşe göre bir somut nesne, töz artı niteliklerden oluşur. İşte bu yorumdaki töz, Deneyciler'in haklı eleştirilerine konu olmuştur. Oysa, Aristoteles'in özgün olarak ileri sürdüğü tikel töz kavramı bu değildir.

Aristoteles'te bu yorumu hazırlayan görüşler yok değildir. Örneğin, mantık veya gramer açısından tözü dilegetiren özne, niteliklerin kendisine yüklediği şey ve onları taşıyandır. Ancak, Aristoteles tözden herhangi bir somut nesneyi anlar; yoksa bu nesnenin nitelikleri ardındaki hiçbir zaman görülemez olan bir ilkeyi değil. Bir somut nesne veya tözün biçimi ve bu biçimi belirleyen bütün nitelikleri, onun *formunu* oluşturur. Aristoteles'e göre yalnızca nitelikler yani form, somut nesneyi veremez. İşte bu noktada bir yandan töz kavramını karşılarına alan Deneycilerden, öbür yandan da tözü kendi metafizik sistemiyle bütünleyen Leibniz'den keskin bir biçimde ayrılmaktadır. Forma sahip olduğu söylenebilecek, ya da başka bir deyişle, formun kendi üzerinde gerçeklendiği bildirilebilecek ayırt edici, belirleyici bir ilke zorunludur, Aristoteles için. Bu ilke de özdek kavramıdır. Özdeksz form (bir tek ayrıcalık dışında) bulunamayacağı gibi formsuz özdek de yoktur. Formu olan her özdek parçası ayrı bir töz, ya da somut bir nesne oluşturur. Görüldüğü gibi, Locke'un belirlediği anlamdaki tözün karşılığı Aristoteles'in özdek kavramıdır.

Ana çizgilerini verdiğimiz bu görüş açısından biçim, yani niteliklerin bütünü olan form, kendi başına soyuttur. Bundan dolayı tikel olan bir somut nesnenin özdeşliğini, ya da başka nesnelerden ayırt edilebilirliğini (individuation) tek başına veremez. İlkesel olarak soyut olan aynı formu (aynı nitelikler bütününü) taşıyan birçok somut nesne düşünülebilir. Bir somut nesneyi tikel ya da özdeşliği olan *ayırt edilebilir* bir nesne durumuna getiren, onun somutlaştırıcı ilkesi, ya da özdeğidir.

Aristoteles'in özdek kavramının, bir somutluk ve tikellik ilkesi sağlaması ötesinde, bağımsız bir gözlemlenebilirliği de var mıdır? Hayır; örneğin bir deneyci, herhangi bir somut nesneyi incelerken onun nitelikleri dışında özdeğini gözlemleyemeyeceğimizi öne sürdüğünde haklı olacaktır. Özdeği nerede algıladığımızı söylesek, orada bir nitelikler bütünü, yani form algılıyoruz.

Özdek kavramını, Aristoteles'teki biçiminde, bir somutluk ve tikellik ilkesi olarak, daha açıklayıcı kavramlara çözümleyebilir miyiz? Karşımızda, formları aynı (yani bütün nitelikleri ortak) olan iki ayrı somut nesne bulunduğunu düşünelim. Bunları Leibniz'in önerdiği doğrultuda özdeş olmaktan alıkoyan nedir? Aristoteles'e göre

---

4. Locke'un töz kavramını yorumlayışı ve ona karşı olumsuz tutumu için bkz. An Essay Concerning Human Understanding (Dent: London, 1961) II, xiii, 17-20; xxiii, 1-6, 15. 37. özellikle yukarıda aktardığımız yorum için bkz. **aynı yapıt.** 11, xxiii, 2.

özdeşliği önleyen, bu nesneleri oluşturan özdek parçalarının ayrı oluşudur. Fakat, öte yandan, bu özdek parçaları niteliklerinden bağımsız olarak gözlemlenemediklerine göre, karşımızda yine de ortak niteliklerden oluşan iki nesneden birşey bulunmadığını söylemek doğru olmaz mı? Bu doğru olsa bile, nitelikleri aynı olan iki *ayrı* nesne düşünebileceğimizi de akıldan çıkarmamak gerek. Şimdi, bir kısır döngüye girmeden ve her iki karşıt görüşten de bağımsız olarak, bu eş nitelikli iki ayrı nesneye ilişkin olarak söylenebilecek şu var: Eğer bunlar birbirinden ayrı iseler, ya da ayrı olarak imgeleniyorlarsa, birbirleri ile bir ilişki içinde olmaları gerekir. Örneğin, birinin öbürünün yanında, sağında, üstünde, önünde, v.b. durumda olması gerekir. Bütün bu sayılanlar, uzayda yer bildiren sözcüklerdir. Bundan çıkarsayabileceğimiz ilke ise, nitelikleri nasıl olursa olsun, birbirinden ayrı olan her somut iki nesnenin, belirli bir zamanda, uzayda ayrı ayrı yerlerde bulunacaklardır. Olaylarda bulunmayan, fakat nesnelerde gözlemlediğimiz girilmezlik (impenetrability) özelliği bu ilkeye temel olur. İki nesne aynı anda aynı yerde bulunamaz. Öyle ise, somut nesneleri ayırt eden, yani onlara özdeşlik sağlayan, onların uzay-zaman içinde bulundukları yerdir, diyebiliriz.

Bu sonuç ışığında klasik görüşleri değerlendirelim: Nesneyi ayırt eden bir ilke olarak Locke'un belirlediği anlamdaki töz, ya da somutluk, tikellik ilkesi olarak Aristoteles'çi özdek, "belirli bir zamanda uzayda kaplanan, içinde bulunulan yer"e çözümlenmektedir[5]. Eğer böyle yorumlanırsa, tözcü görüşün önemli bir doğruluğu içerdiğini onaylayabiliriz.

Bir somut nesne için uzay ve zamanda bulunduğu yer nedir? Bu o nesnenin *özelliklerinden* biridir. Öyle ise, Leibniz ve Deneyci filozoflar da haklıydılar. Çünkü bütün özellikleri ortak olan iki nesnenin özdeş oldukları söylenirken onların uzay-zaman içinde kapladıkları yer de içeriliyorsa, bu ikisi bir tek nesneden özdeş olacaktır. Bu düşünceyi onaylayabiliriz, ancak onun ağırlığını etkileyecek iki noktayı da belirtmemiz gerek. Önce, Leibniz ve Deneycilerin her türlü özellik değil, yalnızca nitelik türünden özellikleri düşünmüş olduklarını anımsamalıdır. Kaldı ki, Leibniz uzay ve zamanı göreli olarak yorumlarken onların "tam anlamıyla gerçek" olmadıklarını da ileri sürer. İkinci ve daha ilginç olan nokta ise, yine Quinton'ın da belirttiği gibi şudur[6]: Leibniz ilkesini, "uzay-zaman içindeki yeri" nesnenin özellikleri arasında sayarak yorumlayacak olursak, nesnelerin özdeşlikleri açısından, "uzay-zaman içindeki yer" dışındaki her özellik *gereksiz* kalacaktır. Çünkü niteliklerinin ortak olduğu bilinmeyen iki nesne bile, aynı zamanda aynı yerde iseler *zaten* özdeştirler. Eğer böyle bir yorum nesnelerin niteliklerini "işsiz" bırakıyorsa, onun baş-

5. Bkz. Quinton, **aynı yapıt**, s. 28.

6. **Aynı yapıt**, s. 24.

ta bu nitelik ilkesi olarak öneren Leibnizci görüşe sağlayabileceği yarar ne olabilir?

II

Bir nesnenin özdeşlik taşıdığını söylemek, yalnızca onun belirli bir zamanda başka nesnelerden ayrı ve ayırt edilebilir olması anlamına gelmez; bunun yanısıra, onun varlığının zaman akışı içinde belirli bir süre boyunca kalıcı oluşunu da (persistence) dilegetirir. Eğer bu ikinci anlamda özdeşlik söz konusu olmasaydı, evrende bildiğimiz türden denge, yasa ve düzenlilik bulunabilmesinin koşulu olan kalıcı nesneler bulunamazdı. Ancak gelip geçici *anlık* somut varlıklar, zaman akışında karmakarışık bir oluş-yokoluş devinimi gösterirler di. Zaman, bildiğimiz akış hızını sanki pek çok arttırmış gibi olurdu.

Zaman içindeki özdeşliği, nesnelerin kalıcılığı biçiminde saptadık. Kalıcı olan bir nesnenin iki ayrı zaman kesitindeki aşama veya durumu, birbirine bu anlamda özdeştir. Ayasofya'nın 1880'lerde çekilmiş bir resmi ile güncel bir fotoğrafını karşılaştırarak ikisinin özdeş olduğunu, yani aynı nesneyi gösterdiğini söylüyoruz. Elimdeki kahve bardağını göstererek "34 yıl önce *bununla* süt içiyordum", diyorum. "Yaşlanmak adamı nasıl da değiştirmiş; ben *onun* gençliğini bilirim", "Dün aynı dolmuşa binmiştim", "Bu ceket bir zamanlar öyle şıktı ki..." gibi önermeler ya özdeşlik bildirmekte, ya da özdeşliği önden varsaymaktadırlar. Tikel bir nesne üzerine konuşmak, yani bir adıl, betimleme veya özel adla yönletim yapmak, bu nesnenin zaman içinde özdeş kalması koşuluna bağlıdır[7].

Zaman boyutunu böylece içeren özdeşlik kavramını felsefe için ilginç bir sorun yapan, zaman içinde *olayların* oluşması ve olayların zorunlu olarak nesnelerde oluşması, bunları kapsaması (içine alması) olgusudur. Nesnesiz bir olay sözkonusu olamayacağı ve her olayın da, küçük ya da büyük bir *değişim* olması nedeniyle, nesneler zaman içinde değişirler. Dolayısıyla, bir nesnenin iki ayrı zaman kesitindeki aşamalarını karşılaştırır, özdeşleştirirken, değişime uğramış ve birbirine pek de bütünüyle benzemeyen iki şeyi özdeş tutmak durumunda kalırız. "Bu çam benim çocukluğumda henüz ufacıktı" gibi bir önerme, ufak bir fidanla dev bir ağacı özdeş varsayar. İşte felsefi sorun da buradadır: Bütün bu şaşırtıcı ayrılığa karşın nasıl olabiliyor da ikisini özdeş sayabiliyor ve böylece de doğru bir önerme yapmış olabiliyoruz? İki ayrı zaman kesitinde alınan "nesne aşamaları" önemli ölçülere varabilen değişime karşın nasıl oluyor da özdeş oluyorlar? Bu özdeşliğin koşulları, ölçütü veya bunu sağlayan ilke nedir?

Değişim önemli ölçülere varsa bile, özdeşlik bozulmayabilir. Aristoteles'in ayrımını izleyerek, bu tür, özdeşliği zedelemeyen değişime, "niteliksel değişim" diyeceğiz. Öte yandan "tözsel değişim" ise, bir

7. Bu, yönletimin özbelirleme (identification) gerektirdiği anlamına gelmez.

nesnenin özdeşliğini yitirmesidir. Bir nesnenin özdeşliğini yitirmesi varlığını da yitirmesi, yani o *nesnenin* yokolmasıdır. Bu yokoluş bütünüyle görünmez olmak veya "sırra kadem basmak" biçiminde ortaya çıkmaz. Yok olan nesneden pek çok şey geride kalarak yeni bir nesne veya yeni birçok nesneyi meydana getirir. Örneğin parçalanmak, vazo gibi bir nesnenin varlığının sonudur. Geride ise yeni meydana gelmiş nesneler olarak birçok porselen parçası kalmıştır. Tözsel değişim, gözlenebilen niteliklerin bu ölçüde çeşitlilik kazanmasını her zaman içermeyebilir. Örneğin bir canlının ölümü, bu canlının varlığını yitirişi iken ölüm öncesi canlı ile ölüm sonrası ceset arasında, görünürde büyük bir nitelikşel ayrılık olmayabilir. Tabii önemli olan, değişimin nesnenin özsel (essential) niteliklerinde olup olmadığıdır. Örneğin balmumundan yapılmış bir yontuyu renkten renge boyamakla onda gerçekleştirdiğimiz değişiklik, yontunun özdeşliğini etkilemeyecektir. Hatta, yontunun kolunu veya bacağını kopartmak bile, bu eksilmeye karşın, onun varlığını sona erdiren bir değişim olmayacaktır. Öte yandan, sıcaklığın neden olacağı bir erime, o yontunun sonu olacak, geriye eriyik durumda veya başka bir formda yalnızca balmumu kalacaktır. Şu halde, nesnenin özdeşliğini koruyabilmesi, *ne* ise o oluşunu koruyabilmesine bağlıdır. Türünü yitirmek veya değiştirmek, özdeşliği yitirmeyi içermektedir. Örneğimizdeki nesne bir yontu idi ve *yontu oluşunu yitirdiği anda* varlığını da (yani özdeşliğini de) yitirdi. Nesnenin ne ise o oluşunu koruyabilmesi ise, olduğu şeyin (yontunun) özsel niteliklerini koruyabilmesine bağlıdır. Bir nesnenin ögesi bulunduğu tür ve o türü tanımlayan özsel nitelikler, zaman içindeki özdeşliğini zorunlu koşulları arasındadır.

Bu özelliğin mantık alanına yansıyışı şöyledir: Herhangi bir A ve bir B'nin özdeş olduklarını öne sürdüğümüz zaman, önermemizin kesin bir *doğruluk değeri,* yani kesin bir anlam kazanabilmesi, A ve B'nin *ne* olarak özdeş olduklarının da dilegetiriliyor olmasına bağlıdır. Bu demek ki bir özdeşlik önermesi, özdeş oldukları söylenen nesnelerin ne olduklarını belirleyen bir türsel kavramı (sortal concept) bulundurmadığı sürece tamamlanmış olamaz. A ve B yukarıdaki örnekte düşündüğümüz nesnenin iki değişik zaman kesitindeki aşamaları olsun. A, erime öncesindeki, B ise erime ertesindeki durumu göstersin. "A ve B özdeştirler" önermesi doğru mudur, yoksa yanlış mı? Bu, açıkladığımız gibi, A ve B'yi hangi türsel kavram altına soktuğumuza bağlı olacaktır. Örneğin, bu türsel kavram 'yontu' ise, önerme yanlış olurken 'balmumu parçası' olduğunda doğru olur. Demek ki, belirtilen türe göre, özdeşlik önermesinin doğruluğu değişebilmektedir. Bu bilgiyi günümüz felsefecilerinden Peter Geach ve David Wiggins'in çalışmalarına borçluyuz.[8]

8. Geach, P.T., "Identity", The Review of Metaphysics, xxi (1967). Wiggins David, **Identity and Spatio-Temporal Continuity,** Basil Blackwell: Oxford, 1967.

Bir nesnenin özdeşliğini korumasının zorunlu bir koşulunun, bu nesnenin bağlı olduğu türü koruması olduğunu gördük. Öysa, bu zorunlu koşul yeterli değildir. Bir yontu, yontuluğunu yitirmeden de özdeşliğini yitirebilir. Aynı balmumuna başka bir yontu biçimi verdiğimde, önümdeki, eski yontu değil, başka ve yeni bir yontu olacaktır. Öyle ise, zaman içindeki özdeşliğin zorunlu ve yeterli koşullarını saptamanın yolu nedir?

III

Önce sormamız gereken, birinci bölümde tartıştığımız ve *belirli bir zamandaki* özdeşlik kavramını açıklayan koşulların *zaman içindeki* özdeşliğe uygulanıp uygulanamayacağıdır. Bu sorunun yanıtı, açıkça ve kolayca görülen bir "hayır"dır. Durum, söz konusu iki bağlamda tanımsal olarak ayrıdır. İlki özdeşliği, belirli bir zaman kesitinde, içinde bulunulan yer olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık, ikincideki "zaman içinde olmak" tanımsal koşulu, zorunlu olarak nesnenin birden çok zaman kesitindeki yer ve durumunu kapsayacağından, ilk ölçüt burada geçersiz kalacaktır.

Soruna felsefe tarihi açısından baktığımızda, zaman içindeki özdeşliğin açıklanma çabasında başlıca iki ilkenin kullanılmış olduğunu görüyoruz. Bunlardan biri *nesnenin uzaysal parçalarının biraraya geliş biçimi*, öbürü de *nesnenin kendisinden yapıldığı fiziksel-özdeksel bileşimdir*. Bu ilkelerin Aristoteles'teki form ve özdek kavramlarını parçacıkçı bir bakış açısından önemli bir ölçüde yansıttığı ileri sürülebilir. Ancak ne var ki, bu ilkeler ne yalnız başlarına, ne de birlikte, amaçlanan açıklama ve ölçütü veremiyorlar. Her iki ilke de özdeşliğe özgü önemli özellikleri saptıyor olmalarına karşın, bu olguyu tam olarak kavramaktan geri kalıyor.

Her somut nesneyi kimi *"uzaysal parçaların"*, (spatialparts) biraraya gelmesi olarak düşünebiliriz. Bir uzaysal parçanın üç boyutta uzamı vardır; bir başka nesneyi oluşturmak için başka uzaysal parçalarla birleşmediğinde, o da bir somut nesnedir. Örneğin bir masayı uzaysal parçalarına ayırdığımızda, dört bacak ve bir dörtköşe tahta elde ederiz. Bunları da kesip kırarak yeni parçalar ve bütünden ayrı olacaklarına göre, yeni nesneler elde etmek olanaklıdır. Bir nesneyi oluşturan uzaksal parçaların biraraya geliş biçimi o nesnenin biçimini oluşturur. Bu ise, özdeşliğin bir zorunlu koşuludur. Aynı parçaların başka türlü biraraya geldikleri bir durum aynı nesneyi oluşturmayacaktır. Masamı uygun parçalara ayırıp, bunlardan, hiçbirini artırmadan, bir iskemle yapacak olsam, eski masa ile yeni iskemle aynı nesne olmayacaktır. Fakat bunun dışında, masadaki ufak eğrilmeler ve çatlamalar onun özdeşliğini etkilemeyecektir. Öte yandan, parçaların biraraya geliş biçimi de özdeşlik için yeterli koşul olamaz; çünkü, parçaları aynı biçimde biraraya gelmiş birçok değişik nesne sözkonusu olabileceğine göre, yeterli koşulun içereceği ve bugünkü

masanın, aynı biçimi taşıyacağı yarınki on ayrı masa ile özdeş olacağı sonucu, bir mantıksal çelişkidir.

Özdeksel bileşime gelince, bunun da bir yeterli koşul olmadığı görülebilir. Yukarıda kullandığımız ve parçaların biraraya geliş biçiminin zorunlu koşul olduğunu gösteren örnek, bu parçaların özdeksel bileşiminin aynı kalmasının, nesnenin aynı kalmasının bir yeterli koşulu olamayacağını da kanıtlar. Bir başka deyişle bileşim, zorunlu bir koşul da değildir. Nesneleri sık sık onarır, yamalar, bozulan parçalarını aynı biçim ve işlevi gören başkalarıyla değiştiririz. Onarımdan gelen televizyonumun içindeki birkaç parça değişti diye bunun benim televizyonum olmadığını öne sürmek aklımdan bile geçmez. Koltuklarımızı onarırız, kaplatırız, kitaplarımızı ciltletiriz, bisikletlerimizin bozulan yerlerini yenileriz ve bu onların özdeşliğini etkilemez. Eğer etkileseydi, hiçbir nesneyi onarmak sözkonusu olamazdı. Doğal olarak, bir onarımın özdeşliği etkilemesinin de ölçüleri ve koşulları olacaktır. Eğer onarımda onarılan nesnenin parçalarının *büyük bir* bölümü bir kerede değişecekse, bunu pek de kolayca, özdeşliğin bozulmadığı bir durum olarak göremiyoruz. Örneğin yağmurdan paslanmış bir yontunun ayakları dışında kalan bütün yerlerini bir kerede yenilersek, oraya diktiğimizin artık yeni ve başka bir yontu olduğunu düşünmek eğilimi güç kazanacaktır. Öte yandan, değişik devrelerde ve ağır olmak üzere, aynı yontunun küçük bölümlerini onarıp yenileyerek, böylece uzun bir zaman bölümü içinde onun yine büyük bir bölümünü değiştirirsek, bu kez eğilimimiz yontunun özdeşliğini bozduğumuz doğrultusunda olmayacaktır. Buna koşut bir örnek bugün görevlerini hâlâ sürdüren emektar dolmuşların öyküsünde bulunabilir. 1940'lı yıllardan beri geçirdikleri onarımlar sonunda acaba ilk yapıldıkları malzemenin kaçta kaçı hâlâ üzerlerinde durmaktadır?

Nesneler zaman içinde değiştiklerine ve değiştirildiklerine göre, ağır ve aşamalı olmak koşuluyla, hem biçimlerinde hem de bileşimlerinde, özdeşliklerini bozmayan ayrılaşmalar olacaktır. Bu ayrılaşmaların hangi aşamada ve koşullarda özdeşliği etkileyeceği, daha önce de belirtildiği gibi, nesnenin türü ve *bu türü tanımlayan özelliklerle* ilgilidir. Örneğin, biçimsel değişikliğe karşı çok daha duyarlı olan yontu, iskemle, bisiklet v.b. nesnelerin bileşimlerini ağır olmak koşuluyla özdeşliği etkilemeden büyük ölçüde değiştirebilirken, "bir balmumu parçası", "bir bilye yığını", "bir bardak şarap", "bir oyun kağıdı destesi" gibi nesnelerde biçimi nasıl dağıtıp değiştirirsek değiştirelim, özdeşliği etkilemiyoruz. Bilyeleri yayıp toplamakla, iskambilleri dağıtmakla, veya şarabı değişik biçimdeki bir bardağa almakla, bunların özdeşliklerini bozmayız. Oysa özdeksel bileşimlerindeki çok küçük bir değişim bile onların, aynı parça, aynı yığın ve aynı deste olmalarını önleyebilir.[9]

---

9. Biçimsel açıdan zaten amorf olan ve bir içsel birliği (intrinsic unity)

Demek ki ne bileşim ne biçim, nesnenin bağlı olduğu türün özsel veya tanımsal özelliklerine göre değişen ölçülerde, özdeşliği etkileyen bir zorunlu koşul niteliği bile gösteremeyebilmektedir. Birinin, değişimi daha az 'hoşgördüğü' yerlerde öbürü daha çok 'hoşgörmekte', öbürünün daha az esneyebildiği yerlerde de önceki daha esnek olmaktadır. Fakat her durumda, biçimde olsun bileşimde olsun, *değişimin özdeşliği bozması, bunun ağır ve aşamalı olmasına bağlı kalmaktadır.* Değişimin nesnede ağır ve aşamalı olması özdeşlik için her zaman uyulması gereken bir nitelik ise, bu bizi geçerli bir zorunlu koşula götürebilir. Birden gelen büyük bir değişim nedir? Böyle bir değişim, ya parçaların biraraya geliş *biçiminden* ya da özdeksel *bileşimde* zaman içinde gerçekleşen bir *kopukluktur.* Kısa bir sürede önemli bir biçim değişikliğine uğrayan nesnenin zaman içindeki kalıcılığı, o kısa dönemde, bir biçimsel kopukluk gösterecektir. Tıpkı bunun gibi nesnenin (örneğin bir bisikletin) yüzde seksenini yarım saat içinde yenilersek, bu nesne de bir bileşimsel kopukluk sergileyecektir. Bu koşullar özdeşliğin her durumda zedelendiği koşullarsalar, özdeşliğin korunabilmesinin bir *zorunlu koşulunu da, nesnenin uzay-zaman içinde sürekli olması* biçiminde belirleyebiliriz. Günümüz felsefecilerinin önemli bir çoğunluğu, bu koşulu zaman içindeki özdeşliğin bir ölçütü olarak görmektedirler.

Gerçekten de bir özdeşlik koşulu olarak, "uzay-zaman içinde süreklilik" açıkça çekici durmaktadır. Zaman içinde özdeşliğini koruyan bir nesnenin aynı uzay-zaman bölgesi içinde sürekli olmuş olmasının bir mantıksal zorunluk olduğunu görmek için, bu sürekliliğin bozulmasının hangi koşullarda gerçekleşeceği düşünülmelidir. İki türlü kopukluktan söz edebiliriz. Birini "yüzeysel kopukluk" olarak adlandıralım: Bu tür kopukluk, şimdiye değin söz ettiğimiz, biçim veya bileşimdeki ani ve büyük değişiklikleri gösterecektir. Bundan daha uç nitelikteki bir kopukluk biçimini "tam kopukluk" olarak adlandıracağız. Felsefe literatüründe tartışması yapılan uzay-zaman sürekliliği, böyle bir tam kopukluğun bulunmamasını gerektirir. Sürekliliği bu anlamda bozulan bir nesnenin kimi uzay zaman koordinatlarında hiç bulunmadığı, yani varlığının kesintiye uğradığı söylenecektir. Bir örnekle göstermek gerekirse, yirmi yıldır benim olan çanta, 2 Şubat 1982 günü saat 11.30'da 470 no.lu ofisteki çalışma masasının üstünde dururken birden yok oluyor ve 11:35'te aynı yerde yeniden belirip ortaya çıkıyor.[10] Çantanın önceki ve sonraki durumu, her-

---

bulunmayan bu tür nesnelere "sahte-nesne" diyebiliriz. Aynı nedenlerle özdeşlikleri de metafizik bir gerçek olmak yerine bir uzlaşım konusu gibi durmaktadır. Özdeşlik için ölçüt geliştirirken "sahte-nesneler" için de geçerli olmasına özel bir çaba göstermeyeceğiz. Bkz. Eli Hirsch, "Essence and Identity" **Identity and Individuation,** Milton Munitz, (ed.) New York P.P. 1971, s. 47.

10. Tam kopukluk üç biçimde oluşabilir: Birincisi, betimlediğimiz biçimde yani belirli bir yer ve zamanda yok olup zaman ve uzayda bir süre

bir özelliği açısından, ayırt edilemeyecek gibi aynı. Sanki bu çanta önce yok olup sonra yeniden varlığa dönmüş. Sorun şudur: Kopukluk öncesi çanta ile kopukluk sonrası çantanın özdeş oldukları öne sürülebilir mi? Yoksa bu öyküde, nitelikleri çok büyük benzerlik gösteren iki ayrı çanta mı sözkonusudur? Kimi felsefeciler uzay-zaman sürekliliğini yadsıyıp, Leibniz türünden niteliksel benzerliği ölçüt alarak, bir nesnenin belirli bir aşamada yok olup yeniden varlığa dönebileceğini onaylıyorlar.[11] Oysa bu tutum, bir ölçüde günlük değerlendirmelerimize uysa bile, kimi mantıksal güçlükler içermektedir. Locke'un sormuş olduğu gibi, bir nesnenin varlığının uzay-zamanda kesintiye uğradığı, fakat *aynı* nesnenin yeniden varlığa dönerek bunu sürdürdüğünü savunanlara sorulması gereken, *bir tek nesnenin* (ki kendisiyle özdeşse *tek* olacaktır) nasıl olup da *birden çok başlangıcı* olabileceğidir. Her somut özdeş nesne veya olay bir kez meydana gelir. Aynı şeyin birkaç kez meydana geldiğini söylediğimiz yerlerde nesne veya olayların *birey* ya da *örneklerinden* değil, *tiplerinden* söz ediyoruz.[12] Her şeyin bir tek başlangıcı varsa, kopukluktan sonra başlayanın da yeni ve başka bir nesne olması gerekir.

Aynı noktayı savunan ikinci bir uslamlama da Robert Coburn tarafından verilmiştir.[13] Eğer, diyor Coburn, nesneleri uzay-zaman içinde kopukluk gösterebilen varlık çizgileri izliyormuş gibi gösterecek olursak, kopukluktan önceki ve sonraki nesneleri özdeş olarak belirleyebilmenin tek ussal ölçütü, niteliklerin özdeşliği olacaktır. Oysa bu ölçüt de, aynı anda kopukluk gösteren *birden çok* ve nitelikleri bütünüyle ortak olan nesnelerin özdeşliği söz konusu olduğunda, kullanılmaz olacaktır. Örneğin her niteliği aynı olan ve fabrikadan yeni çıkmış üç kalem düşünelim. Bu her üçü de aynı anda yok olsunlar ve bir süre sonra yine aynı anda ve önceden bulunduklarından farklı yerlerde yeniden belirsinler. Yeni belirenlerden hangisinin eskilerden hangisiyle özdeş olduğuna karar verebilmenin olanaksızlığı bir yana, gerçekte de böyle bir özdeşlik söz konusu olamayacaktır.

Bu gerekçeler ışığında, uzay-zaman içinde sürekliliği, nesnelerin özdeş olmalarının bir zorunlu koşulu olarak onaylayabiliriz. Böylece, "değişik zamanlarda bulunan A ve B gibi iki nesne, nitelikleri (zaman içindeki değişim nedeniyle) ortak olmasa bile, eğer özdeşseler,

---

var olmadıktan sonra **aynı** yerde yeniden belirmek. İkincisi, yeniden belirmenin uzayda başka bir yerde meydana gelmesi. Üçüncüsü, zaman içinde hiçbir kopukluk olmadan, sadece uzay içinde sürekliliği bulunmayan bir biçimde yer değiştirmek: Örneğin, belirli bir zamanda nesnenin bir yerde yok olup aynı anda başka bir yerde belirivermesi.

11. Örneğin Baruc Brody. Bkz. **Identity and Essence**, Princeton University Press: New Jersey, 1980, s. 43-46
12. Bu ayrıma ileride yeniden döneceğiz.
13. Coburn, R.C., "Identity and Spatiotemporal Continuity", **Identity and Individuation**, Munitz, M., ed., New York University Press, 1971

A ve B arasında birbiri ardına gelen en küçük zaman aralıklarında, zaman ve uzayda kopukluk göstermeden birbiri ardına gelen nesneler bulunuyor olacaktır" gibi bir koşul elde etmiş oluyoruz. Bunu tür özdeşliği ile ilgili öbür zorunlu koşul ile birleştirdiğimizde ortaya çıkanın zaman içinde özdeşliği veren bir zorunlu ve yeterli koşul olduğunu öne sürenler, günümüz felsefecileri arasında çoğunluktadır.[14] "Eğer, A ve B gibi, zamanda iki ayrı noktada bulunan iki nesnenin aralarındaki zaman bölümünün birbiri ardına gelen en küçük kesitinde zaman ve uzayda kopukluk göstermeyen aynı türden nesneler bulunuyorsa, A ve B özdeştirler."

Bu yazıda asıl tartışmak istediğimiz konuya gelmiş bulunuyoruz. Görüleceği gibi, uzay ve zamanda sürekli oldukları tartışılabilecek birçok nesneyi özdeş varsaydığımızı gösteren sonsuz sayıda örnek üretilebilmektedir. Durum böyle ise, yukarıda verilen koşulun zorunlu olduğu nasıl savunulabilir?

IV

Ele alacağımız örnek türü, parçalarına ayrılabilir nesnelerin oluşturduğu büyük bir öbeği belirliyor. Örneğin, bisikletler, saatler, iskemleler, pipolar ve benzeri türden nesneleri düşünecek olursak, bunların türlerine göre, ufacık ögelerine dek parçalanıp, sonra istenirse öylece bir süre bırakılıp, daha sonra da yeniden eskisi gibi takılarak "geri getirilebildiklerini" hepimiz biliriz. Bunlarla ilgili olarak sorulması gereken ve yanıtı özdeşlik kavramımızı özünden etkileyerek uzay-zaman içinde süreklilik ölçütünün kullanılabilirliğini belirleyecek soru şudur: *Parçalarına ayırdığımız ve sonradan yeniden takıp biraraya getirerek elde ettiğimiz nesneler özdeş midirler?* Buna felsefi açıdan ussallaştırılmış tutarlı bir yanıt araştırmadan önce, sağduyunun, yani genel olarak sokaktaki adamın —ussal olmasa da— sezgisel yanıtını düşünelim: Bu, tartışmasız bir "evet"tir. Oysa, bu "evet"in kendisiyle birlikte getirdiği mantıksal karışıklıklar vardır. Parçalarına ayrıldığında artık söz konusu nesnenin, uzayda (o nesne olarak) bir yeri olmayacaktır. Parçaları dağıldığına ve bu parçaların değişik kentlere bile götürülebileceğine ve tikel olarak parçalar nesnenin kendisiyle özdeş sayılmayacaklarına göre, belirli bir zaman bölümünde nesne uzayda yer alıyor olamayacaktır. Şimdi ikinci bir soru var: Eğer nesne uzayda bulunmuyorsa, o *nesne olarak* var olmadığını onaylamamız gerekmez mi? Eğer nesnenin parçalarına ayrıldığında yok olduğunu ve yeniden birleştirildiğinde aynı nesnenin

14. Bkz. Quinton, A.M., **aynı yapıt**, s. 66-67; Wiggins, D., **aynı yapıt;** Hirsch, E., aynı yapıt, s. 32; Shoemaker S., **Self Knowledge and Self Identity,** Cornell U.P.: Ithaca, New York, 1963, s. 4-5; Strawson, P.F., **Individuals,** Methuen: London, 1959, s. 37; Williams, B.A.O., "Personel Identity and Individuation", Proceedings of the Aristotelian Society, LVII (1956-577) s. 230.

yeniden varolduğunu söyleyecek olursak (bunu ileride görüleceği gibi *Burke görüşü* olarak belirliyoruz) Locke'un aynı tek nesnenin iki kez varolduğunu nasıl söyleyebileceğimiz sorusuna takılıyoruz. Bu yanıtı, daha ileride yeniden tartışmak üzere şimdilik bırakalım. Özdeşlik sorununa eğilmiş çağdaş felsefecilerin ikinci sorumuza çoğunlukla verdikleri yanıt, parçalarına ayrılan bir nesnenin, uzayda belirli bir yeri bulunmamasına karşın, *parçalanmış bir durumda* varlığını sürdüreceği doğrultusundadır. Buna *genel görüş* diyeceğiz. Genel görüş, hem sağduyu yargısını izleyebildiği, hem de uzay-zaman içinde süreklilik ölçütünü koruyabildiği için önemli bir ağırlık taşıyor. Bu görüşü paylaşan Coburn, bisikletini onarmak için parçalarına ayırıp bırakmış olan bir gencin annesinin, bisikleti ödünç almak için gelen birine; "Evet, oğlumun bir bisikleti var ama şu anda binilebilir durumda değil; parçalarına ayrılmış ve bodrumda yere dağılmış durumda bekliyor"[15] diyeceğini, canlı bir anlatımla vurguluyor. Henry Laycock[16] aynı sezgi doğrultusunda, kimi "yapısal" nesnelerin, parçalarına ayrılıp yeniden takılma süreci içinde, varlıklarını sürdürüp özdeşliklerini yeniden kazandıklarının "herkesçe bilinen bir olgu" olduğunu açıkladıktan sonra "özdeşlik için süreklilik gereğinin, sözkonusu edilen nesnelerin 'el değmemiş' bir süreklilik göstermeleri olarak düşünülemeyeceğini ve örneğin trombon, çadır ve tabanca gibi nesnelerin varlıklarının büyük bir bölümünü parçalarına ayrılmış durumda geçirebildiklerini" ekliyor.

Marjorie Price,[17] "Onarımcının onarım için parçalarına ayırdığı bir saat veya pikabın varlığını yitirdiğini söylemek, böyle nesnelerin onarımını bir mantıksal olanaksızlık durumuna getirirdi" diyor. Brian Smart da aynı görüşü paylaşıyor.[18]

Genel görüş, belirttiğimiz bu çekiciliği yanısıra, kimi güçlükler de getirmektedir. Sorun, bu görüşün istenilmeyen sonuçlarına bir sınır çekebilmektir: Genel görüşün kendi içinde tutarlı kalarak, geçerli bir biçimde açıklaması gereken iki tür durum olacaktır.

1. Önce, Smart ve Coburn'un değindikleri ve parçalarına ayrılmış bir nesnenin bu parçalarının başka nesneler üzerine takılmalarıyla doğacak durumun tutarlı bir açıklaması gerekmektedir.
2. Genel görüş, eğer tutarlıysa, bir alanda vardığı özdeşlik yargısına, benzer başka alanlarda da varmalıdır. Oysa parçalarına ayrılabilir türden olmayan nesneler için aynı yargı sağduyuya pek uygun olmayabilir: Bir evi yıktığımız ve tuğlaları ile harç artıklarını öy-

15. Coburn, R.C., **aynı yapıt**, s. 93.
16. Laycock, H., "Some Questions of Ontology", **Philosophical Review**, LXXXI 1971, s. 28.
17. Price, M., "Indentity Through Time", **Journal of Philosophy**, LXXV, 1977, s. 211.
18. Smart, B., B., "The Ship of Theseus, the Parthenon and Disassembled Objects, **Analysis**, XXXIV, 1973, s. 25-26.

lece iki yıl sakladıktan sonra, aynı plana uygun olarak, aynı tuğlalardan ve kum haline getirilen eski harç artıklarından yeni bir ev yaptığımızda, elde edeceğimiz ev, eskisiyle özdeş olacak mıdır? Kırılan bir sürahinin parçaları zamkla tutturularak eski durumuna getirildiğinde elde edilen o eski sürahi midir?

Önce birinci durumu inceleyelim. Coburn şöyle bir örnek veriyor: Birinin bisikletini parçalarına ayırdığını ve bu parçaları tanıdıklarına dağıttığını düşünelim. Parçaları alan kişiler bunları kendi bisikletlerine takıp uzun yıllar kullanmış olsun. Böylece parçalar, birçok değişik bisikletin ögeleri olarak kullanıldıkları yıllar boyunca eskidikten sonra, günün birinde, parçaları dağıtan adamın bunları geri isteyip birleştirerek yeniden bir bisiklet durumuna getirdiğini düşünelim. Şimdi elde edilen bu kullanılmış eski bisiklet, dağıtılmış olan yepyeni bisikletle özdeş midir? Bisikletin, parçalarına ayrılmış fakat henüz başka bisikletlere takılmamış olduğu ilk aşamada, Coburn ve Smart'ı da kapsayan genel görüş, halen bisikletin, ayrılmış biçimde ve uzayda bisiklet olarak bir yer kaplamadan, varlığını sürdürdüğünü söyleyecektir. Sorun, aynı şeyin, parçalar başka bisikletlere takıldıktan sonra da söylenip söylenemeyeceğidir. Parçalara ayrılan bisiklete A ve yeniden toplanan kullanılmış eski bisiklete de B dersek, soru "A=B midir?", biçiminde verilebilir. Eğer bunun yanıtı genel görüşle tutarlı olarak "Evet" olacak ise, bu kez sorulması gerekecek iki soru daha olacaktır: Önce B kullanılmış ve eski bir bisiklet olduğuna ve de A kullanılmamış olduğuna göre, A=B ise, A'nın nasıl ve nerede kullanıldığı yanıtlanabilmelidir. İkinci olarak sa, birinci soruyla bağlantılı bir anlamda, parçalar başka bisikletlere takılıyken A veya B'nin *nerede* olduklarının sorulması gerekir. Bu iki sorunun tutarlı ve doyum veren bir yanıtı bulunmadığından, Smart bu aşamada nesnenin (yani bu örnekte, A olarak belirlediğimiz bisikletin) varlığını yitirdiğini öne sürüyor.[19] Coburn da bu görüşe katılmıştır.[20] Bu her iki yazarın da genel görüşe bu aşamada sınır çekmelerinin nedeni, A'nın artık başka bisikletlerin parçası durumunda olması, yani A'dan başka bisikletlere ait olmayan A'ya ait bir parça bulunmamasıdır. A'nun bu aşamada var olduğu söylenecekse, onun başka bisikletlerde varolduğu söylenecektir. Bu söylenebilir mi? A'nın başka bisikletlerde *soyut* olarak var olduğunu söylemek, bir aşamada somut olan bir nesnenin daha ileriki bir aşamada soyut olamayacağı ilkesiyle çelişecektir.[21] Öte yandan A'nın başka bisikletlerde *somut* olarak varolduğunu söylemek ise, önünde sonunda, belirli bir zamanda aynı yerde birden çok nesne bulunamayacağı, yani girilmezlik ilkesiyle çelişecektir.

---

19. **aynı yapıt,**
20. Coburn, R.C., **aynı yapıt,** s. 93.
21. Bkz., Burke, M., "Cohabitation, Stuff and Intermittent Existence", **Mind** LXXXX, 1980, s. 399.

Genel görüşü benimsemelerine karşın, Smart ve Coburn, bunu açıklanan noktada sınırlıyorlar. Böylece çıkan, Burke görüşü ile genel görüş arasında bir orta noktadır. Sonuç açısından Coburn ve Smart arasında da bir ayrılık yoktur. Coburn bir yandan A'nın bildirilen aşamada ortadan kalkacağını onaylarken, başka bir yandan A=B olduğunu da onaylıyor. Bu açıdan Burke görüşüne daha yakın olduğu gibi, Locke'un sorusundan da aynı ölçüde etkileniyor. Aynı tek nesne nasıl olup da iki varoluşa sahip olabiliyor? Smart ise, A'nın, varlığını yitirdikten sonra yeniden varlığa geri dönemeyeceği görüşünde.. Dolayısıyla ona göre "A = B" doğru değil. Smart'ın önerisi hem Locke ilkesini hem de girilmezlik ilkesini koruyabiliyor. Oysa, onun da karşılaştığı ağır güçlükler sözkonusudur.

Her şeyden önce sağduyu, Smart'ın tersine, A=B demek eğilimindeyiz. Parçaları geri aldıktan sonra, her ne ölçüde eskimiş olsa da örnekteki adamın bisikletini yeniden monte ettiğini öne sürecektir sağduyu. Kimi kaçakçıların çok değerli bir tacı ülke dışına kaçırmak için, onu parçalara ayırıp, değerli taşlarını değişik kişilerin giyecekleri değişik takılar üzerine monte ettiklerini düşünelim. Kaçakçıların bu kişileri değişik yollardan belirli bir yurtdışı kente yollayıp, orada tacı yeniden biraraya getirdiklerinden elde ettikleri nesnenin, eskisiyle özdeş olduğunu söylemek eğilimindeyiz. İkinci ve önemli olarak Smart'a şu sorulmalıdır: Parçalarına ayrılmış bir nesnenin *var olup olmadığı* neden bu parçaların aynı türden başka nesnelere takılıp takılmamasına bağlı olsun? Örneğin bu parçaların yalnızca yarısını başka bisikletlere taksam, A'ya ne olmuş olurdu? Veya, parçaları takmak yerine onları başka bisikletlere sıkıca yapıştırmış olsaydık ne olurdu? Parçalarına ayrılmış nesneler konusunda Coburn ve Smart'ın görüş ve yargılarının, gelişigüzel ve dayanaksız olduğunu görüyoruz. Şimdi, bu yargılar gelişigüzelse, parçalarına *ayrılmış nesnelerin bu parçalar yok olana değin* varlıklarını sürdürecekleri ileri sürülebilir mi? Birinin bisikletini parçalara ayırıp, bu parçaları değişik kişilere sattığını ve bunların yedek parça olarak kullanıldığını düşünelim: Parçalanan bisiklet bir daha hiçbir zaman biraraya getirilmemiş olsun. Yine de onun varlığını sürdürdüğünü mü ileri süreceğiz? Bunu söylemek, çevremizde şimdi *sayabildiklerimizden* ve gösterebildiklerimizden çok daha fazla sayıda nesne bulunduğunu söylemek sonucunu getirir. Böyle "hayalet" nesneleri onaylamamak ve öte yandan sağduyu yargılarına ters düşmemek için nasıl bir açıklama geliştirmeliyiz?

Bir açıklama çabasına girişmeden önce, yukarıda (2)'de kısaca betimlediğimiz ve parçalarına ayrılmayan türden nesnelerin parçalanması durumuna eğilelim. Kırılan bir vazo, veya yıkılan bir ev yeniden biraraya getirildiğinde *aynı* nesneyi elde eder miyiz? Arkeolog ve restoratörlerin yaptığı bu değil midir? Yıkılmış kalıntılarından yeniden inşa edilen yapıları tarihsel devirlerde orada bulunmuş olan yapılar ile özdeş tutmuyor muyuz? Arkeologların parçalanmış vazo

kalıntılarından biraraya getirerek yapıştırdıkları vazoları müzelerin baş köşelerine koymuyor muyuz? Eğer müzeye koyduğumuzu eskisiyle özdeş varsaymasak ona bu değeri vermezdik. Öyle ise, aynı soruları yeniden sormalıyız. Yıkıldıklarından beri aradan geçen iki bin yıl boyunca bu kent kalıntısındaki, sonradan yeniden inşa ettiğimiz, o tapınak, o kütüphane, o hamam ve de o vazolar, varlıklarını o karmakarışık durumlarında da sürdürmüşler miydi? Oysa böyle bir yere gittiğimizde (eğer restorasyon yapılmamışsa) çevremizde gördüklerimizi kütüphane, hamam ve toprak kaplar olarak değil de kalıntılar olarak değerlendiriyoruz. Yani orada gördüklerimizi yıkılarak varlığını yitirmiş kütüphaneden arta kalanlar olarak yorumluyoruz. Yeniden inşa edilen kalıntılar varlığa yeniden mi döndüler? Yeniden varolanlar eskileriyle özdeş midirler? Yoksa bütün bu süre boyunca bu nesneler varlıklarını korudular mı? Sonuncuyu söylemek, varolmuş hiçbir şeyin, toz haline gelse bile parçaları kalacağına göre, tam anlamda yok olmayacağını öne sürmektir.

Açıklama aşamasına geçmeden önce ele alacağımız son bir sorun var. Bu, özdeşlik felsefesi üzerine düşünenleri çok uğraştırmış ve uzay-zaman içinde süreklilik ölçütünü temelinden sarsmış sorunu, ilginç bir örnekle ortaya koyan Thomas Hobbes olmuştur.[22] Örnek tek iken çift olan nesnelerle ilgilidir ve "Theseus'un Gemisi" adı ile anılır. A gibi bir gemi olduğunu düşünelim. Bu ahşap gemiyi oluşturan tahta levhalar zamanla eskidikçe eskiyen parçaların atılıp yerine yenilerinin çakıldığını imgeleyelim. Bu yenileme yavaş yavaş gerçekleştiğinden geminin özdeşliği bozulmamaktadır. Öte yandan, belirli bir süre sonunda, yenilene yenilene omurgası da içerilmek üzere teknenin bütünü yeni parçalardan oluşacaktır. Bu durumdaki tekneye de B diyelim. A ve B'nin özdeksel bileşimlerinin bütünüyle ayrı olmasına karşın, bu değişim ağır ağır gerçekleştiğinden, A=B diyoruz. (Tıpkı dokularını birkaç ay içinde yenileyen insan ve benzeri canlılar gibi.) Öte yandan, tersanenin çevresinde dolaşıp duran yaşlı bir adamın, gemiden eskidiği için sökülüp atılan bütün parçaları gizlice topladığını ve günün birinde bunları birbirine, teknenin biçimine tam tamına uyan bir biçimde çakıp, eski görünümlü ve B'ye tıpatıp benzer bir C gemisi yaptığını düşünelim. A ve C özdeksel bileşim açısından bütünüyle aynıdırlar. Bunlar biçimce de aynı olmalarına karşın uzay-zaman içinde sürekli değildirler. Sorun, A ile özdeş olanın B'mi yoksa C'mi olduğudur. A, hem B ve hem C ile aynı anda özdeş olamaz, çünkü B ve C aynı anda var olan iki *ayrı* teknedir. Hobbes, özdeksel özdeşlikleri nedeniyle A=C demiştir. Günümüz felsefecilerinin büyük çoğunluğu ise, A ve B'nin uzay-zaman içinde sürekli olmaları nedeniyle özdeş olacaklarını savunan David Wiggins'i izlemektedir-

22. Hobbes, T., **De Corpore**, Pt. II. Ch. 11 **The English Works of Thomas Hobbes**, Molesworth, W. (ed.), John Bohn: London 1839-45, Cilt 1.

ler.[23] Görüldüğü gibi bu da A=C *olmadığını* içermektedir. Oysa, parçalarına ayırdığımız bisikleti yeniden toplayıp taktığımızda ilkiyle özdeş bir bisiklet elde ettiğimizi söylüyorsak, örnek koşutluğundan A=C diyebilmeliyiz... Ancak hem A=B hem de A=C demek çelişki olduğuna göre bu sorun nasıl çözülmeli?

V

1980'de yayımlanan bir makalesinde Michael Burke geçen bölümde tartıştığımız türden durumların varlıkta bir ara (intermission) oluşturduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.[24] Tabii bunun sonucu olarak da nesnelerin uzay-zaman içinde sürekli olmalarının sıkı anlamda bir zorunlu koşul olmadığını öne sürmektedir, Burke. Verilen tanıt iki aşamalıdır. Birinci aşama ayrıntılı ve uzun uslamlama ile parçalarına ayrılan herhangi bir nesnenin varlığının sona erdiğini göstermeyi amaçlamakta, ikinci aşama ise parçaların aynı biçimde yeniden biraraya gelmelerinin parçalanarak varlığı son bulmuş nesne ile özdeş bir nesne oluşturacağını kanıtlamayı amaçlamaktadır. Böylece aynı nesnenin varlığının kimi koşullarda zaman içinde kesintiye uğrayabileceği gösterilmiş olmaktadır.

Burke'ün verdiği ilk aşama kanıta bir açıdan bütünüyle katılabiliriz. Zaten, Coburn ve Smart'ın üzerine dikkat çektikleri, parçaların başka nesnelere takılması durumunu gözönünde bulundurduktan ve bununla ilgili "masa, parçaları başka nesnelere takılınca yok oldu" gibi gelişigüzel olmakla nitelendirdiğimiz açıklamayı da devreden çıkardıktan sonra, doğal olarak bu sonucu benimsemiş olduk. Uslamlamasını kısaca özetlersek, Burke, bir nesnenin parçalarından iki ayrı nesne yapma durumunu inceliyor. Örneğin, bir masayı parçalarına ayırsak ve bu parçalardan bir iskemle ve bir tabure yapsak, tabure ve iskemlenin birlikte masa ile özdeş olduklarını söylememizin olanaksız olacağını işleyerek geliştiriyor uslamlamasını. Bu uzun uslamlamanın ayrıntılarına girmeden, onun akla yakın olduğunu vurgulamak isteriz. Özellikle, masadan herbir seferinde küçük parçalar sökerek bir yandan iskemle ve tabureyi yaptığımızı düşünürsek, masadan alınan parçaların masanın varlığını sürdürmediklerine örnek oluşturacak bir durum gösterebilmiş oluruz. Parçalar belirli biçimlerde toplandıklarında artık masa yok ise, öylece yığılı dururken niye var olsun? Öyle ise, belirli bir açıdan (veya bir anlamda), parçalarına ayrılan bir nesnenin varlığını yitirdiğini ileri sürebiliriz.

Burada asıl üzerinde durmak istediğimiz, Burke'ün ikinci aşamayı oluşturan uslamlamasıdır. Parçaların yeniden eskiye uygun biçim-

---

23. Wiggins, D., **aynı yapıt, ve Sameness and Substance,** Basil Blackwell: Oxford, 1980.
24. Burke, M., **aynı yapıt,** Dr. Burke ülkemizde üç yıl süre ile kalarak Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermiştir.

de takılmasıyla elde edilen masanın parçalanan ilk masa ile özdeş olduğunu Burke şöyle kanıtlıyor:

(1) Sonraki masa öncekiyle *niteliksel açıdan aynıdır.*

(2.a) Önceki masanın parçaları ile sonraki masanınkiler özdeştirler, ve

(2.b) Bu parçalar aynı *biçimde* birleştirilmişlerdir.

(3) Durum Theseus'un gemisi türünden olmadığından, önceki masa ile özdeşliği sözkonusu edilebilecek taşıyabilecek üçüncü bir nesne bulunmamaktadır.[25]

Sonuç: Öyle ise, önceki masa ile sonraki masa özdeştirler.

Bu uslamlamayı incelemeye giriş olarak önce (1) ve (3)'ün, uslamlamanın sonucunu belirleyecek veya zorunlu biçimde etkileyecek türden öncüller olmadıklarını belirtmeliyiz. Niteliklerin ortak oluşunun hiçbir yerde özdeşlik için *yeterli* koşul olmadığını ve olamayacağını gördük. Kaldı ki, burada söze konu olan zaman içindeki özdeşlik olduğuna göre, niteliksel açıdan aynı olmak bir zorunlu koşul bile değildir. Bu ortaklık olsa olsa özdeşliği olumsal bırakan bir benzerliği gösterecektir. İkinci olarak da, Theseus'un gemisi gibi, mantıksal açıdan, yeniden takılan masa ile yarışma durumunda olacak bir nesnenin bulunup bulunmadığının temeldeki olguyu etkilememesi gerekeceği söylenmelidir. Eğer gerçekte A=B ise, bu, B'ye bir rakip olsa da olmasa da böyle olacaktır. Yok eğer A=B değilse, B'ye bir rakip olması bu gerçeği yine etkilemeyecektir. Özdeşliğe rekabet durumunda bulunan bir üçüncü nesne, olsa olsa özdeşlik üzerine bilgi edinip yargıya varma çabasında olan bizlerin aklını karıştırabilir. Yoksa gerçekte, bu bilgi veya karardan bağımsız olarak varolan özdeşliği karıştıramaz.

Öyle ise, Burke'ün incelediği durumda, masaların aynı olup olmadığını belirleyen, (2.a) ve (2.b) de bildirilenler olmalıdır. Demek ki sorunumuz, A ve B gibi iki nesnenin özdeş olabilmeleri için

i) aynı parçalardan meydana geliyor olmaları, ve

ii) bu parçaların aynı biçimde birleştirilmiş olmalarının,

yeterli olup olmadığıdır. Buna yanıt olarak, A ve B sözü edilen masalar olduklarında, (i) ve (ii) önermelerinde geçen *"aynı" sözcüğünün bu bağlamlarda aynı anlamı taşımadığını* tanıtlamaya çalışacağız.

Bunun için, önce şu iki durumu karşılaştıralım:

I. D gibi bir masa, t_1-t_2 zaman bölümü içinde uzayda sürekliliğini koruduğu gibi, gözlemlenebilir bir değişim de geçirmiyor. t_1'deki aşamasına D, t_2'dekine de E diyoruz. D ve E, (i) ve (ii) koşullarını yerine getirmektedirler. Kuşkusuzca D=E olduğunu önerebiliriz.

II. Burke'ün betimlediği masa aşamaları, yani t_1'de, A, ve t_2'de B, t_1-t_2 süresi içinde parçalara ayrılıp yeniden birleştiriliyor. Birleştirmenin de (i) ve (ii)'ye uyarak yapıldığı belirtiliyor.

---

25. **aynı yapıt,** s. 403

Şimdi, önemli olarak, şunun söylenip söylenemeyeceği sorulmalıdır: "D ve E kuşku götürmeyecek biçimde özdeş oldukları ve (i) ile (ii)'yi yerine getirdiklerine göre, (i) ve (ii)'yi aynen yerine getiren A ve B'de özdeş olmalıdırlar." Bunu, ancak iki nesnenin özdeş olmaları için (i) ve (ii)'nin yeterli koşul oluşturdukları onaylanabilecekse söyleyebiliriz. Her durumda, kendi içinde tutarlı olmak açısından Burke'ün usavurmayı kabul etmesi gerekecektir. Kendisi, A=B olduğunu, bunu (i) ve (ii)'den çıkarsayarak öne sürmektedir. Sağduyu sezgisi açısından, gerçekten de, eğer D ve E gibi iki nesnenin parçaları özdeşse, yani D ve E'nin *biçimleri özdeşse,* bunların kendileri de özdeş olmalıdırlar. Bunun karşıtını düşünmek çelişik gibi durmaktadır. Öyle ise, D ve E arasındaki ilişkiyi zaman içindeki *"M-özdeşlik"* olarak adlandıralım. M-özdeşlik, IV. bölüm öncesinde betimlemiş olduğumuz zaman içindeki özdeşlik kavramını vermektedir.

Şimdi, yeterli koşul olarak, (i) ve (ii)'yi aynen doyuran A ve B'nin özdeş oldukları çıkarsanabilir mi? Bunu çıkarsayabilmek için A ve B'nin *aynı* (i) ve (ii)'yi yerine getiriyor olmaları gerekir. Oysa A ve B'nin yerine getirdikleri yukarıdakilerle aynı koşullar mıdır? Buna yanıtımızın olumsuz olduğunu belirtmiştik. Bu yanıtın gerekçesini görebilmek için önce özdeşlik veya aynılık dediğimizin yalnızca nesnelere uygulanmayıp aynı zamanda olay, nitelik, özellik ve ilişkilere de uygulandığını anımsamak gerekmektedir. Aynı renk, aynı yön, aynı biçim dendiğinde nesneler değil onların özellikleri üzerine söz ediyoruz. Niteliklerin kendilerine özgü bir özellikleri, nesnelerden ayrı olarak aynı zamanda birden çok, hatta sonsuz sayıda ve yerde olabilmeleridir. Aynı kırmızı, aynı anda, o tonda kırmızı olan bütün nesnelerin üzerindedir. Yani, özellikler için özdeşlik tek olmayı gerektirmez. Yalnız, böyle konuşurken zorunlu olarak özellik (veya nitelik) *tiplerinden* veya tikelin karşıtı tümel niteliklerden söz etmekteyiz. Özellikle (veya nitelikler) tikel nesnelerde özellenirler (instantiation) ve belirli bir nesnenin özelliği olurlar. Bir nesnede özellenmiş durumundaki herhangi bir özelliğe *özellik örneği* (veya bireyi) diyebiliriz. Özellik örneği olarak kırmızı, herhangi bir kırmızı, veya aynı tondan başka bir nesne üzerindeki kırmızı değil, örneğin bu kazakta bulunan kırmızı örneğidir (bireyi=token). Bu anlamdaki bir özellik örneğinin özdeşliği tek olmayı da, tıpkı nesnelerin özdeşliğinde olduğu gibi, gerektirecektir.

Özelliklerin özdeşliği ile ilgili olarak tip ve örnek (birey) ayrımını "parçaların biraraya geliş biçimi" özelliğine uygulayalım. Buna göre, "parçaların biraraya geliş biçim tipi" ve "parçaların biraraya geliş biçim örneği" arasındaki ayrımı belirginleştirmeye çalışalım.

Biçim tipi özdeşliği: Parçaları aynı düzen, plan, tasarım, yapı veya mantık ilkesine göre birleştirilip yerleştirilmiş nesneler arasında bulunan ilişki. Aynı plan veya tasarıma göre yapılmış biraraya geliş veya yerleştirme biçimleri.

Biçim örneği (bireyi) özdeşliği: Tasarım veya plan ne olursa olsun, parçaları bir arada olan bir nesnenin, zaman içinde önemli ölçüde değişmiş olan, bu parçalarının düzen ve birleştiriliş biçimi. Tanımsal olarak bu biçim örneği, *bir tek* başlangıç birleşim olayı içerecektir.

Betimlenen bu iki kavram arasındaki kimi ayrılıkları belirtelim. 1. X ve Y gibi iki nesne arasında *biçim tipi* özdeşliği bulunması, bunlar arasında biçim örneği özdeşliği bulunmasını içermeyecektir. Bundan başka, X ve Y arasında biçim tipi özdeşliği bulunması bu iki nesnenin özdeş olmasını da içermeyecektir. Örneğin X ve Y, üretim platformunda bulunan aynı modeldeki iki ayrı araba olabilir. Veya, Selanik'te bulunan Atatürk'ün doğduğu ev ile, onun eşi (kopyası) olan Çankaya'daki ev olabilir. 2. X ve Y gibi iki nesne arasındaki *biçim örneği* özdeşliği, X ve Y aşamaları arasında sözkonusu olacak bütün bileşimsel ve özdeksel değişimlerin, bu değişim *tam* olsa bile, ağır ağır oluşmasını gerektirecektir. Ayni bir bileşimsel değişiklik, biçim örneğinin özdeşliğini etkileyecektir. Öte yandan, biçim tipi özdeşliği artık açık olan nedenlerden ötürü, ağır bir bileşimsel değişim gerektirmez.

3. X ve Y arasında bulunan *biçim örneği* özdeşliği belirli sınırlar içinde bir *biçim tipi* özdeşliği içerecektir. X ve Y aynı bronz yontunun değişik aşamaları iseler, bunların biçim örneklerinin aynı olması, biçm tiplerinin özdeşliğini de gerektirecektir. Zaman içinde yontunun parmağının biri tarafından hafifçe kıvrılmasının biçim örneğini etkilemeyeceği düşünülebildiği ölçüde özdeş biçim tipinin de bu örnekçe içerildiği söylenebilecektir.

Tip-örnek (birey) ayrımını bu kez de *özdeksel bileşim* kavramına uygulayalım. Tıpkı aynı biçim tipinde olan (yani parçalarının biraraya geliş biçim tipleri özdeş olan) iki nesneden söz edebildiğimiz gibi, iki ayrı nesnenin de aynı malzemeden yapıldığını söyleyebiliriz. Aynı tür çelikten yapılmış iki nesne ile belirli bir çelik parçasından yapılan nesnenin iki ayrı aşaması arasındaki özdeşlik açısından ayrılık açık olsa gerek. Özdeksel bileşim örneği özdeşliği, tıpkı biçim örneğindeki gibi, sürekliliği ve başlangıcın tekliğini gerektirecektir.

Bu açıklamaların ışığında artık bir yandan D ve E, öbür yandan da A ve B arasında bulunan ilişkilerin karşılaştırılmasına dönebiliriz. D ve E'nin yerine getirdikleri (i) ve (ii) koşulları, ortaya koyduğumuz yeni ayrımlar açısından nasıl belirlenecektir?

(i) D ve E özdeksel bileşim örneği olarak özdeştirler, çünkü onları oluşturan parçalar özdeş kalmışlardır.

(ii) D ve E, parçalarının bir araya geliş biçim örneği olarak da özdeştirler; çünkü başlangıçtaki biçim düzenlenmesi, bozulmadan, D ve E'de de sürmektedir.

Şimdi aynı açıdan A ve B'ye baktığımızda, (i)'in olduğu gibi uygulanabildiğini görüyoruz. A ve B aynı özdeksel bileşim örneğine sahiptirler, çünkü aynı parçalardan oluşmaktadırlar. Ancak, (ii)'yi

A ve B'ye uygulayamıyoruz: A ve B, parçalarının bir araya geliş biçim *örneğinde değil, bu biçimin tipinde özdeştirler*. A ve B, aynı düzen ve tasarıma göre yapılmış olduklarından, biçim tipinde aynı iken, B' nin ilk düzenleniş veya bir araya gelişini artık korumuyor oluşundan ötürü, yani B'deki biçim *örneğinin* A'daki ile artık özdeş olmamasından ötürü, A ve B'nin biçim özdeşlikleri D ve E'ninkinden başka bir türdendir. A'daki biçim örneği özdeşliği, bu nesne parçalarına ayrıldığı zaman yokedilmişti.

Demek ki A ve B arasındaki ilişki, D ve E arasında bulunan biçimiyle, (ii)'yi yerine getirmemektedir. Bu ise, her iki çifte de özdeşlik yüklendiğinde "özdeşlik" sözcüğünün bu bağlamlarda *farklı anlamlarda kullanıldığı* sonucunu kanıtlamaktadır. D ve E arasındaki özdeşlik, biçim örneği özdeşliğini gerektirirken, A ve B arasındaki bunu gerektirmemektedir. İlkine M-özdeşlik demiş olduğumuza göre, A ve B arasındakine M-özdeşlik diyememek durumundayız. Bu tanıta dayanarak A ve B'nin özdeş olmadıklarını önerecek olursak, sağduyuya göre özdeş sayabildiğimiz birçok nesneyi özdeş sayamayacağız. Bu sonucu doğurmamak için, A ve B durumunda olan nesnelerin, sıkı anlamdaki M-özdeşlikten farklı bir anlamda özdeş olduklarını söyleyebiliriz. Bu daha yumuşak özdeşlik ilişkisine zaman içinde U-özdeşlik veya Uzlaşımsal Özdeşlik adını veriyoruz. Dolayısıyla Burke, masanın parçaları aynı düzene göre yeniden birleştirildiklerinde eski masa ile özdeş bir masa elde edildiğini ileri sürdüğü zaman, bunu ancak yumuşak U-özdeşlik anlamında söyleyebilecektir. Gerekli ayrımı görmediğinden, parçalanana kadarki A'nin kendi kendisi ile olan özdeşliğini, A ve B arasındaki özdeşlik ile aynı tutmak yanılgısına düşmektedir. U-özdeşlik, M-özdeşlikten daha yumuşak veya zayıf bir ilişkidir. Çünkü X ve Y gibi iki nesne arasında *biçim tipi* özdeşliğine ek olarak yalnızca *özdeksel bileşim tipi* özdeşliği bulunduğu düşünüldüğünde, X ve Y çok benzer *iki ayrı* nesneden başka birşey olamıyorlar.

VI

Önerdiğimiz ayrım, Bölüm IV'te gözönüne getirdiğimiz sorunlara kolay çözümler getirmektedir. Böylece hem uzay-zaman içindeki sürekliliği ölçüt olarak kullanmayı sürdürebiliyor, hem de sağduyu doğrultusundaki kararlara anlamlı açıklamalar getirebiliyoruz. Örneğin saatçiye götürülüp orada onarım için parçalanan ve sonra takılıp yeniden eve getirilen saat, eskisiyle aynı saattır. Tersi geçerli olsaydı, saatleri onarmak olanağı bulunmazdı. Oysa, bunu derken, saatin özdeşliği için uzay-zaman içindeki sürekliliğinin bozulmaması zorunluluğundan da vazgeçmiyoruz. Çünkü onarımdan gelen saatin eski durumuyla özdeşliği ve hiç onarıma gitmemiş bir saatin özdeşliği ayrı kavramlardır. Önceki, tıpkı müzede duran vazonun tarihsel dönemlerden kalan parçalanmamış bir vazo ile özdeş olduğu anlam-

da, yani uzlaşımsal anlamda özdeştir. Sonraki ise, sıkı anlamdaki özdeşliğini koruyabilmek için uzay-zaman içindeki sürekliliğini korumak zorunluluğundadır. Çünkü M-özdeşliğin gerektirdiği biçim örneği özdeşliği uzay-zaman içindeki sürekliliği gerektirir. Uzay-zaman içinde sürekliliği bozulan bir nesnenin biçim örneği özdeşliği de zorunlu olarak bozulacaktır.

Zaman içinde M-özdeşliğin korunması, niteliklerin özdeş kalmasını gerektirmeyecektir. Bunun nedeni, başlarda belirttiğimiz gibi, zaman içinde her nesnenin şu ya da bu ölçüde değiştiğidir. U-özdeşliğin korunması da niteliksel özdeşlik gerektirmez. Ancak U-özdeşlik yanısıra niteliksel özdeşliğin de var olup olmaması sağduyuyu etkilemektedir. Örneğin, yarım saat içinde onarılan saat aynı zamanda niteliklerini de korumuştur. Sağduyu burada özdeşliği kuvvetle savunacaktır. Oysa yeni iken parçalarına ayrılan ve sonra bu parçaları başka yerlerde kullanılıp eskitilerek yeniden biraraya getirilen köhne görünümlü bisikleti ilk durumuyla özdeş tutmakta diretmeyecektir sağduyu.

Theseus'un gemisi sorununu da büyük bir kolaylıkla açıklayabiliriz. A, hem B, hem de C ile özdeştir. Ancak bu özdeşlikler değişik anlamlarda olduğundan B=C olmamasının doğuracağı çelişki bir sorun yaratmayacaktır. A ve B bu örnekte M-özdeştirler. Çünkü özdeksel bileşim örneği yavaş yavaş, fakat bütünüyle değiştirilirken A ve B'nin parçalarının biraraya geliş biçim örneği bozulmamıştır. Öte yandan, A ile C aynı biçim tipini taşırken aynı biçim örneğini paylaşmamaktadırlar; yani, A ve C U-özdeştirler.

Az önce, biçim örneği özdeşliğinin uzay-zaman içinde süreklilik gerektirdiğini belirttik. Bu ilişkinin tersi geçerli olmadığına göre, bu iki kavramın tam olarak çakışmadıklarını, yani aynı şey olmadıklarını öne sürebiliriz. Uzay-zamanda süreklilik gösteren bir balmumu parçasını çeşitli biçimlere sokup çeşitli değişik nesneler elde edebiliriz. Yine az önce, M-özdeşliğin biçimsel örnek özdeşliğini gerektirdiği açıklandı. Bu ilişkinin tersi de geçerli değildir. Biçimsel örnek özdeşliği bozulmayan ve dolayısıyla uzay-zaman içinde sürekli kalan herşey özdeş bir nesne oluşturmayabilir. Örneğin fırına giren hamur, biçimini bozmadan ekmek olacak, ocakta ağır ağır yanan odun, biçimini bozmadan kül ve kömür olacak, eceli gelmiş köpek biçimini bozmadan ceset olabilecektir. Bu durumlarda değişen biçim örneği değil, türdür, ve tür değişiminin özdeşliği zorunlu olarak bozduğunu Bölüm II'de açıklamış bulunuyoruz. Canlı varlıkların içsel (intrinsic) değişim devimselleri, bunların, varoluşları süresince, büyük biçimsel değişikliklere uğramalarına neden olur. Herhangi bir canlının iki değişik aşaması biçimsel açıdan tanınmayacak kadar ayrı olabilir. Demek ki burada artık biçim örneği *özdeşliğinden* söz edilemeyecektir. Ancak yine burada, *biçim örneği*, ani değişimlerin içerdiği kopukluklar olmadan, sürmektedir. Dolayısıyla, canlı varlıkların M-özdeşliğinin zorunlu koşulu, biçim örneğinin özdeş kalması değil, ağır bir de-

ğişim içinde *sürmesidir*. Bu koşulu uzay-zaman içinde süreklilik ile karıştırmamalıyız: Önceki, ani biçim değişikliklerini kabul etmezken sonraki bunları içerebilecektir. Önceki sonrakini gerektirirken sonraki öncekini gerektirmez. "Biçimsel örnek kalıcılığı" deyimi altında cansız varlıklar için biçimsel örnek özdeşliğini, canlılar için ise biçimsel örneğin *sürmesini* anlayalım. Biçimsel örnek kalıcılığı, yalnız başına M-özdeşliği vermese bile, bunun tür özdeşliği ile birleştirildiğinde M-özdeşlik için *zorunlu ve yeterli koşul* oluşturduğunu öne sürüyoruz. Böyle bir açıklamaya ne gerek olduğunu sorulabilir. Bölüm III'ün sonunda, felsefecilerin yaygın görüşünün, uzay-zaman içinde süreklilik ve tür özdeşliğinin, birlikte, nesne özdeşliğine zorunlu ve yeterli koşul oluşturduğu yönünde olduğu belirtilmişti. Bölüm IV'teki durumların uzay-zaman içinde süreklilik ölçütüne ayrıcalık getirmediklerini gösterdiğimize göre, bir ikinci özdeşlik tanımı geliştirmeye ne gerek olsun?

Bunu yanıtlarken, önce tür artı biçimsel örnek kalıcılığının uzay-zaman içinde süreklilik artı tür özdeşliğini gerektirirken, tersinin geçerli olmadığını vurguluyoruz. İkinci olarak ise, uzay zaman içinde süreklilik artı tür özdeşliğinin her zaman M-özdeşliği veremezken tür artı biçim örneği kalıcılığının bu durumları açıklayabildiğini belirtiyoruz. Ünlü bir düşünürün balmumumdan yapılmış bir büstü olsun. Usta bir yontucu gelip birkaç hamlede balmumu parçasını *başka* bir ünlü düşünürün büstü haline sokuyor. Şimdi ilk büst ile sonraki büst *aynı büst* değiller,[26] fakat hem uzay-zaman içinde sürekliler, hem de ikisi de büst, yani ikisi de aynı türden. Özdeş olmamalarının nedeni, açıkça belirdiği gibi, biçim örneğinin kalıcılığını yitirmiş olmasıdır. Bölüm III'te uzay-zaman içinde bir nesnede meydana gelebilecek süreksizlikleri ikiye ayırarak tam ve yüzeysel kopukluk türlerinden söz etmiştik. Görüldüğü gibi, biçim örneğinin kalıcılığı yalnız tam kopukluğu değil, yüzeysel olarak nitelendirdiğimiz kopukluğu da dışlayabilmektedir. Onun yalın anlamda bir süreklilik ölçütüne olan üstünlüğü de bundan doğmaktadır. Çünkü tam kopukluğu bulunmaması yüzeysel kopukluğun bulunmamasını içermez.[27]

---

26. Eğer bunlara 'aynı büst' demek istiyorsak, o zaman 1930 model bir Ford ile onu eritip aynı metalden yapacağımız bir 1982 model Fiat'ın da aynı araba olduklarını söylemek gerekir.

27. Elimizdeki koşullarla açıklamaktan geri kalacağımız tek durum türü, örneğin bir perinin deyneğiyle dokunduğu masanın **o anda** altına dönüştüğü, veya benzeri bir ani özdeksel değişimin bilimsel yolla elde edildiği (örneğin **ani** elektroliz yöntemleri geliştirilmiş olsun) yerlerde ortaya çıkacak durumdur. Buralarda nesnenin ani özdeksel değişimini, yasak olana baktığında taşlaşan insan örneğinde olduğu gibi, türsel değişimle açıklayamıyoruz. Insan biçimindeki taş artık insan değildir ama altın masa yine de masadır ve biçim örneğinin özdeşliğini korumuştur. Altın olan masanın tahta durumu ile M-özdeş sayılıp sayılmayacağı sorusunun yanıtı, eğer değişim ani ise olumsuz ol-

Özdeşlik için önerilen yeterli koşulların varoluş için yeterli olacaklarını söylemeye olanak yoktur. Bunun nedeni özdeşlik için yeterli koşulların bulunmamış olması değil, özdeşliğin varlık için bir zorunlu koşul iken yeterli olmamasıdır.

malıdır. Bu tür ani değişimlere evrenin bildiğimiz şimdiki durumunda rastlamıyoruz. Buna yakın çabukluktaki kimi değişimleri de tür değişimi olarak betimliyoruz. (Örneğin, fırına giren hamurun ekmek oluşu gibi.) Eğer bir gün bu şimdi değindiğimiz mantıksal olanaklık deneysel olanaklık durumuna girerse, önerdiğimiz yeterli koşulun bu olanaklılıkları dışarıda bırakacak biçimde zenginleştirilmesi zorunlu olacaktır.

III. BÖLÜM

Siyaset ve Siyasal Düşünce

Hazırlayan: Ali Bayramoğlu

SİYASET ÜZERİNE

ALİ BAYRAMOĞLU

Bu yazı "Siyaset ve Siyasal Düşünce" başlıklı bölümün genel çerçevesini belirlemek amacıyla kaleme alındı. Bu çerçeve girişimi biçimler ve sınırları saptamaya yönelik olduğu kadar, genel yaklaşım ölçütlerini ve bölüm başlığının içerdiği olası dinamikleri sistemli bir biçimde sunma amacını da taşımaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki, yazı ne "Amerika'yı yeniden keşfetmek", ne de özgün olmak iddiasındadır. Bununla birlikte en azından, ilk bölümüyle, yazıda toplumsal dinamik ve belirleyenlerin "yenilenmiş" algı biçimlerinin vurgulanması hedefleniyor. Kısaca, bu yazıda, söz konusu toplumsal dinamik ve belirleyenlerin siyasal boyutları üzerinde durulmuştur; siyasal olanın saptanması, siyaset kavramının özdeş kılınması ve tanımlanmasından hareketle, toplumsal ilişkiler ağı içinde siyasal nitelikli (ya da siyasal yoğunluğu yüksek) söylem, süreç ve yapıların (kavramsal - analitik birimler olarak) belirlenmesine ve sistemleştirilmesine çalışılmıştır.

Siyasetin toplumsal ilişkiler, olgular ya da kümeler bütünü içinde diğer ilişki, olgu ve yapı türlerinden nasıl ayırtedileceği, ne tür ilişki ve olguları kapsayacağı, kavramsal olarak neye ve nasıl özdeş kılınacağı (ilişki?, yapı?, küme?) soruları niteliksel saptama (siyasal olanın saptanması) sorununu gündeme getirir. Bu çerçevede yapılacak özdeşleştirme ve (formel sınırlar açısından) alan saptama girişimleri, kavramın tanımlanmasının önkoşullarıdır. Ancak, bu, girişimlerin boş ve öncesiz bir alanda yapılacakları anlamına gelmez. Bu çerçevede yapılacak herhangi bir girişim ya da arayışa öncülük edecek, onu belirleyecek sayısız düşünür ve araştırmacı, onların sayısız araştırma ve varsayımları söz konusudur.

İnsanoğlu düşünen varlık olma niteliğini kazanmasından bu yana, toplumsal yaşamı, bu yaşamın temel dinamikleri üzerine kendisini sorgulamış ve bunlara yönelik açıklayıcı ve düzenleyici düşünler üretmiştir. Toplumsal değişime koşut gelişen bu sorgulama ve (zihinsel) üretim sürecinde (bir amaç ya da belirleyen olarak tasarlanmış) siyaset kavramı oldukça önemli bir yer tutar. Tüm bu süreç boyunca siyasal olanın saptanmasına, kavramın tanımlanmasına yönelik çerçeveler geliştirilmiş; siyaset kavramı da anlamını, düşünürlerin (ya da bilim adamlarının) yaşadıkları dönemin temel sorunlarına ve o sorunlar içindeki özgün konumlarına denk düşen bu

çerçeveler içinde bulmuştur. Bu anlamlardan (belki de) en önde geleni, insan topluluklarında idari örgütlenmenin biçimlerini vurgulayan yaklaşımı kapsar. Siyasal birim ile global toplum arasında özdeşlik kuran bu yaklaşım, Aristo'dan bu yana (değişik biçimlerde de olsa) süregelmiştir. "Aristo'nun 'polis'ine karşılık devlet, özellikle ulus-devletin oluşumundan bu yana siyasal incelemelerin odak noktası kabul edilmeye başlamıştır. 20. yüzyılda dahi bu etki, özellikle 1960' lara değin sürmüştür"[1]. Ortaçağ sonunda oluşan ulus-devletlerin 19. yüzyılda güçlendirilmelerine yönelik çabalar, bu çerçevede oluşan anayasacılık hareketleri, 20. yüzyılda ise pozitivizm ve kamu hukukunun süregelen etkileri bu eğilimin itici gücünü oluşturmuştur. Başka deyişle, önceleri siyasal düşünce, daha sonra ise kamu hukuku ve pozitivizmin egemenliğindeki "siyasal bilim" yaklaşımları devlet olgusunu, siyaset kavramının özdeşleştirilmesinin ve alan saptamasının temel kıstası olarak benimsemiştir. Montesquieu, Hobbes gibi diğer düşünürlerin yaklaşımları da toplumsal merkezde odaklanırken, özünü Machiavelli'den alan, siyaseti iktidar mücadelesi çerçevesinde değerlendiren bir başka yaklaşım kurumsallaşmış iktidar ya da devlet aygıtına yönelik iktidar mücadelesi olarak tasarlanmış biçimiyle 1950'lere değin bu makro düzeyde yer almıştır. Bu çerçevede, siyaset kavramı siyasal düşüncenin kendisine yüklediği amaçsal niteliği hukuki-idealist ve demokratik-idealist yaklaşımların ideolojik altyapısında her zaman korumuştur.

Bir yandan sosyal antropoloji çalışmaları devlet olgusunun evrenselliğini tartışma konusu yapıp, siyasetin evrenselliğini vurgularken[2], öte yandan kökünü davranışçılık akımından[3], 19. yüzyıl düşünürlerinden (özellikle M. Weber'den) ve insanbilim kaynaklı işlevselcilikten alan yaklaşımlar, 1960'lardan bu yana toplumsal bütünü toplumsal eylem ve toplumsal ilişkiden hareketle açıklamaya yönelmiş ve siyaset kavramının özü makro unsurdan mikro unsurlara kaymaya başlamıştır[4]. İnsan topluluklarının idari örgütlenmelerinin ya-

---

1. Ersin Kalayçıoğlu, **Çağdaş Siyasal Bilim,** 1984, s. 4
2. Bu konuda bk. G. Balandier, **Anthropologie Politique,** 1969. M. Weber, **Le metier et La vocation d'Homme Politique in Le savant et Le Politique, 1959.** (Siyasetin devlete öncelliğini ve devletin, siyasetin tarihsel ifadelenme biçimlerinden biri olduğunu vurgulayan ilk düşünürlerden biri Max Weber'dir.)
3. Davranışçılık akımı etkinliğini 1920-30 arası A.B.D. de göstermeye başlamıştır. Bu akım gibi, A.B.D.'de, normatif çerçeveden uzaklaşan süreç, grup ve olay birimlerini vurgulayan kurumsalcı ve diğer yaklaşımların aynı dönemlerde ortaya çıkışı, makro tanımlardan uzaklaşmanın ilk habercisi olmuştur. Ancak davranışçılık ve diğer paradigmaların özünü oluşturan paradigmalar eylem kuramı ve işlevselcilikle birlikte etkinliklerini 1950'ler sonrası gösterebilmişlerdir.

nında, Balandier'nin kamunun (ya da örgütlerin) yönetiminde başvurulan eylem türleri, gruplar ve bireyler arası rekabet (ve çatışmanın) doğurduğu stratejiler, siyasal yaşamın kapsadığı doğrulama ve açıklama mekanizmalarının tanınması olarak sıraladığı siyaset teriminin içerdiği anlamlar[5], bu çerçevede karar, iktidar ilişkisi, süreç, davranış, çatışma, grup ögeleriyle mikro düzeyde belirlenirler. Bu mikro belirlenme siyasetin yalnızca devlet düzeyinde değil, (Weber ve post-webercilerde olduğu gibi) "pré-étatique" ve "para-étatique" birimlerde ve hatta, bir toplumsal sistem açısından zorlayıcı nitelikte olan kararların hazırlanması ve uygulanmasıyla ilişkili tüm toplumsal eylemler[6], siyasal normların içselleştirilmesine yönelik tüm işlev ve değerlerin otoriteye ilişkin dağılımına bağlı tüm süreçler[7] düzeylerinde de saptanmasını olanaklı kılmıştır[8]. Sosyal antropologların ve siyaset bilimcilerin (belirli bir öznellik dozu çerçevesinde de olsa, alan çalışmaları ve toplumsal bütünün çeşitli yönlerini incelemesiyle sabit) farklı vurgulamaları siyaset kavramının toplumsal bütünün tüm aşama ve düzeylerinde kullanıldığını ortaya koyar. Bu ilk saptamadan hareketle (kuşkusuz belirleyici değil) siyasetin özgül yapı ve kümelerde odaklanan, olgusal nitelikte (ya da bir nesne niteliğinde) olmaktan çok toplumsal bütünün en gizli noktalarına bile sızma yeteneği olan bir toplumsal ilişki türü olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de siyaset, diğer olgu ve ilişki kümelerinden bazı özgün ve ayırtedici nitelikleri nedeniyle farklılıklar gösteren hiçbir olgu ya da olaylar bütününü kapsamaz. Tersinden ifade edilecek olursa, hiçbir olgu ya da olaylar bütünü, içeriklerinden gelen özelliklerden ötürü bir siyaset kümesi oluşturmaz. Siyaset yalnızca bir toplumsal ilişki türünü dile getirir; saf bir siyasal olgu söz konusu değildir. Bu-

---

4. Bu gelişme kuşkusuz bütüncül değildir; daha çok egemen bir eğilimi dile getirir.
5. G. Balandier, A.g.e., s. 32.
6. D. Easton, **Political Antropology in B. Siegel (Ed.) Biennal Review of Anthropology,** 1959.
7. G.A. Almond, **The politics of Developping Areas,** 1960 - D. Easton, **The Political System,** 1953.
8. Aynı çerçevede, M.G. Smith siyasal yaşamı toplumsal yaşamın bir parçası olarak değerlendirmiş, siyaseti özgül yapı ve birimlerin bir ürünü olarak ele almamıştır: Bk. M.G. Smith, **On Segmentary Lineage Systems,** Jour. of the Roy. Anthr. Inst., 86, 1957 ve **Government in Zazzau,** 1960. — Bunun yanında, kabaca ifade edilecek olursa, kökensel marxizm de bir sınıfın başka bir sınıf üzerinde egemenliğinin bulunduğu her yerde siyasetin söz konusu olduğunu; siyasetin varlık nedeninin bu sınıf egemenliğini hem kamufle etmek hem de sürekliliğini sağlamaktan ileri geldiğini ve dolayısıyla tarihsel süreçte siyasetin her yerde ve her zaman bulunduğunu, zira "günümüze değin tüm toplumlarının tarihinin bir sınıf savaşımı tarihinden ibaret" olduğunu ileri sürmüştür.

na karşılık siyaset (ya da siyasal ilişki) her toplumsal olgu ve ilişkinin bir boyutunu oluşturur[9].

Bir ilişki ya da olgunun siyasal boyutunun belirlenmesi ya da siyasal niteliğinin belirginleşme koşulları yukarıda yapılan saptamanın somut boyutlarıyla disiplinin formel sınırlarının çizilmesi açısından oldukça önemlidir. Bu çerçevede bir toplumsal ilişki ya da olgunun siyasal niteliğini, o ilişki ya da olgunun siyasal boyutunun özgün boyutuna olan yoğunluk oranının belirlediği söylenebilir. Başka bir deyişle bu nitelik, o ilişki ya da olgudaki siyasal boyutun yoğunluğuna bağlıdır. Bu yoğunluk nasıl saptanabilir? Hangi yoğunluk düzeylerinde bir toplumsal ilişki ya da olguyu siyasal olarak niteleyebiliriz? Bu konuda iki temel görüş vardır. Bunlardan birincisi öznel görüştür. Bu görüşe göre bir toplumsal ilişkinin siyasal boyutunun yoğunluğu gözlemci ya da toplumsal aktörün kendi kıstaslarına bağlıdır. Bu, gözlemci ya da toplumsal aktörün farklı öznel belirlenmelere göre siyasal kabul ettiği tüm konuların siyasal boyutlarının yoğun olduğu sonucunu doğurur. Örneğin L. Boltanski, Fransa'da orta sınıflarda annelerin sürdürdükleri çocuk bakımını siyasal olarak nitelemiş ve siyaset bilimi alanına sokmuştur[10]. Öznel görüş saf bir siyasal olgu, ilişki ya da mekan olmadığını ve siyasal olanın saptanmasında sınırın öznelerin ideolojilerine, açıklama sistemlerine göre değiştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak bu yaklaşımın ciddi bir sakıncası vardır. Bu sakınca, öznel görüşün toplumsalı siyasal içinde eritmesinden ve ikisini birbirine karıştırmasından ileri gelir. İkinci görüş "nesnel" görüştür. "Nesnel" görüşün özelliği bir ilişki ya da olgunun siyasal yoğunluğunu öznelerin konumundan (gö-

9. Bu aşamada kullandığımız bazı kavramları açımlamakta yarar var. Yazıda toplumsal ilişki kavramı iletişim ve etkilevşim unsurlarıyla vurgulanmıştır. Yapı kavramı ise iki farklı anlamda kullanılmıştır. Birinci anlamda yapı, özgül küme ve kurumlardan oluşan, ilişkisel niteliği ikinci planda olan durağan bir içerikle ele alınmıştır. Bizim benimsediğimiz anlamı çerçevesinde ise yapı kavramı toplumsal ilişkilerin oluştukları, geliştikleri bir etkileşim dizgesi olarak değerlendirilmelidir. Bu ikinci anlamı çerçevesinde, siyaset kavramının özdeşleştirilmesinden elde edilen özellikler göz önüne alınırsa, özgül bir siyasal yapıdan (ilk bakışta) söz edilemeyeceği açıktır; ancak, hemen belirtmek gerekir ki, olgu ve ilişkilerin siyasal boyutlarının özgün boyutlarına ağır bastığı oranda, siyasal yapı ve süreçlerden söz edebiliriz. Bunun yanında, bazı yapı ve mekanlar siyasetin düzenleme-denetleme işleviyle oluşmuşlardır ve siyasal boyutları çok daha belirgin ve uzun sürelidir. Bu yapılar devlet, parti gibi bütünlere olduğu kadar, toplumsal-marjinal gruplara, tarikatlara, askeri birimlere de karşılık oluşturabilirler. Öte yandan, olgu kavramına birbirine eklenebilir olaylardan çıkarılan sürekli ve genel bir sonuç; küme kavramına benzer yapıların eklemlenmeleriyle oluşan bir bütün anlamını veriyoruz.

10. L. Boltanski, **Prime Education et Moral de Classe**, 1969

rece olarak) bağımsız bir biçimde saptaması ilkesinden kaynaklanır. Örneğin kökensel Marksist yaklaşımın (belirli kıstaslardan-sınıf-hareketle) "nesnel" görüş çerçevesinde belirlendiğini söyleyebiliriz. Marksist yöntemin yanında toplumsal ilişkilerdeki siyasal boyutu "nesnel" olarak belirlemeye yönelen diğer bir girişim siyasetin sınırlarını yürürlükte olan siyasal sistemin sınırlarıyla özdeş kılmaktadır. Bu görüşe göre siyasal otoritelerin (üstü kapalı bir biçimde de olsa) siyasal kabul ettiği olgu-olay-ilişki dışında kalan olgu-olay-ilişkiler, siyasal nitelikli olamayacaklardır. Örneğin askerlik hizmetinin zorunluluğuna karşı alınabilecek tavırlar, feminist hareketler, nükleer —ve termik— santrallara karşı eylemler bu görüşe göre siyasal alanın dışında kalan konulardır. Başka bir deyişle "nesnel" olarak nitelenen birçok yaklaşım, siyasal yoğunlukları genelde ortalamanın üzerinde olan bu olguları dışlamakta ya da yalnızca kendilerince önemli açılardan ele almaktadırlar. Bu yolu tutmak kuşkusuz ideolojik yükü yoğun bir tercihtir. Bununla birlikte bu görüş toplumsal bir ilişkinin siyasal nitelik kazanabilmesi için "hatırı sayılır" toplumsal güçler tarafından siyasal sistem çerçevesine sokulması, siyasal otoritelere ve kurumlara siyasal bir ilişki olarak kabul ettirilmesi gerektiğini vurgulaması açısından önemlidir. Her iki görüşün (öznel ve nesnel) gerek belirsiz niteliklerinden, gerekse yetersizliklerinden kaynaklanan sakıncaları, bu görüşleri olumsuz soyutlayıp aralarında (özne yerine toplumsal grup birimini koyarak, bir üst kavramsal düzeyde) bir senteze gitme yoluyla gidermek mümkündür. Bu, aynı zamanda toplumsal bir ilişkinin siyasal yoğunluğunu değerlendirecek somut kıstasların da ortaya çıkarılması olacaktır. Öznel görüşten, tüm toplumsal ilişkinin potansiyel olarak siyasal olduğunu ve her toplumsal grubun bir ilişkinin siyasal yoğunluğunu kendi kıstaslarına göre belirlediği sonucunu çıkarabiliriz. "Nesnel" görüşten ise bir toplumsal grubun siyasal olarak nitelediği toplumsal ilişkiyi, o ilişkinin gerçekten siyasal ilişki olarak ortaya çıkabilmesi için egemen hukuki-siyasal sistem içinde algılanabilir bir biçimde sunması gerektiği sonucu çıkar. Doğallıkla "nesnel" görüş, diğerinden farklı olarak devreye bir güç ilişkisi boyutu sokmaktadır Toplumsal grup güçlü olduğu ya da karşı kutuplarla rekabete girebildiği oranda siyasal olarak nitelediği ilişkiyi siyasal sisteme sokabilecektir. Şimdi, her iki görüşten çıkardığımız sonuçları dikkate alacak olursak, siyasal boyutun yoğunlukla belirlenmesini sağlayan unsurun, herbiri kendi içinde özgün belirlemesini ileri süren farklı gruplar arasındaki güç ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu sonuç her gruba öznel belirleme olanağı bıraktığı gibi, bu belirlemenin nesnel anlamda siyasal niteliğe denk düşmesi için toplumsal bir çatışma ekseni üzerine oturması ve o grubun bu çatışma ekseninde güç ilişkisi kutuplarından birini oluşturması gerekliliğini vurgulamaktadır. Başka deyişle, bir toplumsal ilişkinin siyasal ilişki olarak belirlenmesi, ancak farklı siyasal aktörlerin tavırlarıyla konumlarına denk düşen öznel belirlenme

ve bu aktörlerin belirli bir zaman parçası diliminde sundukları güç ilişkilerinin bir arada değerlendirilmesiyle mümkündür[11]. Ancak hemen belirtmek gerekir ki (siyaset tanımında da göstermeye çalışacağımız gibi), çatışma/güç ilişkilerinin alışılagelmiş somut biçimler taşıyan yapılar içinde gelişmesi, söz konusu güç ilişkilerinin "okunabilir" ve tekil olması gerekmez. Belki de tam tersine simgeler, söylemlerin katmanlaşma süreçleri, mikro ifadelenmeleri siyasal olanın (yukarıda belirtilen çerçevede) tam merkezinde olacaktır.

Siyasetin niteliksel saptamasına ilişkin bu varsayımın her şeye karşın, ilk bakışta genel ve belirsiz bir nitelikte olduğu söylenebilir. Ancak, bu saptama bizi siyasetin farklı bir değerlendirmesine götüreceği gibi, varlık nedenini de bu çerçevede verilecek tanımdan alacaktır. Tanım ile saptama arasındaki bağlantının iyi kurulması gerekir. Niteliksel saptama, grupsal nitelikli güç ilişkilerinin (içerikleri, biçimleri, kutupları ve dengeleri çerçevesinde) siyaset bilimi açısından belirleyici bir ölçüt olduğunu ortaya koymaktadır. Niteliksel saptama ya da siyasal olanın saptanması, bu durumda, siyasetin içeriksel kavranmasına kuşkusuz ilk adım olacaktır; ancak siyaset tanımına doğrudan karşılık oluşturması söz konusu değildir: "Siyasal" ile "siyaset" aynı düzlemin birbirine bağlı, birbirini tamamlayan ve açıklayan iki farklı noktası olarak değerlendirilmelidir. Belirtmek gerekir ki "siyasal"ı "siyaset"ten (biçimsel bir kaygı ve varsayımsal bir amaçla da olsa) ayırmak, siyaset kavramının bir nesne olarak tasarlanması anlamına gelmez; Bu, siyaseti, niteliksel saptama öğelerinin sistemleştirilmesinden hareketle, ilişkisel ve dizgesel nitelikli bir belirleyen olarak tanımlamaya yönelmektir. Başka bir deyişle siyasetin tanımı, niteliksel saptamadan farklı olarak, toplumsal ilişkilerdeki siyasal boyutun biçimlenme türlerini, varlık nedenini ve işlevlerini çerçeveleyecektir. Bu, tasarladığımız siyaset tanımının, siyasetin toplumsal bütün içindeki amacını, ürettiği sonuçları çerçeveleyen ve toplumsal işlevine denk düşen kapsamlı tanımı olduğunu ortaya koyar.

Söz konusu tanım mikro ve makro düzey olmak üzere iki katmandan oluşmaktadır. Mikro düzey tanımda bir tür alt yapı işlevi görür. Bu düzeyde siyaset, 1) toplumdaki güç ilişkileri ve bunların ürettiği imge ve simgelerin iktidar ilişki ve mekanizmalarınca yapılaşması/katmanlaşmasını sağlayan, 2) etkinlik ve sürekliliğini iktidar ilişkileriyle ürettikleri simge, imge[12], teknik ve mekânlardan (iktidar ilişkileri ve sonuçlarının eklemlenmesiyle hücresel/özerk, tarihsel/toplumsal nitelikte ortaya çıkan söylemlerden) alan, 3) bu söylemlerin formel/informel yapılarda oluşup, onları çerçeveleme-

11. Öznel ve nesnel görüşler konusunda: Bk. J. Leca, **Repérage du Politique, Projet,** 1973.
12. Umberto Eco, **La Structure Absente,** 1972, s. 144 vd., 259 vd.

şiyle ortaya çıkan, değişim dinamiği üzerine oturan ve çevreden merkeze yayılan toplumsal bir denetim[13] dizgesi olarak tanımlanabilir. Tanımı yerli yerine oturtmak için, siyaset dizgesinin birbirine bağlı iki temel özelliği olduğunu belirtmek gerekir. Siyaset bir yandan (bir dizge olarak) kendi kendini düzenleyen bir niteliğe sahiptir; ancak, öte yandan, bu dizge bireyler, gruplar ve simgeler arası etkileşimleri, stratejileri, çatışmaları çerçeveleyen bir eylem evrenine de denk düşer. Bu özellik tanımda vurguladığımız, ileride değineceğimiz sürekli hareket ve değişim boyutlarını devreye sokar. İdeal toplum, duraganlık, doğal kurallar yerine etkileşimler, biçimsel ve içeriksel değişim süreçleri, yeni sentezler üzerine kurulu bir denetim dizgesini işaret eder. Dizgenin ancak değişim süreci içinde anlam kazanabileceğini ve anlaşılabileceğini unutmamak gerekir.

Tanımın kilit kavramlarının iktidar ve iktidar ilişkileri olduğu açıktır. Bu kavramları ne hukuki-idalist geleneğin kullandığı "hakimiyet" (souveraineté), yani dışsal ve tek merkezde odaklanan anlamıyla, ne gruplardan hareketle oluşan (Marksist yaklaşıma denk düşen) genel bir egemenlik (domination) bütünü çerçevesinde, ne de bütünleştirici nitelikli zorlayıcılık (coercition), etki (influence), dışsal oydaşma (concensus) ve uzlaşma ögelerini vurgulayan yapısal-işlevselci ve "pluraliste" yaklaşımların kullandığı biçimiyle ele alıyoruz. Anlamını, güç ilişkileri - iktidar ilişkileri - söylemler üçlüsünden oluşan dizgede bulacak iktidar ve iktidar ilişkileri kavramlarını M. Foucault'nun geliştirdiği çerçeveden (bu çerçeveye her zaman sadık kalmasak da) hareketle tasarlıyor ve kullanıyoruz[14]. Bütünün ilk çıkış noktasını güç ilişkileri oluşturur. Güç ilişkilerini somut ve soyut üretim düzeylerinde, formel ve informel çerçevesinde oluşan[15] eşitsiz ilişki ve paylaşımların temel dinamiği (ya da eşitsizlikleri olanaklı kılan dinamik) olarak tanımlayabiliriz. Bu ilişkilerin açımlayı-

---

13. Denetim kavramını güç ve iktidar ilişkilerine içkin; bu ilişkilerde ve bu ilişkilerden hareketle oluşan bütünlerde etkin olan içsel düzenleyici bir boyut olarak ele alıyoruz. Bu boyut, güç ve iktidar ilişkilerinin denge yapılarına göre biçimlenir. Denetim boyutunun varlık noktaları, ilişki bütünleri, ilişki kutupları, biçimleri ve dengeleri olmak üzere birden çoktur. Öte yandan, kavramın "Amerikan sosyolojisi" kaynaklı bir kavram olduğunu belirtmek gerekir. Bu çerçevede kavramın olumlu (bütünleştirici, düzeltici) bir çağrışımı vardır. Biz kavramı yalnızca bu anlamıyla değil, aynı zamanda olumsuz vurgusuyla da (gözlemek, engellemek, kısıtlamak, yasaklamak anlamında) kullanıyoruz.
14. M. Foucault'nun yaklaşımı için Bk. **Surveiller et Punir**, 1975; **La Volonte du Savoir**, 1976; **L'Archéologie du Savoir**, 1969, **Hlstoire de la Folie**, 1961. Benzer yaklaşımlar için Bk. R. Castel, **Le Psychanalysme, Ordre Psychanalytique et Le Pouvoir**, 1976; F. Fourquet, **İdéal Historique**, 1976 ve G. Deleuze -F. Guattari, **Capitalisme et Schizophrenle**, 1976.
15. Aile, fabrika, okul, kışla, kurum, vs.

cı özellikleri ise merkezden yayılma yerine, çoğul ve çevreden merkeze yayılan çok yönlü ve çok kaynaklı bir yapıda olmalarıdır. Çok yönlü olmaları, aynı odakta (aynı üretim düzeyi/düzeyleri, aynı yapı/yapılar), değişik niteliklerle bireysel birim ve toplumsal gruplara birçok açıdan yönelmeleri; bu birim ve gruplar tarafından diğer birim ve gruplara (farklı nitelik ve yoğunluklarda da olsa) eşzamanlı olarak yöneltilmelerinden kaynaklanır. Aynı işleyiş biçiminin farklı odaklarda oluşması ise çok kaynaklı olmalarını açıklar. Aynı ya da ayrı odaklarda oluşan güç ilişkilerinin aynı birimi ya da grubu birçok kez, içiçe geçmiş ve eşzamanlı olarak etkin ve edilgin konumlarda çerçevelemesi, çok yönlü ve çok kaynaklı niteliğin temel özelliğidir. Bu özellik gruplar çerçevesinde oluşabilen güç ilişkilerinin bütünleşmelerle ya da ayrışmalarla grup oluşturucu niteliğini de vurgular (güç ve grup kavramları siyasallık niteliğini ortaya çıkarır, siyaset kavramının devreye girmesinin önkoşulunu oluşturur). Öte yandan, güç ilişkileri oluşum koşullarından ileri gelen belirleyici bir başka ögeye de sahiptir. Bu öğe, güç ilişkilerinin (onlara içkin olan çatışma/direnç unsurları çerçevesinde) biçimler, kutuplar ve dengeler açısından değişme dinamiği üzerine oturduğunu vurgular. Söz konusu nitelik doğallıkla, hareketlilik özelliği üzerine kurulu süreklilik unsurunu da içerecektir. Süreklilik unsuru, toplumsal bütünün belirleyici öğeleri olan güç ilişkilerinin (kutup, biçim ve dengelerin değişkenliğine oranla görece durağan/uzun sürede değişen) simge ve imgeler üretmesinin göstergesidir. Süreklilik ve değişim ögeleri devreye zaman ve sentez boyutlarını sokar: Güç ilişkilerinin içeriklerini ve sonuçlarını anlamak, yalnızca gözlendikleri an ve mekânın araştırılmasıyla değil, aynı zamanda, zaman içindeki değişim ve oluşumların doğurduğu yeni biçimler ve içeriklerin değerlendirilmesiyle mümkündür. Tümüyle tabanda, mikro birimlerde oluşan bu güç ilişkilerinin birbirlerine bağlanmaları, aynı odakta gelişen güç ilişkilerinin iktidar ilişkileri aracılığıyla içselleştirilip içkin aktivist bir nitelik kazanmalarıyla olabileceği gibi, aynı ve ayrı odaklarda oluşan güç ilişkilerinin eklemlenmeleri sonucu ortaya çıkan genel güç çizgisi aracılığıyla da gerçekleşebilir. Bu makro güç çizgisiyle mikro güç ilişkileri arasında, değişim sürecinde oluşan etkileşimlerin dizgenin tümü açısından belirleyici olduğunu belirtmekte yarar var.

İlişkisel nitelikte olan iktidar kavramı ise dengesiz paylaşım ve ilişkilerin stratejik bir ifadelenmesi olarak ele alınmalıdır. Kavram bu haliyle, güç ilişkilerinin ürettiği imge ve simgelerin içselleştirilmiş, katmanlaşmış, belirli hedef ve amaçlara yönelik hareketli yapısını vurgular. İktidar ilişkileri aynı odakta oluşan çoğul güç ilişkilerinin (içselleştirme süreci çerçevesinde) ayrışmaları ya da bütünleşmeleri sonucu belirir. Bu oluşum biçimi iktidar ilişkilerinin güç ilişkileri gibi çok yönlü ve çok kaynaklı nitelikte olduğunu, ayrı ve aynı odaklarda içiçe geçmiş eşitsiz ilişkilere grup içi-arası stratejileri çerçevelediğini gösterir. Aynı odakta oluşan çoğul güç ilişkilerinin bü-

tünleşmeleri ve ayrışmaları, sayıca güç ilişkilerine oranla daha az, ancak, birden çok kutup, biçim ve dengeleri kapsayan iktidar ilişkilerini ve bu ilişkilerin çok yönlü yapısını belirler. Ayrı odaklardaki aynı mekanizma, iktidar ilişkilerinin çok kaynaklı niteliğinin göstergesidir. Öte yandan, iktidar ilişkileri, güç ilişkilerinin bir sonucu olmakla birlikte, özgün bir dizge oluşturmaktan geri kalmazlar. Dizgesel nitelik, iktidar ilişkilerinin iç etkileşimlerinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar ve bu ilişkilerin grup oluşturma özelliklerini olduğu kadar, işlevlerine özgü imge ve simge üretme, bunlara yönelik teknik ve mekânlar geliştirme özelliklerini de belirler. Aynı dizgesel nitelik iktidar ilişkilerinin güç ilişkileri karşısında görece özerk konumlarını da ortaya koyar. Söz konusu konum, güç ilişkilerinin değişimlerine oranla, iktidar ilişkilerinin yapılarını daha uzun bir süre koruma, (görece de olsa) kendi kendilerini düzenleme eğiliminden ileri gelir. Bu, kuşkusuz abartılmaması gereken bir özelliktir; ancak iktidar ilişkilerinin güç ilişkileri üzerindeki etkinliğini ortaya koyması açısından önemlidir. Güç ilişkilerinden hareketle oluşan iktidar ilişkileri, katmanlaşmış yapılarından ötürü güç ilişkilerinin biçim ve dengelerine yönelik değişimlerde biçimlendirici bir işlev görürler. Başka bir deyişle, yeni güç ilişkileri iktidar ilişkilerini ancak uzun bir süre sonunda etkileyebilecekleri gibi, biçimlenmeleri açısından onlardan etkileneceklerdir. İktidar ilişkileri bu çerçevede yalnızca eski biçimlerin görece belirleyiciliğini değil, aynı zamanda yeni güç ilişkilerine karşı oluşabilecek direnç noktalarının ortaya çıkmasını da içerecektir. Belirleyici olan kuşkusuz güç ve iktidar ilişkileri etkileşiminin değişim sürecinde ortaya çıkaracakları sentezlerdir. Öte yandan, bu özelliklerinin yanında, iktidar ilişkilerinin temel işlevleri biçimlendirici ve denetleyici olmalarında yatar. Bu, iktidar ilişkilerinin kapsayıcı ve genel kural koyucu oldukları anlamına gelmez; tersine, bu ilişkiler çevreden merkeze yayılırlar ve etkinliklerini üzerlerinde etkili oldukları birimlerden alırlar: Dıştan gelen zorlama sonucu oluşan bir oydaşma ya da kuralları belirlenmiş bir oyun söz konusu değildir. İktidar ilişkilerinin etkinliklerini üzerlerinde etkili oldukları birimlerden almaları, bu ilişkilerin işleyiş dinamiğine ilişkin bir ögeyi vurgular: Simgelerle imgelerin üretiminde, içselleştirilmesinde ve hareketli bir strateji ağının oluşmasında belirleyici olan dışsal zorlamadan çok, insan bedeniyle tinini, insan gücünü tanıma ve yönlendirme yetisiyle, bu yetinin özgül teknik ve mekanlar yoluyla tekelleştirilmiş biçimidir. Bu yeti kurumlarda ve özgün mekanlarda bilimsel ve meşru teknikler yoluyla uygulanan fiziksel-psikolojik şiddet ögesini içerir; tekelleştirilme ise mülkleştirilmeyi ifade etmez, içkin bir strateji sonucu oluşur. Ayrıca tekelleştirme, durağanlığa da işaret etmez. İktidar ilişkilerinin yukarıda belirtilen çerçevede direnç, çatışma ve değişim unsurlarını içerdiği açıktır. Ancak iktidar ilişkileri çerçevesinde direnç, çatışma ve değişim boyutlarının temel hedefi, yeti tekelinin kullanılma biçimi ve uygulandığı alanlardır. Öte

yandan, aynı ve ayrı odaklarda oluşan iktidar ilişkilerinin eklemlenmelerinin genel bir iktidar çizgisi doğurduklarını, bu çizginin genel güç çizgisiyle doğrudan ilişki içinde bulunduğunu ve makro iktidar çizgisiyle mikro iktidar ilişkileri etkileşiminin önemli bir açı oluşturduğunu belirtmek gerekir. İktidar ilişkilerinin açımlamaya çalıştığımız özellikleri M. Foucault tarafından şu biçimde vurgulanmaktadır:

"İktidar, ilkin, içine işledikleri alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kendileri oluşturan güç ilişkilerinin çoğulluğu olarak, sürekli çabalar ve çatışmalar yoluyla bu güç ilişkilerini dönüştüren, güçlendiren ya da tersine çeviren süreç olarak; bu güç ilişkilerinin birbirlerinde buldukları ve bir zincir ya da dizge oluşturmalarını sağlayan destek, ya da tersine birbirlerinden yalıtan ayrımlar ya da çelişmeler olarak; sonunda da genel desenleri ya da kurumsal billurlaşmaları devlet mekanizmasında, yasanın dile gelmiş biçiminde, çeşitli toplumsal hegamonyalarda yatan ve bu güç ilişkilerini etkili kılan stratejiler olarak anlaşılmaktadır."[16]

Bütün içinde bir alt dizge oluşturan söylemler, aynı odakta gelişen iktidar ilişkileri çerçevesinde, ve bu ilişkilerle sonuçlarının bütünleşme ve ayrışmaları sonucu (tarihsel/toplumsal nitelikte) oluşan, etkinliklerini iktidar ilişkilerinin geliştiği ya da geliştirdiği yapı ve düzeylerde gösteren, o yapı ve düzeylerin kapsadığı nesne ve birimlerin içeriklerini, sınırlarını, biçimlerini ve etkileşimlerini belirleyen çerçevelerdir. Başka bir deyişle söylemler "üzerlerine konuştukları düzenli olarak oluşturan pratikler"[17] ya da toplumsal-siyasal mikro biçemler olarak tanımlanabilir. Söylemler iktidar ilişkileri ikilisine daha yakından bakıldığında, söylemlerin, iktidar ilişkilerinin yerleşip gelişmelerini sağlayan çerçevelere denk düştüğü; buna karşılık, söylemleri olanaklı kılan bütünlerin de iktidar ilişkileri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla söylemler iktidar ilişkilerinin araçları ve sonuçları olarak belirirler. Söylemler iktidar ilişkilerinin aynı odakta oluşan bütünleşme ve ayrışmalarına denk düştükleri oranda, ayrı odaklardan hareketle, çok kaynaklı niteliğe sahip olacaklardır. Çok kaynaklı nitelik, söylemlerin çoğulluğuna olduğu kadar, söylemler arası etkileşim ve eklemlenmenin doğuracağı (genel iktidar çizgisine karşılık olan) egemen bir söylemin varlığına da işaret eder. Çok kaynaklı nitelik, aynı zamanda, dizgesel, özerk ve hücresel özelliği de vurgular: Söylemler de, iktidar ilişkilerinden kaynaklanmalarına karşın, güç/iktidar ilişkilerinin katmanlaşmış, simge ve imgelerinin içsel-

---

16. Bu metin Oruç Aruoba'nın yaptığı bir çeviriden alınmıştır. Bk. **Foucault'nun Kavramlarından iktidar ve Bilgi** Tan, Temmuz-Ağustos 1982, s. 85. Metnin aslı için M. Foucault, **La Volonté du Savoir,** 1975, **"Méthode"** bölümü, ss. 122-123'e bakılmalıdır.

17. M. Foucault, **L'Archéologie du Savoir,** 1969'dan zikreden, O. Aruoba, Söylemin Berisi, Tan, Temmuz-Ağustos, 1982, s. 28.

leştirilmiş yapılarını kapsamalarından hareketle, kendi kendilerini düzenleyen özgün dizge ve dizgeler oluştururlar. Buna karşın söylemlerin oluşumu değişim dinamiği üzerine kurulu olacaktır: İktidar ve söylem ilişkisi de (güç ve iktidar arasındaki ilişkide olduğu gibi) değişim sürecinde, sentez doğurucu etkileşim özelliği çerçevesinde değerlendirilmelidir. İktidar ilişkilerinde oluşan değişimler söylemleri uzun sürede etkileyebildiği oranda, söylemler tarafından biçimlenir. Söylemler bu çerçevede ve değişim dinamiğinin sonucu olarak çatışma ve direnç unsurlarını, karşıt iktidar ilişkilerini ve karşıt söylemleri doğurma potansiyeline sahiptirler. Güç ilişkileri-iktidar ilişkleri-söylemler üçlüsünde, en son belirlenen unsur olmasına karşın, en yoğun direnç boyutunu taşıyan, değişimden en son etkilenen söylemlerdir. Söylemlerin değişime açık (bu süreç içinde belirlenen) ancak dirençli nitelikleri, siyasetin makro tanımının vurgulayacağı süreç ve yapılarla ilişkisi açısından da geçerlidir: makro süreç ve yapıların biçimlerine yönelik bir değişiklik (reform, rejim değişikliği, vs.) mikro düzeyde oluşan cinsellik, otoritecilik, ordu, bürokrasi türünden söylemleri ancak uzun bir süre sonunda etkileyebileceği gibi, bu süreç ve yapıların biçimlenmesi onlardan etkilenecek ve iki yönlü bir değişim söz konusu olacaktır. Öte yandan, nesne (birim), sözcük, kavram ve strateji öğelerinin söylemlerin oluşum taşları olduğu; bu öğelerin eklemlenmelerinin söylemlerin özgün yapılarını belirlediği söylenebilir. Söylem etkili olduğu birimleri (bu etki iktidar ilişkilerinin özünü oluşturan tanımabilgi unsurlarının katmanlaşmış biçimlerine denk düşer ve sıralanan tüm öğelerin etkinliklerini olanaklı kılar) simge/imge/eylem bütününe karşılık olan sözcükler (gösteren/gösterilen: işlev), sözcük halkaları, sonuç olarak kavramlar (yargı yükünün belirlediği düzey), içkin ve bilinçlere gömülü stratejiler çerçevesinde (ve aracılığıyla) düzenler ya da kendi kendilerini düzenlemelerini sağlar. Söylem bu çerçevede, kuşkusuz insan bedeninin, gücünün uzam içinde dağılımı, kullanımı ve üretimini kapsayan genel bir işleve sahiptir. Bireylerin (birçok kıstasa göre) dağıtımı, birey ya da grupların aşamasıralı örgütlenmeleri, mikro iktidar kanallarının ve odaklarının bulunduğu yerler, kullanılma koşulları iktidarın denetim-düzenleme açısından kullanılma biçimleri ve araçları bu işlevin temel çerçevesini belirler. Söylemlerin söz konusu işlevlerinin birbirine geçmiş iki önemli boyutu olduğu söylenebilir. Bunlar denetleyici ve yönlendirici boyutlardır; yönlendirici boyut üretken ve uyumlaştırıcı bir niteliği de içerir. Denetleyici boyut ise içeriğini ve yoğunluğunu direnç, çatışma, değişim unsurlarından alır. Söylemler oluştukları mekâna, etkili oldukları birimler bütününe göre farklılıklar gösterirler. Zaman, denge, kutup ve biçim unsurları göz önüne alınırsa, güç/iktidar ilişkilerinin farklılaşma boyutunun direnç noktaları ve oluşturduğu yapıların çoğulluğunun söylemlerin açık ya da kapalı, denetim boyutu yoğun ya da az baskıcı biçimlerde belirmesi sonucunu doğuracağı açıktır. Bu, söylemlerin oluştukları toplumsal birimin kendisine özgü güç/iktidar ilişkileri çerçevesinde tarihsel / toplumsal nitelikte belirlendiğini vurgular.

Güç ilişkileri-iktidar ilişkileri-söylemlerin toplumsal bütünün mikro düzeyini (tabanını) oluşturan, değişim sürecinde belirlenen bir dizgeye denk düştükleri açıktır. Bu dizgede söylemler, iktidar ilişkileri ve güç ilişkileri kendi özgün iç dinamiklerine sahip alt dizgelere denk düşmektedirler. Dizge, temelde, işlev olarak (her alt dizge içinde geçerli olan) yönlendirici-denetleyici bir niteliğe sahiptir. Güç/grup unsurları çerçevesinde oluşan denetleyici boyut, yönlendirici boyutun ayrılmaz bir parçası ve toplumsal yapı ve ilişkilerdeki siyasal boyutu vurgulayan özelliğidir. Başka deyişle, mikro düzey dizgelerinde siyasal boyutun yoğunluğu yüksektir ve söz konusu dizgeler, siyaset kavramına dinamizm kazandıran, toplumsal bütünün siyasal dinamiklerinin kavranılmasını sağlayan çerçevelerdir. Denetim boyutu olarak siyaset eklemlenmeler ve etkileşimler çerçevesinde değerlendirilirse anlam kazanır. Aynı ve ayrı odaklardaki denetim boyutları, bu boyutların eklemlenmeleri sonucu kendi içlerinde belirlenen, birbirlerini etkileyen dizge ve alt dizgeler oluştururlar. Gerek alt dizgelerde gerek genel dizgede, dizgelerin alt birimleri olan kutup, denge, biçim ve kutupların içerik ve yapıları, toplumsal bütünün mikro düzeyinin değişim-oluşum çerçevesinde, siyasetin oluşturucu parçalarıdır. Siyaset dizgesi temel biçimi ise, onu oluşturan dinamiklerde içkin olan değişim sürecinde olacaktır.

Mikro tanımın açıklanmasından çıkan önemli sonuçlardan birisi, siyasetin insan ve insan ilişkilerini kapsayan, ve bu ilişkiler tarafından biçimlenen bir mekanizma olduğudur. Bu mekanizmanın yaptırım noktası da yine insan ve gruptur. Daha açık bir deyişle, gerek doğrudan beden ve tin, gerek toplumsal beden[18] ve tin, gerekse ilişkiler yumağının çerçevelediği bedensel ve tinsel bütünler, siyaset mekanizmasının yaptırım odaklarıdır. İmgelerle simgelerin oluşması, içselleştirilmesi, belirleyici söylemlerin ortaya çıkması (denetim boyutu açısından) bedensel ve tinsel duyumlarla eylemlerin (insan gücünün tanınma ve yönlendirilme yetisinin özgün teknik, mekân ve yapıları aracılığıyla) fiziksel ve psikolojik düzlemde üretken, bağımlı ve makul kılınmasına yöneliktir. Denetim boyutunun temel özelliği, denetleyen-denetlenen konumların özdeşliği ve dağıtımıdır. Öte yandan cinsel haz ve nesnelerin yönlendirilmesinden, normal/anormal ayırımından, otoritenin içselleştirilmesinden başlayan biçimlendirme ve teknikleri (her söylemin kendine özgü yönlendirme, ayırım ve içselleştirmeyi içerdiği açıktır) gönüllü ve coşkulu bir boyun eğişin nedeni de olurlar. Karşıt söylemlerde farklı niteliklerle de olsa aynı biçimlerden bağımlıdırlar. İktidar ilişkilerinin ve söylemlerin etkinliği bu gönüllü ve coşkulu katılmadan kaynaklanır. Bu özellik siyasal boyutun anlaşılmasında bir öncül oluşturur. Beden ve tini sansüre tabi tutarak; gözetim altında bulundurarak, cezalandırararak, ödül-

18. Bk. **Interview Foucault, Pouvoir Corps, Reuve Quels Corps?**, Septembre Octobre 1975, s. 2.

lendirerek biçimlendiren ve bunlara yönelik fiziksel-psikolojik şiddet teknikleri ve mekânları geliştirilmesini çerçeveleyen siyasal boyut, denetimsel bütün olarak mikro düzeyin tüm formel ve informel yapılarında gözlenebilir. M. Foucault (siyasetten doğrudan sözetmemesine karşın) toplumsal arkeolojiyle beden tarihi arasında koşutluk kurmakta ve bedenin siyasal teknolojisinden, siyasal kuşatımından sözetmektedir:

"Beden de, doğrudan doğruya, siyasal alanın içindedir; iktidar ilişkileri onun üzerinde etkinlik gösterirler, onu kuşatır, damgalar, eğitir, ona acı çektirir ,onu çalışmaya, törenlere zorlar, ondan imler talep ederler. Bedenin karmaşık ve karşılıklı ilişkilerden hareketle oluşan siyasal kuşatımı, onun iktisadi kullanımına bağlıdır; bu, bedenin iktidar ve egemenlik ilişkilerinde daha çok bir üretim gücü olarak kuşatılmasını ifade eder, bununla birlikte (bedenin) iş gücü olarak oluşumu ancak bir bağımlılık sistemi içinde yer almasıyla mümkündür (bu sistemde gereksinim de özenle düzenlenen. hesaplanan ve kullanılan siyasal bir araçtır); beden üretken ve bağımlı olduğu oranda faydalıdır."[19]

Bu çerçevede, siyaset dizgesini (ya da siyaset kavramını) mikro tanımda verilen anlamıyla tasarlamak bize cinsellik, fallokrasi, otoritecilik konularında olduğu kadar, sınıfsal, etnik, dinsel, askeri mikro düzeylerin, tüm formel ve informel yapıların, kurumların anlaşılmasında da önemli ipuçları verecektir. Yine de bu, sorunun ancak bir bölümünü çözmek olur. Bütüncül bir siyasal analizin gerçekleştirilebilmesi için devreye makrotanımın ve mikro-makro düzey etkileşim ve eklemlenmesinin sokulması gerekir. Bu konuya geçmeden önce, gerek mikro tanımı yerli yerine oturtabilmek, gerekse makro tanımın kavranmasına uygun bir zemin hazırlamak için açımlayıcı bir noktaya kısa ve kaba bir biçimde de olsa değinmekte yarar var.

İnsanın varlığını dış dünyayla olan etkileşimine (doğaya egemen olma ve onu dönüştürme çabasına) borçlu olduğu açıktır. Açık olan bir başka nokta ise, insanın topluluk halinde yaşadığıdır. Deneyim ve bilgi birikiminin insanın üretken eyleminin özünü oluşturan araç ve gereçlerin üretim ve kullanım sürecindeki önemi; birikimlerin aktarım süresinin (birikimlerin niteliğinden ve insanın doğasından kaynaklanan) görece uzunluğu ve insanın kendini üretmesindeki temel koşulu, üretken eylemin örgütlü bir bütün niteliğinde olmasının oluşturması insanın topluluk halinde yaşamasını belirleyen unsurlardır. Topluluk halinde yaşam bireylerin kendi aralarında bir ilişki ağı geliştirmelerinin ve buna yönelik yapılar oluşturmalarının göstergesidir. Bireylerin gerek bilgi ve deneyim birikimlerinin aktarımı, gerek

---

19. M. Fuocault, **Surveiller et Punir,** 1975, ss. 30-31. Ayrıca Psikiatri konusunda R. Castel. A.g.e.; cezalandırma konusunda G. Rusche ve O. Kircheimer, **Punishment and Social Structure,** 1939; beden ve iktidar konusunda Kantorowitz, **King's two bodies,** 1959'a bakılabilir.

ortak yaşama, öğrenme, üretme ve tüketme süreci çerçevesinde geliştirdikleri bu ilişkiler, organik niteliklerinden ötürü ortak degerler, söylemler ve onları belirleyen simge ve imgeler ürettikleri gibi (kabaca söylemek gerekirse) bu ortak inanç sisteminden hareketle biçimlenirler. Bu sistemin üretilmesindeki ve onu oluşturan ilişkilerin temelindeki en önemli öge çatışma ögesidir. Doğanın dönüştürülmesi amacıyla oluşturulan eylem bütününün belirlediği emek süreci, ürünün kullanım ve paylaşım süreci, bunlara koşut olarak oluşan bir toplumsal rol dağılımı ekseni ve süreçlerin yoğunluğu arttıkça gelişen bir farklılaşma/değişme boyutu çerçevesinde bireylerin bu süreçlerdeki konum ve çıkarlarının farklılıklarından doğan bir eşitsizlik yumağı oluşur. Bu ortak eşitsizlik yumağı bireylerin konum ve çıkarlarından hareketle çeşitli ve içiçe geçmiş alt kültür-çıkar bütünlerine denk düşen dinamik eylem gruplarının ve diğer informel grupların oluşması sonucunu doğurur. Toplumsal düzeydeki belirleyici ilişkilerin ise bu gruplar arasında ve içinde gelişen, çatışma eksenine oturan, eşitsizlikler etrafında biçimlenen ilişkiler olduğu söylenebilir. Asimetrik nitelikli çatışma ilişkilerinin en önemli ögesi güçtür (güç ilişkileridir); eşitsizlik-çatışma-güç üçlüsü ise, toplumsal ilişkilerin en önemli belirleyicisi olan iktidar ilişkilerinin göstergesidir. Gruplar arasında ve içinde gelişen iktidar ilişkilerinin süreklilik kazanıp, katmanlaşması ve yapılaşması hem söylemler zinciri ve global kültür dizgesinin dinamik unsurlarını belirler, hem de buna koşut olarak temel bir içsel oydaşma oluşturarak eşitsiz ilişkilerin meşruluğunu sağlar. Başka bir deyişle, toplumsal sisteme biçimini veren ve bu çerçevede değerlerin, söylemlerin oluşmasında yönlendirici olan, gruplar arasındaki ve içindeki çok yönlü, çok belirleyenli güç ilişkileridir.

Çatışmaların toplumun bütünsel yapısını nasıl olup da altüst etmediği, söylemlerden, hatta güç-iktidar ilişkilerinden hareketle onlara denk düşecek topluluklara ayrışmadığı sorunu oldukça önemlidir. Başka bir deyişle toplum bir bütün olarak varlığını sürdürebilmek için bünyesinde oluşan çatışmaları düzenlemek, bu çatışmalara sınırlar koymak ve çatışmalarıyla yaşamak zorundadır. Söylemlerarası etkileşimin oluşbilmesi, egemen bir söylemin ortaya çıkabilmesi onları birarada tutabilecek, onlardan hareketle okunabilir, belirleyici, toplumun farklı katumanlarına denk düşecek yapıların oluşmasını sağlayacak bir dinamikle mümkündür. Bu dinamik siyasetin makro düzey tanımının vurgulayacağı işlevsel belirleyeni çerçeveler. Bu öge devreye siyasetin denetim boyutu yanında (farklı bir düzeyde oluşan) düzenleme boyutunu sokacaktır. Siyaset kavramı anlamını denetim-düzenleme dizgesi olarak bulacak, denetim ve düzenleme kavramları birbirlerine eklemlencektir. Makro düzeyde siyaset, varlığı aracılığıyla oluşabilen süreç ve yapıların düzenleyici boyutlarını kapsar. Öte yandan düzenleme dizgesi olarak siyasetin kurduğu bağ söylemlerin çatışmalara içsel, makro yapı ve süreçlerin iç-

sel ve dışsal arabulucu olarak girmelerini de sağlayacaktır. Sonuç olarak siyaseti, makro düzeyde, çatışma ekseni üzerine oturmuş ilişkiler ağından örülü bir toplumun varlığını sürdürebilmesini sağlayan, bunu (düzenleme yoğunluğu yüksek) süreç ve yapılar aracılığıyla gerçekleştiren, güç dengesi çerçevesinde etkinlik gösteren ve değişme süreci içinde bütünlenen bir düzenleme dizgesi olarak tanımlayabiliriz[20]. Siyasetin makro tanımı mikro tanımına oranla kavramın işlevsel içeriğini daha açık bir biçimde vurgular görünümdedir. Gerçekte siyasetin (makro tanımında verdiğimiz anlamıyla) işlevlerinden hareketle tanımlanması çok sık rastlanan bir tutumdur. Sosyal antropolojide Radcliff-Brown ve Nadel başta olmak üzere birçok araştırmacının tanımları bu niteliktedir. Özellikle işlevselci okulun belirgin özelliği olan bu eğilim siyaset bilimci yapısal-işlevselcilerde çok daha açıktır. Örneğin G.A. Almond siyasal sistemi, fiziksel zorlamanın meşru kullanımı ya da kullanım tehdidiyle, bütünleştirme ve uyum sağlama işlevlerini gerçekleştiren bir bütün olarak tanımlamıştır[21]. Ancak hemen belirtmek gerekir ki siyaseti işlevlerinden hareketle tanımlama, çatışma unsurunu ikinci plana iten ve kavramsal oluşumunu bu çerçevede gerçekleştiren işlevselci okulun tekelinde değildir. Bir post-weberci olan J. Freund da siyaseti aynı düzlemde kalarak "belirli bir siyasal (toplumsal) birimin güç aracılığıyla ve genellikle hukuka dayanarak dış güvenliğini ve iç dayanışmasını sağlayan ve toplumda oluşan görüş ve çıkarların karşıtlığından doğan çatışmaları düzene sokan toplumsal eylem"[22] olarak tanımlamıştır. Freund'un Weber'in tanımına işlevsellik boyutu katan yaklaşımının yanında, bir siyaset antropoloğu olan G. Balandier siyaset kavramını iktidar kavramıyla ikame ediyor ve iktidarı her toplumda bulunan, onu çözebilecek "entropie"e karşı mücadele aracı olarak tanımlıyor[23].

Mikro düzeyin toplumsal ilişkilerdeki siyasal boyutların alt dinamiklerini anlamaya çalışmasının yanında, makro düzeyin, siyasal yoğunlukları sabit söylemler zinciri olarak formel kurgular ya da siyasetin işlevini özellikle vurgulayan yapı ve süreçler içinde ifade bulması; söylemler zincirinin (süreçler arası ve içi) yeni bir etkileşim ağını çerçevelemesiyle görece özerk (özgün iç dinamikleri olan) kümelere karşılık oluşturması bu düzeyin önemini, sahip olduğu bir üst siyasal yoğunluk oranını ve (neden) siyaset bilimcinin "meşru" çalışma alanı olduğunu gösterir.

---

20. Düzenleme kavramı denetleme kavramıyla aynı bağlamda değerlendirilmelidir; genel güç çizgisi, iktidar çizgisi ve egemen söylemle ilişkili olarak düzenleme boyutu (bunlara içkin bir unsur olarak) kutup, biçim, denge ve bütün öğelerini kapsar.
21. G.A. Almond, A.g.e.
22. J. Freund, **Qu'est-ce que la Politique**, 1965, s. 177.
23. G. Balandier, A.g.e. ve **Pouvoir et Langage, Communication**, 1978, no. 28.

Makro düzey süreç ve yapıları, sonuç olarak, oluştukları alandaki söylemler bütünü ve egemen söylem tarafından şekillenen; ancak, özgün iç dinamikleri olan dizge ve dizgelerdir. Öte yandan, söylemler zinciri olarak tasarlanan süreç ve yapılar, iç dinamik ve örgütlenmelerinin kendilerine özgü, söylemlerle yakın ilişkisi olan mikrofizik nitelikli mekanizmaları çerçevesinde anlaşılabilirler. Buna karşılık merkezden çevreye etkinlik gösterebilen nitelikleriyle makro süreç ve yapıların mikro düzey üzerinde etkili olacağı da açıktır. Makro düzeye özgü oluşturucu eylemler, kararlar ve örgütlenmeler söylemlerden etkilense de, onları ancak uzun bir süre sonunda etkileyebilse de toplumsal bütün açısından belirleyici nitelik taşırlar. Değişim süreci içinde oluşan makro düzey, mikro düzey değişimleriyle bir arada değerlendirilmelidir. Mikro düzey dizge ve alt dizgeleri, makro düzey dizge ve alt dizgeleri, herbiri farklı devir tempolarında biçim değiştiren devingen bir bütüne denk düşerler. Bu bütün içinde en ağır devirli olan söylemlerin, bu niteliklerini tarihsel boyutlarının yoğunluklarından aldığı söylenebilir. Başka bir deyişle mikro ve makro düzenler birbirlerinin tamamlayıcı ve açıklayıcı unsurlarıdır. Birinin varlığını olanaklı kılan diğeridir. Öte yandan makro düzeyin belirttiğimiz dizgesel niteliği önemli bir konu oluşturur. Bu düzey yapı ve süreçlerinin toplumsal bütünün oluşturucu katmanlarına denk düştüğünü belirtmiştik; siyasal boyut gerek herbir süreç ve yapıdan, gerekse tüm süreç ve yapılardan hareketle etkileşim ve ilişki içinde olan bağımlı parçalardan oluşur. Boyutun anlaşılması parçaların ve parçalardan oluşan bütünün birarada değerlendirilmesiyle mümkündür.

Toplumsal piramit içinde aşağıdan yukarıya doğru eklemlenen (makro düzeyin) bazı süreç ve yapılarını, bunların herbiri kendi içlerinde bir sorunsal oluşturduklarından ve dolayısıyla giriş yazısının boyutlarını aşacağından, yalnızca sistemli bir şekilde sıralamaya çalışacağız. "Toplumsal tabakalaşma" ve tabakalaşmayı belirleyen unsurlar kuşkusuz bu sıralamada ilk yeri alır. Toplumsal tabakalaşmanın oluştuğu (oluşturduğu) bir dizi ilişki kümesi çerçevesinde, siyasal boyut oldukça önemli bir yer tutar. Son derecede girift ve tek başına açıklayıcı olmayan bu düzey, "kültürel-toplumsal kimlik edinme" diyebileceğimiz ideoloji, kültür, alt kültür ve karşı kültür birimlerini ve bunların alt mekanizmalarını içeren bir kümeye eklemlenir. "Kültürel-toplumsal kimlik" edinme kümesine anlamını kazandıran diğer bir süreç, *"toplumsallaşma"*yı, toplumsallaşmanın alt birimlerini (aile okul, kışla, vs) ve toplumsal aktörlerini kapsar. Bu üç kümenin yanında, *"toplumsal ve siyasal seferberlik"* süreci ve yapıları toplumsal-iktisadi güdülenmelerden hareketle oluşan gurupsal ve marjinal eylem biçimlerini içerir. Bu düzeyde (seferberlik) siyasal boyut yoğunluğu, gerek denetim ve düzenleme mekanizmalarının işleyişi gerekse bu mekanizmaların biçim ve içerik değişimlerine yönelik (görece) niteliği açısından son derece belirgindir. İkincil yapılar, çeşitli iletişim şe-

bekeleri, patronaj ilişki ve yapıları, örgütlenmeler ve siyasal örgütlenmeleri, seçim ve temsil mekanizmalarını çerçeveleyecek *"mediation"* düzeyi ise siyasal katılma unsurunu vurgulayarak kendi başına olduğu kadar, diğer kümelerin içinde de anlam kazanacaktır. Yine tüm diğer kümeler çerçevesinde anlaşılabilecek kaynak dağılım mekanizmalarını belirleyen *"karar alma süreçleri"* (dinamikler, aktörler ve yapılar), çatışma ağına oturmuş toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinin önemli araçlarından birini oluşturur. Gerek sosyolojik, gerekse kurumsal nitelikleriyle *"devlet ve alt birimleri"* söz konusu araçların en önemlilerinden birisidir. Toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi açısından özgür işlevlere sahip olan "devlet, iktidar ilişkilerinin kurumsal bütünleşmesi üzerine oturur"[24].

Bu kümelerin (süreç ve yapı) siyasal boyutlarının incelenmesi hem özgül yapılarının anlaşılmasını, hem de ürettikleri sonuçların vurgulanmasını içermektedir. Öte yandan sıralanan bu bir dizi küme, geçişli bir bütün oluşturmaktadır: Bir kümenin anlaşılması diğer kümelerle ilişkisi çerçevesinde mümkün olabilir; bütünün anlaşılması ise tarihsel-sosyolojik boyutun devreye sokulmasıyla mümkün olacaktır.

"Siyaset ve Siyasal Düşünce" bölümü mikro/makro belirlenmeden hareketle, siyasal rejim, demokrasi, liberalizm gibi güncel konuları da kapsayacaktır. Bölüm, kavramlar, kavramsallaştırmalar düzeyindeki kuramsal tartışma ve görüşleri olduğu kadar, kavramların çerçevelediği somut çalışmaları da içerecektir. Öte yandan, siyasal kuramdan, "a-historique" sosyoloji yaklaşımından, tarihsel sosyoloji yaklaşımlarına değin siyasal düşünce, kuram ve yöntem tartışmaları bölümde önemli bir yer tutacaktır.

---

24. M. Faucault, **La Volonté, du Savoir, 1976, s. 127.**

ŞERİF MARDİN'LE DİN VE DEVLET SOSYOLOJİSİ KONUSUNDA SÖYLEŞİ

Dün ve Bugün Felsefe adlı dizinin ilk kitabının bu bölümünde Türkiye'nin önde gelen sosyologlarından Şerif Mardin'in, kendisiyle yapılan bir söyleşi ve önemli makalelerinden birinin çevirisi çerçevesinde yaklaşımını açımlamayı ve buradan hareketle din, devlet, toplumsal yapı olgularının kısmen de olsa altının çizilmesini hedefledik.

Şerif Mardin temelde düşünce tarihi, din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi çerçevesinde Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerinin saptanmasına ve onları çerçeveleyen kalıp ve söylemlerin belirlenmesine yönelik çalışmalar yapmıştır. Kültürel ögelerin belirleme gücü ve bu ögelerin iç dinamiklerinin önemi yaklaşımında belirleyici bir yer tutar. Şerif Mardin 1950'li yıllarla birlikte siyasal düşünce ağırlıklı bir uğraşı tercihi yapmış ve bu dönem çalışmaları Osmanlı aydınının Avrupa düşüncesinden nasıl etkilendiği sorunsalı üzerine yoğunlaşmıştır[1]. Bu yıllarda Mardin'nin çalışmaları sosyolojik kalıpları daha az kullanan, arşiv ağırlıklı olma görünümünü verir. Yetiştiği bilim çevrelerinde egemen olan yaklaşımların Şerif Mardin'i etkilemediği söylenemez. Ancak bu etkilerin tarihsel verileri bir ara malzeme olarak kabul edip sosyolojik ağırlıklı bir çalışma biçimini benimsemesiyle arttığı görülür. Şerif Mardin 1960'lı yılların ortalarından itibaren toplumsal-kültürel ögelerin iç dinamiklerinin belirleyiciliklerini vurgulayan bir yaklaşımla, çok yönlü entellektüel bir kaygıdan hareketle din, ideoloji ve kültür konularına ağırlık vermiştir. Yapısalcı-işlevselci okulun olduğu kadar, Weber'in, Fransız düşünürlerinin, sembolik felsefecilerin yaklaşımlarına da önem veren Mardin 'Din ve İdeoloji', 'Centre-Periphery' çalışmalarını bu dönemde yayınlamıştır. 1970'li yılların sonlarından itibaren tümüyle din sosyolojisi çalışmalarına ağırlık veren Mardin bu aşamada mikro belirlenimlerin devresine girmiş ve ilişkiler yumağı olarak ele aldığı toplumsal düzeyde bu kez kişiler arası ilişkinin psiko-dinamiğinin altını çizmeye yönelmiştir (Şerif Mardin ile söyleşiye bakınız.) Bunların yanında Şerif Mardin'in iki temel özelliğinden birisi çağdaşı olan diğer toplumbilimcilerden farklıdır: Mardin araştırma konusunun seçiminde ve irdelenmesinde Kemalist söylemin dolaylı dolaysız etkilerin-

1. Bk. Şerif Mardin **The Genesis of Young Ottoman Thouht, 1962; Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1964 (2. Bası 1984).**

den uzak kalmıştır. Diğer özelliği ise kendisinin de belirttiği gibi çalışmalarının önerisel nitelikte olmasıdır. Bu belki Osmanlı-Türk toplumsal yapısının ulaşılması ve çözümlenmesindeki doğal zorluklardan, belki de Mardin'in 'kuşkuculuğundan' kaynaklanmaktadır.

A.B.- Osmanlı-Türk toplumsal yapısına, temelde kültürel düzey ve bölünmelerin belirleyiciliğini vurgulayan, bu belirlenmelerin özerk niteliklerinden hareket eden bir çerçeve ile yaklaşıyorsunuz. Bu çerçevenin oluşmasında Osmanlı-Türk toplumsal yapısının hangi temel dinamikleri ve batı kuramlarındaki hangi gelişmeler etkin oldu?

Ş.M.- İnsan batıya okumak için gittiği zaman, Platon okuyor, Aristo okuyor, Saint Augustin okuyor; Hobbes, Locke, ondan sonra faydacıları okuyor. Hegel okuyor, Marx okuyor, falan... Şimdi bunlar bir dizi içinde birbirine gönderme yapan ve birbirine cevap veren kişiler. Onun için bir zincir oluşabiliyor. O zincirin içindeki fikirleri bilmek için zincirin parçaları hakkında biraz bilgi sahibi olmak lazım. Batıda birini yetiştirdikleri zaman, gerek siyaset biliminde olsun, gerek sosyolojide olsun bu zincirin nasıl teşekkül ettiğine dair, bazı fikirler vermek ihtiyacını hissediyorlar. Biraz Saint Augustin bilmeden yahut da 18. yy aydınlanma devri felsefecilerinin fikirlerini bilmeden, bu zincirlerin, bu halkaların içindeki ilgileri bilmediğimiz zaman, Saint Simon'dan Auguste Comte'a, Auguste Comte'dan da pozitivizme ve Durkheim'a nasıl bir geçiş olduğunu anlamak zor oluyor. Böyle yetişen bir kişi iyi yetişiyor ve o halkaların her birini bildiği için, daima son referansın arkasındaki diyalogları biliyor. Mesela Durkheim'ı incelediği zaman, "hah burada Kant'tan gelen bir problem var," diyor veyahut da Durkheim'ı incelediği zaman, "19. yy'da Fransız felsefesinin Kant'tan etkilenmiş olan parçasının burada etkisini görüyoruz" diye bağlayabiliyor onu. Bağlayabilmek ve sorunun niteliğini anlamak için yalnız senkronik olarak değil, diyakronik olarak onun nasıl geliştiğini bilmekte fayda var. Onun için dört başı mamur bir eğitim diyebiliriz buna. Ama alın Türkiye'den ya da Nijerya'dan gelmiş olan birisini ve bu düşünce zincirinin içine sokun, o üniversite eğitiminin içine sokun. Adamın bir kere bu işin mantığını anlaması için aradan zaman geçmesi lazım. Çünkü çocukluğundan beri o zincirin halkalarının hepsini bilmiyor. Bir kısım halkalar aileden veriliyor, ananın babanın konuşmalarından ortaya çıkarılıyor, Eyfel Kule sini gezmekten ortaya çıkıyor, falan... Şimdi bir kere bu gedikleri kapamak gerekiyor ve o zaman da bayağı bir çaba göstermek lazım. Yani o kişilerle birlikte aynı söylemi aynı incelikle kullanabilmek için çok çalışmak lazım. Farzedin ki çalıştık. Ondan sonra da orada, bu söylemi kullanan insanlardan biri haline geldik. Sorbonne'un etrafındaki kahvelerde, "baksana bu adam bu işi ne kadar da iyi biliyor," diyorlar. Ondan sonra farzedin ki Türkiye'ye veyahut da Nijerya'ya döndük. Söylemin tümüyle de ilgili olsa, bir bölümüyle de ilgili olsa insan bunu uygulamaya çalışıyor. Yani insan kendi ülkesinin günlük

hayatında da, düşünce hayatında da öğrendiğinin ne işe yaradığını arıyor. Benim tecrübem de şu oldu ki, Türkiye'ye döndükten sonra iki ayrı şeyle karşılaştım. Bir kere benim okuduklarımı, benim söylemimi konuşmuyordu kimse. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Fransız hukuksal söylemi konuşuluyordu. Hauriou, Dupuis falan. Şimdi bir kere ben o açıdan afalladım, yani benim söylemimle hiç ilgisi olmayan konuşmalar ve daha çok pratiğe bağlı olan, anayasanın günlük meselelerini hukuki bir açıdan değerlendiren bir arkadaş grubu. Onun için bir kere fakültede mesleki açıdan böyle bir şey oldu. Allahtan, bu arada gene Forum dergisi etrafında benim söylemimi kullanan, batıdan gelmiş iki üç kişi vardı. Forum dergisi ilginç bir şey oldu. Hem Anglosakson söylemini, hem de kontinental (kara Avrupası) Latin söylemini birleştiren insanlar çıkabildi orada. Bu, çok ilginç bir şey, Türkiye'de nadiren olan bir şey ama, oldu.

A.B.-Örneğin kimler?

Ş.M.- Turan Feyzioğlu, Turan Güneş, ondan sonra Aydın Yalçın, Coşkun Kırca —bir ara dış münasebetler için,—, ondan sonra Bülent Ecevit, tabii baştan itibaren.

A.G.- Metin And da var.

Ş.M.- Metin And, evet. Aynı dili konuşan insanlar grubu. Şimdi bu bir açıdan benim için faydalı oldu. Yani yalnız kalmadım geldiğim zaman. Fakat şu açıktı ki üniversitedeki, yani mesleki söylemle benim söylemim arasında büyük bir uçurum vardı. Farzedelim ki meslekle ilgilendim ve o söylemi öğrendim. Çünkü o söylemi öğrenmek mecburiyetinde kaldım. Ama ondan sonra da Türkiye'deki konuların hukukçu açısından gözden geçirildiği zaman, birçok konunun gözden kaçırıldığı veyahut da gereksiz sayıldığı, ya da gereken değerin verilmediği kanısına vardım. Bu böyle. Şimdi Türkiye'ye gelmeden önce, doktora tezine başladığım zaman, Türkiye hakkında çok az şey yapıldığı için, ben Türkiye ile ilgili bir konu seçmeyi düşündüm. O zamanlar, yani Yeni Osmanlılar üzerine çalışmaya başladığım zaman anladım ki, Tanzimat evet, batıdan gelen bir düşünce tarzı olarak demin üzerinde konuştuğumuz o düşünce zincirinin bir parçası olarak anlaşılabilir. Ama Tanzimata karşı reaksiyonlar, yani Yeni Osmanlıların reaksiyonları, o düşünce zincirinin, o söylemin izah edebildiği bir şey değil, başka bir şey.

A.B.- Tarihsel sosyolojik boyutun devreye girmesi...?

Ş.M.- Onun için 1950'lerde bu konu üzerine çalışmaya devam ettim. Ama iki şey birden kafamda teşekkül etmeye başladı. Birincisi, batının söylemi Türkiye'deki konuları anlamak için bir dereceye kadar bir şey veriyor, fakat ondan sonra pek açık değil, çok kapalı taraflar bırakıyor. İkincisi, bu meseleyi anlamak için siyasi fikir tarihi yapmak kafi değil galiba, bir nevi sosyoloji yapmak lazım, demin söylediğiniz sebeplerden dolayı.

A.B.- Doktora tezinizden sonra Türkiye'de düşünce tarihi ile ilgili çalışmalar yaptınız bir süre. Tarihsel sosyolojik boyutun devreye girmesi daha sonraki dönemde mi oldu?

Ş.M.- 1962'de Yeni Osmanlılar hakkındaki tezim basıldı. 1962'den itibaren biliyordum ki başka bir şey yapmam gerekli; fikir tarihi bundan sonra bir malzeme oldu. O malzemenin analizinden daha başka yaklaşımların gerekli olduğuna kanaat getirdim, burda gene daha önce söylediğime geliyorum. O toplanan malzemeler, o düşünce zinciri, başka bir deyişle o söylemin içine tam oturmuyor. Başka bir şey bu. Onun için sosyolojiyi merak ettim. Fakat galiba en önemli aydınlatıcı şeyleri antropolojide ve sembolik felsefe denebilecek olan Susanne Langer, Cassirer ve onların düşüncelerini devam ettiren felsefecilerde bulmaya başladım. Doğrusu o zamanlarda Avrupa'da dil konusu önemli olmaya başlıyordu. Fakat ben hiçbir zaman dil konusunu fevkalade sempatik bulmadım. Dil konusu bana, kültürün ortaya çıkardığı bir problemden kaçmak için, yani şöyle diyeyim, kültürü inceleyen bir araç değil, fakat kültür özelliklerini, bir kültürün belirgin özelliklerini ve davranış özelliklerini incelememek için yapılmış olan bir kaçış gibi geldi. Onun için hiçbir zaman sempatik gelmedi bana. Yan dilbilgisi ile ezan arasındaki ilişkiyi kuramıyordum bir türlü. Halbuki günlük hayatta ezan vb. çok mühim bizim düzeyde. Ve o zaman ezanın sembolik anlamı ve anlamının etkinliğinin araştırılmasıyla, dilin etkinliğinin araştırılması bayağı ayrı alanlar oluşturuyor gibi geldi bana.

A.B.- İlk sorumun bu kez başka bir yönünü vurgulamak istiyorum. Toplumsal olguların özerk iç dinamikleriyle açıklanmalarının önemi ve belirleyiciliği, söyleminizin temel taşlarından birini oluşturuyor. Osmanlı İmparatorluğu'nda kültürel öğelerin belirleyici niteliklerinden hareket eden yaklaşımınızın oluşmasında, Osmanlı yapısıyla ilgili çalışma ve gözlemleriniz ile bu söylem arasındaki belirleyicilik oranı ne oldu?

Ş.M.- Şimdi bu vereceğim cevap biraz paradoks gibi olacak. Benim ilk yetişmem Fransız kültüründe oldu. Fransız kültürünü de çok severim. Fransızların o sıralarda geçerli olan yarı bilimsel kitaplarını okurdum. Mesela, yarı bilimsel değil, Etrillard'dan biraz daha bilimsel olan, Daniel Lévy'nin *Essaie sur l'Accélération de l'Histoire* adlı bir kitabı var; onu çok severdim. Yalnız bu bana Türkiye'nin özelliklerini hiçbir zaman anlatmıyordu. Türkiye'nin özel türden bazı yapılar oluşturduğunu, Fransız kültürü bana çok iyi gösteriyordu. Çünkü Fransız kültürünün söylediklerinden ayrı bir şey oluyordu bu. Meselâ 19. yy sonunda sembolistler var; Mallarmé var, —çok sevdiğim bir kimse Mallarmé— Verlaine var falan. Ve ondan sonra sembolizmin uzantıları var 20. yy'da ve devamı var. Şimdi bana şu ilginç geliyordu: Türkiye'de bir nevi sembolizm olduğu zaman, Ahmet Haşim'de olduğu gibi çok evcil bir sembolizm görülüyordu. Lautréamont'un

sembolizminin içinde olan böyle bir takım imkânlar, ortaya çıkmalar veyahut da Verlaine'nin Fransız dilinin imkânlarını araştırıp da yaptığı şeyler; (o ileriye gidiş) bizde, edebiyatta yoktu. Bu Jön Türklerle de çok ilgili. Jön Türklerin Avrupa'ya gittikleri sırada pozitivizm artık moribond (can çekişen yani biraz da son nefesini veren bir şey gibi. Rue Monsieur le Prince'de bir yer var, haftada bilmem kaç kere gidiliyor oraya. Bizimkiler, oraya gidenler hangi sebeptense en çok onu seviyorlar. En sınırda olan, en ileri olarak onu seçiyorlar. Bu benim çok tuhafıma gitti. Bu şimdi kontrast'tan (karşıtlıktan) geliyor. Bizim özelliklerimiz üzerinde durmamın sebebi belki Fransız kültürünü çok sevmiş olmamdan ve Fransız kültüründe bulduğum şeylerin, Türkiye'de başka bir şeklini —çok değişik bir şeklini— bulmamdır. Fransız modellerini kullanmış insanların bile, ürün olarak bir başka ürün vermiş olmalarından, aklıma hep bu soru işareti geliyordu.

A.B.- 1950'lerden sonra hukuki-idealist yaklaşıma bir alternatif olarak ortaya çıkan, fonksiyonalizm kaynaklı ve Parsons'un Weber yorumunun egemenliğiyle belirlenmiş modellerin belirttiğiniz gözlemlere eklenmesi...

Ş.M.- Orada da aynı şey oldu. Yani önce edebiyatta gördüğüm konuyla aynı şey. Burda bir başkalık olduğunu gördüm ve onu hafızama yerleştirdim. Sonra siyaset felsefesi açısından, yani Hobbes, Locke... vb açısından baktığım zaman yine bir başka şey olduğunu, aradaki farkın, uçurumun daha büyük olduğunu anladım. Yani Hobbes, Locke bir tarafta, Cevdet Paşa başka bir tarafta, uçurum devamlı olarak büyüyor. Devamlı olarak bu uçurum büyüdüğüne göre, meseleyi içinden anlamaya çalışmak lazım diye bir fikir hasıl oldu bende.

A.B.- İzin verirseniz daha özgül bir konuya geçmek istiyorum. Yaklaşımınızın temel kıstaslarından birisi kuşkusuz sivil toplum konusu. *Din ve İdeoloji* adlı kitabınızda sivil toplumun yokluğuyla betimlediğiniz Osmanlı toplumunda, bu ikincil yapı işlevlerinin İslamın kurumları olan tarikatlar tarafından görüldüğünü vurguluyordunuz. Les Temps Moderns'de yayınlanan *Le concept de société civil en tant qu'élément d'approche de la société Turque* başlıklı makalenizde ise, temelde ortodoks olan ve göreli olarak merkezde odaklanan ulemaya, ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde bu ikinci yapı işlevini daha çok tanıyorsunuz. Osmanlı toplumundaki bu temel ikincil yapının saptanmasındaki algı biçiminizde bir değişiklik mi söz konusu?

Ş.M.- Tabii bir farklılık var. Şimdi bu belki bilgilerimin artmasından ileri gelen bir farklılık. Birinci model tabii Montesquieu modeli. İlkel bir model kuruyorsunuz; Osmanlı İmparatorluğunda da Montesquieu'nün dediği gibi bazı ara kurumların olmadığının farkına varıyorsunuz. Montesquieu'nun şablonunu Osmanlı İmparatorluğu üzerine koyduğunuz zaman diyorsunuz ki Montesquieu'den giderek bu iş ne kadar aydınlatılabilir? Ve o ilk model ondan geliyordu.

Ama bu başlangıç her şeyi iyi izah etmiyor. Ancak o zaman Montesquieu'nun söylediği belirli bir sosyal yapının içinde böyle bir yokluğun olabileceğine inanmadım. Yani ara yapıların sıfır olmasının pek muhtemel olmadığını düşündüm baştan beri. Onun için bu ara yapıların fonksiyonunu, kimler nasıl ortaya çıkıyordu diye aradığım zaman, ilk cevap bunu tarikatlar yapıyordu şeklinde idi. Bu belki doğruluğunu muhafaza eden bir şey olabilir; Osmanlı İmparatorluğu'nun şekillenme devirlerinde bunun daha çok geçerli olduğunu söylemek lazım belki. Yani şekillenme devirlerinde öyle de, daha sonra din strüktürlü, daha oturmuş, daha kurumsal bir içerik aldığı zaman bunun ulema açısından, ulemanın yetişmesi ve fikirleri açısından incelenmesi gerektiğine inandım. Demek ki burada bir zaman meselesi var. Birinci zamanda Fransızlar'dan gelen bir etki, öyle görmek lazım galiba.

A.B.- İzin verirseniz aynı çerçevede ulema, vakıf ve tekke konusuna dönelim. H. Hatemi *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri* adlı kitabında N. Berkes ve Lütfi Efendi'den hareketle vakıf tekkelerden söz ediyor. Tekke ile vakıf arasında bir ilişki söz konusu mu? Tekke-vakıf ilişkisi neden ulema-vakıf ilişkilerinin işlevlerini yerine getirmedi?

Ş.M.- Vakıf aslında kapsayıcı bir kurum, tekkelerin özel bir kuruluş olduğu söylenemez. Yani hukuki bir kuruluş, hukuki mahiyeti olan bir kuruluş. Genel olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün sosyal kurumları içine alan, veyahut da bütün sosyal kurumların çalıştığı, kullandığı bir hukuki formül vakıf. Özellikle tekke ile vakıf arasında bir ilişki olduğunu hiç zannetmiyorum.

A.B.- Ulema-vakıf ilişkisini biraz açabilir misiniz?

Ş.M.- Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın türü bir hayli değişik. Yani ulema dendiği zaman biz daha çok devlet katlarında, daha doğrusu devletin kontrolünde yetişen kimseleri kastediyoruz. Ama dinle ilgilenen bilgili kişilerin sayısı onlarla sınırlı değil şöyle kişiler var. —Bu Bediüzzaman'la ilgili yaptığım çalışmalardan gelen bir şey— Tillo kasabası gibi küçücük bir kasabada (Siirt'te galiba) bir kitap ya da iki üç kitabı su gibi bilen adamlar var. Bunlar köy seviyesinde çalışıyorlar. Fakat bunların icizetleri resmi icazet olacağına, özel icazet gibi bir şey. Yani o, kendi meşrutiyetini ona kadar gelmiş olan öğretim üyeleri silsilesinden alıyor ki, bu çok gerilere gidebiliyor. İşte bana bu kitabı şu öğretti ona da şu öğretmişti, ona da bu öğretmişti şeklinde. Böylece kendinize bir meşruluk kazandırabilirsiniz. Ama o silsileyi bir öğretim üyesi olarak temsil etmek ve o şekilde meşruiyet kazanmak Sahn-ı Sema'nın parçalarının birisinde müderris olarak ders vermekle, aynı şey değil. Şimdilik şundan bahsediyorum: Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema dediğimiz —benim kullanışımda— daha çok devlete yakın olan, önemli resmi kurumlarda, medreselerde yetişmiş olan kimseler. Bunlar icazet de almışlar, ruhsat da almışlar, işte onlardan bahsediyorum. Ama onların dışında başka

kimseler de var. Bilgili ve meşru profesör olan kimseler de var. Şimdi vakıf müessesesi birincilerin işlerini görmelerine yardım etmekte çok yaygın bir müessese. Yani medreselerin kurulmasında devamlı ilavelerde bulunuluyor. Vakıf kurmak suretiyle bunu padişahlar yapıyor, padişahın yanındaki büyük adamlar da yapıyor, zenginler de yapıyor. Ama Tillo'daki kişi bunlardan herhangi birinden istifade etmeden de ders verebilir. Bir de üçüncü bir kategori diyelim. Bursa' da kurulmuş olan bir medrese var. Bursa'daki medresenin de profesörü var, o da maişetini oradan alıyor. Fakat devletin desteğine sahip olan büyük medreselerden çıkan müderrislerin aynı zamanda devlet katında alma hakları olan bir takım pozisyonlar var. Bu pozisyonlara geldikleri zaman, artık öğrencilik zamanında istifade ettikleri medrese kaynaklarından değil, devletin gelirlerinden istifade etmeye başlıyorlar. Onun için çok karmaşık bir şeyle karşı karşıyayız.

A.B.- Vakıf kurumunun devletin el koyma olanaklarının dışında kalması ne ölçüde belirleyicidir?

Ş.M.- Evet, eskiden beri vakıflara el koymanın mümkün olup olmadığını inceleyen padişahlar var. O zaman bir kısım gelirlerin, bu gerçek bir vakıf değildir diye, devlete dönmesi sağlanıyor. Bu, Abdülhamit zamanında bile eğitim kurumlarını geliştirmek için yapılmış olan bir şey. Bakalım bunun kuruluş dökümanına, bir bakalım da gerçekten hukuki vasfını taşımaya devam edebilir mi, yoksa gayrimeşru bir vakıf olarak mı çalışıyor? Gayri-meşru bir vakıf olarak çalışıyorsa devletin buna el koymaya hakkı vardır diyorlar. Hatta bundan daha da ileri giden bir şey var. Daha II. Mahmut zamanında evkaf nezareti kuruluyor. Evkaf nezareti de "işte siz bu kriterlere göre hareket etmezseniz, biz sizi kontrol ederiz" diyor. Yani devletin vakıflar üzerinde belirleyici kontrolü var. Siz buna dikkat eden, biz size bir takım kontrolörler göndereceğiz demenin kurumlaşmış şekli. Bunun bu kadar erken olması da herhalde bir tesadüf eseri değil.

A.G.- Bu sözünü ettiğiniz Tillo'daki müderrisin Les Temps Modernes'deki yazıda subaltern clergé olarak geçen kategorinin örneği olduğu söylenebilir mi?

Ş.M.- Ben orada subalterne clergé'den başka bir şey kastettim. Fakir, az bilgili imam, hoca, medresenin bizde ortaokul seviyesine tekabül eden kısmından geçmiş kimseler. Çünkü liseden geçmiş olanlar artık belirli bir sofistikasyona ve bir bilgiye çıkmış oluyorlar. Cami personeli falan gibi çok yaygın bir personel tipi de var. Bir de öyle bir şey olabiliyor ki siz İslami bir bilgin olmadan bir kişiden bir kitabı okuyabiliyorsunuz. Yani gidip belirli bir köydeki bir Şeyh'den (doğuda bu böyle oluyor) bir kitabı öğreniyorsunuz ve size "bu kitabı öğrenmiştir "ya da" bu kitabı öğretmeye icazetlidir" diye bir diploma veriliyor. Onun için onların diplomaları bizimkilerden biraz

farklı. "Subalterne clergé"den bunu kastediyorum, bir iki kitabı bilen, ondan daha fazlasını bilmeyen..

A.G.- Ve tasavvuf erbabı olması da gerekmez. Olabilir de, olmayabilir de.

Ş.M.- Olabilir de, olmayabilir de. Evet, yalnız tasavvuf erbabı olarak tanınması için etrafta biraz da bilgisini göstermiş olması lazım, meğer ki kerameti olmasın. Eskiden beri üfürükçü vb. kimselere Osmanlı İmparatorluğu'nda pek iyi nazarla bakmıyor. Ancak bir kimse çok bilgili, yani kitâbi bilgisi ileri ve aynı zamanda olağanüstü bir takım kudretler gösteriyorsa (healer (şifa verici) dedikleri adamlar var ya, baş ağrısını geçiriyor falan), ikisini birleştiriyorsa, o zaman tasavvuf erbabı olmasına küçük bir extra ilave edilmiş oluyor. Fakat healer olarak geçinen kimseler ancak köylerde, bilgisi fazla gelişmemiş olan yerlerde, bir nevi şaman fonksiyonunu görerek bulunuyorlar. Ulemadan olan kimseler ve okumuş kimseler ise onlara daima büyük bir şüpheyle bakıyorlar.

A.B.- Ulema bütünü ve sûfî örgütlerinin (her ne kadar iç içe girme eğilimi gösterseler de ve her ne kadar belirleyicilikleri açısından eşanlamlı olmasalar da) ayrı birer ikincil yapı işlevi görmeleri yanında, dinsel bölünme farklılıklarını da içerdikleri göz önüne alınırsa, bu iki yapının eklemlenmeleri, merkez dışı kültürel özerk bütün diyebileceğimiz alternatif sivil toplum yapısını nasıl etkiledi, nasıl bir sentez doğdu? Sizin iki farklı vurgulamanızı bir araya getirirsek neler söyleyebilirsiniz?

Ş.M.- Tabii bir araya getirmek lazım. Çünkü bir arada yaşamışlar, ve Osmanlı İmparatorluğu'nda görüyoruz ki bir çok okumuş insanlar, yüksek seviyede okumuş insanlar, aynı zamanda tarikata da giriyorlar. Yani çok görülen bir şey, devlet adamı, fakat tarikat erbabı; çok sofistike ulema, ama aynı zamanda tarikatla ilgisi var, bunu çok görüyoruz. Buna karşı olanlar var, yani bir takım fundamentalist müslümanlar var, ama onlar hiçbir zaman bir iki nesilden fazla etkili olmamışlar.

A.B.- Ulema bütünüyle sûfî örgütlerinin iç içe girmesi, iki tane ayrı ikincil yapı oluşmasını engelliyor mu?

Ş.M.- Yok ama, şöyle diyelim: İki dairenin kesişmesi gibi bir ilişkileri var.

A.B.- Aradaki çelişkileri göz önüne alınırsa, bu kesişme o alternatif sivil toplum diyeceğimiz yapıyı nasıl belirler?

Ş.M.- Bu sivil toplum konusunda ne demek istediğinize bağlı bir şey.

A.B.- Ben yalnızca ikincil yapı olarak, merkez dışı kültürel bütün olarak vurgulamak istedim.

Ş.M.- İkincil yapı dediğiniz zaman, ikincil yapının ne yaptığı konusunda bir varsayımınız var demektir.

A.B.- Sizin yazdıklarınızdan hareket ediyorum. İkincil yapı işlevini gören bütünler olarak...

Ş.M.- Bir kere, en basit ve kaba şekliyle söylersek, devlet dışında gelişebilir (bu ekstrem (aşırı) bir şekil), bir de devletle ilişkiyi kuran, kanal meydana getiren ikinci bir yön var. Devletin kanal olarak çalışması aynı söylemi kullanmaktan ileri gelen bir şey. Ayrılık meselesine gelince (tekkenin kendine özgü bir takım düşüncelerin merkezi olması açısından) başından itibaren, tekkede okunan kitaplarla ulema içinde okunan kitaplar arasında bazı farklar var. Çok büyük diyemeyiz ama, bazı farklar var. Tekkede daha çok edebiyat okunuyor. Daha çok Farsça okunuyor. Daha çok spekülatif mistiklerin, mesela İbn-i Arabının, kitapları okunuyor. İbn-i Arabî'nin kitapları okunduğu zaman ortodoks ulemanın tehlikeli saydığı yönlere gidilebiliyor; (her şey Allah'tan olduğuna göre ahlâksızlık da Allah'tandır gibi). 19. ve 20. yy.'daki İslam yenilikçilerinin tekkeye karşı koymaları biraz da bundan ileri geliyor. Bir bakıma tekkenin içindeki gelişmelerle, diğer ulema içindeki gelişmeler birden bire aktivist bir mahiyet alıyor; bu gelişme ilk defa Cemalettin Afgâni gibi kimselerle ortaya çıkıyor. Şimdi aktivizmden ne kastettiğimi anlatayım: İslamın, birden bire, yalnız kabul etmekle, bir iş yapmakla, bir ürün ortaya çıkarmakla değil, aynı zamanda enerjik bir sosyal atılım veya siyasi atılımla olduğu fikri ortaya çıkıyor ki bu nispeten yeni bir gelişme. Benim bu günlerde ilgilendiğim bir konu; bunun dünya sisteminin gelişmesiyle ilgili olduğuna inanıyorum (Wallerstein anlamında bir dünya sistemiyle), ama nasıl intikal eder, onu bilmiyorum daha. Fakat 19. yy' da bütün dünyadaki tarikatlar (ekseriyeti diyelim) pasif bir tutumdan aktif bir tutuma geçiyorlar. Bu aktivist yaklaşım yavaş yavaş önceki mistisizmle olan edebi, ahlâki ilişkilerini koparmaya başlıyor. Çünkü mistisizmde her şey Allah'tan geliyorsa, o zaman aktif bir intervention'a (girişim) ihtiyaç yok. Aktivist olunca da diyorlar ki; mesela İbn-i Arabi'nin felsefesinde her şey olur gibi bir hava var: "Aslında her şey olmaz. İyi ve doğru vardır, bir de kötü ve yanlış vardır. Bizim bunları birbirinden ayırmamız lazım. Ama böyle mistik, panteist, monist bir takım fikirler üzerinde kalırsak hiçbir zaman aktivizme yönelemeyiz". Onun için 19. yy'dan itibaren o zamana kadar pasif olan bir düşünce tarzı iki yönde de aktivist bir şekil almaya başlıyor. Bir tarafta ulema, İslamın bir kültür olduğu konusunda fikirler yaymaya başlar; İslam artık yalnız bir din değil, bir kültür bütünüdür fikri yayılır. İkincisi; tarikatların içindeki kimselerse "artık mistisizmi bir tarafa bırakalım. İyiyle kötü arasındaki farkların ve müslümana gereken sorumlulukların anlatılması zamanı gelmiştir" demeye başladılar. Şimdi, sivil toplum konusuna dönersek, sivil toplum dediğim zaman bir geleneği kastediyorum. O gelenek de bir protesto geleneği, devlete karşı protesto edebilme geleneğidir. Devlete karşı protesto edebilme geleneğinin müslümanca bir dayanağının olması eskiden beri, modern zamanlardan önce de olan bir şey. Sivil toplu-

mu, protesto etme imkanı olarak görürsek, bu bize bir sivil toplum imkanını temin ediyor. Sivil toplumun ikinci bir tarifi, hukuk bakımından işlerin kendi başına yürütülebileceği (Hegel anlamına) ve devletin de karışmaması gerektiği bir alan şeklinde yapılabilir. Bu anlamıyla da alırsak gene bir sivil toplum ögesi var. Onun için ben yerleşmiş bir gelenekten bahsediyorum.

A.B.- Aktivizm ve gelenek düzeyinde bir sivil toplumun çerçevelediği yapılar devlet-birey arası bir flitraj mekanizması görevini yerine getirdiler mi? Bu mekanizmalar bu geleneğin ne ölçüye kadar belirleyici unsurlarıdırlar? Bu sorularla şunu vurgulamak istiyorum: Osmanlı'da merkez-birey arasındaki boşluğa yerleşen dünyevi nitelikli ama dinsel biçime sahip patronaj ağı ve yapıları söz konusu mu? Bu ağ ve yapılar belirleyici mi?

Ş.M.- Bence, doğru. Dünyevi nitelikli olduğu şu açıdan söylenebilir. Halkın problemleri, evlilik, veraset, mal mülk edinme gibi.

A.B.- Bunun yanında, Din ve İdeoloji kitabınızda "toplumsal seyyaliyet tıkandığında tarikatlar bazı ilişkileri vasıtasıyla bu tıkanıklığı açmış, bu işlevi üstlenmişlerdir" diyordunuz. Bu bir tür kliantel mekanizma değil midir? Osmanlı böyle tanımlanabilir mi?

Ş.M.- Evet tanımlanabilir. Yalnız, buna bir şey eklemek lazım. Bu gene çapraşık bir mesele. Çünkü, Osmanlı İmparatorluğu'nda umumiyetle bir kaç tane piramit var. O piramitlerden bir tanesi devlet piramidi (en başındaki memurlarla, sadrazamlarla falan). Onun yanında bir ulema piramidi var. Bir de ilişkileri var. Piramitlerin tepesinde olan kişilerin birbirleriyle ilişkileri var. Ama bunların hepsinin patronaj ilişkileri var: Sadrazamın patronaj ilişkisi var, ulemanın patronaj lişkisi var, eşraf ile ayanın var. Şimdi denklem kurduğunuz zaman bu çok bilinmezli bir denklem haline geliyor. Çünkü en azından dört çıkış noktası var. O dört çıkış noktasının başka başka gelenekleri var, her birine giden başka başka insan tipleri var. Bu durumda oniki kareli bir denklemle çalışıyoruz demektir. Bu çerçeve içinde kalmak şartıyla evet derim bu soruya.

A.B.- Ben şu anlamda sormuştum: Gelenek olarak sivil toplumun temel işlevleri kliantelizm etrafında mı şekilleniyor?

Ş.M.- Evet muhakkak kliantelizm etrafında şekilleniyor da, biraz Hegelien bir şekilde alırsak, iki ayrı espri çatışması da var burada. İsterseniz iki ayrı tin çatışması var diyebiliriz. Bir taraftan sivil toplumun beraberinde getirdiği (bilmiyorum Hegel'e ne dereyece kadar ihanet ediyorum burada) tinin bir görünüşü var sivil toplum olarak Osmanlı'da. Bir de devletin oluşturduğu bir bütün var. O açıdan sizin söylediğiniz doğru da, daha soyut bir analiz yaptığınız zaman patronaj ilişkilerinin transformasyon suretinde başka şekiller halinde de görülmesi mümkün mü konusu var. Bence o da mümkün. Çünkü bir tarafta bir bütün var, öbür tarafta bir bütün var.

A.B.- Bu kliantel özellikler sizin vurguladığınız yönleriyle, yapılar arasında da söz konusu olabilir mi? Örneğin merkez/ulema, merkez/tekke, tekke/ulema vs. gibi?

Ş.M.- Evet yapılar arasında da var. Şimdi yeni bir şablon düşünüyorum... Buradaki ünite, dediğiniz gibi, çok önemli bir ünite: Yani patronaj ilişkileri. Yalnız patronaj ilişkilerinin alt kavramlaştırmalarını alırsanız, orada kişiden başlamak lazım. Çünkü patronaj bir kişi ilişkisidir. Şimdi Osmanlı İmparatorluğu'nun işleyişinin tümünü (insanların kendilerine rehber aradıkları zaman, kişi ilişkileri açısından, kendi kişiliklerini geliştirirken doğruyu, yanlışı başka kişilere bakarak geliştirmeleri şeklinde) çok çapraşık fakat hepsinin içinde kişinin muhtelif soyutluk ve somutluk tabakalarında görüldüğü bir sistem olarak görmek mümkün.

A.B.- İzin verirseniz bu konuda son bir soru yöneltmek istiyorum. Sözünü ettiğiniz yapıları (merkez, ulema, tekke, eşraf vs.) gerıelde nasıl bir kutuplaştırmaya tabi tutabiliriz? Bir anlamda bu çerçevede bugüne değin yazdıklarınızı, savlarını bütüncül olarak nasıl değerlendiriyorsunuz?

Ş.M.- Bu birimlerden birinin devlet olduğunu biliyorum. Polarite (kutup)lerden bir tanesi devlet ise diğer polariteler neler? Devletin bir iş yapma türü var ki bu, benim daha önce ileri sürmüş olduğum kişilere bağlı olan büyük ağın karşısında olan bir şey. Çünkü devlet kişiyi ne kadar kabul etse de Osmanlı İmparatorluğu'nda kişi ötesinde bir takım kurumlar kuruyor. Evet doğrudur, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilerlemek için bir daireye, bir kaleme giriyorsunuz ve orada kendinize bir patron seçiyorsunuz (sosyolojik anlamda bir patron). O doğrudur. Ama devlet bu kalemi yürüttüğü zaman (kalemlerin bütünü) birçok İslamî devletten farklı olarak bir bakanlık gibi yürütüyor. Tam bir bakanlık gibi yürütüyor diyemiyorum (Weber'in bürokrasi şablonuna tam manasıyla yaklaşmış bir şey değil), fakat birçok diğer İslamî kurumdan farklı olarak oraya bir gidiş var, işi bir bakanlık haline getirme isteği var. Ben Tanzimat'ın bu kadar çabuk ürün vermiş olmasını, ancak devletin kursağında böyle bir şeyin kalmış olmasıyla; devletin potansiyelinde bu kuruluşları bu şekle daha çok yaklaştırmak isteğinin olmasıyla açıklıyorum. Eskiden beri Osmanlı imparatorluğu'nda "Weberleşmeye" doğru bir gidiş var. Bu her ne kadar güdük kaldıysa bile bir eğilimdir; insanın çalıştığı materyaller, kişi üzerine kurulmuş materyaller ise başka bir eğilimdir. Binanaleyh ikinci polariteyi aradığınız zaman, kabaca, devletle çevre arasındaki ilişkileri (ben bunu bir zamanlar koymuştum) birinci kavramlaştırma olarak kabul etmek lazım. Ama daha önce bir kavramlaştırma olarak; işleri kişiler üzerine kurulmuş olan topluluk, yani her anlamıyla kişiyi ortaya çıkaran toplulukla, bir bloklar toplumu kurmak isteyen devlet arasındaki kutuplaşma diyebiliriz (eğer

"the negation of the person" (kişinin olumsuzlanması) şeklinde, bir negation (olumsuzlanma) varsa!)

A.B.- B. Badie'nin "Culture et Politique" başlıklı kitabında İslam' da toplumsal ilişkileri belirleyen unsurun "toplumsal sözleşmenin kommünater ((cemaati) nitelikli olup, kişiler arası olmaması" şeklinde bir savı var!

Ş.M.- Evet, kommünater dediği zaman gene bu başka bir şey. Çevrenin kommünater yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilginç bir şey. Fakat bunu yapmak oryantalizmin koymuş olduğu bir kavramı kullanmak oluyor. Onun ötesine geçebilir miyiz acaba? O zaman polariteleri daha iyi görebiliriz (bilhassa Tanzimat'taki polariteyi). Şimdi, Tanzimat, nizam, iltizam, bunların hepsi birlikte olan ve bir çerçeve kurmak isteyen şeyler. Mesela erleri talim ettirdikleri zaman batıdan gelen subayların çok kızdıkları şeylerden bir tanesi şu: Subaylarla erler arasında çok samimiyet var; subayla er arasında samimiyet olan bir ordu yürümez diyorlar. Şimdi subayla er arasındaki bu ilişkiyi kişi ilişkilerinin subay otoritesinin içine bir envazyonu olarak gösterebiliriz. Tanzimat'ın yaptığı şeylerden bir tanesi bu envazyonu kesmektir: Nefere diyor ki "sen subayınla böyle laubali olamazsın;" subaya da diyor ki "bırak böyle dost arkadaş olmayı, sen kumandan olarak tamamen başka bir yerdesin. Sen paket taşıyamazsın, sen etrafı beyaz eldivenle dolaşacaksın ve aranızda bir mesafe olacak ki senin subaylığın onun erliği ortaya çıksın". Bu çok modern bir şey. Foucault'nun söylediği bir şeye çok benziyor; günümüzde kurumların bir nevi kafesleyici fonksiyonlarını çok iyi anlatıyor.

A.B.- İktidarın mikro fiziği olarak işlevi?

Ş.M.- Evet, bir mikro fiziği olarak işlevi. Gene polariteye gelelim. Osmanlılar çok çabuk kışla kuruyorlar. Çünkü yapmak istedikleri, kursaklarında kalmış o devlet açısından yapılması gereken iyi bir şey kışla kurmak. Buradaki polarite, devletin kurumları arzu ettiği türde yönetmesiyle, daha yumuşak, laubali unsurları arasında daha kolay geçişler olan sistem arasındaki polarite. Onun için bu polariteden bahsedildiği zaman Badie'nin dediği doğrudur. Ama Baide' nin dediğinin altında yatan şeyi de "disagregate" etmemiz lâzım. O yalnızca güzel bir ilk adım. Ama kommünater dediğimiz zaman aslında çatışmalar nerede yatıyor? Şimdi sorunuza cevap vermiş oluyorum: Çatışmalar bir bakıma her zaman, bildiğimiz gibi gruplar arasında; eşraf ve onu kabul etmeyen devlet arasında. Polariteyi A ve B şekline indirgemek isterseniz, temeldeki polariteyi isterseniz, bir taraftan devletin devlet kurma isteğiyle insanlar arası ilişkinin üzerine kurulu olmasının polaritesi gibi görünüyor bana.

A.B.- Batıda sık sık "İslâm toplumu" şeklinde genellemelerle karşılaşıyoruz. Ancak dinsel söylemle toplumsal tarih arasındaki belirleyicilik ilişkileri göz önüne alınırsa, Osmanlı-Türk toplumsal yapı

ve geleneklerinin dinsel söyleme eklediği unsurlardan ve belirleyiciliklerinden ne ölçüde söz edebiliriz?

Ş.M.- Türklerin Orta Asya'dan getirmiş oldukları bu devlet ve gelenekleri, kültür bakımından önceki bazı islami geleneklerle pek iyi pekişmiyor. Topluluğun yönlendirilme şekliyle Osmanlılar'ın bu Orta Asya gelenekleri arasında bayağı çatışma var.

A.B.- Buna karşın İslâm'ın mülkiyet yapısıyla Osmanlı iktisadi sisteminin benzeştiği ileri sürülüyor.

Ş.M.- Benziyor ama, İslâm düşünürleri içinde "Türkler de hiç beğenmediğimiz yeni şeyler getirdi" diyenler çok. İbn-i Tayimiya da onların arasında. Türkler demiyorlar Moğollar diyorlar; onun için Anadolu'da geçerli bir şey vardır Cengiz zulmü diye. Bu, şu demek aslında: gayri-İslâmî bir takım şeyler getirilmiştir, bunlar İslâm'a uymaz, bunlar Moğollar'dan, Orta Asya'dan gelen şeylerdir.

A.B.- Bu ikiliği değerlendirme üzerine bir sorum var. "İslâm'ın monist" yapısının temelde ikincil yapıların doğmasına engel olduğu söyleniyor. Buna karşılık Osmanlı'da (sizin sözünü ettiğiniz geleneksel) sivil toplum ise daha çok İslâmî düzeydeki örgütlenmeler düzeyinde anlam kazanmış. Bu ikiliği bu açıdan değerlendirecek olursak; Osmanlı patrimonial sistemi unsurlarının bir sentezin doğmasında ya da etkileşimde daha belirleyici olduğu söylenebilir mi?

Ş.M.- Daha önce söylediğim bir noktayı başka bir şekilde söyleyeyim. Osmanlıların kursağında kaldığını söylediğim şey Orta Asya'dan gelme. Dolayısıyla bir sentez yapılmıştır. Ama o sentezin, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde iki ayrı köken varmış gibi görünüyor. Biri devlet için yapılması gereken şeylerin geleneği. Diğeri halk için yapılması gereken şeylerin geleneği. Bence (bu üzerine çalıştığım şeylerin bir tanesi) demokrasiye, demokratik ilkelere bağlılık, devletin ve halkın yararını koruma karşıtlığının uzun zaman çalışmasından geliyor olabilir. 1950'de halk arasında bu kadar çabuk örgütlenme olmasının sebebi, bence, devletle halk arasındaki bu diyalektiğin zaman içinde onlara bu beceriyi vermiş olması. Buna karşılık devletin olmadığı müslüman ülkelerde, yerlerde iki şey birden eksik. Bir tanesi devlet mekanizması. Diğeri halkın kendini savunma geleneği. Osmanlı'da bunlar devamlı olarak çatışma, pay etme halinde oldukları için ikisi de bilenmiş. Yani devlet bilenmiş bir şekilde ortaya çıkıyor. Halkın kendi menfaatlerini koruması bilenmiş bir şekilde ortaya çıkıyor. Etrafımızdaki Arap memleketlerindeki eksikler biraz da oradan geliyor. Bu paradoksal (çelişkili) bir şey aslında. İşte bu baskıyı yapmadır ki halkın kendi menfaatlerinin bilinmesini doğurmuştur.

A.B.- Sizin de belirttiğiniz gibi Osmanlı'da cemaat yapısı ve Osmanlı patrimonial sistemi olarak iki temel bütün sözkonusu. Bunlar eklemlenmiş ve farklı bir bütün ortaya çıkmış. Şimdi bu bütüne tamamen farklı bir toplumsal gelişmenin, batı devlet modelinin eklem-

lenmesinin somut sonuçları neler oldu? Gerek kurumların oluşmasında, gerek dinsel yapının gelişmesinde, gerekse insan davranışlarının temelinde... nasıl yorumluyorsunuz?

Ş.M.- Şimdi devlet gelişmesi bakımından orada bir "artı" var. Şu açıdan ki Tanzimat'a baktığımız zaman, Tanzimat çok kanun yapıcı, nizam, talimatname koyucu bir şekilde gelişmiştir. Zaten, kanun kolleksiyonuna, düstura bakarsanız, (19. yy'ın ortasından beri böyle bir kanun kolleksiyonu var) neyin, nasıl yapılacağına dair, o zamandan beri gayet ayrıntılı şeyler konmuş, olduğunu görürsünüz. Onun için devletin kurulmasında Tanzimat bir "artı". Çok nizamname, talimatname, bugün ne kadar bürokrasi varsa Tanzimat'la ortaya çıkmış. O da devletin gelişmesini kolaylaştırmış. Jön Türkler zamanında da, Atatürk devrinde de. Şimdi o açıdan devlet fena gelişmiyor. Fakat devletle halkın birleşmesi veya buluşmasında, o eklenmelerin olmasında büyük bir kopukluk olduğu muhakkak. Kopukluk şu açıdan: dinin bütün bu fonksiyonları (önceki fonksiyonları) ortadan kaldırılıyor ve yerine başka bir anlayış ve başka bir günlük hayat şablonu ortaya konuyor ve bir eksiklik hissediliyor. Bunun doğrudan doğruya filmi kopartmakla ilgili olduğunu sanmıyorum. Olabilirdi; yani filmi koparmak, insanın kolunu koparması gibi birşey olabilirdi. Ama ondan daha başka bir şey var. Herşeye rağmen 19. yy'da ve 20 yy'ın başında Türkiye'de en geri yörelere bile biraz ilkokul gitmiş, ordu gitmiş, köylüler askere gitmişler; bir dünya açılışı var. Ve bu dünya açılışının beraberinde getirdiği, bizim çok zaman tefsir ettiğimiz şekilde, bir geriye gitme yok. Ben bunları kabul etmiyeceğim, bu böyle olmaz. İşte benim fikirlerimde olduğu gibi, dünya bir öküzün boynuzunun üzerinde durur, kimse bunun karşısında bir şey diyemez diye bir şey yok. Bir reaksiyon yok, Reaksiyon şöyle oluyor: bizim kitaplarımız, dünyanın bir öküzün boynuzları üzerinde durduğunu söyler. Ama ilkokul kitabı bunu söylemiyor. Dünyanın boşlukta olduğunu söylüyor. Acaba doğru olan nedir? Şimdi, İslâm'ın yeni gelişmesine baktığımız zaman, böyle bir durumdan çıkıldığını kabul etmek lâzım. Yani bir şaşkınlık var. Genel bir şaşkınlık ve acaba bu ikisinden hangisi geçerlidir diye samimi bir arayış var. Bu konuda çok katı olan yerlerin dışındaki yerler yani Anadolu daha açık. Şimdi problem bu arayıştan ileriye geliyor. Birisi size bunu soruyor, bize okul kitapları diyor ki dünya bir öküzün boynuzları üzerinde durmuyor. Nedir sizin cevabınız? Bazı düşünürler diyorlar ki, bu metoforik bir anlamdır, bu aslında cazibe kuvvetinin başka bir ifadesidir. Ama cazibe kuvvetini kabul ediyoruz ve bunun böyle olması lazım. Bu karşılanabilir bir şey ve Newtoncu bir sorun. Yani Newton veyahut da Galile dünyasının mevcut olup olmadığıyla ilgili bir şey ve buna bir cevap verilebiliyor. Çünkü, güneşin bu sistemin merkezi olduğunu söylemekte İslamiyete aykırı hiç bir şey yok ve hemen bunu söyleyiveriyorlar adamlar. Bu arayışın çok hoş bir ifadesini buldum bir yerde; Anadolunun epey içerlerinde olan bir yerde sorulan bir

soru. Ve o sorunun sorulduğu kimsenin gerçekte o Newtoncu görüşü kabul ettiğini anlatıyor; diyor ki bu dünya ile cehennem arasındaki mesafenin çok büyük olduğunu biliyoruz. Yüzbinlerce, milyonlarca, milyarlarca kilometre. Nasıl oluyor da insanlar günahların yükünü bu kadar uzun bir mesafe üzerlerinde taşıyabiliyorlar. Şimdi bu soru tam manasıyla Newton'cu bir soru. Bunu 16 yy'da bir Müslüman sormazdı. Onun için şimdi, bu adam hayır istemezük yoluna gitmiyor, bir şaşkınlık ve karışık öğeler dünyası içinde bu sorularını biçimlendiriyor. Bir çok İslâmi düşünür bu Newton problemini karşılamakta bir mahzur görmüyor ve anlatıyorlar, işte dünya böyle döner falan diye. Fakat karşılanamayan sorular var. Karşılanamayan soruların daha çok günlük hayat, sosyal hayat, evlilik, arkadaşlık, kadın-erkek vb. meseleleri ile ilgisi var. Türkiye'de kadın —erkek münasebetleri çok merkezi, çok önemli olduğu için bu konuda soruları var adamların. Diyorlar ki peki biz kadınlarımıza hakim olmayacak mıyız? Şimdi soru bu şekilde sorulduğu zaman onu cevaplandırmak çok daha zor. Çünkü Newton'u anlattığımız zaman kim diyorsunuz; sinüs, kosinüs, vb. diyorsunuz, bunlar da matematikten çıkmış olan şeyler diyorsunuz. Ulema da biliyor ki matematik diye bir şey var. Bunu oraya yerleştirebiliyorsunuz, ama kadınlarımıza hakim olamayacak mıyız gibi bir soru tür açısından başka bir soru. Atatürkçülüğün o konuda bu kadar anlamlı, bu kadar detaylı bir cevap verdiğini söyleyemeyiz. Yani Newton fiziğinin verdiği şeyler çok detaylı, çok anlamlı; matematiği var. vs.'si var. Fakat Atatürkçülüğün cevaplandırılmasını gerekli görmediği buna benzer çok soru var. Günlük hayatla ilgili olan ve bunların yalnız yüzeyde olan bir tanesini söylüyorum. İnsanlar arası ilişkilerin meydana getirdiği topluluğun çok daha dipte olan ve Atatürk tarafından cevabı detaylı olarak verilmemiş olan soruları var. Yani bugün bile göremediğimiz bir takım şeyler var. Bunlar çok çapraşık olduğu için, cinsel meseleler konusunda bir tesadüf eseri değildir. Sanıyorum, Türkiye'de en çok satılan kitaplardan biri, mürşid-i müttehihin diye 1870'lerdeki kadılardan birinin yazmış olduğu küçük bir broşürdür. Şimdi bu broşür ne diyor: Bir müslüman centilmen, kadınlarla olan ilişkisinde nasıl hareket eder? Şimdi bu var mı ilkokulda? Bunu çok düz bir şekilde anlatıyor, çok yerde olan bir seviyede anlatıyor, şimdi daha yeni yeni okullara cinsel eğitim gibi şeyler koyalım diyorlar; ama bu da herhalde böyle bir takım çok yuvarlak kavramlarla falan anlatılacak olan bir şey. Bu müftünün anlattığı çok açık seçik bir mesele, Cinsellik, Türk toplumunda kadın erkek ilişkileri önemli bir konu. Ama benim, üzerinde durabileceğim başka, başka, buna benzer başka şeyler de var. Mesela ticaret, faizle ilgili olarak bir takım şeyler var. Bunlar da fevkalade önemli olan konular. Ama demiyorum ki bu Türkiye'de yaşayan herkesin düşünmüş olduğu bir şey. onun için de bu cevaplar, bu İslâmca cevaplar onlar için önemli oluyor.

A.B.- Aynı çerçevede ele alacak olursak, Din ve İdeoloji kitabınızda ümmet dünya görüşü ve pozitivizmin aynı yörüngede olduğunu, ümmetçi yapının pozitivizmin yorumunu belirlediğini söylüyorsunuz. Bu yorumun oluşmasında resmi cumhuriyet ideolojisi ve batılaşma eğilimi daha etkili olmadı mı?

Ş.M.- İnsanlar bir şeyi ne kadar değiştirmek isterlerse istesinler, tevarüs ettikleri kavramlarla iş görmek mecburiyetindeler. Bu kavramlar olduğu gibi kullandıkları kavramlar olmayabilir. Ümmetçi görüşle positivizm arasındaki bağın altını belki bugünlerde bu kadar çizmek istemem. Meselenin ayrıntılarını öğrendikçe konuyu daha başka bir konumda görmeye başlıyorum. Pozitivizm bence Osmanlı devlet adamlarında olan bir şey. Tanzimat'a geçmiş olan bir şey. Tanzimat'tan da Atatürk'e geçmiş olan bir şey ve onun da buna getirdiği yenilikler var. Ama bugünkü halde bunun ümmetçilikle bağının altının çizilmesinde yarar görmüyorum. Yani o ilişkiyi görmüyorum.

A.B.- Gene aynı çerçevede ileri sürdüğünüz bir nokta; "İslâm dininin Türkiye'de çok işlevli bir nitelikte olmasının farklılaşmayla giderilebileceği" şeklinde bir yargınız var. Bugün ise dinsel formel ya da enformel eylem grupları ortaya çıktığını görüyoruz, toplumsal farklılaşma, söyleminin değişmediği bir siyasal farklılaşmayı çerçeveliyor. Bu, sizin söylemiş olduğunuz düzlemde irrasyonel bir ilişki oluşturmuyor mu?

Ş.M.- Yanılmış olabilirim...

A.B.- Bunu nasıl yorumlayabilirsiniz? Örneğin bugün ortaya çıkan formél - enformel İslâmî eylem gruplarının güdülenmelerini, çıkış noktalarını. Kuşkusuz grupların hem dünyevi hem dini nitelikli biçimlenmeleri söz konusu...

Ş.M.- Şimdi, zamanımızda eylem gruplarının mikro seviyede çalışması bütün dünyada görülen genel bir gelişme ve alt kültürlerin (gençlik kültürleri gibi çeşitli alt kültürlerin), kültür gruplarının ortaya çıktığına şahit oluyoruz. Bu İslâmi teşkilatlanma herhalde onun bir yönü olabilir; çünkü bir genel İslâmi eğilim diye bir şey var, bir de Şiiler var; Şiiler'in içinde gruplar var; Fundamentalistler var, Fundamentalistlerin içinde Tekfir ve Hicre grubu var, Müslüman Kardeşler var yani çok çeşitli alt dilimler teşekkül etmeye başladı. Bana öyle geliyor ki bu bir dünya eğilimi. Bunun Türkiye ile ilgisi nedir? Onu bilmekte zorluk çekiyorum. Yalnız şunu açık olarak söyleyeyim, ideal topluluğun çalışması ile ilgili olarak, doğrusu öngörmediğim bir öğe bu toplulukların parçalanması öğesi ve bana çok büyük zorluklar yaratacak. Bizim şimdiye kadar kafamızda olan entegre toplum imajını değiştirmeye doğru giden bir gelişme. Ben bundan rahatsızım. Belki tevarüs ettiğim şeylerden bir tanesi topluluğun nispi bir uyum içinde olma isteği olduğu gibi, topluluğun kendisinin de böyle çalıştığı fikridir. Bu konu beni rahatsız ediyor ve çok da kuşku duyduğum bir gelişme bu. Şundan dolayı, bir kere bu parçalanmanın nerede

duracağını bilmek çok zor. Şimdi yeni bir dini grup çıktığı zaman (mesela Amerika'daki Moon Grubu gibi.) aslında bayağı, beyin yıkayıcı ve insanların içine giren, şahsiyetine hükmedici bir nitelikte karşımıza çıkıyor. Şimdi biz bu toplulukta Moon Grubu'nun meşruiyetini kabul edecek miyiz, etmeyecek miyiz. Böylece bir problemle karşı karşıya kalıyoruz. Bir vergi meselesi dolayısıyla Moonlar'ın başlarındaki kişi hapse atıldı ama, ondan daha derin konular var, yani yarın çok daha baskıcı, çok daha insanın şahsına hükmedici bir dini grup ortaya çıkarsa, yahut da herhangi bir grup ortaya çıkarsa hangi kriterlerle biz bunu yasak edeceğiz. Hangi kriterlerle "buraya kadar gittiler ama bundan sonra yoktur" diyeceğiz. Şimdi bana öyle geliyor ki bu açıdan hürriyetin felsefi esasları ile ilgili olarak bir problem ortaya çıkıyor. Bundan dolayı, her ne kadar uzun zamandan beri Locke gibi kimselere göz atmadıysam da, bana öyle geliyor ki önümüzdeki yılların bütün dünya için en önemli meselelerinden bir tanesi bir grup ortaya çıktığı zaman o grubun meşruiyetini sınayacak olan felsefi kriterlerin neler olduğu sorunu. Bunu düşünmeye başlamamız lazım. Bu bana geleceğin bir sosyal biliminin son derece önemli bir yönü gibi geliyor. Bir işin mekanizmasının nasıl çalıştığını çözmek (çünkü bu, bir saatin içindeki zemberekleri filan ayırıp da tekrar koymak gibi birşey) çok zevkli ama, ben artık bir ahlaki zorunluluk olarak bu çok sevdiğim işten belki de uzaklaşacağım, belki de yapamıyacağım bir işi ele almak zorunda olduğumu hissediyorum. Bu şartlar altında hürriyet nedir, şahsın hürriyetinin sınırları nedir, grupların hürriyetlerinin sınırları nedir diye bir konuyu anlamanın gerektiğine inanıyorum ve her ne kadar sevemediğim bir konuysa da, bu konularda maalesef okumalara başlamış durumdayım.

A.B.- Bu gelişmeleri batı homo economicus'undan kaynaklanan evrimci paradigmaların sarsılması olarak değerlendirebilir miyiz?...

Ş.M.- Tabii, yani eminim ki onunla ilgili, o paradigma ile ilgili olduğu gibi, felsefemizin yeterli olmadığını da gösteren bir şey.

A.B.- Dinsel bölünmeler konusuna başka bir yönden, işlevleri açısından bakacak olursak dinsel biçimin egemen olduğunu, ancak dünyevi nitelikli patronaj ilişkilerinin geliştiği bütünlerin bulunduğunu söylemek mümkün. Toplumsal gelişme-farklılaşma ve dinsel yapıların bununla bağıntılı biçimlenmesinin çıkış noktaları, sonuçları neler..?

Ş.M.- Herşeyin kudret ve iktidarla bir ilişkisi vardır. Yani her insan grubunun oluşmasının kudret ve iktidarla bir ilişkisi vardır. Bu siyaset şeklini alabilir. Dört kişi ile birlikte, kudret-iktidar ilişkilerinin düzenlenmesi şeklinde olabilir. Yani bir küçük grup içinde kimin baş olduğu, kimin karar vereceği ve kimin kimi dinleyeceği şeklinde olabilir. Onun için bütün insanî manifestesyonların içinde bir kudret ilişkisi olduğuna inanıyorum. Bu böyle ise, dinsel grupların içinde bir kudret - iktidar boyutu her zaman olacaktır. Bizim için

önemli olan tarafı, günlük, yani siyaset dediğimiz alanla bağının kurulmasıdır ve burada tabii patronaj ilişkileri eminim ki vardır. Patronaj ilişkileri olması bana tabii geliyor.

A.B.- Şu anlamda soruyorum, biçim olarak dinsel yapının korunması, fakat onun içinde çok dünyevi bir takım patronaj ilişkilerinin oluşması... Yani bir tür farklılaşmanın dinsel yapıyla birleşmesinin meydana getirdiği bir sentez var. Bu, zannediyorum az önce sözünü ettiğiniz konuyu, yani dinsel eylem gruplarının ortaya çıkışını da az çok belirliyor.

Ş.M.- Ben zaten oradan, yani onu varsayarak yürüyordum. Siz aslında şunu demek istiyorsunuz; dinsel niteliğini kaybeder mi, kaybetmez mi o duruma geçtiği zaman?...

A.B.- Onu demek istemiyorum aslında, kaybetmiyor; biçim aynı kalıyorsa da, içerik değiştirerek sürüyor. Bu çok ilginç bir gelişme..

Ş.M.— Bence, kudret ilişkileri daima olmuştur. Yalnız bizim zamanımızda bir alan doğmaktadır. Kamu alanı diyebileceğimiz bir şey. Eskiden kamu yasaları vardı. Şimdi kamunun tanımı değişti, daha doğrusu, kamunun bünyesi değişti. Kamu eskiden devlet ve yaptıklarıyla ilgili bir şey demekti. Ama fabrika gibi bir şey ortaya çıktıktan sonra, bir kamu alanı oluştu ki, devletle bir değil. Kamu alanı çok daha çapraşık bir şey ve eskiden açık olmadığı kişilere açık; demokrasi yoluyla, gazeteler yoluyla, yayın araçları yoluyla, kitle iletişimi yoluyla. Şimdi, eskiden mikro seviyede kalabilecek bir grup bugün o kamu alanının açılmış olması dolayısıyla, doğal olarak bünye değiştiriyor. Çünkü bu, bir iş yapma tarzı. Modern dünyada kamuya girmek bir iş yapma tarzı. Bunu şahıs olarak yapıyoruz, grup olarak da yapıyoruz. Onun için bu galiba modernlikle ilgili bir strüktür değişikliğinin beraberinde getirmiş olduğu, herkese ve bütün gruplara vurduğu yeni bir damga. Bu kaçınılmaz gibi geliyor bana. Yani tenis klüplerinin bile, o kamu alanı doğduktan sonra, başka bir şekil almaları zorunlu geliyor bana.

İnsanbilim Açısından Bir Ayraç

A.G.- Bu siyasetbilim ağırlıklı olarak tasarlanmış söyleşide, ben sizin yaklaşımınızın insanbilimi (antropolojiyi) ilgilendiren yönüne bir ayraç koymak istiyorum. Bu açıdan da en önemli gördüğüm noktalardan bir tanesi, sizin yaklaşımınızın sanıyorum oldukça özgün bir yanı olan "daemon" sorunu. Sanıyorum konuşmada da bir, iki kez eşiğine geldik. Soruyu şöyle sorayım, resmi İslâmın, bu daemon'un şeytanla, şer'le özdeşleştirilip, maskelenip, bastırılmasında, diğer tektanrıcı dinlere göre daha ayırıcı, daha belirgin özellikleri ya da mekanizmaları olduğu söylenebilir mi?

Ş.M.- Bence var. O mekanizma kesin olarak var. Her topluluk veya her kültür bu konu ile başka türlü başeder diyelim. Konunun tü-

münü anlamak için de daemonun bir tarafından bastırılmış olduğunu kabul ettikten sonra, o kültürde bu öğeyle başetme yollarının ne olduğunu anlamak lazım. Şimdi ben bunu bildiğimi söyleyemem. Çünkü gelişmemiş bir araştırma alanı ve şu anda bende bulunmayan bazı bilgileri gerektiriyor. Freudçu ve yahut da Jungçu bir yetişmeyi gerektiriyor. Bence bunun da önümüzdeki yıllarda çok ilginç bir araştırma konusu olması gerekli. Bu bir nokta. Yani benim tesbit ettiğim bir nokta. Ama bu noktanın etrafında birçok ayrıntılar vardır emindim. O ayrıntıların yavaş yavaş ortaya çıkması lazım. İslâm topluluklarındaki cinsel hayatın ayrıntıları üzerinde araştırmaların yapılması gerekiyor. Ben bu konuyu bilmiyorum, ama bu deamon hakkındaki yazıyı yazmamın nedeni başkalarını teşvik etmek oldu; bu konuya daha yatkın olan kimselerin, konuyu ele alıp, biraz çalışmalarını sağlamak için oldu. Ben, burada ufukta bir nokta gördüm Sanıyorum ki o nokta var. Ama bu işin çok daha ayrıntılı çapraşık bir bütün etrafında oluştuğuna inanıyorum.

A.G.- Sanıyorum bu, modern yaklaşımı içeren ve Türkiye'de çalışmayı düşünen insanbilimciler için çok önemli bir ipucu, yani Türk insanın bütüncül kavranışında yarı bilinçli olarak, sistemli biçimde gözardı edilen bir yanının araştırılması çok önemli olacak. Sizce tasavvuf hangi noktaya kadar esneklik içinde kalabilmiştir? Bu konuda ya da insanın daemonic yanını ne noktaya kadar meşrulaştırabilmiştir?

Ş.M.- Tasavvuf, aslında bence bütün bu çalışmaları mümkün kılacak olan bir yaklaşım niteliğiyle, gerek sosyolojik hoşgörü, gerek psikoloji ve psikanaliz açısından bu konulara eğilmiş olan bir düşünce tarzı. Ama ne düşündüğünü bilmediğimiz bir düşünce tarzı. Biz bu konuya girmeden önce tarihçilerin ve İslâmı iyi bilen sosyologları nbu işin bütününü ortaya çıkarmaları lazım. Ondan sonra psikologların da bu bütünün ne anlama geldiğini ileri sürmeleri lazım.

A.G.- Bu aşamada daha ziyade tarih ağırlıklı bir çalışmanın yararlı olduğunu...

Ş.M.- Evet. Tarih ağırlıklı, evet, yani kültür tarihi ağırlıklı çalışmanın gerekli olduğuna inanıyorum. Bunun, şimdiye kadar yapılmayışının sebebleri de var. Birçok kimse bu medeniyetin içinde olan kişileri kırmak istemiyor. Çünkü çok hassas bir konu. Cinsel konular daima çok hassas konular olduğu için, bu konularla uğraşan kimselerin çamura bulanmaları çok olağan bir şey ve bilgi lazım, cesaret lazım, bunun altını tekrar çizmek istiyorum. Eminim ki, İslâm kültür tarihinde bu konulara değinmiş olan ve bir nevi sentezinin nasıl çıktığını anlatan bir takım düşünceler var. Ama biz o düşünceleri daha bilmiyoruz.

A.G.- Belki, aynı noktaya bir başka giriş biçimi de volk İslâmın günümüzdeki etki ve işleyişinin incelenmesinden geçebilir mi? Çün-

kü sanıyorum bu deamonic yön, belki şaman inançlarından kalan bir biçimde halkın belli bir pratik ve sistemleşmemiş inançlar sistemimi içerisinde önemli olabilir.

Ş.M.- Şimdi, halkın günlük davranışlarında eminim ki bu daemon'a yer veren bir öge var. Ama nasıl yer veriyorlar, onu bilmiyoruz. Daha doğrusu onu araştırmadık. Halk kültürü bu konularda bildiğimizden daha zengin ve ben burada baskıcı bir şeyden, ortodoksiden bahsediyorum. İki alanda araştırmalar bu konu için önemli; biri kültür tarihi araştırmaları, ikincisi de etnolojik araştırmalar.

A.G.- Değinmişken, volk İslâm kavramının kapsadığı olguların incelenmesinde sizce hangi tür olguların öncelikle araştırılmasında yarar var? Bunu açımlayabilir miyiz?

Ş M.- Folklor konusunda Türkiye'de çok araştırma var. Ama folklorun ne demek olduğu konusunda çok daha az araştırma var. Orada bir kaynak var. Toplanmış olan folklorun bir nevi analizi ve izahı lazım bize. Orada büyük bir araştırma alanı açılmış.

A.G.- Belki, ortaya konan verilerin incelenmesi bile, örneğin İsmet Zeki Eyüboğlu'nun cinsel büyüler derlemesinin sistemleştirilmesi gibi...

Ş.M.- Veyahut da Boratav'ın topladığı masalların içindeki temalardan çok şey çıkarılabilir. Bu daha yapılmadı.

A.G.- İnsanbilim açısından bir soru daha ekleyeceğim. *Din ve İdeoloji*'nin ikinci baskısına yazdığınız önsözde, sembolik sistemlerin kitaplı dinlerde işleyişi açısından Levi-Strauss yönteminin pek yeterli olamayacağını belirtiyorsunuz. Bunun gerekçelerini, Arkoun'un ve önerdiğiniz alternatif yaklaşımın ana çizgilerini kısaca açıklayabilir misiniz?

Ş.M.- Şimdi, stüktüralistlerin bence bir hatası var. O da insanların içinde, benim gerçekten olduğuna inandığım bir eğilimi gözardı etmeleri. Şimdi, bazı stüktürlerin bir nevi lineaire (çizgisel) bir sisteme göre çalıştığını kabul edelim. Ama bu insanların dine olsun başka bir şeye olsun "engagement"nını (bağlanma) anlatamıyor. Ben Levi-Strauss'un bir mitos'u belki izah edebileceğini anlıyorum. Tabii birçok kimse gene de bir şey izah etmeyeceğini söylemiştir, ama izah edebileceğini biliyorum. Fakat bir şiirin nasıl meydana gelebileceğini, insanın hayatındaki şiirselliğin kaynağını anlatabileceğini sanmıyorum. Oysa bence insanların hayatındaki şiirsellik çok önemli bir şey ve şiirsellik dediğim zaman, işte, şiirin içinde gördüğümüz ama insanların kendi iç bünyelerinde olan bir şeyi kastediyorum, yani şiirden daha geniş bir şey kastediyorum. İnsanların bir spritüel eğilimi olduğuna inanıyorum. Benim yaptığım din araştırmalarında bunun başka türlü bir izahı olabileceğini görmüyorum. Yani hep böyle izah edilmemiş bir şeye geliyor insanlar. Ama bu kendini çok başka şekillerde de gösterebilir. Dindar olur veyahut da başka şekilde olur, dünyanın

politik yönlerini algılayan bir kimse olur. Yani Max Weber'in dediği dini anlamak için gerekli olan (daha doğrusu anlamak için gerekli olduğunu söylemiyor, fakat dine karşı müzikal olma diye bir şeyden bahsediyor), bu müzikalitenin hiç bir zaman Lévi-Strauss tarafından anlatılamayacağına inanıyorum. Biliyorum ki Lévi-Strauss'un sistemi insanların gıyabında çalışan bir sistemdir. Ama bu da bana çok şey söylemiyor. İnsanların gıyabında çalışan bir sistem bence insanların kızgınlıkları, sevgileri, tutkuları falan hakkında bir şey söylemiyor. Bu bence günlük hayatımızda çok önemli olan bir şey, Bunun Lévi-Strauss'un anlattığı kadar yüksek ve sofistike bir tarzda izah edilmesine ihtiyaç yok. Daha kaba bir izah tarzı olsun da bana bunu anlatsın. Çünkü din içinde olan insanlarda, samimi olarak dine giren insanlarda iki şey gördüm daima. Ama bu iki şey birbirinden daima ayrı ve birbiriyle birleştiremiyorum bunları. Bir tanesi anlaşılır bir dünya şablonu meydana getirir, yani dünya anlaşılabilsin, daha doğrusu kainat anlaşılabilsin. Ama bunun yanında insanın bazı spritüel eğilimlerini tatmin eden bir izah da olsun. Bu iki izah birbirinin aynı değil. Biri bir Descartes'ın yapacağı bir şey. Öbürü de en dibinde belki bir Jung'un yapabileceği bir şey. İkisi aynı değil gibi geliyor bana.

A.B.- Bu görüşleriniz önsözde belirttiğiniz gibi, yalnızca kitaplı dinler için mi söz konusu, yoksa genelde mi...?

Ş.M.- Hayır bütün insanlar olarak.

A.G.- Koyduğunuz çekinceyi daha da genişletmiş oluyorsunuz. Arkoun'u kısaca nasıl değerlendirirsiniz?

Ş.M.- Şimdi Arkoun'a geleyim. Tabii ki bu bir gerçeği nasıl kestiğinize ait bir şey. Bu discours (söylem) konusu da gerçeğin bir kesiti olarak önemli bir şey ve ben ona çok önem veriyorum. Belirli bir discours insanın bu spiritüel eğilimlerini nasıl bir çerçeve içinde çerçeveleyeceğini anlatıyor. Fakat spritüel eğilimin discours'dan geldiğine inanmıyorum. Onun otonom bir şey olduğuna inanıyorum. Dolayısıyla bu eğilim, onu çerçeveleyen discours, ondan sonra da ortodoksi diyelim, bunlar dini incelediğiniz zaman üç ayrı kesit, ama o üç ayrı kesitin de bir meşruluğu olduğuna yani metodolojik bir meşruluğu olduğuna inanıyorum. Arkoun'nun metodunun altını çiziyorum: Bir discours'un meydana getirilmesi, bir söylemin ortaya çıkarılması bence önemli.

A.G.- Sanıyorum, önsözde çok kısa geçilmiş olan nokta bu kez biraz daha açılmış oldu.

A.B.- Söylem kavramı üzerine... kültüre kod kavramı yerine söylem kavramını yeğlediğiniz sonucunu çıkarabilir miyiz? Örneğin kültürel kodların kurumlarına, süreçleri üzerine etkilerinden sözedebilir miyiz?

Ş.M.- Evet, yani, gene kod ara bir kavramdır. Söylem, kodun daha incelikli bir şeklidir. Onun için bana öyle gelir ki muhtelif söylem-

leri bulmaya çalışmak lazım. Kod hoşuma gitmişti deyim olarak. Çünkü bunu burada yakalayabilme imkanını veriyordu. Söylem daha gelişmiş bir şey.

A.B.- Doğrudan kurumları karşılamayan, ama onların alt yapısında bulunan bir etkileme biçimi o zaman söylev.

Ş.M.- Evet.

A.B.- Daha önce konuştuğumuz sivil toplum yaklaşımınıza bu kez başka bir açıdan değinmek istiyorum. Temps Moderns'deki makalenizde, sivil toplum kavramının genelde batı dünyasının bir ürünü olduğunu, sivil toplum yokluğunun Osmanlı toplumsal yapısını açıklamada belirleyici bir kavram olmadığını söylüyorsunuz. Daha artan oranda bir tarihsel-sosyolojik eğilim içinde olduğunuz söylenebilir mi? Bundan sonraki çalışmalarınızda sivil toplum (ya da toplumsuzluk) yaklaşımınız ikinci planda mı olacak?

Ş.M.- Şöyle, gene Montesquieu ve Hegel. Bu konuyu ilk incelemeye başladığım zaman biraz Montesquieu, biraz Hegel biliyordum. Birincisi sivil toplumun olup olamadığı önemli bir şey. Çünkü onlar buna önemli diyorlar. İkincisi de onların modellerine göre aradığımda sivil toplum var demiş olmalarının onun varolduğu anlamına gelmediğini gördüm. İnsan şablonu tatbik ettiği zaman çarpık bir şekilde ona benzeyen ama tam olmayan bir şey buluyor. Yani şunu göstermek istedim ki, gene batının kavramları o kadar geçerli değil...

Ş.M.- Bizim topluluğumuz için o kadar geçerli değilse, o zaman batının düşüncesi de kendi üzerine bir monologdan ibaret midir? Yani bu düşünce batı kurumlarının batılılarca anlaşılması için onların yaptıkları bir monologdan ibaret midir, diye düşünmeye başlıyor insan.

A.B.- Bu soruyu sormamın nedeni belli bir çevrede yaklaşımınızın sivil toplum merkezli olduğunu düşüncesinin sürmesi. Aslında siz, araştırmalarınızda daha farklılaşmış ve daha özgün bir yere geldiğinizi söylüyorsunuz.

Ş.M.- Evet. O bir ara yerdi. Dediğim gibi insana en çok öğrettiği şeylerden bir tanesi de Montesquieu'nün düşündüklerinin o kadar üniversal olmadığı.

A.B.- Bununla bağlantılı bir şey sormak istiyorum. Batıda son yıllar da gelişmeci ve yeni-davranışçı paradigmaları aşan tarihsel-sosyolojik bir akım egemen. Bu akımın en önemli özelliklerinden birisi de makro bütünlere dönüş yapması. Sizin bu gelişmelerden etkilenmeniz, ya da onlarla eklemlenmeniz söz konusu oldu mu?

Ş.M.- Yok, değil. Aksi istikamette gidiyorum zannediyorum. Mesela bu spiritüalite denilen şeyin ne olduğunu ben tam anlamış değilim. Ama anlamak isterim. İnsanların blok yapılarıyla kişi yapıları arasındaki ilişkinin ne olduğunu merak ediyorum.

A.B.- İzin verirseniz bu noktayı biraz açalım. Yazdıklarınız ve

söylediklerinizi değerlendirildiğinde, batı toplumlarının sınıf olgusu, doğu toplumlarının ise kişi ilişkileri tarafından belirlendiği ortaya çıkıyor. Bu çerçeveyi doğru kabul edersek...

Ş.M.- Evet...

A.B.- Bu çerçeve Osmanlı-Türk toplumunun anlaşılmasında, geliştirilmesi gereken bir kişilik kuramının önemini vurgulamaz mı? Böyle bir kuram olmaksızın bütüncül bir açıklama olabilir mi?

Ş.M.- Şimdi kişilik iki anlamda olabilir, hangisini kastettiğinizi anlayalım...

A.B.- Soruyu sizin çalışmalarınız çerçevesinde tartışılan noktalardan biri olduğu için soruyorum. Sizin, Türk insanını bütün olarak anlamaya yönelirken bu insana ilişkin bir kişilik kuramının arayışı içinde olduğunuz ileri sürülüyor. Ayrıca örneğin kitabınızda kullandığınız bir Erikson modeli var...

Ş.M.- Anladım. Yok o yanlış, yani öyle bir şey düşünmüyorum. Kişi dediğim zaman şunu ortaya koymak lazım (belki bunu en iyi Birds ortaya koymuş): şimdi topluluğu anlamanın iki şekli var. Sosyal strüktür olarak anlayabilirsiniz veyahut da sosyal ilişkiler olarak anlayabilirsiniz. Ben İslâmı, Osmanlı'yı ele aldığım zaman sosyal ilişkiler olarak incelemenin bana daha çok şey anlattığını görüyorum. Sosyal strüktür olarak yaklaşmanın pek tabii bir faydası var ama, sosyal ilişkiler insanın daha derine gitmesini mümkün kılıyor. Strüktür insanı bir yerde tutuyor. Şimdi, sosyal strüktürün kişiler üzerinde bağlı olduğunu söyleyebilirsiniz. Ama sosyal ilişkilerin kişiye bağlı olması, o kişinin bir kişiliğe sahip olması anlamını taşımaz. Ben burada bir ilişkiler ağından bahsetmek istiyorum. Yoksa, bir Türk kişisi, bir Türk kültürü gibi şeylerle kesinlikle ilgim yok.

A.B.- Ek olarak, benim de çok merak ettiğimbir konu. *Din ve İdeoloji* kitabınızda kullandığınız ve "kimlik geliştirmede önemli bir model temin ettiğini" söylediğiniz Erikson modeli hakkında bugün ne düşünüyorsunuz? Tekrar yazsaydınız, aynı şeyi mi yazardınız?

Ş.M.- Şöyle; biraz cesaret etmişim onu kullanmakla Ampirik olarak Türkiye'de bu bunalımların ne kadar merkezi olduğunu o zaman da bilmiyorduk, şimdi de bilmiyoruz. O bir benzetmedir. Ama elde başka imkanlar olmadığı için yapılmış olan bir benzetmedir. Erikson bu işi anlattığı için belki benzeyebilir diye yapılmış bir benzetmedir. Doğrusu ondan daha işe yarar bir model bulamamıştım o zamanlar.

A.B.- Bu kaygunun arkasında davranışçılık postülaları yatmıyordu öyleyse...

Ş.M.- Hayır, ben davranışçılıktan çok, davranışçılığın belki de karşısında olan kişinin topluma katılmasının göz önünde tutulması gerektiğini söylüyordum ki, bu çok farklı bir şey. Benim aradığım psiko-dinamik Erikson'daki psiko-dinamikten daha farklı, daha insanın içinden gelen bir şey. Yani dışa uyum konusuyla daha az ilgi-

li olan, insanın kendi kişiliğini geliştirmesi, oluşturmasıyla ilgili bir şey. Onun için hani, Jung... İnsanın kültüründen gelen ve belki de arşetipal bir olay...; çok bilmiyorum doğru mudur, yanlış mıdır. Yani biraz zayıf buluyorum o arşetip kavramını ama, insanın kendi kültüründen gelen söylemiyle, o söylemden yararlanarak bir kişi geliştirmeyi düşünüyorum. Erikson ise meseleyi bir toplumun içine sokulan, bir durumun içine sokulan bir insanın zaman zaman karşılaştığı bunalımlar gibi görüyor. Bu bana anlamlı geliyor. Fakat benim işim daha çok insanın kendisini kültüründen aldığı araçlarla nasıl insan yaptığı.

A.B.- "Some Aspects of Middle East Sociology" başlıklı makalenizde Türk toplumbilimini değerlendiriyorsunuz ve en önemli özelliklerinden birisinin pozitivizm ve etkilerinin doğurduğu erekçilik olduğunu ileri sürüyorsunuz. 1960'lar sonrası fonksiyonalist okuldan kaynaklanan bir takım paradigmaların bu yapıya eklemlenmesi nasıl bir sonuç doğurdu? Bu ekolün katkıları ileri sürüldüğü gibi erekçilikten bir kopuk oluşturdu mu?

Ş.M.- Türkiye'de insanlar genellikle fonksiyonalizmi çok seviyorlar. Bende öyle bir kanı var. Çünkü fonksiyonalizmi kullandıkları zaman kendilerini rahatsız eden bir takım problemleri cevaplandırmadan toplum konusunu cevaplandırabiliyorlar. Kendini rahatsız edebilecek olan problemlere el atmadan... yani tamamen mekanik bir şekilde yapılıyor. Türkler çok iyi mühendis çıkarıyorlar. Akıllı sosyalbilimciler de Türkiye'deki akıllı mühendisler gibi iş yapıyorlar. İlginç olan taraf şu: Herhalde toplumun içinde insanların kendi özlerine inmelerine engel olan bir takım düşünce kalıpları da var.

A.B.- Bu çerçevede, Birnbaum'un yaptığı ayrım, tanrısal düzeyde belirlenen iktidar-otorite ile siyasal yaşam düzeyinde belirlenen iktidar-güç ayrımı ne ölçüde kullanılabilir? Bu ayrımdan kaynaklanan belirleyici söylem toplumbilimde derinliğe inmemizi engelleyici bir unsur olarak gösterilebilir mi? Aynı şekilde Türkiye'de toplumbilimdeki düşünce üretiminin daha çok bu söylemin izin verdiği çatışmalar ağıyla sınırlı olduğu söylenebilir mi?

Ş.M.- Bu bir cevap değil ama, bir başlangıç cevabı olabilir. Çünkü hep böyle pratik insanlar görüyorum Osmanlı'da da, Cumhuriyet aydınlarında da. Pratik insanların çok güçlü bir tarafları var. Bazı şeyleri görürler, üstüne gidip onun için bir reçete ararlar. Mesela Osmanlı devlet adamları eşraf ve ayânın ne güçte olduğunu çok iyi anlamaya çalışıyorlar. Kabilelerin, muhtelif din gruplarının ne zaman harekete geçecekleri konusunda dosya falan tutuyorlar... Eskiden beri bu işleri çok iyi biliyorlar ve bilgi var ellerinde ve işte bunu ona çatıştırma, ona buna köprü yapmak, bir maaş vermek, öbürüne bir arpalık vermek yoluyla bu işlerin hemen üstüne gidiyorlar. Çok iyi pratik bir siyaset bilgileri var. İnanılmaz derecede iyi bir pratik siyaset bilgileri var. Yalnız bunun yanında bir merak azlığı var. Bütün

bu çok akıllı pratik insanlarda "bu işin esası nedir, bunun dibindeki temel ögeler nasıl çalışır" gibi sorulara inmek yok. Osmanlı devlet adamlarında bir işin üzerine çok akıllıca gidip pratiğini çok iyi bilme, beraberinde çok derin bir siyasi felsefe anlayışı getirmiyor. Şimdi sosyal bilimlerde de öyle Türkiye'de; belirli bir paradigma ile çok yüksek değerde iş yapan sosyalbilimcilerimiz var. Ama merak unsuru yok çoğu zaman. Yani bu paradigma aslında ne kadarını izah ediyor, ne kadarını saklı tutuyor merakı yok. Bir paradigmayı veri olarak kabul edip, o paradigmaya göre çok üstün seviyede bir cevap bulmak var. Bu merak azlığı bana bizim özel karakterimizden biri gibi geliyor.

A.B.- Buna batı/doğu, irrasyonel/rasyonel ayırımını katmak gerekir mi?

Ş.M.- İşte bağlı birbirine bunlar.

A.B.- Yine aynı makalede sayısal göstergeler üzerinden hareket eden, daha çok ampirik bir okul olan ve olgucu pozitivistler diye değerlendirdiğiniz bir çevre var. Bu çevre makalenizden bu yana oldukça etkinlik gösterdi. Bugün nasıl değerlendiriyorsunuz?

Ş.M.- Tabii bir sosyal hadiseyi anlamak için sayısal verilerin kullanılmasının engellenemeyeceği bir takım şeyler vardır. Türkiye'nin nüfusundan başlamak üzere, sayısal çalışmaların bence çok büyük bir önemi var ve Türkiye'de o konuda çok iyi çalışmalar yapılıyor. Mesele mekanizmaların nasıl işlediği noktasına gelince, orada meycut paradigmalar, bunları izah etmeye kafi gelmiyor. İlk defa olarak bir mekanizmanın nasıl çalıştığına karşı Marksizmle bir merak uyandı ve bazı izah denemeleri yapılmaya çalışıldı. Bazı başarılı izahlar oldu bence. Ama az sayıda. Yine de Türk Marksizmi dünyanın en sığ Marksizmi demiyeceğim ama, dünyadaki sığ Marksizmler içinde yer aldığını sanıyorum.

A.B.- Bu batı "homo economicus"'ünü kaynak alan Marksizmin Osmanlı-İslâm potası içinde erimesinin (ya da erimemesinin) sonucu olabilir mi?

Ş.M.- Buna benzer ama daha basit bir şey var. Yani batıda olup bitenleri anlamak için zaman azlığı liseden başlıyor. Türkiye'de lise eğitimi diye bir şey yoktur. Hele felsefe anlamında hiç yoktur. Fransa'da lise öğreniminden geçmiş olan bir kimseye nazaran üniversiteye geldiğimizde, iki yıl gerideyiz. Birçok şeyler var. Müzeleri gezmek. Analarının, babalarının çocuklarını müzelere götürüp batıda olanları göstermeleri var, seyahat etmek var. Gene bir, iki yıl daha geri deyiz. Marksizmi anlamak için bence yalnız kitap okumak yeterli değil, bir de genel kültür olması lazım.

A.B.- Türk siyasal biliminde son 15-20 yılın temel özelliklerinden birine değinmek istiyorum. "Amerikan sosyoloji"si olarak adlandırılan egemen akımın önemli ölçüde Parsons'un Weber yorumuna daya-

lı olduğunu biliyoruz. Ancak Parsons'un Weber yorumu oldukça tartışmalı bir yorum. Örneğin tarihsel ögenin tümüyle dışlandığı ileri sürülüyor, başka deyişle bir yabancılaşma söz konusu. Türkiye'de özellikle 60'lı yıllardan sonra bu akım güçlenmeye başlandı, ancak Amerika'daki yapısının dışında bir yapı kazanarak. Sonuçta, bu akımın Türkiye'ye ulaşması bir çifte yabancılaşma çerçevesinde oldu...

Ş.M.- Evet çok doğru...

A.B.- Bunun Türk siyasal bilimi üzerindeki etkisi, sonuçları neler oldu?

Ş.M.- Şimdi geri kalma var. Geç kalma var. Sosyal bilimlerde de geç kalma diye bir şey var. Bir de bilimin yapılış tarzının Türkvari bir şekli var, ilmiye'den gelen geleneksel biçimde. Türkiye'de bilim mutlak olan şeyi bilmektir. Ve bir şey vardır, o bilinir, soru işaretleriyle gelmez. İkincisi "Reasearch papers" gibi bir şey yazılmaz geleneksel İslâm ve Osmanlı kültüründe. Arenada karşı karşıya argüman teati edilir. İşte birçok zamanlar padişahlar bir şeyin hakikatini bilmek istedikleri zaman, iki ayrı reasearch papers okutmuyorlar. Adamları getirip orada münakaşa ettirtiyorlar, böyle bir gelenek var. Şimdi bu geleneğin iyi tarafı da var, fakat yozlaşmış şekli de var. Geleneğin yozlaşmış şekli şu: Ben senden daha iyi bilirim. Bilim biraz da Türkiye'de ben senden daha iyi bilirim demek için (entellektüeller içinde) başkalarına insanın onlardan daha iyi bildiğini anlatmak için yapılıyor. Şimdi bu iki şeyi yan yana getirdiğiniz zaman belli bir müzakere ve münakaşanın daha uzun sürmesi ihtimali var. Daha uzun sürmesi ihtimali var, çünkü bir takım kişisel şeyler ortaya çıkıyor. Yani bu bir burun sürtme şeklini alıyor. O burnu sürtülen adam da; "yaa, ben de senin burnunu sürterim şeklinde..." yapısal bir tarafı var bunun, belirli bir modayı daha uzun sürdüren onun yanında da herhalde bir kuşaklar meselesi var. Yani Amerika'ya gidip de belirli bir kuşakta belirli bir şey öğrenmiş olan bir kimse, onu ters çevirip, yani ters yüz edip yeniden bambaşka bir şey öğrenmek istemez. İki açıdan; bir tanesi tamamen insani bir şey Ben "resistance" (direnç) gösteriyorum birçok yeni şeylere. Mesela Faucault'yu kafama vura vura okudum, çünkü insani bir resistance'ı var. Ama bunun yanında bir de mesleki bir resistance var. İnsan etrafında birçok insanları yetiştiriyor, bir kere girmiş o döngünün içine; insanlar yetiştirecek, doktora yazdıracak. Bir de biraz inatlaşma konusuna gelince, ona daha da sert bir çerçeve çizilmiş oluyor. Her şey de gittikçe daha çabuk değişiyor: kaldı ki Türkiye'de kitap satın almak o kadar pahalı bir şey ki, bu en basit yönünden alsanız, bunu izah edici bir tarafı olabilir. Yani olacak şey değil, ben bıraktım kitap satın almayı, yani arkadaşlardan İngiliz Kültür Heyeti'nin bilmem İngiltere'den getirip de mikro filmini alıyoruz. Ondan sonra beş tane mikro film yapıyoruz. Her birimize 800 TL'ye falan geliyor; iyi. Ama uğraşmak lazım kitap okumak için. Yani o en basit şekli bile izah edilebilir gibi geliyor bana.

A.B.- Bildiğiniz gibi ilk kitabımızda sizin *Çevre-Merkez İlişkileri* başlıklı makalenizi yayımlıyoruz. Bugün, yazılışından 12 yıl sonra bu yazıyı nasıl değerlendiriyorsunuz?

Ş.M.- Şimdi maalesef benim bütün makalelerim pragmatik oluyor. Progmatik'ten şunu kastediyorum: Bir konuyu ortaya atıyorum ve ondan sonra o konunun daha da incelenerek bu işin böyle olup olmadığının başkaları tarafından irdelenmesini bekliyorum. O açıdan çok fazla yanıt gelmedi. İnsanlar kullanmaya başladılar bunu ama; bu incelemenin daha ayrıntılı, incelikli bir modele falan sokulmasını bekliyordum. O tipte teorik bir çalışma görmedim şimdiye kadar. Ama, çoğu zaman bir meseleyi ortaya attığım zaman bu konu yüzde yüz böyledir, diye düşünmüyorum, yani çok endişelerim de oluyor: Belirli bir bir konuda acaba bunun ne kadarı doğru idi, bunun yüzde kaçı on sene sonra, yirmi sene sonra, doğru olacak gibi. O konunun daha ayrıntısına gidilip aşılmasını bekliyorum. Şimdi kendim de onları depase etmek için çalışmalar yapıyorum. Sanıyorum ki bu çalışmayı nasıl aşmaya çalıştığımı anlattım. Orada kendime bir çerçeve kurdum, o birinci istasyon hakkında, bundan sonraki istasyonlarda daha ayrıntılı neler söyleyebileceğimi anlamaya çalıştım.

A.B.- Bununla birlikte çevre-merkez yaklaşımının temel dinamikleri üzerinde görüşlerinizde büyük değişiklik yok diyebilir miyiz?

Ş.M.- Hâlâ önemli olduğuna inanıyorum. Her ikisinin de mesela bir dünya sistemi içinde değerlendirilmesi, yeni bir açı sağlardı. Onun da yapılması gereken bir şey olduğuna inanıyorum. Ama dünya sistemi üzerine çalışan kimseler, mesela direkt olarak dünya sisteminin mevcudiyeti bu oyunun kurallarını nasıl değiştirdi? Onu görmek isterdim. Biraz yanlış anlamalara yol açan şeyler yazdığımı biliyorum. Çünkü pragmatik olarak okunuyor çok zaman. Dogmatik okuyor. Ama sizin kuşaklarınız daha başka şeyler yapacaklar.

TÜRK SİYASASINI AÇIKLAYABİLECEK BİR ANAHTAR: MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİLERİ*

ŞERİF MARDİN

Çeviren: Şeniz Gönen

"Toplumun bir merkezi vardır." Ama nasıl ki, bazı toplumların ötekilerden daha sağlam merkezleri varsa, bu merkezler oluşturulurken kullanılan malzeme de toplumlara göre büyük değişiklik gösterir.[1] Bu "serbestçe devinip duran"[2] kaynakları düzene sokmak için girişilen çabaların çoğunlukla pek kısa ömürlü olmasına rağmen Orta Doğu'da, bu çeşit merkezlerin kurumsal çerçevesini kurmak için yapılan girişimlerin uzun bir tarihi vardır. Bu açıdan Osmanlı Imparatorluğu, göze çarpan bir istisnadır. Osmanlı İmparatorluğunun, karmaşık ve incelmiş bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkezi vardı.

Osmanlıların uyguladığı yöntemler ustaca ve çeşitliydi. Dinsel azınlıklardan çoğunlukla küçük yaşlarda toplanan bireyleri yönetici seçkinler arasına alan, onları resmi görevliler sınıfıyla bütünleştiren, vergi ve toprak yönetimini mutlaka merkezileştirmese de sıkıca denetim altında tutan ve resmi dinsel düzene egemen olan merkez, adalet ve eğitim alanlarında ve yasallığın [resmiyetin] simgelerinin yayılıp tanıtılmasında, sağlam dayanak noktaları bulmuştu.[3] Komşu

---

* Önce **Daedalus'ta** (Kış 1973) ve ikinci olarak yeni eklerle yayımlanan (**Political Participation in Turkey**, Chapter II, ss. 7-33, Boğaziçi Üniversity Publications, İstanbul 1975) "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics"in çevirisi. Köşeli ayraç içindekiler, açıklama amacıyla, çevirmenin eklediği ya da İngilizce metinden aktardığı sözcüklerdir. (Yayımlayanlar).

1. Baştaki deyişi, Edward Shils'in "Center and Pariphery"sinden aldım: **The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on His Seventieth Birthday, 11 March 1961**, Glencoe, 1961, ss. 117-130, burada, s. 117.

2. "Serbestçe devinip duran" kaynaklar için bkz: S. N. Eisenstadt, **The Political System of Empires**, New York, 1969, **passim.**

3. Bu özelliklerin genel bir irdelenmesi için bkz: Halil İnalcık, "The Rise of the Ottoman Empire", **The Cambridge History of Islam**, A. K. S. Lambton, P. R. Holt ve B. Lewis (eds.), **I: The Central Islamic Lands**, Cambridge, 1970, ss. 295-323 ve H. A. R. Gibb ve Harold Bowen'ın daha önceki ve daha kesinleyici incelemesiyle karşılaştırın: **Islamic Society and the West, I, Part**, London, 1950-1967, ss. 39-199.

İran'la bir karşılaştırma yapılırsa, Osmanlıların bu başarıları, daha açık bir biçimde ortaya çıkar. İranlı yöneticiler, denetime alamadıkları çok sayıda toplumsal güçle ustaca oynayan "büyük düzen kurucular"dan başka şey değillerdi çoğunlukla. Ne var ki, Osmanlıların bu konulardaki başarıları, komşularının kurumlarıyla karşıtlık durumunda ele alınıp tam anlamıyla değerlendirilemez.[4] Daha geniş bir bakış açısı edinebilmek için, bir başka karşılaştırma yapmak doğru olur. Bu karşılaştırmada, Osmanlı İmparatorluğu, ortaya çıkmakta olan merkezileşmiş Batı devleti ve daha sonra onun yerine geçen modern ulus-devleti ile yanyana konarak ele alınmalıdır.

Batıda, onyedinci yüzyıl yarısında ortaya çıkan hükümet biçimi olan "Leviathan" da, daha sonraki ulus-devlet de, Osmanlı kurumlarının gelişiminde rol oynadı. Bunlar, başlangıçta, Osmanlıların özellikle gerçekleştirdikleri başarılardan ötürü eskiden beri gurur duydukları alanlarda üstünlük elde etmeye başlayan rakipler olarak görüldüler. Ama daha sonraki modernleşme süreci boyunca Osmanlılar, bu yeni devlet biçimlerini kendi hükümetlerinde yapacakları reformun modelleri olarak gördüler.

Leviathan ve ulus-devlet, yapısal açıdan Osmanlı kurumlarıyla karşıtlıklar gösterdiğinden, Türk tarihi bakımından da önem taşır. Batıda devleti biçimlendiren güçler, modernleşme başlamadan önce Osmanlı devletini biçimlendiren güçlerden önemli ölçüde farklı gibi görünmektedir. Modern devleti yaratan merkezileşme süreci, dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı-karşıya-gelmeyi kapsamıştı. Bu güçler, feodal soylular, kentler, kasabalar [burghers] ve daha sonra endüstri emeğiydi. Bu uzlaşmalar, Leviathan'ın ve ulus-devletin bir ölçüde iyi eklemlenmiş yapılar olmasına yol açtı. Ne zaman bir uzlaşma ve hatta tek yanlı bir zafer gerçekleşse, çevresel gücün bir bölümünün merkezle bütünleşmesi de sağlanmış oluyordu. Böylece, feodal zümreler ya da "ayrıcalıklılar" ya da işçiler, yönetimle bütünleştiler, ama aynı zamanda, özerk durumlarının tanınmasını sağladılar. Art arda kendini gösteren bu karşı —karşıya— gelmelerin ve tanınıp kabul edilmelerin çok önemli sonuçları olmuştur. Karşı-karşıya-gelmeler çeşitliydi. Devlet ile kilise, ulus kurucular ile yerelciler, üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanlar arasındaki çatışmalar, bunun örnekleridir. Bu çapraz bölünümler, Batı Avrupa modern siyasasının bükülgenliğine büyük ölçüde katkıda bulunan çeşitli siyasal kimliklerin ortaya çıkmasına yol açtı.[5] Öte yandan

---

4. Bu deyişi, **International Journal of Middle East Studies**'de yayımlanacak bir makalede kullanan Prof. Y. Abrahamian'a borçluyum.
5. Batı Avrupa'da devletin gelişimine ilişkin yanlar için bkz: Reinhard Bendix, **Nation-Building and Citizenship: Studies in Our Changing Social Order**, NewYork, 1966, ss. 1-142; C. J. Friedrich, **The Age of the Baroque: 1610-1660**, New York, 1952, ss. 14 ve arkası; R. R. Palmer,

merkez, çevresel öğelerle bir bağlantılar sistemi içinde bulunuyordu: Ortaçağın büyük zümreleri (estates) parlamentolarda yer almıştı; alt sınıflara haklar tanınmıştı.

Ondokuzuncu yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğunda, katmerli karşı-karşıya gelmenin ve bütünleşmenin bu ayırt edici özellikleri eksik gibi görünmektedir. Daha doğrusu, *temel* karşı-karşıya-gelme, tekboyutluydu ve her zaman, merkez ile çevre arasındaki bir çatışma olarak ortaya çıkıyordu. Ayrıca, çevresel toplum güçlerinin özerkliği, ancak *de facto*'ydu* ve, Batı Avrupa'da, örneğin, "bağımlı tüzel kişilikler"[6] olsalar bile "Bey'den ya da Prens'ten ayrı"[7] olan zümrelere tanınmış kurumsallık hakkı ile bunun arasında çok önemli bir fark vardı. Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı-karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktu ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi görünüyordu. Bu incelemede, modernleşme boyunca bu kopukluğun nasıl sürüp gittiğini ele alınıyor.

Geleneksel Sistem

Merkez ile çevrenin, Osmanlı siyasal ve ekonomik yaşamının temel sorunu durumuna gelmesine yol açan birçok neden vardı. Merkez-çevre kopukluğunun en genel boyutu, doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığını hâlâ geniş ölçüde sürdürmesiydi.[8] Osmanlı İmparatorluğu, miras yoluyla geçen bir bürokrasi ve feodal beyler tarafından değil de merkezden denetlenen bir ordu kurmakta başarı göstermişti, ama Osmanlı toplumu bu çerçevenin içine kolayca girip oturmuyordu. İmparatorluğun bazı bölümlerinde, imparatorluk-öncesi bir soylular sınıfı varlığını sürdürmüştü, soysop zincirleri hâlâ güçlüydü, dinsel tarikatler özerk güçlerinin dayandığı temelleri hatırlatabilirlerdi ve çeşitli etnik ve dinsel gruplar vardı.

Bu dağınık potansiyelin özel bir durumu, devlet ile İmparatorluğun çekirdeği olan Anadoludaki göçebeler arasındaki ilişkiydi. Dev-

---

The Age of Democratic Revolution, I, Princeton, 1959, passim ve burada özellikle önemli olan: Seymour M. Lipset ve Stein Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignement: An Introduction", **Part Systems and Voter Alignements: Cross-National Perspectives,** Lipset ve Rokkan (eds.). New York, 1967, ss. 1-64.

6. Friedrich, 20.
7. **Ibid.**, 19.
8. Bölük porçük siyasa için bkz: A. Vinogrados ve J. Water Bury, "Situations of Contested Legitimacy in Morocco: An Alternative Framework", **Comparative Studies in Society and History,** XIII, (January, 1967), ss. 32-57; Max Glucksman, **Politics, Law and Ritual in Tribal Society,** New York, 1965, ss. 155-201.

* "Fiilen", "bilfiil" (ç.n.)

letin çevredeki göçebelerle uğraşmasının getirdiği güçlük, yerel bir rahatsızlıktı. Ama ayrıca, göçebeler ile kentlerde oturanlar arasındaki karşıtlık, Osmanlı okumuşlarının, uygarlığın kent ile göçebelik arasındaki bir çekişme olduğu ve göçebeliğe ilişkin her şeyin küçümsenmekten başka bir işe yaramadığı konusundaki kalıp düşüncesini de doğurmuştu. Göçebe ve yerleşik halk arasındaki bu temel kopukluğun bir kalıntısı, yerleşik tarım yapılan on üç ilin istatistik verilerinin, toplumsal yapısının ve başlıca sorunlarının, hayvancılığa dayalı ekonominin ve göçebeliğin kalıntılarının geçerli olduğu dört ildeki verilerle, yapıyla ve sorunlarla keskin bir karşıtlık içinde bulunduğu doğu Türkiye'de bugün de hâlâ görülür.[9]

Merkez-çevre kopukluğunun bir başka kurucu öğesi, merkezin, bir Osmanlı-öncesi soylular zümresinden kalan izlere ve yıldızları Osmanlılarla birlikte parlayan taşralı bazı güçlü ailelere karşı kuşkuyla davranmasıydı. Taşralar ayrıca, baş eğmez din sapkınlığının da fesat yuvalarıydı. Kargaşalık çıkaran tarikatler, karşıt görüşleri uzlaştırmaya yönelen dinler, Mesih olduğunu ileri sürenler uzun süren ve iyice hatırlanan bir tehlike oluşturmuşlardı. Osmanlı taşraları, taht üzerinde hak iddia edenler için elverişli yerler haline geldiğinde çevre, ayaklanmaların çıkış noktası görevini yerine getirmesi için gerekli olanı da edinmiş oldu.

Bütün bunlar, merkezin göz yumduğu bir yerelcilik temeli üzerinde ortaya çıkıyordu; çünkü, Osmanlı toplumsal yöneticiliği, başa çıkılmaz örgütleme işleriyle karşı karşıya kalmıştı. İmparatorluk genişledikçe Osmanlılar, karşılaştıkları yeni toplumsal kurumlarla, yerel törelere yasallık tanıyarak ve etnik, dinsel ve bölgesel özelliklere yönelik ve merkezsel olmayan bir uzlaşma sistemini pekiştirerek baş ettiler. Gevşek bağların işe yaradığını gördüklerinde, daha kapsamlı bir bütünleştirmeye girişmediler. Bu yarı-özerk gruplar arasında, kendi din liderleri tarafından denetlenen gayrimüslim toplulukları sayabiliriz. Böylece, daha genel ve bütünsel anlamda, merkez ve çevrenin, birbiriyle çok gevşek bağlar içinde bulunan iki dünya olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal parçalanmışlıkla birlikte Osmanlı toplumunun bu yanı, Osmanlı düzenin temel sorunlarından biri-

9. Osmanlı İmparatoğluğunun oluşum zamanına ilişkin olarak bu konuda yazılanlar Speros Vryonis tarafından özetlenmiştir: **The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Centuries,** Berkeley, 1971 ss. 258-285. Bir Fransız antropoloji bilgini olan J.Cuisehier, 1966'da şunu hâlâ söyleyebiliyordu: "Gerçekten de iki Türkiye vardır ve bunların birincisi hükümet Türkiyesi olan eski kentsel gelenek Türkiyesidir, ikincisi ise, bugünkü Türklerin 4/5'ini oluşturan ve Oğuz ve Türkmen aşiretlerinden doğrudan doğruya gelenlerin kırsal gelenekli Türkiyesidir." (**Etudes rurales,** No. 22-26, 1966, ss. 219-242, burada s. 224) Doğu Türkiye için bkz. İsmail Beşikçi, **Doğu Anadolu'nun Düzeni,** Ankara, 1969, s. 23.

ni ortaya koyar. Bu sorun, Sultan ve resmi görevlileri ile Osmanlı Anadolusunun iyice bölük pörçük yapısı arasında ortaya çıkan karşı-karşıya-gelmedir. Anadolu, modern Türkiye'nin toprak bakımından kurucu öğesi olduğu için, bugünkü incelemeler açısından özellikle önem taşır.

Bölük pörçüklük karşısında yer alanlar, yani resmi görevliler, çevreden deyim yerindeyse yalnızca parmaklığın öte yanında olmaları bakımından değil, bazı simgesel farklılıklarla olduğu gibi bazı ayırt edici statü özellikleri dolayısıyla da ayrılıyorlardı. Uzun süre, bazı büyük ve küçük resmi görevlileri ayırt eden özellik, bunların çoğunun gayrimüslim gruplardan alınıp toplanmasıydı.[10] Bu uygulama, ideal bir örüntüyü (pattern), Sultanın kölesi (Türkçede'e *kul*'u) haline gelen bürokrat örüntüsünü gerçekleştirme amacını güdüyordu. Bu ideal şemada, resmi görevli, hiçbir kişisel bağı olduğu ileri sürülemeyen ve hanedanın amaçlarının yerine getirilmesine bütün varlığını adamış bir kimse olarak ortaya çıkıyordu. Bundan ötürü resmi düzen, özgür doğmuş Müslümanları bu görevlerin dışında bıraktığı için suçlanıyordu ve kuşkusuz, bu engelleme, acı ve öfkeyle hatırlanıp durdu. *Kul* ile, bazı istisnalar dışında alt sınıfların gündelik yaşamına daha yakın olan resmi dinsel düzen üyeleri arasında da sürtüşme vardı.[11] Böylece dinsel kurum, merkez ile çevre arasındaki sınır çizgisi üzerinde yer alıyordu. Modernleştirme boyunca ve merkezin layikleştirme siyasetlerinden ötürü de çevre ile gittikçe daha fazla özdeşleşti.[12]

Seçkin resmi görevliler ile çevre arasındaki ayırımın temelleri, ekonomik değişkenlerde de görülüyordu. Resmi görevlilerden vergi alınmıyordu ve İmparatorluğun geliştiği dönemde bunların servetleri en zengin tüccarlardan aşağı kalmıyordu. İş adamının, bazı kimseleri çalıştırıp ücret ödemesi ve iş yerinin öteki giderleri göz önüne alınarak bir ölçüde açıklanabilir bu, ama aynı zamanda Osmanlı yasallığının da belli bir yanıdır. Yani bu, ülkenin en önde gelen yurttaşlarının tüccarlar değil de, siyasal iktidarı elinde tutanlar olduğunu göstermektedir. Devletin ekonomi üzerinde kurmuş olduğu denetim, Osmanlı İmparatorluğunda siyasanın önceliği olduğunu gösteren bir başka örnektir.[13] Resmi görevliler, yönetici olarak geniş ik-

---

10. Bkz: Gibb ve Bowen, Part I, 39-199 ve daha ince ayrıntılara inen "Devshirme" makalesiyle karşılaştırınız: **Encyclopedia Islamica**, yeni baskı, ss. 210-213.
11. Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", **Scripta Hierosolymitana, IX; Studies in Islamic History and Civilization,** Uriel Heyd (ed)., Jerusalem, 1961, ss. 65-66.
12. Bkz: Gibb and Bowen, I, Part II, **passim.**
13. Bkz: Halil İnalcık, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy", **Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day,** M. A. Cook (ed.), London, 1970, ss. 206-218.

tidara sahiptiler, ama bunun tersine, *kul* statüleri dolayısıyla, özel yönetim yasalarına bağlıydılar ve Müslüman halkın "medeni hakları"ndan yoksundular.[14] Daha geniş bir açıdan bakınca, miras yoluyla iş başına gelmiş resmi görevli ile özgür doğmuş Müslümanın tüm yaşam biçimleri arasında bir karşıtlık görülür.

Osmanlı yönetici sınıfının bir başka özelliğinden de söz edelim. Bu özellik, merkezin bir ölçüde askeri yapıya sahip olmasıdır ve İmparatorluğun başarısı, büyük ölçüde, askeri güçleri denetleyip harekete geçirmekten doğan bir başarıydı; yönetici seçkinler ile bütün öteki bireyler arasındaki ayırım, askeri terminoloji ile dile getiriliyordu. Yönetici sınıfın üyelerine *askeri* ya da "asker sınıfı" deniyordu.[15] Ama, merkez ile çevre arasındaki karşı-karşıya-gelme, resmi görevlilik statüsünün mirasla geçmesinden doğmuyordu. Tam tersine, liyakatli olanlar ilerleyip yükseliyordu ve İmparatorluğun en güçlü olduğu dönemde, resmi mesleklerde yükselme, özellikle bu biçimde gerçekleşmişti. Devlete uzun zaman hizmet etmiş bazı aileler, ayrıcalıklı yerler elde etmişlerdi, ama resmi görevlilerin sağlandığı bu ikinci kaynak, yani bu aileler, resmi görevlere geçme konusunda üyelerine yalnızca dolaylı ayrıcalıklar sağlıyordu. Resmi koruyuculuk (hâmilik-patronagel ve saray çevrelerinin etkisi, ancak İmparatorluğun büyük çöküş noktasına ulaştığı zaman daha fazla önem kazanmış gibi görünüyor.

Her çeşit resmi görevli ile hem kırsal hem de kentsel kitleler arasındaki farka dikkati çeken bir başka yan da, devletin bürokrat çekirdeğinin etkinlik tarzıydı. Bu bürokratik çekirdeğin, pek de haklı olmayarak ekonomiyi ve toplumu büyük ölçüde denetim altına alma iddiası, besin maddelerinin ticaretini denetiminde tutması, toprak mülkiyetine koyduğu sınırlamalar ve savurganlığı kısıtlamaya yönelik yasalar aracılığıyla, toplumsal katmanları pekiştirmeye çalışmak için gösterdiği titizlik ve sertlik, devlet otoritesini, toplumun can alıcı noktalarının üstünde tutma ve ona denk düşen bir yücelik imgesi yaratma amacı güdüyordu.[16] Mülkiyet ilişkileri, bu sistemin içinde yer alıyordu. Sultan, kentlerin dışındaki ekilebilir topraklar üzerinde tam mülkiyet hakkına sahipti. İstediği zaman toprağı mülk olarak verebilirdi, ama gerçekte, pek az toprak serbest mülkiyet olarak verilmişti. *Latifundia* vardı, ama büyük çiftliklerin çoğu gaspedilmişti ve gerektiği zaman devlet bunlara el koyabilirdi. Bunun tersine, köylülerin toprağına, ancak sahtekarlıkla ve bu toprağın bağışlanmasının temelinde yatan başlangıçtaki anlayış hileye getirile-

14. Ahmet Mumcu, **Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl,** Ankara, 1963, s. 71.
15. Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest". **Studia Islamica,** Fasc. 2. (1954). s. 113.
16. Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** XIII. (Aralık 1958), ss. 68-79.

rek sahip olunabilirdi. Böyle bir hilenin yapıldığı ileri sürülecek olsa, devlet her zaman gözünü açıyordu. Ama başlıca şu üç nedenden ötürü, devletin etkinliği kısıtlanıyordu: Bazı bölgelerde, toprak serbest mülkiyet olarak verilmişti; öteki bölgelerde ise, mülkiyet haklarının devamı, Osmanlı fethi sırasındaki feodal sisteme dayanıyordu. Üçüncü olarak, birçok bölgede devlet, toprağın eşraf tarafından ele geçirilmesine karşı çıkacak güçte ya da istekte değildi. Tımar ve zeametin başlangıçtaki sisteminden uzaklaşmaya yol açan birçok değişiklik, uzun sürede, eşraf lehine bu yönde etki gösterdi. Ondokuzuncu yüzyılda görüldüğü gibi devlet, kendini ortaya koyabildiği zaman bireysel köylü mülklerini, toprakların birleştirilmesini engelleyen yasalar kabul ederek korumaya çalıştı[17].

Devletin siyasal ve ekonomik konulardaki denetim iddiası, kültür üstunlüğü hakkıyla da destekleniyordu. Çevrenin ayrışıklığına oranla yönetici sınıf olağanüstü derli topluydu ve bu, her şeyden önce bir kültür olgusuydu. Burada biri olumlu, öteki olumsuz iki öğeyi birbirinden ayırabiliriz. Bir yanda, tüm devlet mekanizması Sultanın yüceliği mitosunun etkisindeydi; öte yanda, sıradan ölümlülerlere, resmi kültürün simgelerine ulaşmalarını engelleyen kısıtlamalar konmuştu. Göçebe ya da yerleşik olan, kırda ya da kentte bulunan halkın çoğu için bu kültür ayırımı, çevrede yaşadığını gösteren en çarpıcı özellikti. Yöneticiler ve resmi görevliler, kentlerde, daha önceki, başarılı ve kent kökenli (İranlılarınki gibi) kültürlerden kaynaklanan kültürün büyük ölçüde etkisi altındaydılar. Özellikle İran'ın bürokratik kültürü, Osmanlı kurumlarının içine sızmıştı. Örneğin yöneticiler, alt sınıflara yabancı dilleri (Farsça ve Arapça) benimsetmişler ve bunları resmi kültürle kaynaştırmışlardı[18]

Çevre, resmi düzenin okumuş ve yetişmiş üyelerinin yararlandığı eğitim kurumlarının ancak birinden, yani dinsel öğretim kurumlarından yararlanabiliyordu. Bundan ötürü, çevrenin, büyük çeşitlilik gösteren kendi karşı-kültürünü geliştirmesine şaşmamak gerekir. Ama çevre, kültür bakımından ikincil bir statüye sahip olduğunun iyice farkındaydı. Nitekim bu farkında oluş, çevrenin, seçkinler kültürünün üsluplarını acemice taklit edişinde çok iyi bir biçimde dile gelir. Bu, özellikle hem kırsal hem de kentsel alt sınıflar için geçerlidir ve bu açıdan, kentteki kitleler de çevrenin bir bölümü olarak görü-

17. Halil İnalcık, "Land Problems in Türkish History", **The Muslim World**, c. 45 (1955), ss. 221-228. Toprak tasarrufu, merkez ile çevre arasındaki sınırda yer alan önemli bir öğeydi. El altından toprak edinen resmi görevliler (yasal olarak toprak edinen az sayıda kişi de), bu kaynakların denetimini ele geçirdiklerinde, çevresel bir tutuma kayıyorlardı.
18. F. B. Kramers, "Ottoman Turks: History", **Encyclopedia Islamica**, I. baskı, IV, ss. 559 ve arkası; M. C. Şahabeddin Tekindağ, "Şemseddin Mehmed Bey Devrinde Karamanlılar", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, XIV, (Mart 1966/, ss. 81-98.

iebilir. Osmanlıların en güçlü olduğu ve koruyucu baba olarak Sultan imgesinin elle tutulur bir ekonomik gerçeklik taşıdığı sırada bile saray, resmi görevliler ve siyasa, halk takımının uzak durduğu ürkütücü şeylerdi. *Siyaset* sözcüğü Türkçede, *yönetim sanatı, bilgisi, siyasa* anlamına geliyor bugün; *siyaseten katl* de, *devlet nedenleri yüzünden ölüme mahkûm etmek* anlamına gelir. Ama daha eski resmi dilde *siyaset,* devlet nedenleri yüzünden verilen ölüm kararı anlamına da geliyordu. 1968 ve 1969'da gerçekleştirilen bir araştırma, köylüler için, siyaset sözcüğünün taşıdığı anlamlardan birinin hâlâ bu olduğunu ortaya koymuştur.[19]

Devlet egemenliği üslubu ve resmi statü ile kültürün bu yanları, bir bütünü, kurumlaşmış bir düşünüş ve davranış tarzını oluşturuyordu. Merkez tarafından gerçekleştirilmiş başarıları çevrenin erozyona uğratması karşısında resmi görevlileri tetikte durmakla yükümlü kılan ilkelerin, bu düşünüş ve davranış tarzı içinde önemli bir yeri vardı. Öte yandan, yerel olarak güçlü aileler ve benzeri çevre kuvvetleri, merkezin resmi görevlilerini, birçok açıdan anlaşabildikleri kimseler olarak gördükleri gibi, tarım artı-ürününden ve öteki ekonomik kaynaklardan, merkez için en büyük payı koparmak (ailelerin daha az pay alması demekti bu) amacıyla didinen rakipler olarak da görüyorlardı. Bölük pörçüklüğünden ve içine birbirine benzemez birçok öğenin girmesinden ötürü çevre, kendi düşünüş ve davranış tarzını daha sonra geliştirmeye koyuldu. Önceleri bu tarz, merkezin yüklediği sıkıntıların ve zorunlukların farkına varmış olmaktan ileri gitmiyordu.

Çevrenin ekonomik ve toplumsal yaşamına, devletin zorla el atmasına karşı çıkanların dünya görüşü, bir tarz değilse de, yerelcilik, bölgecilik ve din sapkınlığı olarak kendini ortaya koyan bir tavır doğurdu. "Temel gruplar"[20] denen şey, çevrede önemli rol oynadı ve böylece, bir grupla özdeşleşme, bu çevresel tavrın edinebileceği çeşitli biçimlerden biriydi. Ama gerçekte, çevresel tavrın birçok farklı biçiminde, hepsinin de memurları kötü gözle görmesinden doğan bir benzerlik vardı yalnızca. Yerel eşrafa herhangi bir resmi yetki verildiğinde (devlet onları resmi görevde kullanmak zorunda sık sık kalıyordu), bu çevresel tavır yumuşuyordu. Ama memurlar dışında herhangi bir kimsenin gerçekten yasallık (resmiyet) kazanması söz konusu olmadığından, gerginlik potansiyeli canlılığını her zaman koruyordu.

İmparatorluğun parlak çağında, merkez ile çevre arasındaki şiddetli karşı-karşıya-gelme potansiyeli, arasıra elle tutulur bir durum

19. Geleneksel düzen için bkz: "Askeri", **Encyclopedia Islamica,** yeni baskı, I, s. 712. 1968-1969 arasındaki durum için bkz: Özer Özenkaya, **Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür,** Ankara, 1971, s. 136.

20. Bu kavram için bkz: Clifford Geertz, "The Integrative Revolution", **Old Societes and New States,** C. Geetz (ed.), Glencoe, 1963, ss. 105-157.

alıyordu. Bu, hem toplumsal güçlerin normal bölük pörçüklüğünden, hem de çevre ile olan bağların bu olasılığın karşısına dengeleyici bir ağırlık olarak çıkmasından ileri geliyordu. Bu bağlar arasında, memurlar sınıfının bazı bölümlerine, özgür doğmuş Müslümanların alınmasını sağlayan kurala-uygun sistemi, taşranın alt düzeylerine kadar girmiş olan adalet sistemini, geleneksel bayındırlık işleri ile hayırseverlik kurumlarını ve dinsel kurumun geniş kapsamlı şebekesini (merkez ile çevre arasındaki gerçek dayanak noktası buydu) sayabiliriz.[21] Tımar ve zeamet sistemi, özellikle etnik olan bir bütünleştirici mekanizmaydı ve İmparatorluk ortaya çıktığı sırada normal tımar ve zeamet sahibi, köylülerle yakın bağları olan bir ekin yetiştiriciydi.[22]

Osmanlı resmi görevlileri, ancak İmparatorluk gerilemeye başlayınca, kendi toplumlarını talan eden kimseler durumuna geldiler; bu görevliler ile çevre ve özellikle vergilerin ağır yükü altında ezilen köylüler arasındaki ilişki, "Doğu despotizmi" niteliğini gittikçe daha açıkça gösterdi. Bu, önceki çağlardaki Sultan yönetiminin sertliğinden kökçe farklı bir sömürü çeşidiydi ve önceki sistemle ancak, yönetici seçkinler ile onların dışında kalanların arasındaki kopukluğu sürdürme tarzı bakımından benzerlik gösteriyordu. Nitekim, yerel halk da, bu bitişme noktasında, yerel çıkarları dile getiren yerel eşrafa gittikçe güvenmeye başladı. Etkilerinin ve otoritelerinin artmasına rağmen bu eşraf, Avrupa feodal soylularınkiyle karşılaştırılabilecek özerk bir statüye sahip değildi. Merkezin adamları olarak eşraf, belli bir yasallığa sahipti, ama daha fazla özerklik ancak devlet gücüne meydan okumakla ya da düpedüz ayaklanmayla elde edilebilirdi.[23] Böylece, devlete karşı durmak için yeterince toprak zenginliği ve gücü olan soylular, daha fazla özerklik kazanabiliyordu. Bu durum ortaya çıktığı zaman, yerel eşrafın, köylünün elinde avucunda olanı almak konusunda devletten daha az hırslı olmadığını, ama sistemin yürümesini sağlayan asgari hizmetleri sağlamanın da kendi çıkarına uygun düştüğünü kavradığını gösteren belirtiler vardır.

Osmanlı çevresinin merkezden yabancılaşmasının yeni bir kentsel biçimi, Patrona isyanı denilen olay biçiminde, İstanbul'da 1730'da ortaya çıktı. İstanbul esnaf ve zanaatkârından, loncaları aracılığıyla,

---

21. Gibb and Bowen, I, Part I, passim.
22. Ibid., 247 ve Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1247 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", **Tanzimat: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle,** İstanbul, 1940, s. 325.
23. Eşrafın daha önceki önemi için bkz: Halil İnalcık, "The Nature of the Traditional Society: Turkey", **Political Modernization in Japan and Turkey,** R. E. Ward ve Dankwart Rustow (eds.), Princeton, 1964, ss. 46-48. Daha sonraki gelişmeler için bkz: Standford Shaw, **Between old and New: The Ottoman Empire under Selim III, 1789-1807,** Cambridge, Mass., 1971, ss. 212-217.

bir askeri sefere büyük ölçüde katkıda bulunmaları istenmiş ve bu sefer, Sarayın pısırıklığı ve beceriksizliği yüzünden başarısızlığa uğramıştı. İstanbul'daki alt sınıflar o zamana kadar, Versailles'ın tantanasını ve onsekizinci yüzyıl Fransasının zevk ve eğlence düşkünlüğünü kopya etmeye yönelik birçok girişim sonucunda, Osmanlı devlet adamlarının ve Sarayın Batılılaşmasına bir süre tanıklık etmişti. Geleneklerin yozlaştırılmasını önlemek için silaha sarılmaları istendiğinde, bu sınıfların cevabı olumlu oldu.[24]

İstanbul'da daha önce de birçok ayaklanma olmuştu. Ama bu ayaklanma, daha sonraları sık sık tekrarlanan rahatsızlık belirtilerini gösteren ilk ayaklanmaydı. Yani burada söz konusu olan, resmi seçkinler grubunun bir bölümünün, askerlik ve yönetim örgütünü Batılılaştırmak için harcadığı bir çabaydı; bu çabaya Batılı yaşam tarzının yüzeysel bir taklidi eşlik ediyor ve aynı çaba, bir başka menfaat grubu tarafından Batılılaşmaya karşı, kitleleri harekete geçirmek için kullanılıyordu. Türk modernleşmecileri, bu ve benzeri ayaklanmaların gerçekten de bir yanını oluşturan ve devlet adamlarının siyasal entirikalarından oluşan arkaplan üzerinde durmuşlardır yalnızca. Ne var ki, eksiksiz bir tablo çizebilmemiz için, çevrenin merkezden ve kitlelerin yöneticilerden kültürel açıdan yabancılaşması olayı üzerinde de durmamız gerekir. Modernleşmenin sonraki evrelerinde bu yabancılaşma, daha da bileşik hale gelecekti.

Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı Modernleşmesi

Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda, çözülmesi gereken başlıca üç sorun ortaya çıktı. Bunların üçü de, Osmanlı reformcularının, ulus-devlet model alınarak bir devlet kurma girişimlerine ilişkindi ve üçü de, merkezin çevreyle ilişkilerini harekete getirdi. Sorunların birincisi, gayrımüslim grupların ulus-devlet içinde bütünleştirilmesiydi; ikincisi çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak, yani İmparatorluğun mozaik yapısına düzen vermekti. son olarak, "ulusal topraklardaki" bu "birbirinden ayrı öğeler"in "siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak" duruma getirilmesi gerekliydi.[25]

Bu sonuncu gelişim, ancak yirminci yüzyılın ortasında başlatıldı; ne var ki, eşrafın siyasal yaşama ilk olarak elle tutulur bir biçimde sokulmasıyla, bir bütünleşme başlangıcı, 1908'den sonra görülmeye başlanmıştı.

Osmanlı İmparatorluğunun gayrımüslim öğelerinin ulusal bü-

24. M. Münir Aktepe, **Patrona İsyanı: 1730**, İstanbul, 1958, **passim.**
25. Joseph G. LaPalombara ve Myron Weiner, "Conclusion: The Impact of Parties on Political Development", **Political Parties and Political Development**, LaPalombara ve M. Weiner (eds.), Princeton, 1966, s. 413.

tünleştirilmesi, öncelikle, ihmal ve ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başlarındaki toprak kayıpları sonucunda gerçekleşti. Türkiye Cumhuriyeti, ahali mübadelesiyle durumu daha daha da basitleştirdi. Mübadeleyi izleyen yıllarda Cumhuriyet, gayrımüslim azınlıklara kuşkulu bir gözle bakabilirdi; ama ancak az rastlanan durumlarda, azınlık sorunları önemli bir siyasal konunun içeriğini oluşturdu.

Genellikle göz önüne alınmamasına rağmen, Müslüman öğelerin ulusal bütünleştirilmesi, gayrımüslimlerin bütünleştirilmesi kadar sorun yaratıyordu. Türk reform siyasetinin kurucuları ve *Tanzimat* (1839-1876), maliyeye ve yönetime ilişkin reformlarıyla bu konuda bir temel taşı koymuşlardı.[26] Ondokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde, Osmanlı devleti, çevrenin gündelik yaşamında varlığını gittikçe daha çok duyuruyordu. I. Abdülhamid (1876-1909), hâlâ göçebe yaşayanları yerleşik düzene geçmek konusunda zorlayarak çevrenin bütünleştirilmesine devam etmeye çalıştı. Sultan, aynı zamanda, Müslüman Osmanlı çevresine, merkezle bir ve aynı şey olduğu duygusunu aşılamaya girişti. Sir William Ramsay'in çok iyi belirttiği gibi, Abdülhamid'in Pan-İslamism siyaseti, bütün Müslümanları birleştirme hayali olmaktan çok, halkını İslami-İmparatorluk düşüncesi çevresinde birleştirmek için bir çeşit ön-ulusalcılık kurmak amacıyla harcadığı bir çabaydı. Ramsay şöyle diyor:

> *En yakın zamanlara kadar, Küçük Asya'nın karmakarışık halkı, aşiretleri ve ırklarıyla adlandırılmaktan tamıtamına memnun gibi görünmekteydi. Türkmen ya da Avşar, Türkmen ve Avşar olmaktan memnunluk duymaktaydı ve bildiğim kadarıyla bağlı olduğu bir ulus ya da imparatorluk birliğini düşünmüyordu; bundan ötürü, İmparatorluğun Birliğini dile getirebilecek genel bir ad yoktu.*
>
> *Abdülhamid'in, İmparatorluğun Müslüman uyruklarını belirtecek ad ya da genel bir unvan benimsenmesine herhangi bir önem verip vermediğini bilmiyorum. Bu belki de ilgi alanının dışındaydı... ama onun gerçekleştirmeye giriştiği süreç, en azından, bunu dile getirmek için bir ad bulacaktı ve kesin bilgilere dayanarak ileri sürebilirim ki, Anadolu'da bir imparatorluk adının geniş ölçüde benimsenmesi, onun döneminin belirgin bir özelliğidir. Bu ad, tarihsel eski bir ünvandı ve yaygınlaşması, Abdülhamid'den çok önce Osmanlı hükümetinin etkisiyle gerçekleşmişti. Ama Abdülhamid'in siyaseti, İmparatorluktaki doğal bir sürece güç kazandırdı... Öğrenebildiğim kadarıyla, ülkede gerçek*

26. Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu" ve "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", Belleten, XXVIII, (1964), s. 603-690.

bir duygu birliğine yönelik pek zayıf bir eğilim vardı ve bundan ötürü adın birleştirilmesi de önem taşımıyordu. Ülkedeki birçok göçebe ve yarı-göçebe aşireti Sultana bağlayan ilintiler zayıftı; öte yandan bütün Hıristiyanlar, Museviler ve resmi din dışı inançları olan Müslümanların bazıları, İmparatorluk Türklerine özgü adla kendilerini adlandırmak istemiyorlardı, ya da böyle bir hakları yoktu. Ama bir ad vardı ve bu ad bir Türk-Müslüman İmparatorluğundaki birliğin dile gelişi olarak kendini yavaş yavaş kabul ettirdi. Bu ad, Osmanlı'ydı.[27]

Ama, Abdülhamid'in ulusal birleşme konusundaki başarısını abartmamak gerekir. Bu yüzyılın başında, "Arap", "Laz", "Abaza", "Çerkes", "Arnavut", "Kürt" ve "Lezgi", İmparatorluğun toplumsal gerçeğini belirten sözcüklerdi hâlâ.

Jön Türkler (1908-1918), Küçük Asya halkının ancak bu birleştirilmesi gerçekleştirildiği sırada iş başına geldiler. İmparatorluğun etnik farklılıkların daha kesin olduğu ve yerel grupların daha iyi örgütlendiği öteki bölgelerinde bir kültürel ve eğitimsel politikayı baştanbaşa uygulamaya çalıştılar. Ehliyetsizlikleri ve henüz başlangıç evresindeki ulusalcılıkları yüzünden, yönetimleri için sağlayabilecekleri desteği ziyan ettiler. Bütünleşme eksikliği, merkezci olmayan yönetim konusunda ileri sürülen istek ve ayrıca Jön Türklerin layik düşünceleri olarak görülen şeye karşı taşranın direnişi, onların iktidardaki yıllarının başlıca tema'sıdır ve Anadolu'nun dışında olduğu gibi içinde de kendini gösterir.[28]

Hedeflerini, Anadolu'yu Türkiye için kurtarmakla sınırlayan Mustafa Kemal (Atatürk), böylece, geçmişin bütün kusurlarının, yanlışlarının ve düşmanlıklarının unutulduğu ya da bağışlandığı bir ortamda işe başlamadı. Osmanlı İmparatorluğunun I. Dünya Savaşından çekilmesinin ardından, ulusal kurtuluş hareketinin örgütlenmesinin ilk dönemlerinde, Mustafa Kemal'in Ankara'daki ulusalcı kuvvetleri, karşı çıktığı Sultan hükümeti için çalıştıkları varsayılan isyancı gruplar tarafından çevrildi. Gerçi bu gruplar, amaçlarının Sultana başkaldıran birini ortadan kaldırmak ve İslamın yücelmesini gerçekleştirmek olduğunu söylüyorlardı, ama aynı zamanda Jön Türk yönetiminin bir devamı ve bir merkeziyetçi siyaset olarak gördükleri şeye karşı harekete geçen çevre güçlerini temsil ediyormuş gibi de görünmektedirler. 1920 ile 1923 arasında, Anadolu'nun, temel grup-

27. W. M. Ramsay, "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects", **Proceedings of the British Academy**, (1915-1916), s. 409.

28. Jön Türkler zamanında taşranın layikliğe karşı çıkışı için, Osmanlı Meclisinin 96. ve 97. oturumlarına, Mayıs 24-25, 1910 ve 71. oturumuna, Nisan 3, 1911, bakınız.

ların çizgileri boyunca parçalanacağı konusundaki korku, kendi merkezlerini kurmaya çalışan Kemalizmin mimarları arasında derinlerdeki güçlü bir akım gibi duyulmuştu ve bu, tek parti yönetiminin 1950'de sona ermesine kadar, Kemalist siyasetin çoğunlukla gizli de olsa, temel bir sorunu olarak devam etti.[29]

Bu bölük pörçük yapıyı siyasal bakımdan bütünleştirme sorunu, ulusal bütünleştirme sorunuyla tamıtamına örtüşmez ve bundan ötürü bir başka başlık altında ele alınabilir.

Ondokuzuncu Yüzyılda Toplumsal Kopukluklar

Yirminci yüzyıl başlarında Avrupa'daki toprak kayıpları dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu, büyük toprak sahipliğinin, Hıristiyan icarının ve bir ölçüde yüksek bir gelişme düzeyinin toprakla ilgili kaynaşmalara yol açabileceği bölgelerden kurtuldu. Bundan ötürü bu bölümde yalnızca Anadolu'nun toplumsal yapısında, ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında gerçekleşen ve Türkiye Cumhuriyetinin miras olarak devraldığı gelişimleri ele alacağız.

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda, piyasa malları, Anadolu'nun daha fazla gelişmiş bazı bölgelerine girmeye başladı. Her çeşit ve her kökenden eşraf, ekonomik işlere gittikçe daha fazla ilgi duymaya başladığından, yerel eşrafın daha önceki etki temeli yavaş yavaş değişime uğradı. Bu bakımdan, taşra çevresinin üst katmanı, birlik olmasa da bir tekdüzelik edinmeye başladı (oysa bunu, daha önce hiçbir zaman edinmemişti.) Bu tekdüzeliğin bir yüzü, eşrafın etkinliğinin yeni odak noktasıydı; öteki yüzü ise karşıt gücün yeniden her yerde ortaya çıkması sonucunu doğurmasıydı. Yani devletin, çevreye daha derinlemesine girmesiydi. Bu gelişmeler, daha önceki çatışmanın öğelerini kapsayan bir yeni karşı-karşıya-gelme içinde, tarafları, merkez-çevre kopukluğu içine yerleştirdi, ama bu çatışmanın niteliğini de bir ölçüde dönüşüme uğrattı.

Eşraf bakımından bu dönüşüm, koruyuculuğun (patronage) işlemeye başladığı yeni alan içinde yoğunlaştı. Koruyuculuk ya da koruma ve korunan (client) ilişkileri çoktandır Osmanlı siyasasının içine sızmıştı; ama ondokuzuncu yüzyılın yarısından sonra gerçekleşen bir yapısal dönüşüm, tüm görüntüyü değiştirdi. Örneğin, Osmanlı uyruklarını yurttaş yapmak ve yeni yükümlülükler (vergiler, askerlik hizmeti, çeşitli tescil kuralları) kabul ettirerek, ayrıca da yeni yararlar sağlayarak (yollar, adaletin kurala bağlanması, toprak

29. Bunun bir örneği, Kurtuluş Savaşı sırasında direniş örgütünün merkezileştirilmesiydi. Bkz: **Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, I,** (1/5/36). Yine bkz: Doğan Avcıoğlu, **Türklye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın,** birinci baskı, Ankara, 1968, ss. 139 ve 147; Sabahattin Selek **Milli Mücadele: Anadolu İhtilâli,** İstanbul, 1965, I: ss. 56-65 ve II: ss. 194-197.

tescili) devleti çevreye yaklaştırma konusunda reformun ondokuzuncu yüzyıldaki mimarlarının gösterdiği kararlılık, çevredeki bireyleri, yönetim ve adalet süreci ile yakın ilişki içine soktu. Bir merkezci yönetim sisteminin (1864'te uygulanmaya başlamıştır) çevreye yavaş yavaş sızmasından önce eşraf, yerel valilerle birlikte çalışan yerel olarak seçilmiş kurullar aracılığıyla yönetime, bir hareket iletim kuşağı gibi hizmet ediyordu. Zamanla değişikliğe uğramasına rağmen bu rol, ondokuzuncu yüzyıl boyunca devam etti[30] ve böylece eşraf, alt sınıflar (köylüler) ile resmi görevliler arasında daha apaçık görünen bir eklem haline geldi.

Devletin, ekonomi üzerinde hâlâ sürdürdüğü denetimden ötürü eşrafın ekonomik alandaki yeni etkinlikleri, bu etkinliklerin önem kazandığı yerlerde, eşraf ile resmi görevliler arasında bir ikinci bağın kurulmasına yol açtı. Ayrıca, Osmanlı yönetim sisteminde, 1876' dan sonra görev yerlerinin sayısı önemli ölçüde arttığı için,[31] orta ve aşağı dereceden memurlar, paralarını düzensiz bir biçimde alıyorlardı. Böylece eşraf, resmi görevlilerle bir ortakyaşarlık ilişkisine girdi ve rüşvet verme yeni boyutlar edindi. Bu, eşrafın, koruduğu kişilere hizmet sağlaması zorunluğundan olduğu kadar, kendi çıkarını geliştirilmesi zorunluğundan da doğuyordu.[32] Bu yeni eşraf katmanı arasında, taşra din adamları da sayılabilir. Bunların çoğu, mülk sahibiydi ve yerel "etkili" kişiler arasında yer alıyordu. Ama alt sınıflar üzerindeki etkileri ve dayanakları, din ve eğitimle uğraşmalarının sonucuydu. Gittikçe güçlenen layikleşme hareketi karşısında bu din adamları, çevre ile daha açık bir biçimde yakın ilişki kurdular.

Jön Türk devriminin 1908'de başarı kazanmasıyla eşraf, Osmanlı siyasal partilerinin saflarında ve mecliste görünmeye başladı. Etkilerini izleyebildiğimiz her yerde bunların, yönetimde merkezilikten kurtulmayı ve kültür üzerinde yerel denetimi savunduklarını görüyoruz. Bu davranış aslında, din adamlarının değerler ve simgeler üzerinde kurmuş oldukları denetimi korumak girişiminden başka bir şeyi dile getirmiyordu. Özellikle yoksul vaizler, yani din adamı olmaktan başka bir statü temeline sahip bulunmayan din adamları söz konusuydu burada.[33] Ama Osmanlı mirasının mihenktaşı olarak İslam görüşünü, dindar olmayan eşraf arasında benimseyenler de vardı. Bu bakımdan, İslami ve birleştirici bir boyut, çevresel düşünüş ve

30. 1864 Yönetim Yasası için bkz: Roderic H. Davison, **Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876**, Princeton, 1963, ss. 136-171.
31. Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi, VIII: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri, 1876-1907**, Ankara, 1962, s. 329.
32. Cemal Bardakçı, **Toprak Davasından Siyasi Partilere**, İstanbul, 1945, ss. 96-102.
33. Bkz: Celal Bayar, **Ben de Yazdım: Milli Mücadeleye Giriş II**, İstanbul, 1966, ss. 451 ve 475.

davranış tarzına yeniden eklendi ve böylece çevrenin karakteristik ideolojisi haline gelmiş olan şey, *Lumpenulema*'ya* özgü bir öneri değildi yalnızca. Bunun bir nedeni açıkça görülüyor: modern eğitim kurumları, merkezi ile çevre arasındaki modern-öncesi kültür kopukluğunu sürdürmüştü. Türk eğitim kurumunun modernleştirilmesi, resmi görevlilerin kurumlarıyla başlamıştı. Taşralar, seçkinlerin eğitiminin dışında kalmıştı ve taşralıların çoğu (etkili taşralıların bile çoğu), çocuklarını, modern okullara gönderemiyordu ya da göndermek istemiyordu. Bugün elimizde bulunan veriler, ancak en yetenekli çocukların, resmi çevrelerle bir iletişim kanalı kurabilecekleri umuduyla başkente gönderildiklerini düşündürecek niteliktedir. 1903 yılında, belli ölçüde gelişmiş olan Konya vilayetinde orta eğitimin modern kesiminde 1,963 öğrenci vardı; buna karşı, *medreselerdeki* öğrenci sayısı 12,000'di.[34]

Eğitimin modern kesimine girebilmek, reformcu resmi görevlilerin ve hatta bürokrasinin bir bölümünü oluşturan kimselerin çocukları için çok daha kolay bir işti.

Yeni eğitim kuruluşlarının temel taşlarından biri olan askeri okullarda, bu okulların eğitimi orta okullara yayması ve öğrencilerin büyük bölümünü, olanakları daha az olan ailelerden olması nedeniyle, okuldaki toplumsallaşma, ailedeki toplumsallaşmadan daha ağır basıyordu. Bu askeri *milieu*'de* taşraların, ilerlemeye ve yeni düşüncelere kapalı ve uygarlığa aykırı yerler olarak görülmesi, belirgin bir düşünce olarak ortaya çıktı. Türkiye'de, kitle iletişim araçlarının ve kültür yaşamının modernleştirilmesi, "büyük" kültür ile "küçük" kültür arasındaki uçurumu, kapatmaktan çok derinleştirmiştir genellikle. İslamiyete ve onun kültür mirasına sarılmak da, çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştiremeyen merkeze, çevrenin verdiği bir karşılıktı. Böylece taşralar, 'gericilik" merkezleri haline geldi. Ama daha da önemli olan, üst ve alt sınıfları da kapsamak üzere tüm taşra dünyasının, İslamî bir muhalefet içinde layikliğe karşı gittikçe birleşmesiydi. Merkeziyetçiliğe karşı olan eşraf, bunu, yüreklendirici bir gelişme olarak gördü kuşkusuz. Osmanlı başkentindeki alt sınıflar da, modernleştirme akışına katılmakta güçlük çeken kimseler anlamında, yani bu yeni anlamda, çevrenin bir bölümünü oluşturuyorlardı. Bu yeni edinilmiş birliği içindeki çevrenin karşısına, yeni ve düşünce bakımından çok daha az ödün veren bir bürokrat tipi dikildi.

---

34. Server İskit, **Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış**, İstanbul, 1939, s. 113.

* "Yoksul ulema" (ç.n.).

* "Ortam", "çevre" (ç.n.).

Bürokratın Batılılaşması Olarak Modernleşme

Güçlü eşrafla uzlaşmak zorunda kalmasına rağmen Osmanlı devlet adamı, onların gerçek özerklik kazanmasını benimseyemiyordu. Geleneksel bürokratın düşünüş ve davranış tarzının özüydü bu. Ama ondokuzuncu yüzyılda Türkiye'de, bürokrasi de değişim geçiriyordu. Bu yüzyılın sonlarında Osmanlı bürokrasisinin "mirasa dayanan" ya da "Padişah kökenli"[35] diyebileceğimiz özellikleri, bir "akılcı" bürokrasiye yerini bırakıyordu. Bu Weber'ci formülün, sınırlı bir anlamda kullanılabileceğini söylemeliyiz. Çünkü bu değişimde, hiyerarşi gibi "bürokratik" öğeler, yapılan işe karşılık ödüllendirme gibi "akılcı" taleplerden çok daha ağır basıyordu.

Osmanlı bürokrasisinin bir kesimi, modernleşmenin gereksinimlerine, bir ölçüde erkenden uygun hale getirilmiş ve ondokuzuncu yüzyılda, reform liderliğini ele almıştı. Bu reformcu bürokrasi, reformun ilk can alıcı noktası olarak, askeri ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesini seçmişti. Osmanlı devlet adamlarının amaçlarına çok benzeyen amaçlara yöneltilmiş Fransız "Grandes Ecoles"ünü model olarak seçen ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı reformcuları, "devletin çıkarlarını" göz önünde tutan iyi yetişmiş, bilgili bürokrat seçkinler yetiştirmişti. Bir bakıma, eski seçkinler zümresi sürdürülüyordu. Bu seçkinler yeni kalıplara dökülmüş ve böylece, daha önceki resmi görevliye birçok açıdan benzeyen bir ürün elde edilmişti.

Devletin taşralara sızmasıyla, merkezi destekleme konusunda duyulan geleneksel kaygıya yeni boyutlar eklendi. Böylece, devlet ile yurttaş arasında doğrudan doğruya ilişki kurmayı amaçlayan bir girişimde bulunuldu. Sultan ile uyrukları arasında yer alan bağlılıkların bulunmaması gerektiği ilkesine dayanan Osmanlı devlet adamlığı idealinin, bir bakıma, yeni bir biçim içinde canlandırılmasıydı bu. Reformun daha sonraki dönemlerinde, kredi kurumlarının kurulması ve başka kolaylıkların gerçekleştirilmesi, koruyucu bir baba olarak devlet fikrini bir gerçeklik haline getirdi. Eşraf ise, bu olanaklara el koyup kendi çıkarları için kullandığında, reformcu devlet adamlarının hoşnutsuzluğunu çekti.[36]

Reformcu resmi görevlilerin eşrafa karşı bu biçimde çıkışlarına, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru beliren bir başka karşıtlık kaynağını da eklememiz gerekir. Yeni çatışma, Sultan Abdülhamid dönemindeki yönetim modernleştirilmesinin sonucuydu. Daha doğrusu Sultanın sonuna kadar gitmeyen modernleştirmesinin ürünüydü. Gerçekten de Sultan, Osmanlı bürokrasisini akılcı yörüngeye

---

35 Bu terminolojiyi, Max Weber'den alıyorum: **Economy and Society,** Guenther Roth ve Clause Wittich (eds.), New York, 1968, I: s. 229.

36. "Yeni Belgelerin Işığında Kamil Paşa'nın Siyasal Durumu", **Belleten, XXXV**, (1971), ss. 60-117, burada ss. 110-11.

oturtmak için tüm gücüyle çalıştığı halde, başarıyı amaçlayan talimatını köstekleyen kişilere de bel bağlamıştı. Mülkiye Mektebini (bu okulun modernleştirilmesini Sultan tam anlamıyla desteklemişti) bitirenlerin, yüksek görevlere gelme konusunda ne kadar başarılı oldukları, henüz açıkça bilinmiyor.[37] Bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılın sonunda Sultana etkin bir biçimde karşı çıkan genç bürokratlar ve askerler, en yüksek yönetim ve hükümet görevlerine, yetenekli olmaktan çok Sultana bağlı olmakla tanınan kimselerin getirildiğine inanıyorlardı. Askerler ise, Sultanın modernleştirici reformlarının, Başkent yakınında manevra yapan büyük askeri birliklerin hakiki, mermi kullanmasını yasaklamasıyla uyuşmadığını düşünüyorlardı. Bu çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışan ve sistemin "son bulacağını" uman bu tutum, daha önceki Osmanlı "devlet nedeni" ideolojisine karşıt olarak, "ulusal" bürokratçılık diye adlandırılabilir.

Yeni ve okul görmüş ulusalcı bürokratların Sultanla aralarının açık olmasının bir başka nedeni, Türkiye'de modern bir devlet kurma konusunda sabırsızlanmalarıydı. Sultanın, adım adım ilerlemeye dayanan ve kimi zaman da ürkekçe olan yaklaşımına oranla onlar, ulus-devletin çok daha kısa bir zaman harcanarak kurulması gerektiğini düşünüyorlardı. Ulusçu bürokratların sabırsızlığının bir nedeni de, ulusalcı ideolojilerin Osmanlı İmparatorluğu içinde yayılmasıydı Bu fikirler, resmi Osmanlı düşünce dünyasının bir bölümünü etkiledi ve daha önceki reformcularda görülmeyen bir ödün vermezlik yarattı. 1885'ten sonra başkentin modernci çevrelerinde etkili hale gelmiş olan ve bilimi, hakikatin mihenk taşı olarak kabul eden yeni bilim görüşü bu davranışa çok iyi uyuyordu kuşkusuz.[38] Böylece, Osmanlıların eski "din ve devleti" koruma sloganı, Jön Türklerin "İttihat ve Terakki" sloganında cilalanıp parlatılmış olarak yeniden ortaya çıkıyordu. Jön Türk devriminden sonra bu yeni kişilikler Sultanı sahneden uzaklaştırınca, taşra eşrafını, geleneksel bürokratların ve hatta daha önceki reformcuların gördüğünden de daha kötü insanlar olarak gördüler. Jön Türk meclisinde eşrafın merkeziyetçilikten kurtulmayı ve daha az askeri denetimi amaçlayan yasa tasa-

---

37. Andreas Kazamias, **Education and the Quest for Modernity in Turkey**, London, 1966, s. 90, n. 12. Bu bilgi konusunda beni uyaran Joseph L. Szyliowicz'dir: "Elite Recruitment in Turkey: The Role of the Mülkiye", **World Politics**, XIII, (April, 1971), s. 386. Ama, yüksek görevlerde, okulu bitirenlerin yüzde 10'unun bulunmasını "önemli" bulan yorumuna katılmıyorum. Veriler de, Lesslie L. Roos, Jr. ve Noralou P. Roos tarafından sağlananlardan farklı: **Managers of Modernization: Organization and Elites in Turkey 1950-1969**, Cambridge, Mass., 1971, s. 20.

38. Bkz: M. Orhan Okay, **Beşir Fuad**, İstanbul, 1969, **passim**.

rıları, ayrılıkçı akımların gerçek bir tehdit gibi görünmeye başladığı sırada, onları gerçekten kuşkulanılacak kimseler durumuna soktu.[39]

Türk Kurtuluş Savaşı (1920-1922) sırasında, bu merkez-çevre ikiliği, ulusal direnme hareketinin yönetici organı olan Büyük Millet Meclisinde bir kez daha ortaya çıkar. Burada Kemalistler, görevinden alınmış memur sınıfı üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle eşrafın partisi olan dağınık bir grupla mücadele etmek durumundaydılar. Bu grup, "İkinci Grup" diye bilinir. Ama Mecliste, kendilerine daha büyük ve yeni bir araya gelmiş bir topluluğun katılmasıyla bunların sayısı arttı. İslamcı ve merkeziyetçi olmayan eğilimleri benimseyen bu topluluk üyelerinin katılmasıyla grup görüşlerinin ötesine geçildi.[40]

Bu kimseler, milletvekili seçimi, askerler, dinsel öğretim ve dinsel uygulama konusunda çok ilginç bir dizi siyaset ileri sürdüler. Seçimlerde milletvekili olarak adaylığını koyacak kişinin seçim bölgesinde beş yıl oturmasını istediler; askerleri denetim altına almaya çalıştılar ve jandarmaların halkı soyduğunu ileri sürerek jandarma kuvvetlerini İçişleri Bakanlığına bağlamaya başladılar; din okulları aracılığıyla eğitim yapmayı kuvvetle desteklediler, içki kullanımını yasaklayan bir yasa onaylattılar. Bu grubun bileşimi ve tutarlığı konusunda sağlam incelemeler elimizde olmadığı için birliklerinin ne ölçüde sağlam olduğu konusunda daha fazla bir şey söyleyemiyoruz; ama topluluğun, Kemalistlere muhalefetin bir dayanak noktası olduğu kesindir.[41]

Öte yandan, Kemalistler arasındaki daha radikal öğeler, yeni belediye yasasında, "halkın", belediye meclislerinde temsil edilmediğini söyleyerek itiraz ettiler. Ayrıca, Bursa eşrafını, Kemalistlerin ölüm kalım savaşına girdiği Yunanlılara satılmış olmakla suçladılar. Her iki taraf da "halk" için çalıştığını ileri sürüyordu. Ama İkinci Grup için bu söz, merkeziyetçilikten kurtulma ve ekonomik liberalizm anlamını açıkça taşıyordu; Kemalistler için ise, plebisitçi demokrasi ve devletin, "aradaki" grupları ortadan kaldırması gerektiğini alçak sesle belirtir gibiydi.[42]

---

39. Celal Bayar, **Ben de Yazdım, II**, s. 449, n 1.
40. İkinci Grup konusunda bkz: Tarık Z. Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler, İstanbul**, 1952, ss. 538- 539 ve Halide Edip (Adıvar), **The Turkish Ordeal**, New York, 1928, s. 183.
41. Sivillerin jandarmayı denetlemeleri konusunda bkz: **Türkiye Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, I**, (29-6/7/1336), latin script edition, II, ss. 182-183.
42. Halkı temsil etmeyen belediye sınırları konusunda bkz: **Ibid.**, I, (43-3/8/1336), latin script, III, s. 85; askerlik hizmetinden kaçan eşraf konusunda bkz. **Ibid.**, latin script, II, s. 433; her şeyden önce mülklerini korumak kaygusu duyan kimseler olarak eşraf konusunda bkz: **Ibid., II**, s. 260

Kemalistlerin İkinci Gruba muhalefetinin simgesel dile gelişi, din üzerinde odaklaşmıştı. Ama Mustafa Kemal, amaçlarını henüz açığa vurmamıştı.

Kurtuluş Savaşının bitmesi ve Kemalistlerin zafer kazanmasıyla, siyasaya el koymak daha kolaylaştı. İkna etmek için gözdağı vermeye başvurulduğu kadar usta taktikler de kullanıldı. Kemalistlerin partisi olan Halk Partisi, üyelerini başarıyla disiplin altına aldı. Etkinlikleri 1925'teki Kürt ayaklanması ile aynı zamana rastlayan bir parti kurulunca, hükümete iki yıllık süre için geniş yetkiler tanıyan Takriri Sükun yasası kabul edildi. Parti ile ayaklanma arasında bir ilinti olmadığı halde, yeni muhalefet merkeziyetçilikten kurtulma özlemlerini temsil ediyordu. Yeni parti, "dinsel gericilik"le ilintileri olduğu söylenerek aynı yıl kapatıldı; gerçekten de ayaklanmanın ana tema'sı, "Kürtlük"ten çok bu olmuştu.[43]

Bu Partinin kapatılmasının temel amacı, siyasal rakipleri tasfiye etmek gibi görünmekle birlikte, kararın uygulanmasının hangi bağlam içinde gerçekleştirildiğini de vurgulamak gerekir. Kurtuluş Savaşından önce ve bu Savaş sırasında görülen ve bir kâbusu andıran bölünmeler, sarsıcı etkiler yapmıştı ve Kürt ayaklanması bunları su yüzüne çıkardı. Bu kez siyasal partileri, taşraları ve dinsel gericiliği birbirine bağlayan ikinci bir sarsılma 1930'da ortaya çıktı. O sırada, Kemalizme karşıt birçok grubun kuvvetle desteklediği çok partili siyasa konusunda yapılan bir deney, Menemen kasabasında küçük "Patrona" tipinden bir ayaklanmayla sonuçlandı.[44] Çevrenin temel yeri olan taşra, Cumhuriyetin layik amaçlarına hıyanetle bir kez daha özdeşleştirildi. Bu durum göz önünde tutulursa, Mustafa Kemal'in 1930'ların başlarında, dil sorunlarına, kültür konularına ve tarih mitoslarına niçin enerji harcadığı anlaşılabilir.

Yine Mustafa Kemal'in, Türkler için yeni bir ulusal kimlik biçimlendirmek için bu sırada sahneye çıkması da bir raslantı değildir.

Atatürk'ün ölümünden sonra, 1946'da, üçüncü kez önemli bir muhalefet partisi kurulduğunda, Halk Partisinin yaptığı uyarı karakteristiktir: "Destek bulmak için taşra kasabalarına ya da köylerine gitmeyin; ulusal birliğimiz sabote edilmiş olur".[45] Bununla, "taşranın temel grupları, siyasal partiler olarak yeniden dirilecek", denmek isteniyordu. Bu sözün içtenlikle söylenip söylenmediği bir yana, 1923 ile 1946 arasında çevreye (taşralar anlamında), kuşkulu gözle ba-

---

43. Parti programının 14. maddesi konusunda bkz: Tunaya, 617; ayaklanma konusunda bkz: Bernard Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, 2. ed., London, 1968, s. 266.
44. **Ibid.**, 417.
45. Fuad Köprülü, "Partiler ve Milli Birlik", **Demokrasi Yolunda**, The Hague, 1964, s. 304.

kıldığı bir gerçektir ve potansiyel bir muhalefet alanı olarak görüldüğü için de çevre, merkez tarafından sıkıca göz altında tutulmuştur.

Bütün bu gerilimle birlikte, Halk Partisinin saflarına, taşra eşraf sınıfının önemli denebilecek bir bölümünün başarıyla alınması, dikkate değer. Burada söz konusu olan uzlaşma, Jön Türklerin zamanındaki ya da daha önceki uzlaşmadan kökçe farklı değildir. Eşrafa dayanan merkez, tam istendiği gibi güçsüz olan yerel aracılar kullanarak köylünün çıkarı için çalışmak konusundaki Osmanlı hayalini gerçekleştirmek için pek az araca sahipti. Gerçekten de Kemalist devrim, birçok tarzda gerçekleştirilebilirdi. Yani bu devrim, eşrafın karşısına etkin bir biçimde çıkan bir devrimsel örgütlenimle; ve/ya da alt sınıflara gerçek hizmetler götürerek; ve/ya da çevresel kitleler üzerinde odaklaşan bir ideolojiyle gerçekleştirilebilirdi. Oysa gerçekte, Türkiye Cumhuriyetini kuranlar, devletin güçlendirilmesini ilk amaç olarak benimsediler ve eşrafa bağımlı kalmayı gerektirse bile bundan vazgeçmediler. Bunun, Cumhuriyetin ekonomik ve askeri zayıflığına rağmen Türkiye'nin ayakta kalmasını sağlayan akıllıca bir karar olduğu söylenebilir. Ama bugün geriye baktığımızda, bu karar, akılcı irdelemelerden değil de, bürokratik düşünüş ve davranış tarzından kaynaklanmış gibi görünüyor. Başka bir deyişle, her şeyden önce, merkezin güçlendirilmesi, yani çevreye karşı partinin güçlendirilmesi gerektiği düşünülüyordu. Cumhuriyetin geliştirdiği halkçı temalara rağmen, kökten devrimci olmayan yan, bürokratik düşünüş ve davranış tarzının işte bu özelliğiydi.

Cumhuriyetin benimsediği siyasetlerin aktarılmasını sağlayan biricik parti olan Halk Partisi, kırsal alanda yaşayan kitlelerle ilinti kuramıyordu. Ankara hükümetinin ilk yıllarında uğruna bunca gürültü koparılmış olan "halka doğru" hareketi, yalınkattı ve Cumhuriyetin, hükümet ile köylüler arasında yeni ilintiler kurma konusunda yarattığı olanaklardan yararlanılamadı. Aslında, tarım kesiminin yarattığı pek az artı-değer, Türkiye'nin kalkınmasının büyük bir bölümü için kullanıldı. Köylüler, kredi, sosyal yardım ve Türkiye'nin bazı bölgelerinde de korunmak için hâlâ eşrafa dayanmak zorundaydılar. "Esas Türk" olarak köylü simgesi, Kemalist harekette çok erken ortaya çıktı, ama Kemalistlerin enerjisi, köylülerin sistem içindeki yerini köklü bir değişikliğe uğratmaktan çok, ulusal kimlik simgelerinin yaratılmasına yönelmişti. Cumhuriyetin sınırlı kaynakları göz önünde tutulursa, kolayca anlaşılabilen bir şeydir bu. Ama sorun, çok daha derinlere iniyordu.

Cumhuriyet dönemindeki bürokrat sınıfın, köylülerle özdeşleme konusundaki düşüncesi yetersizdi. O sırada Türkiye'de köy sorunu üzerinde birçok şey yazıldığı ve köy enstitüleri deneyi göz önüne alınınca, ileri sürdüğümüz bu yargının haksız olduğu düşünülebilir. Ama ben, yönetici seçkinlerden herhangi birinin Rus, Çin ve hatta Balkan tipi bir kuram, yani köylüleri harekete geçirecek etkin bir kuram ileri sürdüğünü hatırlamıyorum. Resmi görevlilerin köylüler-

le özdeşleşmesine gelince; bunun da ancak birkaç radikal öğretmen tarafından gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Bu gerçekler, insana çevreyle olan geleneksel Osmanlı ilişkisinin yine de sürüp gittiği duygusunu veriyor. Bu tutumun çeşitli katmanlarını yeniden hatırlamayı sağlayacak bir stenografi niteliği taşıyan eğitim yatırımları ise, elde avuçta bulunanın, merkezde gerçek bir Kemalistler kuşağı yetiştirecek kurumlara harcandığını göstermektedir.[46]

Sorunu bu biçimde elealmanın sonuçlarından biri, Cumhuriyetçi programın hayalci görüşünde kendini gösterir. Bu programa göre, köylüler "geri kalmış"tır ve ancak, gerçekçiliğe hiç uymayan köy yasası (Marksçılar buna üstyapı diyeceklerdir) gibi toprak yasalarıyla dönüşüme uğratılabilirler.

Yasalar koyarak tepeden inme bütünleştirmeyi sağlamak, Osmanlı toplumsal yöneticiliğinin temelinde bulunan bir davranıştı. Kemalizmin karakteristik özellikleri de, toplum konusundaki bu görüşün hâlâ ağır bastığını gösterir. Kemalist programda köylülerin üzerinde önemle durulması, eski bir Osmanlı tema'sının tekrarıdır ve köylülerin ilerlemesinin tepeden inme bütünleştirmeyle gerçekleştirileceği düşüncesinde de, "daha önce görülmüş" bir yan vardır. Kemalistler, *yönetmeliklerin* ve *tüzüklerin* önemini çok iyi biliyorlardı, ama bazı çağdaş modernleştirme şemalarında, toplumun yeniden kurulması için kitlelerin harekete geçirilmesi gerekliliğini ortaya koyan *devrimci ve harekete* geçirici yanı gözden kaçırmışlardı. Yönetmeliklerin, Osmanlı yönetiminin bir ilkesi olduğu ölçüde, Kemalistlerin modernleşme konusundaki görüşlerinde de geleneksel bir kurucu öğe vardı kuşkusuz. Kemalizm içinde, modernleşmenin örgütsel ve harekete geçirmeye ilişkin yanını fark eden biricik akım, bazı etkin Marksçıların da içinde yer aldığı *Kadro* (1931-1935) dergisiydi.[47] Modernleşmenin harekete geçirici yanlarını Kemalistlerin gözden kaçırdıkları gibi onlar da, modern toplumun *bütünleştirici* şebekesinin özünü iyice göremediler ya da yasallığa dökemediler.

Cumhuriyetin resmi tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlığı, bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk, siyasal harekete geçirme

---

46. M. T. Öztelli, "The Estimates of Private Internal ates of Return on Educational Investment in the First Turkish Republic, 1923-1960", **International Journal of Middle East Studies, I,** (1970), ss. 156-176.
47. **Kadro** grubunun temel görüşleri için bkz: Şevket S. Aydemir, **İnkılap ve Kadro,** 2. baskı, Ankara, 1968.

ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu. İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yüktü bu. Zaten ayrılıkçı olarak kendisinden kuşku duyulan kırsal alan, bu siyasetlerle merkeze daha fazla yaklaştırılmış olmadı. Küçük, ama sürekli bir gelişme konusunda dikkate değer bir yatkınlık gösteren çevre kentlerin refahının kendi sırtından sağlandığını[48] nutuklarla avutulduğunu, ama dinsel kültürünün mutluluğundan yoksun bırakıldığını görebiliyordu. Bundan ötürü, yerel eşrafın, köylüyü elinde tutmasına ve devletin de, çevrenin birliğini parçalayamamasına şaşmamak gerekir. Halk Partisinin bazı eski ve önde gelen üyeleri tarafından 1946'da kurulan Demokrat Parti, bir eşraf partisi olmaktan çok, kırsal kitlelerin ve onların başında bulunanların kuvvetle destekleyeceklerini düşündüğü bir siyasal ideoloji ile başarıya ulaşacağını uman bir partiydi. Uyruklarının çıkarlarını göz önüne alan eski Osmanlı devlet kavramıydı bu; yani bir eliyle adalet öteki eliyle bolluk dağıtan koruyucu devlet düşüncesi ağır basıyordu burada. Ama bu kez, bu durumu hemen ele geçirip kendi çıkarı için kullanan, çevre oldu.

Demokrat Partinin, Türkiye'nin daha gelişmiş bölgelerinde belirgin bir başarı, ulusal düzeyde de daha gösterişsiz bir başarı kazanmasının nedenlerini kavrayabilmek için, Osmanlı İmparatorluğunda ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan siyasal değişikliğin bazı yanlarını özet olarak açıklamamız gerekir.

Ondokuzuncu yüzyılın ortasından sonra yeni bir merkezci yönetim mekanizması kurulunca, telgraf telleri Türkiye'nin taşralarını ağ gibi sarınca ve askeri kuvvetler modernleştirilince, hükümetin etkisi daha derinlere indi. Osmanlı yönetim ve askerlik mekanizmasının en küçük çarklarını denetim altına almak için Sultan Abdülhamid'in güttüğü siyaset, daha da yoğunlaştı ve bu durum, 1908'de Jön Türkler tarafından devralındı.

Hükümet denetim ve etkisinin bu yeni yaygınlaşması, yalnızca eşrafın çıkarlarına ulusal bir boyut kazandırmasından ötürü değil, ama aynı zamanda, daha sonra gittikçe önem kazanan bir gerçeği, yani toplumsal yapının yerel özelliklerini billurlaştırmasından ötürü de önem taşıyordu.

Eşrafın koruduğu kimselerin kutuplaşmasına yol açan bir durum eskiden beri vardı. Gerçekten de köylü, hükümetin koruyuculuğunu elde edemediği ya da eşraftan biri tarafından tehdit edildiği veya sömürüldüğü zaman, korunmak için bir başkasına yöneliyordu. Hükümet gözle görülür hale gelince, bu kutuplaşma potansiyeli yeni bir biçim kazandı. Hükümetin taşralarda varlığını ortaya koyması, hükümet iznine bağlı yeni olanakların elde edilebileceği anlamına geliyordu. Örneğin, kullanım hakkı hükümete ait bir taş ocağını iş-

48. Kemal Karpat, **Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System**, Princeton, 1959, s. 104, n. 17.

letme iznini, öşürle çiftçilik yapma hakkını alma, bayındırlık işleri için sözleşmeler yepma ve yerel yönetim kuruluşlarında görev edinme gibi.

İki ayrı eşraf grubu bulunduğu zaman, bunlardan birinin bütün bu olanakları önceden edinip kendi çıkarları için kullandığını söyleyebiliriz. Daha sonra da, rakip grup, merkezdeki ilişkilerini kullanarak durumu tersine çevirmeye çalışıyordu. Jön Türkler dönemindeki parti siyasetleri, siyasanın yerelleşmesinde görülen bu anlaşmazlık özelliğini pekiştirdi. Ama buna karşıt olarak eşraf da, yerel parti yapısını denetim altında tutmanın ne kadar önemli olduğunu hemen anladı. Böylece, parti örgütlerini denetim altında tutan eşraf aileleri ortaya çıktı. Bazi aileler, 1912 ile 1913 arasında Türk siyasasına dilediğince hükmeden İttihat ve Terakki Komitesiyle etkin ilişkiler kurdular. "Hükümet partisi"ni temsil eden bu eşrafın sayısı, muhalefete katılarak kâr ve kazançtan kendilerini yoksun bırakan eşraftan daha kabarıktı.

O sıralarda geçerli olan anlayış, Osmanlı görüşünü hatırlatıyordu. Bu görüşe göre devlet, ulusal kapsamlı konularda karar vermeye kalkışmadığı sürece eşrafla iş birliği yapabilirdi. Ama daha önce gördüğümüz gibi bu, gerilimli bir düzendi ve eşraf, fırsat bulabildiğinde, devletin vasiliğinden kurtulmaya çalışıyordu. Cumhuriyetin kurulmasından sonra Cumhuriyet Halk Partisi, ya "hükümet partisi" nin yerel uzantıları olmak isteklerinden vazgeçmediklerini kanıtlayan eşrafla ya da tehlikeyi önceden kestirerek durumlarını ilerisi için saklayabilen kimselerle işlerini yürüttü. Bu dönemde, yerel siyasanın sınırlanması iki öğeye dayanıyordu. Bunların birincisi, Kemalist liderlerin sakınganlıkla davranması (yukarıda açıkladık); ikincisi ise, merkezin örgütsel bakımdan sağlam bir birlik ve bunun tersine, çevresel güçlerin gevşek bir örgütlenim içinde bulunmasıydı. Cumhuriyet tarihinde, merkezin örgütlenimine meydan okuyabilecek kadar yoğun bir örgütsel temelin çevrede ortaya çıkabilmesi, çok daha sonra gerçekleşen bir olaydır. Tek parti yönetimine başarıyla meydan okumanın tam bu zamanda ortaya çıkması da bir raslantı değildir.

Demokrat Partinin 1950'de Batı Türkiye'nin daha gelişmiş bölgelerinde büyük bir seçim desteği elde etmesini açıklayan kuramlar, genellikle şu iki noktadan biri üzerinde önemle dururlar ve bu desteği ya köylülerin yaygın bir biçimde hoşnutsuz olmasıyla, ya da hükümetin 1945'te uygulamak istediği toprak dağıtımı yasasına, Büyük Millet Meclisinde karşı çıkan eşrafın baş kaldırmasıyla açıklarlar.[49] Gerçi, bu öğelerin her ikisi de, sağlanan desteği bir ölçüde açıklar; ama Türk köyleri üzerine yazılanların verdiği parçasal ama apaçık bilgiler, daha farklı ve denenmeye değer bir açıklama getirmektedir. Bu farklı görüş, Batı Türkiye'de, İkinci Dünya Savaşı sırasında, bü-

49. **Ibid.**, 409-410.

yük ve daha zengin köyler ile kasabalar arasında ansızın hızlanan bir bütünleşme olduğu gerçeği üzerinde temelleniyor.

Bu gelişmede, iki aşama vardı. İlkin, Kurtuluş Savaşı sırasında bu bölgelerin yapısı, altüst olmuştu. Köyle boşaltılmış, halk köyleri terk etmiş, birçokları da, boş ve yeni köylere gitmişlerdi; kasabalar, ticaret ve el sanatlarıyla uğraşan zümrelerini kaybetmiş ve göçmenler, yeni yerlere yerleştirilmişti. Birçok köyde, eski ve zengin aileler etkisini kaybetmiş ve liderler arasında değişiklikler olmuştu. Böylece ortaya çıkan yeni fırsatlar, savaşın ardından gelen genel yoksulluktan ötürü kullanılamamıştı. Daha sonraları, Cumhuriyet döneminde altyapı temellerinin yavaş yavaş gelişmesiyle ve 1940'ların başlarında kendini gösteren, gittikçe artan tarım ürünleri talebiyle, en sonunda belli bir dengeye kavuşmuş olan zengin köyler ile kasabalar arasında yeni tipte bir bütünleşme ortaya çıktı.

Bu bütünleşmenin, ulaşım, yönetim ve piyasa olarak üç kurucu öğesi vardı. Ondokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana, demiryolları, Batı Türkiye'nin büyük bir bölümünü, kentsel merkezlerle bağlamıştı. Bu gelişme, Cumhuriyet döneminde de devam etti. Aynı süreç, potansiyel olarak daha geniş bir pazar şebekesinin kurulmasına yol açtı. Türkiye'de İkinci Dünya Savaşına eşlik eden ve gittikçe genişleyen kendi yağıyla kavrulma ekonomisi ve besin maddelerine artan talep, bu şebekenin işlemesi için fırsat yarattı. Ama bütün bunlar, hükümet kanallarını daha da fazla kullanmak zorunluğunu doğurdu. İş anlaşmaları yapmak için, imzalar almak, pullu belgeler sağlamak ve izinler çıkarmak gerekliydi. Üstelik, bir "Savaş Ekonomisi" politikası ilan eden devlet, besin gereksinimlerinin karşılanmasının can alıcı noktalarını denetimi altında tutuyordu. Böylece, hükümetle ilişki kurmak, tarım kredisi almak ya da resmi diploma alsınlar diye oğullarını bir hükümet okuluna göndermek isteyenler için ne kadar zorunluysa, küçük ve büyük tüccarlar için de o kadar zorunlu oldu. Başka bir deyişle, toplumdaki ve ekonomideki can alıcı noktaların tamıtamına hükümet denetimi altında olması, hükümetle ilişki kurmayı, öteki gelişen ülkelerde olduğundan daha önemli kıldı.

Bu arada, Türkiye'deki duruma eklenen ve ancak yine merkez-çevre diyalektiği ile açıklanabilecek olan bir yan, işin içine karıştı. Köylülerin "iyiliği" için yasalar yapan yönetim, 1924'te gerçeklerle pek bağdaşmayan bir yasa çıkardı. Ne var ki, bu yasa, bazı amaçlar bakımından köye tüzel kişilik tanıyordu ve böylece, banka kredisi almak gibi bazı çok önemli talepler, köy düzeyinde ileri sürülebilirdi. Yasadan önceki köy statüsü, buna, özellikle siyasallaşmış toplumlarda kullanılan bir güç sağladı. Köyde hükümetin temsilcisi olan *muhtar* böylece, hükümetle ilişkiyi sağlayabildiği için büyük önem kazandı. Türk köy yaşamının bu özelliği, 1940'ların başlarında da apaçık görülüyordu.[50]

---

50. Behice Boran, **Toplumsal Yapı Araştırmaları**, Ankara, 1945, s. 139.

Türk toplumbilimcisi Behice Boran'ın bu yıllarda incelediği bir köy olan Adiloba'da köy liderliği, üçlü bir kurulun elindeydi; babalarından kalan serveti har vurup harman savurduğu halde, yakındaki kasabada bulunan bürokratik çevrelerle ilişkisi olduğu için gerekli bir kimse ve eski bir ailenin çocuğu olan Ahmed Ağa; askerliği sırasında kasabalılarla nasıl başa çıkılacağını bilen İbrahim Çavuş ve üçünün birlikte kararlaştırdığı şeye resmiyet kazandıran ve yüksek zümreden bir ailenin çocuğu olan *muhtar*.[51]

Eşraftan yerel ilişkileri olan yöneticilerden, doktorlardan, avukatlardan ve iş adamlarından oluşan bu kasaba "etkili kişilerin"in kanalıyla etkinlik gösteren yerel siyasa mekanizması, tek parti döneminde işliyordu, ama bu süreç, merkez tarafından resmi olarak kabul edilmemişti. Merkezin, bu tür bir siyasanın, ulusal amaca yönelik bütüncü bir anlayışa bağımlı kılınması gereken bir çeşit "rüşvet verme" olduğu konusundaki iki yüzlü, ama inatçı görüşü, merkez-çevre kopukluğundan kalan bir mirastı. Merkezin, çevreyi kuşkulu bir gözle görmesinin devamıydı bu.[52]

Köyler ile kasabalar arasındaki bütünleşmenin 1940'larda gerçekleştiği Türkiye'nin batı bölgelerinde, Demokrat Parti (kasaba ile köy arasındaki bütünleşmenin kurucusu olarak ortaya çıkıyordu), bu bütünleşmenin yer almadığı bölgelerdekinden daha güçlü bir destek sağlamıştı.[53]

Kasabalıların ve eşrafın ekonomik etkinliklere giriştikleri ölçüde bu Parti, özel girişime de çağrıda bulunan bir ekonomik bir platformla ortaya çıktı. Bürokratik denetimin kösteklediği ve bürokrasiye bağımlılığın öfkelendirdiği menfaatler, yeni partiyi, amaçlarına uygun bir araç olarak gördüler. Yeni parti, köylüye hizmetler getireceği, köylünün gündelik sorunlarını siyasanın gerçek konusu olarak ele alacağı, Türkiye'yi bürokrasiden kurtaracağı ve dinsel pratiği liberalleştireceği konusunda da söz verdi.

---

51 **Ibid.**, 134 ve arkası.

52. Seçkinler arasında yer alan bireylerin davranışlarında bu eğilimin çok yakın bir zamanda nasıl bir yer tuttuğu, 1968-69'da Ankara Üniversitesi öğrencileri arasında yapılan bir ankette görülebilir. Bu anket verilen cevaplar, siyasal kültürün yakından incelendiği dört köyde yaşayan köylülerin aynı sorulara verdikleri cevaplarla karşılaştırıldı ve sonuç olarak öğrencilerin ancak yüzde 50'sinin Türkiye'de genel oy verme hakkının devam etmesi gerektiğini düşündüğü; ama buna karşılık, incelenen köylerde aynı düşünceyi benimseyen köylülerin, yüzde 64 ila 68 oranında olduğu saptandı. Bkz: Ozankaya, 168.

53 Cemal Aygen, "Memleketimizdeki Seçimler ve Neticeleri", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XVII**, (Mart 1962), ss. 203-287 ve Sabri M. Sayarı, "Party Politics in Turkey: Dimensions of Competition and Organization", basılmamış doktora çalışması, Columbia University, New York, 1972, s. III-30, Table III-7.

Demokrat Partinin başarısına ilişkin olarak yukarıda ileri sürdüğümüz görüş, Türk köyleri üzerinde yapılan kılavuz incelemelere dayanan bir varsayımdır, ama bir kavram olarak, Demokrat Partinin gücünün toplumsal temeline ilişkin karmakarışık bilgileri bir düzene sokmaktadır.

Cumhuriyet Halk Partisi, 1946'ya kadar "siyasal eylem için bir araç" olmuştu en fazla. Bu tarihten sonra, partiler ortaya çıkınca, "kamunun, siyasaya katılması için bir ortam" haline geldi. Ama bu dönüşüm, çevreyi bu Partiye çekecek ölçüde yeterli değildi.[54] Buna karşıt olarak, Demokratik Partinin siyasal propagandasında özellikle görüldüğü gibi gazetelerde ve öteki haberleşme araçlarında açıklanan muhalefet seçim platformu, "gerçek halkçılar" ile "bürokratlar" arasında bir tartışmanın yönlerini belirledi. Simgesel ve kültürel aksesuar (Demokrat Parti üyeleri tarafından camilere ve dinsel törenlere olağanüstü ilgi gösterilmesi ve Cumhuriyet Halk Partisinin bunu istemeye istemeye izlemesi), laikliğin elden gittiği ileri sürülerek sert itirazlara hedef olmuş ve böylece Demokrat Parti, çevre kültürüyle özdeş bir kuruluş olarak görülmüştü. İşin gülünç yanı, bu Partinin dört kurucusunun, Halk Partisinin öteki üyelerinin bürokrat "sınıf" tan oldukları kadar, bürokrat olmalarıydı.

Demokrat Partinin, çevrenin kültürü niteliğiyle İslamiyete baş vurarak elde ettiği büyük yankı, Behice Boran'ın 1940'taki bir buluşunun ışığında daha da önem kazanıyor. Boran, köyler, kasabalarla daha büyük bir ilişki kurdukça, köylünün, kendi köy yaşamını küçük görmeye başladığını saptamıştı. Demokrat Partinin seçim kampanyaları, değişim ve geçiş halinde bulunan birçok kırsal bölgeye yaşam tarzlarının küçük görülecek bir şey olmadığı inancının aşılamak için tam zamanında işin içine girdi. Böylece Demokrat Parti, İslamiyeti ve kırsal değerleri yasallaştırdı [resmileştirdi].[55]

1950-1957 arasında bürokrasinin gücüne ve prestejine indirilen darbeler, Türkiye'nin gelişmiş bölgelerinde, Demokrat Partinin, hem eşraf hem de köylüler tarafından sevilmesini sağladı. Ama bu, hem Batı hem de Doğu Türkiye'de, öteki eşrafın, Halk Partisine olan bağlılığını kaybettiği anlamına gelmez. Bununla birlikte, deneyimsel araştırmaların kaderlerini Demokrat Partiye bağlayan kimseler ile Halk Partisini desteklemeye devam eden etkili kişilerin toplumsal-ekonomik arkaplanlarında bazı farklar ortaya koyacağı, bir olasılık olarak ileri sürülebilir. Demokrat eşraf ile köylüler arasındaki ittifak yeni koşullar içinde sürdü; Cumhuriyet yasaları, adalet aygıtı-

54. Osman Faruk Loğoğlu, "İsmet İnönü and the Political Modernization of Turkey, 1945-1965", basılmamış doktora çalışması, Princeton University, Princeton, N.J., 1970, s. 135.

55. Boran, **Toplumsal Yapı Araştırmaları**, 218-219. Boran, bu durumun geçici bir durum olduğunu, ama yine de Demokrat Parti'nin işine yaradığını belirtir.

nın genişlemesi ve reformların altyapısını kurmakta Cumhuriyetin gösterdiği başarı, Güneydoğu ve Doğu Türkiye gibi hâlâ gelişmemiş bölgeler dışında, koruyan ve korunan arasındaki efendi--köle ilişkisini yavaş yavaş değişikliğe uğratmıştı. Eşraf ile köylüler arasındaki ilişkiler artık egemenlikten çok, ekonomik güç üzerinde temelleniyordu. Eşrafın çevresindeki ikinci dereceden bazı kimseler de, ekonomik alanda başarı kazanmayı sağlayacak fırsatları görmüşlrdi. Alışverişler, değiş tokuşlar, pazarlıklar öncekinden çok daha fazla yaygınlaştı ve korunanların siyasası yeni bir düzeyde gelişip serpildi. Bu, Cumhuriyet Halk Partisinin onaylayacağı bir siyasal harekete geçirme değildi kuşkusuz, ama yine de, bir çeşit harekete geçirmeydi ve kitlelerin büyük bir bölümünü, merkezle, Cumhuriyet Halk Partisi döneminde olduğundan çok daha anlamlı bir ilişki içine sokmuştu.

Demokratları kırsal alanda destekleyenlerin, bu pazarlıkların, Cumhuriyet Halk Partisinin ekonomik bir altyapı kurmak konusunda bir ölçüde gerçekleştirdiği başarıdan kaynaklandığını pek kavramadıkları söylenebilir. O sırada Demokrat Parti için oy verip duran işçiler, Cumhuriyet Halk Partisinin daha önceki ve ilerici yasaları sayesinde köksüz proleterler olmaktan kurtulduklarını düşünmemişlerdi her halde. Ama Cumhuriyet Halk Partisi üyelerinin bazılarının inanmaya devam ettikleri gibi, demek ki şükran duymak, siyasanın bir öğesi değildi. Ayrıca, Türkiye, 1950'lerin başlarında, toprak bakımından bir ölçüde zengin bir ülkeydi ve bundan ötürü toprak dağıtımı önemli bir konu değildi. İşbirliğinin her iki tarafa da kâr getireceği konusundaki ortak anlayışa dayanan çerçeve içine yerleşmiş olan eşraf-köylü ittifakı, çok daha etkili ve iyi bir biçimde yürüyordu.

Bu dar geçitlerde, Cumhuriyet Halk Partisi, gelecekte yapması gereken işin örgütlenme ve harekete geçirme olduğunu kavrayacak yerde, eski ideallerin korunmasına sık sıkıya bağlandı. Böylece bürokratlar da onu, en iyi işbirliği kurabilecekleri parti olarak seçtiler. Bu durumda, Cumhuriyet Halk Partisinin "bürokratik" merkezi, Demokratik Partinin ise "demokrat" çevreyi temsil ettiğini ileri sürmeyi sağlayacak sağlam nedenler ortaya çıkmış oldu.

27 Mayıs 1960 Devrimi, artık değişmez bir düzenin korunmasıyla özdeşleştirilen merkez ile çevre arasındaki, yani gerçek "hareket partisi" arasındaki kopukluğu vurguladı. Merkezin, çevre karşısındaki eski kutuplaşması, yeni bir biçim edindi. Eski Cumhuriyetçi düzeni, yani zorlamaya dayanan düzeni koruyanların, değişme isteyenler karşısındaki kutuplaşmasıydı bu. Görevinden uzaklaştırılan Cumhurbaşkanı Celal Bayar, daha birkaç yıl önce, 1924 Türk Anayasası ile 1960 devriminden sonra kabul edilen anayasa arasında, daha önceleri Kemalist ideolojide biricik hükümranlık kaynağı olarak ortaya çıkan "Türk halkına", bir hükümranlık kaynağı olarak bürokrasinin ve aydınlarının anayasal açıdan yasallaştırılmasının eklenmesinden başka bir fark olmadığını belirtiyordu.[56]

56. Celal Bayar, "Başvekilim Adnan Menderes", Hürriyet, Haziran 29, 1969.

Cumhuriyet Halk Partisinin, gerçek değişiklik Partisi olduğunu ve demokratik yordamları içtenlikle destekleyen örgüt niteliği taşıdığını ileri sürmesi de böylece bir sonuç vermedi. En son olarak Partinin bir bölümünün "halkçılık"a önem verilmesi konusundaki çağrısı da (halka ve sıradan insana inme girişimiydi bu), üzerinde durulan konunun, halka inmekten çok, bir *temel değişikliğin araçlarını* sağlamak olduğu için harcanıp gitti. Değişmeyi sağlayan yöntemlerine kendisi inanmadığı için Cumhuriyet Halk Partisinin çeşitli seçim programlarında belirttiği ilerici, demokratik ve halkçı siyasetlerine, sıradan insanlar da hiçbir biçimde inanmadılar. Bu durumun ancak, Halk Partisinin yandaşları arasında, Demokrat Partiyi ileriye götüren şebekeye benzer bir şebeke kurulduğu zaman değişebileceğini söyleyebiliriz.

Yakın zamanda (1971), askerlerin Türk siyasasına müdahalesini, eski düzenin katılığına dönmek isteğiyle özdeşleştirmek, çevre için kolay olmuştu. Yasa ve düzenin yeniden kurulmasına yönelik kıpırdanışın ve halk desteğinin ardındaki niyetlere dikkat etmeksizin, çevre öğeleri, kendilerinin benimsediği ayağı yere basan, dolaysız, kişisel ve gözlemlenebilir hareket geçirme ve bütünleştirme yöntemlerinin, Türk bürokrasisinin planlı ekonomiye dayanan harekete geçirme sisteminden daha elle tutulur olduğuna ve daha az riziko taşıdığına hâlâ inanmaktadır. Merkezin çevreye karşı benimsediği tutum, alt sınıfların kötü durumuyla özdeşleşmekten çok, koruyucu öğütler olarak belirlendiği ölçüde, çevre öğeleri haklı gibi görünüyorlar. Planlama da, bir kimsenin tüm kaderi üzerindeki denetimini, bürokratça kararların sürgününe göndermeye benziyor. Başka bir deyişle, burada, *yönetmeliklerin,* ürkünç yüzünü göstermesi söz konusu. Planlamanın getirdiklerinin bu biçimde değerlendirilmesinin doğru olup olmadığını sormak yersiz kaçar burada; önemli olan, yönetmeliklerin algılanmasının yarattığı kutuplaşmanın, resmi görevliler ile bütün ötekiler arasındaki bir kutuplaşma olmasıdır.

İleri sürdüğüm tez bunu böylece ortaya koyduktan sonra, önümüzdeki tablonun, aslında, çok daha karmaşık olduğunu eklemem gerekir. Gerçekten de, örgütlenmiş emek, çevrenin, tüm olarak bir parçası değildir. Üretim araçlarına sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki çapraz kopukluk, Türk siyasasının, bu tabloyu değişikliğe uğratabilecek bir yanıdır. Ayrıca, çevre *içinde* hem yeni kopuklukların hem de farklılaşmaların ortaya çıktığını gösteren kanıtlar var. Bürokrasinin bazı üyeleri, farklılaşmış ve bütünleşmiş bir modern sistemin gereksinimlerinin farkındalar artık ve bunlardan bazıları, çevreyi temsil eden partilere geçiyorlar. Ama bunlar, Türk siyasasının geleceğine ilişkin yanlarıdır ve merkez-çevre kutuplaşması, hâlâ bu siyasanın en önemli kurucu öğelerinden biridir.

Geriye baktığımızda, modernleşme boyunca, çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve

resmilik-karşıtı kültürün bir merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jön Türklerin ve Kemalistlerin *bêtes-noires*'ıdır.* Ama, rastlantısal gelişimler kadar, modernleştirmecilerin siyasetleri de. çevresel kimliğin ikinci yüzünü belirginleştirme yönünde etki gösterdi. Taşra Türkiye'sinin hemen tümünde ortaya çıktığı için bu kimlik, çevresel düşünüş ve davranış tarzının, temel bağlılıkları vurgulayan yanını tamıtamına ortadan kaldırmasa da, örtüp kapatacak güçteydi. Daha sonraları, bürokrasi-karşıtı olarak bu kimlik, ulusal düzeyde etkinlik gösteren bir partiye (Demokrat Partiye ve onun yerine geçenlere), ulus çapında bir bağlanma temeli sağladı. Merkezin büyük bir kuşkuyla baktığı çevresel tutumun yanlarından birinin, ortak temalar çevresinde taşranın birleşmesi anlamında bir birlik oluşturması da çelişkili bir olgudur. Bu yeni durum, iktidara gelmek için Demokrat Partinin kullandığı bir şeydi. Merkezin çevreye karşı güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin, ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklemedik biçimde doğuran ortak düşünüş ve davranış tarzı, belki de kendini ortaya koyamayacaktı; çelişkili olan yan işte budur.

Parti sisteminin başarısının belirttiği gerçek ise, merkez ile çevre arasındaki gergin ilişkilere rağmen, bu farkların barışçıl bir biçimde birbirine denk düşürülmesini sağlayacak ortak bir anlaşma temelinin tam anlamıyla bulunduğudur. Bu gizli anlaşma, her iki tarafında, sınırlı çıkarlarını aşan bir amaca bağlanmaları anlamında, gerçekten ideolojiktir. Cumhuriyet döneminde, bu anlayış üzerinde bir ulusal amaç duygusu kurulabilirdi. Daha önceki bölük pörçük ve merkezsel-çevresel yönelişlerin yerine geçen yeni toplumsal farklılaşma eğilimleriyle birlikte gelişen ve Türkiye'de en son olarak ortaya çıkan gelişmelerden biri, ulusal amacın gittikçe daha özel ve farklı anlamlar içinde kavranmasıdır. Bundan ötürü Türkiye için tehlike, kopukluğun bölük pörçüklük taşıyan çizgilerinin devam edip gitmesi değil, daha geniş bir ölçüde, siyasal partiler gibi kapsayıcı ve ulusal yapılar ile sendikalar gibi yatay olarak bütünleşmiş şebekelerin, kendi eğilimleri yönünde parçalanmalarıdır.

Son zamanlardaki parti bölünmelerinin ve sendika çoğalmalarının bir yerde duracağı umulabilir. Türkiye'nin yakın geleceğine ilişkin sorun şudur: bu yeni topluluklar, oldukları gibi devam edip gidecekler mi, yoksa bir ölçüde yeni sayılabilecek sınırlarının içine yeni bireyler alıp onları bütünleştirebilecekler mi? Böyle bir bütünleşme gerçekleştiğinde, bu bütünleşmenin ortaya koyduğu ve yaşayabilirliği en fazla olan "modern" yapıların, modernleştirme ilkeleri göz önünde tutularak neolduğu kestirilebilecek ürünler değil de, şu ya da bu biçimde, "geleneksel" kültürün yanlarını içeren kurumlar olacağı büyük bir olasılıkla ileri sürülebilir.

---

* "En fazla tiksinilen şey" (ç.n.).

IV. BÖLÜM

Genel İnsanbilim

Hazırlayan: Ahmet Güngören

Bir felsefe yayınında Genel İnsanbilim (ya da Genel Antropoloji) adı altında bir bölümün ne aradığı sorulabilir. Böyle bir çıkışın yanlı, polemik açıcı hatta —insan ve toplumbilimlerinin tümünü kendi şemsiyesi altına almaya kalkıştığı gerekçesi ile— emperyalist bir tutum içerdiği düşünülebilir.

Böyle düşünenlerin, "Genel İnsanbilim" adı altında bir bilimin bulunmadığını söylemeleri de büsbütün yanlış olmayacaktır. Aslında bu yalnızca, "amaç belirleyici bir kavram" ya da "bireşime götürücü bir süreç" olarak nitelenebilir şimdilik.

Hiç değilse Dilthey'dan bu yana insanbilimleri ya da "tinsel bilimler" (Geisteswissenschaften) adı altında birlikte tasarlanan ve aynı bütünün ("İnsan") farklı, kimi zaman da kesişen parçalarını kendi nesneleri olarak benimsemeleri dışında, ortak yanları olup olmadığı bile tartışma konusu olan bilim dallarını ilişkiye geçirmek, eklektik bir bütün oluşturmaktan başka neye yarayacaktır? Bu parçalar biraraya getirilebilse bile, insanın bölük pörçük, parçalanmış bir imgesi ile karşılaşmayacak mıyız? Öte yandan, olguları genel bağlamlarına yerleştirme yöneliminin içerebileceği ideolojik tuzaklardan kaçarken, gitgide daha dar uzmanlık konularında ve kuramsal sorunsallardan bağımsızlaştıkça daha da daralan alt-alanlardan yapılan bilimsel çalışmaların —kullanımı genellikle ideolojik— bir toplumsal teknolojiye yol açtıkları, hatta kendilerinin birer manipülasyon teknolojisine dönüştükleri de açıktır.

Kendini, "İnsanın zaman ve uzam içinde bütüncül bir kavranışı" (Lévi-Strauss) ya da "karşılaştırmalı toplumsal ilişkiler kuramı" (Godelier) olarak tanımlayan genel insanbilim, tanımı gereği en geniş kapsamlı bir bireşime yönelirken, yöntemi gereği en küçük toplumsal birimlerin (aile, toplumsal grup, vb.) incelenmesinde somutlaşır. Uzam içindeki farklı toplulukların ayırıcı özelliklerinin incelenmesinde etnoloji, insan coğrafyası ve kültürel ekoloji, birey-topluluk dinamiğinin anlaşılmasında —psikanalizi de içeren— ruhbilim makro düzeylerdeki araştırmalarda toplumbilim, demografi, vb.; toplumların yapılanışındaki katmanlar arası ilişkilerini (örneğin altyapı/üstyapı sorunu) belirlenmesinde iktisat, siyaset bilimi, vb.; toplumsal göstergelerin açığa çıkarılmasında dilbilim, göstergebilim, anlambilim; zaman içindeki değişimlerin kavranmasındaysa paleantoloji, prehis-

torya, arkeoloji, tarih, vb. böyle bir genel bilimin oluşturucu alt-bilim dalları biçiminde ele alınabilirler. Bu sistemde, fizik antropoloji de, doğa ve fizikbilimleriyle kesişme noktası olarak görülebilir. Böyle tasarlanan genel insanbilim, bir bakıma felsefi antropolojinin işlevini de yüklenerek bir yandan genel bir bireşime ulaşmanın yöntemsel ve kavramsal gereçlerini araştırırken, öte yandan tüm bu dalların kendi yaklaşımları açısından yanıt arayacakları, üst düzeyde, kuramsal sorunsallar formülleştirecektir. Ayrıca, bilimsel yaklaşımların bir psikanalizi, bir bilim adamları topluluğu (şimdilik homo scientificus diye uyduralım) antropolojisi ve epistomolojik bir üst-dil yaratarak; bu alanlardaki bilimsel çalışmaların birer mitoloji, ideolojik aygıt ya da manipülasyon teknolojisi işlevi görmeye yönelmeleri durumunda; uzlaşmaz bir maske düşürücü rolü üstlenecektir. Dolayısıyla, böyle bir yaklaşımı benimseyen her bilim adamı, arayışını, "parmağıyla kendi maskesini" göstererek sürdürmek durumundadır.

Bir bilimsel ütopya denemesi görünümü vermeye başlayan bu girişi bu noktada keserek, bu tanımın yalnızca dergimizin bu bölümünün çerçevesini belirleme çabası olduğunu söyleyelim. Yoksa, böyle bir dergi bağlamında ve ülkemizin verili koşullarında, böyle bir bilim serüvenini önermek ütopyanın da sınırlarını aşar.

Bu çerçevenin sınırlayıcılıktan uzak ve gelebilecek tüm düzeyli çalışmalara açık olduğunu vurgulamakta yarar görüyorum. Ülkemizde, konuyu ilgilendiren bilim dallarının çoğunun varlıkla yokluğun sınır çizgisinde "seyrettiği" gözönünde bulundurulursa; Genel İnsanbilim önermesinin, başta sözünü ettiğim gibi, "bireşime götürücü bir süreç" olarak değil de, ilgili konularda tartışma başlatmaya yönelik bir fantazi, bir "provakasyon" olarak algılanması belki de daha yararlı olacaktır. Artık iyice benimsediğimiz ölü suskunluğunda, acımasız eleştiri, saldırı hatta hakaret bile onaylayıcı başsallamalardan daha özenilir bir duruma gelmedi mi? Polemik ve çatışma olmadan sağlanacak bir bireşim ve uzlaşma da, ölü doğmuş bir girişimin gömme törenleriyle oyalanmaktan başka ne anlam taşıyacak?

Toparlarsak, bu girişimin amacı; farklı yaklaşımları, farklı bilim dallarından ya da düşünce çizgilerinden gelebilecek ipuçlarını böyle genel bir kavrayışa —hiç değilse geçici bireşimlere— olanak verecek bir malzeme olarak ortaya koymaya çalışmak... Çerçeveyi böyle belirlemek, bölümün bir felsefe yayınının sayfalarını işgal etmesini de haklı kılabilir sanıyorum.

Dizinin ilk yayınında, Genel İnsanbilim bölümü, Şerif Mardin'in yaklaşımlarını *merkez* alan bir dosyanın *çevre*sinde yer alıyor. Bu çevresel konum, Ş. Mardin'in değindiği kimi sorunların, bütünleyici ya da çelişik metinlerle bir *koşut okuma*sını sağlamaya yönelik.

Ş. Mardin'in kendisiyle ilgili olarak, özellikle, söyleşideki "insanbilimsel ayraç" bölümüne gönderme yapmakla yetiniyoruz. Bölümümüzde yer alan metinlerin bağlamı konusundaysa birkaç noktayı belirtmek gerekiyor.

Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*'nin 2. baskısının önsözünde, "...bence, sembolik sistemlerin 'kitaplı' dinlerde nasıl çalıştıklarını anlamanın en iyi yolu Lévi-Strauss'a başvurmak değildi. M. Arkoun'un yaklaşımını çok daha anlamlı bulurdum (M. Arkoun, *Lecture de la Sourate* 18, Annales 35, 1980, s. 418-433)" diye yazıyor. Burada gönderme yaptığı yazının bir çevirisini yayınlamayı çıkış noktası olarak aldık. Arkoun'un "kültürel" ve "tarihsel" bağlamında, *"Kur'an-ı Kerim Söylemindeki Göstergebilimsel Yapının Tanımlanması"*na yönelik yaklaşımının, bu konuda düzeyli çalışmalara, eleştiri, yorum ve "tefsir" lere yol açmasını diliyoruz. İlerde, bu konuyu din antropolojisi, toplumbilimi vb. bağlamında, daha kapsamlı olarak yeniden ele alacağız.

M. Arkoun'un yazısı, Ş. Mardin'in kendi göndermesi olduğu ölçüde, dosyanın yakın çevresinde yer alıyor. Deleuze'ün yazısını ise ("Pensée Nomade", *Nietzsche Aujourd'hui*, Uge, 1973), daha dolayımlı, uzak çevreden, *dışarı*dan gelen bir katkı olarak görmek gerekir. Alışılagelen yaklaşımları sarsıcı niteliğinin dışında, söyleşimizde geçen —daemonic güç gibi— belirli noktalarla çakışması ve *çevre-merkez* gibi kavramlara şaşırtıcı açılımlar getirmesi, yazıyı yerleştirmeyi tasarladığımız konumu belirledi.

Her iki yazının da, ilk bakışta "güç anlaşılır" dokuları, okuyandan çözümleyici, yaratıcı bir katılım beklemeleriyle çözülebilir ancak.

Kur'an-ı Kerim'in 18. Sûresi

KEHF SÛRESİ (Mekke'de inmiştir. 12 bölümdür. 110 ayettir.)

Konusu: Hıristiyanlık ve Hıristiyanlardır. Sûrede, Hazreti İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu reddedilir. Hıristiyan milletleri cezbeden ve onları gerçeği kabul etmekten alakoyan dünya değerlerinden bahsedilir.

Özelliği: "Kehf" mağara demektir. Sûrenin ikinci ve üçüncü bölümlerinde dinleri yüzünden mağaraya sığınan yedi Hıristiyan genç anlatılır. Bu yüzden sûreye "Kehf" adı verilmiştir.

Esirgeyen, Bağışlayan Allah Adıyla Başlarım

(1-4) Kâfirlere kendi katından çetin bir azâp olduğunu haber vermek ve güzel iş yapan inananlara içinde ebediyen kalacakları güzel bir mükâfat olduğunu müjdelemek ve: "Allah kendisine çocuk edindi" diyenleri korkutmak için kulu Muhammed'e eğri bir tarafı bulunmayan bir düstur* kitabı indiren Allah'a hamdolsun. (5) (Allah'ın çocuk edindiğine dair) Ne onların ne de atalarının bilgisi var-

* Düstur: Kanun

dır. Ağızlarından çıkan söz ne büyük (iftiradır). Onlar ancak yalan söyler.(6) Ey Muhammed! Kûr'an'a inanmadıkları ve sana yüz çevirdikleri için üzülerek kendini mahv mı edeceksin?(7) Biz yeryüzünde olan şeyleri, insanların hangisinin daha güzel hareket edeceklerini sınamak için süs olarak yarattık.(8) Elbette biz yeryüzünde olanları sonunda kupkuru bir toprak haline de getirebiliriz.(9) Ey Muhammed! Yoksa sen Kehf ve Rakiym ashâbının halini ayetlerimiz içinde şaşılacak bir ayet mi sandın?**(10) Hani o zaman genç yiğitler bir mağaraya sığınmışlardı da "Ey Rabbimiz!" demişlerdi. "Bize katından bir rahmet ihsân et ve işimizde başarılı kıl".(11) Onları bir mağaranın içinde uykuya daldırdık. Yıllarca hiç bir şey duymadılar. (12) Sonra da iki taraftan hangisinin bekledikleri neticeyi iyi hesaplamış olduğunu bilelim diye onları tekrar uyandırdık.(13) Ey Muhammed! Onların kıssalarını sana gerçek olarak anlatıyoruz: Şüphe yok ki onlar Rablerine inanmış bir kaç gençtiler. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık. (14-15) Onlar kalkıp da (zâlim hükümdara karşı) "Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbidir. Onu bırakıp başka bir tanrıya tapmayız. Yoksa and olsun ki böyle bir şey söyledik mi gerçekten uzaklaşmış oluruz. Şu bizim milletimiz Allah'ı bırakıp O'ndan başka tanrılar edindiler. Öyle ise onların gerçek olduğuna dair apaçık bir delil getirmeleri gerekmez mi? Allah'a karşı yalan uydurandan daha zâlim kimdir?" dedikleri zaman onların kalplerine metanet vermiştik.(16) Onlara: "Madem ki siz onlardan ve Allahtan başka taptıklarınızdan ayrıldınız. O halde mağaraya çekilin, Rabbiniz size rahmetini yaysın ve size işinizde kolaylık göstersin" denildi.(17) Güneşin mağaralarının sağ tarafından doğup sonra sol tarafından battığını, onların da mağaranın iç tarafından olduğunu baksaydın görürdün. Bu Allah'ın mucizelerindendir. Allah kimi doğru yola sevkederse doğru yolu bulan odur. Kimi de saptırırsa artık ona doğru yolu gösterecek bir rehber bulamazsın.(18) Sen baksan onları uyanık sanırsın. Halbuki onlar uyuyor. Biz onları sağ ve sol taraflarına çevirip, döndürürdük. Köpekleri de dirseklerini eşiğe uzatmıştı. Onları görsen mutlaka onlardan kaçar ve için korkuyla dolardı.(19) Onları nasıl uyutmuşsak, birbirlerine sormaları için de öylece uyandırdık. İçlerinden biri "Ne kadar kaldık burada" dedi. "Bir gün veya daha az bir süre kaldık." dediler. "Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi siz birinizi bir gümüş para ile şehre gönderin, en iyi yiyeceklere baksın ve size getirsin. Orada çok ihtiyatlı hareket etsin ve hiç bir kimse sizi duyup anlamasın" dediler.(20 "Çünkü onların sizden haberi olursa ya taşlayarak öldürürler, yahut dinlerine döndürürler ve artık onlardan kat'iyyen kurtulamazsınız."(21) Böylece Allah'ın vaadinin gerçek olduğunu ve kıyâmetin kopmasından şüphe bulunamayacağını bilmeleri için insanların onları bulmaları-

** Ashâbı Kehf: Mağaraya çekilenler, Rakiym: mağaradakilerin yanında bulunan köpek.

nı sağladık. Nitekim şehir halkı bunlar hakkında çekişip duruyorlar: "Onların bulundukları mağaranın yanına bir bina yapın" diyorlardı. Halbuki Rableri onların durumunu çok iyi bilir. Tartışmada galip gelenler: "Mağaranın önüne mutlaka bir mescit yapmalıyız" dediler.(22) Gaybı taşlar gibi "Mağaradakilerin sayısı üçtür, dördüncüleri köpekleridir" derler, veya "Beştir, altıncıları köpekleridir" derler. Yahut "Yedidir, sekizincileri köpekleridir" derler. De ki: "Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onları ancak pek az kişi bilir." Ey Muhammed! Artık sen de onlar hakkında sana açıkladığımıza râzı ol. Anlatılanın dışında kimseyle münakaşa etme ve onlar hakkında kimseden bir şey sorma(23) Hiç bir şey hakkında da "Bunu muhakkak yarın yapacağım" deme.(24) "Ancak Allah dilerse yaparım" de ve bunu unttuğun zaman Rabbini an ve de ki: "İnşallah Rabbim beni bundan daha fazla iyiliğe ve doğruluğa eriştirir.(25) Onlar mağaralarında üçyüz dokuz yıl kaldılar, derler.(26) De ki: "Onların ne kadar yapıt kaldıklarını Allah en iyi bilir. Göklerdeki ve yeryüzündeki gizli şeyler O'na aittir. O en mükemmel görendir. O en mükemmel duyandır, O'ndan başka dost ve yardımcı yoktur. O hiç kimseyi hükümranlığına ortak etmez."(27) Ey Muhammed! Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku. O'nun sözlerini değiştirecek yoktur. Ondan başka sığınacak bir kimseyi de bulamazsın.(28) Sabah, akşam Rablerinin rızâsını dileyerek dua edenlerle birlikte sabret. Dünya yaşayışının güzelliğini dileyenlere uyup gözlerini onlardan ayırma. Bizi anmayı kendisine unutturduğumuz ve işinde haddini aşıp heveslerine uymuş kimseye uyma.(29) De ki: "Kur'an Rabbinizden gerçek olarak inmiştir." Artık dileyen inansın, dileyen inkâr etsin. Şüphesiz biz zâlimler için öyle bir ateş hazırladık ki, etrafındaki duvarlar onları çepeçevre kuşatacaktır. Onlar susayıp su istedikleri zaman, erimiş bir madene benziyen, yüzlerini kavuran bir su kendilerine sunulur. O ne kötü bir sudur ve cehennem ne kötü bir duraktır.(30) inanan ve iyi işlerde bulunanların şüphe yok ki, mükâfatlarını zâyi etmeyiz.(31) Altlarından ırmaklar akan Adn cennetleri onlarındır. Orada tahtlarda oturacaklar, altın bilezikler takınarak süslenecekler, ince ve kalın ipekli kumaştan yeşil elbiseler giyeceklerdir. Ne güzel bir mükafat ve ne hoş bir duraktır!(32) Onlara iki adamı örnek göster: Onların birine iki üzüm bağı verip, etrafını hurma ağaçlarıyla çevirmiş ve iki bağın arasında da ekinler bitirmiştik.(33) Bu iki bağ daima ürün verirdi. Veriminde bir eksiklik bulunmazdı. İki bağın arasından bir de ırmak akıtmıştık.(34) Başka gelirleri de vardı. Bu yüzden arkadaşlarıyla konuşurken "Ben malca senden zengin, nüfus* bakımından da senden daha itibarlıyım" dedi.(35-36) Ve kendisine böyle yazık ederek, bağına girerken "Bu bağın ebediyete kadar yok olacağını zannetmiyorum. Kıyâmetin de kopacağını sanmıyorum. Rabbimin huzuruna döndürülsem bile, mutlaka bundan

* Erkek evlâd kastediliyor.

daha iyi nimetler bulurum" dedi.(37) Arkadaşı ona cevap vererek şöyle dedi: "Seni topraktan sonra bir damla sudan yaratıp, sonunda seni insan kılığına koyanı mı inkar ediyorsun?"(38) "Ama ben Rabbim olan Allah'ı inkâr etmem ve O'na hiçbir varlığı eş tutmam."(39) "Bağına girerken Allah neyi dilerse o olur. Kuvvet ancak Allah'a mahsustur" demen lâzım gelmez miydi? Malca ve evlâtça beni kendinden aşağı görüyorsun.(40) "Rabbimin bana seninkinden daha hayırlı bir bağ vermesi, seninkinin üstüne de gökten yıldırımlar gönrererek bağının kaypak ve kaygın bir toprak haline gelivermesi umulur."(41) "Yahut suyu öyle çekilir ki, onu arayıp bulmaya gücün bile yetmez."(42) Nitekim bütün ürünleri yok edildi. Yerle bir olmuş ve çardakları çökmüş bağının karşısında ellerini uğuşturarak "Keşke Rabbime hiçbir şeyi ortak tutmasaydım" demeye başladı.(43) Ona Allah'tan başka yardım edebilecek bir topluluk olmadığı gibi, onun da bu zararı gidermeye kudreti yoktur.(44) İşte bu makamda kudret ve hâkimiyet ancak Allah'tandır. Ona itaat hem mükafat hem de sonuç bakımından daha hayırlıdır.(45) Onlara dünya yaşayışının misalinin tıpkı şöyle olduğunu anlat: Gökten yağdırdığımız yağmur ile yeryüzünde yetişen bitkiler birbirine karışır ama sonunda rüzgarın savuracağı çerçöpe döner. Allah'ın her şeye gücü yeter, O hiçbir şeyden aciz değildir. (46) Mal ve evlatlar dünya yaşayışının süsüdür. Ama ebedi kalacak faydalı işler hem sevap olarak, hem de emel olarak Rabbinin katında daha hayırlıdır.(47) Bir gün dağları yerinden sökeriz de yeri dümdüz görürsünüz. Hiç birini de bırakmaksızın onları toplarız.(48) Saf saf Rabbine arz edildiklerinde onlara "And olsun ki, sizi önce nasıl yarattıysak, huzurumuza öylece geldiniz. Size belirli bir zaman tayin etmediğimizi sandınız değil mi?" denir.(49) Kitap (Amel defteri) ortaya konunca suçluların, onda yazılı olanlardan korktuklarını görürsün. "Eyvah bize! Bu defter nasıl olmuş da küçük, büyük hiçbir şey bırakmayıp hepsini saymış!" Ne yaptılarsa hepsini hazır buldular. Rabbim hiçbir kimseye haksızlık etmez.(50) Meleklere "Âdem'e secde edin" demiştik. İblis'ten başka hepsi secde etmişti. O cinlerden olduğu için Rabbinin emrinin dışına çıktı. Ey insanoğulları! Şimdi beni bırakıp da, size düşman olan onu ve soyunu mu dost ediniyorsunuz. Kendilerine yazık edenler için ne kötü bir değişmedir bu!(51) Halbu ki biz onları* ne göklerin, ne de yeryüzünün yaratılışında, ne de kendilerinin yaratılışında şahit tutmadık. İnsanları doğru yoldan saptıranları, hiçbir işte yardımcı edinmiş değilim.(52) O gün Allah der ki: "Bana eş olduklarını iddia ettiklerinize seslenin." Onlara seslenirler, fakat hiç biri onların çağrısına gelmez. Aralarına bir cehennem deresi koyarız.(53) Suçlular cehennemi görürler, içine düşeceklerini de anlar ama oradan savuşup kaçacak bir yer bulamazlar.(54) And olsun ki, biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali gösterip açıkladık. İnsanın en çok her yaratıktan daha faz-

* İblis'i ve soyunu.

la yaptığı iç münakaşadır.(55) İnsanlara doğruluk rehberi geldikten sonra, doğru yol bildirildikten sonra, onları inanmaktan, Rablerinden bağışlanma dilemekten men eden, öncekilere tatbik edilerek, kendilerine de tatbik edilmesini veya apaçık bir surette âhiret azâbının glip çatmasını beklemeleridir.(56) Biz peygamberleri ancak müjdeci olarak göndeririz. Halbuki kafirler hakkı, bâtıl ile ortadan kaldırmak için mücadele ederler. Âyetlerimizi ve kendilerine yapılan ikazları alaya alırlar.(57) Rabbinin âyetleri kendisine hatırlatılmışken onlardan yüz çeviren ve evvelden yaptıklarını unutan kişiden daha zâlim var mıdır? Kur'ân'ı anlamamaları için kalplerine perdeler gerdik ve kulaklarını ağırlaştırdık. Sen onları doğru yola çağırsan da, onlar imkanı yok doğru yola gelmezler.(58) Bununla beraber Rabbin rahmet edici ve bağışlayıcıdır. Eğer onları kazandıkları günahlardan dolayı hemen hesaba çekmek isteseydi, elbet de onların azabını çabucak verirdi. Ama onlar için vaadedilen bir süre vardır. Ondan başka sığınacak hiçbir yer bulamazlar.(59) İşte haksızlıklarından dolayı yok ettiğimiz şehirler! Biz onları yok etmek için bir müddet tayin etmiştik (60) Musa'nın genç arkadaşına, "Ben iki denizin birleştiği yere ulaşmaya, yahut yıllarca yürümeye kararlıyım" dediğini hatırla.(61) İki denizin birleştiği yere ulaşınca balıklarını unutmuşlardı Balık bir delikten kayıp denize gitmişti. (62) Oradan geçtikten sonra Musa genç arkadaşına "Kuşluk yemeğimizi getir, and olsun ki, bu yolculuğumuzda yorgun düştük" dedi.(63) Genç arkadaşı: "Gördün mü?" dedi. "Kayalığın üstünde oturduğumuz zaman ben balığı unutmuştum. Onu hatırlamamı bana unutturan ancak şeytandır. Balık şaşılacak şekilde denize atladı ve yolunu tutup gitti."(64) Musa "İşte aradığımız buydu" dedi. Hemen geldikleri yoldan izlerinin üzerinden gerisin geriye döndüler. (65) Derken katımızdan ona rahmet ihsan ettiğimiz ve katımızdan kendisine ilim bellettiğimiz kullarımızdan birini buldular. (66) Musa ona "Sana öğretilen bilgiden bana da öğretmen için sana uyayım mı? (Peşinden gidebilir miyim?)" dedi. (67-68) O, "Sen benimle beraber bulunmaya dayanamazsın. İç yüzünü kavramana imkan olmayan bir şeye nasıl sabredebilirsin?" dedi. (69) Musa, "Allah dilerse görürsün, sabredeceğim ve hiçbir hususta sana isyan etmeyeceğim" dedi.(70) O da "Eğer bana uyacaksan ben sana anlatmadıkça herhangi bir şey hakkında bana sual sorma" dedi.(71) Bunun üzerine kalkıp, yola düştüler. Nihayet bir gemiye bindikleri zaman, o bunu deliverdi. Musa, "İçindekileri boğmak için mi gemiyi deldin? Şüphesiz şaşılacak bir şey yaptın" dedi.(72) O Musa'ya dedi ki: "Sen benimle beraber bulunmaya dayanamazsın demedim mi?"(73) Musa, "Unuttuğum için beni azarlama. Şu arkadaşlığımızda, bana ağır bir yük yükleme" dedi. (74) Gene yola düştüler, sonunda bir oğlan çocuğuna rasgeldiler. O, hemen onu öldürdü. Musa, 'Bir cana kıymamışken, sen masum birisini öldürdün. And olsun ki pek kötü bir iş yaptın" dedi.(75) O "Ben sana yaptığım işlere dayanamazsın demedim mi?" dedi.(76) Musa; "Eğer bundan sonra sana bir şey

sorarsam, benimle arkadaş olma, o vakit benim tarafımdan da mazur sayılırsın" dedi.(77) Gene yola düştüler, geldikleri bir şehir halkından yemek istedilerse de şehir halkı bu ikisini misafir etmek istemedi. Şehrin içinde yıkılmak üzere olan bir duvar gördüler. O, duvarı hemen doğrulttu. Musa: "Dileseydin, bu hizmete karşılık bir ücret alırdın" dedi.(78) O, "İşte bu benimle senin ayrılışımızdır. Sana sabredemediğin şeylerin iç yüzünü anlatacağım" dedi.(79) "Gemi denizde çalışan bir kaç yoksula aitti. Onu kusurlu bir hale getirmek istedim. Çünkü ilerde her sağlam gemiyi, zorla zapteden bir hükümdar vardı."(80) "Çocuğa gelince, anası babası inanmış kimselerdi. Bu çocuğun onları azdırmasından ve kafirliğe sevketmesinden korktuk da öldürdük."(81) Rablerinin onlara bu çocuğun yerine daha temiz ve daha merhamet eden birisini vermesini diledik".(82) "Duvar ise şehirdeki iki yetim erkek çocuğundu. Duvarın altında onlara ait bir define vardı. Babaları iyi bir adamdı. Rabbin onların erginlik çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmak istedi. Bunları kendiliğimden yapmadım. İşte sabredemediğin işlerin iç yüzü budur."(83) Ey Muhammed! Sana Zülkarneyn'i sorarlar*. De ki: "Onu da size anlatacağım".(84) Gerçekten biz onu yeryüzüne yerleştirmiş ve her şeyin yolunu, yordamını öğretmiştik.(85) O da (Batıya doğru) bir yol tuttu.(86) Nihayet güneşin battığı yere varınca onu kara bir balçığa batar buldu. Orada bir millete rastladı. Ona dedi ki: "Ey Zülkarneyn? İstersen bunlara azâp edersin, istersen iyilik edersin."(87) O (Zülkarneyn) dedi ki: "Kim zulmederse onu azâba uğratacağız, sonra da o Oabbine döndürülür. Rabbi de onu şiddetli bir azâba uğratır.(88) "Fakat inanan ve iyi iş yapanlara mükâfat olarak güzel şeyler vardır. Biz ona emirlerimizden kolay olanını emredeceğiz."(89) Sonra bir yol daha tuttu.(90) Nihayet gide gide güneşin doğduğu yere vardı. Orada öyle bir millet buldu ki, biz onlar için (Güneşe) karşı korunacak bir siper yapmamıştık. (Ne elbiseleri vardı ne evleri).(91) İşte bunun gibi onun yaptıklarının hepsini baştan başa biliyorduk.(92) Sonra gene bir yol tuttu.(93) Nihayet iki dağın arasına varınca orada hemen hiçbir sözü anlamaz bir millete rastladı.(94) Onlar dediler ki: "Ey Zülkarneyn! Gerçekten Ye'cûc ve Me'cûc bu yerde bozgunculuk yapan kabilelerdir. Onlarla bizim aramızda bir sed yapman için sana bir vergi verelim mi?(95) Dedi ki: "Rabbimin bana verdiği nimet sizinkinden daha iyidir. Siz bana gücünüzle, emeğinizle yardım edin de sizinle onların arasına sağlam bir sed yapalım."(96) "Bana demir kütleleri getirin". Dağların iki tarafı birbirine eşit olunca, "körükleyin" dedi. Demirler akkor haline gelince, "Bana erimiş bakır getirin üzerine dökeyim." dedi.(97) Artık Ye'cûc ve Me'cûc'un ne onu aşmaya güçleri yetti, ne de delip geçebildiler.(98) Zülkarneyn: "Bu Rabbimin rah-

* Zülkarneyn'in kim olduğu hakkında ihtilâf vardır. Fakat iyi ve Allah'ın birliğine inanan bir kimse olduğu muhakkakdır.

metinden bir lütuftur. Rabbimin vadettiği zaman gelince, bu seddi dümdüz yapar yerle bir eder. Rabbimin verdiği sõz gerçektir" dedi. (99) Biz o gün onları bırakırız. Dalgalar halinde birbirlerine girerler. Sûr üflenince hepsini (Mahşerde) bir araya toplarız.(100-101) Gözleri bizim öğüdümüze karşı kapalı ve Kur'ân'ı dinlemeye tahammül edemeyen kafirlere o gün cehennemi öyle bir göstereceğiz ki!(102) Kâfirler beni bırakıp da kullarımı dost edinmelerini kâfi mi sandılar? Biz cehennemi kâfirlere konak yeri olarak hazırladık.(103) Ey Muhammed! "Yaptıkları işler bakımından en çok ziyana uğrayanları haber verelim mi?" de.(104) (Onların) dünya yaşayışında çalışmaları hep boşa gitmiştir. Halbuki onlar, iyi ve sağlam iş yaptıklarını sanıyorlardı.(105) Onlar Rablerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenlerdir. Bütün yaptıkları boşa gitmiştir. Biz kıyâmet günü onlara hiçbir değer vermeyeceğiz.(106) Kâfir olduklarından âyetlerimi peygamberlerimi alaya almalarından dolayı cezaları cehennemdir.(107) İnanıp iyi iş işleyenlerin konakları Firdevs cennetleridir.(108) Orada ebediyen kalırlar ve oradan hiç ayrılmak istemezler. (109) De ki: "Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını daha katsak, denizler tükenir, Rabbimin sözleri tükenmezdi.(110) De ki: "Bende sizin gibi bir insanım, ama bana Rabbinizin tek bir tanrı olduğu vahyediliyor. Artık Rabbine kavuşmayı ümit eden kimse yararlı iş işlesin ve Rabbine kullukda hiçbir kimseyi eş tutmasın."

KUR'AN-I KERİM'İN 18. SURESİNİN OKUNMASI

MUHAMMED ARKOUN

Çeviren: Cemal Bali Akal - Osman Sadettin

Kur'an okuduğun zaman, seninle âhirete inanmayanların arasına gizli bir perde gereriz biz"
(Kur'an-ı Kerim, 17, 45)

"Kur'an okuyunca dinleyin ve susun da rahmete erin."
(Kur'an-ı Kerim, 7, 204)

"Bir dil, her şeyden önce bir sınıflandırma, nesnelerle, bu nesneler arasında bağıntılar yaratma eylemidir."
E. Benveniste, *Principes de linguistique générale,* I. s. 83

"Bilimsel etkinlik körü körüne doğruları biriktirmek değildir; bilim seçmecidir ve gerek içsel önemleriyle, gerekse dünyayı kavrama araçları olarak en geçerli sayılan doğruları araştırır."
W. van O. Quine, *Méthodes of logic,* s. 11.

Bu dört alıntı, girişimimizin doğrultusunu olduğu kadar, gerçekleşmesinin bilgikuramsal ilkelerini de çok kesin bir biçimde belirler. Sûre 17 âyet 45'te İlâhi bildiriyi (Vahiy Söz) aktaran Peygamber'le, "öteki dünyaya inanmayanlar" arasındaki "gizli bir perde"den söz edilir; Sûre 7 âyet 204, Tanrısal bildirinin, *sözlü olarak aktarıldığını* (okunmadığını) ve dikkatle, sessizlik içinde *dinlenmesi* gerektiğini söyler. Bu çalışma çerçevesinde, söz konusu bilgilerin dinsel kapsamı üstünde durmuyoruz. Amacımız, daha başlangıçta, bir metinin *okunmasına* ilişkin her kararın gerektirdiği *nedensiz* (arbitraire) işlemlere dikkat çekmektir. Bu metnin temel özelliği, çok belirgin dış koşullar içinde bulunan ve mânevi yatkınlıklar gösteren bir topluluğun dinlemesine yönelik bir bildiri olmasıdır.

Kaldı ki, ister sözlü ister yazılı bildiri söz konusu olsun, bir dilsel sorunla —ya da "bir sınıflandırma, nesneler ve bu nesneler arasında bağıntılar yaratma eylemi"ni çözme sorunuyla— karşı karşıyayız. Tanrı bildirisinin, *Mushaf* diye adlandırılan dinsel kuralların oluşturduğu bir metinde kesin biçimini almasından beri, İslam tefsirinin yaptığı da buydu. Bununla birlikte, tefsir etkinliği en verimli ev-

resinde (II ve VI. yüzyıllarla VIII ve XII. yüzyıllarda) Ortaçağ bilgi-kuram alanının sınırları dışına çıkamadı; günümüzde bile, İslam tefsiri Kur'ân-ı Kerim'in İlâhi önselliğine *(a priori)*, yani Allah'ın yaratılmadan varolan sözüne sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Ayrıca dün olduğu gibi bugün de, bu önsellik siyasal bir buyuruculuğu kapsar: Yönetici sınıflar, Kur'ân-ı Kerim'in aşkın gücünde her zaman —ne hanedanların dayandığı ilkenin, ne de çok kabaca biçimlendirilmiş halk oylamasının sağlayabildiği— yasal bir dayanak aradılar.

Bu demektir ki, günümüzde yapılacak bir Kur'ân-ı Kerim incelemesi, biçimsel oluşturma ya da "doğruları körü körüne biriktirme" den çok, militan ideolojilerin egemenliğindeki kültürel bir durumu aydınlatma kaygısı taşıyan zihinsel bir alıştırma olabilir. Hem bir dinsel söylem tiplendirmesine katkıda bulunarak kuramsal bir yarar; hem de çağdaş İslam düşüncesi için, dinsel geleneğinde bulabileceğini sandığı araçlardan daha etkili araçlar üreterek, pratik bir yarar amaçlanacaktır.

Çalışmaya, metnin en küçük özelliklerini bir araya getirerek başlanacaktır. Böylece, geleneksel tefsirin yöntemiyle, verilerinin konumu daha iyi belirlenebilir; bu tefsirin yetersizliklerini vurgulayarak, ileride önereceğimiz çoğul okuma yolunu açmayı umuyoruz.

I. *Metin.*

Sûrelerin ender olarak türdeş metin birimleri oluşturdukları bilinmektedir. Çoğunlukla, tarihleri, söylem koşulları, içerikleri, biçimleri az çok farklılaşan âyetlerin yan yana gelmesinden oluşmuşlardır. Bu, *Bakara* (sûre 2) gibi uzun bir "birim"de bile, bir ana düşünce bulması olasılığını ortadan kaldırmaz. Ele aldığımız sûrede görüleceği gibi, anlatı birimlerinde âyetler yer değiştirdiği, metne eklendiği zaman durum karmaşıklaşır.

Bir ilk inceleme, sûre 18'de şu oluşturucu öğelerin saptanmasını sağlar:

1) Kur'ân-ı Kerim'de sık sık yinelenen farklı motifleri anımsattıkları için, bir "giriş"[1] olarak ele alınamayacak 8 ayetlik bir dizi; bu nitelikleriyle, ele aldığımız sûrenin oluşturduğu kısmî bütünceye bağlanmaktan çok, toplu bütüncenin birliğini güçlendirirler. Tarih sırasına göre, bu âyetler Medine dönemine aittirler, oysa sûrenin bütünü (26-31 ve 83-101 dışında) Mekke döneminin sonuna bağlanmıştır.

2) 9-25. âyetler ilk anlatı birimini oluştururlar: bu birim, sûrede "mağaraya sığınanlar" *(Eshâb-ı Kehf)* diye adlandırılan Yedi Uyuyanlar'ıa ilişkin ünlü anlatıdır. Ayırıcı bir öğe *(em:* ya da), seçeneğin (—ya da mi sandın—) ilk bölümüyle (gerçekte olmayan) birim arasında bir bağ bulunduğunu akla getirir... Çevirmenler genellikle

1. R. Blachère, sık sık "giriş"ten söz eder; bu da Aristoteles'çi sözbilim kurallarının henüz sözbilimsel özellikleri tanımlanmamış olan bir söyleme yansıtılmasını gerektirir.

ıbu bağlacı önemsemediler; tefsircilerden Razi önceki âyetle arada bir bağıntı bulunduğunu ileri sürer, ama şu sınırlayıcı açıklamayı da yapar: "Tanrı daha iyi bilir".

Aktarıldığı biçimiyle, bu anlatının metni değişikliklere uğradı. R. Blachère, tipografik bir düzenlemeyle, 9-16. âyetlere ilişkin koşut iki değişik anlatım biçimini açıkça gösterdi. Ayrıca, anlatının bütünü *da* uyağıyla biten ayetler içerirken, âyet 25, bir *'a'* uyağıyla sona ermeseydi, âyet 11'den sonra gelmesi daha uygun olurdu. Aynı âyette, "metnin belirlenme koşulları üzerine birçok varsayımı akla getiren" (R. Blachère) sözdizimsel bir tuhaflık da (300 [yıl] sonra *sene* yerine *sinin) saptandı.*

3) 27-59. âyetler, önceki anlatıya ve kendilerini izleyen anlatıya (60-98) yalnızca, tüm Kur'ân-ı Kerim söyleminde bulunan sözceleme belirtileriyle bağlanır. 1-8. âyetler gibi, bazen doğrudan doğruya Peygamber'e, bazen Peygamber aracılığıyla insanlara (inananlar/inanmayanlar) yöneltilen Tanrısal bildiriye ilişkin yaygın konuları yinelerler. Burada, gökten inen yağmur kadar geçici olan dünyadaki yaşam imgesinin güçlendirdiği (45-46), "bağ sahibi meseli"ni geliştiren 12 âyetlik (32-44) bir ana bölüm bulunur.

4) 60-98. âyetler arasında anlatı söylemine yeniden rastlanır. Öğelerini ortak bir kaynaktan —*İskendernâme*— alan bir anlatı âyet 82'yle birbirine bağlanır: "Sana Zülkarneyn'i sorarlar". Bir ölçüde uzun olan bu anlatı birimi metnin geri kalan kısmından bağımsızdır; yalnızca *a* yarım uyağı ve bazı sözceleme belirtileri onu metne bağlar.

5) Sûre, bildirisel söylem diye nitlendirebileceğimiz 99-110. âyetlerle tamamlanır.

Burada yan yana gelmiş uyumsuz sözcelerle karşılaştığımızı söylemek, Arap müslümanlarca çok iyi bilinen, Aristo'dan türemiş yazı geleneğinde her türlü metin bileşimini yönlendiren sözbilimsel ve mantıksal kuralların üstünlüğünü örtülü biçimde ileri sürmek olur. Böyle bir önyargıyı sürdürmekten kaçınacağız; daha çok betikbilimsel çözümlemenin yetersizliklerine çare bulmaya çalışacağız, yine de bu çözümlemenin gelenekçi düşüncenin yadsıdığı ya da bilmediği bir araştırma alanı açmak gibi bir yararı oldu; yakın dönem dilbilim ve göstergebilim yöntemlerinin ele almaktan kaçındığı sorunları ortaya koymak için, Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin özel verilerini değerlendireceğiz. Bu yöntemleri, herhangi bir okulun salık verdiği çözümleme mekanizmasını ve kavramsal aygıtı işletmek için seçilmiş kesitlere uygulamadan önce, durumu iyi belirlenmemiş bir söylem okumasının yol açtığı çeşitli kararların bilisel amaçları üzerinde düşünmek gerekecektir. Böyle bir düşünceye hazırlanmak için, geleneksel tefsirin usul ve verilerini değerlendirmek zorunludur: hangilerinden yararlanılması uygundur ve hangilerini geçerliliği kalmamış kültürel bir pratik olarak rafa kaldırmak gerekir?

II. *Geleneksel tefsir.*

Sûre 18'in tefsirinde üç ana eksen ayırdedilebilir: —geleneksel yorumcuların dilbilgisel ve tarihsel-söylensel tefsiri;— L. Massıgnon'un deyimiyle, "oryantalizmin çözümsel ve dural tefsiri"; —özellikle Şiî ve mistik çeşrelerde, sûrenin ilkörneğe degin tinsel konularının topluluğun imgelemindeki simgesel yayılması.

Bu çalışmada, en eski geleneğin anlatılarını derleyen ve günümüze kadar her türlü tefsir etkinliğinin çerçevesini, usullerini ve başlıca açıklamalarını belirleyen ilk eğilim üzerinde durulacak. Bu anlamda, oryantalist bilimin ve topluluk imgeleminin gerçekleştirdiği çalışma, büyük yorumcular tarafından derlenen verilere bağlı kaldı. Söz konusu olanın yalnızca, çoğu zaman hatalı olarak —ileride görüleceği üzere— ilk elden kaynaklarmış gibi gösterilen eski kaynakların sağladığı belgelere bağlılık olmadığını belirtelim; bu üç eğilim, şimdiye kadar her birine ilişkin bilisel modellerini kabul ettirmeyi başardıkları ve zorlayıcı modellerin, Kur'ân-ı Kerim'in dediği gibi bütün "Kitaplı halklar"ca *(ehlü'l kitâb)*[2] onaylanan sınırlar içinde bilginin tarihsel-aşkın tematiğine ya da olgucu postulatın az çok egemen olduğu tarihçi ve betikbilimsel yönteme başvurdukları ölçüde, *geleneksel* diye nitelendirilebilir.

Yaklaşımımız çifte hedef gözeterek öncekilerden ayrılacaktır: Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin[3] yönetici kurallarının az çok dolaysız egemenliği altında oluşmuş toplumların eksiksiz bir tarihini —*epistéme*'nin derin tarihi ve yapıtların yüzeysel tarihi— hazırlamak için, tarihçi olarak çalışmak; bu "geçmişin antropolojisi"nin[4] sonuçlarını, Tanrı esini Kitap olayıyla henüz *oluşmamış* topulumların gündelik yaşamında ortaya çıkan sorunlarla ilişkili, eleştirel bir felsefi düşünceyle *sınamak.*

Yakın-Doğu'nun eski topluluk belleğinde derin biçimde kök salmış üç anlatıyı bir araya getiren sûre 18, geleneksel tefsirin temel niteliklerinin özetlenmesini sağlar. III/IX. yüzyıldan bu yana yazılmış çok sayıda yorum arasında, Taberi'nin (311/923) ve F.D. Razi'nin (606/1209) yorumları, Müslümanlar arasında olduğu kadar, İslam bilginleri arasında da benzersiz bir saygınlık kazanmıştır. Birincisi, 30 ciltlik dev bir yapıtta, Hicret'in ilk üç yüz yılında, Yakın-Doğu'nun İslamlaşmış bölgesinde yayılmış şaşırtıcı sayıda *ahbar* (:hem anlatılar, hem gelenekler, hem de haberler) derledi. Tarih için temel önemde olan bu belge henüz, Taber"nin, aktarılan geleneklerin içeriğine kay-

2. Bu deyimi, zaten Yahudi ve Hıristiyanlarca hiçbir zaman kabul edilmemiş olan Tanrıbilimsel anlamında değil, ama sosyo-kültürel kavram olarak ele alıyoruz.
3. Yalnızca ahlaksal-hukuksal ve kuttörel kuralları değil, ama İslam yaşamının genel havasını belirleyen bütün ekinsel gerçekleşmelerini düşünüyoruz.
4. G. Duby'nin deyimi.

gısız kaldığı için "nesnel", "obur" bir derleyici sayılmasını engelleyecek hiçbir incelemenin konusu olmadı. Gerçekte, Taberî, elindeki bilgileri, siyasal ve dinsel tavrı uyarınca ayıklayıp, düzene koydu, Müslümanları ılımlı bir Zeyd'çilik temelinde uzlaştırmayı hedef aldı; bu da, Abbasî iktidarını yasallaştırmaya, Emeviler'i ve siyasi Şiilik'i safdışı bırakmaya yönelik bir çaba olarak kendini gösterdi. Bu, yorumcunun Kur'ân-ı Kerim metninin değişik biçimlerini bağdaştırmak *(kıraât)*, yalın ve aydınlık bir dille âyetleri açımlamak, ölçülü bir sakınımla tartışmalı noktaları çözüp atmak konusundaki direncini açıklar. Hem aydınlatıcı, hem de uzlaştırıcı olan bu usuller sayesinde, Taberî'nin açıklamaları tefsir geleneğine kendilerini öylesine süreklilikle kabul ettirdiler ki, model-kaynakta az benimsenmiş ya da benimsenmemiş akım ve tavırları gölgede bıraktılar.

Bu tartışılmaz etki, büyük çapta bir düşünür olmasına rağmen, F.D. Razî'de bile görülür; onun da dev boyutlara ulaşan yorumu, az rastlanır bir dinsel kavrayışı, bilimsel ve felsefi bir kültürü kanıtlar. Böylece, selefinin "gelenekçi" açıklamalarına, Kur'ân-ı Kerim Söylemi'yle, VI/XII. yüzyılda Arap kültüründe büyük bir yer tutan felsefi ve bilimsel disiplinlerin öğretimi arasındaki tutarlığa ilişkin kaygıları ekledi. Bu niteliğiyle, Razî, XIX. yüzyıldan bu yana, uygunculuk *(tevilcilik)*[5] adı altında yeniden güncellik kazanan bir başka tefsir akımının öncüsü oldu.

Bu iki yazar sûre 18'i nasıl "okudu? Tefsirlerinin ilkeleri, açıklama usulleri ve elde ettikleri sonuçlar nelerdir?

II — 1 *İlkeler.*

Söz konusu edilecek ilkeler, Kur'ân-ı Kerim Söylemi'ne dışarıdan kabul ettirilmiş keyfi postulatlar değildir; bu Söylem'in dilbilimsel biçiminde bulunan mantıksal-anlamsal ana dayanağı oluştururlar. Kuşkusuz bu dayanak, Kur'ân-ı Kerim açıklamalarının genişlemesine, mitoslaştırılmasına ve aşkınlaştırılmasına ilişkın dev bir çalışmaya yol açacak bir Tanrıbilimsel postulatlar bütünü gibi bir işlev yerine getirecektir; ama açıklayacağımız beş ilkeden herbiri, Kur'ân-ı Kerim'de açık bir dilsel temele sahip olmaktan geri kalmaz.

İlk ilkeye göre, din kuralları bütüncesinde (corpus) *[Mushaf]* toplanmış olan Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin tamamı, doğrudan doğruya Peygamber'e ya da aktarıcı-Peygamber aracılığıyla çeşitli yaratıklara yöneltilmiş olan Tanrı Sözü'dür. Sûre 18 şu âyetle başlar: "Hamd Allah'a ki kuluna kitap indirdi ve o kitapta hiçbir eğrilik, ifrat veya tefrit yoktur."

Taberî şöyle yorumlar:

Ebu Cafer dedi ki: Allah —Adı yüceltilerek anılsın—: "Allah'a

5. Abdül-rahman el-Kavabi'den (1849-1902) çağdaşımız Mustafa Mahmud'a değin modern bilimsel buluşların tümünden Kur'ân-ı Kerim'de söz edildiğini "kanıtlayan" araştırmacıların sayısı çoktur.

hamdolsun ki, dinsel Görevi özellikle Muhammed'e emanet etti. Allah'ın Sözü'nü aktarması için Muhammed'i seçti; böylece ona, Yaratıkları karşısında gönderilmiş-Peygamber görevini yükledi; ona hiçbir eğrilik vermediği, iyi düzenlenmiş Kitab'ını indirdi..." *(Tefsir,* XV, 117)

Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin işleyişi, anlatı birimlerinde bile, değişmez bir ilişkiler yapısının egemenliğindedir: söyleyen-yaratan-gönderen (:Allah) bir ilk gönderilene (Muhammed) bir bildiri yollar; Muhammed de ikinci bir gönderilene (:insanlar) bildiriyi açıklayandır (ama söyleyen-yaratan değil). Bu bildirişim ağı, her âyetin açıklamasını şu kalıp tümceyle başlatan yorumcu tarafından anımsatılır: Yüce Allah, Peygamber'i Muhammed'e dedi ki... İlişkilerin yapısal baskısı öylesine bir güçle uygulanır ki, söyleyen-yaratanın durumuna göre anlatanın durumu çoğu zaman tartışma konusu olmuştur. Âyet 25 hakkında (Onlar mağaralarında üç yüz yıl yatıp kaldılar ve bu yıllara dokuz yıl daha kattılar), Taberî şu yorumu yapar: "Yorumcular 'kaldılar'ın anlamı konusunda görüş ayrılığına düşerler"; bazıları için bu, Yüce Allah tarafından, olayı böyle anlatan Kitap halkları'ndan aktarılan bir haberdir; bu yorumu desteklemek için, Allah'ın açıklamasına başvururlar: "De ki: Ne kadar yatıp kaldıklarını Allah daha iyi bilir" (Âyet 26); mağarada ne kadar kaldıklarına ilişkin bir Tanrı haberi söz konusu olsaydı, diye eklerler, "Allah daha iyi bilir..." önermesinin hiç anlamı olmazdı (İbid., XV. 141)

Öncekinden çıkan ikinci ilkeye göre, Kur'ân-ı Kerim tarihçinin incelediği bir belge değil, bir yaşam bildirisidir: söylenenler, inananların kuttörensel (ritüel), törel, hukuksal davranışlarını belirler; onların düşünsel ve imgesel etkinlik alanını sınırlar; duyarlıklarını biçimlendirir ve geliştirir. İşte bu nedenle, dinsel Yasa'nın *(Şeriat)* hazırlanmasına olanak veren buyurucu söylemin tefsiri, diğer söylem tiplerinin çözümlenmesinde öncelik kazandı ve yöntemlerini kabul ettirdi. Tefsirin ortaya koyduğu, sûre 18'in halk düşüncesindeki yeri ve tinsel konularının olağanüstü yayılımı, Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin, yaşam bildirisi olarak, yapılaştırıcı ve yaratıcı gücünü açıklar: bu, Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin varoluşsal işlevi diye adlandırılacak olan şeydir: özellikle, anlatı söytlemiyle ilgilenildiğinde, çıkarılıp atılmasından ya da öneminin azaltılmasından kaçınılması gereken işlev[6]. Sûrelerin çoğunu oluşturan dağınık bütüncelere biçimsel bir tutarlık ve çok anıştırmalı ya da çok genel âyetlere somut bir varoluş dayana-

6. Anlatı söyleminin varlığı için esinleyici işlevi sürdüren iki özelliği şimdiden belirleyelim: Konuşucu-yaratıcı, anlatıların doğruluk ve örnek olma niteliğini kanıtlamak için anlatıcı kimliğiyle açıkça belirir; bu nedenle, seçilen olaylar, anlatının iç mantığınca belli bir düzende sıralanmış yalın bölümler değildir; Selamet tarihinde, Tanrı'nın izini bir aşkınlığı belirtir. Bu da tefsircilerin davranışı ahlakı, inanç düzenlemesi, hukuk için yararlandıkları bilgilerle doğrulanmıştır.

ğı (:Peygamber'in yaşamı ya da *e's-sire)* kazandırmak için, varoluşsal işlevin, Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin anlatı düzenlemesince mi, yoksa Hicret'in ilk iki yüz yılı boyunca oluşturulmuş anlatı çerçevesince mi sağlandığı sorulabilir. Sonraki paragrafta, bu usule ilişkin kesin bir örnek verilecektir.

Üçüncü ilkeye göre, din kuralları bütüncesinde yer alan açıklamaların tümü, kesinlikle gerçektir: bunlara *Tanrısal olmayan* hiçbir söz karışmaz. Metin biçimlerinin aktarılmasında görüş ayrılıklarının çıktığı dönemden pek de uzak olmayan Taberî, sık sık, çeşitli "okumalar"dan söz eder, ama değişmeyen iki kaygıyla: "gelenekçi" Tanrıbilimsel kurallarla uzlaştırılması çok zor olan ayrılıklar atılmıştır; diğerleri Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin anlamsal yoğunluğuna katılmıştır. Başka bir deyişle, Taberî'nin çalışması, üç yüz yıl boyunca, hem sözlü hem de yazılı olarak aktarılmış bir bütüncenin bağdaştırılmasına, ussallaştırılmasına, edebi açıdan sağlamlaştırılmasına ilişkin bir çaba olarak gözükür[7]. Taberî'den sonra, değişkeler bütüne öylesine "katılmışlardır" ki, kaynak gösterilmeden, *quri'a* (okundu) edilgin biçimiyle aktarılmışlardır.

Bu üçüncü ilke bir dördüncü ilkeyi doğurur; bu ilke de geleneksel tefsiri aşamadığı zorluklar içinde bırakmıştır; din kuralları bütüncesinde derlenmiş açıklamalar, bir insan dilinde, Arapça'da ortaya çıkmış olmasına karşın, başka hiçbir alana indirgenemeyen bir dilsel alan oluştururlar. Bütün bu açıklamalar, biçim düzleminde olduğu kadar, anlatının tözü düzleminde de kuralcıdırlar. Bundan, *hukuken* bir inanç eylemine bağımlı kılınmış olan, *fiilen* Arap dili sisteminin din dışı gerçekleşmelerinden kaynaklanan bilgilere açık, tüm bir dilbilim ortaya çıkar. Taberî, her türlü anlamsal tartışma için, açıkça, yorum uzmanlarından *(ehlü't-Tevil)* ayrılan "Arap dili uzmanları" nın *(ehlü'l-ilm bi-kelami'l Arab ehlü'l-arabiyye)* yetkesine başvurur. Hicret'in ilk üç yüz yılı boyunca, betikbilim ve sözlükçülük literatüründe yaygınlaşmış bir uygulamaya göre, Tanrısal Söylem'in birçok terimi, çoğu zaman "şairin dediği gibi" biçiminde basit bir bilgiyle, arkaik şiirden alınmış dizeler sayesinde, anlamsal açıdan aydınlatılmış ya da belirlenmiştir. Bu demektir ki, geleneksel tefsir, Tanrı esininin kuralcı biçim ve içeriğini sağlamlaştırmak için, üç yüz yıl süren çokyönlü yoğun bir etkinlik sonunda (dilbilgisi, betikbilim, sözlükçülük, biyografiler, bölgesel tarihler, yasa bilimi, antolojiler) toplanmış dilbilimsel, edebî, tarihsel, mitoslara ilişkin ve kutsal yazılara değin, verilerden oluşan karmaşık bir bütünü ayırım gözetmeden kullandı. Neyse ki, günümüz araştırması, özellikle karışık olan bir dönemin tarihsel açıdan aydınlatılmasına yönelir; bu dönemde Kur'ân-ı Kerim hem en son amaç, hem mutlak bir yetke, hem bir savaş

7. Kur'ân-ı Kerim metninden dinsel törenlerde yararlanılması, kuşkusuz, O'nun oldukça erken yerleşmesine katkıda bulundu, ama bu yararlanmanın da bilemediğimiz bir öyküsü vardır.

aracı, hem bir umut kaynağı, hem de düşmanlık anlarında yeri doldurulmaz bir sığınaktı.

II — 2 *Usuller*

Tanımlanmış olan bilisel ilkelerle, tüm tefsir literatürüne ortak olan açıklama usulleri bütünü arasında sıkı bir işlevsel bağımlılık vardır. İlkeler bir yöntem oluşmasına yol açarlar ve yöntem de, karşılığında, onları sağlamlaştırıp, doğrular. En ayırdedici usuller, Taberî'den alacağımız iki alıntıda ve Razî'nin bir açıklamasında belirgin biçimde ortaya çıkar.

İlk alıntı, tüm sûre 18'in ortaya çıkmasını gerekli kılan dolaysız koşulların açıklandığı bir çerçeve alıntıdır. Taberî bu geleneksel anlatıyı I. ayetten başlayarak aktarır; ondan önce, İbni İshak'ın (151/768) çağdaşı Mukatil ibn Süleyman (150/767) âyet 9 konusunda aynı anlatıyı aktarmıştır; Razî, Mukatil'i örnek alır ve Taberî gibi İbni İshak'ın yorumunu aktarır.

> Ebu Küreyb'in Yunus İbn Bekir'den; onun da Muhammed İbn İshak'dan aktardığına göre: Mısır'dan 40 yıl kadar önce gelen bir hocanın İkrime'den, onun da İbni Abbas'dan aktardığına göre (Ebu Cafer el Taberî'nin karşılaştırmalı açıklaması):[8]
>
> Kureyş, Medine'li Yahudi hahamlara gönderdiği El Nadir el Hâris ve Ukbe ibn Ebi Muayt'a şu görevi verdi: "Onlara Muhammed hakkında sorular sorun; onu anlatın ve sözlerini aktarın; gerçekten de İlk Kitab (İlahî esin) onlara gönderildi ve Peygamberler hakkında bizim sahip olmadığımız bilgilere sahipler."
>
> Bunun üzerine ikisi de Medine'ye gittiler ve Tanrı'nın Elçisi hakkında Yahudi hahamlara sorular sordular; Muhammed'in ne yaptığını ve söylediğini anlatıp, eklediler: "Tora sizlere gönderildi, biz de adamımız hakkında sizden bilgi almaya geldik."
>
> Yahudi hahamlar şöyle yanıt verdi, diye sürdürür anlatan: "Size ona üç soru sorun diyeceğiz; üçüne de yanıt verirse, o bir Gönderilmiş-Peygamber'dir; yanıt vermezse, o adam bir yalancıdır, nasıl isterseniz öyle yargılayın."
>
> Başlangıç Dönemi'nde (e'l-dehr-ül-evvel) kaybolan genç adamları sorun ona; onlara ne oldu? Başlarından harika bir olay geçti. Sonra ona, dünyanın doğu ve batı sınırlarına kadar giden büyük bir yolcu hakkında sorular sorun; başından neler geçti? Ve ona Ruh'u (el-ruh) sorun; tam olarak ruh nedir? Bütün bunlar hakkında size bilgi verirse, o bir Peygamber'dir...
>
> El Nadr ve Ukbe, Mekke'ye dönünce, Kureyş'lilere gittiler ve onlara şöyle dediler: "Kureyş'liler, sizle Muhammed arasındaki uyuşmazlığa son verecek kesin bir çözüm getirdik; Yahudi hahamlar, şu konularda ona soru sormamızı söylediler..." Ku-

8. Bu bilgi müstensihin verdiği bilgi değilse, yazarın eklediği bilgidir.

reyş'liler gidip Allah'ın Elçisi'ni buldular ve ona şöyle dediler: "Bize bilgi ver Muhammed"; ve onlara sormaları söylenen soruları Muhammed'e sordular.

Sorularınıza yarın yanıt vereceğim, dedi Tanrı'nın Elçisi, sınırlayıcı "Allah isterse" açıklamasını eklemeden. Kureyş'liler yanından ayrıldılar. Allah'ın Elçisi 15 gece bekledi, ama ne Allah'tan bir esin geldi, ne de Cebrail gelip onu gördü. Sonunda Mekke'liler sabırsızlığa kapıldılar; Muhammed bize ertesi gün yanıt vereceğini söylemişti; aradan 15 gün geçti ve hala sorularımıza hiçbir yanıt vermedi! Esinin gelmeyişi sonunda Allah'ın Elçisi'ni üzdü, Mekke'lilerin sözleri ise canını sıktı. Cebrail sonunda Allah adına geldi ve ona **mağaraya sığınanlar** sûresini getirdi; Allah'ın Kureyş'liler için üzülen Muhammed'i bu yüzden kınadığı sûrede, genç adamların başına gelenlerle, büyük yolcu hakkında sorulan soruların yanıtları ve ayrıca Yüce-Allah'ın Sözü yer alıyordu: "Sana Ruh hakkında soru soracaklar..." (âyet 85).

İbni İshak şöyle ekler:

Bana aktarıldığına göre, Allah'ın Elçisi sûreye şöyle başladı: "Kuluna Kitab'ı indiren Allah'a hamdolsun..." bu demektir ki; Muhammed, sen benim Elçimsin... (Taberî, XV. 119-119).

İkinci örnek, âyet 9'da *Kehf* ve *Rakıym* sözcükleri için önerilen anlamlara ilişkindir.

El rakıym konusunda, tefsirciler sözcüğün anlamı üzerinde görüş ayrılığına düştüler; bazıları bunun, bir köyün ya da bir vadinin adı olduğunu düşündüler ve herbiri farklı açıklamalar ekledi... **el-Rakıym**, Aşağı Filistin'de, **İsfan** ve **Eyle** arasında, **Eyle**'nin yanıbaşında bir vadidir gibi; diğerleri, **el-Rakıym**, Kitab'dır dediler...; bu, üstüne mağaraya sığınanlar olayının yazıldığı taş bir tablettir ve mağaranın ağzına koyulmuştur. Başkaları da; şöyle dediler: **el-Rakıym** bir kitaptır; bu kitabın bir öyküsü vardır; Allah ondan söz etmedi ve içeriği hakkında hiçbir şey söylemedi; ve (bu açıklamayı doğrulamak için) şu âyetten söz edildi: "Ve **İlliyyun**'un ne olduğunu kim öğretecek sana? Özel bir yazı (merkum)..." (83-19)... Şöyle de dendi: **el-Rakıym** mağaranın bulunduğu dağdır; ve bu dağın adının **Anehillus** olduğu açıklandı... mağaranın adı **Hayzum** köpeğinin adı ise **Hamaran**'dı...

El-Rakıym konusundaki bu bilgilerin en gerçeğe yakını şudur: bu bir tablet ya da bir taş ya da üzerinde yazılı bir metin bulunan herhangi bir şeydir. Tarihsel olayları yazanların açıklamalarına göre, söz konusu olan, mağaraya sığındıkları zaman, buraya sığınanların adlarının ve öykülerinin kaydedildiği bir tablettir; bu tablet, diye eklenir, kralın kütüphanesinde saklandı ya da bir başka açıklamaya göre, mağaranın ağzına koyuldu... (bunu, **el-Rakıym**'ın biçimsel-anlamsal bir açıklaması izler (a.g.y., XV. 122).

Şimdi de, Razi'nin, ikinci anlatıda (âyet 60 ss) Musa sorununu nasıl ele aldığını göreceğiz (âyet 60 ve devamı...)

> Bilginlerin çoğu, bu âyette sözü edilen Musa'nın, parlak mucizelerin ve Tora'nın bağlandığı Musa İbn İmran olduğunda birleşirler... El Kaffal, Tanrı'nın yalnızca Tora'nın verildiği kişiyi göstermek için, Kitab'ında Musa'dan söz ettiğini belirterek, o Musa'nın Tora'daki Musa olduğuna ilişkin bu tezi savundu... Aynı adı taşıyan bir başka kişiden söz etmek isteseydi, mutlaka onu ötekinden ayıran bir özellikle tanımlar ve belirsizliği ortadan kaldırırdı. Sûre'deki Musa'nın Musa'dan başka bir Musa olduğunu savunanlar şunu ileri sürerler: Yüce Allah, ona Tora'yı gönderdikten sonra, onunla aracısız konuştuktan ve düşmanlarını, çok sayıda peygambere nasip olmayan etkileyici ve görkemli mucizelerle allak bullak ettikten sonra, bütün bunlardan sonra aynı Musa'yı, bir ders almak üzere göndermesi akıl alır şey değildir...
>
> Musa'nın hizmetkârı (**feta**) hakkında da görüş ayrılıkları çıktı; birçok tefsirci söz konusu edilenin, Yuşa ibn Nun (Musa'nın arkadaşı ve tinsel mirascısı) olduğunu düşünür...; kimileri de, onun Yuşa'nın kardeşi olduğunu söylerler...; bir başka düşünceye göre, Musa, Levhaları ve Allah'ın iletisini aldığında şöyle sordu: "Kim benden üstün ve daha bilgilidir?" — Adada yaşayan ve El Hızır denen bir Allah'ın kulu (**abd**) diye yanıt aldı... (Râzi, V, 492).

Geleneksel yorumda hep kullanılan ve çok verimli sonuçlar veren yöntem anlatıdır. Çünkü anlatı, Başlangıç Dönemine ve Peygamber'in Kutsal Görev Alanına ilişkin *canlı* tanıklıkların sözlü ve aşamalı biçimde yazılı olarak aktarılmasının gerekli olduğu, Hicret'in ilk üç yüzyılı boyunca bilginin toplumsal çerçevesine tümüyle uygundu. İlk müslümanların, günümüz İslam bilincine de miras olarak bıraktıkları, kendilerine ilişkin tarihsel ve söylensel görüşün oluşumunda anlatının önemini ölçmek için, teknik bir terim olan *ahbar*'ın —*haber*'in çoğulu— (= aktarılan gelenekler, anlatılar, haberler, bilgiler), yayılımını ve anlamlarını anımsamak yeterlidir.

İlk yayılma tarihlerinden sonra yazıya[9] aktarılan büyük *ahbar* yığını karşısında, çağdaş bilim anlayışı "gerçek", olaylara dayalı, "nesnel" bir tarih yazmak için, özellikle bunların belgesel yanını göz önünde tuttu. Bu bağlamda, gerçekle uydurmayı birbirinden ayırma ilk yapılması gereken işlemdir; ama İslam bilincinin tarihini yazmak için "uydurma"nın belgesel değeri üstünde hemen hemen hiç durulmamıştır[10]. Bu nedenle, *çerçeve-anlatı* kavramını, söz konusu bilin-

9. Ekleyelim ki, yazıya geçiriş mutlaka sözlü iletmenin sonu anlamına gelmez.
10. Söz konusu olan, tarihçilerin tarihsel psikoloji adı altında araştırmaya başladıkları tüm "alan"dır; tarihsel psikoloji için belgeler, toplumsal ve ekonomik tarihe göre, karşılaştırılamayacak kadar zengindir.

cin ortaya çıkma ve yayılma uzamı olarak kabul ettirmeye çalışıyoruz.

Bir *çerçeve-anlatı* nedir? Kur'ân-ı Kerim'in ortaya çıkışı sırasındaki uzamsal-zamansal çerçeveyi oluşturduğu sürece Peygamber'in yaşamına ilişkin, gerçek ya da düşsel bir bölümün, belli oranda yazınsallaşmış, her öyküsü bir *çerçeve-anlatıdır*. Her anlatı, Tanrı'nın Elçisi olan Hz. Muhammed'in bir sözünü ya da eylemini, bir ya da birkaç âyeti, Tanrı'nın Elçisi olarak ilettiği bir sûreyi gerçeğe uygun biçimde canlandırır. Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerim'in inişi, her çerçeve-anlatının temel eyleyenleridir.

Bu iki eyleyen, çerçeve-anlatının, V. Propp'tan beri yapısal çözümlemelere konu olan halk masallarında ve romanlarda bulunmayan, somut bir tarihsel temele dayanmasını sağlar. Öte yandan, çerçeve-anlatı, tüm anlatı söylemlerine özgü bir işlevi, insanların etkinliklerinden kaynaklanan verileri, belli bir (ya da birçok) anlama yöneltmek için, eklemleme işlevini yerine getirir.

Taberi'nin aktardığı çerçeve-anlatı, tek başına, özerk bir anlatı biçimidir; aynı zamanda da, insanların oluşturduğu yardım eden eyleyenin[11] karşısında, Kur'ân-ı Kerim Söyleminin tümünde iki karşı koyan eyleyen niteliğiyle beliren tarafların —Yahudiler ve Mekkeli putperestler— meydan okumalarına Tanrı'nın toptan bir yanıtı biçiminde sunulan sûre 18'deki tüm bağıntısız sözceleri *çerçeveler* bu anlatı türü. Yahudi hahamların sorduğu ilk iki soruyu yanıtlayan üç anlatıdan başka, Allah'ın "Şu Kur'ân'a inanmadıkları ve senden yüz çevirdikleri için kendini helâk mı edeceksin?" (Âyet 6) diyerek Peygamber'in güvenini sağlamlaştırdığı ya da unutulan bir bilgiyi yinelediği (Vahiy'in gelmemesine yol açan unutmaya ilişkin âyet 23-24) âyetler; karşı çıkanlarla yardım edenlerin davranışlarıyla Hesap günü bunların başlarına gelecek şeylerin anlatıldığı, karşıtlık dolu açıklamalar vardır. Böylece, Kur'ân-ı Kerim'deki sözceler, dolaysız varoluş gerekçelerine kavuşur ve çerçeve-anlatıda amaçlarını ortaya koyarlar; bunun karşılığında çerçeve-anlatı, kendisini tüm öteki dindışı anlatılardan üstün kılan özel bir değer kazanır: Aşkınlık. İki söylem türünün ortak etkisiyle, insanlık tarihi ve tanrısal aşkınlık dinleyicinin ya da okurun zihninde birleşir: Bu durum, inananların geleneksel tefsirde gördükleri yetkeyi ve buna karşılık modernlerin anlıksal nitelikli çözümlemelerine duydukları güvensizliği açıklar.

Oysa geleneksel tefsirin, anıştırma, çağrışım, eğretileme, simge dolu bir metni kişi ve yer adlarının, olayların ayrıntılı öykülerinin, doğaüstü yaratıklarla durumları da kapsayan belirleme işleminin yoğıldığı gerçekçi bir yorumla, aşırı biçimde yalınlaştırdığı düşünüle-

11. Anlatı çözümlemesiyle gözler önüne serilen bu karşıtlık, daha önce, eski bir geleneğin kullandığı Arapça terimlerle dile getirilmiştir; Muhammed'in Medine'deki yandaşlarına yardımcılar —**ensâr**—, Mekke'li karşıtlarına düşmanlar —**âd**— denir.

bilir: Böylelikle, Taberî'ye göre *eshab-ı kehf* deyimi, "Bizanslı soyluların çocukları olan sekiz delikanlıya"... gönderme yapar: "En yaşlıları Maximilianus vardı, kralla ötekiler adına konuştu (Arapça yanlış yazılmış Yunan adları sıralanır)" (XV, 125); mağara, köpek, köy halkı, kral, vb... hepsi anılmış ve betimlenmiştir. Ayrıca, *fetan, multaqa-l-bahreyn, sahra, Zülkarneyn*... ve eski bağlamlarından çıkarılan ender rastlanan tüm terimler, ayrıntılı biçimde açıklanır. Üstü kapalı anlatımlar, eğretilemeler aydınlatıcı bir dille aktarılır. Ahirete ilişkin çağrışımlar, sıradan zevklere ve cezalara indirgenmiştir.

Tüm bir kültür anlayışı ve yapısı, dinsel anlatımın bu okumasında ortaya çıkar. Söz konusu anlayış, Kur'ân-ı Kerim'de tüm anlatılara ilişkin olarak sık sık yinelenen âyetin emrettiği anlayıştır: "Onların ahvâlini gerçek olarak sana haber veriyor, hikâye ediyoruz (bilhakki)" (18, 13). Sayısal bir gerçeği vurgulayalım: *Hak* kavramının Kur'ân-ı Kerim'de belirgin bir üstünlüğü görülür ve *hak* 287 kez kullanılır. Karşıt anlamlısı *bâtıl* (= yanlış, boş) Sûre 21, 18'deki anlamıyla 60 kez kullanılır: "Biz, gerçeği, aslı olmayan şeye karşı izhâr ederiz de onu tamamiyle iptal ederiz ve bâtıl, helâk olup gider o zaman. Ona isnad ettiğiniz şeylerden dolayı yazıklar olsun size." Gerçek-doğru, Tanrı ve onun yaratıcı iradesiyle, düzenleyici gücünde yer alan her şeydir; bunlardan kaçmaya ya da bunlara karşı koymaya yönelik her şey yanlış, yanıltıcı, geçici bir gerçektir. Bir öyküyü *doğrulukla* anlatmak, zorunlu olarak anlatılan öyküyü Gerçek-doğru alanına yerleştirmek demektir: Kişilerin, davranışların, yerlerin, konuşulanların tümü, bütünüyle *doğru*dur. Tanrı, gizlerini örtmek ve Emirlerini öğretmek için masallardan, kurmaca öykülerden[12] yararlanmaz. *Hak*'kın Mutlaklığına boyun eğmiş tefsirci, yalnızca Yakındoğu geleneklerinde yer alan "tarihsel" ve "yerel" verilerle ilgilenebilir. Öte yandan, Aristoteles'ci bilimin gerçekçiliği, ekonomik ve yönetimsel uygulama İslam-Arap kültürünü usçuluğa, olguların doğrulanmasına, dolaysız bilgiye *('iyan)* ittikce, zengin bir ortak bilincin taşıdığı gereçleri daha büyük titizlikle ayıklama zorunluluğu duyuldu. Göç sırasında, Hicret'in ilk iki yüzyılında bu belleğin tek başına gelişme çabalarına, Taberi'de de görülen, ama, Suyûti (911/1505)'nin dizgesel skolastiğinde doruğa ulaşan bir usçullaştırma, bağdaştırma, seçme çabası karşı koymuştur.

Tarihçi, bilimci ve dahası, Kur'ün-ı Kerim Söylemi'nde her söz cüğün zorunlu olarak nesnel bir göndergesi bulunduğu anlamında, maddeci bir tefsirden söz etmek, tarihe aykırı sayılmaz. Her sözcüğün, her âyetin hak'kını verebilmek için mitolojik anlatılar, tarihe,

12. Öykünmeler, dayanaksız öyküler ve gerçek öyküler ya da seçkin davranış örnekleri arasındaki ayırım Kur'ân-ı Kerim'de vardır; burada Mekke'liler sûre 18'deki gibi anlatılara Eskilerin öyküleri derler. Bu tutum Kur'ân-ı Kerim'in anlatılar (**kıssa**) ve Örnekler ya da mesellerin (**emsâl**) doğruluğu ve örnek olma niteliği hakkındaki direncini açıklar.

coğrafyaya ya da evrene ilişkin verilermiş gibi bütüne katılır: Gılgamış gibi destan kahramanlarının gerçek kişiler olduğu kabul edilir (Bkz. Musa ile ilgili tartışma); görünmeyen yaratıklar (cinler, melekler) sıradan konuşmalar ve davranışlarla somutlaştırılır. Razi gibi bir araştırmacıyla, felsefesel ve deneysel bilimlerin sağladığı bilgilerden yararlanarak âyetlerin nesnel geçerliliğini doğrulamaya dayalı bilimci yaklaşım "tarihçinin" yaklaşımını bütünler[13].

Sonuçta, geleneksel tefsirin usûllerini ve işlevlerini inceleyerek ortaya çıkarılan süreç, gönderilen tarafından alınmış ve tüm insan söylevlerinden aşkın olarak nitelenen bir Söylemin baskısı altında, *düşünülebilir*'in düzenlenme sürecidir. Bu Söylemde bulunmayan ya da Söylemin gerekli saymadığı, ya yararlı bir uygulama olarak nitelenir ya da uzun bir düşünce geleneğinde bir *düşünülmemiş* birikimiyle açıklanan *düşünülemez* alanına atılır. *Düşünülebilir/düşünülemez/düşünülmemiş* kavramlarının, yalnızca birkaç filozof tarafından değil, daha geniş kapsamlı biçimde, tarihsel ve toplumsal açılardan da incelenmesi gerektiğini belirtmek isterim. Bu kavramlar, düşüncelerin öykü-anlatısındaki yetersizlikleri gösterme olanağı verir. İslam örneğine ilişkin yanıyla da söz konusu kavramlar, güncel düşüncenin geçmişe[14] ilişkin olarak yaptığı çok sayıdaki mitolojik ve ideolojik kullanımları dışlamaya yarar. Daha sonra sûre 18'e ilişkin söyleyeceklerimiz, *düşünülebilir'in* kesin biçimde sınırlanmasından kaynaklanan *düşünülmemiş*'in kapsamını ölçme olanağı verecektir. Razi'nin, ikinci anlatıda sözü edilen Musa'nın, ünlü Peygamber Musa olduğunu kabul etmeyen örneği de bunu göstermiştir.

II-3. *Sonuçlar*

Taberi'nin, Razi'nin ve daha nicelerinin Sûre 18 üstüne yaptıkları uzun açıklamalardan, yüzyıllar boyu Müslümanların tefekkürünü ve imgeselini beslemiş olan birçok sonuç çıkarılabilir. Okumamızın planını ve amacını daha iyi ayrıştırma olanağı verecek çarpıcı ve ortak özellikler üstünde duracağız.

1. Sûre'nin bütünü, çerçeve-anlatıda özetlenen koşullarda ve belirtilen nedenler için inmiştir.

2. *Eshâb-ı Kehf*'in öyküsü, gerçekten Hıristiyanlara imparator Decius tarafından eziyet edildiği dönemde geçmiştir. Meryem'in oğlu İsa'nın dinini benimseyerek Tanrı'ya bağlanmış üç, beş ya da sekiz delikanlı (Hıristiyan efsanesinde yedi) Decius'un tapınmaya zorladığı putun önünde dua etmemek için Eyle yakınında bir mağaraya sığınır. Decius, mağara girişinin mühürlenmesi (kapatılması) komutunu verir; ancak Allah, delikanlıların ruhunu, uykunun ölümüy-

---

13. **Te'vil** ya da yorum için durum değişiktir; bu, özellikle Şii'lerde bir başlangıç bilgisi biçiminde gelişir.

14. Kur'ân-ı Kerim Söylemi'nin, düşünülebilir/düşünülemez/düşünülmemiş ilişkisi üzerinde etkili olan tek unsur olmadığı açıktır; Müslüman toplumları oluşturan karmaşık unsurlar içinde yer alır.

le öldürür ve köpekleri de eşikte kalır (Taberi, X, 126). Bu öykünün bir başka biçimi, olayın Hıristiyanlıktan önce olduğunu belirtir. Delikanlılar, 309 yıl sonra uyanır ve bir çoban, varlıklarını köye duyurur.

3. İkinci anlatıda, Musa, Peygamber Hz Musa'yla kölesi de *(fetâhu)* Yuşa'yla özdeşleştirilir; "İki denizin kesiştiği yer" deyimindeki denizler de Bahr-i Faris ile batıda Bahr-i Rum'dur; canlanarak denize giden yolu bulan balık da, Kur'an-ı Kerim'de *acâban* (=olağanüstü biçimde, mucizevi) deyimini kullanmanın verdiği olanakla, çok sayıda doğaüstü abartmaya konu olmuştur. "Kurdun bulunduğu ırmağın aşağısındaki" kayaya doğru, geldikleri yoldan geri dönen Musa ve yol arkadaşı, Hızır ile özdeşleştirilen, Allah'ın bir kölesiyle *(abd)* karşılaşırlar. Allah, seçtiklerinden birini yoluna çıkararak Musa'ya ondan daha bilgililerin de bulunduğunu göstermek ister. Allah'ın sonsuz bilgisi ve —Musa da dahil— Peygamberlere bunun ancak bir bölümünü açıkladığına ilişkin tema, Musa'nın İsrail halkına, Allah'tan sonra en büyük bilginin kendisi olduğunu ileri sürdüğü bir çerçeve-anlatıda ele alınır. Musa'yla Hızır'ın yolculuklarına ilişkin olaylar, Taberi'de özellikle betikbilimsel tartışmalara yol açar; Razi, anlatının ana temasından kalkarak, ("Derken... katımızdan kendisine İlim belletiğimiz kullarımızdan biri") (Âyet 65), bilimin türleri, dereceleri ve biçimleri üstüne felsefel ve tanrıbilimsel açıklamalar yapar. Örneğin, Musa'yı ve Hızır'ı ağırlamayı reddeden kasaba, Antakya'ya da Eyle olarak belirlendiğinde, gerçekçilik hep önemini korur. Bunun yanı sıra, anlatının bölümleri (yolcuların boğulması için gemide açılan delik, öldürülen delikanlı, konukseverlik göstermeme, karşılık alınmadan payandalanan duvar) yalın "anlatı kesitleri" olarak değil, ilahiyatçıyla hukukçunun, Müslümanların yeryüzündeki davranışları için kurallar çıkardığı yaşanmış durumlar olarak okunur. Böylece, gemide açılan delik konusunda "bir yabancının, başkasının malına, böyle bir amaçla müdahale etme hakkı" olup olmadığı sorusu akla gelir; "bu tür bir davranış, anlatının içerdiği Yasa tarafından kabul edilebilir, bizim dinsel Yasamızda böyle bir yargı olanaksız değildir" diye yanıtlıyor Razi bu soruyu (s. 502).

4. Üçüncü anlatının kahramanı Zülkarneyn'in kimliğini belirtmek için Taberi, öncekinden ayrı bir çerçeve-anlatıya başvurur. Bu anlatıya göre, "Ehlü'l Kitâb", Peygambere, Kitabın Zülkarneyn için ne dediğini sormaya gelir. Onları kabul ettiğinde Peygamber'in yanında birkaç arkadaşı *(eshab)* vardı ve onlara: "İskenderiye kentini kurmaya gelmiş Bizanslı *(rûm)* bir gençti" der (XVI, 6-7). Zülkarneyn (Cift-boynuzlu) adını açıklamak için birçok gelenek anılır. Razi, birinci çerçeve-anlatıyla yetinir ve Yunanlı Philippos'un oğlu İskender söz konusudur diye açıklar. Kanıt olarak da, kahramanın batıya ve doğuya, ardından da iki duvara dek, yani Gog ve Magog denilen Türk halkının yaşadığı kuzeye dek gittiği. İki duvarında, Erme-

nistan'la Azerbeycan arasındaki iki dağ olduğu söylenir. Fantezili Arap etimolojileri Ye'cûc ve Me'cûc'ü, *accaca* (ateşlemek) ya da *mevc* (dalga), ya da *acca* (hızla yürümek) vb.'den türetir. *Sedefeyn, kitr, zuber el-hadid...* gibi öteki terimler —yalnızca Kur'an-ı Kerim'de kullanılan sözcükler— Arap sözlükçülüğünün[15] alışılagelmiş yöntemleriyle incelenmiştir.

Tüm bu sonuçlar, Müslümanların Sûre 18'in anlatılarına ve genel anlamına ilişkin olarak bildikleridir. Bu sonuçlar, Taberi'nin biçim ve yöntemlerini yansıttığı sözlü aktarım sayesinde Yakındoğu'da canlılığını korumuş eski bir halk kültürünün, (sesleri belli işaretlerle gösterme ve anlamın eklemlenmesi anlamında) yazıyla kutsanmasından ve bilginlerin *(ulema)* konuya ilişkin yargılarından başka bir şey değildir. Kur'an-ı Kerim'in anlamsal verimliliği sayesinde, tefsircinin girişimi yalnızca, birtakım betimlemeleri, anlatımları, açıklamaları güçlendirmeye yaramıştır. Oysa tüm bunlar, halk anlatıcılarının, aynı konu taslaklarına dayanarak, ortaya çıkardıkları coşkulu yaratımları engellememiştir. Çünkü, tüm İslam aleminde, halk kültürü, kendinin belli ölçüde bilimsel din kültürüyle yönlendirilmesine göz yumarak, ortak duyarlılığı ve kimliği biçimlendirmeyi her zaman sürdürmüştür. Bilimsel din kültürü de, genellikle halkın isteklerine yanıt verecek biçimde tasarlanmıştır.

Sonuç olarak, tefsir, yönlendirici bir Söylem —Kur'ân-ı Kerim— ve Allah'ın indirdiği Kitap olayından etkilenen halklarda yaygınlaşmış *yaşayan bir gelenek* olarak kalan "eski bir toplumsal söylem"[16] yardımıyla, betimleme, anlatma, anlatım ve varoluşa ilşkin *türdeş* bir ortam oluşturdu. Bu ortamın düzenleniş ve yayılma sürecinde anlatının önemli bir işlev üstlendiği izlenimi uyanmaktadır. Dilbilgisel, sözlüksel ve ahlaksal-yasal açıklamaların[17] dışında, tefsir söylemi, din-

---

15. Örübilimsel ve tarihçi okuma, özellikle Gılgamış Destanı'na ve İskendernâme'ye başvurarak, geleneksel tefsirin "yanlış" kimlik saptamalarını ve açıklamalarını daha önce düzeltti. Gerçekte, Kur'ân-ı Kerim Mezopotamya, Hitit, Anadolu, Ugarit, Kenan ve Mısır söylenlerinden oluşan eski bileşimi doğrudan doğruya kullanmaz; düşünülmesi gereken daha çok, "biraz uyduruk bir Yahudilikle, keşiş dindarlığına ilişkin şu tuhaf Hıristiyan söz dağarcığı birleşmesinin temsil ettiği Ortadoğu kalıtının ufak değişikliklerle hinelendiğidir". Ekleyelim ki, "etkiler"in en ince biçimde yeniden saptanması, Arap dilinde yeni bir mantıksal-anlamsal düzgü oluşturmak için özel adlar, oluntular, ender sözcükler kullanan Kur'ân-ı Kerim söyleminin göstergebilimsel işleyişini açıklayamayacaktır.

16. "Söylensel düşünce ideolojik saraylarını eski bir toplumsal söylemin molozlarıyla kurar." **CL. LEVİ-STRAUSS. Yaban Düşünce.** Paris, Plon 1962, s. 32.

17. Bu gelişmelerin bile, **İsnad**'ın anlatmalı çerçevesinde ortaya koyuldukları saptanacaktır.

leyici-okuyucu tarafından özümsenen ve yinelenen bir iç mantığın desteklediği *kesintisiz* bir anlatı niteliği taşır. Burada, söz konusu mantığın: 1) Kur'an-ı Kerim Söyleminin eyleyensel eklemlenmesine; 2) Kur'an-ı Kerim Söylemi içindeki metni aşan bir mantığa; 3) Kur'an-ı Kerim Söylemiyle, Yakındoğu'daki "eski toplumsal söylem" arasında bulunan bağıntıları düzenleyen metinlerarası bir mantığa; 4) Ülküsel simgesel Betilerin (Peygamberler, Tanrı'nın seçtikleri) mantığına; 5) Kur'ân-ı Kerim'in anlamsal yapısıyla tarihsel eylemin değişken anlamsal yapısı arasındaki bağıntıların mantığına ya da Vahiy, Hakikt ve Tarih arasındaki ilişkiye dayandığını belirtmekle yetineceğiz.

Okuma çalışmamızın en tehlikeli aşamasına başlayabilmek için söylenmesi gerekenleri söylemiş bulunuyoruz.

III. *Kararlar*

Bugün de milyonlarca Müslümanın yaşadığı bu türdeş uzam karşısında, tarihçi olarak ne yapmalı, ne karara varmalı? Yazınsal, felsefel, tanrıbilimsel, ekonomik ve hatta göstergebilimsel bir alanı "kesitlemek" ve uzmanların benimsediği yöntem ve sorunsallara uygun olarak değerlendirmek yeterli mi? Monografi çalışmalarının yararını ve gerekliliğini kabul ediyorum; özetleyici olmayı amaçladığında, insan bakışının sınırlarını da biliyorum; ancak, üniversitelerde yapılan araştırmaların (belki de "doktora tezi" türünün aşırı çoğalması nedeniyle, belli bir kültürel gelenek içerisinde anlam toparlaması gibi, hep olgunlaşamadan kaldığı ve çok iddialı olduğu düşünülen girişimler karşısında) bir zamanlama politikasına, düşünsel bir çekingenliğe yöneldiği kanısındayım. Çözümlemeden kaynaklanan zorunluklar nedeniyle; sağlam monografilere dayanarak, insan yaşamının, çeşitli kerteleri arasındaki bağları ortaya çıkarmaya çalışanların sayısı çok az.

L. Massignon'un Sûre 18 üstüne yaptığı önemli incelemenin anlamını vurgulamanın tam yeridir şimdi. "imgelemin antropolojik yapıları" açısından, gerçeğin, genellikle birbirinden ayrılmış, üç kertesini özetlemeyi amaçlayan ilk çağdaş girişim söz konusudur: 1) Gerçek tarihçinin belirlediği biçimiyle somut tarih verileri; 2) Betikbilimsel ve tarihçi tefsir tarafından önceki metin kaynaklarının etkilerine indirgenen Kur'an-ı Kerim; 3) İslam toplumlarında, Kur'an-ı Kerim'de anılan Betilere, temalara ve "indirgeyici sözcüklere" dayalı tefekkürün ve halk davranışlarının ürettiği mitolojik yayılımlar. Hıristiyanlıkla İslam alemi arasında güçlü bir bağ kurduğu için "Efes'in Yedi Uyuyanlar", öyküsü üzerinde ısrarla durulmuştur. Bu konu, bü yük İslambilimcinin çok önemsediği bir temadır. "Meryem'in Yahya ile buluştuğu Efes'te, ilk dönem Hıristiyanlığının ruhani alemi, yadsınmaz bir iç yapı yazanmış, Magdalena ve Yedi Uyuyanlar, uyuma ve canlanma açısından birleştirilmiştir". Herakleitos'un yurdu Efes' in yerel tarihine ve yazgının incelenmesinde rüyanın önemini dile

getiren *Rüyaların Yorumlanması* adlı kitabın yazarı Artemidoros'a göre de, gerçekten yedi ceset bulunmuştur. Efsane, Batı Latin dünyasına, Latince, Keltçe ve eski İngilizce üç belgeyle yayılmıştır. Sûre 18, efsanenin İslamiyet aracılığıyla daha geniş alanlara yayılmasını sağlamıştır. Çünkü, halk arasındaki inanışa göre bu mağaranın Necran'da, Amman'da, Toledo'da, Cordoba'da, Tebessa'da, Matifu'da (Cezayir), Mukattam'da (Mısır)... bulunduğu söylenir. Orta Çağ'da, İsmaili'lerin yedi imamıyla Yedi Uyuyanlar arasında; Kur'an-ı Kerim'de anılan 309 yılla, İfrikiye'de Übeyd Allah Fatimi Mehdi'nin ortaya çıkış tarihi olan 309 arasında yakınlıklar kurulmuş, Abbasi halifeleri El Saffah ve El-Mu'tasim, Yedi Uyuyanların, gövdelerinin hangi yanına döndüklerini öğrenmek için elçiler yollamışlardır...

L. Massignon, yinelenen bu simgenin birliğini "yaratıcı imgelemin devingen yerselliğini" yaşatan "tinsel güç çizgilerine" bağlayarak kesinler. Söz konusu simge, C.G. Jung'un tanımladığı ruhsal arketip'lerin baskıyla "içgöstergelere" dönüştürdüğü günlük yaşamın somut olayları tarafından hareket ettirilir. Massignon, yapıtında; her ikisi de çeşitli nedenlerle, sûre 18.'i eski anlatılardan derleştirilmiş olarak göstermeye yönelik, Hıristiyanlık övgücülüğüne ve tarihselci, betik-bilimsel yaklaşımlı *pozitivizme* karşı temel bir sav geliştirir: Yaratıcı imgelemin devingen yerselliği, Kur'an-ı Kerim de dahil olmak üzere, tüm Kutsal Kitapların *ortak* (altını ben çiziyorum) esin kaynağını açıklar.

Massignon'un bu girişimi bir şaşkınlık yaratabilir: Böyle bir yaklaşımda, Tanrı'nın büyük bir tanığının evrensel esinini mi, İbrahim'in dinine tutkun bir bilginin çekici varsayımlarını mı, insan ruhunun yapısını araştıran yürekli birinin "gözüpek bağlantılarını" mı yoksa bunların tümünü birden mi aramak gerekiyor? Yazarın, bilgiçce girişilen tasarımlarla, kuramsal açıklamalarla yetinmediğini belirtelim; yirmi dört yıl boyunca, Bretagne'da Côtes-du-Nord'un küçük bir köyü olan Vieux-Marché'de, Yedi Uyuyanlar efsanesini canlı tuttu. Hem bilimsel, hem de yaşanmış olan bu tanıklıktan yararlanıp verilecek karar kişilerin, yerlerin, uygarlık yayan kahramanlara ilişkin çevrimsel ruhgöçlerinin (réincarnation), simgesel yinelemelerin, sık sık rastlanan göstergesel ve söylemsel kullanımların çeşitliliğiyle ortaya çıkan temel doğrultuyu, anlamlı amacı belirleme gereğidir. Vereceğimiz ilk karar, soyut ve indirgeyici usçulluğun üstünlük kazanmasından önce açılmış, bilginin pragmatik yollarını kısaltmamızı ya da ortadan kaldırmamızı engelleyecektir.

İkinci karar, öncekiyle birlikte eğitici bir yöneliş başlatacaktır: Gerçekten de, islami usun eleştirisine girmek için köhne skolastiğin ortaya attığı sorular bir yana bırakılacaktır. İnanç ve us, inanç ve din, Vahiy ve bilim, vb. metafizik kategoriler arasında yanıltıcı uzlaşmalar aramak yerine, şu tür tartışmalar açılacaktır:

1. Kur'an-ı Kerim'e ilişkin olarak yapılacak ilk yeni araştırma

*Kur'an-ı Kerim Söylemindeki göstergebilimsel yapı*nın tanımlanmasıdır. Eğer göstergebilim teriminden "göstergeleri ve anlamı inceleyen kuram, ve bunların toplum içindeki dolaşımı" anlaşılıyorsa, işin büyüklüğü ve güçlükleri hemen kavranır. Kur'an-ı Kerim Söyleminin, bir doğal dilde, başka bir göstergesel gerçekleşmeye indirgenemeyecek *gösterme biçimleri* üreten dilbilgisel, anlamsal, sözbilimsel kurallar uyarınca dilsel göstergeler kullandığını belirten *icaz*'ın tanrıbilimsel öğretisini hazırlamak birinci güçlüğü oluşturur. Gösterme biçimlerinin özellikleri, gerçekten Kur'an-ı Kerim söyleminin özünde bulunan anlam yapılarına mı, yoksa bu söylem toplum içinde yayıldığı zaman ortaya çıkan bilgi etkilerine mi bağlıdır? Birbirine bağlı iki araştırmayı zorunlu kılan önemli bir sorudur bu: *Kur'an-ı Kerim dışı*= Kur'an-ı Kerim'in dilsel olgusundan etkilenmemiş olan Arapçaya dayanarak, içkin anlam yapılarının eşsüremli bir tanımı; tüm *islam* kültürlerinin özelliklerini yansıtan ikinci gösterge dizgelerinde —öncelikle de ikinci söylemlerde—, Kur'an-ı Kerim Söyleminin göstergesel yayılımına uyan genetik yapısalcı bir tanım. İslamlaşmış toplumlara özgü dialektiği açıklayan bu evrimde, Kur'an-ı Kerim Söyleminin IV/X. yy.larda durağan bir dil dizgesine kavuştuğu ama göstergesel açıdan devingenlik gösterdiği; oysa ikinci söylemlerin değişken —ama göstergesel açıdan yinelenen— dilsel dizgeler olarak ortaya çıktıkları görülür.

2) Araştırmanın ikinci doğrultusu, Kutsal Kitabı benimsemiş tüm toplumların ortak kültürel uygulamaları olarak ele alınan *aşkınlaştırma*ya yönelecektir. Geleneksel tanrıbilimcilerle filozoflar, karşıt çiftler olarak ele aldıkları aşkınlık ve içkinlik, doğaüstü ve doğa, kutsal ve kutsal olmayan, tanrısal ve dünyasal, manevi ve maddi ya da cismani... gibi kavramlardan oluşan soyut kategorilerin yardımıyla, metafizik bir uzam yarattılar. Bir kez toplumsal-tarihsel bir alana oturtulunca, bireysel ve ortak davranışları yasallaştıran bir dizge işlevi üstlenen bu kategorilerin üretim süreçlerini belirlemek, tarihçinin görevidir. Ruhsal-toplumsal-tarihsel inceleme, her yapıtta, her çağda, bir mitoslaştırma, bir mitolojiye dönüştürme, bir yanıltmaca, bir ideolojikleştirme olabilen aşkınlaştırmanın çeşitli düzeylerini ortaya çıkarmalıdır[18]. Sûre 18'de, daha genel olarak da, Tevrat, İncil ve Kur'ân-ı Kerim'deki anlatılarda, mağara, köpek, Yedi Uyuyanlar, 309 yıl, balık, kaya, iki denizin birbirine karıştığı yer, batan ve doğan güneş, gemi, duvar, konukseverlik göstermeyen köy, vb. somut dayanakların yardımıyla anlatı düzeninin nasıl aşkınlık (ya da tinsellik) üreten uzun bir eğretileme gibi geliştiğini göstermek kolaydır. Görüleceği gibi, ikinci söylemlerde süreç değişiktir. Bu söylemler, toplumsal

18. Bu açıdan Câhiz'in, İbni Kuteybe'nin, Tevhidî'nin, Suyûti'nin yapıtlarını incelemek ilginç olur. Günümüzde onca sık kullanılan bu dört kavramı karışıklıktan kurtarmak ve az bile olsa, işlemsel kılmak için yapılacak daha çok şey var. Ne yazık ki, "İslam bilginleri" genellikle bu tür tarihsel ve epistemolojik ilgi konularının uzağında kalıyorlar.

aşamaların sıralanmasına ya da öznel (gizemli) durumların saptanmasına ne denli çok yönelirse, fiziksel çevrenin, doğal zamansallığın tinsel düzgülemesini de o denli aşırı biçimde kuralcı ideolojik ya da yanıltıcı bir dizgeye dönüştürür.

3) Kur'an-ı Kerim ve İslam örneğinin dışında, her okumanın temel amacı: tarihselliğin gerçek amaçlarını ortaya çıkarma işlevine yöneltmek için, tarihsel bilgiyi anlatının çerçevesinden ve yöntemlerinden kurtarmaya yardımcı olmaktır. Buraya değin, her topluluğun, her toplumun yaşadığı "ham tarihsellik"ten tarihe geçiş, greko-semitik ortamda, dört kavramın yardımıyla gerçekleşmiştir: a) Olayların, değişimlerin ve sürekilliklerin bağlandığı evrensel ve ortak zaman kavramı; b) Olayların akışı kavramı... sürekli (ya da sürekli sanılan) değilse bile, deliksiz, boşluksuz, yoğun düzen; c) Anlatan, yazıp açıklayan, belleğin boşluklarını kendi sözleriyle dolduran (kütük kayıtlarındaki gibi), kaynaktan sızan bilgileri göz önünde tutan bir aktarıcı kavramı; d) "Bugün" diye belirttiğimiz kavram: Olay akışının şimdiki durumu, bilgi edindiğimiz, ve bizim için, ortaklaşa yaşamasını ve çalışmasını bildiğimiz, *inandığımız* dünya olan "tarihsel şimdi"[19].

Tüm bu izlencenin gerçekleşmesi için neden zamana gerek duyulduğu kolayca anlaşılır. Çizilen yolların olanaklarını yeni yeni sezmeye başladık; Kur'an-ı Kerim Söyleminin tiplendirilmesi ya da Kur'an-ı Kerim dışı Arap dili diye adlandırdığım kimi giriş yolları daha kapalı. İşte bu nedenle, yolumuzun bu noktasında, Süre 18'in okumasını ertelemek ve ön araştırmalara yönelmek, bize yöntemsel açıdan zorunlu görünmektedir. Bu durumda, önümüzdeki yeni hedef, Kur'an-ı Kerim Söyleminin eğretilemelere ilişkin yapısını incelemek olacaktır.

Arkoun Üzerine Cemil Oktay ile Kısa Bir Söyleşi

ALİ BAYRAMOĞLU- Sayın Cemil Oktay, bildiğim kadarıyla siz M. Arkoun'nun çalışmalarıyla yakından ilgilenen bir kişisiniz ve derslerinizde Arkoun'a oldukça sık göndermeler yapıyorsunuz. Bize Arkoun'dan ve çalışmalarından biraz söz edebilir misiniz?

CEMİL OKTAY- Evet, iki, üç yıldır İslam düşüncesi derslerinde olsun, siyasal kültür konusunun işlendiği başka derslerde olsun M. Arkoun, yapıtlarından geniş ölçüde yararlanmaya çalıştığımız bir araştırmacıdır. Gerçi Arkoun Türkiye'de yeterince tanınmayan bir sima ama, İslam düşüncesi üzerindeki ilginç gözlemleriyle gerek Fransa'da, gerekse birçok İslam ülkesinde örneğin Cezayir, Fas ve Tunus gibi ülkelerde kendisine yoğun ilgi duyuluyor. Keza Federal Almanya, ABD ve Hollanda gibi ülkelerin üniversitelerinin de Arkoun'a il-

19. Bu, başlangıcından bu yana İslam kültürünün gelişiminde izlenmesi gereken, "canlı istiare"den katı düzanlama, simgeden gösterge ve belirtkeye geçişin tümüdür.

gi gösterdiğini görüyoruz. Bizde de Ş. Mardin *'Din ve İdeoloji'* kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözde söz konusu kitabında ele aldığı sorunları tekrar bir çözümlemeye tabi tutsa, Arkoun'dan yararlanabileceğini belirtmektedir.

A.B.- Arkoun'u yapısalcı çözümlemeler yapan bir yazar olarak niteleyebilir miyiz?

C.O.-Kuşkusuz evet. C. Lévi-Strauss ve V. Propp gibi ünlü yapısalcılar Arkoun'nun kaleminin ucuna pek sık gelen yazar adlarıdır. Özellikle Lévi-Strauss'un entellektüel planda Arkoun'un yaklaşımını açıkça etkilediği görülüyor. İslam düşüncesi alanında alışılmışın dışında çözümlemeler yaptıran yöntem, bu usta insanbilimciden kaynaklanmaktadır.

A.B.- Arkoun'nun alışılmışın dışında çözümlemeler yaptığını söylerken, belirtmek istediğiniz nedir?

C.O.- Bir kez hemen belirtmeliyim ki, birçok doğubilimcinin yazılarında rastladığımız kültürel benzerkezcilik (etnosantrizm) Arkoun'nun kaleminden oldukça uzak tuttuğu bir tuzak. Onun çözümlemelerinde İslam, batı değerlerinden itibaren açıklanmıyor. Şöyle söyleyelim: 'acem de olunur mu?' gibi bir kaygı yerine, 'acem'i acemliğin ölçüleri çerçevesinde anlamaya ve anlatmaya çalışıyor. İkincisi *Lecture de La Fâtiha* adlı makalesinde açıkça ifade ettiği gibi 'açık bir dinsel düşünceyi' olanaklı kılmaya çaba gösteriyor. Biliyorsunuz, İslami düşünce çalışmaları arasında İslam literatürü bilinen şeyleri tekrar etmekten, teyid etmekten pek ileriye gidememiştir (Bu konuda Arkoun'unun *Comment Lire Le Coran* yazısına bakılabilir). Bu alanda belirli bir kısırlığın varlığından söz edebiliriz. Pozitivizme, indirgemeciliğe kaçmaksızın İslam düşüncesinde yeni ufuklar açmak oldukça iddialı bir tasarı olmakla beraber, olanaksız bir girişim de değildir.

A.B.- Görüldüğü kadarıyla M. Arkoun bir söylem saptamasının arayışında. Bu yaklaşımı daha yakından tanımanın yolları neler olabilir?

C.O.- Efendim akla ilk gelen yol, herhalde yazarın bazı önemli makale ve kitaplarını çevirmek olsa gerek. Ancak hemen belirtmeliyim ki, yalnızca Arkoun'nun yazılarını çevirmek tek başına doyurucu bir çaba olmaz. Ben, onun yanı sıra Lévi-Strauss, Propp, Foucault gibi yazarların da tanıtılmasının yararlı olacağını sanıyorum. Başka bir deyişle, Arkoun belirli bir entellektüel geleneğin ürünü. Bu gelenekten ayrı olarak Arkoun'u Türk okuruna tanıtmak yetersiz kalabilir. Gerçi Lévi-Strauss'tan iki önemli çeviri yapıldı ama, bunun ihtiyacı karşıladığını söylemek mümkün değil. Diğer taraftan Türk okuru Massignon, Gibb ve Gardet gibi yazarları da tanımıyor. Kısacası demek istiyorum ki, gerek İslam düşüncesini çözümleyen, gerekse Arkaun'nun izlediği yapısalcı akımı tanıtıcı yapıtlar Türkçe de el altında bulundurulabilmeli. Bu genel gözlemden sonra, Arkoun'dan yapılacak çeviriler arasında *Comment Lire Le Coran* makalesiyle *Essais sur la pensée islamique* adlı eseri önerilebilir.

GÖÇEBE DÜŞÜNCE

GILLES DELEUZE

Çeviren: Seniha Akar

Günümüzde Nietzsche nedir, ya da ne olmuştur diye sorarsak kime yönelmemiz gerektiği ortadadır: Nietzsche'yi okuyan, Nietzsche'yi keşfeden genç insanlara. Biz buradakiler, çoğumuz fazlasıyla yaşlıyız. Gençlerin Nietzsche'de bulup da bizim onda bulamadığımız, hele bizden önceki kuşakların hiç bulamadığı nedir? Nasıl oluyor da genç müzisyenler Nietzscheci müzik —yani Nietzsche'nin kendi müziğinin benzerini— yapmamakla birlikte onunla ilgileniyorlar? Neden genç ressamlar, genç filmciler onunla yakından ilgili? Ne oluyor, yani Nietzsche'yle ne yapıyorlar? Dışardan bakıldığında bütün bunlar ancak, Nietzsche'nin kendi adına, geçmiş ve gelecekteki tüm okurları adına talep ettiği belirli bir *yanlış yorumlama* hakkı ile açıklanabilir. Şunu eklemeliyim ki, bu herhangi bir hak değil (çünkü böylesi bir ayrıcalığın gizil kuralları vardır), ama az sonra ayrıntılarıyla açıklayacağım belli bir yanlış yorumlama hakkıdır. İşte bu yüzden, Nietzsche'den, Descartes ya da Hegel'den sözeder gibi sözedemeyiz. Soruyorum: günümüzdeki genç Nietzsche kimdir? Nietzsche üzerine bir bildiri hazırlayan araştırmacı mı? Olabilir. Yoksa bir eylem, bir tutku, bir yaşantı sırasında, isteyerek ya da istemeyerek, tam anlamıyla Nietzscheci sözler üreten biri mi? Bu da olası. Bildiğim kadarıyla günümüz metinlerinin en güzel, en derinlemesine Nietzscheci olanlarından biri, Richard Deshayes'in bir gösteri yürüyüşü sırasında bir mermiyle vurulmazdan önce, "yaşamak yalnızca varolmak değildir," diye yazmasıdır. Belki bu ikisi birbirini dışlamaz. Belki önce Nietzsche üzerine yazıp, sonra da bir yaşantıda Nietzscheci sözler üretmek olasıdır.

Hepimiz, "günümüzde Nietzsche nedir?" sorusunun içerdiği tehlikelerin ayırdındayız. Demagoji tehlikesi ("bırakın gençler bize katılsın..."), Kerim devlet tehlikesi (Nietzsche'nin genç okuruna öğütler...), ve hepsinden önemlisi berbat bir senteze varma tehlikesi... Çağdaş kutsal üçlü —Nietzsche, Marx ve Freud— uygarlığımızın gündoğumu olarak kabul edilir. Hepimizin önceden zararsız hale getirilmiş olmamız nedense önemsenmez. Marx ve Freud uygarlığımızın göndoğumu olabilirler, ama Nietzsche'yle bambaşka bir şey oluşur: bir karşı kültürün doğuşu. Açıkçası, günümüz toplumunun işleyişi

düzgülere (kodlara) dayanmıyor. O başka esaslar çerçevesinde işleyen bir toplum. Marx'ın ve Freud'un yazdıklarını değil de, Marxçılığın ve Freudculuğun gelişimini inceleyecek olursak, her ikisinin de garip bir yeniden düzgüleme uğraşına giriştiklerini görürüz: Marxçılıkta Devlet tarafından yeniden düzgüleme ("sen Devlet yüzünden hastalandın ve seni Devlet sağaltacak, ama bu aynı Devlet olmayacak; aile tarafından yeniden düzgüleme (aile yüzünden hastalandın, aile aracılığıyla iyileşeceksin, ama bu aynı aile olmayacak). İşte bunlar, uygarlığımız açısından Marxçılığı ve psikanalizi belli başlı iki bürokrasi haline getiren ögelerdir. Biri kamusal, diğeri özel, her ikisi de düzgü-çözümü bir türlü bitirilemeyen şeylerin şu ya da bu biçimde yeniden düzgülenmesine çalışırlar. Oysa Nietzsche'nin ortaya attığı soruların bununla hiç ilgisi yoktur. Onun sorunu başkadır: Varolan tüm düzgüleri, geçmişte, şimdide ve gelecekte, düzgülenmeyen, düzgülenmeyi reddeden bir şey ortaya koymak için kullanmak. Bu şeyi yeni bir bedene aktarmak, onun üzerinde gezinip akabileceği yeni bir beden yaratmak: bizlerin, dünyanın ve yazılagelmiş her şeyin bedeni...

Başlıca düzgüleme araçlarına gelince, bunların neler olduğunu hepimiz biliyoruz. Toplumlar pek büyük farklılık göstermezler, düzgüleme yolları pek fazla değildir. En azından üç yol biliyoruz: yasa, sözleşme ve kurum. Bir örnek verecek olursak, bunlar insanların kitaplarla sürdürdükleri ya da sürdüregeldikleri ilişkilerde açıkça görünürler. Okuyucu-kitap ilişkisinin yasalardan geçtiği, yasa-koyucu kitaplar vardır. Bunlar zaten yasal (:kod: düzgü) kitapları ya da kutsal kitaplar diye adlandırılırlar. Bundan başka, "piyasa edebiyatı" ve satış kârının temelini oluşturan sözleşmeden, burjuvazinin sözleşmeye dayalı ilişkilerinden kaynaklanan kitaplar vardır: "ben seni satın alırım, sen de bana okuyacak birşeyler verirsin"; yazarı, basımcıyı, okuyucuyu, kısaca herkesi kapsayan bir sözleşme ilişkisidir bu. Son olarak bir üçüncü kitap türünü de günün ya da geleceğin kurumlarının kitabı olarak sunulan politik ve devrimci kitaplar oluşturur. Bu üçü arasında birçok karışım oluşabilir: örneğin, sözleşme-kitap, ya da kurumsal kitaplara kutsal metinlermişcesine davranılabilir, vb. Gerçekten de bu düzgüleme türlerinin hepsi çoğu kez birbirlerine karışmış olarak bir arada bulunurlar.

Bambaşka bir örnek olarak deliliği ele alalım: deliliği düzgülemek için bu üç ayrı tür de kullanılmıştır. Önce, yaşanın kipleri altında tımarhane: bastırıcı düzgüleme ve tecrit uygulaması; gelecekte, son bir kurtuluş umuduna dönüşecek olan tecrit uygulaması; ve deliler ondan, "Nerde o eski günler, üstümüze kilit vurdukları o güzel günler, çünkü artık çok daha kötü şeyler oluyor", diye söz edecekler. Derken psikanalizin o büyük dönüşümü ortaya çıkar: Daha önce bazı kişiler, yani deliler, yasal ehliyetsizlikleri nedeniyle sözleşmeye taraf olamayacaklarından tıp alanındaki burjuva sözleşme ilişkilerinin

kapsamı dışında bırakılmışlardı. Freud'un dehası bu delilerden bir bölümüyle, kelimenin en geniş anlamıyla nevrozlularla, sözleşmeye dayalı bir ilişkiye girmesinden, onlarla özel bir sözleşme yapılabileceğini açıklamasından kaynaklanır (ki bundan sonra hipnotizmayla sağaltım yönteminden vazgeçilmiştir). Freud ruhbilim alanına o güne dek dışında bırakıldığı burjuva sözleşme ilişkilerini sokan ilk kişidir, ruhçözümleyimin getirdiği en büyük yenilik de budur. Bundan başka, kurumsal çabalar diye adlandırdığımız, politik —zaman zaman devrimci— içerikleri açıkça görülen daha yeni çabalar da vardır. Böylece üçlü düzgüleme yolu yeniden ortaya çıkmıştır: yasa, o olmazsa sözleşmesel ilişki, o da olmazsa kurum. İşte bürokrasilerimiz bu düzgülemeler üzerinde gelişip serpilirler.

Nietzsche ise, toplumların düzgü-çözümüyle, düzgülerin yavaş yavaş eriyip gitmesiyle karşı karşıya kaldığında yeniden düzgülemeye kalkışmamıştır. Şöyle der: yeterince ileri gitmediniz, daha çocuk sayılırsınız ("Avrupa insanının eşitleşmesi günümüzde dönüşü olmayan bir büyük süreçtir: daha da hızlandırılmalıdır.") Nietzsche düşüncelerinde olduğu kadar yazılarında da düzgü-çözümü zorlar; geçmişin, bugünün ve geleceğin düzgülerini deşifre etmekle yetinen göreli bir düzgü-çözümü değil, mutlak bir düzgü-çözümünü-düzgülenmesi olanaksız bir şey ortaya koymayı, tüm düzgüleri işlemez hale getirmeyi-amaçlar. En basit yazı ve dil düzeyinde olsalar bile düzgülerin tümünü işlemez hale getirmek kolay değildir. Buna örnek olarak yalnızca Kafka'yı, Kafka'nın Prag Yahudilerinin dilsel durumu bağlamında Almancayla yaptığını gösterebiliriz: Kafka Alman diliyle Almanya'ya karşı bir savaş makinası oluşturur. Israrlı bir belirsizlik ve öz-denetim sonucu Almancanın düzgüsü altına o güne dek duyulmamış bir şey sokuşturmayı başarır. Öte yandan, Nietzsche Almancayla ilişkisinde kendini Polonyalı sayar, ya da Polonyalı olmayı diler. Almancayı, Almancayla düzgülenemez olanı başlatacak bir savaş-makinası kurmak için kullanır. İşte, üslûbun politik araç olarak kullanılması budur. Yasayı reddederek yasanın altına, sözleşmesel ilişkileri yadsıyarak onların altına, kurumlarla dalga geçerek onların altına sızma savındaki böyle bir düşünce nasıl bir çaba içerisindedir? Örnek olarak psikanaliz konusuna döneyim: Nasıl olur da Melanie Klein gibi özgün bir psikanalist, gene de psikanaliz sistemin içinde kalabilir? Kendisi bunu şöyle açıklıyor: bize sözünü ettiği "bölgesel nesneler" patlamalarıyla, koşuşturmalarıyla, vs., "fantazyalara" ilişkindirler. Hastalar ona yaşantılarını anlatırlar, Melanie Klein da bu yaşantıları fantazyalara dönüştürür. Bu durumda açık bir sözleşme var: "bana yaşantılarınızı verin, ben de size karşılığında fantazyalar vereyim." Bu sözleşme para ve sözcük alışverişini içerir. Bu bakımdan Winnicott gibi bir psikanalist, psikanaliz alanının sınırında kalır, çünkü o bu tür bir yöntemin geçersiz olacağı bir geleceğe inanır. Öyle bir zaman gelecektir ki fantazyalara dönüştürmek, ya da gösterilen/gösteren biçiminde yorumlamak uygun düşmeyecektir. Öy-

le bir zaman gelecektir ki hastayla paylaşmak, onunla kaynaşmak, sorunun içine girmek, onun "durumuna" katılmak gerekecektir. Sözünü ettiğimiz bir tür duygu ortaklığı, sezgi gücü ya da özdeşleşme mi? Aslında bundan çok daha karmaşık; temelde ne yasal, ne sözleşmesel, ne de kurumsal bir ilişkiye duyduğumuz bir gereksinim. İşte Nietzsche bu gereksinimi karşılar. Zerdüşt'ten bir şiir ya da özdeyiş okuruz. Gerek biçim, gerekse içerik açısından bu tür metinler ne bir yasanın konulması ya da uygulanmasıyla, ne sözleşme üstüne kurulu bir ilişki önerisiyle, ne de kurumlar oluşturarak anlaşılabilir. Akla yatkın tek tanım, "akıntıya kapılıp sürüklenmek" olabilir. Pascal'in Pascal'e karşı çıkışı... Bir sala, bir Medusa salına bindirilmişiz ve bu sal buz gibi yeraltı akıntılarına, ya da kaynayan ırmaklara, Orinoco'ya, Amazon'a doğru sürüklenmekte. Birbirlerinden hiç hoşlanmayan, dövüşen, birbirini yiyen insanlar hep birlikte kürek çekiyorlar. Birlikte kürek çekmek paylaşmaktır: yasalara, sözleşmelere, kurumlara aldırmaksızın paylaşmak. Bir sürükleniş, kapılıp gitme, *yersiz yurtsuz kalma* devinimi. Çok belirsiz, anlaşılmaz bir biçimde anlatıyorum, çünkü söz konusu olan Nietzscheci metinlerin özgünlüğüne ilişkin bir varsayım, ya da belli belirsiz bir izlenim. Yeni bir metin türü.

Öyleyse, bu izlenimi uyandıran Nietzscheci özdeyişlerin belirleyici özellikleri nelerdir? Maurice Blanchot *L'Entretien infini*'de bunlardan birinin altını çizer: dışarıyla ilişki. Gerçekten de Nietzsche'nin herhangi bir metnini gelişigüzel açacak olursak, hemen hemen ilk kez *içsellik*'ten —ruhun ve bilincin, özün ya da kavramların içselliğinden— bir başka deyişle, her zaman için felsefenin ilkesini oluşturan şeyden kurtuluruz. Felsefi biçemin özü, dışarıyla kurulan bir ilişkidir ama, hep bir içselin aracılığıyla, onunla kaynaşarak, içselliğin içinden dışla kurulan bir ilişki... Oysa Nietzsche, bunun tam tersine, düşünce ve yazıyı *dış*la doğrudan ve dolaysız bir ilişki üzerine temellendirir. Çok güzel bir resim ya da çizim gerçekte nedir? Bir çerçevesi vardır. Bir özdeyiş de çerçevelenmiştir, ama çerçevenin içindeki ne zaman güzel olur? Çerçevenin içindeki devinimin, çizginin dışardan geldiğini, çerçevenin sınırları içinde başlamadığını bildiğimiz zaman. Çizgi çerçevenin üstünde ya da yanında başlamıştır ve çerçevenin içini boydan boya aşar. Godard'ın filmindeki gibi, görüntü, duvarla *birlikte* oluşturulmuştur. Çerçeve, resim yüzeyinin sınırlarını oluşturmak bir yana, bunun tam karşıtıdır; dışla doğrudan bağlantı sağlar. Oysa düşünceyi dışa bağlamak filozofların *asla* yapamadıkları bir şeydir: politikadan, hatta bir gezintiden ya da açık havadan söz ederken bile...

Açık havadan ya da dışardan söz etmek düşünceyi doğrudan, dolaysız olarak dışa bağlamaya yetmez. "Yazgıymışçasına gelirler, nedensiz, amaçsız, kayıtsız, bahanesiz, yıldırım hızıyla belirlverirler, tüyler ürpertici, apansız, alabildiğine inandırıcı, nefret edilemeyecek denli *öteki* olarak. "Nietzsche, Devletlerin kurucuları, "o amansız ba-

kışlı sanatçılar" üzerine ünlü metninde böyle der. (*Ahlakın Kökbilimi*, II: 17). Yoksa, *Büyük Çin Seddi*'nde Kafka mı? "Sınırdan böylesine uzak olan başkente nasıl ulaştıklarını anlamanın yolu yok. Ama, işte buradalar ve her sabah sayıları artmakta (...) onlarla konuşmak olanaksız. Dilimizi bilmezler (?...) atları bile etobur!" İşte, bu tür metinlerde, kitabın o sayfasında ya da ondan önceki sayfalarda başlamamış, kitabın sınırları içinde kalmamış, tasarımların imgesel deviniminden ya da sözcükler aracılığıyla okurların zihninde oluşan kavramların soyut deviniminden tümüyle farklı, dışardan gelen bir devinim olduğunu söyleriz. Kitaptan bir şey fırlar, katıksız biçimde dışarıyla ilişki kurar. Bence bu Nietzsche'nin tüm yapıtları için yanlış yorumlama hakkıdır. Özdeyişler güç gösterileridir, herbiri diğerinin dışında kalan bir güçler sıralaması. Özdeyişler hiçbir anlam taşımaz, hiçbir şey göstermezler, ne gösterilenleri ne de gösterenleri vardır. Bu saydıklarım bir metne yeniden içsellik kazandırır. Oysa bir özdeyiş en son gücün aynı zamanda en yeni güç olduğu bir durumdur. En burada ve şimdi ve en nihaî/geçici olan daima *en dış güç*tür. Nietzsche bunu açıkça ortaya koyar: dediklerimi anlamak istiyorsan sözlerime bir anlam, gerekirse yeni bir anlam kazandıran gücü bul. Metni ve bu gücü birbirine bağla. Nietzsche'yi yorumlama diye bir sorun yok, yalnızca bir *entrika* sorunu var: Nietzsche'nin metniyle *komplo kurmak*, onun hangi dış güçle, hangi akıntıyla oraya sızmayı başardığını, o enerji akımını bulup çıkartmak...

Bu açıdan, hepimiz Nietzsche'nin faşist ya da Yahudi-düşmanı çağrışımlar taşıyan bazı metinlerinin ortaya çıkardığı sorunla karşı karşıya kalırız. Ve bugün konumuz Nietzsche olduğuna göre, Nietzsche'nin pek çok genç genç faşisti beslemiş olduğunu ve hala da beslediğini kabul etmemiz gerekir. Bir zamanlar, Nietzsche'nin faşistlerce kullanıldığını, başka yönlere çekildiğini, bütünüyle çarpıtıldığını göstermek önemliydi. Bu da *Acéphale* dergisinde Jean Wahl, Georges Bataille ve Pierre Klossowski tarafından yapıldı. Ancak artık bir sorun olmaktan çıkmalı. Uğraşımız *metin* düzeyine yönelmemelidir, bu düzeyde çabalamanın olanaksızlığından değil, bu çaba artık yararsız olduğundan. Daha çok, Nietzsche'nin şu ya da bu tümcesine özgürleştirici anlamını, dışsallık çerçevesindeki anlamını veren dışsal güçleri bulmak, belirlemek ve bir araya getirmek durumundayız. Nietzsche'nin devrimci niteliği sorunu yöntembilim düzeyinde ortaya çıkar: Nietzsche'ci yöntemin kendisi, metini artık bunun 'kendi içinde faşist, burjuva ya da devrimci mi' olduğunu sormaktan vaz geçmemiz gereken bir duruma getirir; daha doğrusu, faşist, burjuva ve devrimci güçlerin birbiriyle yüzleştiği bir dışsallık alanı, Ve eğer sorun uygun biçimde konmuşsa, yöntemle zorunlu olarak tutarlı olan yanıt: "Devrimci gücü bul (Übermensch kim?)" biçimindedir. Her zaman dışardan gelen, özdeyişin içinde Nietzsche'ci metinle rastlaşan, örtüşün yeni güçlere gerek duyulur. Yanlış yorumlama hakkı *budur*: Özdeyişi, yeni güçlerin onu kendilerine eklemlemesini, işler-

liğini sağlamasını, ya da yalanlamasını bekleyen bir olgu olarak ele almak gerekir.

Özdeyiş yalnızca dışarıyla bir ilişki değildir: İkinci özelliği yeğinle (şiddetli) ilişkide olmaktır. Aslında bu da aynı şey. Klossowski ve Lyotard bu konuyu derinlemesine incelediler. Daha önce sözünü ettiğim —tasarımlara ya da fantazyalara çevrilmemeleri, yasanın düzgüleriyle değerlendirilmemeleri, sıradanlaştırılmamaları; tersine, bizi hep öteye götüren, dışsallığa yaklaştıran akıntılara dönüştürülmeleri gerektiğini belirttiğim— deneyimler yeğinliği, yeğinlikleri oluşturur. Deneyim zorunlu olarak öznel birşey değildir. Ne de bireysel. Bir akıntıdır, akıntıların ayrışmasıdır. Her yeğinlik içinden birşeyin geçeceği biçimde, mutlaka bir başka yeğinliğe başlanır. Düzgülerin altında yatan onları aşan, ve düzgülerin çevirerek sıradanlığa dönüştürmek istediği budur. Ancak Nietzsche yeğinlikler yazımıyla bize şöyle seslenir: "Yeğinliği tasarıma değişmeyin". Yeğinlik ne nesnelerin tasarımına benzeyecek gösterilen öğelere, ne de sözcüklerin tasarımına benzeyecek göstergelere gönderm yapar. O zaman düzgüçözümünün hem eyleyeni hem de nesnesi olarak tutarlılığı nedir? Bu Nietzsche'nin en gizemli yönüdür. Yeğinlik özel isimlerle ilgilidir, nesnelerin (ya da kişilerin) de, sözcüklerin de tasarımları olmayan isimler. Kollektif ya da bireysel isimler, Sokrat öncesi düşünürler, Romalılar, Yahudiler, İsa, Deccal, Julius Sezar, Borgia, Zerdüşt, Nietzsche'nin metinlerinde gidip gelen bütün bu özel isimler. Ne gösteren ne de gösterilen öğelerdir bunlar, bir bedendeki yeğinlik belirtileridir daha çok: Dünya'nın bedeni, bir kitabın bedeni, ama aynı zamanda de Nietzsche'nin acı çeken bedeni... *Tarihin bütün isimleriyim.* ...Bir tür göçebelik, özel isimlerle belirtilen ve aynı zamanda da bütün bir bedende yaşanmış gibi birbirine karışan bu yeğinliklerin sürekli yer değiştirmesi söz konusudur. Yeğinlik ancak bir beden üzerindeki göçebe karalamalarla, özel isimlerin sürekli yer değiştiren dışsallığıyla bağıntılı olarak yaşanabilir ve bu nedenle özel isim hep bir maske, bir cerrah maskesidir.

Üzerinde durmamız gereken üçüncü konu özdeyişle mizah ve alaycılık arasındaki ilişkidir. Nietzsche'yi okurken gülmeyenler, hem de sık sık, bol bol gülmeyenler, zaman zaman gülmekten iki büklüm olmayanlar, onu hiç okumasınlar, daha iyi. Bu yalnız Nietzsche için değil, karşı-kültürümüzün ufkunu oluşturan tüm yazarlar için geçerlidir. Çöküşümüz, yozlaşmamız her yere acıyı, yalnızlığı, suçluluğu, iletişim dramını, içselliğin olanca trajedisini sokuşturmaya çalışmamızla kanıtlanır. Max Brod bile, Kafka *Duruşma*'yı okuduğunda izleyenlerin kahkahalarını tutamadıklarını söyler. Ya Beckett? Onu da gülmeden, bir sevinç anından diğerine geçmeden okumak oldukça zor. Bir gösterenden diğerine değil, kahkahadan kahkahaya... Büyük kitaplardan şizoid kahkaha ve devrimci sevinç doğar, o sefil özseverliğimizin acıları ya da suçluluğumuzun dehşeti değil. Buna "üstün insanın güldürüsü" ya da "Tanrının soytarılığı" diyebiliriz.

Büyük kitaplardan, çirkin, umutsuz, ürkünç şeylerden sözettiklerinde bile, tarifsiz bir sevinç fışkırır. Her büyük kitap şimdiden bir dönüşüme yol açmakta, sağlıklı yarınlar yaratmaktadır. Düzgüler birbirine girdiğinde gülmemek olanaksızdır. Düşünceyle dışarısı arasında bağlantı kurduğumuzda coşkulu kahkahalar patlar: açık havada düşünce böyledir. Nietzsche sık sık iğrenç, bayağı, sefil saydığı birşeylerle karşılaşır. Ve Nietzsche güler, dahası, mümkünse daha da arttırmak ister. Ha gayret der, yeterince iğrenç değil; ya da: mükemmel bir iğrençlik örneği, bir başyapıt, zehirli bir çiçek, sonunda "İnsan ilginçleşmeye başladı!" Nietzsche'nin *rahatsız vicdan* diye adlandırdığı şey karşısında tutumu işte budur. Yine de her zaman için Hegelci eleştirmenler, mizah duygusundan yoksun içsellik yorumcuları vardır. Bunlar derler ki: işte, gördünüz mü, Nietzsche vicdan azabını ciddiye alıyor, onu tinselliğin tinleşme sürecinde bir an'a dönüştürüyor. Nietzsche'nin tinsellik karşısındaki tutumunuysa geçiştiriverirler, çünkü bunun tehlikesinin ayırdındadırlar. İşte o zaman, meşru yanlış yorumlara açık olan Nietzsche'nin bazı yanlış yorumlarının meşru olmadıklarını görürüz; ağırbaşlı, oturaklı yorumların, yalancı, Zerdüştlerin, yani içsellik mezhebinin tüm yorumları gayri meşrudur. Nietzsche'de gülme daima mizah ve alaycılığın değişik kiplerinin dış devinimine ilişkindir; bu da, Klossowski ve Lyotard'ın tanımladığı biçimiyle, yeğinliklerin, yeğin niceliklerin devinimdir, "alçak yeğnliğin en yüksek yeğinliği bastırabildiği, dahası en yüksek yeğinliğin düzeyine çıkabildiği" (ya da bunun tam tersinin görüldüğü) bir alçak ve yüksek yeğinlikler etkileşimi. Bu yeğinlik etkileşimidir ki, Nietzsche'de alaycılığının için için kaynamasına, mizahının birdenbire patlak vermesine hükmeder ve dışardalıkla bağıntılı yaşantının tutarlılığını ya da niteliğini oluşturur. Özdeyiş katışıksız bir kahkaha ve sevinç kaynağıdır. Eğer bir özdeyişte hangi mizah ve alaycılık dağılımının, hangi yeğinlik bölüşümünün bizi güldürdüğünü bulamamışsak hiçbir şey bulamamışız demektir.

Son bir nokta. *Kökbilim*'deki Devlet ve imparatorlukların kurucularını konu alan o büyük metne dönelim: "Yazgıymışçasına gelirler, amaçsız, nedensiz..." Bu metinde Asya Üretim Tarzı diye adlandırılan düzenin insanlarını görürüz. Despot, ilkel kırsal toplumların temelleri üzerine büyük çaplı işleri düzenleyen ve artık-emeğe el koyan bir yönetim, bir bürokrasiyle her şeyi baştan-başa üst-düzgüleyen imparatorluk mekanizmasını kurar ("nerede görünseler, orada hemen yeni bir şeyler gelişir: bölümleri ve işlevleri sınırlı, eşgüdümlü, bütünle ilişkisi bağlamında 'anlamı' önceden belirlenmemiş hiçbir şeyi bünyesine kabul etmeyen, yaşayan bir yönetim yapısı oluşur..."). Yine de kendimize şunu sorabiliriz: bu metin Kafka'nın *Büyük Çin Seddi*'nde birbirinden ayırdığı hatta karşı karşıya getirdiği iki farklı gücü birleştirmiyor mu? Çünkü, Nietzsche'nin *Kökbilim*'in ikinci bölümünde ele aldığı bir sorunu, küçük birimlerden oluşan ilkel toplumların nasıl diğer yönetim biçimlerine dönüştüklerini saptamaya çalıştığı-

mızda birbiriyle karşılıklı etkileşim ilişkileri içinde, ancak tümüyle farklı iki olayın ortaya çıktığını görürüz. Kırsal toplumların, *merkez*de despotun yazmanlarından, papazlarından, memurlarından oluşan bürokrasi çarkına yakalanıp kıstırıldıkları bir gerçektir: ancak *çevre*de toplumlar göçebe nitelikli bir başka birliğe, bir göçebe savaş çarkına katılırlar ve üst-düzgülenme yerine düzgü-çözümüne uğrarlar. Yerlerini yurtlarını bırakmış son adamına kadar göçebe olmuş topluluklar vardır: arkeologlar bizlere göçebeliği birincil bir durum olarak değil de, yerleşik toplumların aklına esiveren bir serüvencilik, dıştan gelen bir çağrı, bir devinim olarak değerlendirme alışkanlığını aşılamışlardır. Göçebe kendi savaş örgütüyle despotun yönetim örgütünün karşısına çıkar: despotun merkezi birliğine karşı merkezkaç göçebe birliği. Yine de bu ikisi öylesine birbirleriyle bağıntılı, öylesine içiçedirler ki, despotun sorunu bu göçebe savaş mekanizmasını bünyesine alarak onunla bütünleşmekken, göçebenin sorunu ele geçirilen imparatorluk için bir yönetim biçimi icat etmek olacaktır. Birbirleriyle kaynaştıkları zaman bile birbirlerine karşı çıkmayı sürdürürler.

Felsefi söylem, bu imparatorluk birliğinin birçok dönüşümden geçmesi sonucu ortaya çıkmıştır: bizleri imparatorluklardan Yunan Sitesine getiren dönüşümlerdir bunlar. Yunan sitesinde bile (Leo Strauss ve Kojeve'in *Zorbalık* üstüne kitaplarında da kanıtladıkları gibi) felsefi söylem despotla ya da despotun gölgesiyle, imparatorluk düzeniyle ve insanların, nesnelerin yönetimiyle temel ilişkisini sürdürmüştür. Felsefi söylem, hükümdarın temel sorunu olan ve despot yapılardan demokrasilere dek yerleşiklerin tarihi boyunca görülen yasalar, kurumlar ve sözleşmelerle her zaman temelli bir ilişki içinde olmuştur. Gösteren aslında despotun büründüğü biçimdir. Eğer Nietzsche felsefenin dışında kalmışsa, bunun nedeni belki de karşı-felsefeyi ilk kez bir başka söylem olarak tasarlamasıdır. Yani, temelinde göçebe bir söylem; akla gönül vermiş düşünceleri akılcı bir yönetim örgütünce salt bürokrat filozoflarca değil, gezginci bir savaş mekanizmasınca üretilen yeni bir söylem. Nietzsche (Klossowski'nin kendi sınıfına karşı tuzak kurmak diye tanımladığı) yeni siyaset kuramının başladığını açıklarken belki de bunu kastetmektedir. Bizim rejimlerimizde göçebelerin mutsuz olduklarını hepimiz biliyoruz: Onları yerleşikleştirmek zorunda kalıyoruz ve yaşam onlar için çekilmez hale geliyor. Nietzsche de bir pansiyondan diğerine taşınıp duran, kendi gölgesine indirgenmiş o göçebelerden biri gibi yaşamıştır. Ancak göçebe ille hareket eden insan değildir: yerleşik yolculuklar da vardır, yeğinlik içinde yolculuklar. Ayrıca, tarihsel açıdan da göçebeler göçmenler gibi ordan oraya giden insanlar değil, tam tersine hiçbir yere gitmeyen, düzgülerden kaçarken yerlerini koruyabilmek için göçebeleşmeye başlayanlardır. Günümüzde devrimci sorun Partinin ya da Devletin despot ve bürokrat örgütüne başvurmaksızın sınırları belirlenmiş bir savaşım birlikteliği oluş-

turabilmektir: Devleti yeniden kurmaya yönelik olmayan bir savaş örgütü, içsel despot birliğini eski konumuna getirmeyecek, dışarıyla ilişkili bir göçebe birliği. Nietzsche'nin engin bilgeliği, felsefeden kopuşunun göstergesi, özdeyişleriyle ortaya koyduğu gibi, düşünceyi bir savaş aracı, bir göçebe gücü haline getirmesinden kaynaklanmaktadır. Yolculuk bir devinimi içermese de, kıpırtısız, belli belirsiz olsa da, yeraltında yapılsa da kendimizi sorgulamalıyız: günümüzde göçerlerimiz kimler, kimler bizim gerçek Nietzschecilerimiz?

V. BÖLÜM

Kültür ve Estetik/Felsefi Boyutlar

Hazırlayan: Ahmet Cemal

FELSEFE VE KAVRAM OLARAK KÜLTÜR VE ESTETİK

AHMET CEMAL

Bir yaşama biçimi olarak kültür, değişen yoğunluk düzeylerinde olmak üzere, her zaman felsefenin ilgi alanında kalmıştır. Bu durum, kültürün hem *olan*, hem de *olması gereken* yönleri için geçerlidir.

Jaspers, *Felsefeye Giriş*'inin hemen başında şöyle der: "Felsefi düşünme, bilimlerdeki durumun tersine, bir ilerleme süreci karakterini taşımaz. Bugün hiç kuşkusuz Yunanlı doktor Hippokrates'ten çok ilerdeyiz. Ama Platon'dan ileri olduğumuzu söyleyebilmemiz, olanaksız gibi. Yalnızca kullandığı bilgi malzemesi bakımından ondan ilerdeyiz. Ama felsefe yapmak bakımından belki onun düzeyine bir daha varamadık bile." Burada Jaspers'in söylemek istediği, hiç kuşkusuz felsefenin Platon'dan bu yana yöntem olarak da hiç değişime uğramaksızın kaldığı değildir. Ama Jaspers'in Platon'u örnek seçmesi de salt rastlantı diye nitelendirilemez. Çünkü batının düşünce yaşamına *tartışma*, ilk kez Platon ve onun aktardıklarıyla tüm açıklığıyla girer ve yerleşir. *Tartışma*'nın yerleşmesiyle birlikte *değişmezler* de felsefenin konusu ve amacı olmaktan kesinlikle çıkar. Sonraki yüzyıllarda gözlem, deneyim ve araştırmaya dayanan bilim, değişik alanlarda yapısı gereği kesin'lere ve değişmez'lere varmayı amaçlayacak, ama felsefe, varlık'ı bir bütün olarak alan düşünme yöntemi niteliğiyle, çoğu kez yanıtlardan çok yeni soruların ortaya atılmasına ağırlık vererek yolunu sürdürecektir. Platon'dan sonra felsefenin "yetersiz kaldığı", "başarısızlığa uğradığı" söylenen dönemler, gerçekte felsefenin tartışma özünden saptırılıp dogmalarla, düzmece kesinlerle doldurulduğu dönemlerdir.

Kültür ve estetik alanlarında kavramlaştırmaya ve kuram oluşturmaya gitmek ne denli bilimselse, bu kavram ve kuramları zamanı geldiğinde tartışmaktan, içeriklerdeki değişimleri sınamaktan kaçınmak da o denli bilim-dışı ve bağnaz bir tutumdur. Kültür ve estetik üzerine oluşturulacak görüşler, ancak bu olguların temelinde yatan *birey* ile *toplum* ve *toplumsal değişimler* arasındaki hassas dengeler yeterince göz önünde tutulabildiği ölçüde sağlıklı olur. Bu dengelerin çevreden çevreye, toplumdan topluma farklılıklar sergilediğini biliyoruz.

Bu farklılıklar ve her toplumun kendi özellikleri göz önünde tutulmaksızın, önceden geliştirilmiş kuramlardan olumlu sonuç beklemek boşunadır. Bunu Türkiye'de geçmişte yaşadığımız gibi, günü-

müzde de yaşamaktayız. Burada bir noktada çok, ama çok dikkatli olmak gerekiyor. Yukarda sözünü ettiğimiz sakıncaların önüne geçmenin çaresi, toplumumuz ve kültürümüz dışında üretilmiş kuram ve görüşleri *bilmekten vazgeçmek* değildir. Bu bağlamdaki bilmek, hiçbir zaman batı hayranlığı ya da taklitçiliğiyle eşanlamlı sayılamaz. Böyle bir aksak tutum, ancak getirilen'in, hiç işleme gereği duymaksızın kendi ortamımız için *tek doğru* olduğunu savunmakla başlar. Böyle bir sav ortaya atılmadıkça, kendi kültür ve düşünce ortamımızın dışında üretilmiş olanı gereç diye kullanma istenci varlığını koruduğu sürece *aktarmak*, varılması amaçlanan sentezler açısından ancak yapıcı olabilir.

Günümüz dünyası, artık *yöresel'in yolunun evrenselden geçtiği* düşüncesinin, her alanda ve her toplumdaki çokyönlü gelişmeler nedeniyle, mutlak geçerlilik kazanmış olduğu bir dünyadır. Kendi konumumuzu böyle bir dünya açısından irdelemeye giriştiğimizde, şu saptamayı yapmamız gerekiyor: Körü körüne bir taklitçilik kadar, taklitçiliğe gidilmesin, batı hayranlığı önlensin diye, kendi değerlerimizin abartılması, "aman bizden olsun" diye bir takım kendinden menkul değerlere saplanılması da ancak bir aşağılık duygusunun ürünü olabilir.

Doğru tutum, taklitçilikten kesinlikle sakınmak, ama gereçten de ürkmemektir.

Bu bölümde, kaynaklarımız ve olanaklarımız ölçüsünde böyle bir tutumu izleyeceğiz. Amacımız, gereç (kaynak) çeşitliliğine gitme ölçüsünde, getirilenlerin sağlam ve aksak yanlarıyla eleştirisini de yansıtmak, kültür ve estetik konusundaki bakış açısını olabildiğince geniş tutmaktır. Kimi zaman (dileriz ki bunu, "çoğu zaman" yapabilelim!) birbirine çok karşıt görüşlere birlikte yer verdiğimizde, bunu "renksizliğimizden" ya da "ne idüğü belirsizliğimizden" değil, ama sağlıklı bir gerçek ve doğru arayışının ancak doğrulara ve yanlışlara olabildiğince geniş boyutlar içersinde birlikte bakabilmeyle gerçekleşebileceğine inandığımızdan yapacağız. Her alanda olduğu gibi, kültür ve estetik alanında da *felsefi boyut*, ancak böyle bir tutum izlendiğinde söz konusu olabilir.

Georg Lukacs'ta Gerçeklik ve Estetik

İçinde bulunduğumuz 1985 yılında çağımızın en önemli düşünürlerinden olan Georg Lukács (1885-1971), doğumunun 100. yıldönümü nedeniyle bütün dünyada anılıyor. DÜN VE BUGÜN FELSEFE dizisi, ikinci kitabının önemli bir bölümünü genel felsefe, estetik ve yazınbilim alanlarında çok önemli yapıtlar vermiş olan bu Macar düşünürüne ayırdı. Ancak, Lukács'ın doğum yıldönümünün, ilk kitabımızın çıktığı günlere rastlaması nedeniyle, kendisine bu kitapta da biraz olsun yer vermeyi gerekli gördük.

Aşağıdaki, Lukács'ın henüz dilimize çevrilmediğini sandığımız iki yazısını sunuyoruz. *Bir Sinema Estetiğine İlişkin Düşünceler* başlıklı yazı, 1913 tarihli olup, sessiz sinema ile tiyatronun rekabeti konusunu irdeliyor; kanımızca bu yazı, günümüzde televizyon olgusu da göz önünde tutularak okunabilir.

Yazarlar ve Eleştirmenler başlıklı yazının ise okuyanlara, ülkemiz açısından da epey "ilginç" geleceği düşüncesindeyiz.

BİR SİNEMA ESTETİĞİNE İLİŞKİN DÜŞÜNCELER*

GEORG LUKACS

Çeviren: Ahmet Cemal

Kavram kargaşalarından bir türlü kurtulamıyoruz: Yaşadığımız günlerde ortaya çıkmış, yeni ve güzel bir şey var, ama bunu olduğu gibi benimsemek yerine, düşünülebilecek tüm yolları deneyerek, eski, elverişsiz kategorilere sokmak, gerçek anlamından ve değerinden yoksun kılmak istiyorlar. Günümüzde "sinema", kimi zaman somut bir eğitim aracı olarak, kimi zaman da tiyatroya yeni ve ucuz bir rakip olarak anlaşılıyor; yani bir yandan pedagojik, öte yandan ise ekonomik yönüyle alınıyor. Buna karşılık yeni bir *güzelliğin* güzellik olduğunu, dolayısıyla bunun saptanmasının ve değerlendirilmesinin *estetiğe* düştüğünü düşünen pek az insan var.

Tanınmış bir oyun yazarı, hemen "sinema"nın (tekniğin yetkinleştirilmesi ve konuşmanın yeniden üretilebilirliğinin tamamlanmasıyla) *tiyatronun* yerini tutabileceği gibi bir düşü dile getiriverdi. Kendisine göre, bu başarıldığı takdirde artık eksik topluluk diye bir şey kalmayacaktır: Tiyatro artık iyi oyuncuların yerel dağılmışlıklarından bağımlı olmayacaktır; oyunlarda yalnızca en iyi sanatçılar oynayacaklardır ve onlar da yalnızca iyi oynayacaklardır, çünkü birinin aksadığı temsillerin çekimi yapılmayacaktır. İyi temsil ise artık sürekli bir kalıcılığa ulaşacaktır; tiyatro anlık olan ne varsa, tümünden kurtulacak, gerçekten yetkin düzeydeki tüm edimleri barındıran büyük bir müzeye dönüşecektir.

Gelgelelim bu güzel *düş*, büyük bir *yanılgıdır*. Çünkü bu düş, tüm sahne etkinliklerinin temel koşulunu, yani gerçekten varolan insanın etkisini görmezlikten gelmektedir. Çünkü tüm tiyatro etmenlerinin kökeni oyuncuların sözlerinde ve jestlerinde, ya da oyundaki olaylarda değil, ama bir insanın, canlı bir insanın canlı istencinin, doğrudan, ve hiçbir engelleyici iletkenle karşılaşmaksızın aynı ölçüde canlı bir kitleyi etkileyiş gücünde yatar. Sahne, mutlak anlamdaki *şimdiki zaman*'dır. Sahne ediminin geçiciliği, yakınılacak bir zayıflık değil, üretici nitelikte bir sınırdır: Bu geçicilik oyundaki

---

* Özgün adı **Kedanken zu einer Aesthetik des Kinos** olan bu yazının alındığı yer için bak. Georg Luács: Literatursoziologie, Luchterhand, Darmstadt 1972.

yazgı öğesinin zorunlu bağlılaşımı ve somut anlatımıdır. Çünkü yazgı, aslında şimdiki zamana ait olanı dile getirir. Geçmiş, yalnızca bir iskelettir, metafizik anlamda tümüyle amaçsız bir şeydir. (Drama'ya ilişkin, salt estetik nitelikteki hiçbir kategoriyi gereksinmeyen, salt bir metafizik olabilseydi eğer, böyle bir metafiziö "sergileme", "gelişim" vb. gibi kavramları artık tanımayacaktı.) Bir gelecek ise yazgı açısından tümüyle gerçek dışı ve önemsizdir: Tragedyaları noktalayan ölüm, bunun en inandırıcı simgesidir. Bu metafizik duygu, dramın sergilenmesiyle dolaysız ve duyusal olana doğru büyük bir yoğunlaşma gösterir: İnsana ve insanın evrendeki yerine ilişkin en derin gerçek, doğal bir gerçekliğe dönüşür. Oyuncunun "şimdiki zaman"ı, varoluş'u, dramda yazgının egemenliğine girmiş insanların en somutu, bundan ötürü de en köklü anlatımıdır. Çünkü şimdiki zamanda olmak, gerçek anlamda, başka her şeyi dışlayarak, en yoğun düzeyde yaşamak demektir; böylesi, zaten yazgının ta kendisidir - ne var ki "yaşam" diye adlandırılan olgunun kendisi, her şeyi yazgının alanına çıkarabilecek böyle bir yoğunluğa hiçbir zaman ulaşamaz. Bu nedenle, gerçekten önemli bir sanatçının (örneğin Duse'nin) salt sahnede belirmesi, ortada büyük bir dram bulunmasa bile, kendiliğinden yazgının havasını taşır, tragedyadır, dinsel oyundur, dinsel törendir. *Duse,* Dante'nin sözcükleriyle "essere" ile "operazione"yi kendinde özdeşleştiren, mutlak anlamda şimdi varolan insan'dır. Duse, yazgının müziğinin, eşlik edenlerin konumu ne olursa olsun, yükselmek zorunda olan ezgisidir.

Bu anlamdaki "şimdiki zaman"ın eksikliği "sinema"nın önemli bir özelliğidir. Bu özellik filmlerin eksikliğinden, görüntülerin bugün için henüz sessiz devinmek zorunda oluşundan kaynaklanmaz; görünen yalnızca insanların devinimleri ve eylemleridir, ama *insanlar değildir.* Bu, "sinema"nın bir eksikliği değil, sınırı ve biçimleştirme ilkesidir. Bu durum, "sinema"nın yalnızca teknikleri açısından değil, etkileri açısından da özde doğayla benzeşen görüntülerinin organik olma ve canlılık bakımından sahnedeki görüntülerin gerisinde kalmasına yol açmaz; söz konusu olan, yalnızca bu görüntülerin tümüyle farklı türde bir yaşama kavuşmalarıdır; bu görüntüler —tek kelimeyle— *fantastik* olurlar. Fantastik ise canlı yaşamın bir karşıtı olmayıp, yalnızca onun yeni bir yansıma biçimidir: şimdi ve buradalığı, yazgısı, nedenleri bulunmayan bir yaşam; ruhumuzun en derin noktasının kendisiyle azla özdeşleşmek istemediği, istese de özdeşleşemeyeceği bir yaşam; ve sözü edilen nokta —çoğuu kez— buu yaşamın özlemini çekse bile bu, yalnızca yabancı bir uçuruma, uzakta bulunan, insanın iç yaşamında kendisinden uzaklaştırdığı bir şeye duyulan özlemdir. "Sinema"nın dünyası arkaplanı ve yörüngesi olmayan bir şemadır, ağırlıkların ve niteliklerin farklılaşması da söz konusu değildir. Çünkü nesnelere yazgı ve ağırlık, ışık ve hafiflik kazandıran şey, yalnızca şimdiki zaman'dır: Burada söz konusu olan,

ölçüsü ve düzeni, özü, değeri ve ruhu bulunmayan, salt yüzeyden oluşma bir yaşamdır.

Sahnenin zaman içersinde varolma özelliği, bu sahnede olayların akışı her zaman çelişkili bir yapı sergiler: Burada büyük anların zaman içersinde varoluşu ve akışı söz konusudur, iç yapı bakımından ise bu derinden dingin, neredeyse donmuş ve sonrasızlaşmış, doğrudan acı verecek denli güçlü "şimdiki zaman"dan kaynaklanma bir konumdur. "Sinema"nın zaman içersindeki varlığı ve akışı ise tümüyle arı ve bulanıklıktan uzaktır: "Sinema"nın özünü doğrudan doğruya devinim ve nesnelerin sonrasız değişkenliği, sürekli olarak birbirlerinin yerini alışları oluşturur. Bu farklı zaman kavramları sahnede ve "sinema"da kompozisyona ilişkin *farklı temel ilkelerle* karşılanır: Bu ilkelerden birincisi salt metafizik niteliktedir ve deneye dayanan, canlı ne varsa, tümünü kendinden uzak tutar; öteki ise en uç noktasına vardırıldığında bir başka ve tümüyle farklı metafiziğin doğumuna yol açacak kadar deneysel nitelikte, canlı ve metafiziöin doğumuna yol açacak kadar deneysel nitelikte, canlı ve metafizik olmaktan uzaktır. Durum özetle şöyledir: Sahne ile oyun arasındaki bağıntının temel yasası, amansız zorunluluktur, "sinema" için ise hiçbir şeyle sınırlandırılmamış olanaktır. İçiçe geçiş biçiminde akışları "sinema" sahnelerinin zamansal dizisini oluşturan tek tek anlar, yalnızca doğrudan ve herhangi bir geçiş evresi bulunmaksızın birbirlerini izlemeleriyle birbirlerine bağlıdırlar. Aralarındaki bağlantıyı sağlayabilecek herhangi bir nedensellik yoktur; ya da, daha kesin bir anlatımla, bunların nedenselliği içerikten kaynaklanan herhangi bir nedenle engellenmiş veya böyle bir nedenden bağımlı değildir. "Her şey olanaklıdır", sinemanın dünya görüşüdür ve "sinema"nın tekniği, tek tek her anın içinde, bu anın (salt deneysel nitelikte olsa da) mutlak gerçekliğini dile getirdiğinden, "olanak"ın geçerliliği "gerçeklik"e karşıt bir kategori olma niteliğini yitirir; her iki kategori birbiriyle eşdeğerde kılınır, bir özdeşlik konumuna getirilir. "Her şey doğru ve gerçektir, her şey aynı derecede doğru ve aynı derecede gerçektir": "Sinema"nın görüntü dizilerinin öğrettiği, budur.

Böylece "sinema"da yeni, bağdaşık nitelikte ve kendi içersinde uyumlu, değişimlerden yana zengin bir dünya oluşur; yazın sanatının dünyasıyla gerçek yaşamın dünyasında bu dünyanın yaklaşık karşılıkları masal ve düştür: Bir üçüncü iç boyut bulunmaksızın, düşünülebilecek en yoğun canlılık; salt birbirini izleme aracılığıyla kurulmuş, çağrışım kaynağı bir bağlantı; doğadan bağımlı, katı gerçekçilikle, en ileri ölçüde fantazya; coşkunun doruğundan uzak, alışılagelmiş yaşamın dekor işlevini üstlenmesi —burada söz konusu olanlar, bunlardır. Romantizmin tiyatrodan-boşuna— beklemiş olduğu her şey, "sinema"da gerçekleşebilir: İnsan figürlerinin en özgür düzeydeki ve en uç noktalardaki devinimleri, arka planın, doğanın, iç

mekânların, hayvanların ve bitkilerin tümüyle canlanmaları; ancak bu canlılık, hiçbir biçimde normal yaşamın içeriğinden ve sınırlarından bağımlı değildir. Bu nedenle Romantikler, dünyayı alımlayış biçimlerinin fantastik denebilecek ölçüdeki doğaya yakınlığını zorla sahneye uygulamak istemişlerdi. Oysa her sahne, çıplak ruhların ve yazgıların dünyasıdır; her sahne, en derinde yatan özü bakımından, *eski Yunan* kökenlidir: Bu sahneye soyut giysilere bürünmüş insanlar girerler ve soyut-görkemli, bomboş sütunlu alanların önünde yazgıyı konu alan oyunlarını oynarlar. Kostüm, dekor, çevre, dış olayların zenginliği ve değişkenliği sahne bakımından salt ödün niteliğindedir; gerçekten önemli olan an gelip çattığında, bütün bunlar bir fazlalığa dönüşür ve bu nedenle de rahatsız edici olur. "Sinema", eylemlerin nedenini ve anlamını değil, salt eylemin kendisini sergiler, "sinema"daki insan görüntülerinin yalnız devinimleri vardır, ama ruhları yoktur ve onların yaşadıkları yazgı değil, yalnızca olaylardır. Bu nedenle —ve yalnızca görünüşte bugünkü tekniğin yetersizliğinden ötürü— "sinema"nın sahneleri sessizdir: Konuşulan söz, yankılanan kavram yazgının taşıyıcılarıdır; dramatik insanın ruhundaki bağlayıcı süreklilik, yalnızca bunlar aracılığıyla gerçekleşir. *Sözün devredışı bırakılması,* sözle birlikte belleğin, insanın gerek kendine karşı, gerekse kendi bireylik düşüncesine karşı olan görev ve sadakatin devredışı kalması, sözsüz-olan bir bütünlüğe ulaştığında, her şeyi hafif, canlı ve hızlı bir atmosfere sokar. Sergilenen olaylar arasında önem taşıyan, yalnızca ve yalnızca eylemler ve jestler aracılığıyla dile getirilir, böyle de olmak zorundadır; söze her başvuru, bu dünyanın dışına düşmek, bu dünyanın öz değerini yıkmak anlamını taşır. Öte yandan yazgının soyut ve dev gücünün sürekli ezmiş olduğu her şey, bu yolla zengin bir yaşama kavuşur: Sahnede olay bile önemli değildir; olayın yazgı değeri, bu denli ağır basar; "sinema"da ise olayların "nasıl"ı, her şeye egemen bir güce sahiptir. Doğanın canlı yanı, burada ilk kez sanatsal bir biçim alır: Suyun şırıltısı, ağaçların arasında esen rüzgâr, güneş batışının sessizliği ve fırtınanın uğultusu burada, doğa olayları niteliğiyle (resim sanatında olduğu gibi, başka dünyalardan alınma resim değerleri aracılığıyla değil) sanata dönüşür. İnsan, *ruhunu* yitirmiştir, ama buna karşılık *bedenini* kazanır; insanın büyüklüğü ve şiiri burada gücünün veya becerikliliğinin fiziksel engelleri aşış biçiminden kaynaklanır; komik öğenin kökeni ise insanın bu engeller karşısındaki yenilgisindedir. Modern tekniğin hiçbir büyük sanat tarafından umursanmayan başarıları, "sinema" da fantastik ve şiirsel çekiciliği olan bir etki yaratacaktır. Bir örnek vermek gerekirse, otomobil ilk kez "sinema"da, örneğin son hızla giden otomobillerin yer aldığı bir takip sahnesinin gerilim atmosferinde şiirsel olmuştur. Yine "sinema"da, cadde ve pazar yerlerinin normal kargaşası, güçlü bir mizah vurgusu ve özgün bir şiirsellik kazanır; bir çocuğun yapmak istediği yaramazlık başarıya ulaştığında, bir zavallının ne yapacağını şaşırmışlığı karşısında duyduğu o naif-

hayvansı mutluluk, unutulmaz bir biçimde betimlenir. Tiyatroda, büyük dramın büyük sahnesi önünde toplanıp en büyük anlarımıza ulaşırız; "sinema"da ise yapmamız gereken, bu doruk noktalarımızı unutmak ve sorumsuz olmaktır: Her insanın içinde canlılığını koruyan *çocuk*, "sinema"da özgür bırakılır ve izleyicinin ruhunun efendisi olur.

Ancak "sinema"nın *doğal gerçekliği*, bizim gerçekliğimize bağlı değildir. Bir sarhoşun odasındaki eşyalar harekete geçer, yatağı kendisiyle birlikte —sarhoş son anda yatağın ucunu yakalayabilmiştir ve geceliği, bedeninin çevresinde bir bayrak gibi dalgalanmaktadır— kentten dışarı uçar. Bir topluluğun kiy oynamakta kullanmak istediği toplar başkaldırırlar ve insanları dağlardan, tarlalardan geçerek, nehirlerden yüzerek, köprülerden atlayarak ve yüksek merdivenleri tırmanarak kovalarlar; sonunda toplar da canlanıp onlara yetişirler. "Sinema", salt mekanik olarak da fantastik bir konuma gelebilir: Örneğin filmler ters bir sıra izlenerek çekilir, son hızla geçen arabaların altında kalan insanlar ayağa kalkarlar, bir sigara izmariti içildikçe büyür ve sonunda, yakma anındaki el değmemişliğiyle sigara pakedine geri döner. Veya filmler tersine çevrilir ve tuhaf yaratıklar tavandan ansızın aşağı uçup, tırtıllar gibi saklanmaya çalışırlar. Bunlar, bir *E.T.A. Hofmann*'ın, *Poe*'nun, *Arnim*'in ya da bir *Barbey d'Aurevilly*'nin dünyasını çağrıştıran görüntüler ve sahnelerdir — ne var ki, bunları yorumlayacak, düzenleyecek, salt teknik nitelikteki ve rastlantısal fantazyalarını anlamlı bir metafizik düzeye, salt biçeme kavuşturacak şair ve yazar henüz ortaya çıkmamıştır. Bugüne kadar görülenler naif bir biçimde, çoğu kez insanların istenci dışında, yalnızca "sinema"nın *tekniğinin* ruhundan kaynaklanarak oluşmuştur: Günümüzün bir Arnim'i ya da bir Poe'su ise bu noktadaki sahne özlemini karşılamak için, örneğin *Sophokles* için Yunan sahnesinde taşıdığı zenginlik ve iç uygunluk ölçüsünde zengin ve iç yapı bakımından upuygun bir araç hazır bulundururdu.

Evet, doğal olarak kendiliğinden *dinlenme* amacına hizmet eden, aynı zamanda hem en ince ve en ustaca düzenlenmiş, hem de en kaba ve ilkel eğlencelerin yerini alan, hiçbir biçimde yüksek duygulara ulaştırmayı, düzey yükseltmeyi amaç edinmemiş bir sahne söz konusudur. Ama gerçekten gelişmiş düzeyde ve kendisine temel olan düşünceyle uyum gösteren "sinema", özellikle bu durum aracılığıyla dram içinde (yineleyelim: bugün "dram" diye adlandırılan şey için değil, ama gerçekten büyük olan dram için!) yolu açabilir. Eğlenmeye ilişkin o önüne geçilmez eğilim, dramı sahnelerimizden neredeyse tümüyle kovdu: Günümüzün sahnesinde diyaloglaştırılmış değersiz romanlardan, içerikten yoksun öykülere ve gösterişli sözlerle dolu sloganlara değin her şeyi görebiliyoruz-yalnız dram göremiyoruz. "Sinema", bu noktada açık ayrımı gerçekleştirebilir; "sinema"da, eğlence kategorisine giren ve duyularla algılanabilir kılınabilecek ne varsa, tiyatronun yapabileceğinden daha etkili, ama buna karşın daha

ince bir doku içersinde biçimleyebilme yeteneği vardır. Bir tiyatro oyunundaki hiçbir gerilim, "sinema"da olup bitenlerin soluk kesen temposuyla yarışamaz; sahneye getirilen doğanın her türlü doğaya yakınlığı, "sinema"da erişilebilecek olanın gölgesi bile değildir; tiyatronun biçiminden ötürü, ister istemez kişiliklerle karşılaştırılan ve bu nedenle de itici bulunan kaba saba kişilik özetlerinin yerine "sinema"da amaçlanan ve olması gereken bir ruhsuzluk dünyası, salt dışa dönük bir dünya doğar: Sahnede vahşet olan, "sinema"da çocuksu bir görünüme, başlı başına gerilime ya da grotesk bir konuma dönüşebilir: Ve günün birinde —burada dramı ciddiye alanların herkese ortak olan uzak, ama uzak olduğu ölçüde yoğun bir özlemle beklenen bir hedeften söz ediyorum— sahnelerdeki zaman geçirtme amaçlı yazın bu rekabet aracılığıyla ortadan kalktığı takdirde, o zaman sahne yine gerçek misyonunu yerine getirmek, yani büyük *tragedyayı* ve büyük *komediyi* işlemek zorunda kalacaktır. İçerikleri dram sahnesinin biçimlerine aykırı düştüğü için sahnede kaba olmaya yargılı bulunan eğlence ise "sinema"da —her ne kadar bunu günümüz "sinema"sında çok ender görüyorsak da— iç yapısı bakımından uygun nitelikte ve gerçekten sanatsal bir biçim bulabilir. Ve eğer o duyarlı, öykücülük bakımından yeterli ruhbilimciler her iki sahneden kovulurlarsa, bu gerek kendileri, gerekse tiyatronun kültürü bakımından ancak sağlıklı ve açıklık getirici olabilir.

YAZARLAR VE ELEŞTİRMENLER

GEORG LUKÁCS

Çeviren: Ahmet Cemal

I

Kulağa doğal, dahası beylik gibi gelen bir gerçek, ama hemen başta belirtmek zorundayız: Egemen yazar tipiyle egemen eleştirmen tipi, kapitalizmin gerileme sürecinde değişime uğradı; bundan ötürü, yazarla eleştirmen arasındaki tipik ilişki de zorunlu olarak başkalaştı.

Yine kulağa doğal, dahası beylikmiş gibi gelen, ama her fırsatta yinelenmesi gerekli bir nokta da şu ki, bu yozlaşmanın temel nedenini kapitalist işbölümü oluşturmakta. Bu işbölümü gerek yazarları gerekse eleştirmenleri alanları dar uzmanlar konumuna getirdi; Rönesans yazınının, demokratik devrimlerin hazırlayıcısı tüm dönemlerin yazınlarının özelliği olan, insani, toplumsal, politik ve sanatsal yararlara ilişkin tümellik ve somutluk, bu işbölümü nedeniyle yazarlardan ve eleştirmenlerden uzaklaştı; aynı işbölümü gerek yazar, gerekse eleştirmen yüzünden yaşamın görüngülerinin canlı bütünlüğünü parçaladı ve bu bütünlüğün yerine sınırları belirlenmiş, birbirinden ayrılmış, bağlamdan yoksun "alanları" (sanat, politika, ekonomi vb.) geçirdi; bu alanlar bilinç yönünden ya ayrılmış konumları içersinde donup kaldılar, ya da soyut, öznel (akılcı ya da mistik) düzmece bireşimler aracılığıyla birleştirildiler.

Kendiliğinden anlaşılabilir nitelikteki son bir nokta da, bütün bunların son onyıllarda gelişmenin akışıyla bağıntılı olduğudur. Önemli hümanistlerin gerici kapitalist düzen içersinde, bu görüngülerin bütününe karşı yürüttükleri sonuçsuz, ama ideolojik bakımdan son derece değerli savaşım, yalnızca genel gelişmenin tarihsel zorunluluğunu daha da vurgulamaktadır.

Demek ki gerek yazarlar, gerekse eleştirmenler işbölümüne uyan uzmanlar olup çıkmışlardır. Yazar, içselliğini bir zanaata dönüştürmüştür. Bu zanaat, yazarların çoğunluğunda görülen durumun tersine, kapitalist kitap piyasasının günlük gereksinimlerine mutlak bir uyuma götürmese, kimilerinin tutumu öznel açıdan bu piyasaya ve onun istemlerine karşı bir direnişi sergilese bile, yazarın yaşamla,

böylece de zorunlu olarak sanatla arasında varolan eski ilişkileri yoksullaşmakta ve yozlaşmaktadır.

Sanatsal bakımdan muhalif yazarın yazını başlı başına amaç kılması, onun kendine özgü yasaları bulunduğunu bir polemik niteliğiyle ileri sürmesi, yaratmaya ve biçimlemeye ilişkin büyük sorunların geri plana kaymasına yol açar; bu sorunların kaynağı, büyük sanata, insanlığın gelişmesinin genel ve kalıcı çizgilerinin yazın aracılığıyla kapsamlı, derin bir biçimde yansıtılmasına ilişkin toplumsal gereksinimde yatar. Ancak sözü edilen sorunların yerini, dolaysız betimleme tekniğine ilişkin atölye sorunları almaktadır.

Bu gelişme ilerlediği ölçüde bu sorunlar da daha bir dolaysız nitelikte olmak üzere zanaatın ve tekniğin sorunlarına dönüşmekte, öznelleşmekte, aynı ölçüde yazının —gerek toplumsal, gerekse sanatsal anlamdaki— nesnel ve genel sorunlarından uzaklaşmaktadır. Kapitalist gerçekliğin sanat düşmanlığı, türler arasındaki açık ayrımı yıkmaktadır; bu yıkımı her şeyden önce elverişsizliğini yalnızca sanatın en önemli sorunları konusunda en bilinçli olan yazarların aşabildikleri yeni yaşam malzemesinin aracılığıyla gerçekleştirmektedir; ayrıca bu sanat düşmanlığı, karşısında ancak çok az sayıda dirençli kişinin dayanabileceği bir dizi baştan çıkartma aracı da kullanır. Gazete yazıları, reji tiyatrosu, reji sineması, modern dergi tipi olan magazin —bütün bunlar, bilinçli ya da bilinçsiz, gerçek sanata ilişkin her türlü kavramın kargaşaya itilmesi ve parçalanması yönünde etkin olur. Aynı esinlerden yola çıkarak tefrika romanlar, senaryolar, oyunlar ve operalar üreten yazarlar, hakiki anlatıma ve buna uygun biçimlemeye ilişkin her türlü duyarlığı zorunlu olarak yitirirler; yapıtlarının son biçimlenişini tiyatro ve sinema yönetmenlerine bırakan yazarlar, bu yönetmenlere yarı fabrikasyon ürünler vermeye alışan ve bu tür sanat düşmanı uygulamadan bir kuram bile oluşturan yazarların iç dünyalarında sanatın gerçek sorunlarına ilişkin bir bağıntıyı canlı tutabilmeleri tümüyle olanaksızdır.

Kapitalizmin sanatsal gelişmesindeki kara mizah yanı, bu gelişmenin öldürücü-yozlaştırıcı akışına içtenlikle ve sert bir biçimde muhalefet eden kimi yazarların, kuramsal düzeyde ya da uygulama düzeyinde olmak üzere, bu akışın biçimleri eritmesine yardımcı olmalarında dile gelir. Bu yazarların istedikleri, özelliklerini, salt duygusal yaşamlarını, salt bireysel nitelikteki anlatım sorunlarını derin bir inançla, acımasız bir çelişkili yapı içersinde dile getirmek, böylece de burjuva yazınının amansız düzleştirme çabalarına, artan şiirsizliğine karşı koymaktır. Gelgelelim gerek nesnel-kuramsal, gerekse nesnel-kılgısal açıdan elde ettikleri sonuç, yazınsal biçimlerin temelini sarsmaya ilişkin bir başka girişim anlamını taşımaktadır; birkaç onyıl (bazen de yalnızca birkaç yıl) sonra yazınsal alanda egemen olacak moda akımların, yazılı yapıtlara ilişkin başka tür bir düzleştirmenin ve içerik yoksullaştırılmasının bir kehanet gibi önceye alınması olmaktadır.

Yalnızca bir örnek vereceğim. Ünlü şair E.A. Poe, yalnızca modern detektif romanının, salt merak ve şaşırtmaca aracılığıyla gerilim yaratmanın pratikteki kurucusu değil, ama epik ve dramatik biçimlerin lirik ve ruhsal atmosfer düzeyindeki sonraki çözülüşünün ilk kuramsal öncüsüdür. Poe, "Şiirsel İlke" başlıklı ve bu konuda aydınlatıcı incelemesinde uzun bir şiir yapıtının olabileceğini yadsır: "Uzun şiir yoktur diyorum. Savım o ki, 'uzun şiir' terimi, terimlerin sığ bir çelişkisinden başka bir şey değildir." Poe, "Kompozisyon Felsefesi"nde bu savın gerekçesi olarak, insanın "bir oturuşta" okuyamayacağı her yazın yapıtının şiirsel anlamda bir birlik ve bütünlüğünün bulunmadığını ileri sürer: "Uzun şiir diye adlandırdığımız şey, gerçekte yalnızca daha kısa, yani kısa şiirsel etkilerden oluşma bir dizidir."

Poe'nun bu kuramda dile gelen, sanatsal açıdan içten, öznel bakımdan yüksek sanatı amaçlayan çabaları kimseye yabancı değildir; burda sığ bir akademik düzeydeki düzmece epik biçimlerle fabrikasyon roman üretimine yönelik ve sanatsal açıdan fazlasıyla haklı bir yadsıma vardır. Ancak bu protesto, salt izlenim ve anlatım sorunlarının öznelci ve dar boyutlu ortamından geldiğinden, çok ince bir biçimde gözlenmiş atölye duyarlıklarının üzerine çıkamadığından (ve gerek toplumun gerçek sanatla bağıntısını, gerekse bu sanatın toplum yaşamıyla olan nesnel bağıntılarını göz önünde bulundurmadığından, Poe burada yalnızca lirit bir izlenimciliğin kuramsal öncüsü olarak kalmaktadır; bu izlenimcilik de, tıpkı Poe'nun çelişkili, ama tinsel bakımdan zengin eleştirisini yönelttiği yazın gibi, kısa, şaşırtıcı, ve yeniliğiyle etki uyandıran etmenlerin ardından hızla çorak bir yinelemenin düzeyine inmiştir.

Bu örneğin bizim açımızdan yalnızca bir belirti olma özelliği var. Çok sayıda önemsiz yazar gelişimin akışı boyunca sözü edilenden çok daha sığ kuramlar ortaya atıp kısa bir süre için heyecan uyandırmışlar, ama bunun hemen ardından da hakettikleri unutulmuşluğa kayıp gitmişlerdir. Bizim örneğimizde okurun dikkatini çekmek istediğimiz belirti, atölye bakış açısıdır: Anlatım ve etki içerikten, toplum yaşamında yazının kökleşmesini sağlayan büyük sanat yapıtlarının etkinliklerinin ve yaygınlıklarının yüzlerce, dahası binlerce yıl sürmesinin temelini sağlayan sorunlardan sıyrılmış konumdadır. Poe'nun "uzun şiirlerin" olanaksızlığını belirtirken özellikle Homeros ve Milton'ı örnek göstermesi ilginçtir. Aralarında Poe'nun da bulunduğu önemli yazarlarda, atölyeden kaynaklanan bakış açısının egemenliğine karşın, sanatın önemli sorunlarına değgin ince ve yerinde görüşlere rastlandığı, tartışmasızdır. Böyle durumlarda yetenekli yazar bilincinde olmaksızın, sezgisi aracılığıyla ve genel inançlarına aykırı düşerek atölyeden kaynaklanma bakış açılarının öznel nitelikteki dar boyutlarını geride bırakır. Ancak bu, sözünü ettiğimiz sanat anlayışının temel amacını hiçbir biçimde ortadan kaldırmaz. Dahası, durum tersinedir: Tek tek görüşler ne denli yerinde olursa,

genç yazarlarla eleştirmenler ve belli bir dönemin iyi okurları da o ölçüde atölye yönteminde uygun sanat anlayışına giden doğru yolu aramaya itilmiş olurlar. Yalnızca sanatçıların sanattan bir şey anlayabilecekleri, yalnızca bireysel yaratma sürecinin ruhsal yönünün aydınlatılmasının, tek tek yazarların kişisel tekniklerinin çözümlenmesinin doğru bir sanat anlayışını olanaklı kılabildiği yolundaki modern önyargı, kuramsal kökenlerini sanat anlayışına yönelik —tutumlarında içten olan, gerçek yazarlarca, öznel bakımdan haklı bir polemik aracılığıyla gerçekleştirilmiş— bu boyut daralmasında bulur.

Bu eleştirinin yalnızca sanat sanat içindir eğilimleriyle bağıntılı olduğu sanılmamalıdır. O durumda bile modern sanattaki geçerlilik alanı çok geniş olurdu. Ancak gerileme dönemi bakımından ilginç olan nokta, sanat sanat içindir'in yalnızca çok az sayıdaki karşıtının gerek sanat kuramı alanında, gerekse uygulama alnında bu akımın boyutları daraltan anlayışının üzerine çıkmayı başarabilmiş oluşudur.

Kabaca söylenecek olursa, bu karşıtların safında iki uç bulunmaktadır. Bazıları, sanat sanat içindir'le birlikte özgül nitelikteki tüm sanatsal sorunları da bir yana atarlar. Yazını doğrudan politik-toplumsal bir propagandanın hizmetine sokarlar. Ötekiler, yeni yazınsal gelişmenin tüm "başarılarını" korumak ve geliştirmek çabasındadırlar; böylece de öznel-özgün nitelikte, ama en derin sanatsal anlamda organik olmaktan uzak bir biçimde, yazınsal biçimlerin modern çözülüşü ile kimi zaman doğru da olabilen bir toplumsal ve politik amaç arasında bağlantı kurarlar. Bu yolla, yazınsal "Avantgarde" çevrelerde saygınlık ve etkinlik kazanırlar, ama geniş bir toplumsal etki yaratmaya yönelik amaçlarında dürüst olmalarına karşın, tıpkı sanatsal açıdan kendilerininkine yakın olan, politik nitelikten yoksun yazın gibi, geniş kitlelere girmeyi başaramazlar. Bunlardan Upton Sinclair birinci eğilimin, Dos Passos da ikinci eğilimin açık temsilcileridir.

Demek ki, modern yazının yalnızca çıplak içerik ya da dışa yönelik gerilim aracılığıyla ilgi çeken, sanata yabancı bir rapor ve halka yabancı, artistik atölye deneyleri olmak üzere, sonuçları çok olumsuz biçimde ikiye ayrılmasını, bu tür bir politikleştirmeyle aşabilmek olanaksızdır: Çıkış yolu ne salt içeriksel etmenlerin soyut, kişisellikten uzak yapısından, ne de sanatsal işlenişten yoksun içerikle anorganik biçimde bağıntılı, biçimci sanatçılığın aynı ölçüde soyut olan öznelliğinden kaynaklanabilir.

Öte yandan burada modern yazının yalnızca küçük bir bölümüyle ilgilenmekteyiz; bu bölüm, toplumsal-ahlaki bakımdan, bundan ötürü de aynı zamanda sanat anlayışının insani arılığı bakımından genel ortalama düzeyin çok üzerindedir. İlerde göreceğimiz gibi, sanat alanında estetik derinliğin, arındırmanın ve toplumsal kökleşmenin kesişme noktasını belirleyen sanatsal nesnellik sorunlarının ortadan kalkması, yazın yaşamına zorunlu olarak kişisel kılı kırk yarma ruhunu getirmektedir.

Kapitalist yöntemle sömürülen yazın hamalının ve kapitalist sanat düşmanlığından yarar sağlayan yazın spekülasyoncusunun yalnızca kişisel yükselme hırsından ve kapitalist düzendeki "herkesin herkese karşı savaşımı"ndan kaynaklanan küçük yararları tanımaları doğaldır ve bir yorumu gereksinmez. Daha çelişkili ve anlaşılması daha zor olan nokta ise, zamanımızın öznel bakımdan içtenlikli ve yetenekli yazarlarının dünyasındaki kişisel kılı kırk yarma atmosferidir. Ancak burada kişisel, teknik-artistik özyapının, anlatım araçlarıyla konu seçimindeki yine bireysel-teknik nitelik taşıyan yeniliğin aşırı vurgulanışının, yazarı bir iç zorunlulukla kendine dönmeye zorladığı göz önünde tutulmalıdır. Böylece sanatçının kişiliği bu kişiliğin bireysel özelliği, yaratma sürecinin öznel nitelikleri, bu sürecin öznel başarıları ve güçlükleri, küçük biçemsel inceliklerin bireysel özellikleri, aslında gerek toplum, gerekse sanatın gelişmesi açısından nesnel olarak sahip bulunmadıkları bir ağırlık kazanırlar; böyle bir ağırlığa sanat bakımından daha mutlu zamanların sanatçılarının gözünde de asla sahip olamamışlardı.

Daha yetenekli ve kendilerini tümüyle sanata adamış yazarların da kılı kırk yaran duyarlıkları, bu konumdan kaynaklanır. Bu yazarların kapitalist toplumun yaşamında çektikleri, sanatsal çabalarıyla değil, ama en iyi olasılıkla belli görüşlerin sözcüsü olarak aşabildikleri yalnızlık, modern yazın yaşamının aslında önem taşımayan niteliklerini (abartılmış öznelcilik, bir "kâşif" kendini beğenmişliği, "rekabet" karşısındaki hoşnutsuzluk, eleştiriye dayanma yeteneksizliği, entrika ve dedikodu) doğuran ruhsal konumlara temel olur. Toplum içersinde kendi başına kalmışlık; serada yetiştirirmişçesine kişisel bir biçem geliştirme; dünya görüşüne ilişkin önemli sorularda bulanıklık; bu bulanıklığın daha sözü edilen sorular ortaya atılırken bilinçli ve vurgulanmış bir öznelcilik aracılığıyla, abartılı bir akılcılık ve bundan zorunlu olarak kaynaklanan, gerçekleri perdeleyen mistik atmosferin yardımıyla yoğunlaştırılması; gerçek sanat sorunlarının boyutlarının salt yazma tekniğine ilişkin sorunlar düzeyine indirgenerek daraltılması; bugünkü kapitalist düzende yazarların eleştirmenlerle olan ilişkilerinin (yazarlar açısından bakıldığında) "anormal" konuma gelmesinin önemli nedenleri, bunlardır.

II

Buraya kadarki gözlemler —açıklamayı netleştirebilmek için— zorunlu olarak tekyanlıydı. Doğru ilişkiyi bulabilmemiz, ancak aynı dönemde aynı toplumsal nedenlerden ötürü eleştirmen tipinin geçirdiği zorunlu değişimleri irdelediğimiz takdirde söz konusu olabilir. Burada araştırdığımız "anormalliğin", her iki tipin değişmesinin yarattığı zorunlu karşılıklı etkileşim anlamına geldiği, ancak o zaman ortaya çıkabilir.

Yazınsal eleştirinin zanaat yanı aslında çok erken bir dönemde, dergilerdeki kitap tanıtma yazılarının ortaya çıkışıyla birlikte başlar; kitap tanıtmayı uğraşa dönüştürenlerin yazınsal alandaki saygınlıkları daha başlangıçtan az olmuştur. Bu çabayı (aslında pek uğraşmaya değmeyen) bir gelir kaynağı değil, ama bir iç misyon sayan gerçek eleştirmenlerin konumu, hiç kuşkusuz bunun tam karşıtını oluşturmuştur.

Her şeyi düzleştiren kapitalist gelişme, eleştiri alanında da esaslı iş görmüştür. Önemli olgular, hepsinden önce de basının neredeyse tamamının büyük sermaye işletmelerinin buyruğuna girdiği, böylece de eleştirinin büyük bölümünün giderek bu finans gruplarının reklam aygıtının bir parçasına dönüştüğü herkesçe bilinmektedir. Ancak, baskı sayıları düşük, parasal olanakları kısıtlı, az sayıdaki dergiler, eleştirel düşünce açıklama özgürlüğünün korunması uğrunda direnmektedirler. Bunların da gerçek anlamdaki bağımsızlığı giderek tartışılabilir olmaktadır. Sermaye, zamanla muhalif sanatı da kazanç kaynağı bir spekülasyon konusu diye görmeye başladığından bu yana, bu tür girişimler de "koruyucularını" bulmakta, böylece sermaye aracılığıyla sağlanan bir desteğin maddi ve ahlaki açıdan doğurabileceği tüm kuşkulara hedef olmaktadır.

Böylece, yazın alanındaki yaşantı fahişeliği gibi, eleştirmenlerin geniş çevresinde de buna benzer bir düşünce fahişeliği ortaya çıkmaktadır. Bu konumun tehlikeli bulanıklığı, "yüksek düzeylerde" dikkatle korunan özgürlük ve bağımsızlık görünüşü nedeniyle daha da yoğunlaşmaktadır. Bu görünüş, çeşitli eğilimlerin kesişmesiyle doğmaktadır. Bir yandan kapitalist dünyada da yetenekli, bilgili ve satın alınamayan eleştirmenler vardır. Öte yandan değişik gazetelere ve dergilere ilişkin kapitalist yarar da farklılıklar gösterir ve her zaman eleştirmenlerin düşüncelerine ilişkin tek tek açıklamaları doğrudan ve zorbaca etkilemek anlamını taşımaz. Örneğin okur çevrelerinde aydınların ağır bastığı dergiler olmuştur ve şimdi de vardır; bu dergiler, yazına ve sanata ilişkin görüşlerini özgürce dile getirebilen, aralarında alanlarının sorunları üzerine şiddetli tartışmaları bile körükleyebilen, düzeyli ve ad yapmış eleştirmenleri —bu dergileri paraca destekleyenlerin iş anlayışlarına göre de— gereksinirler. Biraz önce sözü edilen olgu, yani belli kapitalistlerin modern yazın ve sanattaki belli eğilimlerle ilgilendikleri olgusu da, bu tür sürekli organların kendilerine köklü estetik inançlarından ötürü belli bir sanat akımına bağlanmış eleştirmenler aramalarını ve bulmalarını gerektirir. Bu tür eleştirmenler içtenlik, yetenek ve bilgi düzeyleri yüksek olduğu ölçüde sözü edilen yararlara iyi hizmet edeceklerdir.

Böylece tekelci kapitalizm döneminde de, ancak belli zamanlarda olmak üzere, estetik düşüncelerin bağımsızlığı için belli bir hareket alanı ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu dönemde eleştirinin gerçek konumunu, eleştirmen tipinin uğradığı değişimi gerçekten anlayabil-

mek için, dikkatimizi bu hareket alanının asıl yapısına yöneltmek zorundayız.

Bundan ötürü, bilinçli ya da bilinçsiz olarak satılmış eleştiri kalemleri konumuzun dışında kalmaktadır; biz —yazarlarda yaptığımız gibi— yalnızca yeni tipin onurlu ve yetenekli temsilcileri üzerinde duracağız. Ancak yeteneksiz ve yozlaşmış yazıcıların oluşturduğu kitle —gerek yazarlar gerekse eleştirmenler bakımından— gözlemlerimizin nesnelerinin giderilmesi olanaksız arka planını oluşturmaktadır. Çünkü ne gerçek eleştirmenin günümüz yazını karşısındaki konumu, ne de gerçek eleştirmenin günümüz eleştirisi karşısındaki konumu bu arka plandan etkilenmeksizin kalabilir; yazarlarla eleştirmenler bilincinde olsalar da, olmasalar da, karşılıklı toplam değerlendirmenin atmosferini bu arka plan belirlemektedir; şimdiye kadar söylenenlerin ışığında, uçlar arasındaki karşıtlığın gerçi açıkça görülebildiği, ama aradaki sınırın zorunlu biçimde silik ve geçişlerden yana zengin olması gerektiği düşünülürse, bu durum daha da belirginleşir.

Bu hareket alanının baskın özelliği, salt estetik sorunlar üzerindeki odaklaşmasıdır. Burjuva gazeteleriyle dergilerinin toplumsal ve politik fizyonomisi çok somut çizgiler taşır; bu organların yazın ve sanatın değerlendirilmesini özgürce yansıtabilmeleri için —belli ölçüde ve a priori olarak— sınıf kavgaları praksisinden yalıtılmış biçimde ele alınmaları gerekir.

Bir eleştirinin yayınlanmasına ilişkin ve çoğu kez açık biçimde dile getirilmeyen bu koşul, eleştirmenlerin safında genelde beklenebilecek olandan daha az direnişle karşılaşır: Eleştirinin, yazın kuramının ve yazın tarihinin genel gelişmesi, geniş ölçüde bu istem doğrultusundadır. Eleştirinin toplumsal ve politik bakış açılarından "arındırılması", dolaysız kapitalist baskıdan bağımsız olarak eleştirinin kendi gelişme süreci tarafından, iç tutarlılıkla gerçekleştirilir.

Kapitalist yaşamın sanat düşmanlığına yönelik, bildiğimiz protesto, ideolojik çöküş döneminin yazın kuramında büyük bir olasılıkla yazın ürünlerinde olduğundan daha güçlü ve somut biçimde dile gelir. Yaşamın oluşturduğu ve en elverişli durumlarda yazarın dünya görüşünde dile gelen amacına karşın "gerçekliğin zaferi"ne götüren engellerin ve düzeltmelerin kuram düzeyinde ortadan kalktığını veya en azından etkinliğinin gücünden epey yitirdiğini düşünürsek, bu yoğunlaşma kolaylıkla anlaşılabilir. Yazın alanında bile özellikle bu dönemin en önemli yazarlarının kuramsal açıklamalarında kendi uygulamalarına oranla çok daha ileri ölçüde sanat sanat içindir'in zemininde kaldıklarını görmekteyiz. Yazının salt kuramcılarıyla eleştirmenlerinde bu eğilim, yaşamı biçimleme eyleminin dengeleyici ağırlığının eksikliğinden ötürü, daha güçlü bir etkinlik kazanmaktadır.

Burada sanat sanat içindir'i savunmanın belirlediğinden çok daha geniş bir alanın varlığı söz konusudur. Yazınsal görüngülerin ya-

zının kendisinden, yazına içkin gelişme süreçlerinden, belli yazarların, eserlerin, yönlerin başkaları üzerinde yarattığı etkiden yola çıkılarak açıklanması, yazınsal temaların, motiflerin, anlatım araçlarının, nasıl —belli ölçüde bağımsız nitelikte— devindikleri ve geliştikleri bakımından araştırılması, biyografik yaşam koşullarının, yazınsal yaratma sürecinin kişisel özelliğinin, doğrudan nitelikteki "modellerin" vb. yazınsal sorunların çözümlerinin temel kaynakları niteliğiyle analizi: Burada yalnızca birkaçı üzerinde durduğumuz bunlar ve benzerleri gibi çabalar, yazının kuramcıları ve tarihçileri bakımından halkın toplumsal yaşamıyla olan gerçek bağlamların yitirilmiş olduğunun kesin göstergeleridir. Yazın —abartmalı bir genelleme içersinde, kapitalist işbölümünün belli yüzeysel görüngülerinin karikatürünü andırır biçimde, çarpıtılmış bir yansıtılması niteliğiyle— kendi içine kapalı, tümüyle kendine özgü yasaları bulunan bir alan olarak alınmaktadır; bu alandan yaşama giden tek yol, tek tek yazarların psikolojik yapıdaki biyografilerinden geçmektedir.

Doğal olarak çöküş döneminde de yazını toplumun yaşamından türetmek ve toplum yaşamı aracılığıyla açıklamak girişimleri vardır. Ancak burada da yukarda bu dönemin yazın ürünlerinin toplumsal içeriklerinde gözlemlediğimiz görüngülere koşut görüngülerle karşılaşmaktayız; burada da yanlış ve çarpıtılmış ne varsa, yazın ürünlerine oranla eleştiriye çok daha kolaylıkla konu olabilmektedir.

Şimdi anılan dönemin toplumbiliminin ne olduğunu kısaca anımsatmak gerekiyor. Burada ilkel toplumbilimden söz ediyorum. Yazınsal kamuoyumuz genelde bu görüngünün kavramını aşırı dar sınırlar içersinde, Marksizmi yüzeyselleştirmeye ve yozlaştırmaya yöneilk bir çaba olarak almak eğilimindedir. Gerçekte ise ilkel toplumbilim, burjuvanın çöküş dönemi toplumbiliminde egemen olan eğilimdir. Kendi döneminde Marx, Ricardo Okulu'nun dağılmasından sonra klasik ekonominin yerine ilkel ekonominin geçtiğini açık biçimde tanıtlamıştı. Modern burjuva toplumbilimi, aynı dönemde ve aynı sürecin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu olgu, toplumbilimin "işbölümü" doğrultusunda, dar anlamda bağımsızlaşması, tarih ve ekonominin bağıntılarından "kurtulması", yaşama ve gerçekliğe uzak düşen soyutlamalar üzerinde odaklaşması anlamını taşır. Böylece elde edilen şematik genellemelerin (boş sözlerle şişirilmiş ortak alanların) soyut ve doğrudan olmak üzere toplumun görüngülerine uygulanması: Comte'tan Pareto'ya değin tüm burjuva toplumbiliminin temel çizgisi budur.

"Toplumbilimsel" yazınbilim ise çoğunlukla içerdiği toplumsal bilgilerin düşük bir düzeyde bulunmasıyla ve bundan ötürü de genel toplumbilimde olduğundan daha soyut biçimde şemalaştırılmasıyla, bunun yanı sıra da açıklanacak yazınsal görüngülerin toplumbilimsellikten uzak yazınsal gözlemde olduğu ölçüde soyut-biçimsel ve yalıtılmış-estetik düzeyde ele alınmasıyla belirginleşir. İlkel toplumbilim ile estetik biçimcilik arasında varlığı çoğu kez saptanmış yakınlık,

Marksizmi çarpıtanların özel bir buluşu değildir. Tam tersine, bu yakınlık önce çöküş döneminin burjuvaya özgü yazını ele alış biçiminden kaynaklanarak işçi hareketinin içine girmiştir. Bu soyut, şematik toplumbilimsel genelleştirme ile yazınsal yapıtların estetize edilmiş, en uç noktada öznelci gözlemlenişi arasındaki dolaysız-anorganik karışmayı daha bu toplumbilimin "klasik" yazarlarında, Taine, Guyau ya da Nietzsche'de tam bir yükseliş konumunda saptamak olasıdır.

Demek ki yazının toplumbilimsel irdelenişi eleştiriye de estetik tutumun dar boyutlu özelliğinden bir çıkış yolu gösteremez; tersine, eleştiriyi daha çok batağa götürür. Yazının soyut-içeriksel (soyut toplumsal ya da politik) ele alınışıyla, öznelci-biçimci ele alınışı arasındaki sürekli ve temelsiz gidip gelme, salt görünüşte bir devinim olup, verimli bir gelişme anlamını taşımaz. Üstelik eleştirinin ilkesizliği böylece daha da yoğun bir düzeye varmış olur, çünkü her iki uç da eleştirinin, basındaki kapitalist para babalarınca dolaylı ve ustaca yönetilmesine ortam hazırlar.

İlk olarak, bu yolla —soyut niteliklerinden ötürü yüzeysel olan politik uzlaşmalar aracılığıyla— inançlarında içten olan eleştirmenler, kapitalist işletmelerin hizmetine girmeleri için kandırılabilirler. İkinci olarak, bu tür soyut nitelikteki toplumsal ve politik görüşler, toplumsal yaşamın büyük bunalım dönemlerinde gerçek direnme gücünün taşıyıcısı değildir (Burada Dreyfus olayı ve savaş anımsanabilir.) Üçüncü olarak —ve şimdi ele aldığımız sorun bakımından en önemlisi budur— böyle bir toplum anlayışı, eleştirmene yazınsal görüngülerin estetik değeri ya da değersizliği konusunda yargıya varabilmek için yol gösterici olamaz. Burada ilk olasılık, bu anlayışın yazını salt çıplak politik içeriği açısından değerlendirmesi, sanatsal özüne dikkat etmeden yakından geçip gitmesidir. Bu tür eleştiri, yani yazarların politik düşüncelerinin yazınsal yanlarıyla körü körüne özdeşleştirilmesi, emperyalist dönemde radikal-demokratik ve devrimci yazının özellikle sanatsal gelişmesini ağır biçimde engellemiş, bu yazını gerek sanat gerekse dünya görüşü alanlarında derinleşmekten alıkoymuş, bu yazının varolan, çoğu kez de düşük estetik ve düşünsel düzeyden bağnazca hoşnut kalması gibi bir tutuma yol açmıştır. İkinci olasılık ise, bakış açılarında —somut düzeyde çokyönlü— bir ikiliğin ortaya çıkmasıdır: Bu durumda politik içerik ve estetik değer birbirinden kesin biçimde ayrılır. Yargılama konusunda ortaya şöyle kalıplar çıkar: "Gerçi politik değil, politik bakımdan zamana ayak uyduramamış —ama ne ustalık..."; "gerçi sanatsal bakımdan aksaklıklar var— ama içerik ve tutum, yapıtı son derece önemli kılıyor..." Bu durum, yalnızca politik durumla uyumlu, sanat bakımından ise ilkesiz bir yargının doğumuna ve zamanın yazınsal görüngülerinin körü körüne abartılmasına (veya aynı ölçüde küçümsenmesine) neden olur. Gerici dünya görüşünün estetik birer biçim kazanmış öğeleri tanınmaz, eleştirilmez ve —çoğu kez içeriğin politik-içeriksel ba-

kımdan doğru değerlendirilmiş olmasına karşın—, eleştiri kanalıyla ilerici dünya görüşüne ve sanata sokulur; böylece çöküş evresindeki kapitalizmin moda akımları karşısında bir teslim oluş ve —madalyonun kaçınılmaz öteki yüzü olarak— önemli kişilerin aşağı görülmesi gibi bir durumla karşılaşılır; bu küçümsemenin nedeni, özellikle bu kişilerde sözü edilen 'ilginç", "öncü" nitelikteki politik içerik ve yazınsal biçim ikiliğinin bulunmayışıdır.

Demek ki tutarlılığı amaçlayan bazı çağdaş eleştirmenlerce bu ikiliği düşün düzeyinde ortadan kaldırma girişiminde bulunulduğunda, ortaya çoğunlukla bir eklektisizm çıkmaktadır: Belli moda akımların teknik ilkeleri yüzeysel biçimde o sırada egemen olan felsefenin düşünce kırpıntılarıyla birleştirilmekte ve yazın tekniğinin geçici günlük görüngüleri sanatın temel ilkeleri düzeyine çıkarılmaktadır. Böylece modern burjuva eleştirisinin önemli sakatlıklarından birine değinmiş oluyoruz: bu eleştiri, tarihsel değildir; bu eksikliğin açıkça dile getirilen bir tarihsellik karşıtlığı ya da kurmaca-düzmece bir tarihsellik biçiminde ortaya çıkması arasında bir ayrım yoktur.

Son düşüncelerimizi dile getirirken, bu eğilimin "öncü" eleştiri içersindeki ortaya çıkış biçimini gösterdik. Önemli olan nokta, toplumsal, dünya görüşüne lişkin ve estetik temellerin, estetik düzeyde acımasız bir kavgayı sürdüren kamplarda —şimdi dürüst ve yetenekli eleştirmenlerden söz ediyoruz!— birbırlerine iyice yakın olduklarını görmektir.

Burada belirtmek istediğimiz şey, sanatın gelişmesi içersinde yeni'nin soyut, yalıtılmış biçimde ve tek yanlı olarak abartılmasıdır. Yeninin eskiye karşı sürdürdüğü kavga, doğal olarak gerçekliğin diyalektik devinimin önemli bir öğesidir; bu nedenle, sözü edilen kavganın irdelenmesi, bilimin oluşmakta olan yeni'nin gerçek ve önemli göstergelerine yönelmesi, zorunlu olarak yazın tarihinin ve yazınsal eleştirinin de odak noktasında bulunmak zorundadır. Gerçek anlamda yeni'nin, ilerici nitelik taşıyanın önemli ögeleri, ancak ve ancak devinimin bütününün bilinmesiyle, bu devinimin gerçekten egemen çabalarının ortaya çıkarılmasıyla anlaşılabilir. Gerçekte ise, önem taşıyan yenilikleri asla dikkati çekici veya şaşırtıcı olanın dışa karşı somutlaştırılmasıyla anlaşılamayacak olan, birbirinden çok farklı yönler ve görüngüler sürekli olarak içiçe geçmektedir.

Savaş öncesi sosyal demokrasinin revizyonizmi, "eskimiş" Marksizme karşılık yeni'yi getirmek savıyla ortaya çıkmıştı; gerçekte ise yeni Kantçı, maşist (ve sendikalizm içersinde pragmatik-Bergsoncu) "yenilikler" karşısında "eskiye" bağlı kalmak, tek ilerici ilkeydi.

Özellikle yazın konularında da ancak tarihsel somutluk, yeni'ye, gerçek anlamda ilerici olana yönelmek bakımından bir destek sağlayabilir. Ne var ki bu tarihsel somutluk, gerek akademik yazın tarihinde, gerekse "öncü" eleştiride yitip gitmektedir. Estetizm ve ilkel toplumbilim (yukardaki geniş anlamda) bunların yıkılmasına aynı ölçüde yardımcı olmaktadır. Akademik anlayış, klasik yazının top-

dayanan akademik tutum, klasiklerden soyut kalıplar türetmekte, anlatım biçimlerinin bir yandan (örneğin kesinlik gibi) en dışa dönük öğelerini, öte yandan da içeriğinin aynı derecede soyutlaştırılmış ve boşaltılmış kısmi öğelerini yalıtmaktadır ("salt sanat", toplumsallığın "üzerine çıkış", "muhafazakarlık".) Böylece de klasikleri, sanattaki gerçek anlamda her ilerlemenin karşısına bir korkuluk olarak dikmektedir.

Klasiklerin böylece oluşturulan karikatürüne, her türlü yeniye kapalı kalma tutumuna yöneltilen protesto ne denli haklı olursa olsun, "öncü" eleştirmenlerin akademizmin soyutlaştırıcı, çarpıtıcı, tarihsellikten uzak yöntemini aşma çabaları yeterli değildir. Bu eleştirmenler de gelişmeyi aynı ölçüde soyut biçimde çarpıtmakta, ama bunun için ilkinin tersi bir slogan kullanmaktadırlar: Akademik yazın tarihi için klasiğin mumyalanmış ölüsünün fetiş olması gibi, "avantgarde"ın kuramı için de yeni sloganı bir fetişe dönmüştür. Akademizmin sanatın bugününü ve geleceğini tanımaması gibi, "öncü" akım da geçmişi tanımamaktadır. Özellikle günümüzde, yazma tekniğinin en yeni buluşları aracılığıyla yazın alanında bir "köklü değişim", bir "devrim" gerçekleştirilmekte ve "eskimiş" olan ne varsa hırdavat dolabına atılmaktadır.

Her iki ucun tarihsellikten uzak karakteri, özellikle "tarihsellik" kavramlarını temellendirdikleri noktada belirginleşmektedir. Bu arada, birbirleriyle amansızca savaşanların yöntemsel ortaklıkları, durumu aydınlatmak bakımından önem taşımaktadır.

İlk olarak, yazın hep toplumun genel gelişmesinden koparılmakta, ya da en iyi olasılıkla (ortam ve iklimden, ilkel-toplumbilimsel sınıf veya ulus kavramlarına değin) son derece soyut, tarihsel olmayan kategoriler aracılığıyla bu gelişmeye bağlanmaktadır.

İkinci olarak, genel gelişmenin —hiç kuşkusuz çelişkili ve "sıçramalar"dan yana zengin— sürekliliği parçalanmaktadır; bu arada, "Goethe'nin ölümüyle gerçek sanatın sonu gelmiştir", ya da "doğalcılıkla (veya: izlenimcilikle, dışavurumculukla, gerçeküstücülükle) tümüyle yeni bir sanat başlar" demek arasında bir ayrım yoktur. Yalnızca ayrımın tekyanlı-soyut biçimde vurgulanması, yeni bir gelişme evresinin, eskinin ortadan kaldırılması sırasında biçimlerin çokyönlü değişkenliğinde belirginleşen, eski ile yeninin savaşının canlı diyalektiğini göz önünde bulundurmaksızın, "bu evre daha öncekinden tümüyle farklıdır" diye nitelendirilmesi, zorunlu olarak hep asıl yeni'nin gözden kaçırılmasına (teknik, psikolojik öğeyi abartan) dış göstergelerin merkezi kategoriler düzeyine çıkarılmasına yol açacaktır.

Üçüncü olarak, her iki ucun tarihsel ve toplumsal olmayan karakterleri, bunların merkezi "kategorilerinin" çoğunlukla şişirilmiş ve abartılmış biyolojik-psikolojik nitelikler olmasında belirginleşir; bu nitelikler her ne kadar biçimsel bakımdan soyutlaştırıcı olarak genelleştirilirlerse de, içerikleri bakımından çökmekte olan kapitalizmin eleştirilmeksizin benimsenen yüzeysel görüngülerini temel alırlar. Bu

naif-antropolojik özellik, akademik tutumda "yaşlanma", "yorulma", "tükenme" diye adlandırılırken, "öncülük", çoğunlukla "gençliğin önceliği", 'yeni uyarıcıların" gerekliliği gibi kategorilerle çalışır. Doğal olarak yalnızca çoğunlukla, çünkü "köktenci yeni"nin birçok kuramcıları, kanıtlarını aynı zamanda içinde yaşanan dönemin kültürünün biyolojik ve psikolojik öğelere aşırı ağırlık tanınarak gizemli bir atmosfere sokulmuş yaşından da kaynaklandırırlar. Bu konuda dışavurumculuğun sanat felsefecisi Worringer"in, "duyumsama"nın karşıtı olarak, "soyutlayıcı" sanata temel aldığı dünya korkusunu, veya Spengler'in bugün bile çok etkili olan kuramlarını anımsamak yeterlidir.

Bu gizemleştirici, psikolojik öğeye aşırı ağırlık tanıyan tutum, nesnel yanlışlığı bakımdan değil de, oluşmasının nedenleri bakımından irdelendiğinde, her iki ucun ortak yöntemsel temeli daha da belirginleşir. Çünkü körelmişlik ve aşırı duyarlık, can sıkıntısıyla karışık umursamazlık ve hiç durmaksızın yeni heyecanlar peşinde koşmak, günlük yaşamın düşünceyle ilintisiz tekdüze akışı ve ekonominin tekin olmayan güçleri karşısında duyulan, panik düzeyindeki korku ve bunların benzeri ruhsal durumlar, tekelci kapitalizmin aynı ortamında doğarlar, aynı insanın iç dünyasında eşzamanlı ya da farklı zamanlarda gelişirler. Özde tekdüze bir tipikliğe sahip bu görüngülerin görünüşteki sınırsız değişkenliği, yalnızca karmaşık sınıflanmanın, sınıf kavgasındaki hızlı değişimlerin yapıları değişik olan bireylerde bu tür temel akımlara ilişkin farklı ortaya çıkış biçimlerine yol açtığının bir ifadesidir.

Bütün bunlar, zamanımızın eleştirmenlerinin ve yazın-bilimcilerinin sınıflarının genel politikası karşısındaki ideolojik direnişlerinin —en iyi niyetli olduklarında bile— genelde sallantılı ve zayıf bir düzeyde kalabileceğini açıkça göstermektedir. Sürekli artan baskı, eleştirmenlerin ve yazınbilimcilerin yazını en azından estetik açıdan nesnel değerlendirebilme olanağını kendi elleriyle yıkmış oluşları, zorunlu olarak bir düşünce anarşisine, herkesin herkesle kavgaya tutuşmasına, ideolojik bir kaosa götürecektir; bu durumun temel nedeni —bunu hep yinelemek gerekir—, yazarların ve eleştirmenlerin çoğunluğunun genel düzeyde kapitalistleştirilmesinde, kapitalist bir yozlaşmaya sürüklenmesinde yatmaktadır.

Bu tür toplumsal ve ideolojik koşullar altında, yazarlarla eleştirmenler arasındaki ilişki nasıl normal olabilir? Her ikisi de —kişisel koşullardan kaynaklanan, az sayıdaki kuraldışı durumlar bir yana bırakıldığında,— öteki kampı oluşturan kitleye değersiz düşmanlar gözüyle bakmak zorundadır. Yazar için genelde eleştirinin "iyisi", onu öven veya rakiplerini yerin dibine batıranı, "kötüsü" de onu yeren veya rakiplerini yüreklendirenidir. Eleştirmen için yazınsal kitle, büyük çaba ve sıkıntılarla üstesinden gelmek zorunda olduğu günlük iştir. Kuramsal yönsüzlük, parasal destek veren kapitalistlerin politik ve mesleki baskıları, giderek yoğunlaşan tekdüzelik ve sansasyon

tutkusu, insanı her gün ekonomik ve moral çöküş tehdidi ile karşı karşıya bırakan amansız rekabet ve başkaca nedenler, ilkeden yoksun kliklerin doğumuna yol açmakta, ve bunlar arasında taraflardan her biri ötekinin estetik ve moral düzeyini —çoğunlukla da haklı olarak— çok aşağı görmektedir. (Yazarlarla çevirmenler arasındaki az sayıdaki istisnalar, yazının genel karakterini değiştiremez.) O halde günümüzün kapitalist dünyasında yazarlarla eleştirmenler arasındaki karşılıklı ilişki, nasıl bir görünüm sergilemektedir? Heine, bu ilişkiyi uzun zaman önce ve doğrudan yazarlarla çevirmenleri düşünmeksizin, bir kehanet gibi dile getirmişti:

Enderdi anladığınız beni,
Ve enderdi sizi anladığım
Ama ne zamanki bulandık pisliğe
Pek iyi anladık birbirimizi.

TANITMALAR

ARISTOTELES (İ.Ö. 384 - 322): Platon'un öğrencisi, Eski Yunanlı büyük filozof ve bilim kurucusu. Düşünce tarihinde, Platon'la birlikte, tüm çağların en büyük etki kaynaklarından biridir. Mantık, fizik, biyoloji gibi bilgi alanlarının temellerini atmış ,ontoloji, kozmoloji, ahlak, devlet ve sanat felsefelerinde öne sürdüğü görüşler bu dallardaki başlıca temel açıklamalar arasına girmiştir. Platon'daki soyut idealizme karşı, somut varlığı temel alan, deneyselliğe daha yakın bir felsefe dizgesi vardır.

ARKOUN Muhammed (1928): Cezayir asıllı İslam felsefecisi. Eğitimini Cezayir ve Paris'te tamamladı. 1972-1977 yılları arasında Fransa'da Université de Paris VIII'de İslam Medeniyeti ve Arap Dili dalında öğretim üyesi olarak bulundu. Halen Paris III'de İslam Felsefesi ve İslam Medeniyeti dalı öğretim üyesidir. İslam düşüncesinin oluşumunu ve etkinliğini yapısalcı bir esinle söylemsel düzeyde saptamaya yönelik çerçeveler geliştirmiştir. Çok sayıda makale ve eserleri arasında l'Humanisme Arabe au IV^{e}/X^{e} siècle, 'Essais sur la Pensée İslamique', 'Aspects de la Pensée Musulumane Classique' bulunmaktadır.

AYER Alfred (1910): İngiliz filozofu. 1930'larda Viyana Çevresi'nin düşüncelerini benimseyerek Mantıksal Pozitivizm'i Anglo-Amerikan felsefe çevrelerinde yaymıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra çalışmalarını epistemoloji alanında yoğunlaştırmış ve algının bilgi için güvenilir bir kaynak olduğu düşüncesini kuşkuculuğa karşı savunarak, görüngücülüğe kaymıştır. 1960'lı ve 70'li yıllarda görüngücülüğü de eleştiren Ayer, çağdaş bilgi felsefesinin en önemli düşünürleri arasındadır.

BAYRAMOĞLU Ali (1956) : Eğitimini Fransa'da Grenoble Üniversitesi Institue d'Etude Politique' de ve İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinde —master— yaptı. Halen Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyasal ve Sosyal Bilimler dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

BİNOCHE Bertrand (1959) : Fransa-Bordeaux'da doğdu. Öğrenim gördüğü Sorbonne'da 1984 Haziran'ında felsefe agrege oldu. Şimdi Galatasaray Lisesi'nde felsefe ve Fransızca dersleri veriyor; "Bi-

lincin Başkası Tarafından Dıştan Oluşturuluşu" üzerine bir tez hazırlıyor.

BORN Max (1882-1970) : Alman bilim adamı. Kuantum kuramı, atomun yapısı ve görelilik kuramıyla ilgili çalışmalar yaptı. 1920'de yaptığı kuantum mekaniğindeki dalga denklemini çözümlemeleri ile 1954'de Nobel ödülü aldı. Kuantum mekaniğinin istatiksel yönde gelişmesine katkıda bulundu. Ayrıca Enrico Fermi, Werner Heisenberg, Robert Oppenheimer'ı bilime kazandırdı.

CEMAL Ahmet: Avusturya Lisesi'ni ve İstanbul Hukuk Fakültesini bitirdi. Hukuk Fakültesinde asistan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde çeviri alanında öğretim görevlisi olarak çalıştı. Heinrich Böll, Bertolt Brecht, Elias Canetti, Georg Lukács, Knut Hamsun, Anna Seghers, GW.F. Hegel, Stefan Zweig, E.M. Remarque vb. çeviriler yaptı. *Yazko Çeviri* dergisini yönetti.

DELEUZE Gilles (1925) : Fransız düşünürü. Özellikle Hume, Spinoza, Proust, Sacher-Masoch ve Nietzsche üzerine yazılarıyla tanındı. Difference et Repetition (1968) ve Anti-Oedip (1972) önemli yapıtları arasındadır. Bu son yapıtında psikanaliz kuramına karşı, isteğin ve bilinçaltının gücünü canlandırmağa çalıştı.

DENKEL Arda (1949) : Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinden. Eğitimini O.D.T.Ü. ve Oxford üniversitelerinde tamamlamıştır. Dil felsefesi, anlık, bilgi ve varlık felsefesi alanlarında çalışmaları vardır.

DESCARTES René (1596 - 1650) : Fransız filozof ve bilim adamı. Modern düşüncenin kurucuları arasında en büyüğüdür. Yeniçağ usçuluğunu, kuşkuçuluğa karşı bilgiyi temellendiren bir felsefi görüş olarak biçimlendirmiş, varlığı fiziksel ve tinsel olmak üzere iki türe ayırmıştır (Dekartçı İkicilik). 17. ve 18. yüzyıllar felsefe yaklaşımları, büyük ölçüde, bu iki öğretinin geliştirilmesi ya da eleştirilmesinden kaynaklanır. Descartes ayrıca felsefede çözümsel yöntemi kurmuş, matematikte analitik geometrinin temellerini atmış, fizikte ise 17. yy'ın sonlarına değin etkili olmuştur.

DUR Ersin (1962) : Boğaziçi Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Elektrik Bölümü son sınıf öğrencisi.

GÜNGÖREN Ahmet (1954) : Marsilya Ex-aix Üniversitesi'nde sosyal psikoloji lisans öğrenimi, antropoloji master'ı yaptı, sinama dalında diploma aldı. Halen tiyatro antropolojisi dersleri vermektedir. Lévi-Strauss'dan *Din ve Büyü* adlı bir çeviri-derlemesi vardır.

HOBBES Thomas (1588 - 1679) : İngiliz filozofu. Yeniçağ'ın ilk özdekçi felsefesini kurmuştur. Tüm evreni özdek ve devinimle açıklamış, anlığı beyindeki bir devinim olarak yorumlamıştır. Devlet felsefesinde de büyük bir etki yapmış olan Hobbes, bu alanda do-

ğalcı yaklaşımı başlatmış, yönetim için büyük güçlerle donatılmış bir hükümdar düşüncesini savunmuştur.

KÜPÜŞOĞLU Mustafa (1963) : İstanbul Teknik Üniversitesi Uçak ve Uzay Bilimleri Fakültesi son sınıf öğrencisi.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm (1646 - 1716) : Alman filozof ve bilim adamı. Descartes usçuluğunu izlemiş, ancak töze ilişkin olarak çokçuluğu savunmuştur. Doğayı devimsel ve dirimselci bir yorumla kavrar. Ona göre, devime geçme yetilerini, güç olarak içlerinde bulunduran tözler, birbirlerini etkilemezler; Tanrı'ca önden kurulmuş bir düzeni izlerler. Leibniz diferansiyel ve entegral hesabını Newton ile aynı zamanda geliştirmiştir.

GEORG Lukács (13.4.1885)'de: Budapeşte'de doğdu. Genel felsefe, estetik ve yazınbilim alanlarında verdiği çok sayıda yapıtla bu alanlarda köklü tartışmalara ve değişimlere yol açtı. Macaristan'ın politik yaşamında aktif görevler aldı. "Ruh ve Biçimler", "Tarih ve Sınıf Bilinci", "Estetik", "Avrupa Gerçekçiliği", "Marx'ın Ontolojik Temel İlkeleri", 'Roman Kuramı", 1971'de ölen Lukács'ın başlıca yapıtları arasındadır.

MARDİN Şerif (1927) : İstanbul doğumlu sosyolog. Eğitimini Kaliforniya 'Stanford Üniversitesi' ve Washington 'School of Advanced International Studies' de tamamladı. 1954-1973 yılları arası Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde sırasıyla asistan ve öğretim üyesi olarak görev yaptı. Halen Boğaziçi Üniversitesi İdari Bilimler Fakültesinde öğretim üyesidir. Düşünce tarihi ve din sosyolojisi çerçevesinde Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerinin saptanmasına ve onları çerçeveleyen kalıp ve söylemlerin belirlenmesine yönelik çalışmalar yapmıştır. Kültürel ögelerin belirleme gücü ve bu ögelerin iç dinamiklerinin işleyiş mekanizmalarının önemi, yaklaşımında belirleyici bir yer tutar. Başlıca eserleri arasında 'The Genesis of Young Ottoman Thought', 'Jön Türklerin Siyasi Fikirleri', 'Din ve İdeoloji', 'İdeoloji' bulunmaktadır.

OKTAY Cemil (1944) : Eğitimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde ve Fransa'da Université de Paris III'de tamamladı. İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesinde öğretim üyesidir.

SARTRE Jean Paul (1905 - 1980) : Husserl ve Heidegger'den etkilenerek görüngübilim ve varlıkbilim üstüne çalışmalar yaptı. 1943'te felsefi baş yapıtı *L'Etre et le Néant*'ı (Varlık ve Hiçlik) yayınladı. 1945'te *Les Temps Moderns*'i (Çağdaş Zamanlar) kurdu. Değişik yorumlara açık görüşlerine karşın, "İnsanın toplumsal ve kişisel durumunu değiştirmek isteyenlerden yana" aldığı tavırları ve geniş ilgi alanıyla savaş sonrası düşün adamlarının en etkililerinden olmuştur.

2.KİTAP:
100. DOĞUM YILI NEDENİYLE GEORGE LUCACS



B/F/S/

BİLİM / FELSEFE / SANAT
YAYINLARI
DÜN VE BUGÜN FELSEFE
DİZİSİ: 1