Ben ve Hayat ve Ölüm

RASİM ÖZDENÖREN

© **İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2013**
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 180
bütün eserleri dizisi: 13
ISBN: 978-975-355-241-7
5. Baskı; İstanbul, 2013

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr
e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık (Sertifika no: 22953)
Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

RASİM ÖZDENÖREN

Ben ve Hayat ve Ölüm

denemeler

İZ YAYINCILIK

RASİM ÖZDENÖREN; 1940'ta Maraş'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini Maraş, Malatya, Tunceli gibi Güney ve Doğu şehirlerinde tamamladı. İ.Ü. Hukuk Fakültesi'ni ve İ.Ü. Gazetecilik Enstitüsü'nü bitirdi. Devlet Planlama Teşkilâtı'nda uzman olarak çalıştı. Bir ara araştırma amacıyla ABD'nin çeşitli eyaletlerinde, 1970-1971'de iki yıl kadar kaldı. 1975 yılında Kültür Bakanlığı Bakanlık Müşavirliği görevine geldi. Aynı bakanlıkta bir yıl da müfettişlik yaptı.

1978'de istifa ederek ayrıldığı devlet memurluğuna bir süre sonra (1980) Devlet Planlama Teşkilâtı'nda çalışmak üzere tekrar döndü. Uzman, daire başkanlığı, genel sekreter yardımcılığı, genel sekreterlik, müşavirlik görevlerinde bulundu. 2005 yılında, devlet memurluğuna noktayı koyarak kendi deyimiyle özgürlüğünü ilân etti.

Türk öykücülüğünün ve deneme yazarlığının gelmiş geçmiş en usta kalemlerinden biri olarak temayüz etti.

Yazarın eserleri şunlardır: *Hastalar ve Işıklar* (hikâyeler, 1. bs. 1967; 7. bs. 2013), *Gül Yetiştiren Adam* (roman, 1. bs. 1979; 23. bs. 2013), *Çözülme* (hikâyeler, 1. bs. 1973; 7. bs. 2013), *Çok Sesli Bir Ölüm* (hikâyeler, 1. bs. 1974; 6. bs. 2012), *Çarpılmışlar* (hikâyeler, 1. bs. 1977; 5. bs. 2012), *Eşikte Duran İnsan* (denemeler, 1. bs. 2000; 5. bs. 2013), *Denize Açılan Kapı* (hikâyeler; Yazarlar Birliği'nin 1984 'hikâye' alanında 'yılın hikâyecisi' ödülü, 1. bs. 1983; 7. bs. 2012), *İki Dünya* (denemeler, Türkiye Millî Kültür Vakfı fikir dalında 1978 jüri özel ödülü, 1. bs. 1977; 4. bs. 2013), *Yaşadığımız Günler* (denemeler, 1. bs. 1985; 8. bs. 2013), *Ruhun Malzemeleri* (denemeler, 1. bs. 1986; 5. bs. 2013), *Yeniden İnanmak* (denemeler, 1. bs. 1987; 4. bs. 2013), *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* (denemeler, 1. bs. 1985; 22. bs. 2013), *Müslümanca Yaşamak* (denemeler, 1. bs. 1988; 13. bs. 2013), *Kafa Karıştıran Kelimeler* (denemeler, 1. bs. 1987; 12. bs. 2013), *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı* (denemeler, 1. bs. 1987; 6. bs. 2012), *Red Yazıları* (denemeler, 1. bs. 1988; 4. bs. 2013), *Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti* (denemeler, 1. bs. 1996; 5. bs. 2013), *Ben ve Hayat ve Ölüm* (denemeler, 1. bs. 1997; 5. bs. 2013), *Acemi Yolcu* (denemeler, 1997, 5. bs. 2013), *İpin Ucu* (denemeler, 1997, 4. bs. 2013) *Çapraz İlişkiler (*denemeler, 1. bs. 1987; 5. bs. 2013), *Kent İlişkileri* (denemeler, 1998, 3. bs. 2011), *Yüzler* (denemeler, 1. bs. 1999; 5. bs. 2013), *Köpekçe Düşünceler* (denemeler, 1. bs. 1999; 4. bs. 2013), *Kuyu* (hikâye, 1. bs. 1999; 6. bs. 2012), *Hışırtı* (hikâyeler, 1. bs. 2000; 5. bs. 2013), *Ansızın Yola Çıkmak* (hikâyeler, 2000; 5. bs. 2012), *Aşkın Diyalektiği* (denemeler, 1. bs. 2002, 7. bs. 2013) *Toz* (öyküler, 1.bs. 2002, 5.bs. 2013) *Yazı İmge ve Gerçeklik* (denemeler, 2002; 3.bs. 2011), *Düşünsel Duruş* (denemeler, 2004, 6.bs. 2013), *İmkânsız Öyküler* (öyküler, 1. ve 4. bs 2010), *Siyasal İstiareler* (denemeler, 2009; 2.bs. 2010.

Çok Sesli Bir Ölüm ve *Çözülme* adlı hikâyeleri ayrıca TV filmi yapılmış, bunlardan ilki, Uluslararası Prag TV Filmleri Yarışmasında jüri özel ödülünü almıştır.

Türk Dil Kurumu, Kültür ve Turizm Bakanlığı, RTÜK'ün iştirakiyle düzenlenen Karaman Türk Dili Ödülü'nde "Türkçeyi güzel ve doğru kullanan edebiyatçı ödülü" Rasim Özdenören'e verilmiştir (2008). 2009 yılında TBMM Üstün Hizmet Ödülü'ne layık bulunmuştur.

Açıklama

Bu kitabın daha önceki baskılarında
"Aşk" başlıklı bölümde yer alan
"Bir Gönülde İki Sevda Olamaz/Mı?" başlıklı bahis ile
gene aynı bölümde yer alan "Sevgi ve Hukuk"
bahsi ilgisi cihetiyle *Aşkın Diyalektiği*
kitabımıza aktarılmıştır.

Rasim Özdenören

Mayıs 2008, Ankara

İçindekiler

BİRKAÇ SÖZ 11

1. ANLAMIN KENARINDA DOLAŞMAK 13
İçimiz Hayat Dolsun 13
Bamyanın Tanımı 16
Yaşamayı Seviyorum 20
Hayal ve Gerçek 22

2. SUÇ VE CEZA 25
Tek Ayak Üstünde Durma Cezası 25
Nastenka'nın Çengelli İğne Cezası 32
Tokat 32

3. KORKU VE ZAAF 39
Zaaf 41
Korkak Kim? 47
Korkuyu Dışarda Tutmak 51

4. YALNIZLIK VE ÖLÜM 55
Birkaç Saatlik Yalnızlık 55
Yalnızlığa Teğet Geçmek 59
Yalnızlık Bir Cezadır 62
Ölüm: Mutlak Yalnızlık 66
Yalnızlık: Ölümün Taslağı 69

5. BEĞENİLME DUYGUSU, KİBİR VE RÜYA 73
Beğenilme ve Kendini Beğendirme 73
Beğenilmenin Öteki Yarısı 77
Eşeğe Binmeyi Niçin Reddettim? 80
Hata Yapma Korkusu 86
Kibir 88
Kibrin Durduğu Yer 91
Alınganlık, Rüya ve Kibir 94
Rüya Görüyorum Öyleyse İnsanım 97
Rüya Anlatılmak Gerekir 99

6. AYLAKLIK 103
Aylaklık 103

7. SIRADANLIK, DÜRÜSTLÜK, BUDALALIK 111
Sıradan İnsanın Önemsizliğinin Olağanüstü Ağırlığı 111
Sıradan İnsanın Meydan Okuyuşu 114
Sıradan Olan mı Üstün, Yoksa Üstün Olan mı Sıradan 116
Sıradan Olan Herkes Gerçekten Sıradan mı? 119
Dürüstlük Budalalık mı? 122
Budalalık Sıradan İnsanın Harcı Değildir 125
Budalalık Yalana Karşı 128
Dürüstlüğün Halleri 131

8. DÜRÜSTLÜK, DOĞRULUK VE HÜSRAN 135
Hüsran 135
Dürüstlük, Doğruluk ve Hüsran 138
Smerdyakov 141
Hüsran (2) 144
Aksama 147
Mutluluğun Hüsranla Buluştuğu Nokta 150
Bir Kere Daha Ölüm 153
Ölüm İhanet Etmez 155

9. ÖTEDÜNYA 159
Öte dünya 159

10. TÖVBE VE AHLAK 165
Kâ'ab'ın Ahlâklılık Alanı 165
İbrahim (a.s.) ve Kâ'ab (r.a.) 172
Kâ'ab'ın Eyleminin Mahiyeti 175
Arınma 178
Tövbe ve Af 184
Tövbe ve Tarih 187
Tövbe ve Eylem 189
Olgunlaşma İlerlemeye Karşı 192

11. YİĞİTLİK 195
Karlı Bir Geceydi 195
Yiğitlik ve Ödleklik 201
Yiğitlik ve Özgürlük 203

12. DOSTLUK 207
Köfte 207
Son Taam 210
Sırtını Kapıya Dönebilmek 213
Güvenlik Alanı 216

13. AŞK 219
Mecnun'un Durumu 219
Kıskançlık 224
Sevgili ve Dost 230

14. SAVAŞ 233
Savaş 233
Savaş ve Uygarlık 238
Savaş ve Siyaset 241
Savaş ve Kahraman 244
Kahraman Kimdir? 247
Ölümü Göze Almak -Ama Niçin? 249
İnsan Ne Yaparak Kahraman Olur? 252
Kahraman ve Meydan Okuyuş 255
Savaş ve Barış 257
Peki Benim Hasmım Kim? 260
Kahraman ve Fatih 263

15. SAADET 267
Sükûneti Yazmak 267
Dağlarda Bir Tay Olmak 270
Saadette Mahsur Kalmak 272
Saadet Dokunulabilir Bir Şeydir 275
Saadet ve Hüzün 277

16. HAYATIN ANLAMI 281
Hayatın Baskısı 281
Ormanda Anlam Avcılığı 284
Tehlike Karşısında 286
Ayrıntının Anlamı 289
Saçmalık Duygusu 292
Musluğun Suyu Damlıyordu 295
Terceme-i Hal 297
Kimse Zaten Başkası Olamıyor 300
Kendinin Dışında Kalmak 302
Hayat Boşluk Kabul Etmez 305
Cansıkıntısı 308
Ayna 310
İki Hiç 313

17. KUTLU SERSERİLİK 317
Serseriliğe Hevesleniyorum 317
Racon 320
Serseri, Göçebe ve Macera 323
Serseri ve Hakikat 325

İNDEKS 329

Birkaç söz

Kendimi ve kendi ben'imin dolayımından geçerek hayatı ve ölümü ve insanın hayatla ölüm arasında yer alan çeşitli veçhelerini –onun korkusunu, zaafını, yalnızlığını, suçunu ve cezasını, kibrini, rüyasını, tövbeyi, aşkı ve saadeti ve savaşı… kısacası onun hayatında yer alan çeşitli görüntüleri– anlamaya teşebbüs eden bu kitaptaki yazıların, her defasında, hedefe teğet geçtiğinin farkındayım.

Hangi bağlamda ele alınırsa alınsın, bu yazılar boyunca, insanın zaaflarla ve acz ile malul olduğu gerçeği kendini açığa vuruyor. Buna rağmen gene her defasında insanı insan yapan kudretin de onun bu zaafının ve bu aczinin içinden fışkırdığını teslim etmek zorunda kaldığımızı görüyoruz.

Kitap boyunca açıklamaya değil fakat betimlemeye; kanıtlamaya değil fakat göstermeye özen gösterildi. Bu yüzden de, zaman zaman kendi şahsımızı ortaya koymaktan kaçınmadık. "Ben" kelimesi böylece kaçınılmaz biçimde kitabın başlığında da yerini aldı. Fakat bi-

rinci kişinin ağzından anlatılan olguların hepsinin bu satırların yazarına ait olmadığını, olmasının da gerekmediğini bilge okuyucu hemen fark edecektir.

Yazıların tümü gözden geçirildiğinde, sanıyorum, bariz olarak görünen bir tek şey kalıyor geriye: insanın ele avuca gelmezliği, onun ele avuca sığmazlığı! İnsan bütünüyle ne meleksi bir teslimiyet, ne şeytansı bir isyan, ne hayvansı bir masumiyet üzere duruyor. Onu bir başına bu boyutlardan hiç birine indirgemek mümkün olmuyor. O, isyanında teslimiyeti, teslimiyetinde aczini, aczinde kudretini ortaya çıkartabiliyor.

Bu yazılarda, her defasında, bir şeylerin eksik kaldığını, bitirilememiş olduğunu hissetmeme rağmen, bu aynı his bana onların tüketilemez olduğu fikrini de verdi. İnsanın nasıl ilginç bir yaratık olduğu böylece bu vesileyle de belirginleşmiş oldu: o, nasıl kendi elinde olmadan kendini birdenbire bu dünyada buluyorsa ve gene nasıl elinde olmadan bu dünya hayatından çekilip gidiyorsa, bu yazılar da, bir bakıma başlangıçsız ve sonuçsuz olmaları itibariyle aynı kaderi paylaşmaya durdular, diyebilirim.

RASİM ÖZDENÖREN
EYLÜL 1996
ANKARA

1. Anlamın kenarında dolaşmak

"İÇİMİZ HAYAT DOLSUN!"

– Öyle bir gezelim ki, içimiz hayat dolsun, dedi arkadaşım.

Heyheylerim üzerimdeydi. Heyheylerim, yani eleştirici ve tahlil edici yanım. Barbar yanım. Yani ukalâlığım.

Anlamak için yüzüne baktım. Acaba ne demek istiyordu? Böyle bir "gezme" nasıl olabilirdi?

İçimizin hayat dolması, ne demekti?

İçimiz hayat'la nasıl dolacaktı? Niçin hayatiyetle değil de, hayatla?

Hayat neydi?

İçimizin onunla dolmasını istediğine göre, onun da, bizim dışımızda nesnel bir varlığı olduğunu düşünüyor olmalıydı. Hava gibi, mesela. Acaba "hayat" denilen olgunun böyle bir nesnel varlığı var mıydı? Yaşayan organizmanın dışında, kendiliğinde var olan bir varlığı var mıydı? Evet, var mıydı?

Sonra "içimiz" dediği şey neydi? İçimiz, kalbimiz miydi? Yoksa ciğerlerimiz miydi? Eğer "İçimiz" dediği şey kalbimizse, hayat denilen şeyin kan gibi bir şey olması akla gelmeliydi. Eğer "içimiz"den kasıt ciğerlerimizse, bu takdirde hayat'ın hava gibi teneffüs edilebilir bir şey olması gerekirdi. Öyleyse "içimiz" neresiydi? Yoksa beynimiz mi? Bu durumda da, hayat'ın latif bir nesne olması gerekiyordu. Yani ışık gibi… Hatta ondan da fazla bir şey: düşünce gibi… Fakat gene de düşünceden farklı bir varlık yapısı olmalı. Çünkü düşünce, son tahlilde, canlı varlığın, daha özelde insanın; insanın da beyninin bir işlevi olarak ele alınabilir. Onun dışında düşüncenin müstakil varlığından söz edilebilir mi, bilemiyorum.

Fakat içinden çıkamayacağım bütün bu mülâhazaları bir yana bırakıyorum. Diyorum ki, hayat neyse o olarak kabul edilsin. Yani şimdilik. Şimdilik hayatı, her ne ise, o olarak kabul edelim. Arkadaşım bu kelimeye hangi anlamı yüklemişse, hayat, o olsun. Fakat gene de cevaplandırmam gereken bir soru kalıyor: Sözü edilen "gezme" nasıl bir şey olabilir? İnsan nasıl gezmeli ki, içi hayatla dolsun? Gezme çeşitlerine, en yakınımdan başlamayı deniyorum. Mesela, evden çıkıp evimin bulunduğu blokta bir tur atmam acaba içimin hayatla dolmasını sağlayacak mı? Bu kadar basit bir gezme'nin bu işe yetmeyeceğini hemen kestiriyorum. Çünkü evimin çevresindeki blokta gezmekle içim hayatla dolacak olsaydı, içim sık sık hayatla dolmuş olurdu. Oysa deneylerimden böyle bir durumu yaşadığımı çıkartamıyorum.

Acaba kent içinde bir parka uzanmayı mı tercih etmeliyim? İçimiz orada mı hayatla dolacak? Parkta gö-

receğim (yaşayacağım) tecrübeler neler olabilir? Acaba ağaçların aralarından esen ve hafif fısıltılarla dolaşan rüzgâr, rüzgârın yaydığı çam ve çimen kokusu mu, içimize hayat dolduracak? Kuşların cıvıltısı? Park havuzundaki balıklar, onların parıltısı? Oradaki lunapark, lunaparktaki hareketlilik, çocukların bağrışması, dönen dolaplar, renkler, uçuşan etekler, heyecanlar, koşuşturmacalar, annesini kaybetmiş çocuk, çocuğunu arayan anne? Acaba bunlar mıydı, içimi hayatla dolduracak olan? Yoksa…

Yoksa kıtalar arası bir gezinti mi? Hatta gezegenler arası yahut galaksiler arası bir gezinti mi, içimi hayatla dolduracaktı?

Kendimi yokladığımda, bütün bunların cansıkıcı olduğuna karar veriyorum. Başkasını bilemem, ama benim için bir ay seyahati kadar cansıkıcı bir olay tahayyül edilemez. Üste para da verseler, ben, bir ay seyahatine çıkmayı reddederim. Öyleyse böyle bir "gezme"nin de içimi hayatla doldurmasını beklememeliyim.

Ben, sıkış tıkış yerleri kendi yaradılışıma daha yakın buluyorum. Kalabalık kentlerin kalabalık caddeleri, sinema dağılmalarında caddeleri dolduran insanlar, o insanlar arasında kendimi kaybetmiş olarak, kendi esrikliğime gömülmüş, kendimle bir başıma olmanın benim talep edebileceğim "gezme"ye daha denk düştüğünü hissediyorum. Fakat arkadaşımın kastının böyle bir gezme olduğuna kesinlikle ihtimal vermiyorum.

Peki ne? Sonuç ne?

Yaptığım bu tahlillerden hareket ederek arkadaşımın cümlesini yorumlamaya kalkıştığımda müthiş bir abesle karşı karşıya kaldığımı görüyorum. Niçin?

Buraya kondurduğum "niçin" artık farklı bir düzlemde yer alıyor. Bu "niçin"i cevaplandırabilirim sanıyorum. Niçin? Çünkü ben, arkadaşımın cümlesini parçaladım. O, cümlesinde yer alan kelimelerin bir başına ifade ettiği anlamların dışında, fakat cümlesinin tümüyle basit bir anlamı aktarmasını istemişti. Kullandığı kelimeler her ne olursa olsun, o, biraz ferahlamak için bir yerlerde biraz dolaşalım, demek istiyordu. Teklifi bu kadar basitti.

Bu kadar dolaşık yollarda gezindikten sonra, bu kadar basit bir sonuca ulaşmak insanın içinde bir boşluk ve tatminsizlik duygusu uyandırsa da, aslında hayatta birçok şey, bu kadar basittir. Onu biz zorlaştırıyor ve dolaştırıyoruz. Kendiliğinde basit olan şeyleri, insanın entelektüel hevesi karmaşıklaştırıyor. Üstelik de, hayatı kendine zehir ederek…

BAMYANIN TANIMI

Bazen öyle olur: bir kelime ya da bir cümle görürüm. Bir kelime ya da bir cümle görmenin ne demek olduğunu açıklamanın zor olduğunu biliyorum. Düş görmeye benzetebilirsiniz. Ne var ki, bir kelimenin ya da bir cümlenin "görülmesi" uyurken olmuyor; uyanıkken gerçekleşiyor. Kendinizi birden, beklemediğiniz ve fakat içinde yaşadığınız anda bile işin içinde bir tuhaflık, dahası abeslik olduğunu duyumsadığınız bir ortamda buluyorsunuz. Aradığınız, amaçladığınız bir ortam değil bu: Birdenbire içine düşmüş oluyorsunuz bu ortamın. Daha nerdeyim, ben kimim demeye kalmadan, o abes, olmadık cümle karşınıza çıkmış oluyor.

Gene öyle oldu. Kendimi birilerinin yanında buldum. Bir vukuat olmuş. Ben, o vukuatın vukuundan sonra kendimi orada buluyorum (orada peydahlanıyorum demek belki daha açıklayıcı olur). Bahsettikleri kişi için: "Bamya zehirlenmesi geçirmiş" dediler. Tartıştıkları şey, bamya zehirlenmesinin ne olduğu hususuydu. Birileri de: "Hayatımda hiç böyle bir şey duymadım" diyordu. Kısır bir çekişme içine girmişlerdi. İnsanın bamyadan zehirlenmeyeceğini ileri sürenler olduğu gibi, bamyanın pekâlâ öyle bir yerde yetişmiş olabileceği varsayımından hareketle bir tür zehirli bamyanın da mevcut olabileceğini ileri sürenler de vardı.

Evet, artık, kaçınılmaz biçimde kendimi olayın içinde bulmuştum. Buna, tartışanlara müdahale etmek denemezdi. Çünkü ben de onlardan birisi konumundaydım. Fikrimi söylemem gerekiyordu. Dedim ki: "Beyler, boşuna tartışmayalım. En iyisi, 'bamya zehirlenmesi'nin ne olduğunu öğrenmek için ceza yasasına bakalım. Orada bir tanım bulabilirsek işimiz kolaylaşır."

Böyle söylerken bir yandan da zehirlenmenin tanımına mı, yoksa bamya'nın tanımına mı bakmam gerektiğini hesaplıyordum. Ve aynı anda, her nasılsa elimde bulunan ceza yasasını açmıştım. Orada, yasanın daha ilk maddeleri arasında, hemen "bamya" matlabını görüverdim. İşim, tahminimden de kolay gidiyordu. Ceza yasasında bamyanın tanımı, koyu harflerle şöyle yapılmıştı: "*Bamya: Dalgın ve dilâver orman bekçisi.*" Tanımın devamı vardı, ama benim için bu kadarı yeterliydi.

Fakat etrafımdakiler bu tanımı sanıyorum benim kadar yeterli bulmadılar. Çünkü bu tanımdan bamya zehirlenmesinin ne olduğunun çıkartılamayacağı görü-

şündeydiler. Dedim ki: "Yasa, ayrıntıya değinmez. Bizim için önemli olan bamyanın tanımlanmış olmasıdır. Biz, zehirlenmenin bamyadan mı, yoksa başka şeyden mi ileri geldiği hususunda kuşkuya düşersek, bilirkişiye başvururuz. Adli Tıbba gideriz. Adli Tıp yaptığı tahlillerde zehirlenen kişinin midesindeki maddenin bamya olduğunu tespit edebilirse, mesele kalmaz."

Bu açıklamam makul bulundu. Fakat ben devam ettim: "Ama asıl mesele, bulunan o maddenin, yani bamya diye bulunan maddenin bamya olup olmadığını kesinleştirmekte. Bu nasıl olacak?"

Bu sorunun yeniden kafaları bulandırdığını görüyordum. Daha fazla duraksamaya meydan vermeden açıkladım: "İşte o zaman ceza yasasına başvuracağız" dedim.

Bundan sonraki prosedür şöyle gelişecekti: Bizim "bamya" olarak gördüğümüz veya "bamya" olduğunu sandığımız maddenin gerçekten bamya olup olmadığını anlayabilmek için, ceza yasasındaki tanıma uyup uymadığını test etmemiz gerekecekti. Bir kere, bamya dediğimiz şey, temelde, "orman bekçisiydi." Yani onun dalgın ve dilâver olmasından önce orman bekçisi olup olmadığını bilmemiz gerekiyordu. Eğer elimizdeki madde "orman bekçisi" olma niteliğini taşımıyorsa, istediği kadar dalgın ve dilâver olsun, ona, yasa gereğince bamya diyemeyecektik. Fakat mesele gene bitmiyordu. Bu sefer de "orman bekçisi"nin ne demek olduğunu kesinleştirmemiz gerekecekti. Yasa belki onu da açıklamıştı. Ama o andaki bilgilerimizin içinde biz böyle bir açıklama ile henüz karşılaşmamıştık. Fakat diyelim ki, "orman bekçisi"nin ne olduğunu da belirledik. İşte şimdi, bu orman bekçisinin niteliklerini açığa kavuşturmaya sıra gelir.

Ne diyor yasa? "Dalgın" ve de "dilâver" diyor. Şimdi bizim orman bekçimiz hem bekçi olacak, hem dalgın bekçi olacak. Yasa böyle tanımlıyor. Bu iki unsuru uzlaştırmak hukukçulara, hukuk âlimlerine düşer. "Dilâver" kelimesi için de, Devellioğlu'nun lügatine bakabiliriz. Orada bu kelimenin karşılığında şu açıklama var: "1. yiğit, yürekli. 2. i. erkek adı."

Acaba işimiz kolaylaşıyor ve sonuca yaklaşıyor muyuz? Lügatte sadece "yiğit, yürekli" karşılığını bulsaydık işimiz kolaydı. Fakat şimdi bamyanın nitelikleri arasında erkek adı olarak kullanılan bir kelime (dilâver) bulunuyordu. Kelimenin bu anlamını tartışmamızın şimdiki safhasına karıştırmasak bile ilerde karşımıza öyle durumlar çıkabilir ki, belki kelimenin bu anlamı bizim için daha elverişli olabilir. Şimdiden durumu kestirebilmek olanaksız.

Ben bütün bunları anlatınca tartışma zeminimiz birdenbire somut bir düzleme kaydı. Artık tartışacağımız şeyin ne olduğunu biliyorduk. Bamyayı, bamya zehirlenmesini ve bamyanın tanımını tartışacaktık. Fakat tartışma ilerledikçe hepimiz hayretle şunu görüyorduk: bir süre sonra tartışma yeniden başa dönüyor, kimi zaman da "dalgın" ve "dilâver" kelimelerinin beklenmedik biçimde öne çıktığını görüyorduk.

Bamyadan zehirlenen kişiyi ise unutup gitmiştik. Onu bize hatırlatan da olmuyordu. Peki, biz neyi tartışıyorduk? Aramızda bunun sebebini hatırlayanımız da kalmamıştı ama biz tartışmamızı ateşli biçimde sürdürüyorduk.

Çünkü artık hayatımıza bu tartışmanın anlam getirdiğini düşünmeye başlamıştık.

YAŞAMAYI SEVİYORUM

Bu başlığı yazarken bir an düşündüm: hayatı seviyorum mu, diyeyim; yoksa yaşamayı seviyorum mu, diyeyim? Birincisi, soyut bir kavrama göndermede bulunmuş olacaktı, oysa ben doğrudan kendi nefes alıp vermemden, kalbimin attığını hissetmenin hâsıl ettiği sevinçten söz açmak istiyordum. Hayata belki saygı duyduğumu söylemem daha doğru olurdu, ama ben yaşamayı sevdiğimi ilan etmek istiyordum.

Çoğu kimsenin hayatı ve yaşamayı hor ve hakir gördüğünü söyleme eğilimlerini taşıdığı bir zaman aralığında, benim, yaşamayı sevdiğimi ilan etmemin tam da zamanı gelmiş diye farz etmem yerinde olacaktı.

Yaşamayı seviyorum. Soluk alıp vermeyi, kalb atışlarımı hissetmeyi, dokunduğum nesnenin sertliğini algılamış olmayı, elmanın tadını.. seviyorum. Hayat dediğimiz olguyu da, bu basit, çoğu kimsenin hor ve hakir görme eğilimi taşımasına rağmen, onsuz edemediği bu küçücük ayrıntıların oluşturduğunu düşünüyorum. Hayatımıza bu küçücük ayrıntıların anlam kattığını ve bunlar olmaksızın hayatın neyle anlam kazanabileceğini bilemiyorum.

Yeni bir ayakkabı giymek beni çocuklar gibi (ve çocuklar kadar) sevindiriyor. Yeni bir çorap, yeni bir mendil, bu küçücük şeyler, bu, artık hayatımızın dışına attığımız bu minicik ayrıntılar beni sevinçlere gark etsin istiyorum.

Sabahleyin işitilen ilk kuşun cıvıltısı; o kuşun gül yaprağının üstünde oluşmuş bir çiğ tanesinden susuzluğunu giderdiği düşüncesi; işte tam o sırada eski bir Marmara Denizi'nde açıklara yelken açmış bir geminin süzülüşü, bir minarenin külahını sarmış bir bulut par-

çası; bir kubbe; kimsenin bilmediği bir dağ başında bir dağ çiçeğinin tomurcuğunu patlatması ve dünyaya "merhaba" demesi; o sırada bir arının bu çiçeğin tohumlarını dünyaya savurması ve birinin bunu düşünerek keyiflenmesi.. daha böyle milyarlarca minicik ayrıntı.. işte bütün bunlar, benim hayatı anlamlandırmama ve yaşamayı sevmeme yetiyor.

Bazıları bu söylediklerime geçerliği kalmamış coşkuculuk diyerek dudak bükebilir. İnsanların kafileler halinde öldüğü ya da öldürüldüğü bir dönemden geçerken, bir karıncanın topraktan başına kaldırarak soluklanmasının ve kendi bedeninin iki misli büyüklüğünde bir buğday tanesini taşıyacağım diye çabalamasının ne anlamı olabilir sorusu kafalara çengel atabilir. Ama işte ben de diyorum ki, o insanın kafasına bu çengelin atıldığı an, insanların kafileler halinde öldürülmüş olmasından dolayı hayata yüklenen anlamla bir kara karıncanın attığı çengelin anlamı eşitleniyor. Bunlardan biri daha heybetli görünebilir, öteki daha munis duygular uyandırabilir; ama sonuçta ikisi de bize, hayatın anlamına dair bir ipucu verir: yakalamasını bilirsek, bu ipucuyla hayatın derin anlamına da dalabilir ve oradan kendi hayatımızı sevmeye de başlayabiliriz.

Kendi hayatımızı sevmeyi başaramamışsak (ya da beceremememişsek) aslında, onu, bir gaye uğruna feda etmeye hazır olduğumuzu söylememizin nasıl bir değeri olduğunu, kendi kendimize, bir daha sormalıyız. Fedakârlık ve feragat, ancak, feda ve ferağ edilen nesnelere bir değer yüklendiğinde anlam kazanır. Yoksa feda veya ferağ edilmiş olan şeyle neden vazgeçilmiş oluyor?

Hayatımın bir değeri yoksa ve ben yaşamayı sevmiyorsam, ibadet için katlandığım külfet bir angarya olup

çıkmaz mı? Oysa ben, ibadetime hayatımdan bir şeyler kattığımın bilincinde olmalıyım, diye düşünüyorum. Ve ona kattığım anlam, benim için de bir değer taşımış olmalıdır. Hayatımızdaki çoğu şey, kendimizi sevmekle bir anlam kazanabilir. Kendimizi sevmeyi beceremiyorsak hayata anlam yüklemenin de üstesinden gelebileceğimizi sanmıyorum. Ne var ki, yolun başında, yaşamayı sevmekle kendimizi fetiş haline getirme arasındaki ayrımı belirlemiş olmamız gerekiyor.

Yaşamayı sevmesini beceremeyen için ölüm de anlamını yitiriyor; ölümün anlamını yitirdiği yerde hayat da anlamını yitiriyor ve saçmaya dönüşüyor.

HAYAL VE GERÇEK

Gerçek nedir, hayal ne? İnsanın içinden çıkamadığı çetin sorulardan biridir bu. Gerçek nerde başlıyor, hayal nerde? Hayal mi gerçeğin içinden çıkıyor, gerçek mi hayalin? İnsan hayal ederek mi gerçeği anlamaya başlıyor, yoksa gerçekle hesaplaşarak mı hayale ulaşıyor? Bilim mi hayalimizin ürünüdür, şiir mi?

Dış dünya yoktur diyenler mi hayale dayanıyor, dış dünya bizim hayalimizde vardır diyenler mi gerçeği söylüyor? Hayalimiz ilhamını dış dünyadan alıyor diyenler mi doğruyu söylüyor, dış dünya bizim ilhamımızdan doğuyor diyenler mi?

İnsan, tahayyül etme melekesi olmaksızın acaba ne kadar insan olabilirdi? İnsan, geometrinin noktasını, zamanın ânını; yani mekânın ve zamanın, artık başka bir şeye bölünemeyen ve ancak kendi olarak tahayyül edilebilen o münteha halindeki durumlarını tahayyül

edebilme melekesinden mahrum bulunsaydı, onun kendi için meydana getirdiği maddî ve manevî ürünlerden hâsıl olmuş ortam gene de oluşur muydu? Elbette ki, hayır! İnsan, böyle bir oluşumu, hayalinde bile gerçekleştiremiyor. Çünkü hayal dediğimiz insan melekesi, başıboş ve avare fikirlerin keyfî dolaşımına meydan vermiyor. İnsanın hayali, suiistimal edilmedikçe abesle iştigale izin vermiyor. Eğer mekânı, zihnimde oluşturduğum muhayyel bir nokta tanımına ve keza zamanı gene zihnimde oluşturduğum bir muhayyel ân tanımına dayandırarak açıklamaya teşebbüs ediyorsam, bu tanımlar son tahlilde benim hayalimden bile çıkmış olsa, o, kendi gerçekliğine sadık kalma mecburiyetini dayatır, dayatıyor. İnsan böyle bir mecburiyetle karşı karşıya kalmamış olaydı, her şey keyfî bir düzlemde ve keyfî bir biçimde cereyan etmek zorunda kalırdı ve elimize "gerçeklik" denen şeyin ipucunu geçirmek hiç bir biçimde söz konusu olmazdı.

Şiir bizim hayalimizin ürünü olarak meydana getirilmiş olsa bile onu başıboş ve avare fikirlerin dışlaşması olarak görmeyişimiz, bilakis onu, disiplinli bir zihinsel çalışmanın mahsulü olarak telâkki etmemiz, hayalimizi, kendi ürünlerinin mantığına bağlı kalarak ve o mantığın getirdiği disiplin içinde kalarak çalıştığını bilmemizden ötürüdür.

İster Robinson Crusoe olsun, ister *Mantıkü'l-Tayr*'ın Hüthüt'ü, bunlar insan hayalinin ürünleri olarak ortaya çıkmış olsalar da, zihinlerinde bu hayallere yer veren insanlar, onları asla kendi keyiflerince hareket ettiremezler: Robinson da, Hüthüt kuşu da, ancak ve ancak nasıl davranmaları gerekiyorsa öyle davranırlar. Guliver de öyle, Orwell'in hayvanları da, Kelile ve

Dimne'nin yaratıkları da, Binbir Gece'de Alâattin'in lambasından çıkan cini ve masalların Keloğlanı ile devleri de… Bütün bu hayal ürünü mahlûkat, kendilerini meydana getiren mantığın ilkelerine uygun bir davranışla davranırlar. Eğer o mantığa uygun bir davranışın dışına çıkarlarsa, zihnimiz, karşımıza çıkartılan bu abesliğe derhal itiraz eder ve eseri reddederek onu yok oluşa gömer. Zihnimiz, bu eserlerin kahramanları nasıl olsa ve zaten hayal ürünüdür diye düşünerek icra edilen mantıksızlığı ve abesliği hoş görmeye yanaşmaz.

Demek ki, insan hayali de, bir disiplin içinde çalışıyor. Hayal, kendinin başıboşluğa ve keyfîliğe terk edilmesine izin vermiyor. Binbir Gece Masallarındaki uçan halılar gelişigüzel kullanılamıyor. Hüthüt'ün ardından uçan kuşların hepsi Anka'ya ulaşamıyor. Yolda telef olanlar oluyor ve ancak ulaşması gerekenler menziline ulaşıyor. Sihirli sözleri kullanmasını bilmeyen masal kahramanları, bilmedikleri aletleri kurcalarken onu tesadüfen çalıştırabilseler bile, onu nasıl tasarruf edeceklerini bilemediklerinden durdurmasını başaramıyorlar. Pandora, kendine emanet edilen fıçıyı açmaması gerekirken açınca olanlar oluyor. Bütün bu hayal ürünlerinin hiçbiri keyfî bir düzlemin ürünü olarak meydana gelmiyor. Bilakis, onlar, kendilerini meydana getiren mantığın ilkelerine sıkıca bağlı kalıyor.

Bir kere daha: sadece dış dünyaya ait gerçekler değil, insanın hayali de kendine mahsus bir mantığın zorunluluğu içinde hareket edebiliyor: keyfîliğe boyun eğmiyor ve onu reddediyor!

2. Suç ve ceza

TEK AYAK ÜSTÜNDE DURMA CEZASI

1.

Ne olmuştu şimdi çıkartamıyorum. Kendimi tutmaya çalışıyorsam da beceremiyor, kıkır kıkır gülüyordum. Bilebildiğim, kendimi tutmaya çalıştığıma göre, yapmamam gereken bir şeyi yapmakta olduğumdu.

Yapmamam gereken şey: gülme.

İlkokulun ikinci sınıfında olduğuma göre, demek sekiz yaşındaydım. Gülmemem gerektiğini nerden biliyordum? Acaba öğretmenimiz sınıfta gülünmeyeceğini daha önce söylemiş miydi? Yoksa güldüğü için başkasının cezalandırıldığını mı görmüştüm? Niçin gülmeyi yasak bir fiil olarak düşünüyor ve kendimi gülmekten alıkoymaya çalışıyordum?

Evet, gülmemek için kendimi tutmaya zorluyordum. Kendimi gülmekten men etmeye çalışıyordum. Ama elimde değil, kendimi tutamıyordum. Kendimi tutmaya çalıştığıma göre yasak bir iş yaptığımın ya da

bir yasağı ihlal ettiğimin bilincindeydim. Eğer bu yasak dışardan (mesela öğretmen tarafından) konulmamışsa, o hareketin yasak olduğunu ben nereden biliyordum? Acaba genlerimize işlemiş bir alışkanlığın dışavurumu diye yorumlayabilir miyim bunu? Böyle bir açıklama cafcaflı da görünse, insana inandırıcı gelmiyor. Belki şöyle söylemek akla daha uygun: öğretmen ders anlatırken gülmek (bu gülme öğretmenin şahsıyla elbette ilgili olamaz), sınıfın huzurunu bozmaktadır. Ders dinleyen öğrencilerin dikkatini dağıtmaktadır ve bunu bana daha önce kimse söylememiş bile olsa, ben kendiliğimden bu fiilin yapılmaması gerektiğini düşünmüş olmalıyım. Çünkü kendimi gülmekten alıkoymak istiyorum.

Tabiî bütün bu söylediklerim daha sonraki mülâhazalar. Fiilin ika edildiği zaman bilincinde olduğum tek şey, benim, yapılmaması gereken bir şeyi yapmakta olduğumdur. Bu yüzden öğretmen tarafından cezalandırılmamı yadırgamadım. Cezam, sınıf kapısının bulunduğu köşede tek ayağımın üstünde durmaktı.

Öğretmen bana bu cezayı uygun görmeden önce "gülmemem gerektiği" hususunda acaba beni uyarmış mıydı? Onu hatırlamıyorum. Daha da önemlisi bana niçin güldüğümü sormuş muydu? Onu da hatırlamıyorum. Bu ikinci soru şu bakımdan önemli: acaba benim güldüğüm (yani beni güldüren olayı) öğretmenimiz öğrenmek istemiş miydi, istememiş miydi? Eğer gülüşümün (yani cezaya müstahak sayılan fiilimin) sebebini öğrenmeden, dolayısıyla savunmamı almadan beni cezalandırmış ise, demek ki, cezam, yargısız olarak infaz edilmişti. Öğretmenimiz, beni güldüren olayın sebebini öğrenseydi, belki kendi de gülebilir ve beni affedebilirdi. İşin bu yanlarını hatırlamıyorum. Çün-

kü o tarihte ben, işin bu yanlarıyla ilgilenmemiştim. O gün, ben, işin bir başka yanıyla ilgilenmiştim. Şimdi de, işin bu yanları beni ilgilendirmeye devam ediyor. Gerçi demin söylediklerimi şimdi de önemsiyorum. Fakat olayın beni bu gün de ilgilendiren tarafı şu olmuştu: ben, "normal olarak" yasak bir fiil işlemiştim, bu fiilin bir cezası olmalıydı ve bana böyle bir ceza takdir edilirse, bu cezanın çekilmesi gerekirdi. Nitekim kabahatimin (isterseniz buna suç da diyebilirsiniz) cezasını (ayaklardan biri kullanılmaktan men edilince ceza ister istemez hürriyeti kısıtlayıcı bir niteliğe dönüşüyor, bir de artı olarak eziyet var) yadırgamadan çekmeye başladım. O sırada bir başka fiilden dolayı bir arkadaşım daha tek ayak üstünde durma cezasıyla cezalandırıldı. Ben, cezamı ciddiyetle çekerken, o arkadaşım, öğretmen arkasını döndüğü zaman ayağını yere basıyor; öğretmenin geri dönüş zamanını kollayarak yeniden tek ayağının üstünde duruyordu. Ona o sırada bir şey demiyordum, ama yaptığı işin ahlâksızlık olduğunu aklımdan geçirmekten de geri durmuyordum.

Nihayet zil çaldı. Herkes dışarı çıktı. Öğretmen de bize bir şey söylemeden sınıftan ayrıldı. Öğretmen sınıftan ayrılınca o arkadaşım sınıfta kendi kendine koşup oynamaya başladı; beni de ayağımı yere basmaya ikna etmeye çalıştı. Nasıl olsa öğretmen görmez diyerek beni iknaya çalışıyordu. Bense kesinlikle ona uymadım. Bu arada oradan geçmekte olan başöğretmen (şimdiki okul müdürü) beni orada tek ayağımın üstünde dikili görünce sebebini sordu. Ben de ona, güldüğüm için cezalandırıldığımı söyledim. Başöğretmen, bizim çalışkanlığımızı, performansımızı biliyordu. Beni affettiğini söyleyerek bahçeye çıkmama izin verdiği-

ni söyledi. Fakat onun iznini de kabul etmedim. Ona aynen şunu söyledim: "Fakat öğretmenim, bu cezayı bana öğretmenimiz verdi, beni onun affetmesi gerekmez mi?" Başöğretmen benim bu açıklamama hak verdi, bizim öğretmenimizi çağırarak beni "kendi hatırı için affetmesini" ondan istedi. Öğretmenimiz de beni böylece affetti. Öteki çocuk hiç hesapta yoktu. Çünkü benim başımdan bu olay geçerken o kaytarıp gitmişti bile. Üstelik sonradan ona kimse bir şey sormadı. O, kendi kendini affetmişti!

Bu olayın, beni, bu gün de ilgilendiren bir yanının bulunduğunu söylemiştim. Şudur: ben, bu cezanın çekilmesinin *zorunlu* olduğunu düşünürken, suç sayılan fiilin cezalandırılmaya müstahak sayılan bir hareket olduğunun kesin bilincindeydim. Aynı şekilde, öğretmen de bu fiilin cezalandırılması *gerektiğini* düşünüyordu. Nitekim cezayı vermekle böyle düşündüğünü de ortaya koymuştu. Öyleyse bu ceza, öğretmenin ve benim kişisel görüşlerimizin dışında, nesnel olarak mevcut bulunuyordu. Yani o ceza hakkında bir mutabakat söz konusuydu. Ben de bu yüzden (o sırada bu görüşümü ifadeye muktedir olamasam bile) takdir edilen cezayı seve seve çekmeye hazırdım.

Cezayı veren otorite ile cezaya müstahak sayılan fiili ika etmiş kişi arasında cezanın mahiyeti hakkında mutabakat olması, bu cezanın âdil sayılabilmesi için bir kıstas olarak kullanılabilir diye düşünüyorum. Böyle bir mutabakatın var olabilmesi içinse, o cezaî müeyyidenin aynı kültür kodlarını paylaşan insanlar arasında kararlaştırılmış olması beklenir. Ben bunu kişisel olarak tecrübe ettiğimi söyleyebilirim.

2.

Sınıfta güldüğüm için öğretmenim beni tek ayak üstünde durmakla cezalandırması olayından bazı dersler çıkarttım. Başka bir öğrenci de, başka bir kabahatinden dolayı aynı cezaya çarptırılmış, fakat o, kendine verilen cezadan kaytarmak istemişti. Bense, başöğretmen beni affettiğini söylemesine rağmen, onun affını kabul etmemiş, affın, beni cezalandıran öğretmen tarafından ısdar edilmesi gerektiğini söylemiş ve ancak doğrudan onun affetmesiyle cezamdan kendimi beraat ettirmiştim.

Öteki arkadaşım, öğretmene göstermeden ayağını yere basarken ben hiç bir zaman bu yola tevessül etmedim. Ben bu cezadan kaytarmaya tevessül etmediğim gibi, arkadaşımı da kaytarmasından dolayı hoş görmedim. Aslında ben de pekâlâ öğretmen görmeden ayağımı yere basabilir, böylece katlanmakta olduğum cezayı değil, aynı zamanda ezayı da hafifletebilirdim. Fakat buna ne tevessül ettim, ne tenezzül.. Üstelik bu kaytarmaya tenezzül ve tevessül etmediğim için kendimi asla enayi yerine koymuşum gibi bir duygu içine de düşmedim. Çünkü yaptığım hareketin (yani gülmenin) cezayı gerektirecek bir fiil olduğunu hissediyordum. Nitekim bu fiil yüzünden uygulanan müeyyideyi de doğal karşılamıştım.

Öte yandan, başka bir fiilinden dolayı olsa da benimle aynı cezaya çarptırılmış olan arkadaşımın cezasından kaytarmaya çalışmasını hoş görmemem bir yana, onun bu davranışını ahlâksızca buluyordum. Belki o da beni, öğretmen görmediği zamanlarda bile ayağımı yere basmadığım için enayi sayıyordu, bilemem. Olayın mahiyetine nüfuz edildiğinde, benim enayi olmadığım teslim edileceği gibi, o arkadaşımın davranışının ahlâka (ve ta-

biî başka bir boyutuyla hukuka) aykırı olduğu da kabul edilecektir. Ben, bu cezalandır(ıl)ma işini, o zaman da, hiç bir zaman da, bir oyun olarak kabul etmedim. Bilakis, ciddiye aldım. O kadar ki, bahsettiğim bu olayın üzerinden nerdeyse 50 yıla yakın bir zaman geçmiş olmasına rağmen onu unutmayışım, olayı ne kadar ciddiye aldığımın işareti sayılmalı.

Başöğretmenin, beni tek ayak üstünde dururken gördüğü zaman, beni affettiğini söylemesine rağmen, benim sezgilerimle bu affın geçerli olamayacağını düşünmem, bu gün bile ilginç görünüyor. Hem ilginç, üstelik hem de doğru. İlginç olan yanı şu: sekiz yaşında bir çocuk olarak, başöğretmenin beni affetmesini bir fırsat diye değerlendirmemem. Bunu pekâlâ bir fırsat olarak kullanabilirdim; kimsenin de bana ahlâken de, hukuken de diyeceği hiç bir sözü olmazdı; başöğretmenin affını kabul ettim diye kimse beni kınamazdı. Tersine, eğer bu olayın o anda bir şahidi olsaydı, belki de bu affı kabul etmedim diye beni enayi sayma sakıncası söz konusuydu. Ama ben o zaman bunların hiçbirini düşünmemiş, doğrudan, başöğretmene, böyle bir affa yetkisi olup olmadığı anlamına gelecek bir soruyla, talebini geri çevirmiştim. Burada, cezaya kahramanca göğüs gerdim, verilen cezaya fütursuzca katlandım demek istemiyorum. Anlaşılabilir bir hukukî durumdan söz açıyorum: ceza nasıl kişisel ise, yani ceza nasıl cezayı gerektiren fiili işleyen kimseye yöneltiliyorsa, birinin işlediği suçtan dolayı bir başkası cezalandırılmıyorsa, affın da cezayı veren otorite tarafından (bu otoritenin aynı zamanda işlenen fiilin mutazarrırı olduğu varsayılarak) ısdar edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Başöğretmenin, bu olayda taraf olamayacağını his-

setmem ilginç görünmektedir. Durumu toplum düzenine doğru kaydırırsak, başöğretmenin durumu, şahsa karşı işlenmiş bir cezayı affeden devletin durumuna benziyor. Suçun mağduru başkasıyken, devlet mağdurun yerine kendini koyarak (oysa böyle bir şey olamaz!) af çıkartabilmektedir. Oysa af yetkisi mağdurlara tanınsa, adalet tatmin edici biçimde sağlanmış olur.

Öte yandan güldüğüm için tek ayak üstünde cezalandırılmaya müstahak olduğumu da hissetmiş olmalıyım ki, affı kabul etmemiştim. Burası da önemli. Bu nokta, suçun ve ona tekabül eden cezanın aynı nitelikte olması hususuyla ilgili. Şayet suç sayılan fiille ona karşı verilen ceza birbirine tekabül etmezlerse, insanlarda adaletin sağlandığı hissi uyanmaz. Bu hissin uyanmayışı, yani bizzat bu hissin kendi, adaletin sağlanıp sağlanmadığı hususunda ölçek olarak kullanılabilir. Adalet hissinin tatmini için, yani suçlara tekabül eden cezaların aynı cinsten takdir edilebilmesi için, suç sayılan fiilin ne olduğunu takdir eden aynı otoritenin cezayı da belirlemesi gerekir. Bu durum zevahiri kurtarmak için değil, fakat tabiî olarak ve fiilen gerçekleştirilmelidir. Başka bir söyleyişle, iktibas edilmiş bir yasada öngörülen suçların ve cezaların, bir başka ülkenin ilgili mercilerince aynen benimsenmesi, sadece görünüşü kurtarabilir, fakat adaletin gerçekleşmesini sağlamaz.

Hangi fillerin suç sayılacağı, bu suçlara karşı hangi müeyyidelerin uygulanacağı, aynı zamanda o toplumda uygulanan ahlâkî dizgeyle de ilgilidir. Mesela Asr-ı Saadet'te kişilere uygulanan ceza zımnında boykot da öngörülüyordu. Yani suçu işleyen kimse kapalı bir yerde hapis olarak tutulmuyor, fakat serbest bırakılıyor; buna karşılık kimsenin o kişiyle konuşmaması öngörülüyor-

du. Bu uygulama başarıyla yürütülebiliyordu. Aynı cezanın (boykotun) acaba bu günkü ahlâk dizgesi içinde yaşayan insanlar nezdinde uygulanabilirlik kabiliyeti ne olabilir? Müslümanca yaşayan toplumların suçları ve onlar karşılığında uygulanan cezaları da Müslümanca olur. O kültürün uygulamalarını başka bir kültür ortamına aktarmak o cezayı kötürümleştirme anlamını taşır. Nasıl ki, başka kültürlerin aynı alandaki uygulamalarının da İslâm kültürünün yaşandığı ortamlarda uygulayabilmenin mantığını bulmak mümkün olamaz.

Böylece, sekiz yaşındaki bir çocuğun sınıfta güldüğü için tek ayak üstünde durma cezasıyla cezalandırılmasından, suçların ve cezaların aynı kültür ortamının hâsılası olması gerektiği sonucuna kadar ulaşmış bulunuyoruz. Bu, bizim o cezadan çıkardığımız doğrudan bir ibret değil; fakat o cezanın amaçlanmamış kazancı olarak kabul edilmelidir.

NASTENKA'NIN ÇENGELLİ İĞNE CEZASI

1.

Beyaz Geceler (Dostoyevski)'in sevimli kahramanı Nastenka bir kabahatinden dolayı ninesi tarafından eteğinin onun eteğine çengelli iğneyle tutturulmak suretiyle cezalandırılması karşısında karışık duygulara kapılır. Nastenka bu olayı şöyle anlatır: "Onbeş yaşlarındayken bir yaramazlık yapmıştım. İşlediğim kabahatin ne olduğunu şu anda söyleyecek değilim. Fakat şu kadarını bilmenizi isterim ki, o kadar kötü bir şey

değildi. Ama buna rağmen, hemen o sabah ninem beni yanına çağırdı ve kör olduğu için bütün gün beni gözleyemeyeceğini, artık benimle başa çıkamayacağını söyledi. Ve ondan sonra cebinden çıkardığı kocaman bir çengelli iğneyle entarimin ucunu kendi eteğine iğneledi. Uslanmadığım takdirde de ölünceye kadar bu şekilde oturacağımızı sözlerine ilave etti. Kısaca şunu söyleyeyim, bu durum çok gücüme gitmişti. İlk zamanlar onun yanından ayrılmak tamamıyla imkânsız bir şeydi. Dikiş dikmeye, çalışmaya, kitap okumaya, hemen her şeyi onun yanında yapmaya mecburdum." Nastenka, hikayesini, kendine ilgi duyan adama anlatırken: "Anlayacağınız, iki senedir birisine iğneyle tutturulmuş vaziyette yaşadım." diye sözlerini bitirir.

Nastenka'nın uğradığı ceza biraz tuhaf da görünse (ki kendi de bu cezayı tuhaf bulduğunu söyler) gerçek bir cezadır. Çünkü belli bir yöntemle (alışılmamış bir yöntem de sayılsa) kişisel hürriyeti bağlanmaktadır. Bu yönüyle Nastenka gerçek bir cezaya çarptırılmış olmaktadır. Nastenka'nın işlediği kabahatle bu kabahat karşısında çarptırıldığı ceza karşısında yaşadığı duygular değişik durumlarda ve değişik ortamlarda farklılıklar göstermektedir.

1. Nastenka, kendine ilgi duyan adamın acıklı hikâyesini dinledikten sonra onun durumunu kendi durumuyla karşılaştırır ve kendi durumunun fecaatini fark eder: "Bu tıpkı, benim bütün ömrümü ninemin yanında harcamam gibi feci bir şey!" der.

2. Nastenka, bir defasında komşularına bir kaçamak yapmak isteyince, ninesinin kör olmasından da yararlanarak kendinin yerine hizmetçisini iğnelemekte sa-

kınca görmez. Böylece, zaman zaman, bu cezaya müstahak olmadığını ortaya koyar. Fakat bu duruma düşürmüş olduğu ninesinin başkası tarafından hor görülmesini men eder.

3. Kendini tiyatroya davet eden sevgilisini "Ninemi aldatmak istemiyorum" diyerek reddeder. Burada, ninesinin kendine müstahak gördüğü cezayı çekeceğine dair güvenini kötüye kullanmak istemediği anlaşılmaktadır. Yani burada öne çıkan, kendinin cezaya müstahak olup olmadığı hususu değil, fakat bir defa böyle bir cezaya çarptırıldıktan sonra bu cezanın dürüstçe çekilmesi ön almaktadır.

4. Sevgilisinin Moskova'ya gitmesi kesinleşince Nastenka da onunla birlikte gitmek ister ve düşüncesini şöyle anlatır: "Ninemle daha fazla yaşamaya tahammülüm kalmadı, çengelli iğne ile iğnelenmiş olarak yaşamaktan bıkıp usandım, neticede nasıl olsa kaçacağım, ne dersen de, Moskova'ya seninle birlikte gitmeye karar verdim." Burada da, Nastenka'nın çarptırılmış olduğu cezaya ninesinin hatırı için katlandığı açığa çıkmaktadır. Cezayı çekmesine razı olacağı duygudan (ninesinin hatırından) daha ağır basan bir duyguyla karşılaşsa (aşk gibi), ninesinin hatırından vazgeçip ağır basan duygunun telkin ettiği istikamette karar verebileceği anlaşılmaktadır. Bu durumda, "ceza" bütünüyle nitelik değiştirmiş olmakta; ninesinin hatırı, uğruna katlanılan bir külfet (ağırlık) haline dönüşmektedir.

5. Sevgilisinin, randevusuna gelmeyişinden hayal kırıklığına uğrayan Nastenka, onu sevmemiş olabileceği yolunda bir ihtimali zihninde geliştirirken düşüncesini şöyle ifade eder: "Belki ona olan aşkım bir hayal-

den ibaretti, çocuksu bir maceraperestlikti, belki de ninemin elinden kurtulmam için başvurduğum bir çarenin neticesiydi." Nastenka, bu konumda, hapisten kaçmak isteyen bir mahkûmun durumunu dile getirmektedir. Hem cezalandırıldığını, hem bu cezaya müstahak olmadığını hissetmektedir.

Nastenka, kendine reva görülen ceza konusunda her defasında farklı bir tepki göstermekte, farklı bir görüş içinde bulunmaktadır. Bir fikir kesin biçimde açığa çıkmaktadır: nine yönünden, uygulanan müeyyide (çengelli iğne ile eteğini torununun eteğine iğneleyerek onun hürriyetini bağlaması) gerçek bir ceza niteliğindedir. Oysa Nastenka bu müeyyidenin her zaman ceza olduğunu düşünmüyor. İçinde bulunduğu duruma göre yeni bir yorum geliştiriyor. Olayı kimi zaman ceza sayıyor, kimi zaman ona başka bir nitelik yüklüyor.

Bu durumda acaba söz konusu müeyyideye gerçek anlamıyla "ceza" dememiz mümkün müdür? Müeyyideye maruz kalan kimsenin kendine uygulanan müeyyidenin gerçek anlamında bir "ceza" olduğu hususunda bilinç taşıması gerektiğini düşünüyorum. Hem cezalandıran, hem cezalandırılan bakımından uygulanan müeyyidenin niteliği üzerinde mutabakat olmalıdır; ancak o durumda müeyyidenin niteliği nesnellik kazanır ve bir anlam ifade etmeye başlar. Aksi takdirde ortaya keyfî bir durum çıkar.

2.

Yaptığı bir yaramazlıktan dolayı Nastenka'nın ninesinin, Nastenka'nın entarisini kendi eteğine çengelli iğne ile iğneleyerek cezalandırması karşısında, Nastenka,

bu olayı kimi zaman gerçek bir ceza olarak algılar, kimi zaman da bunu bir ceza olarak düşünmez, fakat ninesinin hatırı kırılmasın diye onun uyguladığı bu müeyyideye katlanır (razı olur). Oysa ninenin, söz konusu müeyyideyi tavizsiz biçimde uygulama niyetini taşıdığı anlaşılmaktadır.

İmdi burada, Nastenka yönünden şu durum bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır: acaba Nastenka uygulanan müeyyidenin mahiyeti hakkında niçin zaman zaman fikir değiştirmektedir? Ve o, fikir değiştirdikçe cezanın niteliği aynı kaldığı halde, onun Nastenka'ya yüklediği külfet niçin farklılaşmaktadır?

Bir defa cezaya sebep olan fiilin (Nastenka'nın yaramazlığı) nine tarafından değerlendirilmesiyle Nastenka tarafından değerlendirilmesi arasında fark olduğu anlaşılmaktadır. Nastenka, o yaramazlık olayını aktarırken "o kadar kötü bir şey değildi" diyerek bu fiilin belki de cezayı gerektirmeyecek kadar masum bir şey olduğunu açıklamaktadır. Fakat ninesinin bu fiili cezaya müstahak saydığı kesindir. Bu fiili cezaya müstahak saymasında onun sübjektif durumu (kör olması) da rol oynamıştır. Oysa Nastenka, ninesi görüyor bile olsaydı, belki gene de o yaramazlığı yapacaktı. Onun fiilinin, kendi açısından ninesinin körlüğü ile ilgisi yoktur. O, o yaştaki her çocuğun yapabileceği nitelikte bir yaramazlık yapmıştır, o kadar. Buna rağmen, işlediği fiile reva görülen cezaya katlanmaya razı oluyorsa, anlatımından çıkartabildiğimiz kadarıyla, bunda ninesinin hatırını gütmesinin payı bulunmaktadır. Bu son cümlemiz, Nastenka'nın kimi zaman, uygulanan müeyyideyi niçin bir ceza olarak görmediğini de bize açıklamaktadır.

Buraya kadar söylediklerimizden birinci sonucu çıkartabiliriz: bir müeyyidenin cezaî nitelik taşıyıp taşımaması, o müeyyidenin "ağır" sayılıp sayılmamasıyla ilgili bir durum değildir. Nine, torununu çengelli iğne ile kendine tuttururken onun hürriyetini kısıtladığını bilmektedir. Bu, gerçek bir cezadır. Oysa torun, uygulanan müeyyidenin ağırlığını ancak sevgilisiyle buluşmak istediği zaman hissetmekte ve farkına varmaktadır. Bu özel durum dışında bu müeyyideyi pekâlâ katlanılabilir bir durum olarak görebilmekte ve pek şikâyetçi de olmamaktadır. O kadar ki, kimi zaman, ninesini böylece memnun edebildiği için durumdan hoşnut olduğu bile söylenebilir. Öte yandan, bu müeyyidenin bir başka çocuk için tamamıyla bir "oyun" olarak telâkki edilmesi de mümkündür.

Buradan ikinci sonuca ulaşabiliriz: bir müeyyidenin ceza sayılıp sayılmaması, cezalandıran ile cezalandırılan arasında, o fiilin ceza sayılması hakkındaki mutabakattır. Yani uygulanan müeyyide onu veren otorite tarafından ceza sayılması gerektiği gibi, kendine müeyyide uygulanan taraf bakımından da ceza olarak algılanmalıdır.

Şayet taraflar arasında uygulanan müeyyidenin niteliği hakkında mutabakat yoksa ne olur? Şu muhtemel sonuçlar ortaya çıkar:

* Müeyyide uygulayan, bunu cezaî nitelikte saymasına rağmen, kendine müeyyide uygulanan durumu bir "oyun", bir eğlence telâkki edebilir. Bu takdirde otoritenin amaçladığı sonuç hâsıl olmaz.

* Müeyyide uygulayan, bunu cezaî nitelikte sayar, fakat kendine müeyyide uygulanan bunu aynı nitelikte saymazsa, bu durumda uygulanan müeyyidenin ni-

teliği ona maruz kalan bakımından angarya, işkence, eziyet, daha geniş ve kesin bir tanımla zulüm olarak telâkki edilebilir. Bu durumda da, bu sefer her iki taraf bakımından amaçlanan durum hâsıl edilmiş olmaz.

* Ceza olarak uygulanan müeyyidenin adil olabilmesi için o fiilin, aynı kültür kodlarına sahip çıkan insanlar arasında uygulanması gerekir. Bu durum mevcut olmadığı takdirde, uygulanan müeyyidenin ne kadar ağır olduğunu veya olmadığını (yani isabeti) hakkında karara varmak mümkün olmaz. Aynı müeyyide birisi için oyun, eğlence telâkki edilebilecekken, bir başkası için zulüm sayılabilecektir.

* Demek ki, ceza olarak uygulanan bir müeyyidenin değerini kültür kodlarına göre belirleyebilmekteyiz: belli bir kültür ortamında ceza sayılabilen bir müeyyide, başka bir kültür ortamında aynı nitelikte bir olgu olarak telâkki edilmeyebilecektir.

Ve nihayet gerek ceza verenin, gerek ceza görenin uygulanan müeyyideden tatmin olabilmeleri için, bu müeyyidenin keyfî olmadığına, fakat onların dışında *ontik* olarak nesnel bir niteliğe sahip bulunduğuna dair kanaat (hatta inanç) mevcut bulunmalıdır.

Nastenka, ninesinin kendine uyguladığı müeyyideye kimi zaman gönüllü olarak katlansa bile, içten içe, bu müeyyidenin keyfî olduğunu sezinlediği için "uygun gördüğü" durumlarda ve ortamlarda ona riayet etmekten vazgeçebilmekte ve bundan dolayı vicdan azabı çektiğine dair bize herhangi bir ipucu da vermemektedir. Keyfî olarak uygulandığını düşündüğü bir müeyyideden, o da, kendi keyfine göre kaçmakta beis görmemektedir.

TOKAT

"Bir yüzünüze tokat atarlarsa öteki yüzünüzü de çevirin" sözünün de, anlaşılan, hayatta tekabül ettiği bir gerçeklik mevcut değil. Bir yüzüme tokat atıldığında öteki yüzümü çevirmekle acaba adaletin tecellisine nasıl yardımcı olabilirim? Kendimi zorlayarak bunda bir gerçeklik payı bulmaya çalıştığımda şu noktaya ulaşıyorum: şayet yediğim tokat, hak etmediğim bir ceza olarak bana reva görülmüşse, ben öteki yüzümü de tokadı atana çevirmek suretiyle onun rikkat ve merhametini kışkırtmış olurum; bu durumda da, bana tokat atan, hazır bulduğu ikinci yüzüme ikinci bir tokat atacağına, duyduğu pişmanlıkla benden özür dilemeye teşebbüs eder. Fakat bu, çok dolambaçlı bir özür istihsal etme hali olarak görünüyor.

Tokat yiyen (bu tokadı işlediği bir suçun cezası olarak yememişse), yani mazlum durumda bulunuyorsa, öteki yüzünü de çevirmek suretiyle mazlumluğunu katmerlemiş olacaktır. Bu durum ona acaba zalim karşısında nasıl bir üstünlük sağlayabilir? Gene kendimi zorlayarak belki şunu söyleyebilirim: burada, aslında, zalim olmaktansa mazlum olarak kalmanın tercih edilmesi tavsiye edilmektedir! Ama bu durum da, zalimlerin cüretini ziyadeleştirmez mi? Dolayısıyla zulmün artmasını teşvik etmek olmaz mı?

Bizim dinimizde kısas var. Kısas, zalimin zulmetme cesaretini doğrudan kırmasa bile, en azından zulmün şiddetlenmesini teşvik de etmez. Kısas, işlenmiş olan suçla bozulan toplumsal ahengin iadesini sağlar. İkinci defa tokat yemem için uzattığım yüzümse, söz konusu ahengin iyice bozulmasına yol açar; bozulmuş olan

ahengin pekişmesini sağlar. Birinci tokat tesadüfen atılmışsa, acaba yüzümü çevirmekle ikinci tokadın bilinçli olmasını sağlamam mı isteniyor? Böylece ilk tokat bilinçsiz herhangi bir eylem mesabesindeyken, ikinci tokada ortam hazırlamakla aynı zamanda kendimi işkenceciye mi sunmuş oluyorum ve böylece benim daha ne zahmetlere katlanabileceğimi mi göstermiş oluyorum? Bu da benim sabırla sınanmam mı oluyor? Sanırım bu tür akıl yürütmelerle böyle bir tavsiyenin künhüne varamayız. Son tahlilde, bu tavsiye, insanlara yaşaması istenen bir ahlâkî hayat tarzıdır; bu hayat tarzının mantığına akıl erdirebilmek, aynı zamanda, o ahlâkı bizim de yaşamamızı gerektirir. Oysa İslâm, bize böyle bir ahlâk ve böyle bir adalet tarzı yaşamamızı öngörmüyor. Sağlıklı ve karşılıklı münasebetimizi dengede tutmaya yarayışlı bir hayat tarzına uygun olarak öngörülen tavsiye kısas oluyor; kısas da, bozulan toplum dengesinin eski haline iadesini sağlıyor; toplum ahengi yeniden sağlanıyor.

İmdi toplumun ahengi, bu ahengi sağlamakla görevli olanlar tarafından bozulmuşsa, mazlum ve mağdur durumda bulunanlara öteki yüzlerini de zalime çevirmelerini mi istemeliyiz; yoksa görevini kötüye kullananlar için daha şedit tedbirler alma ve o görevliye haddini bildirme cihetine mi gitmeliyiz? Zalimin tokadını yememiş olanların bu soruya verecekleri cevap afakî kalacaktır. Bu soru tokadı yiyenler tarafından cevaplandırılmalıdır.

3. Korku ve zaaf

ZAAF

1.

Bana mı öyle geliyor acaba? Son zamanlarda sanki durmadan zaaflarımı sayıp döküyorum. Bundan keyif mi alıyorum? Dilim söylemeye varmıyor ama, yaşlandım mı? Kimilerini biliyorum, daha yirmisindeyken, kendinden yaşlı biriymiş gibi söz eder. Gene kimilerini bilirim, her sözün başında: "Bu yaşımda..." diye başlayan cümleleriyle ahkâm kesmeye bayılırlar. Ben o kümede yer alanlardan değilim. Hiç bir zaman kendimi yaşlı başlı biri olarak göremedim. Bu yaşımda da kendimi öyle yaşını başını almış biri gibi görmüyorum. Kendimi hep acemi hissettim. Yalnızca yazı yazmanın değil, hayatın da acemisi hissettim. Birileri, vaktiyle, benim ürkek biri olduğumu söylemişti. Doğrudur. Hayattan ürküyorum. Yazmaktan ürküyorum. Hata yapmaktan ürküyorum. Bütün bunlar kendini acemi hissetmek değilse, nedir? Hayattan ürken birisi hayatın

acemisidir. Yazmaktan ürken birisi yazmanın! Hata yapmaktan ürken birisiyse, uzman görünememenin kaygısını taşır. Bütün bunlarsa benim zaafımdır.

Kendimi hiç bir zaman yaşını başını almış biri diye görmüyorsam, bu, belki de, gizlice, genç insanın hatasının affedilebilir bir şey olduğunun yaşlı birinin hatasınınsa affa müstahak olmadığının düşünüldüğüne dair kanaatimden ileri gelmektedir. İşte, fark edilmesi zor olan bir zaafım daha..

Sait Faik, 40'lı yaşlarındayken, kendinden genç yazar veya genç öykücü, genç şair diye bahsedenlere içerlediğini yazıyor ve: "Bunca yılın yazarı olarak bana hâlâ genç demeleri gücüme gidiyor" gibisinden bir ifadeyle şikâyetini anlatıyordu. Bense, genç olarak anılmayı arzuluyorum. Hatta neredeyse çocuk gibi görülmek daha da hoşuma gidecek.

Ataç'ın harika bir tespiti vardı. Diyordu ki: "Çocukluğunu yaşamayan gençliğini yaşayamaz, gençliğini yaşamayan da ihtiyarlığını yaşayamaz." Bense doludizgin bir çocukluk yaşadım. Gençliğimi de iyi yaşadım diyebilirim. Elbet bu, gençlik kavramından anlaşılan şeye bağlı. Benim gençliğim, bana göre verimli geçti. Öyküler yazdım. Yazılar karaladım. Öğrencilik yaptım. Okuldan kaytardım. Sinema delisi olarak yıllarımı geçirdim. Pek çok şeye vakit buldum. Geri dönüp o yıllara baktığımda acaba şunu da yapsa mıydım ya da yapmasa mıydım, diye düşündüğümde, hatırıma gelen esef verici hiç bir şey bulamıyorum. Ne güzel! Demek ki, gençliğimi de yaşamışım.

Fakat ben, bunları söylemek için oturmamıştım yazı masama. Ben, zaafın insana mahsus bir "haslet" ol-

duğunu anlatmak niyetiyle işe koyulmuştum. Zaafın, insanoğlunun, en başta zikredilmesi gereken bir hasleti, bir meziyeti olduğunu söylemek istiyordum. Eğer insan melekten üstünse, bu, onun, zaafla malûl olarak yaratılmış olmasından ileri geliyor, diyecektim. Gayrı şahsi bir üslûpla anlatılabilecek olan bir fikir, benim yazmada gösterdiğim zaaf yüzünden, şahsî bir mahiyete büründü.

Ama gene de söyleyeceklerimden vazgeçmemeliyim ve insan denilen yaratığın yüceliğini meydana getiren niteliğin, bizatihi onun zaaflarının içinde barındığına dair fikrimi söylemeliyim. Beni bu fikre ulaştıran sebebe herkes ortak çıkar sanıyorum. İnsan, tümüyle "yüce" bir varlık olarak yaratılmış olaydı, yani zaaflarla malûl olarak yaratılmamış olaydı, onun bazı davranışlarının yüceliğini nasıl ölçebilecektik? İnsan, zaafları yüzünden başka türlüsünü yapabilecekken öyle değil de, böyle davranabiliyorsa, iradesini o istikamete değil de, bu istikamete yöneltiyorsa, yöneltebiliyorsa, onun bu davranışı takdire değer görülür. Oysa melek zaten başka türlü davranamaz. Hayvan da, başka türlü davranamaz. Onlarda, insana mahsus olan zaaflar yoktur. Onlarda zaaf olmayışını biz onların gücüne hamletmiyoruz. Onların yalnızca, nasılsalar öyle olarak göründüklerini ve öyle davrandıklarını söylüyoruz ve bununla da zaten, başka türlü davranamayacaklarını söylemiş oluyoruz. Şair: "Biz inkâr eder, şah inkârları severiz" derken insanoğlunun bir niteliğini vurguluyordu. Oysa melek ve hayvan böyle bir imkânla, yani inkâr edebilme imkânıyla donatılmış değildir. İnsanda, böyle bir imkân varken, yani inkâr edebilecekken inkâr etmeyip teslim olmasıdır onu yücelten.

İnsanın, zaaflarla donatılmış olması, onu kıldan ince bir geçitten geçme zorunda bırakıyor. O, bir yanı sadakat öbür yanı nankörlük; bir yanı celadet öbür yanı cebanet; bir yanı teslimiyet öbür yanı isyan olan bir geçit üstünde bulunuyor. Nankörlükte, cebanette, isyanda dünya nimetlerinden yararlanabilme fırsatı daha açık görünüyor. Zaafla malûl olan insanın ona meyletmesi için fıtratı da müsait ve müstait. Buna rağmen o, isyan ve inkârı reddediyor; itaati ve teslimiyeti tercih ediyorsa, zaaflarıyla başa çıkabiliyor demektir. İnsanın zaafı olmayaydı, zaten onunla başa çıkması söz konusu olmayacaktı. Yani zaten sınav söz konusu olmayacaktı ki, onu geçmek söz konusu olsun! Melek ve hayvan için, bu düzlemde zaten sınanma yok. İnsan da bu yüzden onlardan üstün olabildiği gibi, aşağı da olabiliyor. Çünkü yalnızca o, bir imkânlar varlığı olarak halk edilmiştir. Kudret ve zaaf, aynı anda ve aynı imkân dâhilinde kalbine yerleştirilmiştir.

Belki de bu sebeplerle zaaflarımı tanımaya meylediyorum. Onları tanımak istiyorum.

2.

Ben insandaki zaaftan bahsederken onun fıtratında mündemiç doğal bir ahenksizliği ele alıyorum. Zaafın bu türü, insan bilse veya bilmese, saklasa veya açığa vursa herkeste mevcuttur. Aslında insan, bu tür zaaflarıyla insandır. Bu anlamdaki zaaflar hayvanda yoktur. Melekte de yoktur. Hayvan kendini gizleyemez. Aç olduğu zaman onun görgü kurallarına uyması beklenmez. Hayvan, nezaket olsun diye bir sofrada hemcinsine öncelik vermez. Ve bunu böyle yapmadı diye hay-

vana zaaf izafe edilmez. Oysa insanlar bu anlamda zaaflarla maluldür. Belki ahlâk kurallarının meydana çıkmasında onun bu türden zaaflarının da etkisi olmuştur.

Fakat kuşku yok ki, insanın zaafları her zaman doğal sınırları içinde kalmayabilir. Zaafların marazî olanı da olur. Meselâ irade zayıflığı marazî bir durumdur. Kişi, istemesine rağmen iradesini kullanamaz. Saplantı (obsesyon, musallat fikir) halleri keza marazîdir. Fobiler, yani marazî korkular, keza hastalık halidir: yükseklik korkusu, deniz korkusu, kapalı kalma korkusu vb. İçine doğan bazı arzuların tehlikeli veya sakıncalı olduğunu bilmesine rağmen kişinin o arzusunu yerine getirmekten kendini alamayışı, mesela içki içmesini engelleyemeyişi, çalma veya ateş yakma arzularının önüne geçemeyişi, hep marazî hallerdir. Bunlar hastalık olduğu için tedavisi cihetine gidilir, gidilmelidir de.

Ben zaaftan bahsederken bu marazî halleri hedeflemiyorum. İnsanlığın şanından diyebileceğim bir ahenksizlikten bahsediyorum. Burada kullandığım "ahenksizlik" kelimesine de olumsuz bir anlam yüklemiyorum. Tümüyle nesnel bir durumdan bahsediyorum. Buradaki ahenksizlik, insanın fıtratında meknuz bulunan ve hem hayra, hem şerre istidatlı olan ve ikisi arasında muhayyer bırakılmış bir ahenksizliktir. Melek gibi sürekli hayır üzerinde olmak veya hayvan gibi bütünüyle içgüdüleriyle yönlendirilmek durumunda böyle bir ahenksizliğin sözü edilemez. Çünkü onlar hayrı veya şerri seçme hususunda muhayyer bırakılmamışlardır. Değindiğimiz anlamda hayvan da, melek de ahenkli varlıklardır. Ne iseler o olarak kalmak zorundadırlar ve başka türlü davranmaları onların tabiatına aykırıdır. Bu yüzden de onların insan karşısında-

ki pozisyonları sabit kalır. Fakat insanın onlar karşısındaki pozisyonu sabit değildir. İnsan, muhayyer bırakıldığı hususlarda tercih edeceği davranış türüyle melekten üstün olmak veya hayvandan aşağı olmak durumlarını elde edebilir ve elde ettiği sonucun sorumluluğu da kendi üzerinde kalır.

Böylece zaafın insanın doğal durumu olduğunu, insanın hayır ve şer arasında bir sarkaç gibi gidip gelebileceğini, onu insan yapan "şart"ın da bu zaaftan kaynaklandığını, dolayısıyla, zaaf dediğimiz şeyin aynı zamanda insanın gücü olarak da telâkki edilebileceğini söylemiş oluyoruz.

Dostoyevski, insanın fıtratında meknuz olan zaafları ortaya çıkartmanın dehasına sahip bir romancı. *Yer Altından Notlar*'ın kahramanı, insanın zaaflarını kendi kişiliğinde acımasızca sayıp döken biri olarak karşımıza çıkartılıyor. O, kendini kötü saydığı zaman onun kötülüğüne, iyi saydığı zaman da iyiliğine inanamıyoruz. O anlatının her satırı, insanın iç çelişkileriyle, zaaflarıyla dolu. İnsan, ona acımalı mı, kızmalı mı kestiremiyor. Ve sonunda, işte ben buyum, zaaflarıyla, iyi ve kötü yanlarıyla insan olarak ben buyum, demekten kendini alamıyor. Adam, hasta olduğunu sezinliyor, fakat tedaviden kaçınıyor. Tıbba saygı duyduğunu söylüyor, fakat hemen tıbba saygının bir boş inanç olduğu yargısına ulaşıyor. Ama ardından, kendi gibi tahsilli bir adamın böyle bir inanca sahip olmasının yersiz olduğunu, tedaviden kaçınmasının doktorlara azizlik etmek isteğinden ileri geldiğini ileri sürüyor, ama bundan da vazgeçip tedaviden kaçınmasının inadından ileri geldiğini belirtiyor. Ama sonuçta ne olduğu anlaşılmadan kalıyor. Namuslu bir adamın bahsetmekten en çok

zevk aldığı konunun kendi olduğunu belirtiyor. Bir yerde, hastalıklarıyla övündüğünü ve bununla gösteriş yaptığını söylüyor. Bir başka yerde, küçülmesini olanca şiddetiyle idrak etmekte en üstün dereceye varmasının verdiği zevkten bahsediyor. Bir yandan onurlu olduğunu söylerken, bir yandan da birisi yüzüne bir şamar aşk etse sevinç duyacağını söylüyor.

Bunlar, çok kimsenin, kendinden bile gizlediği insanî gerçeklikler. Kimilerinin, fıtratlarının bir parçası olan bu gerçeklikleri kabul etmek istemeyişleri bile, farklı bir düzlemde bir zaafın ortaya çıkmasından başka bir anlama gelir mi?

İnsanın kahramanlığı da onun zaaflarının içinde yatıyor. Eğer zaaflarımız olmayaydı biz nasıl kahraman olabilirdik? Neye göre olurduk? Eğer zaaflarımız olmayaydı kahramanlığımızın değeri mi olurdu? Hiç bir şeyden korkmayan birinin davranışına kahramanlık denebilir mi? Elini ateşe uzatan bir çocuğun yaptığı iş kahramanlık mıdır? Ama ateşin ne olduğunu bilen birinin gerektiği yerde kendini ateşe atmaktan kaçınmaması kahramanlık sayılır. Çünkü o, korkmasına rağmen (korku insanın zaafıdır) ateşe atılabilmektedir. Ateş ister elle tutulabilir olsun, ister manevî yaşantı alanına ait bir konumda bulunsun…

KORKAK KİM?

Silah taşıyan mı korkaktır, taşımayan mı?

Silah taşıyan korktuğu için mi silah taşır, korkutmak için mi?

Başkasını korkutmak isteyen ona olan korkusunu def etmek için mi silah taşır, ondan korktuğunu belli etmemek için mi?

Korkutmak isteyen mi korkaktır, korkutma ihtiyacını belli etmek istemeyen mi, yoksa böyle bir ihtiyaç hissetmeyen mi?

Silah niçin taşınır? Saldırmak için mi, savunma için mi?

Saldıran mı korkaktır, savunan mı?

Bunlar, iki ucu açık sorulardır. Soruların iki tarafını evetlemek de mümkün, hayırlamak da.

Silah taşıyan niçin korksun? Korkmuyorsa niçin silah taşısın?

Silah taşımak için korkmak mı gerekiyor? Korkmayı gerektirecek bir durum yoksa silah niye taşınır? Öyleyse silah taşıyan kimse kendini korkutana karşı korkmazlık elde ettiğini düşünerek onu korkutmaya mı teşebbüs etmektedir?

Silah nedir?

*

Bilinçli biçimde korktuğumu ilk kez hissettiğimde ancak dört yaşındaydım. Uzak akrabalarımızdan öğretmen okulunda okuyan ve o tarihte 15 yaşlarında olduğu söylenen kız çocuk veremden ölmüştü. Onun sözü ediliyordu. Kız çocuğun ninesi, uzun uzun, onun bahtsızlığından bahsetti. Ev içi sıkıntılarından, doğduğundan beri geçirdiği hastalıklardan, annesiyle babasının kavgalarından.. bir yandan bunları anlatıyor, bir yandan da ağlıyordu. İşte o sırada, torununun, mezarda ve öbür dünyada rahat etmesi için Allah'a niyaz etti. Onun, kabir azabına uğramamasını istedi.

Ben can kulağıyla onu dinliyordum. O âna kadar, ölen ablaya göz yaşlarıyla karışık bir acıma duygusu taşıyorken, ona yapılan bu dualar içimi birdenbire ürpertti. Kabir neydi? Azap neydi? Kabir azabı neyin nesiydi? Ve Şahadil kelimesi... Bu kelimeyi de ilk kez, bütün harfleriyle o sırada işittim. O da ürperti verici bir kelimeydi. Mistik, korkutucu, tuhaf bir kelime... Çok sonraları, bu kelimenin Şeyh Adil'den galat olarak ve o zatın adına telmihen Maraş kabristanına verilen isim olduğunu öğrenecektim. Daha sonra da, o zatın Allah dostlarından bir dost olduğunu…

Fakat bütün bunlar o sırada, dört yaşında olan çocuğun meçhulü idi. Her şey onun meçhulü idi. Bütün bu meçhullerin o çocuğu iliklerine kadar ürperteceği belliydi: sorgusunun kolay olmasına dair temenniler, Münker-Nekir melekleri…

Bütün bunları işittiğim âna kadar, annemle ve uzak akrabamızdan o nineyle birlikte oturmakta olduğumuz divandan ayaklarımı sarkıtmış sallandırıyordum. O karışık sözler kafamda nasıl vehimler uyandırdıysa, bilemiyorum, ayaklarımı ilkin sallandırmaktan vazgeçtim, sonra da onları yukarıya çekip dizlerimi karnımın içinde topladım. Çünkü –kimlerse onlar– sarkıttığım ayaklarımı divanın altından çekip benimle birlikte götüreceklerdi! Bilmiyorum, artık Şahadil'e mi, kabre mi, ölüm azabının çekildiği bir yerlere mi? Korkmayıp n'apacaktım, nerelere kaçacaktım, nereye sığınacaktım?

Eğer ayaklarımı sarkıttığım sırada *onlar* gelip de beni kaçıracak olsalardı kendimi nasıl savunabilirdim? Küçücük, aciz bir çocuk olarak *onlara* karşı ne yapabilirdim?

Kendimi koruyabilmem için hiç bir silahım yoktu. Çelik çomak sopası bile yanımda değildi. Korkumu anneme söylemeyi kendime yediremediğim için ondan da bir yardım bekleyemeyeceğim açıktı. Bir başınaydım. Ve ne kadar acizdim yarabbim!

*

O yaşımda bile, çok iyi biliyordum ki, bana zararı dokunmasından korktuğum *onlar* benim türümden, benim gibi etli kemikli, kanlı canlı yaratıklar olsaydılar *onlar*dan korkmam için sebep kalmayacaktı. Beni *onlar*dan korkutan şey, *onlar*ın kim olduğunu, neyin nesi olduğunu bilmememden ileri geliyordu. Kendimi nasıl savunabileceğimi bilmemem beni korkuya salıyordu. *Onlara* karşı kullanılacak silahların ne olduğunu bilmemem beni korkutuyordu.

Şimdi artık korkunun insana mahsus zaaflardan biri olduğunu biliyorum. Evet, korku, bütünüyle insana mahsus bir zaaf (isterseniz "duygu" diyerek yumuşatabilirsiniz bu özelliği)… Ama insanın öteki zaafları gibi, bu da, kendi kudretini bağrında taşıyor. Çünkü insan korkudan masun olsa, onun meydana getirdiği kültür ve uygarlık ürünlerinden hiç biri ortaya çıkmış olmazdı. İçinde yaşadığımız barınaktan, üstümüzü örtmek için kullandığımız örtülere, baltalarımızdan ateşli silahlarımıza kadar ne varsa, başka ihtiyaçlarımızın yanında, biraz da, korkuya karşı kullanılan bir kalkan (yani bir silah) olarak icat edilmiş değil midir?

Şimdi, biraz da korkularım yüzünden kendimi insan olarak algılamaya hak kazanmış olduğumu hissediyorum. Çünkü insanlar korkar, hayvanlar korkmaz.

Korkunun da bir meziyet olduğuna karar verdikten sonra, insanın korktuğunu itiraf etmesinde korkacak

ne var? Bütün mesele belki onu nasıl dışarda tutabileceğimizin sırrını keşfedebilmekte toplanıyor.

KORKUYU DIŞARDA TUTMAK

Barınağın korkudan doğduğunu ileri sürüyorum değil mi?

Elbette. Böcekten, sürüngenden, kurttan, kuştan korkmasak kendimize barınak inşa etmenin anlamı kalır mı? Sıcaktan, soğuktan, kardan, yağmurdan korkmasak ve onlardan korunma ihtiyacını hissetmesek niçin kendimize barınak inşa etme zorunluluğuyla karşılaşalım? İnsan kendine barınak inşa etmek ihtiyacı içindedir. Ona bu ihtiyacı hissettiren olgunun kökeninde onun korkularının yattığını düşünüyorum. İnsan, korkuyu dışarda tutmak için kendine barınak inşa ediyor.

İnsanın en köklü duygularından biridir korku. Daha dört yaşımdayken, meçhul bir tehlikeden kendimi koruyabilmek için, divandan sarkıtmış olduğum ayaklarımı karnımda toplarken, kendimi canla başla nasıl koruma isteği içinde olduğumu unutabilir miyim? Görünmez tehlikelere karşı böyle savunma mekanizmaları geliştirebildiğimize göre, görünür tehlikeler karşısında da, görünür silahlarla kendimizi donatıyoruz. Kendimizi kurda, kuşa kaptırmamak için, yağmurun, karın tehlikelerini savuşturabilmek için barınaklar kuruyoruz. Ormanların, sarp kayaların tehlikelerini savuşturabilmek için de, kendimize yollar açıyoruz. O da bir başka tür barınak sayılır.

*

Bu belki benim özel tabiatımın icabı, bilemem. Ben kendimi hiç bir zaman tabiata, vahşete ve maceraya terk etmek istemedim. Fakat bu durumun rahatlıkla genelleştirilebileceğini ve kendini tabiata, vahşete ve maceraya teslim etmekten alıkoyan duygunun insanlarda ortak olabileceğini düşünüyorum. İnsanın kendine bir kültür kurmasının ve medenileşmesinin de bu köklü duygudan kaynaklandığını ileri sürmekte yanlışlık olmadığı kanaatini taşıyorum.

Böylece belki de, medenileşmenin insanın fıtratından kaynaklandığı sonucuna ulaşıyoruz. İnsan bir kez kendine barınak kurarsa (yani tabiata karşı eviyle, yoluyla, baltasıyla silahlanmaya başlarsa), bunun arkasından onların iyileştirilmesi ihtiyacıyla başlayan yeni bir süreç doğar. Bu durum da, temel anlamıyla, bence, medenileşmekten başka bir şey değildir.

İnsanlar, oldum olası tabiata özlem duyduklarını söylerler. Kimileri bu özlemi bir tür dünyagörüşü, bir tür ideoloji haline de getirmiştir. Fakat bu özlem içinde olduğunu söyleyenlerin bütünüyle samimi olabileceğinden kuşkuluyum ben. Onları, özlediklerini söyledikleri tabiatın içine salıversek, orada, çıplak halleriyle bir gün bile yaşayamayacaklarını tahmin etmek kolaydır. Onlar, çıplak halleriyle tabiatın ortasında kaldıkları andan itibaren, kendilerine yeni barınaklar kurma ihtiyacının da içinde bulurlar kendilerini. Öyleyse, onların tabiat özlemlerinin arkasında başka etmenleri, başka sebepleri aramalıyız. Bu etmen ve sebepler de, bu insanların içinde yaşadıkları "medenî ortam"ın artık soysuzlaşmış olmasıyla açıklanabilir. En uç ifadesiyle, bu soysuzlaşmış uygarlık ortamında artık insanlar tabiatın kurtlarından kurtulmuşlar, fakat birbirlerinin

kurdu haline gelmişlerdir, diyebiliriz. Böyle baktığımızda, insanların tabiat özlemlerinin ancak sembolik bir anlamı dile getirdiğini söylemek mümkün olur.

Böylece, insanın tabiî hayat ortamının bizzat kendi eliyle inşa ettiği kent (burada artık köy, kasaba vb. yönetim bölünmeleri sadet dışıdır) olduğunu ileri sürmemiz mümkün hale geliyor. İnsan kentlerde, kendi eliyle kurduğu, kendi emeği ile inşa ettiği kentlerde yaşar. Onun tabiî hayat ortamı kenttir.

Anlaşılıyor ki, korkaklık insan için zaaf mıdır, kudret midir ikilemini de yeniden anlamlandırmamız gerekmektedir. Onlar karşılıklı ilişki içindedir ve biri ötekinin içinde barınır. Korkuyu dışarda tutma ihtiyacı insanı tedbir almaya, yani kendine barınak da dâhil, silah icat etmeye sevk ediyor. Tedbir alma ihtiyacı da, onu gözü pek olmaya zorluyor. Tedbir alma ihtiyacı insanı maceraya sevk ediyor. Macerayı göze alamayan insansa tedbir almakta akim kalıyor. Böylece, görüyoruz ki, insan korkuyla cesaret arasında örülmüş bir süreç içinde, sarmal bir yol üstünde kendini buluyor.

O, ıslığıyla, vahşi hayvanları ürküterek kendini koruyabileceğini keşfedince, gene ıslık çalarak kendini eğlendirmenin yolunu da buluyor.

4. Yalnızlık ve ölüm

BİRKAÇ SAATLİK YALNIZLIK

Keşke o gece ay bütün haşmetiyle yükselmişti ve Taksim Gezisini elektrik ışıkları değil, fakat ay ışığı aydınlatıyordu, diyebilseydim. Bunu diyemiyorum, çünkü o gece ne ayın olduğunun farkındaydım, ne de Taksim Gezisini herhangi bir ışığın aydınlattığının…

O muhitteki büyük otellerden birinde kalıyordum. İçime garip bir yabancılık duygusu sinmişti. Aslında bunun böyle olacağını daha o sabah fark etmeliydim. Hayır, cümleyi doğru kurmalıyım, daha o sabah bunun böyle olacağını, yani kendimi garipsemiş hissedeceğimi biliyordum. Otelin "roof"unda kahvaltı yapmak üzere kendimi orada bulduğumda, ne pencerelerden dökülen güneş ışığı, ne ayakaltında görünen Boğaz'ın manzarası içimi ferahlatmıştı. Böyle bir ferahlık hissetmiş olsaydım, ben de herkes gibi, Boğaz'ın "manzara"sına atıfta bulunacağıma (manzara kelimesi çünkü kimseye hiçbir anlam iletme gücünü taşımıyor, nesnel bir görüntünün soğukluğunu yansıtmaya yarıyor, o kadar), o soğuklu-

ğu ifade edebilmek için manzara kelimesinden yararlanmak yerine, Boğaz'ın serin ve mavi sularından, Boğaz'dan geçmekte olan yelkenlilerden, vapurlardan, şileplerden söz açardım. Ama Boğaz da, herhangi bir manzaradan başka bir şey değildi benim için. Benim o andaki garipsemiş, yalnızlaşmış halim için. O halimin farkına varır varmaz ürkekleştim, üzerime bir çekingenlik çöktü. Oradan ayrılıp gitmek aklıma gelmiyordu. Mademki kendimi orada bulmuştum, öyleyse orada bulunmanın icabı neyse onu yerine getirmeliyim diye düşünüyordum. Kahvaltı tabağıma, ne yiyeceğimi seçme üzerine yoğunlaşacağıma, oradan gitmemem gerektiği üzerine, yani boş bir mesele üzerine kafa yoruyordum. *Ötekiler* ne kadar şen şakraktı, ne cıvıl cıvıl insanlardı! Herkes, orada, kendi evinde gibi davranıyordu. Acaba onları kıskandım mı? Kınadım mı? Onların saadetini affetme gücünü kendimde bulmayı boşuna mı denemek istiyordum? Nihayet bir insan sesi: "Çay mı istersiniz, kahve mi?" İnsanın, kendine hitap eden bir sese muhatap olmasının ne büyük bir nimet olduğunu o anda algılıyorum. Seninle konuşacak biri var! İnsanın, bunu iliklerine kadar hissetmesi korkunç güzel ve uyarıcı bir şey! Deliliğin çeperlerini yoklarken birisi seninle ilgileniyor ve senin ne içeceğini merak ettiğini ifade ediyor. Az nimet mi bu? Bir anlık bir sevinç! Ve o sevince zıt olarak dudaklardan dökülen hüzünlü bir talep: "Kahve lütfen!" Hepsi bu kadar. O bir anlık, bulundu sanılan sevinç, talimatınızı alan kişinin yanınızdan süzülüp kaybolmasıyla, sizi daha kalın bir fanus çevreliyor. Sesinizi dışarıya duyurabilmenin imkânı ve dışarıdaki seslerin size ulaşması imkânı iyice azalıyor, yitiyor. Artık bütünüyle kendi halinizle baş başasınız!

Günü geçiyorum. Başkasıyla birlikteyken yaşanan yalnızlığın umudu yok edici, duyguları kemirip zayıflatıcı yanını atlıyorum.

Kendimi umutsuzca Taksim Gezisine attığımda gecenin başlangıcı çoktan gerilerde kalmıştı. Evet, Taksim'i aydınlatan bir ışık var mıydı, belli değildi. Bana öyle geliyor ki, hatta yağmur çiseliyordu. Hatta sokaklara kestane satıcılarının döküldüğü bir mevsimi yaşıyorduk. Kanepeler ıslaktı. Yerler ıslaktı. Dev binaların arasında, nereye gideceğimi bilmez halde ve niçin Taksim Gezisinde bulunduğum da unutulmuş olarak kendimi ordan oraya vuruyordum.

Kestanecilerin farkına varmak, kanepelerin ıslak olduğunu bilmek ve bu kanepeleri daha önce de ıslanmış olarak gördüğünü sanmak gibi duygular, elbette bana bir geçmişimin olduğunu ayrımsatıyor.

Böylece ben, yalnızlık denen o feci duygunun, insanın bir geçmişinin olmasıyla bağlantılı olacağını düşünüyorum. Geçmişi olmayanın geleceği olmaz; bunu herkes biliyor. Fakat ben geçmişi olmayanın şimdisi de olmayacağını düşünüyorum. Bir kurbağanın, bir tırtılın, bir kirpinin, ne bileyim bir kedinin yaşantısını tahayyül ettiğim gibi, kendi yaşantımı tahayyül ettiğimde, böyle bir yaşantıda yalnızlığın yerinin olmayacağı düşüncesine ulaşıyorum. Çünkü yalnızlık, yalnızlığın (yani yalnızlık olgusunun ve kendi varlığının) farkına varılmasıyla mümkün olabilecek bir duygu. Hayvanın, böceğin, bunun farkına varmasını sağlayacak ne duyuları, ne de duyguları var. O zaten kendi mutlak yalnızlığının dünyasına gömülmüş olarak ve kendi zatının da bilincinde olmadan hayatını sürdü-

rür. Çokça söylendiği gibi, sürekli bir şimdinin içinde yaşar. Bir kedinin, kendi mutlak yalnızlığının içinde yaşaması, onun yalnızlığı bilmemesiyle eşanlam taşır. Oysa insan, hiçbir zaman yalnız değildir. Yalnızlık onun için eğer hastalıkla eşleşmiş bir duygu değilse, istisnai bir haldir. Çünkü o, sürekli biçimde kendi tarihiyle birlikte yaşar: yani cansıkıntısı, bıkkınlık, usanmışlık gibi duygular, onun kendi kişisel tarihinin içinden çıkıp gelir. Daha önce paylaşma imkânını elinde bulunduran kişinin bu imkânı yitirmiş olması, onun yalnızlığa yuvarlanması için yeterlidir. Paylaşma, kelimeleri ve cümleleri paylaşmaktan mülkiyeti paylaşmaya değin bir sürü şeyi kapsar.

Fakat bunun için, yani paylaşmanın yaşanabilmesi için, karşınızdakinin de kendinde olanları sizinle paylaşmaya hazır olması gerekiyor. Bunun, bir bayi-müşteri (satıcı-alıcı) ilişkisi olmadığını, rastladığım ilk kestaneciden, kestane satın alma işlemini gerçekleştirdiğimde anlıyorum. Parasını ödüyorum, kestane paketini teslim alıyorum. O birkaç yüz gramlık kestane paketinin içinde, Allah için, bir tek sağlam kestane bulamıyorum. Hepsi çürümüş ve kurtlanmış…

Koca İstanbul'da, o anda, o birkaç saatlik süre içinde, irtibat kurabileceğim dostlarımın, arkadaşlarımın var olduğunu bilmeme rağmen bu irtibatları kurmaktan mahrum kalmış olmasam, yalnızlık duygusunun mahiyetini kavramam ve onu kendi kişisel tarihimle ilişkilendirmem mümkün olur muydu? Onun, soyut bir alış verişten ibaret olmadığını söyleyebilir miydim?

YALNIZLIĞA TEĞET GEÇMEK

Ben, o birkaç saatlik yalnızlıkları yalnızlık saymıyorum. O tür yalnızlıklar ne kadar yoğun yaşanmış olursa olsun, umutsuz ve daha önemli umarsız değildir. Gerçek yalnızlıksa hem umutsuzdur, hem umarsız. Bu, aynı zamanda gideceği yeri olmamaya eşanlam taşır. Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sının sevimli sarhoşu Marmeladov sefaletin anlamını aktarırken, Raskolnikof'a şöyle konuşur: "Muhterem efendim, fukaralık ayıp değil; bunu bilirim. Sarhoşluğun da bir fazilet olmadığını daha iyi bilirim. Ama sefalet, muhterem efendim, sefalet ayıptır. Fukaralıkta yaradılışınızın asil duygularını henüz muhafaza edebilirsiniz! Sefalette ise, bunu hiç kimse, hiç bir zaman yapamamıştır. Sefalete düşmüş bir kimseyi toplumun dışına atmak için sopayla kovmazlar da, süpürgeyle süpürürler.../Her insanın, hiç olmazsa gidebileceği bir yeri olması lâzım değil mi? Zira öyle zaman oluyor ki, mutlaka hiç değilse, bir yere gitmek gerekiyor.../Anlıyor musunuz muhterem efendim, bir insanın artık gideceği hiç bir yeri olmaması ne demektir, anlıyor musunuz? Hayır! Siz bunu henüz anlayamazsınız!" Gideceği hiç bir yeri olmamak, işte, sefaletin portresi buradaki umarsızlıkta ortaya çıkar. Sefil insan, çoğu kez, yalnızlıkla da eşleşmiştir. Gideceği yeri olmamak demek, aynı zamanda gideceği kimsenin olmaması da demek olur. Buna rağmen, sefilin, aynı zamanda yalnız olması şart değildir. Nasıl ki, yalnızın da, mutlaka sefil olması gerekmez. Ama ikisinin bileşimi, insanoğlunun düşebileceği korkunç durumların en korkuncudur.

Böylece mutlak anlamda yalnızlığın, insanın sadece gideceği bir kimsenin (bir yerin) bulunmayışı değil, ay-

nı zamanda böyle bir umuttan mahrum bulunuşu anlamını taşıdığını da söylemiş oluyoruz. Öyleyse yalnızlık, insanın iradesiyle ve özgürce seçtiği bir durum olamaz demek gerekiyor. Aslında, insan, fıtraten de yalnız değildir. İnsan, türdeşleriyle iletişim kurmak *zorundadır.* Türdeşleriyle iletişim kurmaya mecburdur. Ona böyle bir mecburiyet yükleyen özelliği, onun konuşan bir varlık olmasından kaynaklanır. Eğer insan konuşabilen bir yaratıksa, insan, yapısında bir *dil* (bir organ ve konuşabilme yeteneği) taşıyorsa, o, konuşmaya mecburdur. Konuşmaysa zaten iletişim demek olur. Hâlbuki hayvanı yalnız yapan, onun bu imkândan (dil) mahrum oluşu olgusunda ortaya çıkıyor. Hayvan, mutlak biçimde, kendi yalnızlığına gömülüdür. Onun kendi mutlak yalnızlığının duvarını aşması söz konusu değildir. Kimi zaman, hayvanlar arasında, yani hayvanların kendi türdeşleri arasında kurdukları söylenen iletişim, onların kendi içlerine gömülü olma hallerinin dışına çıktıkları anlamına gelmez. Her hayvan, bu "iletişimi" kendi mutlak yalnızlığının duvarları arasında gerçekleştirir. Yani burada bir fikrin, bir görüşün, bir duygunun paylaşımı söz konusu değildir ki, hayvanın yalnızlık duvarını aştığından bahsedilebilsin!

Oysa insan, fıtraten, konuşabilen bir varlık olduğundan, onun doğal hali yalnızlık değildir. Onun doğal hali, türdeşleriyle birlikte olmaktır. Öyleyse yalnız olduğu söylenen insan, bu duruma kendi özgür seçimiyle "girmiş" olamaz. O, bu duruma, ancak kendi özgür iradesinin dışında "düşmüş" olabilir. Çünkü herkes bilinçli biçimde ya da doğal eğilimleriyle bilir ki, gerçek anlamında yalnızlık (yani mutlak yalnızlık) mahvedici, helâk edici bir durumdur.

İnsanın kendi özgür iradesiyle seçtiği ve içine girdiği yalnızlığı, şimdi üzerinde konuştuğumuz türdeki yalnızlıktan (mutlak yalnızlıktan) ayırmamız gerekiyor. İnsanın, kendi seçimiyle yaşamak istediği yalnızlık eğitici, öğretici, verimli bir yalnızlık türüdür. Dağ başlarında inzivaya çekilenler, "hücre"lerinde itikâfa çekilmiş olanlar ya da kalabalık içinde halvet yaşayanlar, kendi iradeleri dışında içine fırlatılmış oldukları bir durumu değil, fakat kendi özgür seçimlerinin sonucunu yaşarlar. Kaldı ki, bu durum, kendini yalnızlığa çeken insan bakımından umutsuz ve umarsız bir yaşantıyı dile getirmez. O, başkasıyla iletişim kurmaktan mahrum olduğu için değil, kendi öyle istediği için yalnızlığı yaşamaktadır. Bu durum, mahvedici, kahredici, helâk edici duyguların yaşanmasını değil, fakat insanın kendi içinde kendini çoğaltmasını, insanlarla daha sıkı ilişki kurabilmesini elde etmenin yolunu açar. İnsan böyle bir yalnızlığı ona mecbur ve mahkûm olduğu için seçmez, nefsini eğitme amacına yönelik olarak, böyle bir yalnızlığı *denemek* ister.

Bu bakımdan, insanların, bir anlık duygulanmaları sonucunda, bir büyük kentin, büyük otellerinde ve o otellerin yörelerinde çektikleri yalnızlık duygularını, gerçek yalnızlık saymamak gerekiyor. Ancak bu türdeki geçici yalnızlıklar, gerçek yalnızlığın ne menem bir şey olduğunu duyumsatmaları bakımından, gerçek yalnızlıklara teğet geçerler. Üstelik geçici yalnızlıklar hiç bir zaman bütünüyle umutsuz ve umarsız değildir. Geçici bir yalnızlık içine düşmüş olan insan, isterse, onu kolayca alt edebilir.

Ben, Müslüman insanın, mutlak yalnızlık içine düşebileceğine ihtimal vermiyorum. Çünkü Müslüman

kültürü buna müsaade etmez. Bu anlamda yalnızlık Batı kültürünün, Batılı insanın başına musallat ettiği marazî bir haldir. Batılı insansa, yalnızlığıyla başa çıkmanın yollarını araştırıyor. Ancak bulduğu yollar şimdilik yapay, düzmece görünüyor. Yalnızlıkla başa çıkmanın yolu başkasıyla iletişim kurmaktan geçiyorsa, şimdiki Batı kültüründe bu iletişimin *araçsallaşmış* olduğunu söyleyeceğiz.

Yalnızlık, insanın, kendinde olanları türdeşleriyle paylaşmasıyla son bulur. Araçsallaşmış iletişimde, paylaşım, daha doğrusu tek taraflı veriş, sürekli, insandan makineye doğru yönelmiştir. İnsandan televizyona, sinemaya, kitaba.. doğru olan yöneliş, yalnızlığın aldatıcı bir telâfisinden başka bir şey değildir. Aldatıcıdır, çünkü gerçek bir tatmin sağlamaz; üstelik farklı bir düzlemde yeni bağımlılıkların, farklı yalnızlıkların yolunu açarak, insanı, kendi yalnızlığının lâbirentinde oyalanıp kalmasını sonuçlar.

YALNIZLIK BİR CEZADIR

İnsanoğlu yalnızlığın bir ceza olduğunu erkenden keşfetmiştir. Onun hücre, hapis, sürgün cezasını uygulaması, kuşku duymadan ileri sürebilirim ki, yalnızlığı bir ceza olarak keşfetmiş olmasına dayanmaktadır.

Değindiğim cezaların ortak özelliği nerede toplanıyor? Elbette o duruma "mahkûm edilen" insanın, kendi doğal insan çevresinden yalıtılmasında!

Fakat sanıyorum onların içinde en ağır olanı hücre cezasıdır. Çünkü hücre cezasında insan, çevresinden, baş-

ka insanlardan tümüyle yalıtılmıştır. Hiç kimseyle görüşmesine müsaade edilmemektedir. Resmî ilişkiler dışında, irtibat kurabileceği kimse yoktur. Ona, aslında, başkasıyla ilişki kurabilmenin umudu da yasaklanmıştır.

Gerçi hapis ve sürgün cezalarında da insan, kendi doğal çevresinin dışında yaşamaya mahkûm edilmiştir. Bu, o insanın, başkasıyla iletişim yolunun tıkanması anlamını taşır. Olayın, cezaya ilişkin niteliği bu noktada ortaya çıkıyor. Burada belki şöyle bir itiraz akla gelebilir ve denebilir ki, hapis ve sürgün cezasına mahkûm edilen kişinin, içine itildiği ortamda başkasıyla iletişim kurabilmesinin yolu açıktır: o, isterse, "kader arkadaşlarıyla" iletişim kurabilir. Fakat düşünülmeli ki, burada belki zaman içinde bir iletişim kurmanın yolu açık bırakılmış olsa bile, kurulacak iletişim, her şeye rağmen, ancak dayatılmış bir istikamette gerçekleşebilme şansına sahiptir. O da, gene, herkes için değil… O şartlar altında, başkasıyla iletişim kurabilenler, bana öyle geliyor ki, gene de *çok özel yaradılışlı* olan kişilerdir. Onlar, bir bakıma, kendi yalnızlıklarının da seyircisi durumundadırlar. Başka biçimde söylenirse, onlar, yalnızlık duygusunun ne olduğunu bilmeyen kişilerdir. Bu duygudan mahrum bulunmak aslında, insanın bir tür hayvanlaşmasından başka bir anlama da gelmez diye düşünüyorum. Oysa yalnızlığının ve soyut biçimde yalnızlığın ne demek olduğunun farkında olan birisi için, hapishane ortamı ancak "cinnet mustatili" olarak nitelendirilebilir.

Cezanın amaçlarından birinin, onun, kişi için ıslah edici, başkası içinse ibret verici olması yolunda bir iddia ileri sürülür. Ben doğrusu, bu iddialara katılamıyorum. Yani başkasının ibret alması için birinin cezalandırılması, doğrudan, ceza olgusunun kendini istismar etme an-

lamına gelmeli. Kişinin ıslah edilmesi için onun cezalandırılması da, aynı şekilde, "ceza"nın mantığına ters düşmektedir. Maksat kişinin ıslahı ise, o takdirde, cezadan vazgeç kişinin ıslahına yönelik teşebbüsleri gerçekleştirmeye bak! Kaldı ki, ne ıslah konusunda, ne ibret konusunda, şimdiye kadar hiç bir olumlu sonucun alındığı da vaki olmasa gerek. Çünkü ıslah olunduğu da, ibret alındığı da görülmüyor. İstisnai durumlardaysa, o kişi zaten ıslah olacak veya ibret alacak yaradılışta olmalı, diye aklımdan geçiriyorum. Geriye, bir taşla iki kuş vurma açıkgözlüğü kalıyor, o da, hem kişi cezasını görsün, hem o ceza görülürken kişi ıslah olsun, başkası da onun gördüğü cezaya bakarak ibret almış olsun! Ceza dışında fazladan bir şey yapılmış olmalı ki, ıslah veya ibret sonuçları hâsıl olsun. Acaba o şey nedir? Eğer hapishanede mahkûma bir sanat veya meslek edindirmek bu sonucu hâsıl edecekse, mahkûm için diyelim ki, ıslah edici sonuç doğdu; fakat dışarıdakiler için bundan alınacak ibret ne oluyor? Hapishaneler bu durumda bazıları için belki de suça teşvik edici bir nitelik bile kazanabilir.

Şuna getiriyorum: insanın, çevresinden ve başka insanlardan yalıtılması, esaslı bir cezadır. Fakat böyle bir ceza hangi suçun karşılığıdır? Bu, benim için, bir soru olarak duruyor. Hapis gibi (ve tabiî onun türevleri mesabesindeki hücre ve sürgün) esaslı bir ceza, hem trafik suçlusuna, hem cinayet suçlusuna reva görülebilmektedir. Ceza süresinin uzun veya kısa olması, takdir edilen cezanın niteliğini değiştirmiyor, niceliği etkiliyor, o kadar. Öyleyse hapis, hangi suçun cezasıdır? Bu merakımı şimdilik mahfuz tutuyorum.

Öte yandan, hapisle aynı sonucu doğurabilecek nitelikte, kişi için öngörülmüş boykot veya genelde ulus-

lararası ilişkilerde bir ulusun ticarî malları için öngörülmüş ambargo cezaları vardır. Bizim için ilgi çekici olan boykot cezasıdır. Bu ceza, çocuklar arasında da uygulanmaktadır: oyun arkadaşları küsmek suretiyle arkadaşlarından biriyle ilişiği keserse, o çocuk, yalıtılmış olur. Böylece o çocuk cezalandırılmış olur.

Asr-ı Saadet'te, bildiğim en çarpıcı boykot cezasına Kâ'ab bin Mâlik mahkûm edilmişti. İhmali dolayısıyla Tebük gazasına katılmadığı için bu cezaya çarptırılmıştı. Bu cezada kişi kent içinde serbest bırakılıyor; işiyle gücüyle meşgul olmasına müsaade ediliyor; fakat hemşerilerinin ve çevresinin o kişiyle irtibat kurması yasaklanıyor. Kâ'ab'ın (ra) kırk veya elli günlük boykot cezasını çekerken düştüğü sıkıntılar, ayrı bir destanın konusu olabilir. Bizi burada ilgilendiren husus, kişinin, çevresiyle ilgisinin kopartılarak yalnızlaştırılması suretiyle hakkında ceza uygulanması hususudur.

Böylece neresinden bakılırsa bakılsın, yalnızlık, belli başlı ve kendi başına bir cezadır. Yalnızlık cezasına (hapis vb) çarptırılan kişi, her şeye rağmen, yapay biçimde yalnızlık ortamına itilmiş bulunmaktadır. Bu tür cezanın sonucunda gene de umut vardır. Yani insanlar belli bir süre hapiste tutulduktan sonra serbest bırakılacakları umudunu yitirmezler. Oysa toplumsal şartların neticesi olarak kişinin içine *fırlatıldığı* yalnızlık ortamı umutsuz ve umarsız bir halin yaşanmasıdır. Bu umutsuzlukla ve umarsızlıkla başa çıkılamazsa, insanlar kendilerini öldürmeyi isteyebilirler. İsterler de! Gene Batı kültür ortamlarında insanlar, yalnızlıklarını başka yollardan gidermenin yollarını aramışlardır. Bulabilmişler midir, o da ayrı. Bulduklarını sandıkları yollardan biri de, ev içlerinde köpek besleme âdetidir. Yalnızlıklarını evcil

hayvanlar besleyerek gidermeye çalışan bu insanlar, bu âdetlerinin temelinde yatan gerçek sebebi unutarak onu hayvan sevgisi gibi bir duyguya yüklemeye ve böylece içinde bulundukları halin gerçeğini unutarak bir yandan da o hallerini yüceltmeye girişmiş oluyorlar. Böylece de, kendilerini kandırarak yalnızlık lâbirentlerinin içinde oyalanmalarını sürdürüyorlar. Bir ucundan bizim ülkemize de girmeye başlamış olan bu âdet, gerçek bir ihtiyaca tekabül etmediğinden, burada, şimdilik bir zevzeklik olarak görünmektedir.

ÖLÜM: MUTLAK YALNIZLIK

Bu basit olgunun gerçeğine ulaşabilmek için insanın bir ömür geçirmesi gerekiyormuş meğer. Nice tecrübelerden sonra anlaşılıyor ki, insan yalnız yaşamasa da, yalnız ölüyor. Çoğunuzun belki çoktan ulaşmış olduğu bu gerçeği yeni bir şey söylüyormuşum edasıyla söylediğime bakarak beni kınayabileceğinizi aklımdan geçirmiyor değilim. Buna rağmen, ben geç kalarak ulaşmış olsam bile, ulaştığım gerçek "benim" gerçeğimdir; bana ait olan bir gerçekliktir ve sırf bu yüzden başkasına aktarılmaya değer sayılmalıdır. Çünkü ben, herkesin "kendi Amerikasını" yeniden keşfetmesi gerektiğine dair köklü bir kanaatin de sahibi bulunmaktayım.

Ama bu basit gerçeğe (ölümün mutlak yalnızlık olduğu gerçeğine) dair olgunun mahiyetiyle ilgili mülâhazalarıma geçmeden önce, bir çocuk olarak ölüm benim için ne anlam taşıyordu, onu anlatmam gerekiyor sanıyorum. Niçin bir çocuk olarak? Çünkü ancak bir

çocuğun saffeti içinde bazı gerçeklerin hakikatini tanıyabileceğimizi düşünüyorum. Yalın, duru, arı algılamanın (yanlış da olsa), ancak çocuğun gözüyle yakalanabileceği kanaatindeyim.

Ölüm hakkındaki ilk ve müphem, fakat korkulu fikrim, uzak akrabalarımızdan bir kız çocuğunun ölümüyle ilgili konuşmalara dayanıyordu. Bu konuşmalara kulak kabarttığım sırada henüz hiçbir gerçek ölü ile karşılaşmamıştım. Fakat o olaydan kısa bir süre sonra gerçek bir ölü görecekmişim. Bizim mahallede, fakat çocuk ölçeği içinde bizim eve uzakça sayılan bir mesafede komşularımızdan birinin ölüm haberini işittiğimde, benimle birlikte mahallenin hemen bütün çocukları konuyla ilgilenmişti. Bir yandan korkuyor, bir yandan da merak etmekten kendimizi alamıyor, bir bakıma irademizin dışında, ölü evini ziyaret etmeye doğru sürükleniyorduk. Ölen, mahallemizin en yoksul, yaşlı kadınıydı. Eve yaklaşınca, sokağa açık olan avlunun perdelerle, yatak çarşaflarıyla örtülmüş olduğunu gördük. "Ölüyü yıkıyorlar" haberi aramızda hemen duyuldu. Çekinerek perdeye yaklaştık. Evet, ölünün çevresinde birkaç kadın vardı. Arkaları bize dönüktü. Birisi tasla su döküyor, bir başkası da onu yıkıyordu. Ölünün kendini hemen görememiştim. Sonra nasıl olduysa, kıpırtısız bir çift ayak ortaya çıktı: sarı, donuk, hareketsiz ve ölü. Yapyalnız.

O sırada birileri, bizi: "Çocuklar, korkarsınız" diyerek oradan uzaklaştırmak istedi. Çocuklar da sanki bu fırsatı kolluyor olmalıydı ki, birisi sordu: "Onu n'apacaklar?" Sonra konuşma şöyle devam etti:

– Onu şimdi tabuta koyup götürecekler.

– Tabuta mı? Tabut da ne? Nereye götürecekler?

– Tabut, işte şu tahta sandık. Teyzeyi onun içine koyacaklar.

– Ama niçin?

– Ölüler tabuta konulur, öyle mezara götürülür. Daha önce de namazını kılarlar.

– Annesi de orda olur mu ölünün?

– Hayır. Onu bir başına gömerler.

– Gömerler mi?

– Evet, gömerler. Üstünü de toprakla örterler.

– Ama annesi yanında değilse korkmaz mı o?

– Hayır, ölüler korkmaz.

– Ben ölü olmaktan korkarım. Ölü olmak istemiyorum ben.

Daha fazla ayrıntı almak hiç birimizin işine gelmemiş olmalı ki, birbirimizle konuşmadan ve daha fazla soru sormadan oradan uzaklaştık. Belki de, daha doğru bir ifadeyle sıvıştık.

Bu konuşmalar, bir çocuk için yeteri kadar etkileyicidir. Aslında bütün sorular açık olduğu kadar, bu sorulara verilen cevaplar da bir o kadar açıktır. Belki de bu yüzden, bu kadar açık, bu kadar ortada bir gerçek oluşu yüzünden anlaşılmaz kalmaktadır bu gerçek. Anlaşılmaz kaldığı için de merak ve ilgi çekici olma özelliğini sürdürebilmektedir.

Bir çocuğun, bir ölü için (dikkat: ölüm için değil, ölü için) öğrenebildiği ilk gerçek, onun mutlak bir yalnızlık içine terkedilmişliği olmalı. Mezara konularak üstü toprakla örtülen bir ölü, ilkin, bir ceset olarak (ya da isterseniz bir beden olarak deyin), o yapayalnızlığının içine gö-

mülü kalacaktır. Yanında ne annesi vardır, ne başkası! Ürkütücü değil mi? Onun büyüsü de (bütün çağrışımlarıyla birlikte düşünüldüğünde ne kadar geniş kapsamlı bir kelime bu büyü kelimesi), evet onun büyüsü de, gene onun bu çözülemez yalnızlığından ileri gelmiyor mu?

YALNIZLIK: ÖLÜMÜN TASLAĞI

Ölüm korkusunun, insanın varlık yapısında içkin olduğunu ileri sürebilmemiz için, bir çocuğun ölüme bakışını tespit etmemiz yeterli olabilir. Çocuk, ölümün mutlak yalnızlık olduğu bilincine eriştiği anda ölüm onun için ürkütücü bir fenomen olup çıkmaktadır. Başka herhangi bir yardımcı faktöre ihtiyaç yoktur. Aslında, çocukluk zamanında elde edilen bu izlenim, insanı hayatı boyunca etkisi altında tutmakta ve insan ölümü mutlak bir yalnızlık olarak algılamaktadır. Çocuğun, öldüğü andan itibaren, annesinin, başka yakınlarının artık yanında bulunmayacağı, kendini terk edecekleri, yani kendinin terkedilmiş biri olarak mezara bırakılacağı korkusu, onu bütün ömrünce etkisi altında tutan bir korku etmenidir.

İnsan, bu korkuyla başa çıkabilmek için çareler aramıştır. Epiküros'un mülâhazası bu çarelerin arasında bence en zekice görünenlerinden biridir. O, şöyle düşünüyordu: biz varken ölüm yoktur, ölüm gelince de biz yokuz demektir. Öyleyse ölümle bizim aramızda bir temas mevcut olmayacaktır.

Bu mülâhaza biçimi, bir ötedünyanın (ahiretin) mevcut olmadığı varsayımına dayanıyor elbet. Fakat

bizim şu anda üzerinde durmak istediğimiz husus, ölümün kendiyle ilgili, ölümden sonraki durumla değil. Biz, ölümün, insana niçin korkutucu geldiğini anlamaya çalışıyoruz. Yani konumuz ölümle değil, fakat hayatla ilgilidir.

Konuyu böylece ortaya koyunca görünen manzara şu oluyor: Yaşadığı sırada yalnızlığın ne olduğunu bilen insan, bu yalnızlığı ölüme ve ölüm sonrasına taşıyor. Başka bir söyleyişle, ölüme, insanın bu dünyadaki varlık şartlarının perspektifinden bakınca, ölüm ona dayanılmaz biçimde sıkıntılı ve korkutucu görünüyor. Korkutucu görünüyor, çünkü bu dünyanın birkaç saatlik gelgeç yalnızlığı bile insanın üzerinde kahredici etkiler bırakıyorsa, ölümle hâsıl olacak olan mutlak yalnızlık onun tahammülünü aşacak ölçülere ulaşacaktır. Bu dünyada yalnız yaşayamayan insan, ölümden sonra kendini birdenbire mutlak bir yalnızlığa gömülmüş olarak tahayyül edince ürküyor. Ölümden kaçmak, hayata sığınmak için, elinden ne gelirse onu yapmak istiyor. Bütün bunları yaparken de, *bu dünya* şartlarını *ötedünya*ya taşımakta olduğunu, oysa ötedünyanın var oluş şartlarının bu dünyaya nispeti olmadığını ve arada kıyas birimi bulunmadığını; dolayısıyla sırf bu sebepten kaynaklanan bir korkunun yersiz olduğunu hesaba katmıyor. Değinilen mülâhaza tarzı içinde insan, bu dünyaya ait olan biçimleri ötedünyaya giydiriyor, fakat bu durumun farkına varmıyor. Ölümden korkulmamasını telkin eden Epiküros da, son tahlilde, ötedünya olgusunu reddetmekle işin içinden sıyrılmayı denemiş olmaktan başka bir şey yapmıyor. "Biz varken ölüm yok" demek, ölümü yaşanan dünyanın dışına itmiyor, biz onu görmezlikten gelsek de, o, bu hayatın

gerçeklerinden biri olmayı sürdürüyor. Ancak biz ölümü tadıncaya kadar bizim tecrübe alanımızın dışında duruyor, yoksa yok olmuyor. "Ölüm geldikten sonra bizim olmayacağımız" iddiası da hiçbir zaman ispat edilemeyeceğinden, bu gerekçeyle avunmak da mümkün görünmüyor.

İnsan, ölümden korkmamak için çareler arasa ve bulsa bile, şu gerçek, ontik olarak yok edilemiyor, o da, insanın fıtratında ölüm korkusunun mevcut bulunduğu gerçeğidir!

Aslında, hayata anlam veren etmenlerden biri de, bizim ölüm gerçeği ile yüz yüze bulunmamızdır. Bu noktada Camus ile uzlaşmamız imkân dâhilinde görünmüyor. O, ölüm olduğu için hayatı abes görüyordu; oysa biz, ölüm olmasaydı hayat abes olurdu, diyoruz. Ölüm olmasaydı, bu dünyada adaletin gerçekleştirilmesi mümkün olur muydu? Çünkü hangi ceza acaba insana ceza olarak görünürdü? Çünkü acaba hangi ceza hayatın ebedîliği içinde gelip geçici bir sinek vızıltısı gibi görünmezdi?

Ölüm bilinci ve ölüm korkusu, insanın, temel duygularından biridir. İnsanın hayatını düzenlemesinde onun bu bilinci ve bu korkusu, başlıca etkenlerden biridir. İnsanın, bu dünya şartları içinde yaşadığı yalnızlık, ona ölümün bir provası, bir taslağı gibi görünmekte ve o, bu yalnızlığı ötedünyanın şartlarına taşıdığı için ölümden korkmaktadır.

İslâm, insanın bu temel duygusunu, yani onun ölüm korkusunu tabiî mihrakının dışına taşıyarak ona boş avuntular vermek istememiştir. Tersine, ona ölümün varlığını hatırlatarak, öldükten sonra amellerin-

den başka herkesin ve her şeyin onu terk edeceğini bildirerek, bu dünyadaki hayatını, bu gerçeğe göre tanzim etmesini öngörmüştür.

Nasıl ki, kahramanlığa anlam izafe etmemizi sağlayan husus korkunun mevcut olmasıdır; adaletin gerçekleşmesini sağlayan da ölümün var olması ve ondan korkulması olayıdır.

İnsanın, ötedünyaya sadece amellerini götüreceğine dair bildirimde bulunan Hadisi Şerif, orada yaşanacak olan yalnızlığın ve ölüm korkusunun çarpıcı bir açıklamasını dile getirmektedir. Ölüm korkusu insanın varlık yapısında içkindir; bazı insanların bu korkuyu aşmış olması, onun yok edilmiş olduğu anlamına çekilemez; çekilmemelidir de.

5. Beğenilme duygusu, kibir ve rüya

BEĞENİLME VE KENDİNİ BEĞENDİRME

Hayatımın sayılı günlerinden biriydi o gün. Ramazan veya Kurban bayramlarından biri olmalıydı. Beş-altı yaşlarında vardım sanıyorum. Temmuz-Ağustos sıcakları yaşanıyordu.

Kısa pantolonlu lacivert takım bayramlıklarımı giyinip de evin kalabalığı arasında görününce sevinçle karışık hayret ve beğenilme ünlemleri benliğimi sarıvermişti: "Aman da ne yakışmış!" "Bu ne şıklık, bu ne yakışıklılık!"

Buna benzer daha bir sürü dualarla karışık iltifatları, beğenme sözlerini işittiğimde, ilk kez, beğeniliyor olmanın hazzını yaşadım. Beğeniliyor olmak bana kendimi beğendirme iştahı verdi. Kendimi daha çok beğendirme çabasına düştüm. Mademki insanlar beni beğeniyordu ve beni beğenmekten hoşlanıyordu, öyleyse ben de onların hoşuna gidebilecek davranışlarda bulunmalıydım!

Fakat daha fazla ne yapabilirdim ki! Onların hoşuna gitmek suretiyle onları daha fazla nasıl hoşnut edebilirdim? Onların ellerini canla başla öptüm. Odadan süzülüp sofaya çıkarken yürüyüşümün sanki biraz değişmiş olduğunu fark eder gibi oldum. Bu, o zamana kadar denemediğim bir yürüyüş tarzıydı.

Evimiz, sonradan gideceğimiz okulumuzla karşı karşıyaydı. Üstelik kışla yolunun üzerindeydi. Böylece ben, hem askerlerin, hem okulluların sıra halindeyken nasıl yürüdüklerini görüyordum. Demek ki, o beğenilme anaforu içinde, kendimi daha çok beğendirebilme iştahıyla onlar gibi yürümeye özenmiş olmalıyım. Fakat onların bu yürüyüşü nasıl başarabildiklerini bilmiyordum. Askerler bizim evin önünden geçerlerken sadece: "Eskişehir, Eskişehir..." kelimelerini seçebildiğim bir marş söylerlerdi. Okullular da başka marşlarla yürürlerdi. Onlar gibi yürüyebilmem için böyle marşlar bilmem gerekiyordu ama heyhat, ben onların söylediği marşları bilmiyordum. Daha önce mahalle arkadaşlarımızla birlikte askerler ve öğrenciler gibi yürümeyi denemiştik ama beceremiştik. Bizim, onlara benzetmeye çalışarak yaptığımız yürüyüş tuhaf bir şey olmuştu: dizlerimizi kırarak ayaklarımızı göbeğimize doğru çekiyor, sonra tabanımızı tümüyle ve sert biçimde yere basıyorduk. "Pat, pat" diye sesler çıkartabilsek de, askerlerin ve öğrencilerin gösterdiği ahengi elde edemiyorduk. O durumda kimse kendini görmüyordu ama arkadaşının hareketi yanındakine gülünç geliyordu. Bunu biliyordum.

Benim, odadan çıkarkenki yürüyüşüm, o "pat pat" yürüyüşü gibi değildi. Kendime göre bir ahenk peyda etmiştim ve bana o yürüyüş, dünyanın en ahenkli, en zarif, en tatlı yürüyüşü gibi geliyordu. Ayaklarımı, diz-

lerimden itibaren kıvrak biçimde yukarıya, göbeğime doğru çekiyor, belli bir yüksekliğe kadar çıkmışken parmak uçlarım aşağı dönük olarak ayaklarımı hafifçe yere salıyor, ayağımı ilkin topuğumdan başlayarak yere temas ettiriyor, sonra topuğumdan ayak parmaklarıma doğru tabanımı tatlı bir kavisle yuvarlıyordum. Böylece her adım ayrı bir dikkat ve özen gerektiriyor, fakat ben bu fedakârlıktan kaçınmıyordum. Çünkü kendimi daha fazla beğendirebilmem için elimde başka hiç bir imkânım yoktu. Bir süre sonra benim bu yürüyüş tarzıma özenen başkaları da çıktı. O zaman, bu tarzın da beğenildiğini hissettim. Akşama doğru mahallenin hemen bütün çocukları benim gibi yürümeye başlamışlardı. Hissettirmeden herkes birbirini denetliyor, başkasında gördüğü yürüyüş kusurunu kendinde gidermeye çalışıyor ve kuşku yok ki, herkes en çok kendi yürüyüşünü beğeniyordu.

O gün öğle vakti eve kan ter içinde döndüm. Artık ayaklarımı tek tek basmayacak kadar o yürüyüş tarzında ustalık kazanmıştım. Ceketimi çıkartmamı söylediklerinde reddettim. Kan ter içinde olmama rağmen reddettim. Çünkü ben, o takım elbiseyle beğeniliyordum. Ne kadar bana: "Sıcak, hasta olursun" falan dedilerse de ikna olmam mümkün değildi. Sonunda herkeste, benim sıcağı sevdiğime dair bir kanaat hâsıl oldu. Bu gün bile benim sıcağı sevdiğime dair bir kanaati bazılarının devam ettirdiğini biliyorum. Ben de onları yanıltmış olmamak için elimden geleni yapıyorum.

O günden aklımda kalan ders şu oldu: insanın kendini beğendirmesi kolay değildi ve bir çaba gerektiriyordu. Kendimi beğendirebilmek için az çırpınmamıştım. Fakat o yaşta, elbette şunu anlamam mümkün olamaz-

dı: acaba büyüklerim benim elbisemi mi beğeniyordu, yoksa beni mi? Yoksa beni o elbiseyle mi beğeniyorlardı? O elbisenin kendi başına beğenilecek bir özgünlüğü olabilir miydi? Ama onu beğenmemiş olsaydılar ve bana layık görmeseydiler niçin alsınlardı? Öte yandan ben, o elbise üzerimde olmadan da zaten onların yanında idim; ancak o güne kadar kendim olarak onların iltifatına mazhar olmamıştım. Demek ki, onların iltifatına mazhar olabilmek ve beğenilerini kazanabilmek için bende, benim üzerimde fazladan bir şeylerin gerçekleşmesi gerekiyordu. İşte o şey, benim yeni bayramlıklarımdı. Bu sonuca doğal olarak bu kadar uzun çözümlemelerden sonra ulaşmış değildim. Bu sonucu ben, o çocuğun, dolayımsız gözüyle gözlemiştim.

Fakat şimdi bana kalkıp da, o elbise sana yakışmamış da olsa büyüklerin onu ve dolayısıyla seni beğendiklerini söyleyeceklerdi, demeyin. Bu görüş, sizin, şimdiki tecrübenizle ve kim bilir kaç çocuğa buna benzer iltifatlarda bulunmuş birinin birikimiyle ileri sürülmektedir. Oysa hayatında ilk kez böyle bir iltifata ve beğenilmeye mazhar olan bir çocuk için duyduğu o sözlere inanmaması için sebep yoktur. O iltifatlara inanmaması için onun da sizin gibi feleğin çemberinden geçmiş olması gerekecektir. Ancak feleğin çemberinden geçtikten sonra işittiği iltifatların arkasından: "Hayır, iltifat etmiyorum, gerçeği söylüyorum" biçiminde bir açıklamanın gelmesi ihtiyacını hissedecektir. O açıklamadan sonra bile neyin yalan, neyin doğru olduğunu kestirebilmesi için fazladan kafa yorması gerekecektir. Fakat bütün bunlar başka düzlemlerin meseleleri.

Benim o günden aklımda kalan unutulmaz olaysa, sırf beğenilmiş olmamdan dolayı yaşadığım hazdır. Bir

de, hem bu hazzı kendimde sürdürebilmek, hem büyüklerin hoşnutluğunun devamını sağlamak için katlanmam gerektiğini düşündüğüm çabalarımdır.

BEĞENİLMENİN ÖTEKİ YARISI

Başkası tarafından beğenilmek istediğimi saklamadığım için kim bilir birileri beni nasıl da küçümsüyordur! Beni hor görmek isteyenler kim bilir ellerine nasıl bir gerekçe geçirdiklerini düşünüyor ve bu gerekçeyi kullanıp öç almak için kim bilir hangi uygun zamanı kolluyordur! Ama benim hakkımda böyle düşünceler besleyenler nasıl oluyor da, benim bunları bildiğimi fark etmiyor? Eğer gerçekten o, bunu fark etmeden beni hor görmeye çalışıyorsa, onu esaslı bir sukutu hayalin beklemekte olduğunu hemen bildirebilirim. Saniyen, hor görülmekten çekinecek olsam, beni zaaflarımı sayıp dökmeye zorlayan mı var ki, bu işe girişeyim?

Peki, acaba bu mülâhazalarımla kendime peşin bir savunma alanı mı hazırlıyorum dersiniz? Eğer başkasının kanaati beni ilgilendirmiyorsa, yani ben bir başkasının beni beğenip beğenmemesine ilgi duymuyorsam, bu peşin savunma ihtiyacını niçin hissediyorum? Allahım ben ne biçim çelişkiler yaşıyorum?

Ben kendimi beğendirmek istiyor muyum, istemiyor muyum?

Aslında benim kendimi beğendirmek isteyişimin altında kendimle başkası arasında bir fark gözetme ihtiyacı (tutkusu) yatıyor olmasın! Ben şayet beğeniliyorsam, böyle bir durumda, bir beğenilen olarak ortada ben va-

rım, bir de benim dışımda beni beğenen birileri var. Böyle bir durumda "beğenilen" elbette ötekiler karşısında bir üstün olma duygusu elde etmektedir. Bu, kesin bir üstünlük duygusudur: ister ötekilerin kıskançlığını ve husumetini üzerine çekerek olsun, isterse onların hayranlığını celp ederek olsun… Beğenilmek demek, beğenilen kimse açısından başkasının kendi gibi olmasını özendirmeyi başarabilmek demektir. Herkesin benim gibi yürümesini sağlamak, benim tiklerimi başkasına tekrarlatmak, hatta kekemeliğimi, sakatlıklarımı, sakarlıklarımı özenilecek hale getirebilmek az şey midir?

Bütün bunları sağlamakla ne yapmış oluyorum? Elbette başkasıyla paylaşılabilecek şeylerimi ortaya koyuyorum. Yani başkasıyla bir iletişim ortamı hazırlıyorum.

Acaba herhangi biçimde kendini başkasına beğendirme duygusundan müstağni olan biri bulunabilir mi?

Bence bu sorunun cevabını verebilmemiz için beğenilmeyi isteme duygusunun temel sebebinin ne olduğunu bulmalıyız. Bu temel sebep sanıyorum başkasıyla iletişim kurma ihtiyacıdır. İletişim kurma ihtiyacının altında da, kendini yalnız bırakmama güdüsü gizli olmalı. Yalnızlık korkusu duymayan bir yaratığın kendini beğendirmeye de ihtiyacı olmayacaktır. Peki, yalnızlıktan korkmayan kim olabilir? O da galiba yalnızlık diye bir vakıadan habersiz olan bir yaratık olur, yani hayvan. Hayvan, kendi yalnızlığının içine gömülü olarak yaşadığından, üstelik yalnız olduğunun farkında ve bilincinde olmadığından, dolayısıyla iletişim kurma ihtiyacı hissetmediğinden, onun kendini beğendirme diye bir kaygısı da mevcut olmayacaktır. Fakat böyle bir durumda, yani hayvanın beğenilme ihtiyacını hissetmemesi halinde, biz

onun, beğenilmeye istiğna gösterdiğini sanıyorsak, gene yanılırız. Çünkü hayvan böyle bir duyguya müstağni olduğu için değil, onun dünyasında böyle duygular mevcut olmadığı için, biz onun beğenilmeye karşı ilgisiz kaldığını söyleyebiliyoruz. Az önce başkasına kendini beğendirenin onlar nezdinde bir üstünlük sağladığını söyledim. Acaba başkasını hiçe sayarak daha yüksek bir üstünlük sağlanamaz mı? Başkasına, senin benim hakkımdaki duyguların ve fikirlerin beni ilgilendirmiyor demek; hatta bunu bile söylemeden ona ilgi göstermemek, yani onu nesne yerine koymak insana onun nezdinde daha yüksek bir mevki sağlamaz mı? Eğer gaye buysa, bu sonucu elde etmenin elbette daha "insanî" yolları bulunabilir. Fakat başkasına karşı bu türden duygu besleyenlerin hepsi sanıyorum aynı kaba konulamaz. Başkasını nesne yerine koyan kimse bunu bilinçli biçimde yapıyorsa, biz onun kibirli biri olduğuna hükmederiz. Kibirli biri ise, kendini beğendirme hususunda, marazî bir iştiyak içindedir. Öte yandan kendini başkasına beğendirme hususunda bütünüyle ilgisiz kalanlarsa, faklı bir düzlemde patolojik (marazî) bir halin içine düşmüş olabilirler. Bu ikinci durumun adı, deliliktir: kişinin başkasıyla ve gerçekle ilgisini tümüyle kopartarak kendi yalnızlığının içine düşmesi hali.. Gerçeklerden ve insanlardan böylesine kopuş halinin yaşanması, kişinin iradesiyle gerçekleşmez; kişi herhangi bir sebeple kendini o halin içine düşmüş bulur.

Böylece sanıyorum, insanın kendini başkasına beğendirme isteğinin ve hissinin ancak sağlıklı insanlara mahsus olduğu sonucuna ulaşıyoruz: beğenilme arzusunun *insanca* bir duygu ve insana mahsus temel bir duygu olduğu sonucuna…

Peki, insan kendini beğendirme duygusunu "aşabilir" mi? Önce böyle bir duygunun varlığı kabul edilmeli ki, sıra onu aşmaya gelsin. Kendini başkasına beğendirme isteğinin mevcut olmadığını ileri süren biri o duyguyu *aşabilmek* için *şimdilik* o duygunun gerisinde bulunduğunu kabul etmeli ki, onu aşması söz konusu olsun. Bu da ancak, beğenilme isteği olduğunu kabul ederek kendini küçümseyebilen biri için mümkün görünmektedir.

Kendini başkasına beğendirme kaygısı taşımadığını söyleyen biri, kendini yine ancak kendine beğendirmenin ardına düşmüş biri olarak kuyruğunu kovalayan kediye benzetilebilir. Onun kendini aşmasını beklemek eşyanın tabiatına aykırı düşer.

EŞEĞE BİNMEYİ NİÇİN REDDETTİM?

1.

Acaba ben de sözlerime ben yalan söylemem, ben aldanmam, ben aldatmam, ben kül yutmam diyenler gibi mi başlasam? Nasıl bir kibir ve böbürlenme içinde olduğumu anlatmaya kalkışsaydım, sanıyorum böyle bir başlangıç uygun düşerdi. Zaaflarımı anlatmaya başlamışken yüzümü tevazu maskesiyle örtüp bu "âcizane" zaaflarımı gizlememekle ne büyük bir dürüstlük örneği sergilediğimi hissettirmem de kendimi beğendirmeme yardımcı olurdu.

Aldanmamak, kül yutmamak.. insana bir üstünlük duygusu sağlıyor olmalı ki, bazıları böyle olmayı kendileri için bir övünç sebebi olarak ortaya koyabilir. Aslında insanın hem kendini, hem başkasını kandırmak için başvurduğu yolların ne kadar dolambaçlı olduğu-

nu anlayabilmemiz için, şimdi kurduğumuz şu birkaç cümle bile yeterlidir. Başkasını aldatmadığını söyleyen birisi bu sözüne inanıyorsa kendini aldatıyordur, bu sözüne inanmadan söylüyorsa başkasını aldatıyordur. Acaba bu iddiayı ortaya koyan ben hangisini yapıyorum? Kendimi mi aldatıyorum, başkasını mı? Başkasını aldatmadığımı düşünüyorsam kendimi aldatıyorumdur; kendimi aldatmıyorsam başkasını aldatma niyetimi açığa vuruyorumdur. Böylece acaba her halükârda insanın bir aldanma/aldatma sarkacı içinde bulunduğunu mu ileri sürmekteyim?

Ben övünmem, ben dövünmem.. demek de acaba aynı kapıya çıkmıyor mu? Övünmediğini söyleyen birisi acaba ne iş yapıyor olabilir? Geçmişinden pişmanlık duymadığını, geçmişe mazi gözüyle baktığını, böyle yapmakla olmuş olanı yiğitçe göğüslemiş olduğunu düşünen, böylece olandan başka türlüsünü istemediğini ileri süren birisi, olan bitenin arkasından belki dövünmüyor; ama acaba aynı zamanda övünmediği de söylenebilir mi? Hele bu ileri sürmeler kişinin kurumlanmadığı, bu haliyle başkasına karşı üstünlük niyeti taşımadığı yolundaki tavırlarıyla ortaya konulmuşsa, acaba bu tavrı nasıl açıklamalıyız?

Geçmişine bakıp da dövünmediğini, pişmanlık duymadığını ileri süren birisi yalnızlığından değil, fakat başkasıyla birarada olmaktan acı çektiğini ileri sürüyorsa; burada onun dürüstlüğüne inanılabilir mi? O, hem övünmem diyerek övünüyor, hem pişmanlık duymadığını söyleyerek kendini övüyor (acaba nasıl bir kibirdir insanı böyle konuşturan?), hem pişmanlığını başka kelimelerin ardına sığınarak (acı çekmek gibi yüceltilmiş bir duygunun arkasına gizlenerek) belirtmekle iki yüzlülük yapıyor.

Peki, ben hangi meselenin peşindeyim şimdi? Ben de, ben yalan söylerim, ben aldanırım, ben aldatırım, bana kül yutturabilirsiniz mi demek istiyorum? Bunlarla övündüğümü söyleyecek olsam herhalde herkesi kendime güldürürüm. Ben şimdiye kadar kül yutmadığını söyleyerek övünene rastladım da, kendinin kül yutturulabilecek biri olduğunu söyleyerek övüneni görmedim. Peki, benim kendimi beğendirebilmem için geriye bana ne kalıyor? Ben aldanmam diye övünsem, birileri kalkıp da sırf bu sözün benim ne büyük bir aldanma içinde olduğumu gösterdiğini söylerse ne diyebilirim? Ben aldatmam desem, buna karşı da, şimdiye kadar böyleydi ama geçmişin gelecek için güvence olduğunu kim temin ediyor, derlerse karşı def'i olarak hangi iddiayı ortaya atabilirim?

Böylece kendimi size beğendirebilmem için elimdeki bütün silahlarımın geçersiz olduğunu, yani kendimi size beğendirebilmem için elimde hiç bir gerekçe (ve sebep) bulunmadığını ispatlamış oldum. Yani artık ne söylesem geçerlidir ve bu sözlerim kendimi size beğendirmek için değildir. (Bu noktada biraz susmak ve düşünmek gerekiyor!). Böylece bu sözlerimin, kendimi size beğendirmek için söylenmediğini ortaya koymakla, aynı zamanda kendimi size beğendirmenin ortamını da sağlamış oluyorum.

Böylece ortam hazır sayılır: kendimi size sıkıntı çekmeden beğendirebilirim, bununla övünebilirim; üstelik bütün bunları yapmamış gibi göründüğüm için ikiyüzlülüğümü de gizlemiş olurum. İyi de, bütün bunlar niye? Kim için? Bir eşeğin bütün bu dolambaçlı nefs oyunlarına ihtiyacı var mı? Bunlara ihtiyaç duyan birinin eşekten başka bir yaratık olması gerekiyor.

Eşek dedim de.. ben güya vaktiyle eşeğe binmeyi niçin reddettiğimi anlatmak istiyordum. Unutmuş değilim, anlatacağım.

2.

Çocukluğumun o çağlarında ben burnundan kıl aldırmayan biriydim. (Şimdi öyle değil miyim sanki? Şimdi desem ki, bende kibirden eser yoktur, ben kendi halinde, mütevazı biriyim, kim inanır? Çünkü beni tanıyanlar bilir ki, ben gene burnundan kıl aldırmayan, kibirli, kendini beğenmiş, üstelik kimseyi beğenmeyen, dik kafalı, kasıntı biriyim; bu hallerim de günden güne artıyor ve giderek çekilmez biri oluyorum. Böyle değilim deyip de günaha mı gireyim?).

Fakat eşeğe binmeyi reddedişimin sebebi, şimdi söylediğim kibrimden dolayı değildi. İşin içinde gene kibir vardı da, bu gerekçeye dayanmıyordu. Yani eşeği küçümsediğim için ona binmeyi reddetmiş değildim. Eşeğe nasıl bineceğini bilmediğim için ona binmeyi reddetmiştim. Eşeğe bindiğim takdirde ona hâkim olamaz da eşekten düşersem diye korkuyordum. Ya da eşek, başını alıp gitse ne yapardım? Birileri arkamdan koşturur, eşeği zapt etmeye çalışır, bu arada ben eşeği durdurmak için tepinmeye başlarım, eşek bu tepinmeleri yanlış anlar(!), kendine daha hızlı koşması için buyruk verildiğini düşünür ve tırısa kalkar da, ben de işte tam o sırada kendimi eşekten düşmüş olarak yerde bulursam, rezil kepaze olurdum. Bundan korkuyordum ve bunun için eşeğe binmeyi reddetmiştim.

Üstelik eşekle ilgili hiç bir hatıram yoktu. Tek hatıram da kendimle ilgili olmamakla birlikte hoş değildi.

Mahallemizde, elinden düşürdüğü topunu eşeğin boynunun altından uzanıp almaya yeltenen ben yaşlardaki arkadaşımın kafasını, eşek, hart diye ağzına alıp ısırmıştı ve o çocuk o ısırığın yarasını aylarca, belki yıllarca çekmişti. Ben eşeğin ısırmasından ve tepmesinden de korkardım.

Sıcak bir yaz günüydü. Maraş Ahır Dağı'nın eteklerindeki bir köyden ötekine gidiyorduk. Biz (yani ailecek biz) orada misafir olarak bulunuyorduk. Kadınlı çocuklu birkaç aile bir aradaydık. İki köy arasındaki tozlu yolda, aramızda bir de eşek bulunuyordu. Komşu hanımlardan birisi nasılsa eşeğin boş gitmekte olduğunu fark ederek ona benim binmemi istedi. O sırada bana, balık ol kavağa çık deseler, başarırdım. Fakat eşeğe binmek! Hayır, bu, asla yapamayacağım bir işti. Fakat bunu ona ve oradakilere nasıl anlatabilirdim? Eşekten korktuğumu nasıl söyleyebilirdim? Bunu söylesem, biliyorum ki, herkes candan gönülden inanır, fakat inanmaz görünerek üstüme daha çok varırlar ve beni eşekten korkacak bir şey olmadığına inandırmak isterlerdi. Bu da bizi sonuçsuz bir tartışmaya iter, belki de birileri, beni kucağına aldığı gibi eşeğin üstüne koymaya teşebbüs ederdi. Belli olur mu? Etim ne, budum neydi benim?

Bütün bunlar, kafamın içinden yıldırımdan daha hızlı biçimde geçti ve ben, ağırbaşlılıkla, bana eşeğe binme teklifinde bulunan kadına: "Ben eşeğe binmem" dedim. Kesin ve ciddi bir tonda söylenmiş bir cümleydi bu. İçinde, ben eşeğe binmeye tenezzül etmem, gibisinden bir fikri de barındırıyordu.

Tartışma böylece başlamadan bıçak gibi kesildi ve kimse yeni bir teklifte bulunmaya cesaret edemedi.

Oysa o eşeğe binebilmiş olmayı ne kadar istiyordum. Korkmayıp bir kez olsun binebilseydim, ben de herkes gibi, hayatım sanki hep eşeğe binmekle geçmiş gibi övünme fırsatını elde etmiş olmaz mıydım? Oysa şimdi, böyle bir şeyle övünmeyi deneyecek olsam, olsa olsa: "Vaktiyle bana da eşeğe binme teklifi geldi, ama ben reddettim" demekten başka bir şey gelmez elimden. Gelmiyor da.

Fakat o zaman, hiç olmazsa bana eşeğe binme teklifi geldiği zaman, bir kez olsun o eşeğe binmiş olsaydım, bir gün politikaya atıldığımda ben de muhaliflerime ve muarızlarıma karşı ne büyük bir koz elime geçirmiş olurdum ve hayatında hiç eşeğe binmemiş olanların ne kadar küçümsenecek birileri olduğunu beyanla, bu tür insanların bu hallerine bakmadan ülkeyi idare etmek için nasıl olup da ortaya çıkabildiklerine şaştığımı gururla dile getirebilirdim. Fakat heyhat ki, heyhat! Korkum yüzünden bu fırsatı elimden ebediyen kaçırmış bulunuyorum.

Fakat ne gam! Şimdi de muarızlarımı ve muhaliflerimi eşeğe binmiş olmakla küçümseyebilirim!

Böylece ister kendi yaptıklarım veya yapamadıklarımla olsun, ister başkasının yaptıkları ve yapamadıklarıyla olsun, kendimi başkasına beğendirebilmenin bir yolunu buluyorum. Açığa vurmadığım korkumu, kimseye unutturmak diye bir kaygım da yok. Ben ıslığı korktuğum için değil, o türküyü sevdiğim için çalmakta olduğumu söylesem, kim bunun aksini ispat edebilir? Ben insanım. Bütün bunları yapabilirim. Çünkü bütün bunları yapabilme imkânı içinde yaratılmışım!

HATA YAPMA KORKUSU

Eşeğe kibirlendiğim için mi binmediğimi söylemiştim? Yalan! (Fakat galiba biraz abartılı kaçtı bu kelime, çünkü o iş tam yalan sayılmaz; içinde birazcık yalan da olsa, daha çok eksik bir teşhis demek daha doğru olur, belki en iyisi yanlış demek).

Evet, eşeğe kibrimden dolayı binmediğimin yalan olduğu hususundaki teşhisimden vazgeçiyorum. Çünkü eşeğe ben kibrimden dolayı binmeyi reddetmiştim. Kibrim beni hata yapma korkusuna sevk ediyordu. Hata yaptığım takdirde rezil kepaze olacağım korkusundan ödüm patlıyordu. Böylece eşeğe binmektense başka her şeyi yapmaya razıydım. Kınanmak istemiyordum. Küçük düşmek istemiyordum. Bu yüzden eşeğe binmekten mahrum kalışım bir yana, hiç binmemek suretiyle eşeğe binmeyi öğrenmekten de kendimi mahrum bırakmış oluyordum. Ama olsundu! O ân için "izzet-i nefsimi" kurtarıyordum ya, bu yeterdi!

İmdi, biraz daha eşelendiğinde, bu kibrin altında başkasının varlığını hesaba katan bir tavır ve davranışın yattığını keşfetmek mümkündür. Öyle ki, bu tavırda, başkasının ne diyeceğini hesaba katmadan adım atmayan bir insanın ruh halinin saklı olduğunu söylemek abartma olmayacaktır.

Oysa başkasının varlığını hesaba katmasam, onların beni denetlemesini görmezlikten gelsem, dahası onları yok saysam, belki de, korkumu yenip eşeğe binebilirdim. O takdirde de, düşe kalka eşeğe binmesini öğrenmiş olurdum. Ama bu, altın bir hayalden başka bir şey değildir ve biz başkasının varlığını daima hesaba katmak zorunda bulunuyoruz. İşte belki de asıl yalan, baş-

kasının varlığını kaale almadığını ileri sürenler tarafından söyleniyor.

Evet, başkasının varlığını hesaba katmasam, belki de ben, o eşeğe binecektim. Fakat başkasının varlığını hesaba katmamak mümkün mü? Kim ki, böyle bir iddia ileri sürüyor, bence o, yalan söylüyor. Başkasının varlığını hesaba katmadığını söylemek bile, başkasının varlığı hesaba katılarak söylenmiştir. Bu bakımdan kendimi kınamaktan vazgeçiyorum. Ama bu durumda kınayacak birilerini bulmam *gerekiyor.* Aslında onu (hatta onları) buldum bile.

Onlardan birisi, yaptığı işlerin tümünü başkasının ne dediğini düşünmeden, onları hesaba katmadan yaptığını ileri süren birisidir. O, açık açık bazı insanları insandan saymadığını söyleyebilmektedir. O, ne kurumlandığı kanaatindedir, ne hasta olduğu ve olabileceği, ne bağnaz olduğuna kanidir, ne yorgun! O, kendini üstün insan sayar. Bundan sonra gelecek bin yılların ilk temsilcisidir o kendi gözünde. O, herkes gibi, yani sıradan insan gibi yalnızlıktan değil, bilakis başkasıyla birarada olmaktan sıkılır, yakınır. O pişmanlık da bilmez, pişmanlık bilmediği için tövbeyi de tanımaz. O, kendi çapında bir tanrıdır.

Ötekine gelince, onun muhakeme tarzı daha dolambaçlıdır. O, başkasının varlığını kendi özgürlüğüne ket vurduğu için onları inkâr eder, yok sayar; hatta başkasını kargışlar. Çünkü ona göre, başkası onun, kendini aşmasını önlemektedir; başkası onun kendini aşmasını önlemek suretiyle onu nesne yerine koyduğunu göstermektedir; öyleyse o da başkasını nesne yerine koymalıdır. Onlara verilecek en ağır ceza onları nesne yerine

koymaktır. Onlar buna müstahaktır, çünkü onlar cehennemdir.

Başkasını yok saymak veya nesne yerine koymak acaba söylendiği kadar kolay mı? Ve bunu söyleyenler acaba başkasını yok sayabildiler mi ve onları nesne yerine koyabildiler mi? Yoksa onların bizatihi bu iddiaları başkası için mi geliştirilmiş oldu? Eğer başkası yok sayılabiliyorsa ya da kısaca başkası zaten yoksa, onlardan endişelenmeye ne gerek var? Eğer başkası cehennem olduğu için nesne yerine konulabiliyorsa, bu kadar gürültü neyin nesi?

Başkasının varlığını ne ifratla, ne tefritle yok saymamız mümkün olabiliyor. Bilakis, biz, onları yok saydığımız her defasında, bu yok saymayı kime karşı ileri sürüyoruz? Varlıklarını inkâr etmekte olduklarımıza karşı değil mi?

Hata yapmaktan korkuyorum, çünkü başkası var. Kibirleniyorum, çünkü başkası var. Tevazu gösteriyorum, çünkü başkası var. Başkası var olduğu için bütün bunlar anlam kazanıyor. Ben melek değilim. İnsanım.

İmdi başkasının varlığını yok saymanın yanlışlığı anlaşılıyor. Peki, başkasının varlığını attığımız her adımda hissetmek doğru mu? Bunun bir orta'sı, orta yolu yok mu, bulunamaz mı?

KİBİR

Kibirli olmayı kendi üstüme almayıp da, bir tanıdığım vardı, kibri yüzünden eşeğe binmezdi, deseydim, kim ilgilenirdi? Ama ben, kibrim yüzünden eşeğe bin-

meyi reddetmiştim, deyince herkes kulak kabartıyor. Çünkü benim, başkası olarak bahse konu ettiğim "başkası", herkes için "başkası"dır. Oysa ben, iki gözü, iki kulağı, ağzı, yüzü olan biri olarak karşınızdayım. Benim, başkası olarak bahsettiğim birisi, herkes için, hepiniz için bir başkasıdır. Oysa ben karşınızdayım. Etli, kemikli, kanlı canlı biri olarak karşınızda duruyorum, bana dokunabilirsiniz; ben, sizin ulaşılabilirlik mesafeniz içinde duruyorum. Üstelik ben kibirli biri olduğunu itiraf eden birisi olarak, sizin, kendinizden bile sakladığınız, saklamaya çalıştığınız bir duygunuza tercüman olduğum için, benim ağzımdan, yani, sizin gibi yaşayan ve şu dünyanın fani varlıklarından biri olarak, şimdilik aranızda bulunan biri olarak, kibirli olduğunu söylemek suretiyle zavallılığını açığa vuran birisi olarak, sizi, yani arkadaşım, *seni* memnun ediyorum. Oysa *o başkası* meçhul birisidir. Ben onun adını size söylemediğim sürece, o herhangi biridir; sizin ulaşılabilirlik mesafenizin dışında durmaktadır. Üstelik *o birisi*'nin kibirli biri olduğunu söylememin ilgi çekici nesi olabilir? O, daima bir başkasıdır ve oh, ne iyi ki, o, siz değilsiniz, yani bana arkadaş olan, o, sen değilsin!

Sen, kibirli olmadığını düşünerek övünebilirsin. Kibirli olmanın ne kadar kötü bir duygu olduğunu, bu hastalıklı duyguya Cenabı Allah'ın seni duçar etmediğini düşünerek şükredebilirsin? Senin değil de, benim kibirli olduğumu öğrenmek ne kadar sevindiricidir! Bu sevinç içinde, sen de, kendini başkasına beğendirebilmenin bir gerekçesini elde ettiğini hissediyorsun. Ve şimdi düşünüyorsun ki, kibirli olmadığın için eşeğe binebilirsin; kibirli olmadığın için, içinde bulunduğun toplulukta, başucunda değil de, ayakucunda bir yerle-

re, eşiğe oturabilirsin; oturmak bile belki bir kibir ifadesi sayılabileceğinden, sen, eşiğe ilişirsin; el üstünde değil, fakat ayakaltında olmak istersin. İstiyorsun. Sonra da bütün bunları isteyip yaptığın için, kendi kendine, "Yarabbim, ben ne kadar mütevazı bir insanım" diye şükürler edebilirsin!

Fakat bütün bunları yapabilmen için karşında *ben* olmalıyım. Ben karşında olmadıkça, yani senin tevazuunu takdir eden biri senin karşında bulunmadıkça, senin tevazuun kaç para? Kibirli olmadığını söyleyerek övünebilmen için, karşında, benim yer almam gerekiyor. İyi de, ben, zaten kibirli biri olduğunu ilân etmiş biriysem, senin, ister kibirsizliğini ileri sürerek, ister doğrudan mütevazı biri olduğunu söylemek suretiyle olsun, övünmen, bir anlam ifade edecek mi?

Üstelik madem sen kibirli olmadığını söylüyorsun, öyleyse ayaklarıma kapan ve beni ayaklarımdan öp, desem, acaba ne yaparsın? "Ben kibirli birinin ayağını öpmem" diyerek mi beni çevirirsin? Öyle yaparsan, ben senin kibirli biri olmadığına inanır mıyım? Beni ayaklarımdan öpmelisin ki, ben senin kibirsiz biri olduğuna inanayım. Buna karşı: "Kibirli değilim diyorsam, o kadar da değil" itirazıyla bana karşı çıkarsan, bu durumda ben de sana: "Peki, sen ne kadar kibirli değilsin?" diye sorarım. Üstelik ben, kibrini ilân etmiş biri olarak, bu soruları sorma hakkını ve yetkisini daha baştan ele geçirmiş bulunuyorum. Sense, bu düzlemdeki savunma araçlarına zaten malik olmamakla yarışa başlıyorsun.

Yarış mı? Ne yarışı? Kibirli olduğunu ilân eden biriyle, öyle olmadığını söyleyen başka biri, ne üzerinde, hangi zemin üzerinde yarışacak? Kibirli olduğunu söy-

leyen, zaten söylemiştir. Kibirli olmadığını söyleyen neyi ispat edecek? Kibirli olmadığını mı? Ama nasıl? Bu yarışa girmeyi reddeden birine ben ne derim? Böyle bir yarışa girmeyi hangi gerekçeyle reddedecek? Bu yarışa girmeyi kibrine yediremediğini mi ileri sürecek? Yoksa tevazuunun, onu böyle bir yarıştan men ettiğini mi söyleyecek? Onu acaba alçakgönüllülüğü mü böyle bir yarıştan alıkoyacak?

Aksini düşünelim ve bu yarışın kabul edildiğini farz edelim. Yani kibirsiz olduğunu ileri süren kimse, bunu ispat etme yarışına girdi, diyelim. Kibirsiz olduğunu ispat etmeye çabalayan, acaba, ne yapmış oluyor? Kibirsizliğini ispat etmesi ne anlama gelir? Onun kibirsizliğini ispat ettiğini mi, yoksa tersine bunu ispat etmekle kibrini mi? Kibirli biri olmadığını söylemek ne demek? Kibirli olmadığını ispat etmek ne demek? Bunlar, o kişide, kibrin vücuduna mı, adem-i vücuduna mı delalet eder?

Böylece, sanıyorum, benim kibirli olduğumu öğrenmekle sevinmeye kalkışanların sevincini kursaklarında bıraktım. Oh, iyi ettim!

KİBRİN DURDUĞU YER

Ben'im bir özelliğim de, kendime engeller meydana getirmektir. Önüme sürekli engeller koyuyorum, sonra koyduğum o engelleri aşmak için çabalıyorum. Fakat onları aşmak ne mümkün! Çünkü bu engeller tümüyle zihinsel olarak meydana getirilmiş olduklarından, onların aşıldığının sanıldığı her safhada, insan kendini, yeni bir engelin arkasında buluyor. Zenon'un sonsuz

aralıkları aşmaya zorladığı koşucu gibi… O koşucu, kat ettiği her mesafenin sonunda, kendini, bir önceki mesafenin yarısını daha kat etmek mecburiyetiyle karşılaşmış buluyordu. Böylece onun, önündeki kaplumbağayı yakalaması imkânsız hale geliyordu. Buradaki mantık oyununun gerçek dünyada geçerliği olmadığını söyleyerek avunabiliriz: Zenon'un, burada, mekânın bölünebilirliği ile zamanın bölünebilirliğini birbirine karıştırdığını, bizi de aynı karışıklığa düşürerek kafamızı karıştırdığını ileri sürerek işin içinden sıyrılabiliriz. Fakat bizim işin içinden sıyrılmamıza kadar geçecek ikibin küsur yılın sonunda, karşımıza daha ne gibi engellerin dikileceğini nerden bilebiliriz? Ve onların her birini aştığımız sürenin sonunda bizi neyin beklemekte olduğunu nasıl kestirebiliriz?

Benim kibirli olduğumu öğrenmekle sevinmeye kalkışanların sevincini kursaklarında bırakmakla rahatladığımı mı söylemiştim ben? Gerekçem de şuydu: beni kibirli sananlar kendilerine baksınlar, herkes de benim kadar kibirlidir, demek istiyordum. Aslında belki yanlış bir görüş de ileri sürmüyordum. Fakat bu görüş beni rahatlatmalı mı? Yoksa bu görüşün doğru olduğunu hissetmekle rahatım mı kaçmalı? Eğer herkesin de, benim gibi ve benim kadar kibirli olduğunu kanıtlayarak kendime bir rahatlama gerekçesi sağlıyorsam yazıklar olsun!

Çünkü *bana yakışan* başkasının da benim gibi aşağılık ve zavallı bir yaratık olduğunu görmekle rahatlamak değil; bilakis benim ve herkesin yüce duygularla mücehhez olduğumuzu kanıtlamakla bir rahatlama yolu aramak olmalıydı. İşte önüme koymuş olduğum engellerden biriyle daha karşılaşıyorum. Yani kendimi rahatlatacak olan bir gerekçeyi bertaraf etmek suretiy-

le yeniden rahatımı kaçırıyorum. O engeli önüme *başkası* değil, *ben kendim* koyuyorum.

Böylece önüme konulmuş (veya bizzat kendimin koyduğu) sonsuz engeller silsilesini tahayyül ve tasavvur edebiliyorum. Ben onları "sonsuz" olarak tasavvur ve tahayyül ettiğim sürece de, onların zihinsel olarak aşılamayacağını görüyor, hissediyor, seziyorum. İnsan daha başka nasıl kıstırılmış hissedebilir kendini?

Soruyu pekâlâ şöyle de koymam mümkündü; diyebilirdim ki: kibrini itiraf eden biri mi tevazu göstermektedir, yoksa mütevazı biri olduğunu söyleyen mi kibirlenmektedir?

Fakat bu soru nasıl cevaplandırılabilir? Sonra bu soruyu cevaplandıracak olan kimdir? Ben kimi muhatap kabul ederek bu soruyu soruyorum? Peki, kendini bu soruya muhatap kılan kim? Bütün bu soruların *mantıken* bulunabilecek bir cevabı yoktur. Çünkü benim mantığıma göre bu soruların her birine bulabileceğim cevabın tam karşıtı olan bir cevap da aynı mantık çerçevesinde doğru (veya yanlış) sayılabilecektir. Bu durumda, bu soruların cevabı yoktur deyip işin içinden sıyrılalım mı? Bunu başarabilir miyiz? Bu sonuç da olabilir görünmüyor. O da bir çeşit kolaya kaçmak oluyor.

Çünkü biz kendi tecrübemizden biliyoruz ki, kibir de, tevazu da, hayatımızın gerçeklerindendir. Öyleyse ortaya koyduğumuz sorularda bir yanlışlık olmalı. Eğer böyleyse, ben ancak, kendime: "Sen kim oluyorsun da ortaya böyle sorular atıyorsun?" diyebilmeliyim. Ama demeli miyim?

Görülüyor ki, kendimizi bu soruların düzleminde tuttuğumuz sürece sağlıklı bir zemine ayak basmakta

olmadığımızı hissediyoruz. Üzerinde durmaya direndiğimiz zemin durmadan ayağımızın altından kayıp gidiyor. Çünkü bu sorularla biz, kibri ve tevazuu kal (kelam, konuşma, dil) zeminine oturtmak istiyoruz; oysa bu iki insanlık durumu da hal (durum, şart, yaşantı) zeminine mahsus olgulardır. Onlar, konuşmanın değil, fakat susmanın alanına aittirler. Onları ait oldukları alandan kopartıp alırsak niteliklerini değiştirmiş oluruz: bu suretle de onları yaşanacak değil, üzerlerinde konuşulacak kavramlar haline getiririz. Onların üzerinde elbette gene konuşulabilir; ama onların ait oldukları alanın neresi olduğunu akıldan çıkartmadan…

ALINGANLIK, RÜYA VE KİBİR

Bu kibir bahsini belki de uzattığımı düşünüyorsunuzdur. Bense onu biraz daha uzatarak canınızı sıkmaya devam edeceğim. Ben kendimin kibirli biri olduğumu itiraf ederken bundan herkes hoşlandı, ama ara yere, benimle beraber senin de kibirli biri olduğun gerçeğini sıkıştırınca cansıkıntısı ve alınganlık başladı.

Benim, kibirli biri olduğumu itiraf etmemin bir sebebi vardı: ben, bu itirafımla seninle bir ortak yanımı ortaya koymak istiyordum. Böylece seninle *iletişim* kurabileceğim bir zemin oluşturmaya teşebbüs ediyordum. Sadece kendime ait bir gerçeği (kibirli olma durumunu) itiraf etmekle yetinmiş olaydım işim kolaydı; bu durumda, sen, benim sandığım kadar kibirli biri olmadığımı söyleyerek beni teselli etmeye çalışırdın, ben de bu huyumun beni memnun etmediğini ileri sürerek yakınır, böylece, kibir konusunun dışına düşen bir

alanda iletişimi sağlardık. Ama ben inatla kendimin kibirli biri olduğunu söylüyor, bu huya seni de ortak kılmaya çalışıyor, böylece gölgeme savaş ilân etmiş oluyordum. Sen de, kendini kibirli biri saymayarak ve sanmayarak benim bu savaşıma yardımcı oluyordun. Benim sözlerime alınganlık göstermek bence ona değer vermenin dolaylı biçimde itirafıdır.

Aslında aranızda zeki olanlarınız daha baştan hissetmiştir ki, ben kibirli biri olduğumu söylerken sadece şaka yapıyordum. Bir insanın durup dururken kibirli biri olduğunu söylemesi akıl alacak iş mi? Besbelli ki, bütün bunlar, bizim *birarada* yaşama yükümlülüğümüzden ileri geliyor.

Ama ister şakacıktan olsun, ister ciddiyetle olsun, ben, şimdi söylediğim, söylemekte olduğum şeyleri söylemesem olmaz mıydı, olmaz mı? Bir defa bu soru, bizi lüzumsuz bir faraziye kurmaya sevk eder. Olmuş bir şeyi olmamış farz etmek hiç de gerçekçi bir tutum olmaz. Kaldı ki, bütün bunlar söylenmiş olduğuna göre bu sözlerin bir anlamı olmak gerekir. Dolayısıyla o anlamın ne olduğu üzerinde kafa yormak hem daha sağlıklı, hem daha netice alıcı olur. Söylemesem olmaz mıydı? Hayır, olmazdı. Söylemesem kulaklarım şişerdi. Söylemesem, çatlardım.

Sen de alınacaksın ki, attığım taşın gediğini bulduğunu göreyim! Boşa, havaya konuşmuş olmadığımı anlayayım! Çünkü ben yalnızlıktan bahsetmiyorum. Hele eğitici yalnızlıklar benim şimdiki konumumdan iyice uzak. Ben, birarada yaşamanın zorunluluğundan ve bu zorunluluğun başımıza ne işler açtığından bahsediyorum. Alınganlığın da iyi olduğunu söylüyorum.

Alınganlık benim için değil, senin için iyi. Çünkü alınganlık göstererek sen de *başkasıyla* ilişki kurma yeteneğini hâlâ (evet, elbet, hâlâ) muhafaza edebildiğini kanıtlıyorsun. Bu iyi bir şey.

Bense, birarada yaşıyor olmamızın bir başka alandaki tezahürü sadedinde rüya görüyorum. Rüya görmenin hiç de kibirli adama mahsus bir eylem olmadığını düşünüyorum. Bu iddiamın yanlış olduğu istediği kadar kanıtlansın, beni bu görüşümden kimse caydıramaz. Rüya görmek, kibirli adamın işi olamaz; çünkü kibirli adam rüya görmeye tenezzül etmez. O, kendini yalnızlığın doruklarında yaşıyor olarak tahayyül ve tasavvur eder. Kendi yalnızlığına gömülü olanın rüyayla ne işi olabilir? O, kendini tanrı ilân etmiştir; tanrı rüya görür mü? Bir de elbet, kendi mutlak yalnızlığına gömülü yaşayan yaratık (yani hayvan türü) rüya görmez. Hayvan neyin rüyasını görecek? Onun için *başkası* yoktur ki, o başkası olanın rüyasına yatsın! Rüyamız da, aslında, yaygın bir yanılgının aksine olarak kendimizle değil, fakat başkasının varlığı ile münasebet halindedir. Evet, rüya bana ait ama başkasıyla ilgili.

Rüya, zorunlu olarak başkasına anlatılmak ister. Başkasına anlatılmayan rüya yok demektir. Yok olmakla aynı düzlemde yer alır. Anlatılmayan rüyaya, insanî düzlemde yok demek doğru olur. Hayvan bu yüzden rüya görmez. Hayvan, hem gördüğü rüyayı anlatamadığı için, hem de bizatihi kendinin anlatma yeteneğinden mahrumiyeti dolayısıyla ona rüya görmez, diyoruz.

Oysa rüyanın temel özelliği anlatılabilir olmasında ve kendini anlatmaya zorlamasında ortaya çıkıyor. Rüya, insanın, kendinin bilip de, başkasının bilmediğini

bildiği bir haldir. İnsanın gördüğü rüyayı başkasına anlatmaması, kendini başkasından yalıtmasına yol açar, bu da, birarada yaşamanın şartlarına aykırı düşer.

RÜYA GÖRÜYORUM ÖYLEYSE İNSANIM

Kimizaman bu kadar yalın gerçekleri dile getirdiğim için kendimi azarlıyorum. Kendime dönüp: "Utanmıyor musun?" diye soruyorum. Ama öte yandan biliyorum ki, insanın önüne koyduğu en zor soruların cevabı, hiç akla gelmeyen en kolay yerlerden elde ediliyor. Kimizaman, insanı yüzyıllarca, belki binyıllarca uğraştırmış bir meselenin cevabına ulaşıldığında, onun böylesine basit bir cevabı bulunduğu halde nasıl olup da ona şimdiye değin ulaşılamadığı hususu şaşkınlık uyandırıyor.

Şimdi üzerine eğildiğim bahsi geliştirmeye çalışırken, ilkin, "rüya görüyorum öyleyse yaşıyorum" önermesinden hareket etmeyi düşünmüştüm. Fakat daha işe başlar başlamaz, yaşamayanların zaten rüya göremeyeceği, görse bile bize aktaramayacağı, bu durumun da sonunda zaten o rüyayı görülmemiş kılacağını aklıma getirdim ve önermemi "rüya görüyorum öyleyse insanım" biçiminde değiştirdim. Fakat böyle bir önerme, bir bakışta herkeste, herkes tarafından bilinen bir gerçeği dile getiriyormuş izlenimini uyandırabilir ve herkese "bu zaten böyle, sen söylemesen de böyle" dedirtebilir. Fakat işte ben de tam bu noktadan hareket ediyorum ve herkese bildiğini sandığı, aslındaysa, dürüstçe itiraf edildiği takdirde, bilmediği ve daha önce aklına getirmediği bir hususu hareket noktası kabul ediyorum.

Rüya görüyorum öyleyse yaşıyorum önermesinin mefhumu muhalifi, yaşamayanın rüya görmeyeceği yargısı iken; rüya görüyorum öyleyse insanım önermesinin mefhumu muhalifi, insan olmayanın (ve mesela hayvanın) rüya görmeyeceği sonucu olur. Bu da doğru bir sonuçtur. Bu sonucun doğru olduğunun altını çizmekte yarar var, çünkü bazıları bazı hayvanların da (mesela atın) rüya gördüğünü ileri sürer. Ben bu iddiaya katılmıyorum. Çünkü rüya hakkındaki elementer bilgilerimiz bile, hayvanın rüya göremeyeceği kanaatine bizi sevk ediyor; bu da makul görünüyor. Çünkü rüyanın kendinin bir "sembol" olarak zuhur ettiği, sembolünse ancak sembolleştirme yeteneğine sahip olanlarca başarılabileceği düşünülürse, hayvanın rüya görmesinin tabiata aykırı düşeceği anlaşılır.

Ben rüyayı harekete getiren mekanizmanın ne olduğunu kendime mesele etmiyorum. Rüya ister hatıralar tarafından, ister şuuraltı tarafından harekete getirilmiş olsun; isterse bizim beklentilerimiz ve tahayyüllerimiz bir rüyanın doğuşuna ortam hazırlamış olsun, bunların hepsi insana mahsus olgulardır ve hayvan bu olgulardan mahrumdur. O yüzden de hayvanın rüya görmesi imkân haricidir. Ama bir hayvan rüya görse ne görür? Bunlardan biri, bizim bir atasözümüzde dile getirilmiştir. "Aç tavuk rüyasında darı görür" derler. Gerçi bu sözdeki mecazı atlamamamız gerekiyor. Bu söz, bir tavuk bir düş görse, bu düş olsa olsa darıyla ilgili olur gerçeği kadar, belki ondan çok kim neden mahrumsa onun rüyasını görür gerçeğini dile getiriyor. Bir eşek de rüyasında olsa olsa kendini çayıra salıverilmiş olarak görür. Başka ne görecek?

Çayır çimen rüyasını eşeğe verince insana ne kalıyor? Ona da insanca rüyalar ve elbet kâbuslar! İnsanca

rüyalar mı? Yani kendini fareleşmiş olarak lağımda gören birinin rüyası mı insanca olan? Çukurlarda dolaşmak, çirkef içinde yüzmek mi, insanca olan? Eğer rüyaysa bu, elbet! Uçurumdan, ateşten, şerden kaçamamanın kâbusudur aynı zamanda insanca olan. Ama belki en güzeli şeytanla dalga geçtiğini görmektir. Eğer bir rüyanın bizim gerçek hayatımıza kattığı bir renk yoksa, olmayacaksa, neye yarar? Gerçekte yaşadığımı ya da yaşamak isteyip de yaşayamadığım şeyi rüyamda göreceksem, o rüya neye yarar? Ben iyi rüya diye, ne beklentilerimle, ne geçmişimle, ne istikbalimle ilgili olana diyorum; ben iyi rüya diye bütün bunlarla ilgisini koparmış olan, ne yaşadığımla, ne de yaşamak istediğimle ilgili olan rüyaya diyorum. O, bana, hiç aklımda olmayan şeyleri yaşatmalı.

Çünkü rüyanın kendi asaletli olur mu? O sadece bir rüyadır. Rüyanın asaletinden değil, fakat sahihliğinden söz açabilmeliyiz. Rüyanın ne olduğu değil, fakat neye tekabül ettiği anlam taşır. Onun tekabül ettiği şeyin ne olduğunu bilebilmekse anlatılmasına vabestedir. Ancak dilde ifadesini bulan rüya anlam sferine aktarılmış olur. Bu itibarla rüya anlatılmak gerekir.

RÜYA ANLATILMAK GEREKİR

Rüyanın anlatılması, onun, varlık alanına çıkmasının şartını oluşturur. Anlatılmayan rüya yok sayılır. Her ne kadar görülen bir rüya, o rüyanın sahibi tarafından var olarak bilinse bile, bu sadece ve tümüyle öznel bir durumdan ibarettir. Rüyanın nesnel olarak, yani başkası indinde de var sayılabilmesi için, onun başkasına aktarılması gerekir. Bu durum, yayınlanmayan bir

bilim veya sanat eserinden daha çok böyledir: çünkü sahibi tarafından yayınlanmamış bile olsa, imha edilmedikçe o sanat veya bilim eserinin günün birinde aleniyete ulaşma şansı her zaman vardır. Bir rüya, bu anlamda kayıtlara geçmiş olmadığından, o, anlatılmış olmadıkça, başkası nezdinde var sayılmaz.

Rüyanın anlatılması gerektiğini söylerken, onun varlık alanına ulaşabilmesinin şartını ifade etmek istiyoruz. Yoksa sahibi tarafından ifşa edilmek istenmeyen bir rüyanın, dahası sahibi tarafından görülüp de unutulmuş olan bir rüyanın, değindiğimiz anlamda, zaten var olma alanına intikal ettirilmesi söz konusu değildir.

İmdi bir rüyanın sahibi ancak bir kişidir. Rüya, görülme esnasında başkasıyla paylaşılması imkânı bulunmayan bir olgudur. Onun biricik sahibi o rüyayı görendir. O rüyayı gören de, o rüyayı bir başına kendinin gördüğünü, o rüyanın biricik sahibinin kendi olduğunu bilmektedir. Bu özellikli durum, rüya sahibini, rüyasını başkasına aktarırken dürüst olmaya zorlar. Çünkü o, bilmektedir ki, sahip olduğu rüyayı aktarması için üzerinde herhangi bir baskı yoktur; kendi rüya görmüş olduğunu söylemese kimse onun rüya görmüş olduğunu bilemeyecektir. Öyleyse o, kendiliğinden rüyasını aktarmaya teşebbüs etmektedir. Hiç kimseye anlatılmayan bir rüyanın sahibi üzerinde vicdan azabını gerektirecek bir baskısı mevcut değildir; ama yalan veya yanlış biçimde aktarılan bir rüya, sahibini vicdan azabına sevk eder. Çünkü rüyanın sahibi, rüyasını yalan veya yanlış biçimde aktardığını *bilmektedir*. Rüya sahibinin bir başına bu durumu bilmiş olması, onu kendiliğinden ve en azından kendi vicdanında, kendini başkasından (toplumdan) yalıtılmış hissetmesine yetecektir.

Rüyanın, birarada yaşamak zorunda bulunan insanlar için bir anlam taşıdığını söylüyorsak, onun, bu özelliğini, yani şimdi değindiğimiz anlamıyla rüyanın toplumsal bir özelliğini vurgulamak istediğimiz anlaşılmalıdır. Hiç anlatılmayan bir rüya asla mesele olmaz; ama yalan veya yanlış biçimde aktarılan bir rüya, o rüyanın sahibini, kendi gözünde toplumdan soyutlar; onun, böylece yalnız kalmasına yol açar. Çünkü asıl yalnızlık, insanın kendinin bilip de, başkasının bilmediğini bildiği bir hal üzerinde bulunmasıdır. Rüyanın yalan veya yanlış biçimde aktarıldığını, bu yeryüzünde bir kendi (elbet bir de Allah) bilmektedir. Aslında rüya aktaranlar, arada bir durup hafızalarını zorlarlarken veya bazı bölümleri ihtirazî kayıtla ifade ederlerken, onun yalan veya yanlış biçimde aktarılmaması gerektiği hususunda gösterilen titizliği ortaya koymuş olurlar.

Rüya aktarımının doğruluk talep etmesi hususundaki bu yalın tespit, insanoğlunun bazı özelliklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Şöyle ki, yalan söylediği takdirde bunun bilinmesinin maddeten imkân dâhilinde bulunmadığını bilmesine rağmen, insanın kendini dürüst olmak zorunda hissetmesi, onun tabiatındaki dürüstlük ırasıyla açıklanabilir. Gene, yalanının açığa çıkartılması mümkün olmamasına, üstelik yalan söylenmiş olsa bile böyle bir yalanın masum ve mazur sayılabilmesine rağmen, dürüst kalma hususundaki vicdanî eğilim, insanın saf (saffetli) bir varlık olduğuna delalet eder. İnsanın temel eğiliminin dürüstlük ve saffet olduğu tespit edilebilirse, bunun dışında kalan tezahürlerin marazî olgular olduğu da anlaşılabilir.

Rüyanın doğru biçimde nakledilmesi hususunda insanın kendini mecbur hissetmesinden çıkartılabile-

cek bir başka husus da, onun, kendi zatına saygı duyan bir fıtratta yaratılmış olması keyfiyetidir.

Bütün bu yalın gerçeklerin tespiti için rüyanın yardımına niçin başvuruyoruz? Rüyanın, anlatılmadığı takdirde kimse tarafından bilinemeyeceği, yalan veya yanlış aktarılması halinde gene bunun rüya sahibinden başka kimsenin tespit edemeyeceği hususundaki özellik, bizim, Peygamberlere tevdi edilmiş emanetlere niçin hıyanet edilemeyeceğinin kavranabilmesi hususunda bir ipucunu da ele geçirmemize yardımcı oluyor.

6. Aylaklık

AYLAKLIK

1.

Bugün aylaklık yapmaya *karar verdim.* (Demek ki, aylaklığın bir kararla ifa edilebileceğine kani olmuş olmalıyım; bilinçaltından bile olsa..). Fakat bu kararımı nasıl gerçekleştirebileceğim hakkında küçücük bir fikrim yoktu. Aylak bir adam acaba vaktini nasıl, neyle doldururdu? Evimin salonuna geldim. Gerinmem gerektiğini düşünerek ilkin güzelce bir gerindim. Sonra parmaklarımı oynattım, onları açıp kapamaya başladım. Sonra ayak parmaklarımın ucunda yükselip inmeyi denedim. Bu hareketleri vaktiyle spor yaptığım sıralarda öğrenmiştim. Eklem yerlerimi çıtırdatmaya çalıştım. Ama bu işler çabucak bitti. Pencereden, apartmanımızın küçücük arka bahçesini çoktandır seyretmemiştim. Acaba bu arada orada neler olup bitmişti? Haziran sıcakları daha doğru dürüst bindirmemişken bile, huş ağacımızın yaprakları solmuştu. Belki de ağaç hastalanıyordu. Başka? Güllerimiz vardı, çimenler var-

dı. Onlar yerli yerindeydi. Onları seyretmeye ne kadar tahammül edebilirdim? Durgun, durağan bir görüntü zamanın uçsuz bucaksızlığı içinde yerleşip kalmıştı. Bu kadar hareketsizliğe tahammül edemeyeceğimi anlıyordum. Ama aylaklık yapmaya karar vermiş biri olarak kendimden ve bahçenin ağaçlarından ne bekliyordum? Ne bekleyebilirdim? Bir hiç mi, diyorsunuz? Öyleyse ben, bir hiç'i beklemek için mi aylaklık yapmaya karar vermiş oluyordum?

Sırtımı pencereye döndüğümde, perdeyle camların biri arasında takılmış olan sineğin vızıltısını işitmeye başladım. Bu sesi fark ediş birden neşelendirdi beni. Şimdi sineğin camla cedelleşeceğini seyredeceğimi, bununla oyalanacağımı düşünüyordum. Dediğim gibi de oldu. Kocaman bir sinekti. Sineğin camla boğuşmayı göze alışına hep şaşırmışızdır. İnatla, ısrarla, azimle camı delip geçebileceğini düşündüğünü sanıp ona hayret etmişizdir. Oysa sinek hiç de camla boğuştuğu bilincinde değildir. Hele biz sineğin gözüyle olayı görmediğimiz için, onun neyin mücadelesini vermeye çalıştığını anlamamız asla mümkün olmayacaktır. Aslında olay basit: sinek, bir engelle karşılaşmıştır; o engelin ne olduğu onun meçhulüdür (yoksa sineğin camın ne olduğunu bildiğini mi düşünüyordunuz?). Sinek bu durumda, bir mücadele içinde olduğunu da bilmiyor demektir. Elbette bilmiyor. O, camı delip geçse veya bir biçimde camdan kurtulsa, uçup gidecektir. Onun, camın arkasında kalmışlığı ile camdan kurtulup uçması arasında bir fark yoktur. Hayır, benim için demiyorum, sinek için fark yoktur. Oysa ben, bu iki durum arasında elbette bir fark gözetiyorum ve cama takılmış sineği kapanda, ondan kurtulmuş olanı da özgür diye görü-

yorum. Ama kapan da, özgürlük de insan için anlam taşıyan kavramlar, sinek için değil.. Dolayısıyla onun için camdan kurtulup uçmakla camla boğuşmak arasında fark yoktur. Bu farksızlık elbette sineğin yaşadığı an için söz konusu. Bu anlar birbirine eklenip de sinek acıkmaya başlayınca ve sinek açlıktan ölümün içine girince, fark sinek için de ortaya çıkacak. Ama o, bu durumu da fark etmeyecektir. O, ölünceye kadar ölümün ne olduğunu bilmiyordu, öldükten sonra da zaten ölmüş olduğunu bilmeyecek (Epiküros'un yaklaşımının insandan çok, sineğe uyduğu görülüyor). Onun bu esnada fark edebileceği biricik şey, acıkmış olmasıdır. Onun dışında sineğe izafe ettiğimiz her şey, insan olarak bizim ona olan yakıştırmalarımızdır.

Pencere kanatlarından birini, sinek uçup gitsin diye açtım. Ama sinek ısrarla, kendi bulunduğu alanın dışına çıkmamakta diretiyor (yani ben onun kendi alanı içinde sürekli duruşunu "diretme" diye niteliyorum; yoksa o ne diretiyor, ne teslim oluyor; o, *hayatını yaşıyor*). Sonunda, bir kâğıt parçasıyla pencereden uçup gitmesine yardım ettim. Uçup gitti.

Kendimi bu gün bir aylak olarak ilân ettiğime göre başka ne yapabilirim? Aklıma hemen kitap okumak geliyor. Fakat kitap okumak benim için aylaklık sayılmaz. Kitap okumak benim için bir *iş*. Peki, kitabın sayfalarını çevirmek? O da bir keyif.. Oysa aylak adamın ne işi olmalı, ne keyfi!

Fakat aylaklığımın tadını çıkartabilmem için bir şeyler yapmalıyım. Ama ne? Birden aklıma geldi. Ayakkabılarımı boyayabilirim. O pratik süngeri üstünde olan boya kutularından almıştım. Onlardan birini aldım, sonra o

boyaya uygun bir ayakkabı seçtim. Ayakkabımı fırçalayıp boyadım. O iş de bitti. Ötekileri de boyasam mı? İşin mi yok? (Ne çelişki! Aylak adamın ne işi olur?).

Bundan ötesi giderek kudurgan bir cansıkıntısına ulaşabilir. Dolayısıyla ondan önce yapacak bir şeyler bulmalıyım. Gözüm birden tv kumandasına ilişiyor. TV'yi açmadan önce kumanda'yla oyalanıyorum. Ona kumanda aleti denildiğini, bu deyişin ekonomik olmadığını, bu alete Türkçe bir ad bulmamız gerektiğini düşünüyorum ve ona "komutaç" adını veriyorum. Eski TDK kapatılmamış olsa bu kelimeyi beğeneceğini, onu tutturmaya çalışacağını düşünüyorum.

Ve tv seyretmekten nefret edeceğimi düşünerek sokağa çıkmaya karar veriyorum.

2.

Madem aylaklık yapmaya karar verdim, öyleyse aylaklık sayılabilecek her şeyi denemeliyim. Ama önce sokağa çıkma hakkındaki kararımı ertelemek veya ondan tümüyle vazgeçmek hususunda yeni bir karara ulaşayım. Çünkü sokağa çıkınca ne yapacağımı bilemeyeceğimden, sanıyorum ilk yapacağım şey, her günkü yolumu değil de, öteki yolu seçmek olacak. Bunu da zaten sık sık yapıyorum. Kimizaman istemediğim birilerini görmekten kaçınmak için de yolumu değiştirdiğim oluyor. Evet, öyleyse biraz daha evde kalayım ve kaç çeşit aylaklık olurmuş kendime göstereyim! Ütü, televizyon, radyo, kundura, koltuk onarımına girişebilirim. Evin bozuk döşemelerini onarabilirim. Muslukları, sıhhi tesisatı, helâ kanalını elden geçirebilirim. Bütün bunları ya-

pabilirim, ama yapmayacağım; çünkü bu gün benim aylaklık günüm. Onları yapmak yerine yatacağım. Uyku olmasa da, yatakta ne yapacağımı bilemesem, ayaklarım karıncalansa, içim gıdıklansa da, yatacağım.

İşte, nefis bir Oblomovluk! Fakat Oblomov aylaklığından mı yatağından çıkmıyordu, yoksa tembelliğinden mi? Sırtüstü uzanmış olarak bu önemli kuramsal soruna bir çözüm bulmalıyım, bulabilirim ve buluyorum: Oblomov, aylaklığından değil, fakat tembelliğinden yatağına yapışıp kalmıştı, üşendiği için yataktan kalkamıyordu. Oysa ben, irademi kullanarak kendimi yatağa bağlıyorum. Öyleyse yaptığım Oblomovluk sayılmaz. Bu sonuç beni rahatlatmalı mı, yoksa aylaklık yapmaya kararlı birisi olarak tedirgin mi etmeli? İkincisinin (yani tedirginliğin) olmasına oyumu veriyorum. Aylak adamın, aynı zamanda tedirgin olması gerektiği yolundaki düşünceme de uygun düşüyor tedirginlikten yana oluşum. Böylece kararımda çelişki bulunmadığı sonucuna ulaşarak huzur duyuyorum.

Fakat dipten dibe gelişen bir mesele kendini göstermeye başlıyor: acaba ben gerçekten aylaklık yapıyor muyum? Kendimi mi kandırıyorum? Aylaklık nasıl yapılır? Raskolnikof, o harika cinayetini işleyip de kendiyle başbaşa kalıp bir zihin muhasebesine daldığı sıralarda uzun bir süre evden dışarı çıkmamıştı. Onun bu durumunu fark eden hizmetçisi, merak edip artık çalışmayı bırakıp bırakmadığını sorunca, Raskolnikof halen çalışmakta olduğunu söylemişti. Hizmetçi de onun çalıştığını görmediğini ileri sürünce, Raskolnikof: "Çalışıyorum. Çalışmaz olur muyum? Düşünüyorum." cevabını vermişti. Hizmetçi, anlamadığı bu cevabı şaka sanarak gülüp geçmişti.

Peki, Raskolnikof aylak sayılır mı? Elbette hayır. Çünkü o, düşünüyordu. Düşünmek, iştir. Oysa aylaklık daima işsizlikle müterâfık bir haldir. Acaba Orhan Veli'nin Dalgacı Mahmut'u aylak mıydı? Bana kalırsa o da gerçek anlamıyla aylak sayılmamalı. Çünkü onun da işi var: o da, göğü maviye boyamayı kendine iş edinmişti!

Bu düşünceler, sanıyorum beni bir noktaya doğru götürüyor: aylaklık işsizlikse, yapacak bir işi olmamaksa, bu anlamıyla insanın mutlak olarak aylak kalması imkân dışı görünüyor. Çünkü ben, aylaklık yapmaya "karar vererek" bu durumun içine (iş kelimesini kullanmamak için 'durum' diyorum) girmeye teşebbüs etmişsem, adı "aylaklık" olan bir işi ifa etme niyetini taşıyorum demektir. Burada önemli olan "karar verme" fiilidir. Ben bir şey yapmaya veya yapmamaya karar veriyorsam bir eylem üzerinde bulunuyorumdur. Bir şey yapmamaya karar vermek de, en azından bir tavır takınmaktır, bu da bir eylemdir. Çünkü işin içine irade girmektedir: iradem, beni bir şeyi yapmak veya yapmayı ihmal etmek suretiyle bir eylem üzerinde bulundurmaktadır. Bu durumda ancak irade dışında maruz kalınan ataleti aylaklık sayabileceğimiz anlaşılıyor. Başka bir söyleyişle, insan, ihtiyarı dışında düştüğü işsizlik halinde aylak kalmış olur. Aksi takdirde, yani bile isteye insanın kendini işten alıkoyması aylaklık sayılmaz, sayılmamalıdır da. Böylece aylaklığın insan için arızî bir durum olduğunu söyleyebilirim sanıyorum. Arızî ve irade dışı içine düşülen bir durum…

Peki, acaba bu tanım çerçevesinde hayvanların sürekli bir aylaklık içinde bulunduklarını ileri sürebilir miyiz? Hayır! Çünkü hayvan kendi hayatî işlevini aralıksız, kesintisiz sürdürmektedir. Her ne kadar hayva-

nın, irade fıkdanı yüzünden, az önce söylediğimiz başıboş (aylak) durumu yaşadığı fikri akla gelebilirse de, bu, yapay bir fikirdir. Çünkü hayvan her hâlükârda kendi tabiatının gerektirdiği bir durumu yaşamaktadır ve o durumun içinde eksiklik, aylaklık, boş vakit olguları yoktur: hayvan, dünyaya geldiği andan öldüğü âna kadar kendi tabiatının içine kapalı kalır ve onu yaşar. İnsan hayatının *constructivist* niteliği hayvan için söz konusu olamaz. Kısacası insan arızî olarak da olsa aylaklığa düşebilir ama hayvan için aylaklık hiç bir biçimde söz konusu olamaz.

Böylece daha baştan, yani aylaklık yapmaya "karar verdiğim" anda, bu kararımla birlikte aylaklık yapma imkânımın fiyaskoyla sonuçlanmış olduğunu görüyorum. İnsanın kendi kararıyla (iradesiyle) boş kalma hali ile iradesi dışında düştüğü boş kalma hali birbirinden farklı iki ayrı durumu dile getiriyor.

7. Sıradanlık, budalalık, dürüstlük

SIRADAN İNSANIN ÖNEMSİZLİĞİNİN OLAĞANÜSTÜ AĞIRLIĞI

Sıradan insanı herkes küçük görür. Önemsiz sayar. Sıradan insanın kendi de, kendini küçük görme eğilimindedir. Gerçi sıradan insan sıradan biri olduğunun bazen (belki çoğu zaman) farkında olmayabilir. Onun gözünde sıradan olan daima başkasıdır. Sıradan insan, kendi zatının sıradanlığını ancak karşılaştığı bir başarısızlık neticesinde kabul edebilir. Karşılaştığı, daha doğrusu kendinin sebep olduğu başarısızlığı bir başkasının sırtına yüklemenin mümkün olmadığı açıkça ortaya çıkmadıkça, onun, başarısızlığı kendine mal etmesi de zordur. Çünkü o, başarısızlığın sıradan insana mahsus bir özellik olduğunu düşünür. Başarısızlığın kabul edilmesi, onun gözünde, sıradan olmanın kabullenilmesiyle eşanlam taşır. Bu yüzden, sıradan insan, sıradan biri olmadığını kanıtlamak gibisinden zor bir yükümlülük altında hisseder kendini.

Ama niçin?

Basit: ezilmişlik hissi başka nasıl bertaraf edilebilir? Ezilmişlik hissiyle başka nasıl başa çıkılabilir?

Belki de bu yüzden, sıradan insanın sıradanlığının farkında olmakla birlikte, sırf ondan biraz daha zeki olmanın üstünlüğünü kullanmak isteyenler, sıradan insanın moral değerler olarak eşitlik, kardeşlik, özgürlük, adalet gibi kavramlara sarıldığını ileri sürer. Başkasından biraz daha zeki olmak acaba sıradan insanı sıradışı saymaya yeterli midir? Bu soruyu insanın kendinin cevaplandırabilmesi mantıken mümkün görünmüyor. Eğer sıradan insanın özellikleri hakkında kurallar geliştirmek bir kimseyi sıradışı tutmaya yetecekse o kimseye sıradışı demek mümkün olacaktır. Yok, eğer bir başına bu durum, yani sıradan insanın özelliklerinin ne olduğunu keşfetmek o kimseyi sıradışı tutmaya yetmeyecekse, bu takdirde, bu sorunun cevabı olumsuz olacaktır.

Şurası açık görünüyor: sıradan adam adalet, eşitlik, kardeşlik, özgürlük gibi kavramların kendini huzura kavuşturacağını, tedirginliğini teskin edeceğini kabul etse de, üstelik bu kavramlara sırf bu yüzden sarılıyor olsa da, bu kavramların mucidi kendi değildir. Onun yerine birileri böylesi kavramları icat ediyor, o da onları benimsiyor. İmdi bu durumda, bu kavramları icat edenle, bu kavramları icat etmemiş olmakla birlikte onların yaşamasını sağlayan, bu çeşit kavramların icat edilmesine ortam hazırlayan insan arasında fark gözetmeli değil miyiz? Sıradan olmayan insan, bu kavramları, sıradan insanın rahatı için mi icat ediyor? Yoksa kendinin ihtiyacını karşılamak için mi bu çeşit kavramları ortaya koyuyor? Acaba bu çeşit kavramlara kendi ihtiyaç hissetmese onları gene de icat etmesi, onların

üzerinde kafa yorması, başka bir söyleyişle, herkesin eşit, kardeş, özgür olduğuna onları inandırması mümkün olur muydu? Sıradan insan, acaba başkasının ihtiyacını düşünebilecek yetenekte midir? Eğer bu soruya evet diyebiliyorsak, bu durumda sıradan olanla sıradışı olan arasındaki fark nerede kalıyor? Yoksa böyle bir fark yok mu? Böyle bir fark yoksa, herkes sıradan mı?

Muhakeme silsilemiz bizi bu noktaya getirince acaba bu sonuçtan alınacak olan kimdir? Sıradan insan mı, yoksa sıradışı insan mı? Aynı muhakememizin sonucu bizi hiç de, elde edilen sonuçtan sıradan insanın alınmasını gerektirebilecek bir durumun olmadığına inanmaya sevk ediyor. Sıradan insan, sıradışı insanla aynı düzeyde yer alıyorsa o bundan niçin gocunsun? Eğer sıradışı denilen insan böyle bir sonuçtan gocunuyorsa, yani kendinin sıradan insanla bir düzeyde görülmesi onu rahatsız ediyorsa, onun sıradışı olması nerde kalıyor?

Durum, bence, sıradan insanın önemsizliğinin olağanüstü ağırlığını vurgulamaya yetmelidir. Sıradan insan zaten sıradandır; kendini sıradışı telâkki eden de sırf bu telâkkisi yüzünden sıradanlaşmaktadır. Ama onlara (sıradışı olanlara) verebileceğimiz teselli yok değil: yaşadığımız gerçeklik ve tasarılar âleminde her ne varsa ve her ne icat edilmişse, bunların tamamı sıradan insanın hizmetine ve istifadesine sunulmak üzere meydana getirilmiştir. Kendini sıradışı, hatta daha açıkçası üstün telâkki edenler bile, sıradan insanın hizmetine koşulabilirse varlıkları bir anlam kazanır. Onlar kendilerini sıradan telâkki etmedikleri sürece sıradan insanın hizmetine daha bir gönüllü olarak koşulurlar.

SIRADAN İNSANIN MEYDAN OKUYUŞU

Bazılarının iddia ettiği gibi, eğer adalet, eşitlik, kardeşlik, özgürlük kavramları sıradan insanın icadı ise, sıradan insan gözümüzde olağanüstü bir değer kazanmayı hak ediyor demektir. Çünkü böylece o, herkesi sıraya sokmanın üstesinden geldiğini kanıtlamış olmaktadır. Gerçi sözü geçen kavramların sıradan insanın icadı olduğunu ileri sürenler, sıradan insanın böylece, herkesin herkesle aynı şekilde görülmesini ve aynı şekilde değerlendirilmesini sağladıklarını ve sonuçta herkesi kölelik şartları içinde eşitlediklerini anlatmak istiyorlar ve bu durumun kabul edilemezliğini vurguluyorlar. Böyle de olsa, şayet, sıradan insan, sıradan olmayanı kendi şartları muvacehesinde bir sıraya getirmeyi başarabiliyorsa, bu, hiç de küçümsenecek bir olgu ve bir sonuç sayılmamalıdır. Tam tersine; bu, bir başarıdır. Sıradan insan tarafından doğrudan amaçlanmamış bile olsa, meydana geldiği söylenen sonuç başarı sayılmalıdır. Ve de kendini sıradışı veya doğrudan bir ifadeyle "üstün" telâkki eden insanın böbürlenmesini onun kursağında bırakmaya yetecek bir başarıdır bu.

Kendini sıradışı telâkki eden birinin (yani kendine üstünlük payesi biçen, kendini dolgu maddesi olarak görmek istemeyen birinin) sıradan insanın öngördüğü eşitlik kavramı karşısında tüylerinin diken diken olacağı bellidir. Fakat acaba sıradan insanın öngördüğü "eşitlik" kavramı da o ölçüde belli midir? Şu soru karşısında acaba tavrımız ne olabilir: insanların eşit sayılması, onları hangi anlamda eşit kılar?

Eğer eşitlikten kasıt, insanların Hz. Âdem'in sulbünden geldiğine delalet ediyorsa, bu, onların beden-

ce, yani bu dünyanın bir parçası olarak eşit olduğunu söylemek olur. Bu da yanlış bir hareket noktası değildir. İnsanların bedence eşit olması, bu bedenlerin ebadına (boyuna posuna) atıfta bulunmuyor, fakat bedenlerin hamuruna, mayasına atıfta bulunuyor; yani onların topraktan geldiğine işaret ediyor. Böylece insanlar ister sıradan telâkki edilsin, ister "üstün" sayılsın, hepsinin toprağın soyundan türemesi itibariyle onların eşitliğini kabul etmek zorunluluk haline geliyor.

Ancak onların bedence eşit olması, eşit şartlarda sunulan fırsatları eşit biçimde değerlendirebileceği anlamını tazammun etmiyor. Bu dünyanın bir parçası olarak veya başka biçimde söylersek mahlûk olarak eşit olanlar, kendi elleriyle meydana getirdiği kültür ortamında hiç de eşit görünmüyor. Belki adalet de onların eşit olmamasını gerektiriyor. Zekâsı, algılama gücü, başka duyuları daha yetenekli, daha kapasiteli olanlar, başkasıyla eşit biçimde kendilerine sunulmuş olan fırsatları daha hesaplı biçimde değerlendirmenin üstesinden gelebilecektir. Adalet de bunu böyle öngörmüş olmalıdır. Ancak burada bir sınırın söz konusu olduğu düşünülebilir: her ne kadar yetenekleri daha üstün olanların fırsatları daha hesaplı değerlendirmesini (veya fırsatlardan daha çok istifade etmesini) onlar için bir hak olarak kabul etsek bile, bu kabul, onların herkese açık tutulması gereken fırsatları bir başlarına yağmalamasına yol açmamalıdır. İmdi, eğer sıradan denilen insan, bu yağmalamaya set çekebiliyorsa, bu, onun, insanlığa bir çağrısı sayılmalıdır.

Acaba sıradışı veya "üstün" insan önüne çekilen bu seddi mi hazmetmek istemiyor ve bu yüzden mi sıradan insanı küçük görme eğilimi taşıyor? Bu soruyu mecburen soruyoruz, çünkü insanların doğuştan getir-

diği yeteneklerini azaltmak veya çoğaltmak kimsenin elinde değildir. Yetenekler potansiyel olarak neyse odur. Olsa olsa bu yeteneklerin daha iyi biçimde kullanılması (eğitim) söz konusu olabilir. Bu da, herkese eşit biçimde sunulması gereken bir fırsattır. Şayet sıradan insan, adaleti öngörmekle, bu fırsatın (eğitim) herkesin önüne eşit biçimde getirilmesini anlatmak istiyorsa, böyle bir teşebbüs kutsanmalıdır. Fırsat herkese eşit biçimde sunulur, ama bazıları o fırsatı başkasından daha iyi değerlendirebilir. Ama sıradışı (yani "üstün") insan, kendi "üstün" yeteneğinin hakkı olarak fırsatların tümünün kendine tahsis edilmesini talep ediyorsa, sıradan insanın buna set çekmesi yerinde sayılmalıdır. Burada bence, sıradışı insanın, sıradan insanı anlamaması gibisinden kendine pek de yakıştırılmayacak olan bir anlayışsızlığıyla karşı karşıya geliyoruz. Acaba böylece sıradan insan anlayışındaki derinliğiyle de sıradışı sayılana meydan mı okuyor dersiniz?

SIRADAN OLAN MI ÜSTÜN, YOKSA ÜSTÜN OLAN MI SIRADAN?

Eğer sıradan insan, bazılarının dediği gibi, adalet, eşitlik vb kavramlara sarılarak kendini "üstün" telâkki edeni sıradan olanın hizasına çekmeyi başarabilmişse, bir bu sonuca bakarak bile, onun aslında bir "üstünlük" vasfına sahip olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü bu durum, bizim, sıradan insanın tembel olduğu veya onun sürü içinde kuvvetli görünme arzusunu taşıdığı veya tek kalmayı başaramadığı veya tek kalmaktan korktuğu gibisinden telâkkilerimizin değişmesine yol

açacaktır. Çünkü sıradan insanın, "üstün" olanı kendi hizasına çekebilmeyi başarması bir çabayı gerektirir. Hem öyle bir çaba ki, üstün insanın, sıradan insanı kendi hizasına çekmesinden daha zorlu ve iki katlı bir çaba… Çünkü üstün olanın sıradan olanı ikna etmesi kolay görünür, hiç olmazsa mümkün sayılır. Oysa sıradan birinin, üstün olanı sıradanlık hizasına çekmeyi başarması nerdeyse imkânsızın gerçekleştirilmesi kabilinden bir olaydır. Böylesine zorlu bir çabanın içinde bulunan birine bizim tembel deyip çıkmamız hiç de haklı bir damgalama gibi görünmüyor. Üstelik sıradan insan hakkında beslediğimiz, onun sadece "kuvvetli görünme" isteği içinde bulunduğuna dair kanaatimiz de yanlış çıkıyor. Böylesine zorlu bir işi başaran, yani imkânsızı gerçekleştirebilen biri kendiliğinden kuvvetli değilse, biz kuvvetli diye kime ad veriyoruz? Geriye sıradan insanın tek kalmayı başaramadığı yolundaki telâkkimiz (veya ithamımız) kalıyor. Aslında bu telâkkinin cevabı da kendi içindedir: eğer sıradan insan yalnız kalmayı başaramadığı için üstün olanı kendi hizasına çekebiliyorsa, sonuçta, üstün olanın da sıradan olanla birarada yaşama gerçeğini benimseyebildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka söyleyişle üstün olanın yalnız kalmayı başarabildiği iddiası havada kalmaktadır. Denirse ki, sıradan insanın gerekçesine kani olan da zaten sıradan insandır; bu iddia da kendiliğinden, üstün diye nitelenebilecek insanın var olmadığı, dolayısıyla herkesin sıradan olduğu fikrini ileri sürmekle bir olur.

Böylece, herkesin sıradan insan olduğu kanıtlanmış oluyor, sanıyorum. Bu durumda da, bana, en başa dönüp, her şeye rağmen, dünyamızda sıradışı insanların da var olduğunu ileri sürmek düşer. Madem dönüp

dolaşıp aynı noktaya gelecektik, bu kadar zihinsel çaba neyin nesiydi, sorusu akla gelebilir. Bu, benim, kendi çabamla ulaştığım bir sonuç olduğu için bana değerli görünüyor. Bu bir. Ayrıca sanıyorum zımnen şunu söylemiş olduk: herkes, kendi içindeki sıradanlığı keşfetmeye baksın! Herkes sıradandır. Kendi sıradanlığını keşfedenler, sıradan olanların arasında bir ayrıcalık kazanır. En azından o yönleriyle sıradışına çıkmayı başarmış olur. Bu aynı zamanda, sıradışı insanların her alanda sıradışı olmadığını söylemekle bir olur. Bir alanda, bir konuda sıradışı olan birinin, kendini her yanıyla sıradışıymış gibi görmesindeki yanlışlığı önler.

Herkesin sıradan olduğu bir toplumda yaşamak dışardan bakılınca cansıkıcı gibi görünebilir. Ama bunu böyle gören birinin aslında olaya dışardan ve sıradışı kalan biri olarak baktığını söyleyebiliriz. Sıradan biri için, sıradan insanların arasında yaşamanın cansıkıcı olduğu fikri, akla gelebilecek bir şey değildir. Çünkü o, kendine ait hayatını sürdürmektedir. Ama günün birinde bu sıradan insanların arasından sıradışı biri çıkarsa, o, yaşadığı hayatın cansıkıcılığını keşfetmekte gecikmez. Sıradan insanların, sıradan yaşayışlarını, olağan, durgun, biteviye yaşayışlarını bir biçimde değiştirmeyi denemek isteyebilir, ister. İmdi böyle biri, çevresinde kendini anlayabilecek yetenekte bir tek kişinin bile bulunmadığını bile bile ne yapabilir? Bu biteviye hayatın hangi tekerine, neresinden çomak sokabilir? Bu sorunun önceden bilinen bir ve bir tek cevabı yoktur. Her duruma, her kişiye göre değişebilen cevaplarla karşılaşabilmemiz mümkün görünmektedir. Ancak kendi insanlarını, dolayısıyla kendi toplumunu değiştirmek isteyen birinin yapabileceği şey, insan teklerinin zihinsel devinimlerini sağlamanın yolu-

nu açmak olduğu söylenebilecektir. Böylece her insan tekinin, başkasını değil, fakat öncelikle bizzat kendini aşabilmesinin yolu açılabilmelidir. Bu yolun, herkesi herkesle eşitleyen anahtarlarla (adalet, eşitlik vb) açılamayacağı bellidir. Bu kavramlar, belki, ben'in başka benlerle eşit olduğu duygusunu telkin ederek sıradan insanın tesellisine yardımcı olabilir. Ama onun kendini aşma cehdine yol açar mı, buna tereddütsüzce evet diyebilmek mümkün görünmüyor.

Ancak "takva" gibi bir kavramla insanın kendini aşma çabasına girebileceği ve bunu da başkasına müstağni kalarak yerine getirebileceği düşünülebilir. Fakat her ne suretle olursa olsun, sıradan insanın bir kez zihinsel ve kalbî melekelerinin kımıldatılması başarılabilirse, orada, sıradan görünen her insan tekinin içinde, sıradışı yaşayan bir başka insan potansiyelinin yaşamakta olduğu açığa çıkartılabilir. Bu neticeye (bu başarıya) ulaşılınca da, orada, kimin sıradan kimin sıradışı olduğu sorusunun cevabını elde etmek imkân harici kalır. Herkes sıradandır veya herkes sıradışı olmuştur.

SIRADAN OLAN HERKES GERÇEKTEN SIRADAN MI?

Eğer sıradan insan var olmayaydı dünyanın tadı tuzu mu kalırdı? Sıradan insan var olmayaydı, sıradışı insan kendinin nasıl farkına varırdı? Aslında her şey sıradan insan için vardır. Sıradışı olan da sıradan olanın varlığını sürdürmesine hizmet için vardır. Sandalyeler, koltuklar, köşkler, yalılar, kondular, saraylar, darağacı,

ip, urgan, her ne varsa, her ne icat edilmişse, sıradan insanın şerefine, onun hayatının idamesinin sağlanması adına icat edilip meydana getirilmiştir. Ama görülüyor ki, gene de, bu sıradan denilen adamın kimliğini tespit etmek kolay olmuyor. Kime sıradan insan deniyor?

İmdi Âdem aleyhisselam sıradan biri miydi? Sıradışı bir insan mıydı? Bu sorunun cevabını, bu günden geriye dönerek vermek, yani şimdiye kadar olan bilgi birikimimizin tümünü kullanarak vermek bile mümkün görünmüyor. Çünkü bir kere, Hz. Âdem'in kendi gözünde nasıl biri olarak göründüğünü bilmiyoruz. O, kendini bir peygamber olarak mı görüyordu? Yorsa düpedüz, sıradan bir insan mı? Onun, kendi zatı hakkında bir bilinci olduğu kesin olmalı; yani o, kendinin var olduğunu biliyordu. Bundan kuşku duyulmamalı. Ama nasıl biriydi o kendi gözünde? Onun, yerine göre melekten üstün veya hayvandan aşağı olabileceğine dair kendi hakkında bir bilinç taşıyor olması bizim için yeterli değil. Çünkü bu durum insana mahsus genel bir nitelik. O, kendini melekten üstün bir yaşantı katına çıkmış olarak gördüğü zaman bile, son tahlilde, sadece ve sadece kendi varlığının biricikliğiyle başbaşa bulunmaktadır. Onun kendinin sıradan biri mi, yoksa sıradışı biri mi olduğunun farkına varabilmesi, başka insanlarla birarada yaşamasını gerektirir. Oysa Hz. Âdem'in cennet hayatında böyle bir kıyas imkânı mevcut değildir. Bu imkân mevcut olmayınca da sıradanlıkla sıradışılık arasında kurulabilecek ölçünün bulunması imkânsızlaşır.

Ama biz gene de sorumuzda ısrar edelim: Hz. Âdem sıradan biri miydi, yoksa sıradışı bir insan mıydı? Onu da, kendi evladı gibi günah işleyebilen biri olarak gördüğümüz takdirde, sıradan bir insan olduğuna

hükmetmemiz gerekir. Ama onu, kendi bilsin veya bilmesin, bir peygamber olarak gördüğümüzde sıradışı olarak kabul etmemiz kaçınılmaz olacaktır.

Onun (a.s.), kendisi için Havva aleyhisselamın yaratılmasından önceki hayatına dönersek gene yalnızlıktan hoşlanmayan, kendine bir can yoldaşı arayan bir insan sıfatıyla sıradan biri olduğuna hükmetmemiz gerekecektir. Hz. Havva'nın yaratılmış olduğuna şahit olduğu andaki duyguları, sıradan insanın arılığının en uç örneğini vermektedir. Rivayetlerden bir rivayete göre, Hz. Âdem tatlı bir cennet uykusundan uyandığında, başucunda Havva aleyhisselamı görür. Onu gördüğünde sanki hiç şaşırmamıştır. Çünkü sanki onun kendisi için yaratılacağını önceden biliyor gibidir. Nitekim onu gördüğü anda, yüzüne yayılan *masculine* bir tebessümle: "Sen Havva'sın" der. Havva'nın cevabıysa *feminine* bir tebessümle onun yüzüne bakmak olur. Buradaki olağanüstü sıradanlığı sezinlememiz gerekiyor. Hz. Âdem aleyhisselamın saffeti, yalansızlığı, dürüstlüğü, pişmanlığı, tövbesi.. sıradan insanın bütün özelliklerini üstünde toplamış gibidir. Ne var ki, günümüzde sıradan diye anılan insanların karmaşası, yalanı, yalancılığı, entrikası Hz. Âdem'in özellikleriyle bağdaşmıyor, denilebilir. Böyle bir belirlemeye hak vermemek elde değil. Ancak sıradan insanın niteliklerinin değiştiğini söylemeliyiz. Dünyayla ilk temasını kurmaya başlayan bir çocuk da, aslında, Hz. Âdem'in saflığından, arılığından, duruluğundan, yalansızlığından örnekler sunar. Onun yalana dolana bulaşması sonradan edinilen alışkanlıklardır. Zaman içinde, bu ikinci özellikler (nitelikler) sıradan insanın ayırıcı özelliği olmaya başlar. İnsanların, aralarında paylaştıkları ortak yanları, onla-

rın sıradanlığına ölçü tutulur. Bu ortaklıkta meydana gelen her sapma (buradaki sapma'yı ne olumlu, ne olumsuz anlamda algılayalım) bir sıradışılığın işareti olarak kabul edilir. O kadar ki, aslında sıradan insanın aslî özelliklerinden biri olan dürüstlük artık sıradan değil, fakat sıradışı sayılıyor. Ve budalalık olumsuz anlamda bir sıradışılık iken, dürüstlükle aynı sırada görüldüğünden dürüstlüğe budalalık denilebiliyor. Ve böylece gene sıradan olan herkese gerçekten sıradan deyip diyemeyeceğimizi bilemez hale geliyoruz.

DÜRÜSTLÜK BUDALALIK MI?

Dürüstlüğün budalalık olabileceğine dair bir soru dürüst insanın aklına bile gelmeyecek olan bir sorudur. Fakat hemen acele edip de, madem bu satırları kaleme alanın aklına bu soru gelmiştir, öyleyse o da budaladır veya dürüst değildir, yargısına ulaşma açıkgözlüğünü göstermeye kalkışmayın. Çünkü her tecrübenin, insanın bizzat kendi başından geçmemiş olabileceği de, insanların ortak tecrübesi arasında yer alır. Her ne kadar ben ne bana dürüst değil denilmesinden alınırım, ne de budala denilmesinden. Bunların her ikisi de bizim içindir, yani insan için. Ama ben, bunlardan hangisinin insanın temel niteliğini oluşturduğunu anlamaya çalışıyorum. Dürüstlük mü insanın temel niteliği, budalalık mı?

Dürüstlüğün ne olduğu hakkında belki hepimiz aynı kanıyı paylaşabileceğimizi düşünüyoruz. Böylece dürüstlüğün ne olduğu sorusu belki de bazılarımıza lüzumsuz görünüyor. Acaba öyle mi? Acaba gerçekten dürüstlük denilince hepimiz aynı şeyi mi anlayıp kabul

ediyoruz? Yoksa birimizin dürüstlük saydığımız bir şey, başkasına budalalık olarak görünebiliyor mu? Öyleyse budalalık neyin nesi oluyor? Görülüyor ki, işler giderek basitleşmiyor, çetrefilleşiyor.

Fakat madem hepimiz dürüstlüğün ne olduğunu bildiğimizi sanıyoruz, öyleyse şimdilik onu geçelim. Budalalığın ne olduğu sorusunu kurcalayalım. Tabiî soruyla birlikte onun cevabını da.. Bence, ilkin kavramın kendinden çok, gündelik hayatımızda budala diye kime diyoruz, onu araştıralım. Belki daha bir ele gelir sonuca ulaşabiliriz. "Sonuç" lafın gelişi, bir sonuca ulaşamayacağımızı sanki başından biliyor gibiyim, ama olsun. Biz, gene de umudumuzu saklayalım ve budala diye kime denildiğini anlamaya çalışalım. Gündelik hayatımızda budala veya aptal veya salak, ahmak, bön, divane, alık, kaçık, enayi, anlayışsız vb kelimelerini çoğu kez birbirinin yerine kullanabilmekteyiz. Ama öyle durumlar olur ki, bön dememizi gerektiren biri karşısında enayi diyemeyiz. Öyle bir durumla karşılaşabiliriz ki, klinik anlamda akıl hastası olan birinin davranışını, bu söylediğimiz kelimelerin hiç biriyle ifade edemeyiz. Çünkü şimdi sıraladığımız kelimeleri kullanabilmemiz için, bu kelimeleri yakıştırdığımız kimsenin davranışının bilinçli biçimde, iradî olarak işlenmiş olduğunu bekleriz. Akıl hastası olan birinin, sokakta parasını gelişigüzel ona buna dağıtmasını, döküp saçmasını enayilik olarak, bönlük olarak veya budalalık olarak nitelemek aklımızdan geçmez. Bilmeden böyle bir nitelemeye başvurduğumuzdaysa, o insanın akıl hastası olduğunu öğrenir öğrenmez bu nitelememizi geri alırız. Çünkü bize budalalık olarak görünen davranışın belli bir bilinçle işlenmiş olduğunu bekleriz. Evet, her

ne kadar şimdi sıraladığımız kelimeleri gündelik hayatımızda birbirinin yerine kullandığımız oluyorsa da, bu kelimelerin kullanıldığı öyle belirli yerler vardır ki, o durumla karşı karşıya geldiğimizde, o durumu ifade eden kelimeyi seçmekten kendimizi men edemeyiz ve illa gerekli kelimeyi kullanırız. Böylece, bir kere, budalalığın bilinçli bir davranış biçimi olduğunu söylüyoruz. Şayet davranış bilinçli olarak ortaya çıkmamışsa, o davranış biçimini sıraladığımız niteliklerin hiç biriyle özdeşleştiremeyiz. Klinik bir akıl hastasının davranışı budalaca, aptalca, salakça.. görünse bile, bence teknik olarak bu niteliklere indirgenmemeli. Çünkü arada bir mahiyet farkı var: budalaca, salakça diye nitelendirilmesi gereken bir davranış biçiminin bilinçli olması gerekir. Akıl hastasının davranışı ise, olsa olsa kendi hastalığının adıyla anılabilecek bir nitelik taşır.

Böylece budalaca davranışları olanların akıl hastası olmadığını söylemiş oluyoruz. Yani onların akıllı insanlar olduğunu kabul ediyoruz. Ve burada karşımıza şöyle bir soru çıkıyor: iyi de, akıllı olmakla budalalık nasıl bağdaştırılabiliyor? Budalanın akıllı olduğunu söylüyoruz ama budalalığın aklın bir fonksiyonu olduğunu söylemiyoruz. Aynı zamanda akıllı olan herkesin budala olduğunu da söylemiyoruz. Sadece budalalığın akıllı insanlara mahsus bir davranış türü olabileceğini söylüyoruz. Budalalık, akıllı insana mahsus bir davranış türü, ama tekraren belirtelim, aklın bir fonksiyonu değil. Bir kanaat olarak şunu ileri süreceğim: budalalık kalbin bir fonksiyonu… Eğer düşünme aklın bir fonksiyonu ise, insanın ırasına sıkıca bağlı olan davranış biçimi de onun kalbinin bir fonksiyonu olmalı, diye düşünüyorum. Yoksa hem akıllı olan, fakat aynı zamanda

budalaca, aptalca, bönce, alıkça, enayice.. davranış biçimleri sergileyen birinin aklı ile davranışı arasındaki kopukluğu izah edemeyecektik.

Âdem aleyhisselamın yasak yemişe yaklaşmasını onun aklının kıtlığına yormak şimdiye kadar kimsenin aklına gelmedi. Çünkü o, aklının kıtlığından dolayı harama yaklaşmış değildi. Bilakis; onun Allah tarafından itaba maruz bırakılması akıllı olmasına dayanmaktadır. Âdem aleyhisselam hem akıllıydı, hem de iradesiyle harama yaklaştı. Zaten bu iki unsurdan biri olmasaydı (yani aklı veya iradesi o sırada mevcut olmasaydı) onu sorumlu tutmak da mümkün olmayacaktı. Fakat işlenen günah, soğukkanlılıkla ve sağduyuyla bakıldığında, cennetten kovulmaya değer miydi? Peki, bu davranış türünü hangi kelimeyle adlandıracağız? Yani onu günah sayılan bir davranış dışında neyle adlandıracağız? Bir buğdayın tadına bakmak için cenneti feda etmenin adını acaba ne koymalı? Elbet burada, Hz. Âdem'in saf bir akıl sahibi olmasının yanında onun aynı zamanda saf bir dürüstlük simgesi olduğunu da akıldan çıkartmamamız gerekiyor. Evet, O'na ait bütün bu hasletleri birarada düşünerek O'nun işlediği fiile acaba ne ad vermek gerekiyor?

BUDALALIK SIRADAN İNSANIN HARCI DEĞİLDİR

Evet, budalalık, sıradan insanın harcı değildir. Çünkü budalalık çabayla elde edilebilecek bir nitelik değildir. Budalalık dürüst insanın ulaşabileceği bir "sonuçtur."

Sıradan insan kendine "budala" dedirtmemeye çabalar. Kendine "budala" dedirtmemek için elinden geleni yapar. Oysa sıradışı insan (artık burada sıradışı insanı "dürüst" olanla özdeşleştirmenin sakıncası kalmamıştır) için, kendine yapıştırılacak yaftalar önemini kaybetmiştir. O, dürüst olmayı hayatının doğal, doğuştan bir özelliği olarak yaşar. Dürüst olmak onun için bir çaba gerektirmez. Dürüst olmak onun doğal refleksi gibidir; soluk alması, yüreğinin işlemesi.. kabilinden bir olaydır. Onun kendi doğrusundan ödün verip vermemek gibi bir derdi de yoktur. Dolayısıyla o, sürekli uzlaşmayı reddeden bir mevkide durur. Bu durumu ona esneksiz bir görüntü verir. "Basit" bir ödünle veya sıradan insan için olağan sayılabilecek bir uzlaşmayla elde edilebilecek sonuç, dürüst insanın asla ulaşamayacağı bir yerde durur. Bu "basit" ödünlerle, giriştiği takdirde kimsenin kendini kınamayacağı "uzlaşmalar"la çıkar elde etmesi mümkünken, bu çıkarları gözetmeksizin ödünü ve uzlaşmayı reddetmesi, onun, kahırlı bir isyan duygusuyla "budala" olarak anılmasına yol açar. Ama onun için bunun da önemi yoktur.

Bir şeref meselesi yüzünden şömineye atılmış yüzbin rublelik bir banknot demetine, sıradan insan: "Bırakın da şu paracıkları ateşten, dişlerimle çıkartayım" teklifinde bulunabilir. Dürüst insansa fütursuzca o paracıkların yanıp kül olmasını seyretmeyi tercih eder. Hayır, bu, kimilerinin düşünebileceği gibi, bir burjuva zevkinin tadını çıkartma işi değildir. Dürüst insan burjuva veya aristokrat veya proleter olabilir; onun dürüstçe ve şerefli biçimde davranmasını belirleyen onun sınıfsal özelliği değildir; bunu belirleyen, onun kişisel özelliğidir.

Söz konusu esneksizlik dürüst insanı aynı zamanda uyumsuz kılıyor. Ama bu uyumsuzluğu abesin (saçma'nın) ortasında yer almak biçiminde algılamamalıyız. O, bu dünyaya veya ötedünyaya veya kendi kişisel çıkarına veya hayatına bir anlam verememekten kaynaklanan saçmalık duygusuna kapıldığı için uyumsuz sıfatını hak etmiyor; o, doğrudan, dürüstlüğü onu bazı konularda esnek davranmaktan alıkoyduğu için uyumsuz oluyor. Ama altı çizilmeli ki, o, kendine uyumsuz dedirtme çabasında değildir. Ona uyumsuz diyen biziz. O, uyumsuz görünmek için uyumsuzluk yapmıyor. Onun pişmiş aşa su katmak, oyunbozanlık yapmak kabilinden bir çabası yoktur. Uyumsuzluk, onun neyse o oluşundun neşet ediyor. Bakarsınız, herkesin uyumsuz göründüğü bir yerde, o birdenbire, uyumlu bir kişi olarak da belirebilir karşımızda.

Dürüst insan, sıradan insan olamaz; çünkü yalan söyleyemez. Bu cümleyi "zamanımızın" sıradan insanını ve onun yalan söylemeyi alışkanlık haline getirmiş olmasını aklımda tutarak kurmuyorum. Böyle yapmış olsaydım yalancıları ve canileri zamanımızın kahramanları olarak ilan ederdim. Çünkü yalancılar ve caniler zamanımızın üstün insanları olarak kabul ediliyor. Çünkü onların (yalancıların ve canilerin) nezdinde herkesin (yani sıradan sayılanların) ancak bir bit kadar değeri vardır ve onlara yalan söylemek, onları dolandırmak ve onları öldürmek bir ahlâk ve şeref meselesi sayılmaz. Onların vücudunun ortadan kaldırılması bir bitin ifna edilmesi türünden bir olaydır. Dolayısıyla vicdanî bir hesaplaşmaya konu teşkil etmez. Ama bu bakışın bize kazandırdığı bir kavram var: budalalık. Bu bakış açısından değerlendirildiğinde dürüst insanın tavrı budalalık

olarak görünüyor. Ben kendi payıma, bu bakış açısının getirdiği kavramı kullanmakta sakınca görmüyorum.

Çünkü budalalığa kendi açımdan aklın değil, fakat yüreğin bir fonksiyonu olarak bakma eğilimini taşıyorum. Böylece budalalık nerdeyse bir huy olma konumunda yer tutuyor. Bir huy, bir fıtrat olarak da, nezdimde, ismete (duruluk, arılık, masumluk) tekabül ediyor. Fakat bu özelliğin (ismetli olma halinin) onu günahtan korumaması da garip bir ironidir. Bilakis, o, ismetli olduğu için günaha bulaşıyor. Âdem aleyhisselamın (bütün insanların bir ilkörneği olarak) durumu örnektir. Kassandra'nın ve Prens Mışkin'in durumları da ilginç örneklerdir. Üçü de dürüsttür, üçü de ismet sahibidir, üçü de günahkârdır. Üçü de, benim budala kelimesinden anladığım manayı yüklenmiştir.

BUDALALIK YALANA KARŞI

Yalan, dolan, cinayet zamane nezdinde üstün insana mahsus özellikler arasında sayılınca, dürüstlük de sıradan insana mahsus bir özellik olarak görünüyor ve budalalık sayılıyor. Evet, dürüstlükle budalalık arasında biz de bir bağıntı kuruyoruz. Ama bu bağıntı, zamanenin kurduğu nitelikte bir bağıntı değil. Zamane, budalalığı akılla ilişkilendirerek aklı kıt olana mahsus bir özellik gibi göstermek istiyor. Böyle bir ilişki, aynı biçimde dürüstlükle de kurulabilir ve o zaman işin içinden çıkılmaz bir durumla karşılaşırız. Şöyle ki, dürüstlükle akıllı olma arasında kurulabilecek bir ilişki, akıllı insanların illâ da dürüst olması gerektiği gibi bir sonuca ulaştırır bizi. İdealist bir bakışla böyle bir sonuç ya-

dırgatıcı da görünmeyebilir. Ancak gerçek hayatta akıllı olanların, dahası aklı çok olanların her zaman dürüst olmadığı; akıllı olmakla birlikte dürüst olmayanlara da rastlanabildiğine göre, akıllı olmakla dürüst olmak arasında kurulabilecek bir bağıntının her zaman gerçeği yansıtmayabileceği ortaya çıkartılabilir.

Demek ki, akıl'la yalan; akıl'la budalalık arasında doğrudan bir bağıntı kurmak bizi aldanmaya sevk edebilecektir. Her ne kadar akıllı insanın daha iyi yalan düzdüğü ileri sürülebilirse de, yalanın kendisi aklın bir fonksiyonu olarak dışlaşmaz. Yalan, ona müsait olan kalbin bir fonksiyonu olarak dışlanır. Aynı şekilde, harcıâlem bir telâkkiyle budalalığın da akıl kıtlığından kaynaklanan bir zihinsel özellik olduğu düşünülür. Oysa budalalık da aklın değil, fakat kalbin bir fonksiyonu olarak dışlaşmaktadır. Nitekim akıllı diye bilinen insanların "budalaca" diye nitelenen davranışlarına rastlanabilmektedir. Burada şunu da vurgulamalıyız: budalalık her zaman hor görülen bir nitelik diye düşünülmektedir. Oysa budalalık olarak nitelenen davranış türü ve insan özelliği, kalbe ilişkin bir sıfat olarak saffetle bağıntılıdır ve bu kapsam içinde olumsuz bir anlam taşımaz. Bu kavramın olumsuz bir anlam taşıması, yalana, dolana müsait olanlar tarafından yalanın karşısında duran (ona karşı çıkan) budalanın kendi çıkarını değil, fakat hakikati gözetmesine bakarak oluşturulmuştur. Yalancının beklentisinin hilafına dürüstlük gösteren, yani yalan söylemekle çıkar elde edebilecekken böyle yapmayıp dürüstlüğü tercih eden insan, yalancının gözünde budala sayılmıştır.

Gerçekteyse "budala"nın elinden yalan söylemek gelmez. Prens Mışkin'e sevgilisi, aşkı uğruna, elini ya-

nan bir mum üzerinde ne kadar süre tutabileceğini sorduğunda, o, bunun mümkün olamayacağı cevabını verir. Sevgilisi (Aglaya), buna rağmen ısrar eder ve ondan mutlaka elimi şu kadar zaman yanan mumun üzerinde tutarım, cevabını almak ister. Mışkin ise böyle bir cevabı vermeyi reddeder ve her defasında, insanın, elini yanan bir mumun üzerinde tutamayacağını söyler ve kendine niçin böyle saçma bir soru sorulduğunu merak eder. Aglaya, Mışkin'in cevabı karşısında sukutu hayale uğramış olarak, kendi hakkında Mışkin'in rakibi olan Gavrila'yı hatırlatıp: "Şimdi bu soruyu ona sorsaydım, bana, aşkı uğruna elini yanan bir mumun üzerinde ebediyen tutacağını söylerdi" der. Mışkin itiraz eder: "Ama bu doğru olmazdı: hiç kimse elini yanan bir mumun üzerinde bir saniyeden daha fazla tutamaz." Aglaya'nın da bu itiraza cevabı şudur: "Bunu ben de biliyorum, ama istiyorum ki, senin için elimi ölünceye kadar, ebediyen yanan bir mumun üzerinde tutabilirim diyesin!"

Mışkin'in saffeti, ona Gavrila tarafından "koyun" diye bakılmasına yol açar. Hakkındaki genel kanaat ise onun "budala" sayılmasıdır. Oysa o budala, onu hakir görenlerin hepsinden daha zekidir. Farkına varılmayan husus, budalalığın akla ve zekâya ilişkin bir özellik olmayıp kalbe ilişkin bir özellik olmasıdır.

İmdi daha önce sorduğumuz bir soruya yeniden dönebiliriz: insanın temel niteliğinin budalalık mı, yoksa dürüstlük mü olduğunu sormuştuk. Buraya kadar olan mülâhazalarımız sorunun böyle konulmasının yerinde olmadığını gösteriyor. Çünkü dürüstlükle budalalığın, aynı niteliğin iki ayrı yüzü olduğu anlaşılıyor. O halde soruyu, insanın temel niteliğinin dürüstlük mü, yoksa dolan mı olduğu biçiminde koymalıyız.

Âdem aleyhisselamın şeytanın iğvasının kurbanı oluşu onun saffetine dayanır. O kadar dürüst ve saffetlidir ki, şeytanın bile yalan söylemeyeceği zehabındadır. Şeytanın iğvasına kapılma konusunda mesafe kat etmiş olan sonrakilerin gözünde onun bu dürüstlüğü Mışkin'in durumundan daha farklı değildir. İnsan, yalan söylemenin, dolanın çıkar sağlayacağını sonraki tecrübeleriyle öğreniyor. Yalan söylemediği takdirde, yani çıkarını kollamak elindeyken bunu reddetmesi durumunda "başkası"nın gözünde ne hale düşeceği, onu, kendi tabiatından sapmaya sevk ediyor. Böylece aslolanın dürüstlük; iğreti ve sonradan olanınsa yalan ve dolan olduğu anlaşılıyor. Uzun asırlar, binyıllar boyunca yalan ve dolanla böylesine iç içe geçmiş bir hayat sürmesine rağmen, yalan ve dolan insanın temel niteliği olmamıştır, hep arızî kalmıştır. İnsan gene dürüst olarak dünyaya gelmektedir. Dolana sapanların, dürüst olanları budala olarak nitelemesine rağmen, insanın bu temel niteliği değişmeden duruyor: budalalar, yalana karşı çıkmayı sürdürüyor.

DÜRÜSTLÜĞÜN HALLERİ

İnsanın dürüst olmaya değer vermesi, dürüstlüğün insan olmanın *en* temel niteliklerinden biri olmasıyla ilgilidir. Dürüst olmak insan olmakla müteradif sayılmaktadır. Dürüstlük, aynı zamanda safiyetle ilgili bir kavramdır. Bu kavramlar insanın bozulmamış haline atıfta bulunur. O kadar ki, herhangi bir davranışından dolayı dürüstlükten saptığını hisseden biri, bu sapmayı yalnızca başkası nezdinde değil, fakat bizzat kendi nez-

dinde düzeltme ihtiyacını hisseder. Aksi takdirde herkesten önce o, kendi gözünde küçük düşer. Dürüstlükten sapma biçiminde görünen davranışını bir biçimde tevil etmeye çabalar; bunu başaramazsa kendi gözünde de, başkasının gözünde de küçülmesini önleyemez. İnsan hem kendi nefsine karşı, hem başkasına karşı dürüst olmak, en azından öyle görünmek mecburiyeti altında yaşar. Bu durum, onların birbirlerine karşı güven duymasının da temeli ve dayanağıdır. Şayet bu güven sarsılırsa, insanların birarada yaşamasının imkânı ortadan kalkar. Bu yüzden, insan, kendini veya başkasını kandırma pahasına dürüst olduğunun kanıtlandığını varsaydıracak bir hayat tarzını sürdürdüğünün bilinmesi ihtiyacını hisseder. Bu da, insana mahsus paradokslardandır. Dürüstlükten sapmış olan kimse, söz konusu sapmaya bir gerekçe bulmak için çabalar. Bu gerekçeyi bulamazsa kendi gözünden düşmesini de önleyemez. Böylece kendine (kendi nefsine) olan saygısı yitirilmiş olur. İnsan, bu saygıyı yitirmemek için kendini kandırmak da dâhil, her şeyi yapar. Paradoks şurdadır: dürüstlükten saptığı için kendi nefsine olan saygısını yitirmiş olan kimse, bu saygıyı yeniden kazanmak için kendini kandırmaya; yani yalanı tevil etmeye (meşrulaştırmaya), daha açıkçası yeni yalanlara başvurmaya başlar. İşte insana mahsus dediğimiz bu paradoks aynı zamanda onu hayvandan ayıran bir başka özelliğidir. Hayvan içgüdüsüyle belirlenmiş hayatı içinde yalansız dolansız bir hayat sürdürdüğünden veya onun tabiî yaşantısı zaten arı bir dürüstlük üzerinde bulunduğundan ve bu doğrultunun dışına çıkması fıtraten mümkün bulunmadığından, hayvan hiçbir zaman kendini de, başkasını da kandırma gibi bir mecburiyetle karşı karşıya gelmez.

Ama insan zaman zaman kendini kandırma ihtiyacını hisseder. Yerine göre kendini veya başkasını kandırmasını beceremeyene "budala" denildiğini biliyoruz. Bu insan hem kendi nefsine karşı, hem başkasına karşı, nerdeyse, insan dışındaki canlılara mahsus bir dürüstlük içinde yaşadığından, ne kendini, ne başkasını kandırma ihtiyacıyla karşılaşır. Ama onlardan yalan söylemeleri talep edilebilir. Dürüstlük, aslında tek bir hal üzerinde bulunursa da, başkasının dürüst insan karşısındaki tavrı değişebilen haller gösterebilir.

1. *Kassandra'nın durumu*: Grek mitolojisinde, Kassandra aslında gaipten ve gelecekten haber verme niteliğiyle biliniyorsa da; o, bu özelliğini dürüst biçimde kullanır. Eskiden kâhinlik diye adlandırılan onun bu durumunu, günümüzde, uzağı gören bilinçli bir insanın yaşayabileceği trajedi olarak yorumlayanlar da var. Kassandra geleceği, yani kocası kral Agamemnon'un ve kendinin öldürüleceğini, saraylarının zapt edileceğini bildirir. Bütün çabasına rağmen söylediklerine kimseyi inandıramaz. Kassandra aynı zamanda ismet ve iffet sahibi olarak bilinir. Nitekim bilicilik hünerini kazandırması mukabilinde kendini teslim etmesini isteyen Apollon'a teslim olmaktan imtina eder. Kassandra'ya inanılmaması da zaten bir başka yoruma göre, Apollon'un intikamı olarak ortaya çıkar. Kassandra'nın durumunda, dürüstlüğün şu haliyle karşılaşıyoruz: dürüst insanın her halükarda dürüstlüğünü korumasına rağmen ona inanılmaması.. bu durumdan, ortaya trajik olan çıkıyor.

2. *Prens Mışkin'in durumu*: Mışkin'in dürüst olduğu bilinir, onun her sözünün hem doğru, hem dürüst olduğuna inanılır; fakat ondan, bazen, dürüstlükten sapması

talep edilir. Fakat Mışkin, kendinden niçin böyle bir talepte bulunulduğunu kavrayamaz, çünkü buna dürüstlüğü engeldir. Bu yüzden ona "budala" denir. Bir defasında, rakip rolünü üstlenmiş olan bir başkası ona "koyun" der, çünkü diyecek başka bir şey bulamamıştır.

3. *Hz. Âdem'in durumu*: Âdem aleyhisselam dürüst olmanın bütün hallerini yaşamıştır. Dürüst olduğu için şeytanın iğvasına kapılır, çünkü o, şeytanı da dürüst sanmaktadır. Saniyen, dürüstlüğün bir tür tecellisi veya bir tür fonksiyonu olarak unutma ile malûldür. Allah'a verdiği yasak yemiş hakkındaki sözünü unutarak ona yaklaşması, şeytanın iğvasına kapılması dürüstlükle ilgili bir olaydır. Salisen, tövbe ederken: "Yarabbim, senin adına yalan söyleneceğini bilmiyordum, senin adına yalan yemin edileceğini bilmiyordum" diyerek mazeret beyan etmesi gene onun dürüstlüğüyle ilgilidir. Buna rağmen cezalandırılmaktan kurtulamamıştır, çünkü her ne bahane ile olursa olsun, kendine konulan sınırı aşmıştır, sınavı kaybetmiştir. Onun durumu şudur: dürüstlüğü onun kandırılabilmesine sebep olmakta (yol açmakta), fakat o, ne kendini, ne başkasını kandırmaya tevessül etmektedir.

Böylece: 1. Dürüst insana inanmayı önleyen durumlarla karşılaşılabildiği ve bundan trajik olan hallerin ortaya çıktığı, 2. Dürüst insanın yalana teşvik edilebildiği ve yalandan kaçındığı için ona "budala" denilebildiği ve 3. Dürüst insanın kandırılabildiği ve onun kandırılmasıyla ortaya günah olgusunun çıktığını tespit etmemiz mümkün görünmektedir.

8. Dürüstlük, doğruluk ve hüsran

HÜSRAN

Acaba yalnızca dürüst olmam beni hüsrana uğramaktan korumaya yeter mi? Bu soruya evet diyebilmem için, dürüstlüğün aynı zamanda aralıksız, kesintisiz sürdüğünü kabul etmem gerekiyor. Artı, dürüstlüğün safiyetle birleşmiş (birarada) bulunmuş olması şart oluyor. Şunun için ki, eğer dürüstlüğe fasıla verildiğini kabul edersek, bu fasılalarda, insanın kendini kandırdığını yakaladığı anlara rastlayabileceğimiz ihtimaliyle karşılaşabiliriz. Böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi durumunda, yani insanın kendini kandırdığını yakalaması halinde, o artık kendi gözünde dürüst olmaktan çıkıyor demektir. Bu durum, insanın, zincirleme kendini kandırma sürecini başlatır ve kendini kandırdığını her yakalayışında, aynı döngüye bir daha, bir daha girer..

İnsanın, kendini kandırırken, bizzat kendine suçüstü yapması, onu kendi olmaktan çıkartır. Oysa dürüstlük öznenin kendiyle örtüşmesi anlamına gelmeli. Bu duru-

mu saf haliyle ancak hayvanlarda görebiliyoruz. Ancak hayvanlar kendilerini kandırabilme imkânından mahrumdur. Bu yüzden de ancak hayvanlar için, şimdi sözünü ettiğimiz dar anlamında hüsran söz konusu olmaz. Çünkü hayvanın nefsi, insan nefsinin her an karşı karşıya bulunduğu bir tehlikeden, kendine oyun etme tehlikesinden beri durur. Kendini kandırmak, yani dürüst olmaktan çıkmak insana özgü bir özellik olarak ortaya çıkıyor. İnsanın, kendini dürüst olmaktan çıktığını yakaladığı her an, aynı zamanda onun için bir hüsranın yaşandığı an anlamına gelir. Çünkü dürüst olmanın beklettiği sonuç dürüstlüğün devam etmesidir. İnsan, dürüstlüğün devamını sağlamayı başaramadığını her görüşünde, aynı hüsranı tekrar yaşar.

Ne var ki, bu söylediğimiz durum, yani insanın kendini kandırma ânında yakalaması durumu ancak hâzâ dürüst insan için söz konusudur. Eğer insan salt dürüstlük halinde yaşamıyorsa, dürüstlükten saptığı her defasında, durumunu tevil edecek gerekçeler bulmakta zorluk çekmez. Bu durumda da, o zaten dürüst olup olmadığının farkında olmadığı yeni bir durumun içine girer. Bunun sebebi, insanın fıtratında asıl olanın dürüstlüğün var olmasıdır. Böylece hiç kimse dürüstlükten saptığını kabul etmek istemez. Hem dürüst olmamak, hem dürüst olmadığını kabul etmemek, ancak vicdanen özürlü olanlara özgü bir haldir; bu kümede yer alanlar istisna oluşturur. İnsanların ana kitlesini dürüst olanlar oluşturur; bunlarsa, dürüstlükten saptıklarını tespit ettikleri her defasında, vicdanlarını yatıştırabilecek gerekçeler bulmaya çabalarlar. Bu ana kitlenin, yani dürüst olanların içinde saf anlamında dürüst olanlarsa, dürüstlükten saptıklarını tespit ettikleri her defasında, bunu dürüstçe kabul ve itiraf etme cesaretini ve dürüst-

lüğünü gösterirler. İşte bu son kümede yer alanlar için, her nasılsa dürüstlükten sapmış olma hali onları hüsrana uğratmaz. Çünkü onlar, kendiliklerinden böyle bir halin içine düşmezler. Ancak dış bir sebeple onların dürüstlükten sapmış olmaları düşünülebilir.

Böylece karşımıza, dürüstlük konusunda üç tip insanın çıktığını görüyoruz: 1. Dürüst değil, fakat dürüst olmadığını biliyor; ancak o, kendi fiilini mazur görüyor. O, her defasında kendini mazur görebilecek, gösterebilecek gerekçeler bulabiliyor; bu yüzden vicdanı –eğer varsa– rahattır. Bu kişiler için hüsrana uğramak düşünülemez. 2. Dürüst, fakat o da birinci kümedekiler gibi dürüstlükten sapma gösteren fiil ve davranışlarını tevil ediyor. Buna rağmen temelde dürüst olduğu için, bu tip, dışarıya karşı zevahiri kurtarma adına tevil cihetine gitse de, vicdanını yatıştırmasını başaramaz. Bunlar için, dürüstlükten sapmanın vuku bulduğu her defasında hüsran kaçınılmazdır. 3. Dürüsttür, fakat her nasılsa dürüstlükten saptığını tespit ettiği zaman bunu ne kendine karşı, ne başkasına karşı tevil etme cihetine gider. Dürüstlükten saptığını dürüstçe kabul etme cesaretini gösterebildiği için ve kendi durumunu olağan karşıladığı için kaideten hüsran da söz konusu değildir. Aslında bu tipin, dürüstlükten sapması kendi iradesi dışında vuku bulmuş olacağından, uğrayabileceği hüsranın mahiyeti de farklı olacaktır. O, başkasının dürüst olmadığını fark ettiği için hüsrana uğrayabilecektir.

Dürüstlüğün, öznenin kendiyle mutabakatı olduğunu söylemiştik. Doğruluksa, konunun (nesne'nin) kendiyle mutabakatıdır. Böylece dürüstlük öznel, doğruluk nesnel bir dışlaşma olarak karşımıza çıkıyor. Acaba dürüstlükle doğruluk çatışırsa, ne olur?

DÜRÜSTLÜK, DOĞRULUK VE HÜSRAN

Dürüstlükle doğruluk her zaman örtüşmeyebilir. İnsan dürüst olmakla birlikte samimiyetle kani olduğu bir vakıa (bir fikir, bir teori, bir gerçeklik vb) doğruluğa tekabül etmez, etmeyebilir. Çünkü dürüstlük öznel bir durumu yansıtırken, doğruluk nesnel bir duruma tekabül eder. Kişinin dürüst olması, onun fikrinin, kanaatinin, teorisinin, şahidi olduğu bir gerçekliğin aynı zamanda doğru olmasını gerektirmez. Bu olgulara doğru diye inanılması bu bakımdan önemli değildir; çünkü doğruluk, konusuna uygunlukta aranır. Kişinin öznel durumunun dışında yer alır. Doğruluk bilgi alanını ilgilendiren bir olgudur. Oysa dürüstlük ahlâk alanını ilgilendirir. Gerçi istenen, beklenen ve olması gereken durum doğru olanla dürüst olanın örtüşmesidir. Fakat gündelik hayatımızda bu mutlu örtüşmeye her zaman rastlamayabiliriz. Kişi dürüst olmamakla birlikte kanaatinin doğru olabileceği veya tersine kişi dürüst olmakla birlikte kanaatinin doğru olmayabileceği durumlara rastlamak her zaman mümkündür.

Copernicus zamanında (16. yy.) güneş sisteminin merkezi yeryuvarlağı kabul ediliyor; güneşin, ayın ve öteki yıldızların kendi yörüngeleri üzerinde yeryuvarlağının çevresinde döndüğü hususu gerçek sayılıyordu. Ptoleme (Batlamyus)a ait olan bu görüşe göre, yeryuvarlağı böylece evrenin merkezinde sabit biçimde duruyordu. Bu görüşe itibar edenlerin, gerçeğin böyle olduğuna dair küçücük bir kuşkuları yoktu. Gerçek, onların varsaydığı gibiydi. İmdi gerçekliğin böyle olmadığı ortaya çıktığında, bu görüşe itibar edenlerin dürüstlüğünden kuşkuya düşmek akla gelir mi? Bu görüşe itibar eden in-

sanlar aynı zamanda dürüst insanlardır. Ancak onların dürüst oluşu görüşlerinin, kanaatlerinin, teorilerinin vb doğru olduğu anlamını taşımaz, taşımıyor. Dürüstlük, doğruluğa kanıt oluşturmuyor.

Nitekim Copernicus olayların hiç de Ptoleme'nin ileri sürdüğü gibi cereyan etmediğini, yani dünyanın evrenin merkezinde yer almadığını; üstelik dünyanın 24 saatte bir kez kendi çevresinde, 365 günde bir de güneşin çevresinde döndüğünü keşfedince, bu bulgusunu hemen açıklamayı göze alamadı. Tepkilerden korktu. Tepkilerin azaltılmasını, mümkünse yok edilmesini sağlamak için kitabını Papa'ya adadı. Üstelik kitabın yayıncısı Osiander, yazdığı önsözde yeryuvarlağının döndüğüne dair kuramın yalnızca bir varsayım olduğunu, bu kitapta ileri sürülen görüşlerin bazı matematik mülâhazalardan ibaret bulunduğunu belirtti. Oysa kendi, bu yazdıklarının doğru olmadığını biliyordu. Böylece, gerekçesi, mazereti ne olursa olsun, dürüst davranmaktan sapmış oluyordu. Ama onun bu hali, kanaatinin (dünyanın döndüğüne ve evrenin merkezi olmadığına dair kanaatinin) yanlış olmasıyla eşanlam taşımıyordu. Yani bir kez daha, fakat farklı bir alanda dürüstlük doğruluğa kanıt oluşturmuyordu. Mefhumu muhalifiyle ifade edersek: dürüst olmamak, teorinin doğruluğunu zedelemiyordu. Çünkü Osiander'in dürüst olup olmaması öznel bir durumken (yani kendi nefsine karşı ortaya çıkan bir ilişki iken), doğruluk nesnel olarak gerçekleşen bir olgu mesabesinde durmaktadır.

Dürüstlükle doğruluğun örtüşmediği veya örtüşmediğinin meydana çıkması hallerinde bireysel veya toplumsal hüsranların yaşandığı bellidir. Dünyanın sabit durduğu varsayımına dayanan bir dizge içinde yaşar-

ken, birinin kalkıp bu işin böyle olmadığını ileri sürmesi, insanın bütün bir zihinsel, ahlâksal dayanaklarını altüst eder. Bundan doğan hüsranın telâfisi de uzun sürer. Yeni bir dengenin kurulması için eski dayanakların tümüyle yeniden düzenlenmesine ihtiyaç hâsıl olur.

Ebu Cehil aslında dürüst bir insandı. Onun Hakk'a inanmayı reddedişi dürüstlüğüne halel getirmiyor. Nitekim Allahın Resulü (sav) hakkında ona büyücü, yalancı gibi yaftalar yakıştırılmasını reddediyor ve O'nun (sav) büyücü de, yalancı da olmadığını ilân ediyor. Ama mukaddes saydığı şeylerin birer taş parçası olduğunun ilânına da karşı koyuyor; çünkü kendi dürüstlüğü ile doğruluğun örtüşmediğini kabule yanaşması onu onmaz bir hüsrana sevk edecektir. Ebu Talib'in durumuysa daha da trajiktir. O, Resulullah'ın (sav) doğru söylediğini de kabul ediyor, hatta bunu ikrar etme dürüstlüğünü de gösteriyor. Fakat bu doğrunun itiraf edilmesiyle toplum nezdinde maruz kalacağı kınamayı göze alamıyor.

Böylece doğrulukla dürüstlüğün çeşitli düzlemlerde ve çeşitli düzeylerde çatışmasından hüsran doğacağını söyleyebiliriz. Olması gereken durum her ne kadar doğrulukla dürüstlüğün örtüşme halinde bulunması olsa da, bu mutlu buluşma her zaman ortaya çıkmıyor. Üstelik doğabilecek hüsranın nerelere uzanabileceğini önceden kestirmek de her zaman kolay ve mümkün olmuyor. Sadece doğruluğa veya sadece dürüstlüğe sahip çıkmak veya böyle bir almaşıkla karşılaşıldığında birinden birini seçmek yeterli olmuyor. Böyle bir seçme mecburiyetiyle karşılaşan insanın düşeceği hüsran yeise (mutlak umutsuzluk) bile dönüşebilir ve o anda insan sıfırı tüketebilir.

SMERDYAKOV

"Tanrı yoksa her şey mubahtır" cümlesinden düpedüz anlaşılacak olan anlam: "Tanrı varsa bazı şeyler mubah değildir" olacakken, cümle, şart kipinden soyutlanarak anlaşıldığında, ortaya: "Tanrı yoktur ve her şey mubahtır" anlamı çıkar. Fakat bu, ilk söylenen cümlenin saptırılması olur. Fakat Smerdyakov, cümleyi bu saptırılmış haliyle algılamaya ve onu bu saptırılmış haliyle kabul etmeye eğilimlidir. Çünkü babasını öldürebilmesi için İvan'ın söylediği: "Tanrı yoksa her şey mubahtır" cümlesini bu saptırılmış haliyle benimsemesi ve onu bu saptırılmış haliyle kabul etmesi gerekmektedir. Smerdyakov, bu cümleyi işine geldiği gibi algılarken ve ona işine gelen anlamı yüklerken kendinden emindir. Cinayetini bu emniyetle işler. Ve sanır ki, İvan, kendisinden bu cinayeti işlemesini istemiştir; dahası cinayetine ortak olmuştur.

Smerdyakov iki şeyden emindir: 1. İvan'ın söylediği cümle doğruya tekabül etmektedir, yani İvan doğru söylemektedir, çünkü o zeki bir insandır, yanılmaz, 2. İvan güvenilebilir birisidir; o, babasını öldürmek istemekte, fakat bunu kendi ifa etmek yerine Smerdyakov'u *bu iş* için "görevlendirmeyi" uygun bulmaktadır.

Smerdyakov da babasını (öldürdüğü baba, onun gayrımeşru babasıdır, yani İvan'la Smerdyakov'un babası aynı kişidir) öldürmek istemekte ve İvan'dan aldığını sandığı imayla bu öldürmeyi onun sahiplendiği zehabına kapılmaktadır.

Smerdyakov, cinayeti işledikten sonra, İvan'ın kendini ziyaretleri esnasında cümleyi daha kısaltır ve onu: "Her şey mubahtır" biçimine dönüştürür. Zaten baştan

beri de İvan'ın sözünü, bu kestirme biçimiyle algılayıp kabul etmiştir. Her şey mubahsa, yapılmayacak bir şey de yoktur, her şey yapılabilir: cinayet de işlenebilir. Bu sözün kanıtlanmasının doruk noktası zaten burada tecelli eder. Eğer bu söz hayatın bir gerçeğine tekabül ediyorsa cinayet mubahtır! Ve cinayet mubahsa, cinayetin doruk noktası da baba katilliği olmalıdır. Smerdyakov'un, İvan'dan babasının öldürülmesine dair aldığı zehabında olduğu imaların hepsi onu babasını öldürmeye yöneltmekte, teşvik etmektedir. Bütün bu olup bitenler esnasında Smerdyakov kendini kandırmamaktadır. Kendine karşı dürüsttür. İvan'a karşı da dürüsttür.

Cinayet işlendikten sonraki işler Smerdyakov'un beklediği istikamette gelişseydi, onun için mesele kalmayacaktı. O, zaten babasını öldürmüş olmaktan dolayı en küçük bir vicdan azabı duymamıştır. O, işlenen cinayetin büyük kardeş Dimitri'nin üstüne atılmasından da vicdan azabı duymaz. Bilakis bütün delillerin onun aleyhinde yorumlanabilmesinin ortamını hazırlar. Zahiren ve herkesin gözünde katil olan Dimitri'dir, Smerdyakov değil…

Smerdyakov'un sorunsalı cinayet işlendikten ve İvan'ın kendisini ziyaretleri esnasında onun böyle bir cinayetin işlenmesini istemediği anlaşıldıktan sonra başlar. Çünkü "her şey mubahtır" maximi berhava olmuştur. Smerdyakov'u kendi gözünde meşru kılan dayanak ortadan kalkmıştır. Öncelikle İvan'ın kendi kendini inkâr ettiği ortaya çıkmıştır. İvan, Smerdyakov'un tanrısıdır; Smerdyakov'un tanrısı kendini inkâr ediyor! Bu ne demek?! İvan kendini red ve inkâr ediyorsa, Smerdyakov bütün referans(lar)ından mahrum kalacaktır:

1. İvan kendini reddediyorsa bizatihi söylediği maximin hayatta tekabül ettiği gerçeklik zail olmaktadır,

2. İvan kendini inkâr edince, Smerdyakov'un dürüst olmasına tekabül eden ilke zail olmaktadır,

3. Bu ilke izale olunca, işlenen cinayetin ahlâkî dayanağı ve gerekçesi zail olmaktadır,

4. Her şey mubah değilse, geriye sadece Smerdyakov'un vehimleri kalmaktadır. Smerdyakov'un vehimlerine dayanarak cinayet işlediği ortaya çıkmakta ve anlaşılmaktadır. Bunca acılardan, bunca entelektüel kurgulardan sonra ortaya sadece bir vehmin çıkması ve bunca acıların bakiyesinin bir vehimden ibaret kalmış olması elbette hüsrandan başka bir şey olmazdı.

5. Şimdiye kadar söylenenler Smerdyakov'un iç hesaplaşması ile ilgili durumlardı. Oysa öte yandan doğruluğun kendisi izale olmuş bulunuyordu. Yani artık Smerdyakov'un ona dayanarak yeni bir seçme yapma imkânı ortadan kalkmıştı. Doğru olan zail olmuştu. Almaşığın iki unsuru da çekilip gitmiş ve her şey boşlukta kalmıştı.

Bu durumla karşılaşan insanın sıfırı tüketeceğini söylemiştik. Smerdyakov'un kendini astığı haberi İvan'a ulaştığında, o da, kendi şeytanıyla hesaplaşmasını sürdürüyor ve "her şey mubahtır" maximinin ancak tanrı için geçerli olabileceği tezini tartışıyor; tanrı olmadığına göre bu maximin gelecek devirlerdeki tanrısal insan için geçerli olabileceği düşüncesiyle boğuşuyordu. Fakat o, o sırada sıfırı zaten tüketmiş bulunuyordu.

HÜSRAN (2)

Smerdyakov, hüsrana uğradı, çünkü İvan'dan sadır olacağını düşündüğü beklentisi gerçekleşmedi. Neydi onun İvan'dan beklentisi? İvan'ın, sözüne, "Tanrı yoksa her şey mubahtır" sözüne sahip çıkması. Oysa İvan, Smerdyakov'a böyle bir beklenti verdiğini inkâr edince, daha doğrusu, böyle bir beklenti verdiğinin farkında olmadığı ortaya çıkınca, onun gözünde sadece İvan değerini yitirmiş olmakla kalmamış, bu söz de değerini yitirmiştir. Çünkü Smerdyakov böylece bütün referans noktasını yitirmişti.

Aynı sözden (Tanrı yoksa her şey mubahtır) hareketle kendini öldüren Dostoyevski'nin bir başka kahramanı, Kirilov, Smerdyakov'dan bütünüyle farklı bir gerekçeyle hareket eder: o, bu sözle, kendinin tanrılığını kanıtlamaya çalışır. Bu söz ona özgürlüğünü kanıtlayabilmesinin ipucunu verir. Şöyle ki, tanrı yoksa, insan tanrı olmalıdır. Çünkü yalnız tanrı özgürlüğün sınırsızlığına ulaşabilir. Tanrı olmak özgür olmaktır. Özgürlüğün doruk noktasıysa ancak kendini öldürmekle kanıtlanabilir. Ve bu kanaatle Kirilov kendini öldürür. Kirilov'un durumunda hüsran söz konusu değildir. O, kendine göre bir özgürlük araştırıcısı, belki bir anlam yükleyemediği hayata bir başkaldırıcıdır. Oysa Smerdyakov'un bütün bir inanç dizgesi yıkılmış, hayata onunla anlam yüklediği bir cümle dayanağını yitirmiş ve kendisi bütünüyle boşlukta kalmıştır. Onun bir beklentisi gerçekleşmemiştir. Hüsran, beklentinin gerçekleşmemesinden doğmuştur.

Öyleyse insanı hüsrana sevk eden faktörün onun beklentisinin gerçekleşmemesi olduğunu ileri sürebiliriz. Fakat beklentinin gerçekleşmemesini geniş anlam-

da algılamalıyız. Beklentinin gerçekleşmemesi, beklenmeyenin gerçekleşmesi anlamını da içermelidir. Ama biz kolaylık olsun diye bu durumu iki şık içinde ele alabiliriz: 1. Beklenenin gerçekleşmemesi, 2. Beklenmeyenin gerçekleşmesi.

Fakat beklenenin gerçekleşmemesi veya beklenmeyenin gerçekleşmesi hallerinden hüsranın hâsıl olabilmesi için, bu durumların insanî olanla ilişkili olması gerekiyor. İnsanın tabiattan beklediği veya beklemediği olguların gerçekleşmesinden veya gerçekleşmemesinden hüsran hâsıl olmaz. Tabiatta beklemediğimiz bir olay gerçekleşirse, mesela yer sarsılırsa, bu olaydan insanın kapılabileceği duygu dehşet olabileceği gibi, böyle bir olaydan hayranlık hissine de kapılabiliriz. İlk kez deprem olayını yaşayan birisi, şayet deprem hakkında bir ön bilgisi yoksa ve yaşadığı depremden bir hasar da görmemişse, belki sadece şaşırır ve yaşadığı olayın mahiyetini merak eder. İlk kez bir gökkuşağı gören birisinde hayranlık duygusu uyanabilir. Güneşin tutulmasını veya denizin kabarmasını ilk kez gören birisi panikleyebilir. Fakat bu duyguların hiç biri hüsran duygusunun özdeşi değildir. Sel afetiyle karşılaşan veya daha önce bir deprem felaketi yaşamış olan birisinin bu olayların tekrarlanması halinde yaşayacağı duygu dehşet duygusudur. Bir kaplanın avını yakalaması ve onu dişleri ve pençeleriyle parçalayarak yemesine tanık olan biri de vahşet duygusuna kapılabilir. Fakat bunların hiç biri hüsran değildir.

İnsanı hüsrana uğratan olgu, onun, kendinden veya başkasından beklediklerinin gerçekleşmemesi veya beklemediklerinin gerçekleşmesi olayıdır. Ayrıca sonu gelmez arayışlar da insanı hüsrana sevk edebilir.

Smerdyakov, edilgin (pasif) bir beklenti içindeydi. O, kani olduğu bir değere göre eylemini gerçekleştirmiş (babasını öldürmüş), böylece kendini özgürlüğünü kanıtlamış biri sanırken, ilkesinin hayat tarafından yalanlanması (İvan'ın kendini inkârı) onu hüsrana düşürmüştür. Oysa Şato beyini aramaya koyulan ölçücü K... etken (aktif) bir beklenti içindedir. Romanın her bölümü bir beklenti ve o beklentinin gerçekleşmemesinden hâsıl olan bir hüsranla biter. K... umudunu yitirmez, onu hüsrana düşüren de zaten umudunu yitirmemiş olmasıdır. Bu roman, gerçek hayatta da bitirilmeden kalmıştır. K... Şato beyine ulaşma hususundaki beklentisini gerçekleştirebilmek için boyuna uğraşıp didinecek, ona ulaşmasına ramak kaldığı sanılırken, o yeni bir hüsrana uğrayacaktır. Burada beklenti ve hüsran çevrimsel bir devinim izler. Dava'nın kahramanı ise hüsranını düz bir çizgi üzerinde yaşar: neyle suçlandığını bilemeyen, aslında ne aradığını da (acaba kendine yüklenen bilinmedik suç muydu bu?) bilmeyen Joseph K. sürekli bir hüsran halini yaşar: bulanık bir hüsran hali. Burada yalnızca kahraman (Joseph K.) değil, okuyucu da hüsrana düşmüş bulunur. Bulanıklık beklentinin mevcut oluşu, fakat beklentinin konusunun belli olmayışından ileri geliyor. Joseph K.'nın, sonunda, başının iki taş arasına konulup boğazının kesilmesi, bunun sebebini bilmeyen kahramanın artık bunu ebediyen bilemeyeceği gerçeği, okuyucu için tam ve gerçek bir hüsran yaşantısının ortaya çıkmasına yol açar.

Demek ki, hüsran, beklenti ile gerçeğin örtüşmemesinden hâsıl oluyor. Hayatın beklenen seyri, beklentilerin gerçekleşmesi istikametinde oluşur. Beklentilerle gerçeklerin örtüşmesinden ahenk hâsıl olur. Hüsranın

rahatsız edici olması ahengin gerçekleşmemiş olmasına dayanıyor. Sezar'ın: "Sen de mi Brütüs?" serzenişi ile Mansur'un Şiblî'nin attığı gül karşısında "Ah!" edişi, karşılaşılan ahenksizliği protesto çığlıklarıdır.

AKSAMA

Sad nakş dürüst âyed ü kes-râ nazarî ne
gün reft ü hatâyî heme-râ çeşm ber-ân est[1]

Yüz tane doğru resim olsa kimse dönüp bakmaz, fakat bir hata bulunsa bütün gözler ona çevrilir. Niçin?

Güneşin her gün doğduğuna ve her gün battığına tanık olunmasında şaşacak ve bizi hüsrana uğratacak ne var? O, zaten öyledir. Bir şeyin zaten kendiyle özdeş olmasında, dikkatimizi çevirmeye değer hiç bir şey bulmak mümkün değildir. Ona dikkatimizi yöneltmek için onun gidişatında bir değişikliğin, bir aksamanın vuku bulmasına ihtiyaç hissederiz. Güneşin her gün, beklenen bir vakitte doğması ve beklenen bir vakitte batması, bizim beklentimize uygun düşmektedir. Bu uygun düşüş, bizim içimizdeki ahenkle de örtüşme halindedir. Dışımızdaki olayın ritmiyle, içimizin ritminin uyuşması bir ahenk hâsıl etmekte ve biz o ahengi –farkında olmaksızın yaşamakta ve âhengin sürüp gitmesinden hoşnut olduğumuz için– itminan içinde seyredip durmaktayızdır. Vakta ki, ahenk bozulur, yani akışın seyrinde bir ak-

1 *Latifeler*, Lâmi'î-zâde Abdullah Çelebi, çev. Y. Çalışkan, Şark İslâm Klasikleri, MEB, İst. 1994, s. 18. Bu beyit şöyle çevrilmiştir: "Yüz tane doğru resim olsa ona kimse bakmaz, fakat bir hata bulunsa bütün gözler ona bakar."

sama vuku bulur, o zaman, o olayın üzerine dikkatimizi çevirir. Güneş her gün doğup batarken, bir gün, bulutsuz bir havada, onun karardığını görmek bizi şaşırtır, merakımızı celp eder. Bu olaydan belki korkarız, belki panikleriz. Nitekim Greklerin mitoloji tanrılarından Pan, kızgın, ıssız yaz öğlelerinde, insanların ve hayvanların uyukladığı esnada birdenbire, *beklenmedik* gürültüler koparak onları korkuturdu.[2] Eğer Pan'ın çıkardığı gürültüler, bir şelalenin çıkardığı gürültü gibi, beklenen, bilinen, alışılmış bir ses olsaydı, ondan kim korkuya kapılırdı? Ama gürültüsü her gün işitilen bir şelale, günün birinde, birdenbire sussa... onun patlamalarına alışmış olan kulaklar bir an, o gürültüden mahrum kalsa, işte bu olay, insanları korkuya sevk eder. Çünkü alışılmış olan inkıtaa uğramaktadır: beklenen şey, o akış, durmakta.. o şelaleye ve onun gürültüsüne o zamana kadar kulak vermemiş olanlar, dikkatlerini bu olayla, şelaleye çevirirler ve belki de rahatsız edici olan o gürültünün yeniden işitilmesini beklerler. O gürültü işitilmedikçe de tedirginlikleri sürer. Çünkü gidişat aksamış, beklentimiz gerçekleşmemiştir. Başka bir vesileyle söylediğimiz gibi, tabiattaki aksama, bizi hüsrana uğratmaz, olsa olsa korkuya sevk eder.

Ölüm olayı karşısında yaşadığımız duygulardan biri de hüsrandır. Acaba ölüm bizi niçin hüsrana uğratıyor? O da tabiî bir olay değil mi ve tabiî olmasına rağmen ölüm karşısında niçin hüsrana uğruyoruz? Aslında bizi hüsrana uğratan, sadece yakınlarımızın, bildiklerimizin, tanıdıklarımızın ölümüdür. Bilmediğimiz insanların ölümünü öğrenmekle hüsrana uğramayız.

2 *100 Soruda Mitologya*, Behçet Necatigil, Gerçek Y. 4. bas., İst. 1988, s. 48.

Böyle ölümlerden belki ibret alırız ama hüsrana uğramayız. Bir insanın ölümünden hüsrana uğramamız için onu tanımış olmamız gerekiyor. Ancak o takdirde, onun ölümü bizim için "beklenen" olmaktan çıkar ve "beklenmedik" bir niteliğe dönüşür. Ve aslında bütün ölümler –tanıdıklarımızın ölümleri– bazı istisnalar dışında, daima beklenmedik biçimde vuku bulur. Biz, kendimiz gibi, tanıdıklarımızın ölümünü de beklemeyiz. Öleceğimizi bilmemiz farklı bir olay: insanın öleceğini bilmesi, bir bilgi olarak, bugün Çin'in Pekin kentinde birilerinin öldüğünü bilmemiz kabilinden bir olaydır. Ama ölen kişi bizim tanıdığımız biri olursa iş değişir. O zaman kendimize sorarız: dünyada yaşayan beş milyar kişinin içinde niçin ölen *o* oldu? Oysa *o*, başkası için herhangi biridir, bir başkasıdır ve ölmesi *tabiî*'dir. Tabiîdir, çünkü her gün birilerinin ölmesi tabiîdir. Ama bizim tanıdığımız olan kişinin ölmesi, ölümünü zaman zaman tekrarlaması tabiî değildir. *O*, ölmekle bizim hayatımızın düzenli akışını aksatmış olmaktadır. Biz, herhangi bir insanın ve mesela kendimizin öleceğini bildiğimiz gibi onun öleceğini de biliriz, ama beklemeyiz. Bu yüzden hüsrana uğrarız.

Buna rağmen ölen yakınımızın hayata yeniden dönmesini de istemeyiz ve onun hayata dönmesi bizi memnun etmez. Çünkü burada artık, yakınımızın statüsü değişmiştir ve o, ölü olmuştur. Onun hayata dönmesi tabiî olanın aksaması olur ve bu durum, onun yaşarken ölmesinden farklı bir nitelik taşır. İnsanlar, ölenin dirilmesine farklı bir ad verirler ve onlara hortlak derler. Hortlak hikâyeleri insanları korkutur. Tanıdığımız birinin ölümü bize faniliğimizi hatırlatıp üzerken ve onun bizi terk edişinden hüsrana uğrarken; onun hortlamasından dehşete

kapılırız. Çünkü birincisinde beşerî ilişkilerle ilgili bir duygu yaşanırken, ikincisinde tabiatın kendiyle özdeş olmaktan çıkışı türünden bir olay söz konusu olur.

MUTLULUĞUN HÜSRANLA BULUŞTUĞU NOKTA

Sağlıklı bir insan bir merdivenden inerken veya çıkarken ayaklarını her bir basamağa sağlamca basarken basamakların eşit aralıklarla yapılmış olduğu emniyeti içindedir. İçindeki ritim duygusu, o farkına varmasa bile, her bir basamakta onun adımlarını öyle ayarlar ki, o, düşünmeden, ayaklarını merdiven basamaklarının mesafesine göre atar. Ama bu basamaklardan herhangi biri, ötekilerden azıcık farklı bir mesafede bulunursa, inerken o basamağa rastlayan kimse ayağını boşluğa bırakmanın, çıkarken de aynı basamağa takılmanın sarsıntısını geçirir.

İnsanın içinde beşerî olana ilişkin olsun, doğal olana ilişkin olsun, her şeyin, kendi içinde barındırdığı bir ritme göre işlediğine dair köklü bir kanaat bulunmaktadır. Bu ritmin tökezlemesi insanı sarsıntıya uğratır. Ritmin, beklentimize uygun biçimde gerçekleşmesiyse bizi rahatlatır. Beşerî ilişkilerde her şeyin (ahlâkın, hukukun, iktisadiyatın, ticaretin, gündelik işlerimizin hemen her safhasının…) kendine ait ritmine göre işleyeceği hususunda beslediğimiz duygu, insanların güvenle karar almalarını sağlar. Beklenen ritmin bozulmasıyla (bir senedin vadesinde ödenmemesi, ahde vefasızlık gösterilmesi, sözünde durmamak, bir haksız fiilin ikası vb.) hüsrana yol açar.

Bazı maçlardan sonra, kazanan takımın taraftarlarının ağladığı görülür. İnsanlar bir yandan sevindiklerini söylerken, bir yandan da gözyaşlarını tutamazlar. Hatta hüngür hüngür ağlayanlara rastlanabilir. Üzücü bir olayın arkasından gözyaşı dökülmesi anlaşılabilir bir olaydır. Bir ölüm olayı karşısında çok kimse metanetini koruyamaz. Fakat doğum olayı karşısında dökülen gözyaşlarına ne demeli? Evlenen insanların, onların ana babasının gözyaşlarını nasıl açıklamalı? Bu gözyaşlarına gerçekten mutluluk gözyaşları deyip geçelim mi? Yoksa mutluluğun gerisinde başka bir faktörün var olduğunu mu düşünelim? Veya insanlar, o mutluluk ânına kadar öyle proseslerden geçmişlerdir ki, mutluluğun noktalandığı anda, o mutluluk duygusu, geride bırakılan kaygıların ortaya çıkmasına mı yol açmıştır diyelim?

Eğer bir doğum olayı, bir evlenme olayı, bir mahkûmun tahliyesi ânı, sevenlerin birbirlerine kavuşması ânı önceden biliniyor ve bekleniyorsa, bu mutluluk ânında sevinç bir başına yeterli olabilmeliydi. Oysa bu sevince gözyaşı da karışıyor. Öyleyse burada, bir aksamanın, bir pürüzün, ritme uygun düşmeyen bir işleyişin mevcut olduğuna inanmamızı gerektirecek amillerin olduğunu düşünebiliriz. Aslında bir bebeğin dünyaya gelişi, aylar süren kaygılı bekleyişlerin sonuna gelmesi demektir. Bebek dünyaya gelmekle kaygılar da bitmiş olmaktadır. Fakat duyulan onca kaygının bir karşılığı yok mu, olmasın mı? İşte bebeğin dünyaya gelmesiyle, insanlar içlerine ittikleri, bastırdıkları kaygıları serbest bırakıyorlar ve geride kalmış olan kaygılarının bedelini bu gecikmiş gözyaşlarıyla ödüyorlar. O mutluluk anında bu gözyaşlarına bir izah bulamayınca da onu mutluluk veya sevinç gözyaşı olarak yorumluyorlar.

Bir maç kazanılıncaya kadar kazanılacağı belli değildir. Bir tahliye gerçekleşinceye kadar vukuu belli değildir. Sınav sonuçları ilân edilinceye kadar sonuçlar meçhuldür. İnsanlar umdukları ve bekledikleri sonuçları öğrenip muratlarına nail olunca, o âna kadar bastırılmış olan kaygıları birdenbire boşandırılmış olmakta ve onun bedeli gözyaşlarıyla ödeşilmektedir.

Bu mutluluk ânlarını tarihsiz olarak düşündüğümüzde, yani bir bebeğin dünyaya gelmesini sadece onun dünyaya gelmiş olduğu ân olarak düşündüğümüzde: veya bir tahliye olayında geride bırakılmış bunca acıları yaşanmamış farz ettiğimizde; evliliğin bağlandığı nikâh ânında (o güne kadar kendi düzgün seyrini izliyormuş gibi görünmesine rağmen insanların geleceğe dair kaygılarını telâfi edebilecek bir sebep bulunmadan o "mutluluk ânına" kadar âdeta sürüklenip gelmiş olmaları ve) sanki geleceğe dair kaygıların hiç yaşanmamış sayılması halinde, yani olay bir başına o mutluluk ânından ibaret sayıldığı takdirde, dökülen gözyaşlarına anlam vermek mümkün olmazdı. Üstelik de olay mutlu sonla noktalanmış olunca..

Hüsranda düzgün işleyen bir beşerî ilişkinin inkıtaa uğradığını söylemiştik. Mutluluk olayında inkıtaa uğrayan şey nedir? Aslında mutluluk olayında inkıta geçmişte vuku bulmuştur. Mutluluk ânında inkıtaa uğramış olan âmil çözülmüştür. Bu çözülmeyle birlikte, geçmişteki inkıta olayıyla zaten yaşanmakta olan ve fakat bastırılmış olan hüsran, boşanıp açığa çıkmıştır. Yani o ânda geçmişin hüsranıyla şimdinin mutluluğu birleşerek, her iki duygu, hem hüsran, hem mutluluk birarada yaşanmaktadır. İnsanların ağlamaya mı, gülmeye mi karar veremediklerini söyledikleri zamanlarda,

daima, bu çifte duygu aynı anda tezahür ediyor ve onlar ne ağlayacaklarını, ne güleceklerini bilebiliyor.

BİR KERE DAHA ÖLÜM

Daha önce yalnızlık münasebetiyle karşılaşmıştık ölüm olgusuyla. Şimdi farklı bir bağlamda, hüsran bağlamında çıkıyor karşımıza aynı olgu.

Ölümle hüsran arasında bir bağıntı bulunduğunu söylüyoruz ama bu bağıntıyı tekil (somut) bir ölümle mukayyet tutuyoruz. Çünkü hüsranın insanın tanıdığı kimsenin ölümü karşısında gerçekleştiğini gözlemliyoruz. İmdi söz konusu hüsran duygusu somut ölüm olgusu karşısında genel bir duygu olamaz mı? Bu mümkün olabilir mi? Yani insan, madem ölüm var, yaşamak niye, diye bir duyguya kendini kaptıramaz mı ve böyle bir duyguya kapılan birisi için hayatın bir anlamı kalır mı? Özel ve özgül bazı entelektüel tavır alışlar (örneğin nihilizme *düşmüş* olma hali) dışında, soyut bir ölüm insanı hüsrana uğratmaz. Ancak bu hastalıklı durumda insan soyut biçimde ölüm var diye hüsrana uğrar ve yeise düşer. Dostoyevski'nin ve Camus'nün bazı hastalıklı tipleri nihilist mülâhazalarla ölüm karşısında hüsrana uğramışlar ve onlardan bazıları kendilerini ölüme terk etmişlerdir.

Ama hastalık haline istisna diye bakmaya hakkımız var. Hastalıklı insanın ölüm ve hayat karşısındaki tavrını genelleştirmemizin doğru olmayacağı kabul edilecektir. Sağlıklı bir insanın, ölüm var diye hüsrana uğraması mümkün görünmüyor. Çünkü sağlıklı insan, ha-

yatını ölümün var olduğunu bilerek düzenliyor. Dahası, o, hayatını düzenliyorsa ve bu düzenlemede bir anlam buluyorsa, bu anlamı, ölüm var olduğu için buluyor. Ölümsüz (ebedî) bir hayatta insanın hayatına düzen vermesinin anlamını yakalamak mümkün olmazdı. Belki insanlar hayatın ebedîliği karşısında nihilist duygulara düşerdi.

Demek ki, insanın, hayatında bir anlam bulması ölüme rağmen değil, bilakis ölüm uğruna, ölüm var olduğu için mümkün olmaktadır. İnsanın hayatı, burada ortaya çıkan müphem bir çelişkinin içinde anlam kazanıyor: insan, bir yandan ölümün var olduğunu biliyor, bir yandan da onu kendine uzak bir olgu, hatta kendi dışında duran bir olgu olarak algılıyor. Kendini, ölümün var olduğunu bilmesine rağmen, sürekli, ölümle burun buruna kalmış gibi hissetmiyor. Böyle olsaydı, onun hayatında gene bir düzen bulmak mümkün olmayacaktı. Çünkü her an ölümle burun buruna kalmışlık duygusunun vereceği panik hali düzenli bir hayatın kurulmasına mani olacaktı. İnsan ölümün var olduğunu bilmesine rağmen onu kendinden uzak hissetmekle hayatını tasarımlandırabilmektedir.

Ölüm olgusu kendi varlığıyla çelişki halinde değildir. Yani o, var olduğu zaman yok; yok olduğu zaman var sayılan bir olgu değildir. Bu cümlemizi biraz açmamız mı gerekiyor? Şöyle söyleyebiliriz: Ölüm olgusu ortaya çıktığı zaman, yani ölüm varlık alanına girdiği anda madem kendi olarak gerçekleşiyor, öyleyse o, ölüm olarak yok oluşun simgesi olarak mı gerçekleşiyor; yani o varsa, var olduğunu algıladığımız anda yok olmaya mı dönüşmektedir? Ve şayet o yokluğa dönüşüyorsa hangi var oluşun işareti olarak yok oluşa dö-

nüşüyor. Yok oluşun (yok olanın) yokluğa dönüşmesini düşünmemiz anlamsız olmaz mı?

Bu mülâhazalarda ölüm bir "nesne" olarak algılanmaktadır. Oysa ölüm bir nesne değildir, yalnızca bir olgudur ve insanın karşısında olgu olarak bir değer, anlam ve varlık ifade etmektedir. Ölüm değindiğimiz kapsam içinde bir çelişki taşımaz, o, bir olgu olarak vardır ve bir olgu olarak gerçekleşir. Ancak insan bu olgu karşısında çelişik duygular yaşar. Şöyle ki: onun var olduğu bilinmesine rağmen ona yok muamelesi yapılmakta; o yok sayıldığı anda da, var olduğu hesaba katılarak hayata düzen verilmektedir. Ölüm bir olgu olarak var olmakla yok olma arasında bir çelişki göstermiyor; o, daima insanın karşısına var olan bir olgu olarak çıkıyor. Fakat insan, onun bu sürekli varlığı karşısında, varsa yok, yoksa var sayılan bir muameleye tâbi tutuluyor. Üstelik insan, gündelik hayatının gaileleri arasında ölümü böyle bir muameleye tâbi tuttuğunu fark etmeksizin hayatını sürdürüyor. İnsanın, ölüm olgusu karşısında çelişkili görünen bu tutumu, onu, aynı zamanda, kendi ölümüne karşı hüsrana uğramaktan koruyor. İnsan aslında ölüm karşısında daima hüsrana uğrar ama bu ölüm asla kendi ölümü olmaz; o, daima başkasının ölümü karşısında hüsranı tadar.

ÖLÜM İHANET ETMEZ

Ölüm ihanet etmez. Bilakis o, hayatın sadık yoldaşıdır. Bazıları onun doğumdan başlayarak hayata konuk olduğunu bile keşfetmiştir. Ne var ki, onun sadakati, gene de onun anî zuhuruyla bağdaştırılamadığın-

dan, bu zuhur ihanet gibi görünür. Çünkü hastalık hallerinde bile onun zuhuru istenmez; istenmediği için de beklenmiyor sanılır. İstenmediği için hep "kışkışlanır." Kışkışlanınca onun uzaklaştığını düşünen insan aslında yalnızca kendini kandırmış olur; ama kendini kandırdığını fark etmediği için ölümden ihanet sadır olduğunu sanır. İhanet, ihanete uğrayan bakımından hayatın çaparızla karşılaştığı, akışın inkıtaa uğradığı, aksamanın ortaya çıktığı bir ânı ve noktası olduğundan, ona rastlayanı bekleyen olgu sadece hüsrandır. Ölüm insanı hüsrana uğratıyorsa, bu, insanın kendi hatasındandır.

Mansur'u da, Sezar'ı da hüsrana uğratan ölümle yüz yüze gelmiş olmaları değildi. Mansur, öleceğini, öldürüleceğini biliyordu. "En'el hak" demenin şeri cezasına ölümün cevap vermesi gerektiğini de gene kendi söylemişti. Onu hüsrana uğratan ölümle yüzyüze gelmiş olması değildi. Cezasının şer'an ölüm olmasına rağmen, hakikatte bir doğrunun dile getirilmiş olmasına ceza verilmemesi gerekiyordu ve bunu en iyi bilebileceklerden biri Şiblî idi. Oysa Şiblî de, kendini cezalandıranlarla işbirliği yapıyordu. Gerçi onun Mansur'a attığı taş değildi, güldü. Ama o gül taşın yerine geçsin diye atılmıştı onun üstüne. Gül, taşın yerine geçmişti. Mansur için yaralayıcı olan, onu hüsrana uğratan davranışın kendiydi; davranışın anlamıydı. Atılan gül taşın simgesi olarak atılmamış mıydı? Taşın yerine geçmemiş miydi? Mansur, son nefesinde, ihaneti ölümden değil, dostundan görmüştü. Onu hüsrana uğratan buydu.

Sezar'ın da ölümle karşılaşmaktan hüsrana uğradığını söylemek zordur. Onu beklemediği anda ölümle karşılaşması değildi hüsrana uğratan, kendini öldüre-

cekler arasında dostu Brütüs'ün de yer almış olduğunu görmekten incinmiş, hüsrana uğramıştı.

Ölüme kimsenin kalleş diyebileceğine ihtimal vermiyorum. Çünkü o kendini saklamıyor, gizlemiyor, kimseyi aldatmıyor, var olduğu halde yokmuş gibi davranmıyor, mürailik, riyakârlık yapmıyor. O, ne ise, o olarak ortaya çıkıyor. Ama onun ortaya çıkması insanın hayatında bir çaparız meydana getiriyor. Hayatın alışılmış akışı aksıyor. Fakat bu, telâfisi mümkün olabilen bir aksama değil. Bir kez ortaya çıktıktan sonra sürekli kalacak olan bir çaparız. Jacques Tati'nin Dayım filmindeki kahramanı, yürürken, yol kenarındaki bir taşa takılır. Bahçe duvarının taşı seker, yere düşer. Kahramanımız birkaç adım yürüdükten sonra geri döner, yerinden düşmüş olan taşı eliyle alıp eski yerine bırakır. Böylece rahatlamasını sağlar. O taşın eski yeriyle sektikten sonraki yeri arasında, onu bilmeyen için fark yoktur. O taş, taş olduğundan beri belki aynı yerinde durup durmaktaydı. Fakat onun yerinin değiştiğini fark eden kişi için durum aynı değildir. Onun içdüzeni bozulmuştur. Onun için aksayan, taşın yeri değil, kendi içdüzenidir, içindeki ritmik akışın bozulmasıdır ve o taş eski yerine bırakılmadıkça o düzeni iade etmenin bir başka yolu bulunamayacaktır. Fakat taşı eski yerine koymamız, içimizin aksayan düzenini onarmamız mümkündür. Bu imkân, icabında, taştan özür dileyerek bile yerine getirilebilir. Ama ölüm özür dinlemez. Onunla meydana gelen aksama, hâsıl olan çaparız öylece kalır: giden için değil, hayır, *burada* kalan için kalır. Dolayısıyla içimizin aksayan ritmini eski haline iade imkânı bir daha bulunamaz. Geride kalanlar, o tek ölüm olayının, o biricik kalan, kendi tanıdığımız insa-

nın kişiliğinde somutlaşan o tekil olayın getirdiği aksamaya hükümlü olarak sürdürürler hayatlarının mütebaki kısmını. İnsanın içine oturan, aslında, ölümle hesaplaşma imkânını ele geçirememekten kaynaklanıyor belki de. Ölümle hesaplaşılacaksa, bu hesaplaşma, bu dünyanın şartları içinde olabilmelidir. Çünkü ölüm bize bu dünyanın şartları içinde geliyor. Oysa o geldikten sonra, artık bir daha onunla karşılaşılması imkânının ortadan kalktığı yeni bir ortam oluşuyor. Onunla bir daha yüzleşemiyorsunuz. Ayağımızın takıldığı taşı eski yerine iade etmenin kolaylığıyla ölümden önceki hali geri getiremiyorsunuz. Ölümün vukuundan sonra yeni bir düzen kurulmuyor demiyorum, kurulan düzen artık bilinen ve hayatımızda yeri olan o eski, o bildik, o alışılmış düzen değildir, diyorum.

Anlaşılıyor ki, insan, ölümün sözünü ediyor diye onu kendi nesnesi (object) haline getirdiğini sanıyor. Oysa insanın kendi daima ölümün nesnesi olarak duruyor. Üstelik ölüm bu işi, insanın sözünü etmeden başarıyor. İnsan, ölümün sözünü ettiği için onu kendi nesnesi haline getirdiğini düşünürken (yani yanılırken) nasıl olup da ölüme tasarruf edemediğini, onunla başa çıkamadığını gözlemekle de ikinci yanılgısını yaşıyor. Oysa durumu olduğu gibi kabul edebilse bütün yanılgıların kaynağının bizzat kendinde olduğunu, hüsrana uğramasına da bu yanılgıların yol açtığını görebilse, dengesi gene sarsılır belki, ama hiç olmazsa soğukkanlılığını koruması gerektiğini öğrenir. Ölümün, insanlara öğretebileceği daha neler var kim bilir!

9. Ötedünya

ÖTEDÜNYA

1.

İnsan öleceğini bildiği için geleceğine dair tasarımlarda bulunmaktadır. Öleceğimizi bilmesek, gelecek hakkında tasarı oluşturmamızın anlamı da kalmazdı. Bir tasarı kavramının oluşması mümkün olmazdı. Öleceğini bilmemek ya da ölüm hakkında fikri olmamak insanın ebedî yaşayacağını tazammun eden bir fikrin içinde bulunması da demek olurdu. Fakat insan öleceğini biliyor. Öleceğini bildiği için de, hayatını dolu dolu yaşayabilmenin imkânını araştırıyor. Ne var ki, insanın öleceğini bilmesi, ölümü içine sindirmesini gerektirmiyor. İnsan, geleceğine dair tasarılar geliştirirken bir yandan da hiç ölmeyecekmiş gibi bir fikrin sahibi olduğunu gösteriyor. Onun hayatının anlamı da belki bu çelişkinin içinde kendine yer bulabiliyor. Yani insan öleceğini bildiği için tasarı yapma ihtiyacını duyuyor, fakat tasarı yaparken hiç ölmeyecekmiş gibi davranıyor. Ama ölüm, onun gündelik hayatında bir çaparız olarak her an karşısında duru-

yor. Onun hayatının gidişini aksatıyor. Ona fani olduğunu hatırlatıyor; faniliğini her defasında yüzüne vuruyor.

İşte kimilerine göre insan, ölümün önüne getirip bıraktığı bu fanilik duygusunu telâfi etmek (hatta bertaraf etmek) için, kendine bir ötedünya tesellisi icat etmiştir. Ölüm vakasıyla karşısına çıkan çaparızı, o, ötedünya tasarısıyla telâfi etmeye çalışmıştır. Fakat bu fikir, insana inandırıcı görünmüyor. Ötedünya "tasarısı" ileri sürüldüğü gibi, insanın fani oluşunu telâfi etmek üzere icat edilmiş bir teselli olsaydı, böyle bir teselliye ihtiyaç hisseden herkes tarafından kabul edilmesi gerekirdi. Oysa insanların bazıları böyle bir teselliye ihtiyaç hissetmiş olsalar da, bu teselliyi hiç de bir ötedünyanın var olması şartına dayandırma lüzumunu hissetmediklerini beyan ediyor. Aynı gerekçeden hareket ederek bir ötedünyanın var olduğuna dair bir inanca sahip olunabilseydi, onun var olduğunu inkâr etmek kimsenin işine gelmezdi. Ama realite bunun böyle olmadığını söylüyor bize.

İnsanlar, bu fikri ileri sürenlerin dediği gibi, bu dünyadaki aksamayı ve hayatımızda ölümle meydana gelmiş olan çaparızı telâfi etme zımnında bir ötedünya tasarımına ulaşmış olsaydılar, böyle bir ötedünya, herkes için ebedî bir sürur âlemi olarak tahayyül edilirdi. Oysa bunu böyle tahayyül etmek varken, ötedünya bir sükûn ve sürur yeri olmaktan önce, bir hesap yeri olarak öngörülmüştür.

Değinilen argümanlar ötedünyanın varlığını nesnel bir vakaymış gibi gösterebilme çabasından kaynaklanıyor. Yani dünyanın döndüğü, şu anda önümde bir daktilo makinesinin bulunduğu türünden bir delillendirme arzusu, ötedünyanın var olma şartına taşınmak isteniyor. Bu tür argümanlar insanları tatmin edebilseydi, hiç olmazsa, insanların bir kısmı için bunlar ge-

nelgeçer bir nitelik taşımış olurdu. Oysa bu tür argümanların sahibi olan kişi, bu argümanı ancak kendi kişisel imanına mesnet yapabilir. Bu argümanlarla nesnel bir düzeye ulaşmayı başaramaz. Veya ancak bu tür argümanları talep edenlere bir hizmet sunmuş olabilir.

Aslında bu tür argümanlar bizi ötedünyanın var olduğu hususunda güvence sahibi kılmak istiyorsa, bu da, ötedünyanın var oluşunun iman konusu olmasıyla çelişir. Ben şayet bazı argümanlarla ötedünyanın var olduğuna önümde duran daktilonun var olduğunu gördüğüm gibi gördüğümden emin olabilseydim, insanın sınanılabilir olmasının hikmetine yer bulamazdım. Çünkü burada sınanılabilirlik ötedünyanın gayb olmasıyla mümkün olmaktadır. Benim onun varlığından emin olmam, sözü edilen argümanlara dayanmıyor. Şayet bu tür argümanlarla onun var oluşu güvence altına alınabilseydi, onun varlığına inanmamızı öngören yükümlülük üzerimizden kalkmış olurdu. Çünkü nesnel olarak bilinmesi gereken bir şey herkes tarafından bilinmiş olurdu; buna rağmen bazıları onu inkâr etmekte (ve dolayısıyla bilmemekte) mazur sayılacak idiyse, onların da mazereti şayanı kabul telâkki edilirdi.

Olay, Galile'nin dünyanın döndüğünü kanıtlaması türünden görünmüyor. Ona zamanında inanmakta zorluk çekenler giderek şöyle veya böyle onu kabul etmeye mecbur oldular. Ama ötedünyanın var olduğuna inanmak insanın kişisel bir meselesi (iman meselesi) olarak asla bir nesnelliğe bürünmeyecektir. Onun varlığı, ona var olarak inananlara kendini açık tutacaktır. Böylece ötedünyanın var oluşu, kıyamete kadar, bazı insanlar için bir bedahet halinde görünebilecekken, bazılarına da sırrından hiç bir şey ifşa etmeden kalacaktır.

2.

Ötedünyanın var olduğuna inanan kimse bu inancını herkes için genelgeçer bir axiom (bir postula) haline getirebilmeyi ne ölçüde başarabilir? Ve bunu başarma çabası ne kadar anlam taşır?

İnanan kimsenin kendi inancına ortak çıkanların çoğaldığını görmekten mutluluk duyacağı bellidir. O zaten belki biraz da bu mutluluğu yaşayabilmek için inancını yayma çabasının içine giriyor. Fakat onun, tatmak istediği mutluluğu yaygınlaştırma çabasıyla (çünkü onunla bu mutluluğu paylaşan her insan teki, aynı mutluluğu bir başkasına taşımak isteyecek ve bu süreç zincirleme devam edecektir), onun inancının içeriğini axiom haline getirebilme hususundaki çabasını birbirinden ayırmamız gerekiyor. Mutluluğun paylaşılması arzusu bu olayın tabiatından geliyor, fakat inancın içeriğinin axiom haline getirilebilmesi çabası bu olayın (inancın) tabiatına ters düşüyor. Buna rağmen inananlar çoğu kez bu tuzağa yakalanmaktan kurtulamıyor. İnancı axiom haline getirmek onu aklileştirmek anlamına gelecektir. Aklileştirilmiş olan her argüman, aynı prosese müracaat edilerek tersine çevrilebilir. Birinin var dediğine, öteki aynı argümanı kullanarak var değil diyebilir. Kaldı ki, ötedünyanın var olduğuna dair bir kabulün axiom halinde benimsenebilmesi sadece onu benimseyen kimse için geçerli olur. Fakat böyle bir axiomun, matematik bir axiom haline getirilebilmesi gene inancın (iman'ın) tabiatı icabı mümkün olmaz. Çünkü "iman" tek kişi tarafından, tek başına yaşanabilen bir olgudur. Aksi varit olsaydı, yani insan, imanı, herkes için kabul edilebilir bir matematik axiom haline getirebilseydi, başkasını imanlı kılmak da onun eline verilmiş olurdu. Bu da, insana ağır

(taşıyamayacağı kadar ağır) bir yükümlülük yüklemeyi (yüklenmeyi) intaç ederdi.

İmanın kendi sınanabilen bir olgu değil, bilakis insan onunla sınanabilmektedir. İmanın axiom haline getirilebilmesi insanın sınanabilirlik imkânını ortadan kaldırır. Çünkü bu durumda iman sıradan bir bilgi konusu haline gelmiş olur. Kabulü zorunlu hale dönüşür. Oysa imanın zorunluluğu ancak kendiyle kaim olan bir durumdur, nesnel bir durum değildir. Dünyanın döndüğüne dair bilgi kendini zorunlu olarak kabul ettirir, çünkü onun argümanlarının her biri aynı zamanda bu dünyaya ilişkin bir nitelik taşır; herkes için nesnel bir özellik gösterir. İmanın içeriğini teşkil eden ilkeler (meleklerin, peygamberlerin, kitapların, ahiretin.. varlığı) doğa bilimlerinde geçerli olan argümanlarla aynı düzlemde yer almaz. Çünkü bu durumda, bir kez daha tekrarlayalım, iman olgusunun hikmeti ortadan kalkardı. Çünkü iman, bu durumda, kendine ait olmayan bir düzlemde herkes için zorunlu hale gelmiş olurdu. Bu da, insana ait bir özelliğin, onun inanabilme özelliğinin ortadan kalkmasına yol açardı. Başka bir söyleyişle, herkes imanlı hale gelmiş olurdu. Bu sonuç da insanlarla hayvanlar arasındaki mevcut özelliğin silinip yok olmasına yol açardı. Oysa insanda hayvandan farklı olarak inanabilme melekesi ona bir "imkân" olarak bahşedilmiştir. Hayvan böyle bir imkândan mahrumdur, o, neyse odur: inanıyorsa da, inanmıyorsa da, kendi içine kapalı, kendiyle örtüşük bir haldedir. Hayvan bu imkândan mahrum olduğu için onun yükümlülüğü de yoktur.

İnsanın gayba inanabilme imkânına (melekesine) sahip bulunması, onun bu imkânı olumlama (affirmation) istikametinde kullanacağı anlamını taşımıyor elbet.

Bu imkân olumlama veya olumsuzlama (negation) istikametinde kullanılabilir. O, baştanbaşa muhayyer bırakılmıştır, istediği istikameti tercih edebilir. Ancak tercihini tasdik istikametinde kullanmasına yol açacak argümanlar (fakat bu argümanlar değindiğimiz gibi doğa bilimlerinin kullandığı nitelikte değildir, iman düzleminin gerektirdiği niteliktedir) sağlandığından, o, seçiminin sonuçlarından da sorumlu tutulmaktadır. Bütün bu olupbitenler kendi içinde tutarlılık taşır. Fakat bu tutarlılık metreyle, kiloyla ölçülebilecek şeyler değildir. Çünkü bu tutarlılık, kendi içinde akla aykırı düşmese de aklı aşabilir.

Bir ötedünyanın var oluşu, kendi temelini, bazılarının ileri sürdüğü gibi insanın içindeki ebedîlik duygusunun ölümle ortadan kalkmasından hâsıl olan ahenksizliğin telâfisi zımnında icat edilmiş bir teselli vesilesinde bulmuyor. Aynı şekilde ben, adalet hissimin (yani ahenkleştirme hususundaki temayülümün: bu dünyadaki adaletsizliklerin ötedünyada izalesinin) temini zımnında bir ötedünyanın var olduğuna kani olmuyorum. Bütün bunlar imanın rasyonelleşmesini sağlayacağından karşı argümanını da içinde taşır. Her ne kadar bir ötedünyanın var oluşu, bu argümanlarda öne sürülen vaatleri kendi içinde barındırıyor olsa bile, bu vaatler, ötedünyanın var oluşunun delili değil, fakat o var oluşun sonucu olarak ortaya çıkabilecek olgulardır. Onun var oluşuna temel teşkil edebilecek argümanı insanın imanının onun öyle olduğunu söylemiş olmasında aramak gerekiyor.

10. Tövbe ve ahlâk

KÂ'AB'IN AHLÂKLILIK ALANI

Tebük gazasında Peygamber aleyhisselamdan ayrı kalan Kâ'ab bin Mâlik'in (r.a.) ahlâklılık alanında insanın ancak kendi nefsiyle başbaşa kalabileceğinin öyküsü etkileyicidir. Bu öykü şöyle aktarılıyor (Riyazüssalihîn ve Tercemesi, I. cilt, 3. bas. DİB Y. Ank. 1970, s. 38 vd):

Kâ'ab bin Mâlik (r.a.), Tebük'ten başka gazalarının hiç birinde Resul-i Ekrem'den ayrı kalmamıştı. Bir de Bedir gazasına katılamamıştı. Ancak bu gazveye katılamayan hiç kimse azarlanmamıştı. Çünkü Resulullah ve Müslümanlar Kureyşin ticaret kervanını takibe çıkmışlardı. Allah bunları, haberleri olmaksızın, düşmanları ile birarada toplayıverdi. Şurası var ki, Kâ'ab (r.a.) İslâm için söz verirken Akabe gecesinde Resul-i Ekrem'in yanında hazır bulunmuştu. Bedir gazvesi her ne kadar Akabe gecesinden daha ünlü olsa da, Kâ'ab, Akabe'de bulunacağıma Bedir gazvesinde bulunsaydım dememiştir.

Kâ'ab, hayatının hiç bir döneminde, Tebük gazvesi arifesinde olduğundan daha halli vakitli olmamıştı. Bu gazve esnasında iki bineğe sahip bulunuyordu. Peygamber aleyhisselam, bu gazaya gelinceye kadar, herhangi bir yere gaza için gittiğinde o yeri söylemez, başka bir yere gider gibi görünürdü. Bu gazvede ise mesafenin uzaklığından, şiddetli bir sıcak mevsim yaşandığından ve büyük bir askerle karşılaşacağını bildiğinden, meseleyi önceden açıklamıştı. Meselenin büyüklüğüne göre, Müslümanların hazırlıkta bulunabilmeleri için böyle yapmıştı. Resulullah'ın maiyetinde Müslümanlar çoktu, bunların isimleri de kayıtlı değildi. Böylece herhangi bir kimse asker arasından sıvışsa, vahiy nazil olmadıkça, bu işin gizli kalacağı zannedilebilirdi.

Evet, meyvelerin yetiştiği ve gölgelerin sevildiği bir mevsimdi. Kâ'ab da bunlara düşkündü. Peygamber aleyhisselam ve O'nunla birlikte Müslümanlar hazırlıklara başlamışlardı. Kâ'ab da hazırlanmak için çıkar, fakat bir şey yapmadan geri döner ve kendi kendine: "Bu işi ne vakit olsa yapabilirim" derdi. Bu hal devam etti. Herkes işi ciddi tuttu. Derken Peygamber aleyhisselam Müslümanlarla bir gün erkenden yola çıktı. Oysa Kâ'ab hiç bir hazırlıkta bulunmamıştı. Ertesi gün hazırlık için yine çıktı. Fakat gene hiçbir şey yapmadan eve döndü. Ve bu hâli devam etti. Cemaat harbe erişmek için acele ediyordu, muharebe henüz başlamamıştı. Kâ'ab yola çıkıp arkalarından erişmeyi düşündüyse de, bu da müyesser olmadı. Resulullah gazaya gittikten sonra Kâ'ab insanların arasına çıkınca kendine arkadaş olarak ancak münafık damgası vurulmuş kimseleri veya bazı âciz kimseleri görünce kederlendi. Peygamber aleyhisselam Tebük'e varıncaya kadar onu anmamış, Tebük'e ulaşınca cemaatin

içinde otururken: "Kâ'ab b. Mâlik ne yaptı?" demiş. Bunun üzerine Benî Selime'den birisi: "Cüppelerine ve endamına bakıp gururlanması onu yola çıkmaktan alıkoydu" deyince, Muaz b. Cebel de ona: "Ne çirkin söz söyledin" dedikten sonra, Peygamber aleyhisselama dönerek: "Yâ Resulullah! Allah'a kasem ederim ki, onun hakkında iyilikten başka bir şey bilmiyoruz" demiş. Bunun üzerine Peygamber Aleyhisselam sükût etmiş.

Peygamber aleyhisselamın Tebük'ten dönüp Medine'ye yöneldiğini haber alınca Kâ'ab'ın bütün vücudunu kaygı sardı. Yalanlar düşünmeye başladı, "Yarın Resulullah'ın gazabından nasıl kurtulacağım!" dedi. Yakınlarının fikrini sordu. Uydurmuş olduğu yalanlar "Resulullah geliyor" dendiği zaman kafasından dağıldı. Bunların hiçbiriyle O'ndan kurtulamayacağına kanaat getirdi ve doğrusunu söylemeye karar verdi. Peygamber aleyhisselam dönüp geldi. Gazadan geri kalanlar Resulullah'ın yanına gidip mazeret gösterdiler, inandırmak için yemin ettiler. Bunlar seksen küsur kişiydi. Resul-i Ekrem bunların zahirde gösterdikleri mazereti kabul edip onlarla biat ve onlar için istiğfar ederek içyüzlerini Allah'a havale etti. Nihayet Kâ'ab geldi. Selam verince, Resulullah dargın gibi gülümsedi ve "Gel!" dedi. Kâ'ab geldi ve oturdu, bunun üzerine Resulullah: "Niçin gazadan geri kaldın? Binek satın almış değil miydin?" diye sordu. Kâ'ab şu cevabı verdi: "Yâ Resulullah! Allah'a yemin ederim ki, Sizden başkası, yâni ehli dünyadan birisinin yanında bulunsaydım özür beyan ederek onun gazabından kurtulabileceğimi zannediyorum; zira söz söylemesini bilirim. Vallahi biliyorum ki, bugün yalan söyleyip sizi memnun etsem de Allahu Teala Sizi bana gücendirebilir. Eğer doğrusunu söylersem Siz bana kızacaksınız. Lakin ben doğ-

ru söylemekle Allah'tan hayırlı sonuç beklerim. Yemin ederim ki, gazadan kalmam için hiçbir özürüm yoktu. Hiç bir zaman, Sizden ayrılıp kaldığım zamandakinden daha kuvvetli ve daha zengin değildim." Peygamber aleyhisselam bu sözleri işitince: "İşte bu doğru söyledi. Hadi kalk, hakkında Allah'ın hükmü vahyedilinceye kadar bekle." dedi. Kâ'ab kalktı. Benî Selime'den birçok adam onun arkasından giderek: "Allah'a yemin ederiz ki, bundan önce hiç bir suç işlemediğini biliyoruz. Yazıklar olsun sana, gazadan kalan başkası gibi Resulullah'a mazeret beyan edemedin. Suçun için Peygamber aleyhisselamın istiğfarı kâfi idi." dediler. Onu öylesine azarladılar ki, Kâ'ab dönüp kendini yalanlamayı düşündü. Sonra onlara kendiyle birlikte başka kimlerin cezalandırıldığını sordu. İki kişi daha cezalandırılmıştı: Bedir gazasında bulunan ve örnek sayılan iki kişi. Peygamber aleyhisselam bu üç kişiyle konuşulmasını yasaklamıştı!

Bunun üzerine ahali onlardan çekindi. Memleketleri onlara yabancı gelmeye başladı. Bu hal elli gün sürdü. Öteki iki kişi evlerine kapandı. Kâ'ab genç ve dinç olduğundan evinden çıkar, cemaatle namaza katılır, çarşıda dolaşırdı. Fakat kimse onunla konuşmazdı. Namazdan sonra Peygamber aleyhisselamın yanına gelir, O'na selam verir, acaba selamını alıp dudaklarını kıpırdattı mı, diye merak ederdi. Namazda gizlice O'na bakar, fakat O, Kâ'ab'ın kendine baktığını görünce yüzünü çevirirdi. Müslümanların onlarla münasebetlerini kesmesi uzun sürünce Kâ'ab bir gün amca zadesine uğrar, bahçe duvarını aşarak onunla konuşmak ister, fakat o, Kâ'ab'ın selamını almaz. Israrlı sorularına sadece: "Allah Resulü daha iyi bilir" demekle yetinir. Bunun üzerine Kâ'ab'ın gözü yaşla dolup taşar ve arkasını dönüp oradan uzaklaşır.

Kâ'ab bir gün Medine çarşısında gezinirken Şam Kıptilerinden biri gelip ona Gassan Meliki'nin mektubunu verdi. Mektupta şunlar yazıyordu: "Selamdan sonra derim ki, Efendiniz'in size karşı uygunsuz muamelede bulunduğunu haber aldım. Allah sizi hukukun çiğnendiği ve kıymetin bilinmediği bir yerde bırakmasın. Yanımıza gel, size ikram ederiz." Kâ'ab mektubu okuyunca bu da bir belâ deyip mektubu yaktı. Cezanın kırkıncı gününde Resulullah'ın elçisi gelip ona zevcinden ayrı oturması ve ona yanaşmamasına dair bir emir getirir. Kâ'ab, eşini ana babasının yanına gönderir. Öteki cezalılardan birinin eşi gelip mazeret beyanında bulunur ve yaşlı kocasının hizmetinde bulunmak üzere Resulullah'tan müsaade alır. Ailesinden bazıları, bunu emsal göstererek Kâ'ab'ın da bu hususta izin isteyebileceğini söylerler. Fakat Kâ'ab: "Ben gencim, bu halimle onun hakkında izin istersem, Peygamber aleyhisselâm bana ne der?" diyerek reddeder. Böylece on gün daha geçer. Ve 50. gün ve gece tamam olur.

Ellinci gecenin sabahında Kâ'ab sabah namazını evlerinin damında kıldı. Canı sıkkın, yeryüzü ona daralmış olduğu halde orada otururken, Sel Dağı üzerinden birinin bağırdığını işitti: "Ey Mâlik'in oğlu Kâ'ab, müjde, müjde!" Bunun üzerine Kâ'ab kurtuluş gününün geldiğini anladı ve secdeye kapandı.

Resulullah, sabah namazından sonra üçünün de tövbesinin Allah tarafından kabul edildiğini halka ilân etti. Bunun üzerine ahali müjdeli haberle onlara koştu. Öteki iki arkadaşına da müjdeciler gitti. Kâ'ab kendine müjde getirene karşılık olarak sırtındaki iki elbiseyi çıkartıp ona giydirdi. Aslında o gün, bunlardan başka elbisesi yoktu. Kendi emanet elbise alıp giydi. Peygam-

ber aleyhisselamı görmek üzere yola çıktı. Yolda herkes onu karşılıyor: "Allah'ın affı sana kutlu olsun!" diyordu. Kâ'ab mescide girdi. Onu gören muhacirlerden Talha (r.a.) ayağa kalkıp onu karşıladı, kutladı. Onun bu nezaketini Kâ'ab ömrü boyunca unutmayacaktır. Nihayet Peygamber aleyhisselama selam verdiğinde O'nun yüzü de sevinçten parlayarak şöyle söyledi: "Annen seni doğurduğundan beri üzerinden geçen günlerin en hayırlısı ile müjdelerim." Kâ'ab da O'na sordu: "Yâ Resulullah! Sizin tarafınızdan mı, yoksa Allah tarafından mı?" Peygamber aleyhisselam da: "Benim tarafımdan değil, Aziz ve Celil olan Allah katından" dedi. Sevindiği zaman Peygamber aleyhisselamın yüzü daha da nurlanır, ay parçası gibi olurdu. Sahabiler O'nun sevindiğini bundan anlardı. Kâ'ab Resulullah'ın önüne oturdu ve O'na: "Yâ Resulullah! Tövbeyi tamamlamak için bütün malımı Allah ve Resulü uğrunda tasadduk edeceğim" dedi. Peygamber aleyhisselam da: "Malından bir kısmını elinde bırakmak senin için daha hayırlıdır" dedi. O da: "Hayber'deki hissemi elimde bırakıyorum yâ Resulullah! Allah beni ancak doğruyu söylemek sayesinde kurtardı. Hayatta kaldığım müddet ancak doğruyu söylemek de tövbemin tamamıdır." dedi. Kâ'ab (r.a.) diyor ki: "Allah'a yemin ederim ki, Peygamber aleyhisselama bu sözleri söylediğim günden beri doğru sözlülük yüzünden Allahu Tealâ'nın, kimseyi benden daha güzel surette mükâfatlandırdığını bilmiyorum. Yine Allah'a yemin ederim ki, Peygamber aleyhisselama bu sözleri söylediğim günden bu güne kadar, bilerek, hiç yalan söylemedim, kalan ömrümde de Allahu Tealâ'nın beni yalandan koruyacağını umarım."

Bu üç kişinin affıyla ilgili olarak vahyolunan âyetler şunlardı: "Andolsun ki, Allah, Peygamberini (muharebeden geri kalmak isteyenlere izin verdiğinden dolayı affettiği gibi), bir kısmının kalpleri kaymak üzere iken, sıkıntılı zamanda O'na uyan muhacirlerle, Ensarın tövbelerini kabul etti. Çünkü Allah çok şefkatli, çok merhametlidir. Bütün genişliğine rağmen yer onlara dar gelerek, nefisleri kendilerini sıkıştırıp Allah'tan başka sığınılacak kimse olmadığını anlayan, savaştan geri kalmış üç kişinin tövbesini de kabul etti. Eski hallerine dönmeleri için Allah onların tövbelerini kabul etti. Muhakkak ki, Allah tövbeleri çok çok kabul eden ve merhameti sonsuz olandır. Ey iman edenler! Allah'ın azabından korkun, doğrularla beraber olun." (Tevbe: 117-119).

Kâ'ab sözlerine şöyle devam ediyor: "Allah'a yemin ederim ki, Cenabı Hak beni İslâm nimetine mazhar ettikten sonra Peygamber aleyhisselamın huzurunda doğru söylemekten ve yalan söyleyip helâk olanların durumuna düşmemekten daha büyük bir nimeti bana vermedi. Vahiy nazil olduğu zaman da Allahu Tealâ, yalan söyleyenler hakkında, kimseye söylemediği ağır sözü söyledi. Ve şöyle buyurdu: 'Onların yanlarına döndüğünüzde kendilerine ilişmemek için size Allah adıyla yemin ederler. Onlardan yüz çevirin. Zira onlar murdardırlar. Yaptıklarının cezası olmak üzere varacakları yer de cehennem'dir. Onlardan razı olmanız için size yemin ederler. Lâkin siz razı olsanız da Allah Tealâ fâsık kavimden razı olmaz.'"

İBRAHİM (a.s.) ve KÂ'AB (r.a.)

İbrahim aleyhisselamın eylemini (onun, oğlunu kurban etme öyküsünü) değerlendirirken, Kierkegaard, bu eyleme çeşitli değerler atfederken bir yerde şöyle söyler: İbrahim'in yaptığının ahlâkî ifadesi şudur: O, İshak'ı (bize göre İsmail'i) katledecekti. Dinî ifadesi ise şudur: O, İshak'ı kurban edecekti.

Demek ki, İbrahim aleyhisselamın eylemi, farklı bakış açılarına göre farklı değerler alabilecektir. Aynı eylem bir tür değere göre cinayet sayılabilirken, başka tür bir değere göre kutsanmakta ve yüceltilmektedir. Kierkegaard'ın kullandığı "din" kelimesini burada aynı zamanda "hukuk" ile eşanlamlı saymamızda sakınca görünmemektedir. Pratik hayatta ahlâk ile hukukun iki farklı toplumsal kurum olduğu ve bu ayrımın insanların gündelik hayatlarını düzenlemelerinde yararlı olduğu kabul edilmektedir. Ama acaba İbrahim aleyhisselam da ahlâk ile dini (veya hukuku) birbirinden ayırsaydı ve oğlunu kurban etme eylemini yaşadığı süreç içinde kendini iki ayrı değer kümesi arasında bölünmüş hissetseydi, eylemini gerçekleştirebilir miydi? Burada, elbette, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme eyleminin sonuçlanmadığı, dolayısıyla eylemin akim kaldığı yolunda bir itiraz söz konusu değildir. O'nun bu eylemini gerçekleştirmek hususunda başından itibaren kararlılık içinde bulunması ve eline bıçağını alması, söz konusu eylemin gerçekleşmiş olduğunun kesinleşmesi sayılır. Çünkü O, sınanmakta olduğunu bilmiyordu. Bu sınanmadaki başarısına karşılık olarak kendine oğlunun bağışlanacağını ve bir koçla ödüllendirileceğini bilmiyordu. Bizim sorumuz bakımından öykünün bu yönleri dışarda bırakılmaktadır. Bizim sorumuz, şu-

dur: eğer Hz. İbrahim iki değer kümesi arasında bölünmüş olsaydı ve bu değerlerden biri kendine bu eylemin cinayet olduğunu; öteki değer de, azmettiği bu eyleminin O'nun Allah'a karşı verdiği söz muvacehesinde bir kurban ameli olduğunu söyleseydi, O, eylemini gerçekleştirebilir miydi? En azından eylemini gerçekleştirebilme gücünü kendinde bulabilir miydi? Yoksa tereddüt mü ederdi? Dolayısıyla âtıl mı kalırdı?

Bu, farazî bir soru değildir. Yani İbrahim aleyhisselam için böyle bir soru varit olmamıştır demek mümkün değildir. Daha doğrusu, O'nun için böyle bir sorunun varit olmadığının kabul edilmesi, İbrahim aleyhisselamın ahlâk ile hukukun, şahsında birleşmiş olduğuna delalet ettiğini kabul etmemize müncer olur. Başka bir ifadeyle söylersek: Hz. İbrahim için ahlâkın ve hukukun iki ayrı alan olduğu kabul edilmiş olsa bile, bu iki ayrı alanın değeri, O'nun imanında bütünleşmiş bir biçimde tecelli etmiştir. Aksi takdirde kimsenin bir eyleme girişmesi söz konusu olmazdı. İki ayrı alanın ayrı değerleri bir biçimde örtüşmedikçe insanın hareket etme imkânı elinden alınmış olurdu.

Bu iki ayrı alanın, birbirinden farklı değerleri öngörmekle birlikte, Tebük gazasına katılmayan Kâ'ab bin Mâlik'in hareket tarzında da örtüştüğü gözlenmektedir. Kâ'ab (r.a.)'ın, gazadan sonra geçirdiği yaşantının çeşitli evrelerinde ahlâkî değerlerle hukukî değerlerin örtüştürüldüğü görülmektedir. Bu evrelerin her biri aynı zamanda Kâ'ab (r.a.)ın sınanma evreleri olarak da kabul edilebilir. Şöyle ki:

1. Peygamber aleyhisselam Tebük gazasından sonra Medine'ye döndüğünde, bu gazaya katılmamış olan (mazeretsiz olarak katılmamıştır) Kâ'ab yalanlar uydu-

rarak mazeret beyan etmeyi düşünürse de bu düşüncesini gerçekleştirmez. Fakat yalan söylemeyi düşündüğünü itiraf eder. Oysa gazaya katılmamış olan başkaları mazeret beyan ederek cezalandırılmaktan kurtulurlar. Bu, Kâ'ab'ın birinci sınanmasıdır.

2. Allah'ın hükmü vahyedilinceye kadar beklemesi Resulullah tarafından kendine bildirildikten sonra da, bazı yakınları ona niçin mazeret beyan etmediğini sorarak sitem ederler ve o kadar üzerine varırlar ki, Kâ'ab nerdeyse dönüp kendini yalanlamayı düşünür. Fakat bundan da vazgeçer. Bu onun ikinci sınanmasıdır.

3. Cezasını çekerken Gassan Meliki'nin gönderdiği bir mektupla onu hakkında verilen hükme karşı kışkırtması ve onu nezdine davet etmesi ve fakat Kâ'ab tarafından, gönderilen mektubun yakılarak Melik'in davetinin reddedilmesi, onun üçüncü sınanışıdır.

4. Cezasını çektiği sırada yeni bir hükümle eşinden ayrı yaşaması ve ona yaklaşmaması hususundaki emir geldiğinde, aynı cezaya çarptırılmış olanlardan birinin eşinin mazeret beyan ederek bu hükümden istisna tutulması üzerine, Kâ'ab'ın yakınlarından bazılarının ona da mazeret beyan etmesini telkin ederek bu hükümden kurtulabileceği hususundaki tekliflerini reddetmesi de onun dördüncü sınanışıdır.

Bütün bu eylemlerinde Kâ'ab (r.a.) hep aynı tutum içinde kalır, yani hukukun ve ahlâkın değerlerini örtüştürerek bu iki alanı birbirinden ayırmadan karar verir.

KÂ'AB'IN EYLEMİNİN MAHİYETİ

Kâ'ab bin Mâlik'in eyleminde hukuk ile ahlâkın örtüşmüş olduğunu ileri sürerken neye dayanıyoruz?

Bir defa, bu eylemler sürecinde söz konusu örtüşmenin tesadüflere bağlı olarak değil, bilakis bilinçli bir tutumla örtüştürülmüş olduğunu söyleyebilmemiz için, eylem yapanın bu kavramlar hakkında bilinç sahibi olup olmadığını bilmemiz gerekiyor.

Kâ'ab'ın da aralarında bulunduğu Tebük gazasına katılmayan seksen küsur kişi Resulullah'ın huzurunda yargılanırken mazeret göstermişler ve Resulullah, onların zahirde gösterdikleri mazereti kabul edip onlardan biat almış ve onlar için istiğfar ederek *içyüzlerini* Allah'a havale etmiştir. Resulullah'ın bu davranışında hukukun ve ahlâkın alanlarının ayrıldığı açıktır. Nitekim mazeret beyan ederek affedilenler arasında münafıkların da bulunduğu bilinmesine rağmen, hüküm, hukuken zahire göre verilmiş ve onların içyüzleri Allah'a havale edilmekle yetinilmiştir.

Kâ'ab (r.a.) yargılanması esnasında, Resulullah'a: "Biliyorum ki, bu gün yalan söyleyip sizi memnun edersem de Allahü Tealâ sizi bana gücendirebilir; doğrusunu söylersem siz bana kızacaksınız. Lakin ben doğru söylemekle Allah'tan hayırlı sonuç beklerim." demekle eyleminin bilincinde olduğunu göstermektedir. O kadar ki, zaten daha sözlerine başlarken Resulullah'a: "Sizden başkasının, yani dünya ehlinden birisinin yanında bulunsaydım özür beyan ederek onun gazabından kurtulabileceğimi sanıyorum. Zira söz söylemesini bilirim." demekle de, hukuk ile ahlâkın farklı alanlar olduğunu bildiğini ortaya koymaktadır.

Bu olayda, mazeret uydurarak (yani yalan söyleyerek) cezalandırılmaktan kurtulanların durumunda şeriat (hukuk) ile ahlâkın birbirinden ayrı tutulduğu bellidir. Yargı makamı, onların gizledikleri şeyi bilmesine rağmen hükmünü zahire göre (hukuken ileri sürülen gerekçeler muvacehesinde) vermektedir. Başka bir söyleyişle, onların gizledikleri şeyi açığa vurarak ahlâk ile hukuku örtüştürmeye tevessül etmemektedir. Bu iki alanın örtüştürülmesi işini, kişinin kendine bırakmaktadır. İçyüzlerinin Allah'a havale edilmiş olmasının hikmeti böylece anlaşılır olmaktadır. Nitekim Kâ'ab'ın ifadesi alındıktan sonra Resulullah'ın: "İşte bu doğru söyledi" demesi de, kimin doğru söylediğini, kimin söylemediğini bildiğini göstermesi bakımından manidardır.

Kâ'ab için de hüküm zahire bakılarak (yani onun beyanına göre) verilmiştir. Ancak Kâ'ab ahlâklılık alanında kalmayı başarmıştır. Kâ'ab dürüst davranmakla cezalandırılmayı göze almış, buna mukabil bir ahlâk değerini (dürüstlüğü) kurtarmıştır. Acaba Kâ'ab'ı böyle davranmaya zorlayan bir faktör var mıydı? Niçin o da, ötekiler gibi mazeret beyan edip cezalandırılmaktan kaçınmadı? Nitekim çevresinde bulunanlar da ona bu soruyu sorup durmuşlardır.

O, vicdanının emrine uyarak dürüst davranmıştır, demek yeterli olabilir mi? Veya o, vicdanının kendine yüklediği bir görevi yerine getirmiştir, diye düşünmek tatmin sağlayabilir mi? Bu soruya bizim dışardan sağlayacağımız cevapların yeterli olabileceğini sanmıyorum. Fakat bu noktada Kâ'ab'ın tutumu, kendi ifadesine bakarak irdelendiğinde berrak görünmektedir. O: "Doğruyu söylemekle Allah'tan hayırlı sonuç beklerim" demekle tutumunun kaynağını da belirtmektedir. Bu ifa-

deden şu yargıya ulaşıyoruz: Kâ'ab, dürüst olmayı Allah indinde kendine verilmiş bir görev telâkki etmektedir. Nitekim mazeret beyan ederek cezadan kurtulabileceğinin farkındadır. Şayet Resulullah'ın huzurunda bulunmasa pekâlâ böyle bir tutum takınabileceğini de bildirmektedir. Demek ki, o, dürüst davranmak hususunda kendine verdiği görevin referans noktasını vicdanında aramıyor; bu görevin referans noktasını Allah'a izafe ediyor. Aynı durum İbrahim aleyhisselam için de söz konusu olmuştur: O, oğlunu kurban etme hususunda yüklenmiş olduğu görevin kaynağını kendi vicdanına atfetmiş olsaydı, davranışını temellendirebilecek bir zeminin bulunması mümkün olmazdı. Böyle bir durumda onun davranışı, Kierkegaard'ın değindiği gibi basit bir katil olayı olarak değerlendirilirdi. Hâlbuki onun durumunda da ahlâk ile emir (Allah'ın emri, yani şeriat, yani hukuk) örtüşmüş bir halde bulunmaktadır.

Fakat her şeye rağmen tutumun ahlâklılığı kişinin kendi mahremiyet alanı içinde gizli kalmaktadır. Biz bu mahremiyete dolaylı biçimde muttali oluyoruz. Ondan dürüst davranmasını (ahlâklı olmayı) talep eden kendi imanıdır; bu durumu kişi ancak kendi bilebilir. Kişinin mahremiyet alanında kalan olup bitenler sadece kendine malûmdur. Bu alanda, kişi kendini kandırmadıkça, hiç bir gösterişçi, göstermelik eylem söz konusu olmaz. Bilakis, halini gizlemek, yani böyle bir imkân kullanılarak gösteriş yapmak kişinin elindeyken, o, böyle yapmaktan sakınabiliyorsa, kendine karşı dürüst olmayı da başardığı söylenecektir. Kâ'ab'ın tutumu bu durumu örneklendirmektedir. O, kınanmayı, sitem edilmeyi, cezalandırılmayı, toplum dışına atılmayı göze alarak ve fakat aynı zamanda imanının ondan talep ettiği tutuma

riayet ederek dürüst kalmayı başarmıştır. Hukukun ve ahlâkın talepleri onun bu davranışında özdeşleşmiştir.

Bu davranışı herkes başarabilir mi? O dönemde, seksen küsur kişinin arasında bu işi başarabilen sadece üç kişi çıkmıştır. Bu davranışı gerçekleştirmeye çoğu kişinin gücü yetmese bile, yapılması *gereken*'in bu davranış türü olduğunu kabul etmek gerekiyor.

ARINMA

1.

Kâ'ab bin Mâlik (r.a.), eylemi karşısında geri çekilen, kendi eyleminden ürken biri miydi? Yoksa o, eyleminin üzerine mi yürümüştü? Onun ilk eylemi bir ihmalin ifası biçiminde işlenmişti. Tebük gazasına katılması imkân dahilindeyken ve katılmamak için gösterebileceği hiç bir mazereti yokken, o gazaya katılmamıştı. Böylece bir hata işlemişti.

Kimilerine göre *iş işten geçince* o iş kendi halinde bırakılmalıdır: iş kötü bitince, insan, bu işin sonuçlarını *kural olarak* değer sorunu dışında bırakmalıdır; iş kötü bitince, insan, yaptığını *doğru* değerlendiremez olur. Daha da ileri gidilebilir: başarıya varmayan bir şeyi, başarıya varmadığı için bir kat daha saygın tutmak, onların töresine daha uygun düşer. Çünkü tövbe, gerçek dünyadaki sağlıklı oluş yerine "ruhun selameti" için uydurulmuş bir *folie circulaire* (devrevî delilik)tir. Günah kavramı o kendinden ayrılmaz işkence aracıyla, "özgür irade" kavramıyla birlikte, içgüdüleri sapıttırmak, onlara karşı güvensizliği bizde ikinci bir yaradılış yapmak için uydurul-

muştur. Bu keskin itirazların Nietzsche'ye özgü bir karşıkoyma olduğu tahmin edilecektir. Çünkü ancak onun Hıristiyanlık karşıtı tutkusu böyle bir tutumu yansıtabilir. Fakat bu itirazlar yerinde midir? Ve pişmanlık ve tövbe kavramları yerli yerinde kullanılmakta mıdır?

İnsanın hayatının seyri esnasında işleyebildiği öyle yanlışlıklar vardır veya olabilir ki, o yanlışlara bir daha dönüp bakmak ancak bir vakit kaybı sayılabilir. Yol üstünde ayağımız bir taşa takılmışsa, geri dönüp ayağımızın takıldığı taşı seyretmenin bir anlamı da, yararı da yoktur. Meğerki o taşı, başkasına da zarar vermemesi için yol kenarına atma niyetini taşımış olalım ve bu niyetimizi de kuvveden fiile çıkartmak için harekete geçelim! Sırf ayağımız taşa takıldı diye üzülmemize, kahrolmamıza gerek yoktur. Ayağımız, dalgınlığımızdan kaynaklanan bir hatamız yüzünden o taşa takılmışsa, bu hatamızdan dolayı kendi kendimizi yememizin de anlamını bulmamız zordur. Eğer itiraz sahibinin bahsettiği durum böyle bir şeyse, burada, insanın geriye dönmesini gerektirecek bir durum olmadığına kani olabiliriz.

Önümüzdeki almaşıklardan en istenmeyeni veya en az isteneni irademizin dışında veya irademize rağmen gerçekleşmişse, bunda da, bizi pişman edecek bir etmen bulmakta zorlanabiliriz. Böyle bir durumda da olup biteni kabul etmek (bir *üstünlük* sayılmasa da) bir olgunluk olarak kabul edilebilir. Mesela üniversite sınavına giren bir öğrencinin en çok istediği bir yeri değil de, en az istediği bir yeri kazanmış olması, pişmanlığı ve hele tövbeyi gerektirecek bir durum olarak karşımıza çıkmaz. Dahası, öğrencinin elde ettiği sonuç onun tembelliğine dayandırılarak açıklanıyorsa, bu durumda da onun yaşayacağı pişmanlığın niteliği di-

nin veya ahlâkın veya hukukun alanına ithal edilemez. Kendimizi zorladığımızda bu işi şöyle gerçekleştirebiliriz ve deriz ki, elde edilen bu "kötü başarı" yüzünden milletin iktisadî kaynakları isabetli bir biçimde tasarruf edilememiştir; bunun sorumluluğu da bu milletin bir üyesi olan o öğrenciye aittir! Fakat bu, oldukça dolaylı, hatta dolaşık bir mütalâa tarzıdır.

Kâ'ab (r.a.)'ın üstlendiği ve sonuçlarına katlanmayı göze aldığı eylemi (onun ihmali sonucu ortaya çıkan eylemi) "iş işten geçmiştir" diye göz ardı edilebilecek, görmezlikten gelinebilecek bir eylem sayılabilir miydi? Aynı nitelikteki eylemi işleyen öteki bazıları, eylemlerini öyle saymışlar ve onun üzerine yatmışlardır. Fakat bu günden geriye dönüp baktığımızda insan olarak Kâ'ab'ın değeri ile onların değeri arasındaki fark da, tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Onların durumu, hatasını gördükten sonra ona boyun eğen, kendini hatası ile birlikte kabul eden bir insanın durumu olarak bile görünmüyor. Onların durumu, düpedüz bir sahtekârlık olarak görünüyor bu gün. Oysa Kâ'ab (r.a.)'ın durumu, alçakgönüllülükle hatasını kabul eden bir insanın sırf bu haliyle gösterdiği erdemi de aşıyor: o, hatasının üstünde yürüyen, hatasının var olduğunu kabul eden fakat ötekiler gibi onu hata değilmiş gibi yutturmaya kalkışmak bir yana, o hatanın bütün sonuçlarını üstlenen bir insanın portresini çiziyor. O, gazaya katılmamak suretiyle işlediği eyleminin kendini kirlettiğini hissediyor. Böyle birisi için geçmişe dönmek zorunlu görünmektedir; o, "iş işten geçmiştir" diyerek bu geçmişe sünger çekmeye yanaşmaz ve onun geçmişe dönerek kendiyle hesaplaşması, kimilerinin sandığı gibi onu sıradanlaştırmaz; bilakis geçmişi kendi halinde bırakmayarak

onunla hesaplaşmaya girişmesi ona daha saygın bir mevki kazandırır. Çünkü onun yaptığı hatalarından kaçmak olmayıp hatalarının üstüne gitmek, onunla hesaplaşmak biçiminde ortaya çıkmaktadır.

2.

Kirlendiğini hisseden kimsenin yapacağı iş, arınmaya girişmektir. Arınmaya girişirken de, kirin niteliği göz önünde tutulur. O kiri arındırmaya yeterli olmayan yöntemlerde ısrar etmek boşuna vakit yitirmekten başka bir işe yaramaz. Lady Macbeth, cinayetlerinden arta kalan kanı elinden arındırmak için sık sık ellerini yıkar. Daha önce kocası Macbeth "bütün okyanuslardaki suların bile ellerini arıtmayacağını" söylediğinde onu azarlayan ve biraz su ile bu işin kolayca üstesinden gelinebileceğini söyleyen *Lady*, şimdi, kanla kirlenmiş ellerini durup durup yıkıyor ve fakat onları arındırabildiğine bir türlü kani olamıyor; yaşlı bir adamın (öldürdükleri yaşlı kralın) vücudunda bu kadar bol kan olabilmesi onu ürkütüyor, umarsızlığa sürüklüyor: "Çık elimden korkunç leke, çık diyorum sana! Bu bir.. bu iki.. tamam: haydi şimdi. Cehennem karanlıkmış. (...) Kimin haddine bizden hesap sormak? Bu ihtiyardan bu kadar kan akacağı kimin aklına gelirdi?" Ve devam ediyor, çünkü kanın kokusundan da bir türlü kurtulmayı başaramıyor: "Kan kokuyor hâlâ şurası: Arabistan'ın bütün kokuları temizleyemeyecek bu ufacık eli." Ve zaman gelir ki, artık nerdeyse sayıklamaktadır: "Hep kirli mi kalacak bu eller?"

Bizce, bu sözler, umarsızlığın doruk noktasını dile getiriyor. Lady Macbeth'in hezeyanları arasında cehennemi hatırlaması anlamlı sayılmalıdır. O, ellerinden çı-

kartamadığını sandığı kanın, kocasıyla işbirliği halinde öldürdükleri yaşlı kralın vücudundan çıkan kanın bolluğuna yoruyor. Oysa *Lady*'nin arındırmayı başaramadığı, ölen kralın kanının onun elinde bıraktığı manevî kirdir. O, nereye gitse bu kirle birlikte gidiyor, hiç bir kokunun, onun elindeki kan kokusunu bastırması mümkün olmayacaktır. Çünkü o koku, öldürülen adamın kanının nesnel kokusu değildir; o koku Macbethlerin içindeki cinayet kirinin kokusudur. Lady Macbeth, "hesaplaşmayı" da aklına getiriyor, fakat soruyu gene yanlış koyuyor: "Kimin haddine bizden hesap sormak?" diyor. Onlara, başkasından önce bizzat kendinin (kendilerinin) hesap sorması, onların kendi vicdanlarıyla hesaplaşması gerekiyor, fakat onlar durumu fark etmiyor. Üstelik başkasının kendilerinden hesap sormasından kaçınıyor; başkasından saklanıyorlar. Böylece, aslında ellerinde olanı değil, fakat içlerinde (vicdanlarında) olan kiri temizlemeyi başaramıyorlar.

Anlaşılıyor ki, "iş işten geçince" o işi kendi haline bırakabilmek öyle kolay bir iş değildir. Ayağımıza takılan taşı görmezlikten gelebildiğimiz gibi, geçen, geçirdiğimiz her işi öyle kolay kolay göz ardı etmek mümkün olmuyor. Çünkü Macbethlerin başından geçen "iş"te olduğu gibi veya Kâ'ab'ın tecrübesinde yaşanan "iş"te olduğu gibi, kişinin kendi eylemine göz yumamayacağı durumlarla yüz yüze gelebiliriz. Bu durumda da, yüzümüzü gerçeklerden gizlemenin anlamı kalmaz. Bilakis yapılacak iş kendi eylemimizin ortaya koyduğu gerçeklerle ve sonuçlarla yüzleşmektir. Verilecek bir hesap varsa, o hesabı vermek gerekmektedir. Ancak hesaplaşmanın merciini isabetli tayin etmek gerekiyor. Bundan önce, kendiyle hesapla-

şılmaya teşebbüs edilen eylemin niteliği isabetli tanılamayı dayatıyor.

Kişi, eylemini suç veya günah olarak tanılayabilirse, bu eylemiyle yüzleşmenin (dolayısıyla hesaplaşmanın) önünü açmayı da başarmış sayılır. Macbethler, eylemlerini tanılamayı başaramadıkları için, o eylem, "vicdanlarına" en ağır baskıyı da uygulasa, onunla hesaplaşabilmelerinin önü tıkalı durmaktadır. Oysa Kâ'ab (r.a.), eyleminin niteliğini tanılamakta zorlanmamıştır. O, eyleminin suç ve günah çerçevesinde değerlendirilebileceğini kavramıştır. Böylece, kendini arındırabilmenin zorlu sürecine göğüs germesi de mümkün olabilmiştir.

İşlenen eylemin tanılaması da, söylemeye gerek yok ki, dürüst olmayı dayatıyor. Kişi kendine karşı dürüst davranmakla, eylemiyle önce kendinin, sonra da ilgili bütün mercilerin hesaplaşabilmesi hususunda meydan okuduğunu göstermektedir. Bu durum elbette yalnızca dürüstlüğü değil, fakat aynı zamanda soylu olmayı da talep ediyor. "İş işten geçmiştir" diyerek insanın bütün hatalarının üstüne basıp geçmesini önlüyor; böyle bir tavsiyeyi yüceltmek şöyle dursun, onu aşağılamış oluyor.

Böylece tövbesini gerçekleştiren kimse, af beklemeyi de aşmış oluyor. İlgili merciin affı elbette arzulanabilir bir şeydir, fakat tövbeye soyunmuş olan için sadece biçimcilik (formalite) mesabesinde kalan bir olgu sayılır. Fakat bu, ayrı bir konu oluşturur.

TÖVBE VE AF

"Oldu bir kere" diyerek geçmişe bir göz atma zahmetine bile katlanmadan basıp giden biri acaba nasıl bir insan olmalı? Bu sözleri aklından geçiren birisi, bu haliyle şöyle konuşmaktadır: "Olan olmuştur ve olanı artık olmamış bir hale getirmek mümkün değildir; binaenaleyh onun üzerinde durmaya gerek yoktur; çünkü onun üzerinde durmayı denemek benim ileriye doğru yürümemi engelleyecektir; oysa olup biten her şey için iş işten geçmiştir; geçmiş olan şeye takılıp kalmaya değmez; onların üzerine basıp geçerek ileriye doğru olan yolumuzu açmalıyız." Böyle düşünen biri, geçmişe ait olan olayı ayağına takılan taş mesabesinde görüyorsa, haklı görülebilir. Fakat geçmişte vuku bulmuş olan olayların tümü ayağımıza takılan taş mesabesinde düşünülemez elbet.

Elinden bir cinayet çıkmış veya ihmali yüzünden katılması gereken savaşa katılamamış olan kimsenin durumu, ayağı taşa takılmış kimseninkinden farklıdır. O, geçmişte kalmış bu olayla, bu olaya yol açmış olan eylemiyle hesaplaşmaya girişmek mecburiyetiyle karşı karşıya bulunduğunu hissedecektir. Bu hissi taşımayan kimsenin vicdan taşıyıp taşımadığı sorusu karşımıza çıkar. Biz böyle bir kişide vicdan olmadığına hükmederiz. Hayır, vicdanın zayıflığına, kaçamak yapmak istediğine değil; böyle bir kişide vicdanın adem halinde olduğuna hükmederiz. Suç veya günah sayılan eylemiyle hesaplaşma lüzumunu hissetmeyen, kendini böyle bir eylemi hiç işlememiş gibi sayan birisinde vicdanla ilgili bir melekenin var olmadığına kani olmamız gerekiyor. Böyle birisi, başkası nezdinde kendini arınmış gösterebilmek için

parlak gerekçeler icat etmiş olabilir; bu gerekçelerle kendini kandırmış da olabilir; fakat aslında durum aldatmacadan başka bir şey değildir. Raskolnikof'un, öldürdüğü kocakarıyı toplum içinde bir bit olarak görmesi vicdan sahibi bir insana onun öldürülmesi hususunda gerekçe temin edebilir mi? Böyle bir gerekçe ancak cinayeti işleyenin kendine bir gerekçe oluşturur, fakat bu da ancak caninin kendini kandırmasına hizmet eder, o kadar.

Karı koca Macbethlerin birbiri ardına işledikleri cinayetlerin her birinin kendine göre "sebepleri" mevcuttur. Fakat bu sebeplerin her biri, onları zaten yönelmiş oldukları hedefe götüren yolda, önlerine çıkan manialarının kaldırılmasına hizmet etmektedir; cinayetlerini işlerlerken onlar için yollarının üstünde duran her mania, bertaraf edilmesi gereken bir pürüzdür.

İmdi böyle bir durumda, işlenen bir cinayet için "oldu bir kere" deyip geçmenin imkânı ve mantığı bulunabilir mi? Buna imkân gören ve bir mantık uyduran kimse, olsa olsa kendi hasta zihnini olaylara uyarlama çabası içine girmiştir, diye düşünülebilir. Çünkü bu tür olaylar, kimilerinin sandığı gibi "iş işten geçmiştir" diye savuşturulacak bir nitelik taşımaz.

İmdi cinayet gibi ağır bir suçu taammüden değil de, tesadüfen işlemiş olan birisi için böyle bir fiil, pişmanlığı gerektiren bir fiil sayılır. Çünkü böyle bir fiil, baştan beri, ifa edilmemesi gerektiği bilinmesine rağmen, her nasılsa failin elinden çıkmıştır. İşte, tam da bu sebepten, bu tür fiiller pişmanlığın konusunu oluştururlar. Pişman olan kimse, işlediği fiili görmezlikten gelme yoluna gitmez, bilakis o fiili işlenmiş olarak, bir vukuat olarak kabul eder ve bu vukuatın üstüne gider.

Fakat "pişmanlık" tövbeye göre yalın bir olgu gibi duruyor. Çünkü pişmanlık "keşke yapmasaydım" veya "keşke olmasaydı" türündeki bir duygunun dile getirilmesinden ibarettir. Tövbe ise, failin, bu duygusunun böylece dile getirilmesine ilaveten, o ve benzeri tür bir fiilin bir daha işlenmemesine azmetmeyi tazammun ediyor. Böylece işlenmiş olan fiil, failinin gözünde yok sayılmış olmuyor, bilakis o fiil işlenmiş bir fiil olarak, VAR olan bir fiil olarak kabul ediliyor.

Tövbe eden kimse, kendi kendini affetmiş olmuyor. Bilakis tövbe eden kimse kendini affetmediği için tövbeye müracaat ediyor. Tövbe eden kimse kendini kendi gözünde affedilmiş görmüyor, fakat affedilmeye müstahak görülmeyen bir fiilin faili olduğunu kabul etmekle kendine karşı dürüst kalmayı başarıyor. Çünkü dürüstlük öznenin kendiyle örtüşmesi demekse, failin kendi fiiliyle örtüştüğünü ifade ediyor. Burada, failin kendini affetmesi söz konusu değildir; sadece fiilin faili tarafından işlendiğinin kabulü ifade edilmektedir. Af mercii başkasıdır, başka bir "otorite"dir. Fiil, faili tarafında VAR olarak kabul edilmiş olmasına rağmen, af mercii affettiğini bildirmekle o fiili hiç işlenmemiş mesabesine koyduğunu ifade etmektedir. Fiil, ancak, af merciinin fiili affettiğini bildirmesinden sonra failinin gözünde de işlenmemiş sayılabilir.

Fakat tövbe edebilmek için insanın tövbeye yetenekli olması gerekiyor. İşlenmemesi gereken bir fiili işleyen kimse, işlediği fiil karşısında "oldu bir kere" diye düşünüp nasıl olsa "iş işten geçti" diyorsa, böyle birisinde tövbe yeteneğinin bulunmadığını, hiç olmazsa kaba bir genelleme olarak kabul edebiliriz. Fakat sevinilecek durum şudur: istisna sayılan marazî tipler dışında, insanoğlu tövbe etmeye istidatlı bir fıtrat üzere yaratılmıştır.

TÖVBE VE TARİH

Tövbe edenin, geçmişi inkâr etmediğini, bilakis geçmişi kiriyle birlikte kabul ettiğini, fakat geleceği geçmişin kiri üzerine bina etmek istemediğini ve o kirden kurtulmak istediğini biliyoruz.

Fakat acaba geçmiş "olduğu gibi" bırakılmakta mıdır? Tövbe etmekle geçmiş hakkında ne yapılmış oluyor? Bu, bir onarım mıdır? Fakat geçmişin onarılması mantıken mümkün olmaz. Çünkü o artık geçip gitmiştir, hem de içindeki hata ve kiri ile birlikte geçip gitmiştir. Fakat eğer yapılan işlem (tövbe), geçmişi onarmıyorsa, geçmişe ilişkin olarak yapılan işlem neye matuf olabilir? Geçmişi YOK mu farz etmek istiyoruz? Geçmişi yok farz etmek de, tövbe işleminin tabiatına aykırı düşüyor. Çünkü geçmiş yok farz edilebilecekse "tövbe"ye ne gerek olduğu sorusuyla karşılaşırız. Denecek ki, geçmiş, tövbe ile birlikte yok farz edilmektedir; onun yok farz edilmesi tövbenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ama bu durumda da, o hatanın (kusur, günah, suç vb) bir daha yinelenmemesine azmetmenin mantığını anlamak imkânsız hale gelir.

Tövbe ile yapılmış olan işlem, aslında, işlenmiş olan fiili işlenmemiş saymaya matuf değildir; geçmiş, bir anlamda, "olduğu gibi" bırakılmaktadır. Fakat kişi, kendini arındırmaya yönelmektedir. Tövbe, kişinin, geçmişe takılı kalmasını önlemektedir. Böylece, kişinin kendini yenileyebilmesinin yolu açılmakta ve bu yolun sürekli açık tutulması sağlanmış olmaktadır. Başka bir söyleyişle, tövbenin sebebi geçmiş olmakla beraber, amacı (sonucu, ürünü) geleceğe matuf bir işlem, bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

Böylece tövbenin, tövbe eden bakımından unutma'ya ilişkin bir eylem olmadığını, yani tövbe edenin hatalı geçmişe sünger çekmediğini söylemiş oluyoruz. Aslında tövbe edenin böyle bir işlemi gerçekleştirdiğini, yani onun, geçmişi ademe mahkûm ettiğini veya unutuluşa gömdüğünü ileri sürseydik, onu hayvan derekesine indirgemiş olurduk: hem de hayvanın masumiyetine mukabil, insanın masum sayılmayacak bir davranışını öne çıkartarak! Çünkü hayvanın geçmişinin olmayışı, dolayısıyla onun tövbe etmeye fıtraten müsait olmayışı doğal bir imkânsızlığın sonucu olarak dışlaşıyor; oysa geçmişini ademe veya unutuluşa terk eden kişinin yaptığı işlem bilinçli bir süreç oluşturuyor, dolayısıyla onun bu haliyle mazur görülmesinin imkânı ortadan kalkmış oluyor. Onun mazur görülebilmesi ancak geçmişinin hatası ve savabıyla bizzat kendi tarafından kabul edilmesinin ürünü olarak ortaya çıkabiliyor. Çünkü kendi halini olduğu gibi kabul eden kişinin mazur olup olmadığının kabul mercii aynı zamanda kendi değildir, "başkası"dır.

Fakat elbette bu durum, yani insanın geçmişini unutuluşa bırakmaması hali, onu sürekli geçmişin boyunduruğuna teslim olmaya izin vermek anlamını taşımaz. İnsan buna razı olamaz. Çünkü tövbe ile, son tahlilde, kişi geçmişinin manipülasyonuna (onun elinde oyuncak olmaya) boyun eğdiğini değil, bilakis onu manipüle etme inisiyatifini ele geçirme iradesini ortaya koyduğunu göstermiş olur. Kişi, özgür eylemiyle meydana getirdiği sonuçların sorumluluğunu üstlendiğini, fakat aynı zamanda işlenmiş olan hatanın tekrarlanmayacağı hususundaki iradesinin kesinliğini dile getirir: kişi bu eylemiyle bir tarihi olduğunu, bilinçli bir varlık olduğunu fark ettiğini

ve kendini "hayvan"dan ayırdığını ifade ediyor: "Benim bir geçmişim var ve geçmişte işlediğim hatanın tarafımdan tekrarlanmayacağına söz veriyorum." İşte bu söz, kişiyi yeniden günah işlemekten sakındırırken, aynı zamanda onu yeniden harekete geçmeye sevk ediyor. Fakat hareket halinde olan insan, aynı hatayı (günahı vb) tekrarlamaktan sakınabilse bile, yeni günahlar işlemekten kaçınamayacaktır. Böylece o, sürekli günahlarla ve sürekli tövbelerle kendi tarihini oluşturup duracaktır.

TÖVBE VE EYLEM

Tövbenin, insanı, geçmişe kilitlenip kalmaktan kurtarmakla ona geleceğin yolunu açtığını da ileri sürmüş oluyoruz. Böylece insan kendini sürekli eylem içinde bulmakta olduğunu görüyor. Bu durum da ona, eski günahlarını tekrarlamaktan sakındırsa bile, yeni günahlar işleyebilmesinin zeminini açıyor. İnsan, ancak, böyle bir zemin üzerinde durduğunun bilincine eriştikçe insan olduğunun, hayvandan ve melekten farklı yaratılmış olduğunun farkına varabiliyor. Çünkü günah işleyebilme ancak "insan"a mahsus kılınmıştır. Durumu mefhumu muhalifinden bakarak ifade edersek, o, günah işlemeyecek olsaydı hayvan veya melek mesabesinde bir yaratık sayılırdı: bu durumda da, onun, var oluşunun hikmeti anlaşılmaz kalırdı.

Eylemek, özgür hareket etmeyi tazammun ediyor. Bu anlamda, hayvanın ve meleğin eyleminden bahsetmek imkân harici kalıyor. Çünkü hayvan da, melek de, hareketlerini özgür seçimleriyle gerçekleştirmiyor; bilakis, onların hareketi zorunluluğun ürünü olarak orta-

ya çıkıyor; böyle olduğu için, onlara sorumluluk yüklemek de söz konusu olmuyor. Oysa insanın eylemi kendi özgür iradesinin seçmesine bağlı olarak gerçekleştiği için, o, eyleminin sonuçlarını da üstlenmek zorunda bırakılmıştır.

Her tövbe, geçmiş hatanın tekrarlanmayacağı hususunda insanı yeni bir azme sevk ederken; aynı tövbe, aynı zamanda ona yeni günahların yolunu da açmış olmaktadır. Bu antagonist süreç, bir bakışta şaşırtıcı görünebilir. Fakat insanın eyleme imkânı da bu çelişkili sürecin içinden fışkırıyor. Burada insan, elbette, günaha teşvik edilmek gibi bir kötülüğün ortasına fırlatılıp atılmıyor, fakat onu eylemden alıkoyabilecek, atalete sevk edebilecek, günah işleme kaygısıyla hareketsiz kalmayı tercih edecek bir duruma düşmekten siyanet etmek söz konusu oluyor. Böylece insan, sürekli, eylem halinde tutulmuş oluyor.

İmdi, günah işlemek insana mahsus bir olgu ise buna karşılık gelecek tövbe işlemi de insana mahsus bir olgu olarak tecelli edecektir. İnsan tövbe eylemini kime karşı gerçekleştirecektir? Seküler düzlemde bakıldığında bu eylem insanın bizzat kendi nefsine karşı gerçekleştirilmiş olmaktadır. Müslüman için, bu işlem, kendi nefsine olduğu kadar, belki ondan da önce Allah indinde gerçekleştirilmektedir. Burada üzerinde durulan husus, tövbe eyleminin münhasıran dinî alanla kayıtlı kılınmaması hususudur. Kavram, kuşku yok ki, referans noktasını dinî olanda bulmaktadır; ancak dinî faaliyetlerle mahdut ve mukayyet bırakılmamıştır. Olaya Müslüman açısından bakıldığında, onun faaliyet alanlarından hiçbirinin dinin dışında tutmak mümkün olmayacağından tövbe işlemi de kendiliğinden dinî ola-

nın içinde akışacaktır. Fakat olaya seküler düzlemden bakanların da, tövbe işlemiyle temas halinde bulunduklarının anlaşılmasını istiyorum.

Söz şuraya geliyor: günah (veya suç, hata, kusur) vb olgular bir eylemin sonucunda doğuyor. Bu eylem, insanın özgür iradesiyle oluşuyor. Ve insan bu anlamda, yani özgür iradesini kullanabilme ve onun sonuçlarına katlanma anlamında, eyleyen bir varlık olarak görünüyor. İnsan böyle bir nitelik taşımamış olaydı, onun bu niteliği taşıyor olarak yeniden yaratılması gerekecekti. Çünkü onun eylemekten âri bir varlık olarak ortaya çıkmasında bir anlam, bir hikmet bulmak mümkün olmayacaktı. Kısacası insan "insan" olmayacaktı! Böylece insanların günah işlemekten münezzeh olmayacakları anlaşılır hale gelmektedir. İnsan olmanın şanından olarak Müslüman da günah işleyecektir. Eğer günah işlemeseydiler Allah onları da yok edip yerlerine günah işleyen bir topluluk getirirdi (Hadis: *Riyazüssalihîn*, cilt: 3, DİB. Y. Ank. 1970, s. 388).

Böylece yeniden, tövbenin, insanı sürekli eylem üzerinde tuttuğu noktasına geliyoruz. Ancak tövbe, eylemin fütursuzca, pervasızca, sorumsuzca işlenmesinin önüne geçiyor; bilakis, insanı, eylemi üzerinde sürekli murakabe halinde bulunmaya sevk ediyor. Yaratan ile yaratılan (hâlik-mahlûk) ilişkisi, insanın eylemesi esnasında işlevsel olarak oluşuyor. Olaya seküler düzlemde bakanlar bu ilişkiye vicdan murakabesi (veya muhasebesi) deseler de, sonuç aynı kalıyor: insanın sürekli eylem üzerinde kalabilmesi, onun, kendini sürekli arındırmasına bağlı görünüyor.

OLGUNLAŞMA İLERLEMEYE KARŞI

Tövbenin, insana, eylem yolunun önünü açtığını söylemek, acaba aynı zamanda, onun bu yol üzerinde "merhale" kat' ettiğini de ifade ettiğimizi tazammun ediyor mu? Eğer biz, kişinin tövbe etmekle kendine hayat yolu üzerinde merhale kat etmesinin önünü de açtığını ifade etmek istiyorsak, bu "merhale"nin mahiyeti nedir, ne olabilir? O, düz bir çizgi midir? Durmadan ileriye doğru akıp giden... Yoksa çevrimsel bir olgu mudur? Dön dolaş sonunda başladığı noktaya ulaşan...

Her iki telâkki tarzının da, son tahlilde, kısır bir sürece müncer olacağı bellidir: tövbe eden, şayet, kendini düz bir çizgi üzerinde (doğrusal olarak) merhale kat ettiğini (ilerlediğini) farz ediyorsa, bir önceki durumuna göre daha gerilerde kaldığını anlayınca, durumunu nasıl açıklayacak? Kendini sürekli bir ilerleme içinde görmek isteyen biri, bir sonraki zamanda, bir önceki durumuna göre daha geride kalmış olduğunu keşfetmekle sukutu hayale uğrayacaktır. Bu faraziye ile (yani sürekli ilerleme faraziyesi ile) yola çıkan biri kendini sık sık aynı sukutu hayalin karşısında yakalayabilecektir.

Öte yandan kat edilen merhalenin çevrimsel bir olgu halinde meydana geleceği faraziyesiyle harekete başlayan birisi de, dön dolaş başladığı noktaya ulaştığını görünce gene aynı sukutu hayalin içinde bulacaktır kendini. Az gidip uz gittikten, altı ay bir güz gittikten sonra, geriye dönüp baktığında bir arpa boyu bile bir mesafe kat edememiş olduğunu, bilakis yerinde sayıp kaldığını keşfeden birinin düşeceği sukutu hayalin derinliği, umutsuzluk ve kötümserlik için bir başına yeter sayılmalı.

Aslında, ister doğrusal (lineer) olsun, ister çevrimsel olsun, böyle bir düzlem üzerinde insanın ilerleme halinde olduğunun farz edilmesi, her halükarda bir açmazla son buluyor. Böyle bir faraziye ile yola koyulmak bir yanılgıyla (illusion) işe başlamak anlamını taşıyor. Öyleyse bu durumda tövbe eden kişinin bir şey yapmış olmadığı sonucuna mı ulaşmamız gerekiyor? Eğer tövbe edenin, doğrusal veya çevrimsel olarak "ilerlediğini" farz ediyorsak, yani onun, hem zaman içinde hem mekân içinde, bir önceki adımını geride bıraktığını farz eden bir açıklamaya girişmişsek, sonunda, tövbe eden kişinin, tövbe etmekle hiç bir şey yapmadığını kabul etmek zorunda kalacağımız ortaya çıkıyor demektir. Bu durumda da, olup bitenlere geri dönüp bakmanın yararsız olduğunu ileri sürenlere hak vermemiz gerekecektir. Fakat biz, tövbe eden kişinin, bir eylemde bulunduğuna kaniiyiz. Eğer eylemde bulunmak, insanı, bir önceki konumundan farklı hale getiriyorsa (getirecekse), biz farklılığı "ilerleme"ye nispet ederek açıklarken bir yanlışlık yapıyoruz demektir. Bu farklılık ilerlemeyle değil, fakat başka bir olguyla açıklamayı gerektirmektedir. Eğer bu farklılık ilerleme değilse, nedir?

İflas eden bir tüccarın, işe başladığı andaki sermayesini kaybettiğini söylüyorsak, onun zarar ettiğini de kabul ettiğimiz anlaşılacaktır. Fakat sermayesini kaybeden tüccarın bu olaydan hiç bir kazancı olmadığını da söyleyebilecek miyiz? Aslında o tüccar, işe başladığı anda sahip olmadığı bir tecrübeyle noktalamıştır serüvenini: o da, onun geçirdiği iflas tecrübesidir. Bu tecrübeyi kazandığı anda biz o tüccarın sermayesi bakımından "ilerlemiş" olduğunu söyleyemiyoruz, fakat hayat tecrübesi bakımından "olgunlaşmış" olduğunu söyleyebiliriz. O, artık, iflasın ne olduğunu bilen birisi sıfatı-

nı kazanmıştır; oysa işe başladığı anda böyle bir "sermaye"den mahrum bulunmaktaydı.

Hayat yolunda insanın sürekli ilerlediğini, dahası tarihin sürekli "ilerlediğini" ileri sürmek, hayatın gerçekleriyle bağdaşmıyor. Bilakis hayatın gerçeği ilerleme fikrini cerh ediyor. İnsanların da, toplumların da, her zaman, başladıkları noktanın bir adım ilerisinde konumlandığını ileri sürmek, hayatın gerçeği tarafından yalanlanıyor. Çünkü insanlar da, toplumlar da, başladıkları noktanın gerisine düşmüş olabiliyor. Fakat başlanan noktanın gerisine düşmüş olmayı, her yönüyle kayıp saymak da gerekmiyor. Başladığı noktanın gerisine düşmüş olan kişi mesafe bakımından kayıpta sayılabilir; yani biz onun ilerlememiş olduğunu tespit edebiliriz, fakat onun ilerleyememiş olması, hatta geriye düşmüş olması, aynı zamanda olgunlaşmamış olduğunu tazammun etmez.

Altı ay bir güz gittikten sonra dönüp arkasına bakan kişi bir arpa boyu yol almadığını görünce, mesafe bakımından ilerlememiş olduğunu görüyor, doğru; fakat onun halen üzerinde bulunduğu yer mekân itibariyle (nicelik olarak) aynı kalmış olsa bile, o kişi o yerde altı ay bir güzlük tecrübenin sahibi olarak durmaktadır artık; yani nitelik bakımından değişmiştir: durum ilerleme ile izah edilemeyebilir ve bir ilerleme kaydedilmemiş olabilir; fakat bir olgulaşmadan bahsedilemeyeceği ileri sürülemez. Çünkü bir ilerlemenin kaydedilemediği, dahası bir gerilemenin tespit edilebildiği durumlarda bile, işin içinden bir olgunlaşma ile çıkıldığı söylenebilir. Böylece tövbe eden kişinin her zaman ilerlediğini ileri süremesek bile onun olgunlaştığından bahsetmek imkân dâhilinde bulunmaktadır.

11. Yiğitlik

KARLI BİR GECEYDİ

1.

Aslında, karlı bir gecede olup bitenler demeliydim. Çünkü o gecenin insanı burkan, içini söküp alan sükûnetli kar manzarasını anlatacak değilim. Çıkartılan bir fesadın içinde ben de bulunuyordum. Evet, birisi bir fesat çıkarmıştı; irademin dışında, işin içine ben de karışmıştım. Açıkçası, bir evi taşlayan arkadaşımın yanında bulunuyordum ve o arkadaşım, o evi taşladıktan sonra kaçmış, ben de ona refakat etmiştim. Fakat işler sonradan değişti. Ve o evi taşlayan olarak "sanık" yerine ben konuldum. Acaba ne yapmalıydım? Nasıl hareket etmeliydim? Evi taşlayan, suçunu itiraf etmiyordu. Bu arada o evin taşlanmasından dolayı masum iki kişi yakalanmıştı. Ben onların masum olduğunu biliyordum, asıl suçluyu da biliyordum. Neye karar vermeliydim? Acaba asıl suçluyu ele vermem mi gerekiyordu?

En iyisi olayı baştan almak. Ortaokul üçüncü sınıfa devam ediyorduk, demek ki ondört-onbeş yaşlarınday-

dım. Sınıfımın çalışkan, belki de en çalışkan öğrencisiydim. Yaşadığımız yer bir il merkeziydi ama oraya kent demek zordu. Munzur Nehri'nin kıyısına kurulmuş; tepelerin ortasında, vahşi manzarasıyla güzel bir yöreydi. Kent olarak da, memur lojmanı olarak yapılmış, iki sıra, tek katlı evlerden oluşmuş bir yerleşim yeriydi. Bu lojmanlar elli adetti. 25 adedi nehir kıyısında, yirmibeş adedi de onlara paralel olarak üst kısımda inşa edilmişti. İki sıra lojmanın arasında da, kentin yüz-yüzelli metrelik tek caddesi bulunuyordu. Bir de, "kentin" tepesinde resmî daireler, bir banka binası, ayrıca jandarma subayları için yapılmış apartman tipi lojmanlar vardı.

"Kent"i bir üçgen biçiminde tasavvur edersek, üçgenin tabanı, kentin içinden geçen nehir ve o iki sıra memur lojmanları. Üçgenin sağ kenarı bir tepe olarak yükselmiş ve sözü geçen jandarma lojmanlarının konumlandığı mıntıka; üçgenin sol kenarı ise bir başka tepe. Bu tepede de, yerli malzemeyle (taştan, topraktan, ahşaptan) inşa edilmiş yirmi-otuz civarında yerli evi ve aynı malzemelerle inşa edilmiş on-onbeş kadar dükkan. Kentin tek ortaokulu ile ilkokulu da bu mıntıkadaydı. Orada yaşayan yerli esnafın arasında, sanıyorum iki adet toprak damlı oda da, civar köylerden gelip ortaokula devam eden öğrencilere tahsis edilmişti. Bildiğim kadarıyla kentte hiç otel yoktu. Kentin toplum nüfusunun bin olduğunu söylemeye cesaret edemiyorum; daha düşük olması muhtemeldir.

Öteki memurlarla birlikte kentin öğretmenleri de, üçgenin tabanındaki o iki sıra lojmanlardan birine yerleşmişti.

*

Harika bir geceydi. Gün boyu kar yağmış, fakat akşamdan sonra kesilmişti. Dersimi bitirmiştim. Pencereden dışarısını seyrediyordum. Munzur'un karşı kıyısındaki meşeler bembeyaz kar altında kalmıştı. Bu manzarada gezinmek insana ihtişam duygusunun ne olduğunu öğretebilirdi. Dışarıya çıkmak istedim. Fakat saat 10'dan önce eve dönmeliydim. Çünkü o saatte, kentin, santralde üretilen elektriği kesiliyordu.

Dışarıya çıktığımda, benim en iyi arkadaşlarımdan biri olan O'nunla karşılaştım (bundan sonra ona hep "O" diyeceğim). O, haşarı, güzel sesli, folklor oyunlarına kabiliyeti olan, öğretmenlerince de sevilen, benimle aynı yaşta biriydi. Birlikte, kentimizin o tek caddesinde volta atarken bir yandan da mırıltıdan biraz daha yüksek bir sesle şarkı söylüyorduk. O, bir yandan da yerden aldığı karları avuçlarında sıkıştırıyor, kartopu yapıyordu.

Coğrafya ve Fransızca öğretmenlerimizin oturduğu lojmanın önünden geçerken, birdenbire nasılsa bana: "Hadi şunların penceresini taşlayalım" dedi ve demesiyle birlikte, elindeki birkaç kar topunu onların penceresine üst üste fırlattı ve koşup kaçmaya başladı. Ben daha ne olup bittiğini anlamadan, kendimi, onun arkasından koşarken (yani kaçarken) buldum. Pencerelerini taşladığımız öğretmenlerimiz iki genç bekar hanımdı. Biz, beşaltı lojman evini geçince, lojmanlardan birilerinin arkasına gizlendik. Öğretmenler dışarıya çıkmışlar, korkuyla etrafı kolaçan etmeye çalışıyorlardı. Bulunduğumuz yerden onları görebiliyorduk. Çevrede in cin top atıyordu. Bekçi, polis, hiç kimse yoktu ortalıkta. Öğretmenler biraz bakındıktan sonra evlerine girdiler. "O"nun teklifiyle biz ikimiz de, o köylü öğrencilerin oturduğu pansiyonlardan birine doğru yürümeye başladık. Onların odasına

ulaştığımızda, bize, biraz önce benim kardeşimle bir arkadaşının da orada olduğunu, fakat biraz önce evlerine gitmek üzere oradan ayrıldıklarını söylediler. Ben maceramızı anlatmak üzere ağzımı açmıştım ki, "O", bir göz işaretiyle susmamı istedi, ben de anlatmaktan vaz geçtim. Elektrikler kesilinceye kadar orada oyalandık. Elektrikler kesilince biz de oradan ayrıldık.

İmdi, biz oraya varmadan, bizden önce oradan ayrılmış olan kardeşimle arkadaşı öğretmenler tarafından görülmüşler. Meğer öğretmenler de tedirginliklerini yenemedikleri için, pencerelerinin arkasından dışarısını gözetliyorlarmış. Onları görünce, penceremizi bunlar taşlamıştır diye bir kanaate kapılmışlar. Ertesi gün de okul müdürüne bu ikisini şikayet etmişler. Kardeşimin arkadaşı da, o saatte dışarda olan ben olduğum için, taşlama eylemini benim gerçekleştirmiş olabileceğim ihtimaline binaen müdüre benim adımı vermiş. "O"nun adını vermekten sakınmış, çünkü sanıyorum onun şerrinden korkmuş.

Biz, ertesi gün, birinci dersin ortalarındayken müdürün, beni odasına çağırttığı haberi hademe tarafından dersimizin öğretmenine bildirildi.

2.

Dersimizin öğretmeni, müdür beyin beni odasına çağırttığını bildirince, bu olay için olduğunu anladım. Sanıyorum olay, daha sabahtan bütün öğretmenlere duyurulmuştu. Sınıftan çıkıp müdürün odasına yürüdüm, kapıyı vurdum. Müdür zaten kapının hemen arkasındaymış, kapıyı bizzat açtı. Beni içeriye alıp arkamdan kapıyı kapattı ve daha bir şey söylemeden, sormadan yüzüme

bir tokat attı. (Bu, benim hayatımda yediğim ilk ve son tokat olmuştur; bu tokatın utancını –hayır kendi adıma değil, o müdür adına– hâlâ duyarım ve içime sindiremem.) Müdür, bana tokat atmakla kendince doğruyu söyleteceğine dair bir güvence almış olduğunu düşünüyordu sanırım. Nitekim hemen arkasından öğretmenlerin evini (daha doğrusu penceresini) kimin taşladığını sordu. Öğretmenlerin evini ben taşlamamış olmama rağmen, tereddüt etmeden: "Ben taşladım" dedim.

Bu arada, odadaki bir paravananın arkasından kısık bir öksürük sesi işitildi. Müdür, olanca hışmıyla paravanaya yaklaşıp onun arkasında duranları "çıkın bakalım" diye azarlayarak dışarı çıkarttı. Bunlar, benim kardeşimle onun arkadaşıydı. Ben aslında, o arkadaşın öksürüğünü bilinçli biçimde fark etmiş olduğumu söyleyemeyeceğim. Fakat müdür, benim, onları suçlayacağımı düşündüğü, bu suçlamanın bizzat kendileri tarafından da işitilmesini ve "suçlarını" itiraf etmelerini sağlamak için onları paravananın arkasına saklamıştı. Ben, onların öksürük sesinin işitilmesinden önce taşlama fiilini üstlenmeme rağmen, müdür, sanki onların işareti üzerine itirafta bulunuyormuşum gibi bir zehaba kapıldı. Dışarı aldığı öksüren çocuğu, "sen işaret verdin" diyerek hırpalamaya başladı. Bir yandan da bana çıkışıyor: "Demek sen böyle işler de yaparmışsın" diyordu. Bu arada o çocuk kasıtlı öksürmediğini anlatmaya çalışıyordu ama nafile!

Ben şimdi, açmazlar içinde kalmıştım. Müdüre, bu işte onların dahli olmadığını anlatmaya çalışıyordum ama artık onun beni dinlemesi nerdeyse imkân dışı kalmıştı.

Aslında ben çalışkan, uslu, söz dinler bir öğrenci olarak bilindiğim için, zaten benim itirafıma inanılması zordu. İçine düştüğüm açmazlarsa enikonu çapraşıktı:

Bir defa asıl fail hiç ortalarda yoktu.

Fakat onun işlediği fiilden dolayı başkaları (aralarında ben de olmak üzere) muaheze ediliyordu.

Ben, fail muamelesine tâbi tutulanların fail olmadığını biliyordum, ama onlar o sırada ne asıl failin kim olduğunu biliyor, ne de benim doğru söyleyip söylemediğimi biliyordu.

Ben, işlemediğim fiilin suçunu üstleniyordum ama aslında kendimi ateşe atmış oluyordum.

Suçu kabul etmesem, masum olduğunu kesinlikle bildiğim iki kişinin mağduriyetine sebep olacaktım.

Asıl faili haber versem, ispiyoncu durumuna düşecektim. Çünkü o sırada, asıl failin ortaya çıkıp: "Kimsenin vebalini almayın, o işi ben yaptım" demek yiğitliğini göstereceğini düşünüyordum. Dolayısıyla onun kendiliğinden gösterebileceği yiğitliğin önünü kesmek istemiyordum.

Böylece ben neye karar vermeliydim? Ne yapmalıydım?

Müdür, bizi, sınıflarımıza dönmek üzere serbest bırakıp da, sınıfa döndüğümde, sınıftaki öğretmen herkese: "Bakın, dedi, arkadaşınız öğretmenlerinin evini taşlamış."

Olayı bütün okul duymuştu. Ben, sırama oturmak üzere yürürken "O"nunla gözlerimiz bir an karşılaştı, fakat o, gözünü hemen başka bir yere çevirmekte gecikmedi.

Acaba ne yapacaktım? Ne yapmalıydım?

YİĞİTLİK VE ÖDLEKLİK

Yiğitlikle ödleklik arasındaki mesafe acaba birbirinden çok mu uzak? Yoksa bu iki kavram bir madalyonun iki ayrı yüzü gibi birbirine yakın mı? Fakat öyle de olsa, gene madalyonun iki ayrı yüzü gibi birbiriyle ikamesi mümkün olmayan iki ayrı simgeyi mi dışlaştırmaktadır?

Birinin kalkıp da: "O münasebetsizliği veya o hatayı ben işledim" demesi, o kişiyi gözümüzde birdenbire yiğitleştirebilir. O itiraf yapılmadan önce herkesin gözünde münasebetsiz veya hata ile malul biri olarak duran kişi, itirafıyla birlikte farklı bir ıraya mensubiyetini ortaya koymuş olur. Böyle bakıldığında yiğitlikle ödleklik arasındaki mesafenin uzak olmadığını düşünebiliriz. Fakat acaba ödlek birinin böyle bir itirafta bulunması beklenebilir mi? Ödlek birinin hatasını itiraf etmesi mümkün mü?

Eğer böyle bir durumu (yani ödlek birinin hatasını itiraf etmesini) mümkün görüyorsak, bu aynı zamanda bizim, ödlek birinin yiğitleşebileceğini mümkün gördüğümüze de delalet eder. Veya bu aynı durum, bize o kişinin zaten ödlek biri olmadığını düşündürtür. Buradaki yanılsama, o kişinin dışındakiler tarafından işlenmektedir. Çünkü hatasını itiraf etmeyi biz yiğitliğin belirtisi diye kabul ediyorsak bu belirtiyi kendinde gördüğümüz kimsenin zaten ödlek olmadığını kabul ediyoruz demektir. Böyle bir kişiyi hem ödlek hem yiğit saymakla ya kendi çelişkimizi kabul etmiş olacağız veya aynı kişinin yiğitlikten ödlekliğe veya ödleklikten yiğitliğe değişebileceğini varsayacağız.

Bir kişiyi aynı anda hem yiğit hem ödlek olarak kabul edemeyeceğimize göre, onun yiğitlikten ödlekliğe veya ödleklikten yiğitliğe değişebileceği ihtimali üze-

rinde durmamız gerekiyor. Böyle bir ihtimal acaba gerçeğe tekabül eder mi? Ödlek birisinden yiğitçe bir davranış veya yiğit birinden ödlekçe bir davranış sadır olabilir mi? Bu soruyu "evet" diye cevaplandırabilmemiz için kişinin, kendi ırasının dışına çıkabileceğini kabul etmemiz gerekiyor. Fakat acaba bu mümkün müdür? Kişi, kendi ırasının (kendine özgü kişilik yapısının) dışına çıkabilir mi? Kişinin, kendi ırasıyla örtüşmüş olarak bulunması onun doğal yaşantısından ibarettir. Başka bir söyleyişle, kişi kendi rahatını (dolayısıyla kendi çıkarını) kendi doğal eğilimlerine uyarak sağladığı yaşantısıyla yerine getirir. Kişinin, doğal eğilimlerinin dışına çıkabilmesi öznel bir çabayı, fazladan bir cehdi gerekli kılar. Bu özel çaba da kişinin iradesi ile bağıntılıdır. Fakat kural olarak kimsenin, durduk yerde, kendi doğal eğilimlerinin dışına çıkması beklenmez. Kişiyi, kendi doğal eğilimlerinin dışına çıkmaya sevk edecek dış etmenlerin varlığına ihtiyaç duyulur. Kişinin önünde, onu, doğal eğilimlerinin dışına düşen hedeflere yöneltebilecek "yüksek" bazı duyguları, bazı yüce mülâhazaları var olmalı ki, o da, doğal eğilimlerini bertaraf edebilsin. Böylece doğal eğilimlerinin değil, fakat aklının buyruğu istikametinde karar alabilsin!

Bu son cümlemizde geçen "aklın buyruğu" kavramının içine din ve ideoloji dahil, her türlü kültürel etkinlik girmektedir. Bu etkinliklerin kişiyi "yüce" hedeflere doğru sevk edebilecek kaynaklara sahip olduğu kabulüyle hareket ediliyor. Bu suretle şunu söylemiş oluyoruz: bu yüce hedefler, bir imkân olarak ve nesnel biçimde herkese eşit biçimde açık durmaktadır. Ancak kişinin kendini bu imkânlara açabilip açmayacağı onun kararına (iradesine) bırakılmıştır.

Böylece kişi doğal eğilimleri ile yüce hedefler arasında tercih yapma hususunda muhayyer bırakılmıştır. Kişi, kendi doğal eğilimlerinin (yani yerine göre menfaatinin) aksine karar vermek suretiyle, icabında kişisel çıkarını çiğneyerek de olsa, yüce hedeflere hizmet edebileceğinin, buna rağmen bu hizmetine mukabil hiç bir çıkar elde edemeyeceğinin bilgisine erişebilir. Böylece aynı fırsat herkese eşit biçimde sağlandıktan sonra, bu son noktada nihai karar, kişinin ırasına bağlı olarak tecelli eder. O isterse kendi doğal eğilimleri istikametinde karar vererek ödlek (cebîn) biri olmayı, isterse doğal eğilimlerini hiçe sayarak yüksek amaçlar istikametinde karar verip yiğit (kahraman) biri olmayı seçer.

Ödlek kimsenin böylece kendi tabiatına gömülü bir hayat sürdürdüğü ve bu hayatın dışına çıkamadığı; yiğit kişinin ise sürekli kendi tabiatına karşı mücadele verdiği ve onun dışına çıkmaya teşebbüs ettiği anlaşılmaktadır. "Yüce hedefler" kişilerin dışında, nesnel biçimde duruyor olmakla birlikte, kişiyi o hedeflere yönelmeyi buyuran güç, gene de her insanın kendi içinde yer almaktadır.

YİĞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK

Kişinin, yiğit veya ödlek biri olarak ortaya çıkması, herkese eşit ölçüde açık bir fırsat ve bir "seçme" meselesi olarak vaz edilince, konu, son tahlilde, özgürlük meselesine gelip dayanır. Böylece kişinin yiğitliğini belirleyen etmenin, onun yiğitliği seçmesi biçiminde anlaşılabilir. Ancak burada bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek gerekiyor. Seçmesinin sonunda, kendini yiğit

biri diye gördüğümüz kişi, söz konusu seçmesini kendine yiğit desinler diye gerçekleştirmemektedir. O, öyle hareket etmektedir ki, kendi kendine verdiği buyruk, onu başkasının gözünde yiğit kılmaktadır. Yoksa onun kendi gözünde kendine yiğit dedirtme diye bir çabası söz konusu değildir. Başkasının onun hakkında ne diyeceği onun umurunda değildir. O, kendine verdiği buyruğu gerçekleştirmenin teşebbüsüne girişmiştir. Bu teşebbüsü içinde o hatta kendini eksikli, çaparızlı bile görebilir. O, bir bakıma, kendi gözüne nasıl göründüğünü de umursamamaktadır. O, "doğru" diye bildiği bir kararını gerçekleştirme eylemine girişmiş bulunmaktadır. Dahası bu eylemin başarısı da onun umurunda değildir. O, sadece yapmasının gerekli olduğunu düşündüğü eylemini gerçekleştirmenin ardına düşmüş bulunmaktadır. Ona, "doğru"nun ne olduğunu belirlemede din veya onun inandığı başka mülâhazalar yardımcı olabilir. Fakat o "doğrular" herkese açık durmaktadır. Ne var ki, o "doğrular"ın kişiyi, nerede, ne zaman, hangi şartlarda harekete sevk edeceğini kişinin bizzat kendi belirlemektedir.

"Yiğitlik" kelimesini savaşta çarpışırken gösterilen korkusuzlukla sınırlamak onu dar bir alana sıkıştırmak olur. Yiğitlik, kişinin gündelik yaşantısının her ânında karşısına çıkabilecek bir fırsat sayılırsa, kişinin bu fırsatlarla nasıl sınandığı ve her ân bu tür sınamalarla yüz yüze bulunduğu anlaşılabilir. Yiğitliğin sınandığı her fırsatın kaçırılışında, bunu fark ettiği anda ödlek kişi, içinden: "Hadi bunu da savuşturduk" diye geçirirken, yiğit kişi kaçırdığı her fırsatın arkasından yanar, pişmanlık duygusuyla kahrolur. Yani kaçırılan fırsatlar için beslenen duygular bile birbirinden farklılık gösterir.

Karlı bir gecede cereyan eden "O"nun öyküsünü aktarmıştım: küçük bir kentte, öğretmenimizin evini kartopuna tutup kaçan arkadaşımın yanında bulunduğum için, ben de onunla birlikte kaçmıştım. Bilahare, bu olayla ilgisi olmadığı halde, kardeşimle onun bir arkadaşı sanık olarak yakalanmışlar ve sorguya çekilmişlerdi. Kardeşimin arkadaşı da, fail olarak beni haber vermişti. Okul müdürü beni sorgulamaya aldığında, ben de, "o işi" benim yaptığımı beyan etmiştim. Fakat uslu bir öğrenci olduğum için müdür benim sözüme inanmamış, kardeşimle onun arkadaşına bir hafta okuldan tart cezası vermişti.

Ben, bu olayla ilgili olarak kendimi şu açmazlar içinde buluyordum: suçu üstlensem, işlemediğim bir suçu üstlenmiş olacaktım. Suçu kabul etmesem, masum oldukları kesin olan iki kişinin cezalandırılmasına yol açacaktım. Geriye bir şık kalıyordu: asıl faili ele vermek. Fakat bu da bana ispiyonculuk gibi göründüğünden kendime yediremiyordum. Kaldı ki, asıl failin (yani "O"nun), bütün bu olup bitenlerden haberdar olarak ortaya çıkması ve asıl failin kendi olduğunu itiraf etmesi fırsatı kendine açık bırakılmalıydı. Benim, onu ispiyonlamam, onun elinde bulunan bu yiğitlik fırsatının zail olmasına yol açacaktı. Böylece o fırsat bizim elimizle bertaraf edilmemeli ve sonuna kadar beklenilmeliydi. Böylece ben, o sırada, elimden gelenin en iyisini yaptığım kanaatiyle, suçu üstlenmeyi tercih ettim. Fakat dediğim gibi, bana inanılmadı ve masum olan kişiler cezalandırıldı. Peki, "O" ne yaptı? O, sustu. Bütün bunlar, kendinin başının altından çıkmamış gibi davrandı. Oysa olayın her safhasında yiğitliğinin sınanılabilme imkânı mevcuttu. Ama o ödlek (cebîn) kalmayı tercih etti.

Peki, acaba benim enayilik yaptığım ileri sürülebilir mi? Yani asıl faili ele vereceğime, kendimi fail olarak öne sürmem enayilik sayılır mı? Burada her şeyi yeniden başlatmamız gerekiyor. Ben, masum insanların cezalandırılmasındansa, kendimi öne sürmeyi tercih etmiş, öte yandan da asıl failin elindeki yiğitlik imkânını ona bırakmıştım. Böyle bir almaşık içinde yapabileceğim başka bir seçenek göremiyordum, hâlâ da göremiyorum.

Ben gerçi resmen cezalandırılmamıştım. Fakat pencereleri kartopuna tutulan öğretmenler yılsonuna kadar bana iyi gözle bakmaktan sarfınazar etmişlerdi. Ben o öğretmenlerin dersinden daima hak ettiğim notlardan daha azına layık görüldüm. Final sınavlarında da beni iyiden iyiye sıkıştırdılar. Sınıfta kalmam için çaba gösterdiler. Fakat derslerime çalıştığım için, hak ettiğimden daha az notlara müstahak görülsem de, neticede geçer notlar alıyordum. Buna rağmen, hatta mezun olduktan sonra bile, ispiyonculuğu kendime yediremedim. Acaba ben enayi miydim? Yahut da: "Bu münasebetsizliği ben yaptım" diyemeyen "O", açıkgöz sayılabilir miydi? Ya da sayılmalı mıydı?

12. Dostluk

KÖFTE

Dostluğun ne olduğunu anlatmayı başarabilecek miyim acaba? Hemen ezbere söyleyebileceğim bazı şeylerin bulunduğunu hissediyorum: sevgi; ama karşılık beklemeyen sevgi. Güvenebilmek. Mahremiyetini açabilmek. Yani sırlarını paylaşabilmek. Fedakârlıktan ve feragatten sakınmamak. Bunlar, insanın, dost bildiği kimse için yapabileceklerinin asgarisi gibime geliyor. Fakat bu duygular, bize dostluğun ilham ettikleridir. Dostluğun kendi nedir, ne olabilir? Ve köfte ile dostluk arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Sizi bir amerikan bilmecesi ile oyalamak istediğimi sanmayın. Bir toplu iğne de olabilirdi bu vesile. Ama benim olayımda, başlatıcı, köfte oldu. Her şeyde olduğu gibi, dostluğun başlangıcına da bir "uyarıcı"nın vesile olması gerekiyor. Fakat o uyarıcı ancak ve sadece kendine açık olana sırrını ifşa ediyor. Nitekim her gün, günün her ânında, herkes, akla hayale gelmedik uyarıcılarla karşılaşıyor. Ama çoğu kez, onun bir "uyarıcı" olduğunu bile fark etmeden elimizden ve gözümüzden kaçı-

rıp duruyoruz. Fakat o uyarıcıya açık olanlar için, o bir anlık karşılaşma, insanı, hayatı boyunca izleyecek olan bir fırsatın kapısını açık tutmaya yarıyor. Yararlanmasını bilen için öyle. Ama yararlanmasını bilebilmek için insanın, evet, o "uyarıcı"ya açık olması gerekiyor.

*

Okuldan eve, evden okula gidip gelirken, Samanpazarı'nın ordaki seyyar tükürük köftecisinin pişirdiği köftelerin dumanı, dumanın içine karışmış ızgara etin kokusu beni müthiş etkiler; tok karnına olsam bile iştahımı açardı. İlkokula gidiyordum, en kabasından onbir yaşında olabilirdim. Köfteciden alış veriş yapan civardaki esnafın, yarım veya çeyrek somunlarının arasına katık yaptıkları köftelere gıptayla bakardım. Hayır, hemen akla gelebileceği gibi, durum, bilinen fukara edebiyatından ileri gelmiyordu. Evimizde, Allah'a şükür, karnımız doyuyordu. Üstelik etten yana da asla mahrumiyet çektiğimizi hatırlamam. Bizim evde herkes eti sevdiğinden, etin çeşitli yemekleri, hemen her öğün, soframızda bulunurdu. Benim iştahımı çeken, o tükürük köftecisinin yaptığı köftelerin, evlerde pişirilen etlerde asla rastlanmayan rayihası, o rayihanın yaydığı kokuydu. O eti iştahımın çektiğini söylesem, evden, nasıl bir tepki vereceklerini kestiremiyordum. Ya git sen de al ye, diyebilirlerdi veya sokaktaki köftecilerin yaptığı köfteler sağlıklı olmaz gerekçesiyle talebimi reddederlerdi. Reddedilmeyi içime sindireceğimi sanmıyordum. Böylece köftecinin oradan geçip gittikçe, köftenin sadece kokusuyla yetinmeye çalışıyordum.

Bir gün... yani işte o gün, olanlar oldu. Mahallemizden sınıf arkadaşımla, benim en sevdiğim, kendime en

yakın bulduğum bir arkadaşımla, öğle paydosu okul dönüşünde, o köftecinin ordan geçiyorduk. Arkadaşım, biliyordum, yoksuldu. Kitabını, defterini bile zor tedarik ederdi. Fakat biz onunla öyle anlaşırdık ki, aramızda, kendiliğinden şifreler oluşmuştu ve biz başkasının yanında sadece ikimizin anlayabildiği o şifreli dille konuşabilirdik. Başkasının anlamasını istemediğimiz bu konuşmalarımızı da sadece ikimiz anlardık. Zeki bir çocuktu. O yıl, projesini onun yaptığı gaz tenekesinden bir lokomotif imal edip çalıştırmıştık. Alçıdan elektrik ocağı yapmak da gene onun fikriydi. Adı Adil'di. Köftecinin ordan geçerken Adil: "Hadi köfte yiyelim" dedi. Bu teklif benim için mucize gibi bir şeydi. Önümde birden bir ufuk açılmıştı. Ne demek! Yani, kimseye sorup danışmadan, kimseden izin istihsal etme ihtiyacını duymadan, sokaktaki köfteciden köfte yemeye karar vermek, benim için müthiş bir olaydı: bir ihtilaldi. Şimdi bu söylediklerim kimilerine abartma gibi gelebilir; ama bizim yetişme biçimimizin çerçevesinde bakıldığında ifademin eksiği var, fazlası yok! Teklifi elbette heyecanla kabul ettim. Heyecanımın sebebi malûm. Fakat Adil, o anda, bana olmayacak başka bir şey de teklif etse, ben, onun her teklifine, ortaklaşa teşebbüs edeceğimiz her işe zaten açıktım. Köftelerin tanesi beş kuruşmuş. Ben daha pahalı sanıyordum. Çeyrek ekmeklerin arasına ikişer köfte yerleştirttik. Köftelerin parasını ben ödedim. O güne kadar yediğim en iştahlı yemeğin o olduğunu söyleyebilirim. O köftenin tadı damağımızda kaldı ve Adil'le bu köfte yeme işini epey sürdürdük.

Bu olay, birdenbire, ikimize de, baştan beri dost olduğumuzun bilincini telkin etti. Biz ikimiz, zaten dostluğa hazırmışız ve aslında zaten aramızda bir dostluk geliştir-

mişiz, fakat bunun bilincinde değilmişiz. Ben Adil'in parasız olduğunu biliyordum, bu yüzden de, bu tür "masraf gerektiren" işlerde elimden geldiğince ön almak istiyordum. Ama onun ödemek istediği zamanlarda da, ona engel olmamaya özen gösteriyordum. Eline geçirmiş olduğu fırsatın önüne geçmenin doğru olmayacağını düşünüyordum. Giderek pekişen, çeşitli deneylerle, geçirilen çeşitli sınavlarla gücünü arttıran bu dostluk, bizim o kentten ayrılacağımız tarihe kadar, üç yıl sürdü.

SON TAAM

Dostluk, gelişigüzel bir arkadaşlık değil. Dostluk bir arkadaşla sık görüşmüş olmakla da oluşmuyor. İnsanın sabah akşam birlikte olduğu niceleri vardır ki, onlarla ilişkileri, bırakınız dostluğu, arkadaşlık düzeyine bile çıkmayabilir; sadece bir tanışıklık çerçevesinde kalabilir. Öte yandan dost insanlar, birbirleriyle akşam sabah birlikte olmasalar bile, insan, işte *o kritik anda* dostunu yanında görmek ister. Çünkü *o şeyi* yalnızca onunla paylaşabileceğini hisseder. Kimselere söyleyemediği *o şeyi,* bilir ki yalnızca ona söyleyebilecektir. Çünkü yalnızca o, kendini anlayabilecektir. Öyle hissediyorum ki, insan yalnızca dost bildiği kimse tarafından yanlış anlaşılmayacağından emin olur. İnsanı, yalnızca dostu dosdoğru anlayabilir. Eğer birisi hakkında, acaba benim bu durumumu anlayabilir mi, diye aklımızdan geçiriyorsak, bu o kimsenin henüz bizim dostluk çerçevemizin içinde bir yeri olmadığına delalet etmelidir. Çünkü insan ancak dost bildiği kimseye karşı sansürsüz konuşabilir; ancak ona *açılabilir* ve ancak on-

dan destek sağlayabileceğine güvenebilir. Bu iletişim tek taraflı değildir. İki taraf için de, aynı duygular geçerlidir. Dost, kendine yazıp da postalayamadığınız bir mektubunuzun bulunduğunu bilir ve sizin onu postalamanızı beklemeden kendine yazılmış olan o mektubu bizzat almak üzere bir sabah kapınızı çalabilir.

İletişimin elbette çift taraflı olması gerekiyor. Sizin uzattığınız defne dalları, gülücükler, anlattığınız bir fıkra, küçücük bir şakanız, bakarsınız, bir buzdağına çarpmış hissiyle size geri dönebilir. İletişim kuramayacağınız daha o saat ortaya çıkar. Yıldızınız barışmamıştır. Fakat öyle bir anda, öyle birisiyle karşılaşılabilir ki, bir göz kırpma, gelişigüzel söylenmiş bir kelime, muhatabınızı onikiden vurabilir ve siz bu tam isabeti derhal fark edersiniz.

Ben henüz, çocukluk çağından çıkma arifesinde, o küçük kentte edindiğim o dosttan ayrılırken, gerçek bir dosttan ayrılmakta olduğumu fark ediyorum. Birbirimizle öyle sarmaş dolaş olmadık; birbirimize tumturaklı sözler söyleme ihtiyacı hissetmedik. Hatta sanıyorum; tokalaşmadık bile. Sadece bakıştık. Yüzlerimizde tebessüm mü vardı nedir, bilemiyorum. O, anlaşılamaz bakışlarını gözlerimden ayırmadan: "Köfteden yana bana epey hakkın geçti, dedi, bedelini istiyorsan verebilirim." Ben de ona: "Bu da nereden çıktı, öyle şey mi olur?" gibisinden bir şeyler geveledim. Açıkladı: "Benim daha önce senin gibi memur çocuğu olan bir arkadaşım vardı, buradan ayrılırlarken bana uzun bir hesap pusulası verdi, benim için para harcamış, çetelesini tutmuş, hepsini istedi. Ben ona harcadıklarımın hesabını tutmadığım için mahsup yapma imkânım da yoktu. O anda ödeyebildiğimi ödedim, ödeyemediğimi de arkasından posta-

ladım. Senin pusulan yok mu?" Gözlerim yaşarmıştı: giderayak, ondan yeni bir şey öğreniyordum: karşılıksızlık! Belki onun öyle olduğunu biliyordum da, o bildiğim şeyi, onun sözleriyle bilincime kazıyordum.

Öylece birbirimize baka baka, fakat tokalaşmadan, el sallamadan ayrıldık: bütün bu ayinlere ihtiyacımız yoktu: o beni anlıyordu, ben de onu!

*

O tarihten sonra aradan tam onbeş yıl geçti. Benim resmî bir görev münasebetiyle yolum o kente düştü. Oraya ulaştığımın akşamı, aramızda bir tür şifre olan bir ıslıkla (düşünün: ben, memur bir adam, daracık bir sokakta, kimseye aldırmadan ıslık çalarak) dostuma geldiğimi, orada, kapısının önünde kendini beklediğimi, bir ilkokul beşinci sınıf öğrencisi haliyle ona bildiriyordum! Hemen kapıya çıktı. Bir fabrikada işçi olmuş. Beni evine alamadı: tek odalı bir evde karısı, çocukları birlikte yaşıyormuş. Salaş bir lokantaya girdik. Bana o lokantanın şarabının iyi olduğunu söylüyordu. Ben içki içmediğimi söyledim ama buna ihtimal vermedi, kendi bildiği gibi şarap ısmarladı. Fakat yemek esnasında benim gerçekten içmediğimi görünce sebebini öğrenmek istedi. Ben de ona sadece: "Haram olduğu için içmiyorum" dedim. Şaşırdı: "Yaa, öyle mi?" dedi. Bir an tereddüt etti veya etmedi: "Madem sen içmiyorsun, eğer bundan sonra bunu içersem..." diye başlayan ve doğumunun üzerinden onbeş gün geçmiş olan kız çocuğunun üzerine ağır yemin vererek tövbe etti.

Bu olaydan birkaç yıl sonra, yurt dışında bulunduğum sırada ona bir mektup yazdım. Cevabında, tövbesinde durduğunu yazdı. Aradan bir süre geçti, ondan

bir mektup daha aldım, bu sefer, bir oğlunun dünyaya geldiğini ve onun adını Rasim koyduğunu yazıyordu.

Bizim bu dostluğumuzun başlamasında uyarıcı olma hizmetine bir köfte vesile olmuştu, onu son görüşüm de, ona tövbeye vesile olan bir yemek sofrasında noktalanmıştı. Onu neredeyse yirmibeş yıldan bu yana görmüyorum, ama onu özlüyorum. Üstelik bu özlem duygusunun içine, ne tuhaf hiçbir entelektüel hevesin izi bile karışmıyor. Özlediğim sadece onun dostluğu oluyor.

SIRTINI KAPIYA DÖNEBİLMEK

Malcolm X, bir defasında, kamuya açık yerlerde, hiç bir zaman sırtını kapıya döndürerek oturmamış olduğunu, söylemişti. Bu cümle şu anlama geliyordu: o, sürekli, düşman bir ortamda yaşamıştı. Başka bir söyleyişle, çevresinde asla bir dost bulunduğuna inanamamıştı: sırtını döndüğü anda, sırtından vurulacağına kani idi. Nitekim günün birinde kurşunlanarak öldürülmesi, onu, bu önsezisinde haksız çıkarmamıştı.

Fakat onun durumu istisnai idi. Kimse, kendini, Amerika'nın bilinçli bir Müslüman zencisi kadar düşman bir ortamda yaşadığı duygusu içinde bulamaz. Onun, bütünüyle düşman bir ortamda, düşmanlarıyla çevrelenmiş bir hayatı yaşamaya mecbur oluşu; aynı zamanda, şeyhi olan Elijah M.'e olan sadakatini de açıklayabilmenin ipucunu verir. Fakat bu, ayrı bir konudur: Elijah M. onun için bir dost olmaktan çok, müritten mürşide yönelmiş bir şeyh-mürit ilişkisini belirler. Bu ilişkinin kökeninde de, kuşkusuz, özgül bir dostluk ze-

mini bulunmaktadır. Fakat bu ilişki, bizim şimdi üzerinde durduğumuz, basit (yalın) anlamındaki dostluk ilişkisinden daha farklı, belki daha yukarda bir sferde yer almaktadır. Malcolm X, yukarıda andığımız fikrini söylediği sırada, Müslümanlığının üzerinden yıllar geçmişti ve o, kendini hâlâ bir dost ortamının içinde hissedemiyordu. Her ne kadar, şeyh-mürit ilişkisinde, onun, kendini tümüyle düşman bir ortamın içinde yaşadığı hissinden kurtarmış olması gerektiği akla gelebilirse de, aslında, bu ilişkinin de, kendi tabiatına uygun biçimde kurulduğu yolunda değil, fakat daha çok Malcolm X'in tabiatına uygun bir istikamette kurulmuş olduğu şeklinde anlaşılması gerekiyor. Çünkü hayatının son yılında, onun, "şeyhi"ne karşı nasıl kuşkular geliştirmiş olduğu hayat hikayesinde ortaya çıkmaktadır.

*

Malcolm X'in, sırtını kapıya döndürerek oturmadığına dair sözü, kendini mutlak bir düşman ortam içinde hissetmemiş olanlara aşırı bir işkillilik olarak görünebilir. Fakat bu sözün, bize telkin ettiği bir başka fikir var: insan, kendini dost bir ortamda hissediyorsa, sırtını kapıya döndürerek oturmakta beis görmez. Sırtımızı kapıya döndürerek oturabiliyorsak, dost bir ortam içinde yaşadığımızın bilincinde olmasak bile, en azında düşman bir ortamda yaşamadığımızdan emin olduğumuzu hissediyoruz demektir.

Fakat bütün bunlar genel mülâhazalardan ibarettir. Ben, bu genel mülâhazaların içinden, tekil dostluk olgusuna kapı aralamaya teşebbüs etmek istiyorum. Kapının arkasında daima birilerinin bulunduğunu farz ediyoruz. Eğer sırtımızı kapıya döndürerek otur-

maya cesaret edemiyorsak, kapının arkasında duranların dostluğuna da güven duymadığımızı ifade ettiğimiz anlaşılıyor. Sırtımızı güvenle kapıya döndürebiliyorsak, oradakilerin dostluğunu ima ettiğimiz ortaya çıkmaktadır.

Sanıyorum böylece dostluğun insanın temel bir ihtiyacına, güvenebilme ihtiyacına karşılık geldiği anlatılmış oluyor. Güvenebilme ihtiyacı insanın içinde yaşadığı dünyadan, çevresinden başlayarak birarada yaşadığı kişilere kadar indirgenebilir. İnsanın yaşadığı dünya (çevresi) onun için bir sığınaksa, bu sığınağın ona güven vermesi gerekiyor. İnsan başkasıyla birlikte yaşamaya mecbursa, onların da güvenilebilir nitelikte olması gerekiyor. Fakat dostluk için, insanların birarada yaşamaları sadedinde ihtiyaç duydukları genel güvenilebilirlik şartı gerekli ise de, yeterli sayılmaz. Dostluğu iki kişi arasında geliş(tiril)miş bir "ilişki" olarak düşünüyorsak, güvenilebilir olmanın da özel bir durumu ifade etmesi ve genel güvenilirlikten, bir ölçüde farklılaşmış olması beklenir. Genel güvenilirlik duygusu içinde sırtını kapıya döndürdüğünde birilerinin seni sırtından vurmayacağını bilmiş olman yeterlidir. Fakat özel duruma inildiğinde, sırtını kapıya döndürdüğünde, sadece vurulmamayı beklemekle kalmıyorsun; vurulma tehlikesi karşısında "biri"nin seni koruyacağından da emin oluyorsun. İşte bu güvenin duyulabildiği "özel biri" varsa, ona "dost" adını vermek yaraşacaktır. Böylece dostluğun insan için bir *güvenlik alanı* oluşturduğunu, dost bilinen kişinin de temelde kendine *güvenilebilirliği* ile temayüz ettiğini ileri sürme imkânını elde ediyoruz.

GÜVENLİK ALANI

Dostluğun kişi için bir "güvenlik alanı" oluşturduğunu söylemek dost ilişkisinin gözümüzde birdenbire bir çıkar ilişkisine dönüşmesine yol açabilir. Oysa dostluğun kişi için bir güvenlik alanı oluşturması, kişilerin eliyle tertiplenmiş yapay bir sınırı (sınırlamayı, sınırlandırmayı ve hele bu sınırın dikenli tellerle belirlenmesini) öngörmüyor. Başkası, bu yapay sınırları kolayca aşabilir. Tel örgüler ne kadar yüksek tutulursa tutulsun, onu aşmak isteyen bir yolunu bulmayı başaracaktır. Yapay güvenlik alanları, onu aşmaya cehdeden nezdinde bir hiçtir! Askerle, polisle, elektronik aygıtlarla, kurt köpekleriyle elde edilmeye yeltenilen "güvenlik alanı"nın hiç birinin o kadar dayanıklı olmadığı; değinilen sınırları aşmak isteyenler tarafından daha güçlü bir asker ordusu, daha güçlü bir polis timi kurulmak suretiyle veya elektronik zımbırtıları yanıltacak kurgularla yahut kurt köpeğini zehirleyerek bu sınırların aşılacağı, aşılabildiği ve de aşılabilirliği tecrübeyle bellidir.

Dostluğun oluşturduğu güvenlik alanı, kuşkusuz, dostluk tarafından oluşturulmuştur; o dostluk olmayaydı bu güvenlik alanı oluşmayacaktı; ama o dostluk bu güvenlik alanını oluşturmak için kurulmamıştır; bu güvenlik alanı o dostluğun amaçlanmamış sonucu olarak hâsıl olmuştur. Bu güvenlik alanının korunması için, böylece, başkasının bekçiliğine ihtiyaç hissedilmez. O alan, dostluk tarafından kendiliğinden meydana getirildiği gibi, aynı dostluk tarafından korunur: bekçilere ve bekçi köpeklerine ihtiyaç yoktur.

Dostluk ilişkisinde amaç kişinin kendine bir güvenlik alanı sağlaması değildir. Böyle olsaydı bu güvenlik

alanı, değindiğimiz türden tedbirlerle elde edilebilirdi (dayanıklı olmasa da, elbette ve her şeye rağmen bu alanı meydana getirmek mümkündür.) Fakat güvenlik alanını böylesi yapay tedbirlerle meydana getirmek, karşılığında bir bedel talep eder: bekçileri ve kurt köpeklerini beslemek gerekir; onlar ne kadar iyi beslenirse, bekçilik görevini o ölçüde başarabilecekleri umulur. Dostluk ilişkisinin hâsıl ettiği güvenlik alanıysa bu tür bir bedelden müstağnidir.

Dostluk ilişkisinin meydana getirdiği güvenlik alanı yalnızca dostluğun sürdürülmesini talep eder. Dostluk hasis ve açgözlü bir çıkarın ardına düşmediğinden hasbî bir ilişki biçiminde dışlaşır. İmdi, ilişkisini, her ne türden olursa olsun (bizatihi dostluğun kendi hatırı dışında) bir çıkara dayandırmayı düşünmek, kişiyi dostluk alanının dışına itmeye yeter. Öyleyse bizim "dost" olabilecek kişide bazı özellikler aradığımız söylenebilecektir. Elbette. Her insan "dost" olabilme ırasını taşımaz. Dost ırası taşıyan kişinin, deminden beri söylediklerimizden anlaşılabilecek bir özelliği, onun, çıkar gözetmemesi halidir. Çıkar gözetmemek için hasis olmamak gerekiyor. Açgözlü olmamak gerekiyor. Korkak ve kibirli olmamak gerekiyor. Ayrıca şu olumlu nitelikleri talep ediyoruz: fedakârlık, feragat, cesaret. Bu niteliklerin çoğunu özgecil (diğerkâm) kişide bulabiliriz.

Dostluk, bir eylem olarak, değindiğimiz duyguların hem kaynağı hem hedefi olan ikinci bir kişinin varlığını gerektiriyor: eylem karşılıklı olarak gerçekleşiyor: birbirine yönelmiş iki kişi arasında gerçekleşiyor. Muhatabında karşılığını bulamayan bu duygular, sahibine geri dönüyor. Yani muhatabın, bu duygulara açık olması, yani onun da aynı duyguları taşıyor olması gere-

kiyor. Dostluk, bu duyguların icap ve kabulü çerçevesinde teati edilmesiyle gerçekleşiyor. İcap var, kabul yoksa; veya kabul, yanlış bir icaba yönelmişse, dostluğun oluşması da mümkün olmayacaktır.

Dostluk, dost kişinin, bir başka dostun kişiliğinde kendini bulmasını dayatıyor. Dostluk, her ne kadar, kişinin bizatihi kendi içinde taşıdığı dostluk ırasını gereksiyor olsa da, gene de kişinin bir başına gerçekleştirebileceği nitelikte bir olgu olma özelliğinde değildir: mahiyeti icabı ikinci bir kişinin var olmasını dayatır. Dostluk, bu özelliği ile ıralanıyor ve sevgi'den ayrılıyor. Böylece hayvanlara karşı dost olunamayacağı, fakat hayvanların insanlar nezdinde ancak tek taraflı bir sevgi'nin konusu olabileceği anlaşılabilir olmaktadır. Çünkü sevgi tek taraflı bir verme eylemiyken; dostluk, karşılık gözetmiyor da olsa, bir alış veriş eylemidir.

13. Aşk

MECNUN'UN DURUMU

1.

Mecnun'un durumu, aşkın, âşıkın kendinde olup biten bir olgu olduğunu gösteriyor. Leyla ile Mecnun'un öyküsü kısaca şöyle aktarılıyor: Beni Âmir kabilesinden Kays ile Leyla daha çocukken birbirlerini severler. Dedikodular çoğalınca Leyla'nın annesi kızını çadırına kapatır. Kays ise sevgilisini göremeyince, üzüntüyle aklı başından gider ve sahralara düşer. Bir müddet sonra da mecnun (deli) diye anılmaya başlar. Kays'ın babası oğlunun derdini öğrenince Leyla'yı ailesinden isterse de Kays mecnun olduğu için kızı vermezler. Bunun üzerine babası, iyileşmesi için onu Kâbe'ye dua etmeye götürür. Fakat Kays, derdinin çoğalması ve aşkının artması için duada bulunur. Duası kabul olunmuştur. Babası çaresizlik içinde evine döner. Mecnun ise çöllerde yabani hayvanlarla dostluk* kurup arkadaşlık eder. Bu arada yanık

---

* Burada "dostluk" kelimesini gündelik kullanılışındaki gibi anlıyoruz. Yoksa dostluğun ancak insanlar arasında söz konusu olabilecek karşılıklı bir ilişki türü olduğunu unutmuyoruz.

aşk şiirleri yazmaktadır. Nevfel adlı bir Arap beyi onun şiirlerini okur ve acıklı haline bir son vermek için Leyla'yı babasından tekrar ister. Kızı iyilikle alamayınca da ordusunu toplayıp Leyla'nın kabilesiyle savaşa girişir. Mecnun Leyla'yı o denli sevmektedir ki, ona ait hiç bir şeye zarar gelmesini istemez ve Leyla'nın kabilesi savaşı kazansın diye duada bulunur. Nevfel yenilir. Ancak bu mağlubiyeti nefsine yediremeyip tekrar savaşa başlar. Bu defa galip gelir ama Mecnun'un duasını öğrendiği için kızı almaktan vazgeçip çekip gider. Sonra Leyla'yı İbn Selam adlı biriyle evlendirirler. Leyla ise Mecnun'un aşkına sadık kalmak için bir yalan uydurur ve kocasına, çocukluğundan beri bir cin tarafından sevildiğini, eğer ona el sürerse cinin her ikisini de öldüreceğini söyler. Böylece adamı kandırıp kendinden uzak tutar. Bir müddet sonra Mecnun'un intizarı sonucu İbn Selam ölür. Serbest kalan Leyla Mecnun'u aramaya çıkar. Çölde onu bulursa da Mecnun onu tanımaz ve visale gücü olmadığını bildirir. Çünkü artık maddî varlıkla bütün ilgisini kesmiş ve manevî bir aşk ile sarhoş gezer olmuştur. Leyla umutsuz bir halde geri döner. Bir müddet acı çektikten sonra ölür. Bunu haber alan Mecnun Leyla'nın mezarına koşar ve orada kendinin de ölmesi için Tanrı'ya yakarır. Yakarışı kabul edilir ve son nefesinde "Leyla!" diyerek can verir. Sevgilisi ile cennette buluşurlar. (Bu özet tümüyle Dr. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, cilt: I-II'den alınmıştır, Akçağ Y. Ank. 1989, s. 314-315).

Leyla ile Mecnun'un öyküsü sade, fakat eksiksiz bir aşk örneğini yansıtıyor. Öykünün orta yerinde aşk üçgeni de unsuru tamamlamakta fakat çoğu aşk öyküsünde "kıskançlık" motifi olarak araya giren unsur Leyla ile Mecnun'un öyküsünde böyle bir işlevi üstlenmiş görün-

memektedir. Her ne kadar bazı çeşitlemelerinde Mecnun'un kıskançlığından bahsedilmiş olsa bile, bizce, yukarda özetlenmiş halinde olduğu gibi, araya kıskançlığın girmemesi aşk olgusunun gerçeğine daha uygun düşmektedir. Bu öyküde Leyla da, Mecnun da seven taraf olarak yer almaktadır. Oysa kıskançlık sevilen tarafta ve edilgin bir durumun dışlaşması olarak tecelli etmektedir. Aşksa bir eylem olarak vermenin, verişin adıdır. Leyla ile Mecnun birbirleri nezdinde elbette maşuktur. Fakat onların öyküsünde her ikisi de âşık (yani etken) bir rol icra ediyor. Olayın saf, arı, katıksız bir aşk dramı oluşu da bundan ileri geliyor.

Şimdi, aşkın, âşıkın kendinde olup biten bir yeti (bir meleke veya kabiliyet, bir itici güç) olduğu, dolayısıyla bu yetinin kendi nesnesinden (maşuk'tan) müstakil olarak oluşabildiği (ve oluştuğu) hususu Mecnun'un durumunda açık seçik belirmektedir. Leyla ile Mecnun'un çölde karşılaştıklarında Mecnun'un, uğrunda bunca eziyete, meşakkate katlandığı Leylasını tanıyamaması çarpıcı bir tablodur. Âşıkın kalbindeki bu yeti, bir kez oluştuktan sonra, herkese, her şeye yönelme istidadı taşıyor. Bu yeti, kimizaman hedefini bile şaşırabilmektedir (sapma halleri). Fakat sevme yetisi nesnesiyle kendi tabiatına uygun biçimde örtüştüğünde, onun "her şeye" sirayet edebilen bir güç olduğu anlaşılmaktadır.

Fuzuli'nin mesnevisinde, çölde, Mecnun'un Leyla ile karşılaştığı zaman onu tanıyamaması ve aşkının artık Leyla'dan müstakil olarak onun kalbinde yer etmiş olması anlamlıdır. Mecnun, Leyla'ya:

Ger men men isem nesin sen ey yâr
Ger sen sen isen neyim men-i zâr

deyişi, onun aşkının, bir düzlemden başka bir düzleme zaten kaydırılmış olmasını ifade ediyor. Leyla'nın aşkı ilahî aşka dönüşmüştür; aşkın nesnesi Leyla olmaktan çıkmış, Tanrı olmuştur. Fakat acaba Mecnun böylece ifrattan tefrite mi düşmüştür? Yoksa aşkın, sevginin farklı bir cilvesi ile mi karşı karşıyayız?

2.

Mecnun'un Leyla'ya hitaben, sen sen isen ben neyin nesiyim, yok eğer ben ben isem sen neyin nesisin, anlamına gelen beyti söylemesiyle, onun, aşkını farklı bir düzleme kaydırmış olduğunu, yani tensel aştan ilâhî aşka dönüşümün gerçekleştirilmiş olduğunu anlıyoruz. Böylece karşımıza Mecnun'un bir ifrattan bir tefrite mi düştüğü sorusu ortaya çıkıyor. Aşk böyle bir olguyu kaldırabilir mi? Yoksa durum zaten aşkın "herkese" ve "her şeye" sirayet edici niteliğinden dolayı tabiî mi karşılanmalıdır? Bu durumu nasıl anlamalıyız?

Mecnun, Fuzuli'nin çeşitlemesindeki ünlü beytiyle şunu söylüyor: aslında sen varsan ben yokum, ben varsam sen yoksun; yani ikimiz aynı şeyiz (özdeşleşmişiz); ikimiz bir "bir"i oluşturmuş haldeyiz; sen'le ben aynı şeyiz, biriz; sen diye bir şey yoktur, ben diye bir şey yoktur; başkası yoktur; varlığın birliği (vahdeti vücut) vardır; ben ve sen ayrı ayrı değil, fakat ikimiz bir olarak o varlığı oluşturuyoruz.

İmdi bu ifadeler Aristo mantığına göre düşünen Batı dünyasında kabul edilebilir önermeler olarak ileri sürülemez. Nitekim Erich Fromm, Tanrı sevgisi sorununu ele alırken, durumu Doğu ile Batı'nın farklı mantıksal

düzlemlerden yola çıkarak kavradıklarını ifade ediyor. Ona göre, Aristo'dan bu yana, Batı dünyası Aristo felsefesinin mantık ilkelerini kullanıyor. Bu mantık A'nın A olduğunu söyleyen özdeşlik ilkesiyle (A, non-A değildir), üçüncü halin olmazlığı ilkesi (A, A'dır, non-A olamaz; farklı bir söyleyişle: A, A ise, aynı zamanda non-A olamaz) üzerine kurulmuştur. Aristo, fikrini şöyle anlatıyor: bir şeyin aynı anda aynı şeye aynı bakımdan hem bağlı olması, hem de bağlı olmaması imkânsızdır. Öyleyse ilkelerin en kesini budur. Oysa Aristo mantığının karşısında *çelişki mantığı* diyebileceğimiz mantık vardır. Buna göre X'in yüklemleri olarak A ve non-A birbirlerinin dışında kalmazlar. Çelişki mantığı Çin ve Hint düşüncesinde, Heraklitus'un felsefesinde çok yaygındır; bundan başka, diyalektik mantık Hegel'in ve Marx'ın felsefesinin temelini oluşturmuştur. Çelişki mantığının genel ilkesini Lao-tse açık bir biçimde söylemiştir: 'Kesinlikle doğru olan sözler çelişik görünürler.' Chuangtzu da şöyle der: 'Tek olan tektir. Tek olmayan da gene tektir.' Çelişki mantığının bu düzenlemeleri olumludur: o*dur ve o değildir.* Bir de olumsuz düzenleme vardır: o *ne budur, ne şudur.* Birinci düşünce anlatımını Taoist düşüncede, Heraklitus'ta ve sonra Hegel'in diyalektiğinde bulur; ikinci anlatıma da Hint felsefesinde rastlanır (*Sevme Sanatı*, çev. Y. Salman, de Y. İst. 1977. s. 79 vd.).

Fuzuli'nin kullandığı diyalektikte de, Mecnun, hem olumlu, hem de olumsuz anlatımları kapsayacak biçimde vahdet-i vücut anlayışına uygun bir mantık düzleminde konuşmaktadır: o, Leyla'sını bulmuştur; fakat bu Leyla artık Benî Amir kabilesinin kızlarından olan Leyla değildir; daha doğrusu hem odur, hem değildir; hem odur, hem Tanrıdır. Hem odur, hem Mecnun'un kendi-

dir. Böylece bizim bizzat Mecnun'un kendini som sevgi haline dönüşmüş olarak düşünebilmemiz imkân dahiline girmektedir: Mecnun o noktada artık ne sevendir, ne sevilen; fakat sevginin kendidir. Leyla tensel olarak düşünüldüğünde Mecnun'un sevgisini "Leylalar" arasında bölüştürebilmesi (Leylalardan hiç birine yöneltilmiş olan sevgi ötekine göre azaltılmadan da olsa) mümkündü; fakat şimdi, bu son durumda, yani Mecnun'un kendinin sevgiye dönüşmüş olması halinde, sevginin bölüştürülebilmesi imkânı ortadan kalkmaktadır, o, som sevgi olarak varlığın, var olanın tümünü kapsayabilecek bir niteliğe kavuşmuştur veya varlığın kendi olmuştur.

Sevgi, bir verme eylemi olarak nesnesini (maşuku) 1'le tahdit etmez, bilakis birden fazla maşuka yönelebilir. Maşukun bir'le tahdit edilmesi ancak Mecnun'un ulaştığı bu son safhada makul görülmek gerekir. Çünkü bu durumda maşuk zaten bir'e indirgenmiş durumdadır. Fakat ilgi çekici nokta şudur: maşuk, kendini, kendine yöneltilmiş olan sevginin bir ve biricik nesnesi (kişisi) olarak görme istidadını taşıyor: sevgi ister tensel safhada bulunmuş olsun, ister ilahî aşka dönüşmüş olsun… Böylece aşkın, âşıkı özgeci yaptığı halde, maşuku bencil (bir başka deyişle kıskanç) yaptığını söyleyebiliyoruz.

KISKANÇLIK

1.

Üstünkörü bakış, bize, şimdiye kadar kıskançlığın seven kişinin bir niteliği olduğunu söylemiştir. Bu iddia o kadar yaygın biçimde ve o kadar ısrarla tekrarlandı

ki, kıskançlığın seven kişinin veya genel olarak "sevenin" niteliği olarak tezahür ettiğine inanır olduk. Oysa kıskançlık sevmenin değil, fakat sevilmenin işlevi olarak ortaya çıkıyor. Çoğu durumda sevenle sevilen aynı kişide birleştiğinden, yani aynı kişi hem seven (âşık), hem sevilen (maşuk) olduğu için, o kişiden sadır olan kıskançlığın, onun hangi sıfatından neşet ettiği umursanmamıştır. Aşk, karşılıksız bir verme eylemi olarak bu eylemi gerçekleştiren kişinin fedakâr olmasını ister. Fedakârlık, kişinin "kendinden" vermesini gerektirir; bu yönüyle belki feragatten bir adım ötede yer alır. Çünkü feragat kişinin sahip olduğu nesnelerden vazgeçmesini ifade ediyorsa, fedakârlık kişinin nefsinden vazgeçebilmesi halini de kapsamaktadır. Fedai meşrep olan âşıkın, sevdiğinden talep edebileceği tek şey, olsa olsa onda da sevginin hâsıl olması olabilir. Bu durum, sevgi eyleminin yaratıcı (hâsıl edici, üretici, çoğaltıcı) niteliği ile ilişkilendirilebilir. Fakat bu durum, hiç bir zaman, ben seni seviyorum bunun karşılığında senin sevgini istiyorum, anlamında yorumlanmamalıdır. Sevgi, kendi olarak, sevenin kalbinde doğup gelişen bir olgudur: sevgi varsa, sevgili bulunur.

Kıskançlık mahiyeti icabı genelde kahredici bir duygu olarak tasvir edilmiştir. Bu haliyle kıskançlık edilgin bir halin dışlaşması oluyor, yani sevilmenin. İşte tam da bu sebepten biz, kıskançlığın aktif bir etkinlik olarak sevme eyleminden değil, pasif bir duruş olarak sevilmeden doğduğunu söylüyoruz. Fakat kıskançlık hakkındaki bu mülâhazalar, kıskançlık olgusunu kötülemeye sevk etmiyor bizi. Çünkü kıskançlığın etkin bir yanını göz ardı etmek mümkün görünmüyor: kıskançlık, yerine göre, aşkı yönlendirebiliyor.

Eksiksiz ve yalın bir aşk öyküsü olan Leyla ile Mecnun dramında aşk taraflar arasında karşılıklı olarak meydana gelmiş diye tasvir ediliyor. Bu dramın bazı varyantlarında her ne kadar kıskançlıktan bahsedilmiş olsa da, Leyla'dan başka gözü kimseyi görmeyen bir Mecnun için bir kıskançlık konusu olabileceğini tasavvur etmek, bu öykünün ve öykü kişilerinin tabiatına uygun düşmüyor. Hele Leyla'nın Mecnun'u kimden kıskanacağı tümüyle cevapsız bir durumdur. Çünkü bu öyküde iki taraf da âşık olma aktını icra ediyor. Oysa Hüsrev ile Şirin (ve onun Türkçedeki varyantı olan Ferhat ile Şirin) öyküsünde, kıskançlık aktı devrededir. Leyla ile Mecnun öyküsünde rakip(ler) söz konusu değildir. Fakat Hüsrev ile Şirin öyküsünde rakipler de var. Hüsrev ile Şirin öyküsünde, Hüsrev, rakip olarak ortaya çıkan Ferhat'ı kıskanır. Ferhat ile Şirin öyküsündeyse, Şirin'e rakip olarak Ferhat'ı seven Mehin Banu, Şirin'i kıskanır. Hüsrev ile Şirin öyküsünde âşıklar ve maşuklar kategorik olarak farklılaşmıştır. Oysa Leyla ile Mecnun dramının kahramanları âşık kişilikleriyle tanımlanır; onların maşuk sıfatları sırf sevildikleri için, yani böyle bir dolayımdan geçerek ortaya çıkar. Şirin sevgilisiyle vuslat imkânı varken içtinap eder, naz yapar; oysa Leyla engellenmiştir. Keza Hüsrev veya Ferhat yolları üzerinde ciddi rakiplerle karşılaşırlar, oysa Mecnun'un Leyla'ya kavuşmaması bir rakip tarafından engellenmiş değildir. Onun önüne çıkan engel kaderdir veya bizzat kendi kendine engeldir.

Âşıkın, maşuk karşısında yaşadığı kısıtlayıcı duygu hayıflanmak olabilir. Eğer âşık, bir etkinlik olan aşkının hâsılası olan mukabil aşkı maşukun kalbinde hâsıl edememişse, bundan doğabilecek duygu hayıflanmak olabilir. Bu duygu edilgindir, âşıkın kendine yönelmiştir.

Oysa maşukta hâsıl olan duygu kıskançlıktır. Kıskançlık edilgin bir duygudur, fakat rakibe yönelmiştir. Maşuk, rakibini, sevginin bölünmesine yol açtığı için kıskanır; ister ki, âşıkın sevgisi tümüyle kendine yönelsin. Maşuk, aşığına naz yapsa, ondan kaçıyor görünse bile, bu davranışlar son tahlilde aşığın aşkını kendi üzerine kilitlemeye matuftur. Maşukun bu eyleminde kendini başarısız görmesi onun gözünde rakiplerin âşık üzerindeki etkisiyle açıklanabilecek bir haldir. Dolayısıyla maşuk, âşığın üzerindeki bu etki(ler)in bir biçimde ifna edilmesinin yolunu arar.

2.

Kıskançlık olgusunu anlamamıza en iyi yardımcı çocuğun durumudur. Çocuk, henüz ana babasının "biriciği" iken, bütün ilgi kendinin üzerinde kilitlenmiştir. Ne zaman ki, ana babanın sevgisini yöneltebileceği yeni bir kardeş ortaya çıkar, o zaman, ilk çocuk, ana babasının sevgisinin bölünüp parçalandığından kaygılanır. Çocuklar nezdindeki bu süreç bilinen bir olgudur. Çocuk, kendine yöneltilmiş olan sevginin bölündüğü, dolayısıyla azalmış olduğu duygusunu yaşadığı andan itibaren, bu azalmaya sebebiyet verene karşı kıskançlık hissetmeye başlar. Kıskançlığın temel muharriki, sevenlerin (ana baba) sevgisini yeniden ve tümüyle kendi üstüne yöneltme çabasıdır. Sevilen, bu çabasının boşa çıktığını gördükçe kıskançlığını arttırır; bu duygu belki giderek husumete ve hasede dönüşür. Oysa olaya seven (ana baba) açısından bakıldığında, durum, hiç de çocuğun perspektifinden göründüğü gibi değildir: ana baba, sevgilerini yeni gelene yöneltmiş olsalar da, bu,

onların sevgisinde bir azalmaya yol açmaz. Başka bir deyişle birinci çocuğa olan sevgilerinden vazgeçerek yeni gelene yönelmiş değildirler. İlk çocuğa olan sevgilerinde hiç bir azalma olmadan, ilk sevgilerinden vazgeçmeden, onlar yeni bir sevgi oluşturmuşlardır. Öte yandan, başlangıçta, yeni gelen, büyük kardeşine kıskançlık duymaz. Çünkü o, gözünü açtığı ortamı hazır bulmuştur. Büyük kardeş zaten *orada* kendiliğinden vardır. Yeni gelen ancak, kendine olan sevginin paylaşılabildiğini gördüğü zaman kıskançlık duymaya başlar. Büyük kardeş sevgi cihetinden kendinden farklı bir muameleye tâbi tutuluyorsa, mesela, o okula gönderilmeye başlanmış, dolayısıyla ona yeni eşya (yeni elbise, çanta, defter, kitap..) alınmışsa ve bu durumda, küçük kardeşten büyük kardeşe doğru kıskançlık duygusu uyanmaya başlar.

Kardeşler arasındaki bu durum, kaideten, seven-sevilen ilişkisinin hepsinde temel bir sevk edici güçtür. Sevilen, sevenin nezdinde kendi "biricikliğini" korumak ister. Sevenin sevgisi başkasına yöneldikçe o da kıskançlık duygusunu geliştirir.

Her insan kendi bireyliğini (ferdiyetini) biricik görme eğilimindedir. Bu bireylik nasıl bölünmeyi kabul etmiyorsa, bu bireyliğe yöneltilmiş olan sevginin de bölünmesini kabul edemiyor. Şahsına yöneltilmiş olan sevgi de bölünmemiş halde ve "biricik" olarak kalsın istiyor. Aslında kıskançlığın düzemi (dozajı) de, sevilenin mutlak anlamdaki biricikliğine oranla değişiyor. Sevilen mutlak olarak biricikse kıskançlık daha yüksektir; sevilen nedret halindeyse veya çoksa, sevilen, kendi durumunu hissedebildiği ölçüde kıskançlığın düzemi de değişebilmektedir.

Hz. Ayşe (r.)nin şöyle söylediği aktarılıyor: "Hz. Peygamberin, hanımlarından Hz. Hatice'yi sık sık anıp methü sena etmesinden dolayı kıskandığım gibi hiç birini kıskanmadım." (Buhari'ye atfen zikreden: Dr. Hayri Kırbaşoğlu, şifahen).

Resulullah (s.)tan aktarılan bir başka hadis var, şöyle: "Saad bin Ubade'nin hanımını bu kadar kıskanmasına hayret mi ediyorsunuz? Vallahi ben ondan daha kıskancım. Allah da benden daha kıskançtır." (*Sahihi Müslim*'e atfen zikreden: Dr. Kırbaşoğlu, şifahen).

Herkes kendi gözünde, kendi öznesine nispetle biriciktir; hiç kimsenin kendinden başka aynını bulmak mümkün değildir. Ancak dışardan bakıldığında, bir kadın olarak Hz. Ayşe gibi başka kadınları bulmak mümkündür. O her ne kadar, mutlak anlamda, kendi bireyliği içinde biricik olsa da, bir kadın olarak benzerleri mevcuttur. Oysa Resulullah nadir insanlardandır; Ayşe tipindeki kadınlar çok gelip geçmiştir; oysa Resulullah tipindeki insanlar sayıca mahduttur. Çünkü nebilerin sayısı, onların arasında da resullerin sayısı mahduttur. Onların arasında da, mutlak anlamında, Resulullah biriciktir. Allah ise tanımı icabı ehad'tır (mutlak tektir).

İmdi, yukarda zikrettiğimiz hadislerde, kıskançlığın derecelendirilmesinde, kıskançlığın düzemini öznenin nedret haline göre bir sıraya sokabiliyoruz: Ayşe kıskançtır, Resulullah daha kıskançtır, Allah en kıskançtır. Kıskançlığı, netice itibariyle maşukun âşık nezdindeki bir çabası, âşıkın sevgisinin tümüyle kendine yöneltilmesi hususundaki çabası olarak düşünüyorsak, mutlak tekliği itibariyle Allah'ın en kıskanç olması ve nedret haline göre diğerlerinin sıraya girmesi anlaşılabilir olmaktadır.

Maşuk, kendine yöneltilmiş olan sevgiye başkasının ortak edilmesini istemiyor. Allah, mutlak tek olarak kendine yöneltilmiş olan sevgiye başkasının ortak edilmesine gazap ediyor: çünkü bu durum ona ortak koşmanın bir başka veçhesi olarak ortaya çıkıyor. Böylece her maşuk, âşıkının sevgisini kendinden başkasına yöneltmesine sınır koyuyor; bu sınırların aşılması halinde de ona müeyyideler uygulama hakkını kendinde görebiliyor.

Böylece bir husus, bir kez daha kendini ele veriyor: aşka sınırlama getiren âşık değil, fakat maşuktur. Bu sınırlamalar da aşk ahlâkının ve aşk hukukunun meydana gelmesine yol açmıştır.

SEVGİLİ VE DOST

Sevgili de, dost da edilgin konumda duruyor. Biri sevginin, öteki dostluk duygusunun yöneldiği özneyi oluşturuyor. Sevgi tek taraflı yönelmişliği, yani sadece verme halini ifade ederken ve bu haliyle gerçekleşmesi mümkünken; dostluk tek taraflı gerçekleşmesi mümkün olmayan bir duygu olarak dışlaşıyor. Yeni bir söyleyişle seven, sevilenden karşılık beklemeden de sevgisini yöneltebilmektedir (ancak olması istenen hal bu değildir: istenen hal, maşukta da sevgi hâsıl edebilmektir; maşukta sevgi hâsıl edilememesi âşıkta sevgisinin kısırlığına dair olumsuz ve kahredici duyguların uyanmasına yol açar; bununla birlikte, mütekabiliyet şart değildir); buna mukabil dostluk duygusu zorunlu olarak karşılıklıdır. Benim seni dost kabul

edebilmem için senin bana zorunlu olarak dost olman gerekir; aksi takdirde dostluğun kurulması söz konusu olmaz. İki kişinin zorunlu ve karşılıklı ilişkisidir dostluğu kuran. Sevginin kurulmasında bir kişinin tek taraflı çabası yeterliyken, dostlukta bir kişinin çabası bir başına yeterli olmuyor. İnsan, bir kişiye, tek taraflı olarak sadakat duyguları besleyebilir, ama bu durum dostluk ilişkisinin kurulması için yeterli olmaz; dostluk ilişkisi, birbirine dostluk duygusu besleyen iki kişinin varlığını zorunlu kılar.

Fakat sevgili ve dost ilişkilerinde fark bundan ibaret değildir. Bu temel farklılıktan neşet eden farklı sonuçlar var. Bu farklı durumları ayrı ayrı cümlelerde denemeye çalışabiliriz:

1. "O, benim sevgilim" cümlesi acaba ne söylüyor? Ne söyleyebilir? Bir kere, sevginin tek taraflı oluşabileceğini iddia ettiğimize göre, bir başına bu cümle, benim sevdiğim kişinin (sevgilimin) aynı zamanda bana sevgisini yöneltmiş olduğunu göstermiyor. Böylece, sevgili üzerinde seven taraf için bir hak iddia etme sonucuna yol açmıyor. Bilakis, sevgilinin, sevenden talepte bulunabilmesine yol açıyor. Bu, "başkasını sevme, yalnız beni sev" talebi olabilir, ki, bu durumun bir başka düzlemdeki ifadesi kıskançlıktır.

2. "Ben onun sevgilisiyim" cümlesi, bana herhangi bir yükümlülük yüklemiyor. Fakat bende ona karşı müstakilen bir sevgi oluşmuşsa, durum, birinci şıkta öngörülene dönüşmüş olur.

3. "O, benim dostumdur" cümlesinin anlamı, ben onun uğruna fedakârlıkta ve feragatte bulunabilirim anlamını taşıyor ve benzer olguların suduru ondan da

beklenebilir. Böyle bir beklenti içinde olmakla sukutu hayale uğramayacağımızdan emin olabiliriz.

4. "Ben onun dostuyum" cümlesi, ben onun istediğini yapmaya amadeyim anlamıyla örtüşür. O, yani nezdinde dost olduğum kişi, bana istediği her şeyi yaptırabilir, demektir. Ben, onun hatırının ve rızasının dışına çıkmam, demek de aynı fikri ifade eder.

Özetle ve bir cümleyle ifade etmeye çalışırsak: dost, dostun istediğini yerine getirirken; seven, sevgilinin isteğini yerine getirir, fakat bu durum sevgili üzerinde bir yükümlülük doğurmaz.

14. Savaş

SAVAŞ

1.

Acaba neden kendimi sürekli barış içindeymişim gibi değil de, savaş içindeymişim gibi hissediyorum? Hayır, durumu, içinde yaşadığımız ülkenin güncel şartlarına bakarak ortaya koymuyorum. Soru, bu ülkenin fiilî şartlarını gözden geçirmek üzere bir hazırlık yapmamız için öngörülmedi. Kuşkusuz, insanın, kendini her an bir saldırıya maruz kalacakmışçasına bir duygu içinde yaşarken yakalaması, onu aynı zamanda bir savaş ortamı içindeymiş gibi görmeye sürükler/sürükleyebilir. William Faulkner, Nobel konuşmasında, şu kahredici soruyu ortaya koyarak insanoğlu için bundan daha aşağılık bir durum olamayacağını vurguluyordu; sorusu şuydu: "Acaba ne zaman bir bombayla havaya uçurulacağım?" Fakat bu soru, milyonlarca insanın ölümüyle sonuçlanan bir savaşın ertesinde soruluyordu ve ortam bu sorunun yöneltilmesine müsaitti. Hayır, ben, bu siyasî yaklaşımı göz önünde bulundurarak söylemiyorum bir insanın kendini

nasıl olup da sürekli bir savaş içindeymiş gibi hissetmesi halini. Ben, barış halindeyken yaşanan savaş ve savaşma duygusunu dile getirmek istiyorum.

Hitler'in örneği belki daha yarayışlı olur: o, *Kavgam* adlı kitabında, gençliğinde kaldığı çıplak, yoksul pansiyon odasında, döşemeye attığı kurumuş ekmek kırıntılarını kapmak için birbiriyle kavgalaşan farelerden bahsediyordu. Bu gözlem, ona, hayatın bir kavga olduğu fikrini ilham etmişti.

Bizim içinde yaşadığımız ortam da, aslında, bu tür ilhamlar için isteklendirici bir işlev içinde: dağ başlarında ya da sokak ortalarında kurşunlanarak öldürülen insanlar; iç içe korunakları içinde, kendini en emniyetli hissettiği bir anda, bir tabancadan çıkan kurşunlara hedef olmalar; bir hakkını (ya da haklı olduğunu sandığı bir iddiayı) kabul ettirmek için gösteri yaparken polis coplarının darbeleriyle karşılaşmalar; bir otobüs durağında, bir metro istasyonunda evine veya işine gitmeyi beklerken bir bombayla havaya uçurulmalar; bindiği uçağın kaçırılması; trenin raydan çıkması (sabotaj); bir köprünün ya da bir minarenin havaya uçurulması... gibi olayların içinde yaşayan biri, kendini, her an bir saldırıya maruz kalacakmış gibi hissediyorsa, onu alıngan olmakla kınayabilir miyiz?

Ama gene de bu sorumuzu bir yanlış anlamadan korumak için başka bazı açıklamalara ihtiyacımız olduğunu hissediyorum: durumu, Ecinniler (Dostoyevski)'in kahramanlarından Stepan Trofimoviç Verhovenski'nin yaşadığı haleti ruhiyeden kesin ve titiz bir çizgiyle ayırmalıyız. O, kendini polis takibine uğramış ve sürgün edilmiş gibi hissetmenin zevkine doyamıyordu. Bu iki

küçük kelimenin, yani "takip" ve "sürgün" kelimelerinin estetik büyüsü onu bir daha ayılmamacasına sarhoş etmişti. O, bu iki sıfatı kişiliğinin ayrılmaz parçası olarak görüyor ve bu sıfatlarla övünüyordu. Ona, hiç bir şeyden çekinmesine lüzum olmadığı açıkça söylense, hatta bunun ispatları da gösterilseydi, muhakkak gücenirdi. Nitekim bir şiirinin artık tehlikesi kalmadığı için yayınlanmasını teklif eden bir arkadaşına gücenmiş ve ona iki ay kadar küskün kalmıştı.

Benim, yukarda anlatmaya çalıştığım ortam içinde kendini her an bir saldırıya maruz kalacakmış gibi hisseden kişim, Verhovenski'nin bu patolojik halinden varestedir. Fakat buna rağmen, ben, böylesi fiilî durumların baskısıyla kendini bir savaş içindeymiş gibi hissetme halini söz konusu etmiyorum. Ben, nasıl oluyor da, insan, barış içinde yaşarken bile savaşma duygusundan kurtulamıyor, sorusunu öne çıkarmak istiyorum. İçinde, çeşit çeşit sevgiler yeşerten insan nasıl oluyor da, savaşabiliyor? Yoksa savaşın sebebi de sevgi midir? Yoksa savaşın sebebi herkesin kendi barışını kabul ettirmedeki ısrarı mıdır? Yoksa savaş insanın varlık yapısında, bütün bu sebeplerden bağımsız olarak mı vardır? Bence düşünmeye değer.

2.

Eğer kendimi sürekli savaş içindeymişim gibi hissettiğim yolundaki iddia isabetliyse, yani bu hissin tekabül ettiği bir gerçeklik varsa, bu savaştaki taraflardan biri "ben" olduğuma göre, bir de "karşı taraf"ın bulunduğunu kabul etmek zorunlu olur. Öyleyse kim bu karşı taraf? Eğer düpedüz bir savaştan bahsediyor-

sak ve mesela Faulkner'ın: "Ne zaman bir bombayla havaya uçurulacağım?" sorusuyla kahrolan insanını ele alacaksak, orada taraflar bellidir. İki düşman taraf karşılıklı olarak birbirini öldürmek üzere mevzilenmişlerdir. Burada, taraflardan her biri, ötekinden daha iyi yaşayabilmek ve kendi barışını karşı tarafa dayatmak için savaşmaktadır.

1915 yılında, yani Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinin hemen akabinde savaş üzerine düşüncelerini tespit eden Freud, *medenî ülkeler*in *medenî insanlar*ı arasında nasıl olup da böyle bir savaşın çıkabileceğini düşünerek uğradığı hayal kırıklığını vurguluyordu. Onu hayal kırıklığına uğratan iki temel sebep vardı: 1. İç davranışlarında ahlâk kurallarının koruyucusu gibi görünen devletlerin, dış bağlantılarında ahlâkı hiçe saymaları, 2. Uygar kimselerin bu uygarlıkları ile uzlaştırılamayacak kaba davranışlar göstermeleri.

Bu tespitten hareketle de, bugünkü "uygarlığımızın" ikiyüzlülüğü büyük ölçüde isteklendirdiğinin belli olduğunu ileri sürüyor; hatta bu uygarlığın, sözü geçen ikiyüzlülük üzerine kurulduğunu ve insanların ruhbilimsel hakikatlere uygun yaşamaları isteniyorsa, bu uygarlığın kökünden değişikliğe uğratılması gerektiğinin bile söylenebileceğini belirtiyordu. Freud şöyle devam ediyor: "Demek ki, bu çeşit kültür ikiyüzlülerinin sayısı gerçek uygar kişilerden çok daha fazladır. Hatta gerçekten kültürlü dediğimiz kimselerin ne kadar az olduğu görüldükten sonra, ikiyüzlülüğün uygarlığın korunması ve devamı için gerekli bir davranış olduğu bile ileri sürülebilir. Öte yandan, uygarlığın bu kadar çürük bir temele dayanması, ortaya çıkan her yeni kuşağın içgüdülerinin değiştirilmesi ve böylece daha iyi bir uygarlı-

ğın ortaya konması olanağını da vermektedir." (*Cinsiyet ve Psikanaliz*, çev. S. Hilav, Varlık Y. İst. 1963, s. 179).

Freud'un, ileri sürdüğü bu iddialarda bir teselli bulamayacağı açık değil mi? İçinde yaşadığı uygarlığın hem ikiyüzlüler tarafından kurulduğunu ve onlar tarafından devam ettirildiğini söylüyor ve sırf bu yüzden bu uygarlığın bertaraf edilip onun yerine bir yenisinin ikame edilmesi gereğinden bahsediyor; hem de bu suretle ikiyüzlülüğün bertaraf edilebileceğini umabiliyor.

Freud'u açmaza düşüren husus, insanoğlunun tabiatının değiştirilebileceğine dair varsayımdır. Öyle sanıyorum ki, o, insanoğlunun tabiatının değiştirilebilmesi olayını, bir hastanın iyileştirilebilmesi türünden bir olay gibi görüyor. Hastanın iyileştirilmesi, onu daha önce sahip olmadığı bir duruma döndürmek veya dönüştürmek değildir; bilakis, onu iyileştirmek demek onu sağlıklı haline iade etmek anlamındadır. Oysa Freud, insanoğlunun tabiatını değiştirmeyi tazammun eden bir fikir ileri sürüyor. Böyle bir şeyin mümkün olmayacağı (abesliği) bellidir. Zaten onun, insanların nasıl olup da hem bu denli uygarlaşması, hem de ikiyüzlülükten kurtulamaması olayına şaşkınlığı da, aynı sebepten kaynaklanıyor: insanlar uygarlaştıkça, onların tabiatları da değişmelidir, diye düşünüyor.

Batı uygarlığının ikiyüzlü olduğuna dair bir kanaati biz de ileri sürüyoruz, fakat Freud'la aynı bağlamda değil. Biz, Freud'un ikiyüzlülük olarak gördüğü olayı tümüyle insanoğlunun tabiatında mündemiç bir özellik olarak görüyor ve bu durumda bir ikiyüzlülük bulunduğu kanaatini taşımıyoruz. Savaşmak, insanoğlunun tabiatında mündemiç bir olaydır, bunun inkâr edilmesi

de hiçbir kazanç sağlamaz. Bilakis gerçeğe sırt çevirmek olduğu için sakıncaları vardır. Uygarlık kurmak aslında insanın savaşçı tabiatının bir uzantısı ve hâsılası diye açıklanmalıdır. İnsan, kendi için düzenlemeler öngörecekse, bu düzenleme onun tabiatını hesaba katarak gerçekleştirildiği takdirde işe yarayabilir ve yürüyebilir.

Kısaca söyleyecek olursak: uygarlaşmayı (veya insanın kültürel ortamını) insanın savaşçı tabiatı kurmuşsa, insanın uygarlaştıkça savaşçı tabiatının kaybolacağını beklemek yersiz olur. İnsanın savaşçı tabiatının izalesi demek, çünkü, aynı zamanda, onun mücadele azminin yok edilmesi demek de olur. Bu durumda da, insanın insan olma şartı ortadan kaldırılmış olur. Bir savaşın istenmeyen sonuçlarına bakarak insanın savaşçı tabiatını yok etmekte teselli aramaya çalışmak, çareyi insan olmaktan çıkmakta aramaktan başka hangi kapıya çıkabilir?

SAVAŞ VE UYGARLIK

Freud, 20. yüzyılın başlarında (1914), insanoğlunun kendi tarihinin en kanlı savaşlarından birinin içine nasıl olup da girebildiğine olan şaşkınlığını açığa vurmaktan kendini alamıyordu. Çünkü ona göre, insan madem uygarlaşmıştı, öyleyse onun savaşma duygusu da yatışmış olmalıydı. Çünkü ona göre uygarlık, içgüdüsel doymalara yüz çevirerek ortaya konmuş bir şeydir. Uygarlık, erotik etkilerin (yani geniş anlamıyla insanın sevgiye karşı duyduğu ihtiyacın da) katılmasıyla, bencil eğilimlerin gitgide özgeci eğilimler haline girmesine yol açar. Nitekim en bencil çocukların, en merha-

metli yurttaşlar haline gelebildikleri ve en büyük fedakârlıkları göze aldıkları görülmüştür. Freud'a bakarsanız, merhamet peygamberlerinin, insanseverlerin, hayvan koruyucularının birçoğu, çocukluklarında hayvanlara işkence etmekten hoşlanan *sadik* kimselerdi (*Cinsiyet ve Psikanaliz*, Varlık Y. İst. 1963, s. 176).

Savaş olgusunu insanın içgüdüsüne (yani onun fıtratına) bağlayarak açıklamadaki doğruluk payını tasdik etmemiz gerekiyor. Ancak savaşı insanın fıtratına bağlayarak açıkladıktan sonra, nasıl olup da savaş(lar)ın çıktığına şaşırmış görünmek anlaşılmıyor. Bunun da sebebi, insanoğlunun uygarlık yolunda mesafe kat ettikçe (yani "ilerledikçe"), onun fıtratının da değişeceğinin kabul edilmesi varsayımıdır. Böyle bir var sayım reddedilmeden, Freud'un içine düştüğü çelişkinin kemendinden sıyrılmak mümkün görünmüyor. Çünkü uygarlık insanın fıtratını, yani onun savaşçı yanını değiştirebiliyorsa ve değiştirmesi gerekiyorsa, günümüzün uygar insanının da savaşçı yanının ortadan kalkmış olması gerekirdi: fakat o hâlâ tarihinin en kanlı savaşının girdabına girmiş bulunmaktadır.

Bu durumda yapılacak şey basit: insanın, uygarlaşmış olmasına rağmen savaşıyor olması bir *gerçek* olduğuna göre, onun fıtratının uygarlıkla değiştiği veya değişebileceği varsayımının doğru olduğunu reddetmek gerekiyor.

Dostoyevski, Freud'dan 70 yıl önce, savaşla uygarlık arasındaki bağıntıyı daha gerçekçi bir düzlemde kurarak şöyle söylüyordu: bütün o güzel sistemler, insanlığa gerçek, normal çıkarlarının neler olduğunun açıklanması, bunların sağlanmasıyla herkesin hemen iyileşip asil-

leşeceği düşüncesi, şimdilik sadece bir varsayımdan ibarettir. Doğrusu, insanlığın kalkınmasına şahsî çıkarlarına dayanan bir sistemi temel yapmak bence, Buckle (1821-1862)'ın, uygarlığın insanları yumuşattığını, bu sebeple onları daha az vahşi, harbe daha az yatkın hale getirdiğini iddia etmesine benzer. Galiba onun mantığını kullanarak vardığı sonuç bu. Fakat insan sistemlere, bazı soyut kavramlara o derece bağlıdır ki, mantıktan yana olmak için gerçeği bile bile değiştirmeye, gözlerini kapayıp kulaklarını tıkamaya razı olur. Bunu, gerçekten güçlü bir örnek olduğu için aldım. Çevrenize bakın bir kere: kan gövdeyi götürüyor; hem de keyifli keyifli, şampanya gibi akıyor. Bu, Buckle'ın yaşadığı ondokuzuncu yüzyılımızda böyledir. İşte size büyük Napolyon ve bugünkü (1840'lı yıllar) Napolyon... Hem uygarlık bizde neyi yumuşatmıştır? Uygarlığın bizde duygu çeşitlerini arttırmaktan başka işe yaradığı yok. Hâlbuki bir de bakıyorsunuz, duygularının çeşitlenmesiyle insan kan dökmekten zevk almaya başlıyor. Bunun örnekleri var. Cinayetlerde en ince ustalıkları gösterenlerin çoğu zaman kültürlü, aydın caniler olduğuna hiç dikkat ettiniz mi? Atilla'ların, Stenka Razin (bir Kazak eşkıyası)'lerin onların eline su dökemeyeceği zamanlar olur. İnsanın uygarlığa kavuşmakla belki eskisinden daha iğrenç bir hal aldığı yüzde yüzdür. Eskiden hak uğruna kan dökülürdü, bunun için lüzum görülen kimseler rahatça temizlenirdi. Zamanımızda öldürmeyi suç saydığımız halde gene de kötülük yapmaktan kendimizi alamıyoruz. Hatta işi eskisinden de çok azıttık (*Yeraltından Notlar*, çev. N. Y. Taluy, MEB. Y. İst. 1963, s. 24-5).

Gene de bu iki düşünür arasındaki ortak yan belli: savaş, insanın fıtratında meknuz bir güdüdür. Freud,

insanın fıtratının değiştirilebileceğini kabul ettiği için savaş olayıyla karşılaştığında hayal kırıklığına uğradığını itiraf ediyor. Oysa Dostoyevski böyle bir hayale kendini kaptırmıyor.

SAVAŞ VE SİYASET

John Keegan, her ne kadar, Clausewitz'in: "Savaş politikanın başka araçlarla devamıdır" önermesinden tedirginlik duyuyorsa da, onun bu tedirginliği, kendinin olmasını istediği bir ilişki biçimine izin vermediğine dair zannından ileri geliyor. Çünkü ona göre, savaşın politikanın uzantısı olarak tanımlanması kesin egemenlik, belirlenmiş diplomasi ve yasal açıdan bağımlı kılan anlaşmalar gibi ahlâk ölçütlerine uyum sağlamaya zemin oluşturduğu kadar, her şeyi çiğneyip geçme hakkına sahip olan devlet ilkelerinin varlığına da izin vermektedir. Böylece Prusyalı düşünür (Clausewitz), Kant'ın, din dünyasından siyaset dünyasına aktarmakta olduğu barışseverlik ilkelerine yer vermemiş oluyordu. Buna mukabil yasal olarak silahlandırılanlarla haydutlar ve eşkıyalar arasında kesin bir ayrım yapmaktaydı. Ne var ki, insanlık tarihinin başından beri var olan, başı sonu belli olmayan, yasal ve yasadışı silahlanmış kişilerin arasında ayrım yapılmayan yerel savaşları hesaba katmamıştı. Çünkü Keegan'a göre, bu başıbozuk askerlerin barbar savaş teknikleriyle düzenli ordulara çıkar sağlamasına göz yumulmasaydı, Clausewitz gibilerin görev yaptığı düzenli orduların tek başlarına başarıya ulaşması mümkün olmazdı.

Fakat bütün bu iddialarında Keegan'ın olanı değil, fakat olmasını arzuladığı bir şeyi dile getirdiği açıktır. Öte yandan Clausewitz'in söyledikleri de açıktır: savaş doğanın herhangi iki veya ikiden çok öğesi arasında bir ihtilaf veya mücadele değildir; o her şeyden önce insana özgü bir olay, daha açıkçası 'insanî ilişkilerin bir biçimidir.' Bu sıfatladır ki savaş, insanlar arasında anlaşmazlıkların doruğunu (paroksizmini) temsil eder. Bu itibarla "diyebiliriz ki, savaş sanat ve bilimler alanına değil, sosyal varlık alanına girer. Savaş büyük anlaşmazlıkların kan içinde çözümlenen bir çatışmasıdır ve sadece bu niteliği ile diğer çatışmalardan ayrılır. Onu herhangi bir sanattan çok ticarete benzetmek yerinde olur: çünkü aslında ticaret de bir çıkarlar ve insanî faaliyetler anlaşmazlığıdır. Savaş ticaretten de öte bir şeye daha benzer: politikaya. Çünkü politika, hiç değilse kısmen, büyük çapta bir ticaret sayılabilir. Üstelik politika, savaşın içinde geliştiği bir kalıp, bir matristir; taslak halinde oluşmaya başlayan ilk çizgileri, tıpkı canlı varlıkların oğulcuk içinde gizlenen özellikleri gibi politikanın içinde gelişir." (*Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın, MAY Y. İst. 1975, s. 22).

Savaş arzu edilebilir bir olay olmasa da, insanlığın bir gerçekliğidir. Acıkma gibi, uyku gibi.. insanın tabiatında mündemiç bir olaydır. Acıkmış olmayı, uykumuzun gelmemiş olmasını ne kadar istersek isteyelim, onlarla başa çıkmamız mümkün olmayacağına göre, akıllıca davranış bu olguların düzenlenmesini gerektirir. Savaşın sebeplerinin bizim şimdiki düşüncelerimize (görüşlerimize) uygun düşüp düşmemesi de, bu olgunun bir gerçeklik olarak reddine izin vermez. Savaşan insanların niçin savaştıklarının sebebinin taraflara

anlamlı gelip gelmediğine bakılmalıdır; yoksa bizim onları nasıl değerlendirdiğimize değil.

Bu bakımdan J. Swift'in *Guliver'in Seyahatleri* romanı manidardır. Bu romanda, on onbeş santimlik adamların ülkesine (Lilliput) yolu düşen Guliver, bu ülke halkının komşu ülke Blefuscu ile savaş halinde olduğunu öğrenir. Savaşın sebebi, Özel İşler Genel Sekreteri tarafından kendine şöyle anlatılır: "İşte bu iki yüce kuvvet otuzaltı aydır inatçı bir savaşa girişmiştir, sebebi de şu: herkesin de teslim ettiği gibi, yumurtayı yemeden önce, geniş ucundan kırmak, eskiden beri kabul edilmiş bir usuldü; fakat şimdiki imparatorumuzun dedesi, daha çocukken, yumurtasını eski âdete göre geniş ucundan kırarken, nasılsa parmağını kesmiş. Bunun üzerine babası imparator bir ferman çıkararak, bütün tebaasına yumurtalarını sivri uçtan kırmalarını emretmiş; bu emre aykırı davrananlar ağır cezalara çarpılacakmış. Halk buna o kadar kızmış ki, tarihçilerimizin yazdıklarına göre, bu yüzden altı kere isyan çıkmış; bir imparator canından, bir imparator da tahtından olmuş. Bu dahilî karışıklıklar Blefuscu hükümdarları tarafından mütemadiyen körükleniyor, yatışınca da, suçlular hep Blefuscu'ya kaçıyor, oraya sığınıyorlarmış. Hesap edildiğine göre, muhtelif zamanlarda, onbirbin kişi, yumurtalarını sivri ucundan kırmaya katlanmaktansa ölüme razı olmuşlar. Bu anlaşmazlığa dair sürü sürü ciltler doldurulmuş, fakat geniş uçluların kitapları yasak edilmiş ve hiçbir memuriyete alınmamaları yasaya bağlanmıştı..."

Lilliputlularla Blefusculular arasındaki savaş sebebi olaya dışardan bakan bizlere gülünç görünse de, o ülke halkları bu sebebi ne kadar ciddiye almış olmalılar ki, bunca zamandır süren savaşları yatışma nedir bil-

memiştir. Çünkü gerçek sebep belki de yumurtanın sivri ucundan mı, yoksa yassı ucundan mı kırılıp kırılmayacağına karar verme noktasında yoğunlaşmıyordu; sebep belki daha derin köklerde hayat buluyordu.

SAVAŞ VE KAHRAMAN

Savaş, insanın ölümle burun buruna gelmesi olarak algılanır. Öyle bir ortam tahayyül edilir ki, orada, her an bir süngü darbesiyle insanların barsakları dışarıya dökülebilir. Savrulan bir kılıç darbesi bir kafayı ait olduğu gövdeden ayırabilir. Bir göğüs üzerinde bir tüfeğin namlusundan fırlayan kurşunlar hedeflerine isabet etmiş olabilir. Kopan bir bacak ya da bir kol parçası, yakınında duran arkadaşının yüzüne çarpabilir. Veya bir hava bombardımanıyla insanlar neye uğradıklarını şaşırabilir ve yakınlarındaki ağaçlarla, binalarla, taş parçalarıyla hep birlikte göğe, "bir büyük boşluğa" fırlatılabilirler. Bir makineli tüfek taramasıyla, aynı safta yer almış onlarca asker (yani insan) cansız, yere yuvarlanabilir. Bu tablo içinde tasvir edilmeye çalışılan ölümler aniden gelmişse gene de bu insancıklara talihin güldüğünü söyleyebiliriz. Çünkü böyle durumlarda ölüm elbette bir nimet ve ihsan ve talih olarak karşılanmalıdır. Çünkü bir kolun veya bacağın kopmuş olup da veya ne bileyim kulağın yırtılmış, gözünün birine bir şiş saplanmış, uyluk kemiğini bir kurşun delip geçmiş olup da, sen hâlâ hayatta kalmayı başarabilmişsen, işte o zaman, talihsizliğin kaç çeşit olabileceği anlaşılır hale gelir. Ve insanın, kendiyle aynı halde bulunan öteki insanlarla birarada hayatta kaldıkları tahayyül edilsin: herkes kendi canının

derdinde, komşusunun sıkıntısını görüp anlasa bile ona yardım elini uzatma gücünden ve imkânından mahrum: kendi komşusu kadar ve komşusu kendi kadar çaresizlik içinde… Bu durumda elbette, bir bombayla havaya uçurulmuş olmak nur nimet sayılır. Oysa ölümle her an burun buruna kalmak, acı çekmek ve ne zaman bir düşman silahı beni paçavraya çevirecek duygusunu yaşamak korkunç olmalı.

Fakat bütün bu algılamalar, bereket versin, savaşın dışında duranlara mahsustur. Savaşa katılanlar böyle manzaralarla karşılaşmaz demiyorum, ama böyle manzaralar savaş içinde de ender yaşanır hallerdendir. Çünkü savaşın içinde yaşanan haller o insanların hayatının alışılmış seyri haline gelir. Yani savaşta, insanların her an ölümle burun buruna yaşadığına dair tahayyül, biz savaşın dışında duranlara mahsus bir algılama biçimidir.

Evet, savaşta, ölümle her an burun buruna bulunulduğu duygusu savaşın seyircisi yönündendir. Savaşa katılan, kendini nadiren böyle bir duygu içinde yakalar. Sürekli ölümle karşı karşıya bulunulduğu duygusu kişiyi savaşmaktan çok atalete ya da paniğe sevk edebilir. Veya şöyle söyleyelim: her an öldürülebileceğine dair bir duygunun, içinde yer ettiği kişi için, bu duygu artık nitelik değiştirmiş olarak ona geri döner: ölüm artık ona, barışta yaşayanlara olduğu gibi değil (yani bir defalık olarak değil), fakat barıştaki kimsenin her gün çarşıya gitmesi biçimine dönüşerek dışlaşır. O aslında elbette her an ölümle burun burunadır; fakat önemli olan bu duygunun zihinden, bilinçten kovulmuş olmasıdır veya kovulmaya çalışılması ve bunun başarılmış olmasıdır. Bu bakımdan savaşa katılan kişinin de, bu söylediğimiz düzlemde, savaşın seyircisi durumunda

kaldığını söyleyebiliriz. Çünkü insan savaşın içinde bile olsa ölünceye kadar daima başkasının ölümüne şahit olur, kendininkine değil.

Böylece savaşa katılan herkese toptan kahraman diyemeyeceğimiz ortaya çıkıyor sanıyorum. 1920 Maraş-Fransız Harbi'nde, kentin Fransızlar tarafından top ateşine tutulduğu sırada: "Bana gâvur kurşunu işlemez" diyerek elinde mavzeriyle sokağa çıkıp kaleye hücum etmeye kalkışan ve hemen oracıkta şehit edilen bir Mevlüt'ten bahsederdi ninem. Şimdi bu Mevlüt'ün (Allah rahmet etsin) ölüm karşısındaki tavrını nasıl yorumlamalıyız? O "Bana gâvur kurşunu işlemez" derken kendine gâvurun kurşununun sahiden işlemeyeceğine inanıyordu bence. Düpedüz söylersek öldürülebileceğine inanmıyordu veya en azından inanmak istemiyordu veya zihninden böyle bir ihtimali tümüyle silip atmıştı. Böyle olunca biz onun ölümden korkmadığına mı kani olmalıyız, yoksa ölüm fikrini zihninden gerçekten silebilmiş olduğuna mı? Yani acaba o, öldürüleceğine emin olabilseydi gene de aynı atılganlığı gösterebilecek miydi? Eğer gösterecek idiyse bu tavrın adı kahramanlık olarak mı konulmalıdır, yoksa böyle bir tavrın başka bir adı var mıdır?

Fakat bütün bunlar Mevlüt için artık boş birer sorudur. Çünkü o, ölüp ölmeyeceğini değil, fakat "gâvurun kurşununun" kendine işlemeyeceğini hesaplıyordu ve davranışını da bu hesabın üzerine bina etmişti. Yani ölüm konusu onun mülâhazat hanesinde boş bırakılmıştı.

Böylece savaşa katılan kişileri aynı zamanda ölümü göze almış kişiler olarak telâkki etmenin yanlış olacağı

da anlaşılıyor sanıyorum. Fakat böyle bir zandan da kahramanın sanki ölümü göze almış kişi olarak tanımlanabileceği gibi bir zehap doğabilir. Acaba bu zehap doğru mudur? Kahraman, ölümü göze almış olan kişi midir? Veya ölümü göze almış olan herkese kahraman demek gerekir mi? Yani kahraman kimdir? Yoksa kahramanlık yalnızca bir izafe edişten mi ibarettir?

KAHRAMAN KİMDİR?

Bu soru farklı bağlamlarda zaman zaman çıkıyor karşıma. Her defasında beni aynı ya da benzer bir müşkülatla karşılaştırıyor. Kavram, bu defa, savaş münasebetiyle çıktı karşıma. Ama üzerinde düşünmeye başladıkça "kahraman"ın savaşla sınırlanamayacağını düşünmeye meylediyorum; ya da savaş kelimesinin alanı genişletilmeli, diyorum. Soru savaş bağlamında ortaya çıkınca şöyle bir biçim alıyor: kahraman, ölümü göze almış olan kişi midir? Eğer öyleyse, yani kahraman ölümü göze almış olan kişi ise, ölümü göze almış olan herkese kahraman demek gerekir mi?

Fakat daha baştan, kahramanın, savaşta ölümü göze alabilen kişi olduğuna kanaat getirsek bile, o kişinin, içinde yer aldığı savaşın ereği ile özdeşleşme niyetini taşıyıp taşımadığını bilme ihtiyacını duyuyoruz.

Özellikle günümüzde yürütülen ve genelde ulusdevletlerin topluca veya teke tek birbirlerine karşı açtıkları savaşlarda, bu savaşların içinde yer almakta olan neferlerin kişisel niyetlerini bilmek önem taşıyor. Modern çağın savaşları genelde bir inanç uğruna değil,

fakat bir çıkarın sağlanması uğruna gerçekleştirildiklerinden, üstelik bu savaşlarda yer alan neferler onların arzularına ve iradelerine bakılmaksızın bu savaşlarda "istihdam edildiklerinden", kişinin bir anda ve savaşın o andaki zarureti icabı ölümü göze alması durumunun rastlantısal olup olmadığını bilmek gerekiyor.

Fakat diyelim ki savaşa katılan nefer bilinçli biçimde ölümü göze almış olsun. Ama niçin? Niçin ölüm göze alınabiliyor? Ölümü göze almanın arkasındaki sebep ne? Şan ve şeref kazanmak için mi? Elde edilecek ganimetten hissedar olmak için mi? Savaşa iştirak edilmediği takdirde malımızın, ailemizin tehlikeye girebileceği endişesi mi ağırlık taşıyor? Bu nefer bu savaşa iştirak etmekle ne umuyor? Veya aslında bu nefer, katıldığı savaşın ereğinden haberdar mıdır? Ondan haberdar olsaydı bile bu savaşa katılmakta tereddüt etmeyecek ve pervasızca bu savaşa katılabilecek miydi? İki ülkenin petrol uyuşmazlığı münasebetiyle birbirine karşı açtığı bir savaşta bu neferin kişisel olarak onun *ilgi*'sine yol açan bir sebep bulunabilecek midir? Böylece bir insanın, sebebi hakkında bir fikir sahibi olmadan bir kavganın içinde yer alması ve o kavgada cesaretle dövüşmüş olması ona kahraman denilmesine yeterli sayılabilecek midir?

Hegel'in bu baptaki ifadelerinin Müslümanca bir perspektiften okunmasının mümkün olacağı kanaatindeyim. O şöyle söylüyordu: "İşte bu daha yüksek geneli kavrayan, onu kendilerine amaç yapan, tinin daha yüksek kavramına karşılık olan ereği gerçekleştirenler, dünya tarihindeki büyük adamlardır. Bu açıdan bu bireylere *kahraman* denilmelidir. Kendi ereklerini, mesleklerini sessiz sakin, düzenli dizgede, olayların kutsanmış gidişinde bulmazlar. Haklılıkları kurulu düzen-

den değil, başka bir kaynaktan gelir. Şimdiki zamanın henüz ona açılmayan bir kapısını çalan gizli tindir bu: şimdinin kabuğu içinde başka bir çekirdek gibidir. (...) Dünya tarihinin bireyleri kafalarına taktıkları şeyi değil, doğru ve zorunlu bir şeyi istemiş ve meydana getirmiş, içlerine doğan şeyin, zamanı gelmiş ve zorunlu bir şey olduğunu bilen kişilerdir." (*Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Y. İst. 1995, s. 97-8).

Bu cümleler şöyle tercüme edilebilir sanıyorum: *kahraman* denilen kişilerin ereği her zaman kurulu düzenin içinden çıkartılmayabilir; bilakis bu erek kurulu düzeni değiştirmeye matuf bile olabilir. Bu erek müntehasında Allah'ın rızasıyla buluşmuş bir haldedir ve kahraman bu durumu zorunlu olarak bilir.

İmdi, bu açıdan bakınca paralı askerlerin veya istihdam edilmiş olan askerlerin gösterdikleri cesaretleri ve elde ettikleri başarıları kahramanlığa nispet etmenin imkânı elden çıkıyor. Onlar, kişisel olarak korkusuzca ve cesaretle davranmış da olsalar, bu davranışlarının niteliği (erek yönünden niteliği) onları kahraman olarak anmamıza yol açmıyor. Ölümü göze almış olmaları da bu düzlemde anlam ifade etmiyor.

ÖLÜMÜ GÖZE ALMAK AMA NİÇİN?

Ölümü göze almış olmak korkudan kurtulmayı tazammun etmiyor. İnsan hem ölümü göze almış olabilir, hem de korkunun baskısı altında bulunabilir. Bunun tersi de mümkündür: insan korkuyu aşmış olabilir, fakat bu durum onun ölümü göze almasına yol açmayabilir. Böy-

lece korkusuzluk ve ölümü göze almış olmak birbirinden bağımsız iki farklı olgu olarak görünüyor.

"Kahraman" denilen insanların başardıkları işler, bu işlerin seyircileri tarafından daima dışardan seyredilmek durumunda bulunduğundan, seyirci yönünden, kahraman o işi başarırken korkusuzmuş ve üstelik ölümü göze almış gibi tahayyül ve telâkki edilir. Oysa kahraman için bu durum onun yaşadığı almaşıklardan sadece birini ifade ediyor olmalıdır. Ayrıca şu almaşıkların göz ardı edilmemesi gerektiğine kaniyim: 1. Kahraman ölümü göze almış olmakla birlikte korkusunu yenememiş olabilir, 2. Korkusunu yenmiş olmakla birlikte ölümü göze almamış olabilir (fakat sonunda ölüm vaki olmuş olabilir), 3. Ne ölümü göze almıştır, ne de korkusunu yenebilmiştir. Ve bir de başta söylediğimiz şıkkı ilave edersek: 4. Kahraman hem ölümü göze almış, hem korkusunu yenmiş olabilir.

Kahramanın ölüm karşısındaki bu tavırları isabetle belirlenebilmişse, bundan basit bir sonuç çıkar: kahramanlık aslında, ölümü göze almış olmakla veya korkuyu yenmiş olmakla belirlenebilecek bir olgu (veya bir insan niteliği) değildir. Yani insan ölümü göze almış olabilir veya korkusunu yenmiş olabilir ama biz onun davranışını gene de kahramanca bulmayabiliriz. Veya ölümü göze almaya çekinmiş olabilir veya korkusunu yenememiş olabilir, fakat başardığı işe bakarak o kişi gene de kahraman olarak nitelenebilir.

Öyleyse biz kişiye başardığı işin sonucuna göre mi kahraman diyoruz? Başkasının üstesinden gelemediği bir işi başaran kişi mi kahraman sıfatına liyakat kazanıyor? Bu durumda, teşebbüs edilen "iş" başarılamadan

(akim) kalmış ise ne olacak? O kişiden kahramanlık sıfatını esirgeyecek miyiz?

Ve burada kritik soru çıkıyor karşımıza: başarılacak olan iş nedir?

Fakat bu sorunun cevabını aramaya girişmeden önce korku meselesini çözmemiz gerekiyor. Başka bir vesileyle değinmiştik sanıyorum: kişiyi aslında kahraman olmaya iten duygu belki de korkunun kendisidir. İnsanda korku duygusu olmasa ve insan korkusuna rağmen kendini yaptığı işi yapmaya mecbur hissetmese, ortada kahramanlık diye bir olgu da bulunmazdı.

Bu mülâhazalar bizi şunu söylemeye götürüyor: kahraman, korka korka da olsa, yapması "gereken" işi yapabilen (veya yapmaya teşebbüs edebilen) kişidir. Korku, ona, yapması gereken işin önünde bir iç engel teşkil eder. Kahraman buna rağmen, yapması gereken işi yapmaktan geri durmaz; feragatle, fedakârlıkla yapması gerekeni yapmaya çabalar. Çünkü yapması gerekenin yapılmasını o kendine bir sorumluluk olarak yüklemiştir. Üstelik kahraman bu sorumluluğunun gereğini yerine getirebilmek için yalnızca kendi korkusuyla sınırlı kalan bir içsel engelle karşı karşıya bulunmayabilir. O, aynı zamanda bazı dış şartların engeliyle de yüz yüze kalmış olabilir. Böylece o, hem kendi içsel engel(ler)ini, hem dışsal engellerini aşmak mecburiyetiyle karşı karşıya bulunabilir. İşte belki asıl bu engelleri aşma uğruna gösterilebilecek çabalar o kişiyi kahraman saymamıza yol açar. Yapması gerekenler karşısında kimileri için "evlâdüiyal" kaygısı meşru ve mazur görülen bir engel sayılır. Oysa kahraman bu türden meşruiyetlerin ve mazeretlerin arkasına sığınmaya te-

şebbüs etmez; dolayısıyla tenezzül de etmemiş olur. O sadece yapması "gereken şey" ne ise onu yapmakla yetinir, o kadar. İyi de yapması gereken şey nedir? O ne yapıyor ki, ona kahraman sıfatını yakıştırabiliyoruz?

İNSAN NE YAPARAK KAHRAMAN OLUR?

Kahramanın neyi "başararak" kahraman olmaya liyakat kesbettiğine dair bir soru, bizi, kahramanın başarması gereken *iş*'in önsel (*apriori*) olarak belirlenebileceği sonucuna götürür. Eğer bu durum mümkün olsaydı, kahraman olmak da kolay olurdu. Çünkü önceden belirlenmiş, sınırları çizilmiş bir *iş*, o işin uzmanı olan meslekten kişiler tarafından kolaylıkla başarılabilirdi. Böylelikle kahraman da, tanımlanmasında herhangi bir güçlükle karşılaşılmaksızın belirlenebilirdi. Mesela bir yangında, alevler içinde kalmış olan birini "görevi icabı" kurtaran bir itfaiye erini kahraman ilan edebilir miyiz? Yoksa ona sadece görevini yapmış olan birisi gözüyle mi bakarız? Aynı işi yapan bir sivil insanı kahraman saymakta sakınca görmeyiz. Çünkü onun, görevi olmamasına rağmen bu yaptığı işi kendine görev olarak yüklemiş olduğunu kabul ederiz. Yapılan iş, başlangıcı ve sonucu itibariyle aynı olmakla birlikte, o işi yapanlardan birini kahraman haline getiriyor, ötekine bu sıfatı vermeyi esirgiyor. Aynı itfaiye memuru, alevler içindeki kişinin kurtarılması gerektiğini düşünürken, teşkilatının kendine yanmayan elbise vermediği gerekçesiyle kendini ateşe atmaktan kaçınması halinde bir sorumlulukla yüz yüze bırakılmaz; fakat buna rağmen o er kendini

ateşe atmışsa kahramanlık payesini hak edebilir. Hak eder değil de, edebilir diyoruz; çünkü o işin ne adına, niçin (yani hangi niyetle) gerçekleştirilmiş olduğu da önemlidir. Bir işin, bir kişi tarafından mahza gerçekleştirilmiş olmasının yetmeyeceğini zaten söylüyoruz.

Öyleyse tekrar sormamız gerekiyor: insan ne yaparak kahraman olur? Yapması gereken şey nedir?

Onun ne yapması gerektiğini bizzat kahramanın kendi bilir ve bunu ancak kahramanın ereği (veya niyeti) belirler. Yani kahramanın yapması gereken iş dışardan belirlenebilecek nitelikte değildir. İnsanlar birbirlerine görevlerini hatırlatabilirler; hatta böyle bir hatırlatma onların görev alanı içinde bile bulunabilir. Fakat kişinin ancak kahramanlık alanının sınırları içinde bulunan bir işi yapıp yapmamasını o kişinin kendi bilinci belirler. Böylece kahramanlığın sipariş üzere kabul edilen bir işin gerçekleştirilmesi zımnında ortaya çıkmasının meşkuk olacağını söylemiş oluyoruz, sanıyorum. Çünkü sipariş üzere bir işi gerçekleştirmeye girişen kimsenin kendine sipariş edilen bir işi mi yapmak istediği, yoksa yapılması gereken işi mi yaptığı sorusunun cevaplandırılması gerekiyor. Ki bu da gene ancak "kahramanın" bilinci tarafından belirlenebilecek bir hususdur.

Sanıyorum şimdilik şöyle bir cümle kurabiliriz: kahraman, ereğinin belirlediği *o iş*'i içsel ve dışsal şartların önüne diktiği engellere rağmen ifa etmeye teşebbüs eder. İçsel şartların engeli: kahramanın duyduğu korku olabilir. Dışsal şartların engeli: *o iş*'in gerçekleştirilmesi hususunda kahramanın önüne çıkan fizik engeller olabilir (yanmayan elbisenin olmaması). Kahraman, ölümü göze almak da dahil, her türlü muhatara-

yı üstlenerek, engelleri aşmaya çaba göstererek yüklendiği görevin üstesinden gelmeye çalışır. Sonuca başarıyla veya hüsranla ulaşılması önemli değildir; önemli sayılan husus *bu görev*'in, *bu şartlar* altında ifasına teşebbüs edilmiş olmasıdır.

Şimdi yeniden sipariş üzere iş kabul edilip edilmemesi sorusuna dönebiliriz. Burada, paralı askerin durumu öne çıkıyor. Paralı askerin durumu, şartnamesine göre iş yapan müteahhidin durumu gibidir. Taahhüt ettiği işi belirlenen şartlar çerçevesinde gerçekleştirmeye söz vermiş kişidir o. Bu yönüyle o, işveren nezdinde bir işçiden başka bir şey değildir. Ama o kişi, bu işi, çocuklarının rızkını temin edebilmek için yapabileceklerinin en üst sınırını da zorlamak suretiyle ve ölüm riskini de göze alarak üstlenmiş biri olarak karşımıza çıkıyorsa, o, işveren nezdinde basit bir işçi de sayılsa, çocuklarının nezdinde bir kahraman olarak belirebilir.

Böylece bir kere daha aynı sonuca varıyoruz: yapılan iş aynı olsa da, aynı iş, kişinin ereğine (niyetine) göre farklı değerler kazanabilmektedir.

Eylem, bir fiilin ikası suretiyle gerçekleştirilebileceği gibi, yerine göre pasif bir tavır alışla veya susarak da gerçekleştirilebilir. Eylem ister aktif bir fiil olarak, ister pasif bir tavır alış olarak gerçekleştirilmiş olsun, kahramanın, ereği konusunda kendine karşı saf bir dürüstlük içinde bulunduğu (yani kendine oyun oynamadığı) ve kendini açığa vurmaktan korkmadığı (çekinmediği) kabulü asıldır.

KAHRAMAN VE MEYDAN OKUYUŞ

Kişiyi kahraman olarak belirleyen, son tahlilde, onun eylemidir. Eyleme değerini veren de, o eylemin gerçekleştirilme niyetidir. Eylem görünür, fizik bir fiil olarak gerçekleştirilmişse, onu değerlendirmek nispeten kolay olabilir. Mesela üstüne vazife olmadığı halde kişinin, birini yangından kurtarmak için kendini tehlikeye atması olayında olduğu gibi. Ancak eylemi gerçekleştiren kişinin eyleminin bilincinde olması gerektiği açıktır. Ateşin tehlikesinden haberdar olmayan bir bebeğin elini ateşe sokarak kendine göre bir tehlikeyi bertaraf etmeye çabalaması gibi.. Veya aynı bebeğin, uyumakta olan babasının boynuna doğru akan yılanı kuyruğundan tutup bir kenara fırlatması gibi.. Bu eylemler, tehlikenin bilincinde olarak gerçekleştirildiği takdirde bir değer kazanır.

Eğer kişi, elini ateşe uzatmaması gerektiğini bildiği halde elini ateşe sokmak mecburiyetiyle karşılaştığı anda bunu yapabiliyorsa veya yılanı kuyruğundan tutmanın tehlikesini bile bile onu kuyruğundan tutması gerektiği zaman bundan kaçınmıyorsa, bu eylemler bir değer ifade edecektir. Bu eylemlerin değeri kişinin tehlikeye meydan okuması biçiminde dışlaşıyor. Burada neye meydan okunuyor? Bir kere fizik olarak ortada olan bir tehlikeye karşı bir meydan okuyuş söz konusudur. Tehlikenin ona var olduğunu söyleyen kimdir veya nedir? Doğrudan kişinin bilincidir. Kişi ateşin ve yılanın tehlikeli varlıklar olduğunu bilmektedir. Tehlikeyi kişiye hissettirense onun korkusudur. Şayet kişide tehlikeye karşı korku duygusu mevcut olmayaydı, onun eyleminin, şimdi değindiğimiz düzlemde zaten

bir anlamı bulunmayacaktı. Demek ki, kişi, eylemiyle kendi korkusuna karşı meydan okumuş olmaktadır. Bu açıdan baktığımızda, doğuştan korkusuz yaratılmış birinin eylemlerinin kahramanlık sayılıp sayılmayacağı bence ayrıca tartışılabilir. Bizim kabulümüze göre kahramanlığı belirleyen temel faktör, kişinin ifa ettiği eylemiyle korkusunu aşabilmesi gerekiyor. Eğer o kişide korku zaten yoksa (ki durum patolojik bir hal olarak da tezahür edebilir), onun aşılması da söz konusu olmaz. Böylece risk üstlenilmiş olup olmadığı meydana çıkmaz. Oysa ifa edilen eyleme değer izafe edebilmek için kişinin eylemiyle risk üstlenip üstlenmediğinin bilincinde olduğunu farz etmemiz şarttır.

İmdi, düşmanın top atışları devam ederken: "Bana gâvur kurşunu işlemez" diyerek elinde silahıyla sokağa fırlayan ve fakat ânında oracıkta şehit düşen Mevlüt, söylediği cümlenin lafzına bakarak değerlendirmeye tâbi tutulsa, onun, tehlikenin bilincinde olmadığı ileri sürülebilir. Böylece eyleminin değeri de tartışma götürür. Fakat o böyle söylemekle birlikte tehlikenin bilincindeyse ve bu sözleriyle çevresini cesaretlendirme niyetini açığa vurmak istiyor idiyse, bu eylem katıksız bir kahramanlık örneği olarak kabul edilmelidir. Burada, Mevlüt'ün hem dışardan gelen tehlikeye karşı meydan okuyuşu görünüyor, hem de nefsin iğvalarına karşı meydan okuyuşta ortaya çıkan pervasızca tavra şahit olunuyor. Dış tehlikeye karşı meydan okuyuşta karşılaşılması muhtemel olan ölümü hiçe sayış hususu zaten ortada, yeniden tartışmıyorum. Fakat nefsin iğvasına karşı olan meydan okuyuş açıklanmalıdır: bir defa nefsin ölümü istememesi, ölümü reddedişi hiçlenmiş, kaale alınmamıştır. Saniyen ölüm tehlikesinin gözle görülür olmasına

rağmen kendinin ölmeyeceğini ima ederek sokağa fırlamakla, öldüğü takdirde karşılaşacağı ve arkasından kendine belki de "aptal" dedirtecek bir çelişki de hiçe sayılmıştır. Bu tespitler o Mevlüt'ün eyleminin kahramanlık sayılmasına delalet etmelidir.

Bir eylemin niteliğini belirlemenin son kertede güç olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik işin içinde nefsin iğvalarına karşı savaş açılmış olduğu türünden karmaşık olgulara yer veriliyorsa, eylemin niteliğinin belirlenmesinde kişinin kendine karşı halis bir dürüstlük içinde bulunması muhakkak sayılmalıdır. Aynı argümanlar kullanılarak kişi kahraman sayılabileceği gibi korkak da sayılabilir, aptal yerine de konulabilir. Ama muhtemelen bu almaşıklardan sadece bir tanesi en doğru olandır.

SAVAŞ VE BARIŞ

Kahramanı savaşla ilişkilendiren bir düzlemde düşünmeye çaba gösteriyorsak, bu, biraz da kişinin *kahramanlığının* en çok savaş ortamında dışlaşabildiğini ve uç noktalarına savaş ortamında ulaşabildiğini farz etmemizden ileri geliyor. Fakat ben savaş kavramının genişletilmesi gerektiğini söylemiştim. Böyle olunca savaşın neyi kapsadığını bilmemiz gerekiyor. Acaba bizim günlük dilimizde "barış" diye andığımız durum, kişi için aynı anlama, yani barışla murat edilen anlama delalet ediyor mu? Yoksa barış sözünü biz sadece uluslararası ilişkilerde kuvvete başvurmaktan vazgeçme haline mi inhisar ettiriyoruz? Böyleyse, barış kelimesine sadece siyasal bir anlam yüklenmiş oluyor demektir. Oy-

sa barış, kişinin hayatında, uluslararası ilişkilerde yüklenmiş olduğu anlamdan daha fazlasını içermiş olmalıdır. Bu *fazla anlam*'ı ile barış bireyin kişisel hayatında farklı bir savaş alanını (veya ortamını) ifade etmektedir.

Şimdi bu noktada Tolstoy'un Savaş ve Barış romanında dile getirdiği savaş ve barış tablolarını hatırlamanın yeridir: görünüşte, savaş, cephede sürmektedir. Napolyon'un Rusya'nın derin içlerinden Moskova'ya kadar ilerleyişi ve Rus generali Kutuzof'un ordusuyla geri çekilişi esnasında cereyan eden olaylar, bir savaşın cephedeki bütün hallerini gözler önüne serer. Galip görünürken mağlup olanlar, veya mağlûp görünürken galip gelenler; bu ilerleyiş ve geri çekiliş sürecinde her iki tarafta vuku bulan zayiatlar; bilahare ilerleyenler için daha fazla ilerleyecek bir sınırın kalmayışı, çünkü, Moskova'ya ulaştığı anda yakılmış ve boşaltılmış bir şehirle karşılaşan bir generalin (Napolyon) geri çekilmekten başka bir çaresinin kalmadığını dehşetle görmesi ve geri çekilmesi, fakat Rus ordusunun bu kez perişan halde ricat eden Fransızları bozguna uğratmaları.. bütün bunlar, cephede, hasım tarafların her an karşı karşıya kalabilecekleri manzaralar cümlesindendir.

Fakat barış halinin yaşandığı farz edilen cephe gerisindeki durum nedir acaba? Orada *barış halinde* yaşayan insanlar ömürlerini huzur ve sükûn içinde mi geçirmektedirler? Olaya makro düzeyden bakıldığında görülen manzara hiç de öyle değil: bir yanda aristokratlarla serflerin çekişmesi sürmektedir. Bir yandan aileler arasında bir entrikalar yumağına dönüşmüş olan ilişkiler, mücadeleler ve rekabet sürmektedir. Dostlarına düşman, hasımlarına âşık olan insanların yaşadığı gerginlikler... kişiler, aileler arasında süren çelişkiler, çatış-

malar.. cephedeki savaşın gergin ritmini aratmayacak, hatta zaman zaman cephedekinden daha gergin, daha sinir yüklü tablolar, cephe gerisinin hiç de huzur ve sükûn yeri olmadığını, bilakis barış dünyasında da kızılca kıyametlerin koptuğunu göstermektedir.

Barış halinin yaşandığı cephe gerisinin toplu manzarası da, farklı bir savaş halini resmetmektedir. Daha önce, kendimi, sürekli, bir savaşın içindeymişim gibi hissettiğimi söylemiştim: bu his, ancak barışın böylesine yaşandığı bir ortamda ve bu bağlam içinde kendi anlamını yüklenebilir. Kaldı ki, bireysel olarak yaşanan savaş halini, münhasıran cephe gerisiyle sınırlı tutmak gerekmiyor. Veya daha doğrusu, cephede savaş olmaksızın da, bireyin yaşadığı hali sürekli bir cephe gerisi gibi tasavvur etmemiz daha anlamlı oluyor.

Böyle bir durumda, kişiyi, bir başınayken kendi savaşını verme hali içinde yakalayabiliriz. Ve galiba savaşın asıl zorlu olanı da budur: çünkü cephede hasım bellidir, silah da belli. Kendi silahın da belli: hasıma karşı nerede, hangi silahı kullanacağın, bireysel olarak bizzat senin hangi silahı kullanacağın, senin savaştaki sınıfına ve cephede işgal ettiğin mevkie göre belirlidir, kesindir. Ve başka bir almaşığa da orada yer yoktur. Oysa kişi, bir başına, kendi savaşını verirken hasım bellisizdir, silah bellisiz... Şeytan mı dünyanın içine sızmıştır; dünya mı şeytan suretine girmiştir, kestiremediğin anlar olur. Bunların bir biçimde bertaraf edildiğini farz etsek bile, insanın kendi nefsinin elinden nasıl kurtulacağı; dahası kurtulup kurtulamayacağı ve daha dahası nefsinden kurtulmanın matlup ve makbul olup olmadığı bir soru olarak ortada kalır. Kişi, kendi nefsinden kaçamayacağına göre, onunla barış halinde olması gerekiyormuş gibi

görünebilir. Fakat kişinin mesleği ve meşrebi, huyu ve mizacı, dini ve mezhebi, cinsi ve cibilliyeti her ne olursa olsun, nefsiyle sürekli bir barış halini sürdüremez. Aslında onun, kaideten nefsiyle savaş halinde olduğunu ileri sürmemiz daha isabetli olur: kişi kendi fark etmese bile, nefsiyle sürekli bir savaşa tutuşmuş halde bulunur. Hal böyleyken, insan, ister istemez soruyor: öyleyse huzur nerede duruyor: huzur sükûnette midir, savaşta mı? Tabiî hal sükûnet midir, savaş mı?

PEKİ, BENİM HASMIM KİM?

İnsanın kendiyle çekişme halinde olması aynı zamanda kendiyle barış halinde olmadığı anlamına geliyor mu acaba? Bir bakışta sanılabileceği gibi, bu soruyu ne kafa karıştırmak için soruyorum, ne de kendi kafa karışıklığımı yansıtacağını düşündüğüm bir cümle kurmaya heveslendiğim için öne sürüyorum. İnsanın kendini sürekli savaş halindeymiş gibi hissetmesi, sanki onun, aynı zamanda kendiyle barışık olmadığını söylemekle eşanlamlı gibi görünebilecektir. Oysa burada tuhaf bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz: insan kendi barışının içinde olmasa kendisi ile savaş halinde olduğunu hissedebilir mi?

Kendi nefsinin farkında olmayan bir mahlûkun kendiyle ne savaş haline olduğunu, ne barışık olduğunu ileri sürmenin imkânı vardır. O, ne huzur, sulh ve sükûn üzere bir yaşantı halinin sahibidir; ne çekişme ve savaş halinin. O, hiç bir halin sahibi değildir; o, neyse o olarak yaşar, ama bunun da bilincinde değildir. Oysa

ben, kendiyle çekişme halinde olan bir mahlûktan (insan) söz açmaya çalışıyorum. O, kendinin farkında olduğu anda sükûnet bulur; fakat onun sükûnet bulduğunu düşündüğümüz bu an, aynı zamanda (yani eşzamanlı olarak) onun çekişmeye başladığı ânın da başlangıcını oluşturur.

Ne ki, burada kullandığımız "kendinin farkında olmak" ibaresinden dikkatimizi uzaklaştırmamalıyız. Kendinin farkında olmayarak kösnül duygularının isterlerini yerine getiren kimseye hayvanî insan denildiği hatırlanmalıdır. Hayvanî insan, çayırlarda hoplayıp zıplayan bir hayvanın derekesinde bile sayılmaz. Çünkü çayırlarda hoplayıp zıplayan, zamanı gelince çiftleşip türünün devamını sağlayan bir hayvan, kendi zatının farkında olmak gibi bir melekeden mahrum bulunduğundan, o, bu haliyle masumdur da. Oysa kendinin farkında olma melekesiyle donatılmış olan insan, kendinde böyle bir melekenin bulunduğunu kaale almadan, çayırlarda hoplayıp zıplayan bir hayvan gibi yaşamayı seçerse, ona masumluk sıfatını yakıştırmak yerinde olmaz. Çünkü o, kendine verilmiş olan o melekeyi kullanmak zorundadır. O, kendinde olan bu melekeyi kullanmaktan sarfınazar ediyorsa, ona sadece masum değildir demek yetmez, hayvandan aşağı olduğunu söylememiz de gerekir. Bu haldeki insanın ne kendiyle barış halinde olduğunun, ne de onun savaş halinde bulunduğunun ileri sürülmesi mümkündür. Hâlbuki biz, insanın, kendiyle savaş halinde olabilmesi için, onun ilkin kendiyle barış halinde olması (bir bakıma kendini *tanıması* –recognition–) gerektiğini söylüyoruz.

Demek ki, kendiyle savaş halinde olan kimseden bahsedebilmek için kendinin farkında olmak gerektiği-

ni bir önşart olarak kabul ediyoruz. Kendinin farkında olan, yani kendini kabul eden, yani kendini *tanıyan*, yani kendiyle barış akdetmiş olan kimse, böylece kendi içinde bir *karşı taraf*ın var olduğunu da kabul etmiş olmaktadır.

Bir karşı taraf mı?

Evet, öyle. Ben'in kendi üstüne kapandığı, deyim yerindeyse kendini kendi buyruğu altında tuttuğu sürece, onun içinde bir başka ben'in bulunduğunu fark etmesi söz konusu olmaz. Ben kendi buyruğundan kurtulmaya teşebbüs ettiği anda, işte tam o anda, bir hasımla karşı karşıya bulunmakta olduğunu kavrar. Ona hasım gibi görünen öteki ben, aslında, birinci ben'in hem ulaşmak istediği, hem ondan kaçındığı bir üst haldir. Birinci ben, bu ikinci ben'in, yani ulaşmak istediği halin farkına varınca kendinden yakınmaya başlar. Bu durum, onun savaşa başlamasının göstergesidir. Böylece ben, bu ikinci hale doğru yolculuğunu başlatmış olur. Ama yolculuk o hale ulaşmakla menziline ermiş olmaz. Yolculuk, onun bir halden ötekine istihale ede ede, kendi içinde yeniden tek'e dönüşmeye ulaşasıya sürüp gider. Ben'in kendiyle savaşımı, ikili halin teke dönüşmesiyle, yani artık farklı bir düzlemde kendi olgunluğunu elde etmesiyle biter. Böylece ben'in yolculuğunun hem başlangıcında, hem de sonunda, onun tek (kendinden ibaret) bulunduğunu söylüyoruz. Ne var ki, yolculuğun başlangıcındaki teklikte ben, kendi buyruğu altındayken, yani kendiyle örtüşmüş haldeyken; yolun sonundaki ben kendini gaye'sine teslim etmekle tekliğe erişmiş olur.

Her ne kadar bunları lafız olarak söylemek kolay görünse de, ulaşılan her menzilde, içinde bulunulan hal,

bir sonraki hale göre hasım mevkiinde bulunacağından, sürdürülen savaşın ne denli zorlu olacağını söylemeye gerek bile yok. "Ben", kendinin bilincinde olduğu sürece, bu yolculuğun da, dolayısıyla bu savaşın da bitmeyeceğini farz etmek asla yanlış bir kabul olmayacaktır. Çünkü ben, eriştiği her merhalede (veya menzilde) hasmını tanımakta zorlanmayacaktır: çünkü o, kendisidir.

KAHRAMAN VE FATİH

Verdiği örneklere bakılırsa Hegel'in fatihle kahramanı bir tuttuğu anlaşılmaktadır. Kuşkusuz, bunların biri ötekine engel olan kavramlar değildir. Fakat kaçınılmaz biçimde örtüşmesi zorunlu olan kavramlar olarak da düşünülmeleri gerekmez. Şunu söylüyorum: her fatih kaçınılmaz olarak kahraman olmayabilir ve her kahraman kaçınılmaz biçimde fatih olmak zorunda değildir. Gerçi fatih olgusu hem kahraman için, hem de zaten fatih için söz konusudur. Fakat onların fetihlerinin niteliği farklıdır.

Hegel, kahraman olarak örneklerini "dünya tarihindeki büyük adamlar" arasından veriyor: "İşte bu daha yüksek geneli kavrayan, onu kendilerine amaç yapan, tinin daha yüksek kavramına karşılık olan ereği gerçekleştirenler, dünya tarihindeki büyük adamlardır. Bu açıdan bu bireylere *kahraman* denilmelidir." diyor.

Fatih, kuşkusuz, bir erek sahibidir. Kahraman da öyle… Fakat fatihin ereği ne kadar görkemli görünse de, sonunda, ulaşılabilen bir erek olmakla sınırlıdır. Fetih gerçekleşince ereğe ulaşılmış olur. Meğerki, fatih

kendine yeni erekler edinmiş olsun… Oysa kahramanın ereği, fatihinki gibi, kaideten *bu dünya*'nın sınırları ile mukayyet olmadığından hedef tutulan ereğe ulaşılıp ulaşılmadığı, bırakınız nesnel olarak belirlenebilmeye, öznel olarak bile, yani kahramanın kendi tarafından bile belirlenebilmeye uygun değildir. Çünkü kahraman dış dünyada bir fetih ardına düşmüş olan kimse değildir; o, fethini kendi ben'inde gerçekleştirmek üzere yola koyulmuş olandır.

Fatih, fethini gerçekleştirme yolunun üzerinde belli bir tasarıya göre hareketini düzenler. O, hareketinin her aşamasında, yolunun hangi menzilinde olduğunu bilir, keza o menzilin hedefin neresinde kaldığını da bilir. Böylece elinde önceden belli olan tasarısına göre fethini gerçekleştirinceye değin kararlı, ısrarlı ve sarsılmaz biçimde yoluna devam eder.

Oysa kahraman için, ulaşılmak istenen ereğin tabiatı icabı, nihai fetih olgusuyla yüz yüze gelmek söz konusu değildir. Fethini gerçekleştirdiğini düşünen kahraman, böyle düşünmeye başladığı anda, aslında yolculuğundan vazgeçmiş olduğunu ortaya koymuş olar. Çünkü onun menzili Hindistan, Mısır, Kartaca, İstanbul olarak belirlenmiş değildir. Kahramanın her Hindistan'ının ardında bir başka Hindistan, her İstanbul'unun ardında bir başka İstanbul daima hazır durur. Böylece kahramanın eylemi, fatihin bir defalık eylemine mukabil, süreklilik taşır. Ancak eylemin ister "bir defalık" olması ister "süreklilik" taşıması, onun değerini biçmede bir ölçüt sayılmamalıdır. Ölçüt aranacaksa, bu, olsa olsa, doğrudan ereğe ulaşabilme iradesindeki kararlılıkta bulunabilir.

Fatih, fetihle bir hâsıla sağlar. Onun ereği zaten bu hâsılayı elde etmeye yönelmiştir. Fakat Hegel'in titizlikle vurguladığı gibi bu kişisel bir hâsıla değildir: "İskender, Sezar, Napolyon kendileri için ne kazanmışlardır? Kazançları kavramlardır, gerçekleştirdikleri erektir. Keyif sürmediler, kazançları başkaydı." Yani fatihin kazancı, yani elde ettiği hâsıla da, son tahlilde sadece "manevî bir ödül"den ibarettir. Fakat bu böyledir diye, fatihin fetihle elde ettiği şey'in tümünü manevî bir patrimuvandan ibaret saymak doğru olmaz. Fatih, ereği olan ülkeden eli boş dönerse ona fatih demenin anlamı ortadan kalkar. Fakat fetih olayının kendi sadece zapt etme ile sınırlı bir olgu değildir. Zapt etmeyle birlikte bir ülkünün gerçekleştirilmesine tanık olunmaktadır. Fetih aynı zamanda bir ülkünün de fethidir. Düpedüz istiladan, işgalden, zapt etmeden de, sanıyorum, bu karakteristiği ile farklılaşmaktadır.

Fakat kahraman ne elde eder, nasıl bir hâsıla sağlar? Kahraman kendini, gerçekleştirdiği her eyleminin sonunda eli boş kalmış hisseder. Eli boş kalmışlıksa onu yeni eylemlere teşebbüs etmeye zorlar. Bu, Sisyphos'un, taşıdığı kayanın her defasında tepeden aşağıya yuvarlanması türünden boş ve abes bir çabaya mahkûm edilmesi anlamında, ona dışardan verilmiş bir ceza biçiminde telâkki edilmemelidir. Bu, kahramanın bizzat kendine yüklediği ve sonuç almayı umduğu bir teşebbüstür. Ve en önemlisi ona ceza olarak başkası tarafından yüklenmemiştir. Görevi kendine veren bizzat kahramanın kendisidir. Kahramanın, her seferinde elini boş kalmış gibi hissetmesi, ona teşebbüsünü yenileme imkânının kapısını aralar. Ve aslında kahraman farkına varmasa bile, o her seferinde, bir üst

aşamada yeni bir fetih gerçekleştirmektedir. Ancak bu fetih, kendi ben'ini fethetme kabilinden olduğu için ve sonuçta gerçekleşecek olan şey kendi gayesiyle bütünleşme olarak tecelli edeceği için, kahramanın böyle bir sonuca ulaşıp ulaşmadığını kendisinin fizik olarak belirleyebilmesi mümkün olmamaktadır.

Fatihle kahramanın aynı kişide buluşması halinde, gene de, değindiğimiz ayrımların göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünüyorum.

15. Saadet

SÜKÛNETİ YAZMAK

Kimizaman bir saadet öyküsü yazmayı tasarlamışımdır. Fakat ne zaman bir saadet öyküsü yazmayı tasarlamışsam, her defasında hevesim kursağımda kalmıştır. Çünkü saf bir saadet öyküsünün nasıl yazılabileceğini şimdiye kadar hiç kestiremedim. Çünkü bana öyle geldi ki, saadetin başladığı yerde öykü bitiyor. Öykü, aksaklığın, çaparızın, çatışmanın ortaya çıktığı yerde başlıyor. Gürültünün ortalıkta dolaştığı yerde öykü de konusunu buluyor. Gürültü kesilip ortalık sükûnete kavuşunca, işte sükûnetin başladığı tam o anda, öyküye de "bitti" noktasını koymak gerekiyor. Çünkü sükûnet başlamışsa her şey onunla (sükûnetle) bitmiş oluyor. Bundan sonra devam edebilecek herhangi bir şey kalmamıştır. Bundan sonra devam edecek olan sadece cansıkıntısı olabilir. Fakat bu cansıkıntısı, bizim başlamışken biten öykümüzün uzantısı olan bir cansıkıntısıdır. Yoksa kendiliğinden bir aksama, bir çaparız, hayatın bir kırılması olarak dışlaşan bir cansıkıntısı değildir o.

Şimdi değindiğimiz bağlamda cennetin yazılacak, sözü edilecek nesi olduğu kafalara takılmıştır. Gerçekten de Âdem ile Havva'nın cennette başından geçenler, insanları, olayın sadece aksadığı, sükûnetin ve saadetin bozulduğu, bozulma işaretlerinin alındığı kesitten itibaren ilgilendirmeye başlıyor. Ondan öncesi, cennet hayatının bizim bilemeyeceğimiz sonsuz, usanç ve bıkkınlık vermeyen bir lezzete ve tada gark olunmuşluk hali olarak tanımlanıyor. Ve biz böyle bir bilgiyle yetinmek zorunda kalıyoruz.

İnsanların, saadetten uçtuklarını bildirdikleri ânlarını bütünüyle başkasına aktarmakta güçlük çektiklerini söylemeleri bu açıdan manidardır: "O hali yaşamak gerek. O, dille anlatılacak bir şey değil." diyerek yaşadıkları saadeti muhataplarının idraklerine havale etmeleri, burada ortaya çıkan acziyetin ifadesidir. Velilerin, cezbe sahiplerinin, hatta peygamberlerin, yaşadıkları halleri dile getirmekte aynı acziyetle karşı karşıya bulunduklarını söylemeleri durumun, âdeta insanla ilgili bir genellik olduğunu hissettiriyor. Oysa aksamaları, çaparızları, kırılma noktalarını aktarmaya başladığımızda aynı acziyeti hissetmiyoruz. Çapraşık, düğümlü, arızalı durumlar daha kolaylıkla dile getirilebiliyor. Romanlarda, sinema filmlerinde okuyucunun ve seyircinin önüne çıkartılan husus daima sorun olan hallerdir. Sorunlu haller ortadan kalkıp sorun çözüme ulaşınca o öykü ya orada biter veya devam edecekse, sorunsuz halin nasıl olup da yeniden sorunlu bir hale dönüşmüş olduğu anlatılır. Yoksa saf sorunsuz, saf saadet halleri insanların ilgisini çekmiyor. Dahası, bunların anlatılması da, dinlenmesi de, anlatanı da, dinleyeni de cansıkıntısına sevk ediyor.

Düşünün bir, uzayın boşluğunda duruyorsunuz: dört bir yanınız aynı sonsuz boşlukla çevrilmiş. Bütün yönlerin aynı olduğu, hiç bir yönde bir hedefin, ulaşılacak bir noktanın bulunmadığı, hiç bir yıldızın kırpıştığının görünmediği o boşlukta bulunuyorsunuz. Sadece bedeniniz değil, ruhunuz ve beyniniz de hedefsiz.. aynı sonsuzca uzanan bir boşluğun orta yerinde duruyor. *Duruyor* sözünün altını çizerek onun üstünde bir kez daha düşünmenizi tavsiye ederim. Diyeceksiniz ki, korkunç! Fakat yanıldığınızı hemen söyleyebilirim. Çünkü siz, boşlukla çevrili olmayan bedeninizle ve gene boşlukla çevrili olmayan zihinsel halinizle, o boşluk haline "korkunç" diyebiliyorsunuz. Oysa betimlemeye çalıştığımız halin insanî olana nispeti yoktur. Böyle bir hal bir ucuyla meleksiliğe, bir ucuyla da hayvansılığa yakıştırılabilir. Melek ve hayvan da, zaten kendini ifade etme ihtiyacında değildir. Böyle bir ihtiyaç içinde olmayınca onun yaşadığı hal, insana nispet edildiğinde, sadece önsüz ve artsız bir boşluk halinden başka ne olabilir? Fakat onlar, bu hallerini bizim insanî bilincimizle bilmedikleri için, onlara cansıkıntısı ve bıkkınlık da yoktur. Ama o şey insan için öyle mi?

Ama işte görüyorum, siz de görüyorsunuz, o mutlak sükûneti ve o mutlak boşluğu, yani bu ikisinin toplamı olan mutlak saadeti anlatmaya gücüm yetmiyor. Olayı dramatize ederek saptırıyorum, çünkü başka türlü beceremeyeceğimi hissediyorum. Sükûnetin anlatılamaz olduğuna bir kere daha kanaat getiriyorum.

DAĞLARDA BİR TAY OLMAK

Cahit* o son hastalığının ölüm döşeğinde, bir keresinde, dalgın bakışları hastane duvarıyla engellenmişken şöyle demişti: "Şimdi ne istiyorum biliyor musun? Şimdi bir tay olmak istiyorum. Şimdi bir tay olup dağlarda koşmak istiyorum!"

Kaç zamandır yatağından kalkamayan bir hasta için bir tay olmayı, bir tay olup dağlarda koşturmayı istemek, üzerinde düşünülmeksizin, insana pek düzayak bir arzu gibi görünebilir. O durumdaki insan yatağına çakılı kalmaktan kurtulmak, bir tay gibi ve bir tay kadar özgür bir ufuksuzlukta koşmak, koşmak, koşmak... isteyebilir. Bunda doğal karşılanmayacak ne var?

Ama bir tayın özgürlüğü bir insana ne anlatabilir? Bir tay, insanın sandığı gibi sahici bir özgürlük içinde midir? Bir tay, dağların birbiri ardında uzanan zincirleri boyunca veya bir ovanın, bir bozkırın veya bir çölün uçsuz bucaksızlığı ortasında, hiç bir engelle karşılaşmaksızın sıçraya sıçraya atılarak koşarken özgürlüğün tadını mı çıkartıyor dersiniz? Bir engelle karşılaşmamış olmak, atılışının bir engelle kesintiye uğratılmaması demek, aynı zamanda, özgürlüğün tadını çıkartmakla eşanlam taşır mı?

Aslında bu soru, özgürlük gibi bir tay bilincinin dışında bulunan bir kavrama izafe edilmekten çıkartılıp tayın koşmasına yöneltildiği zaman bile bir anlama delalet edip etmediği noktasında ortada kalır. Çünkü tayın, koşarken, acaba koştuğunu bildiğini iddia edebilir miyiz? Tay, kendi içinde, koşarkenki haliyle uyurkenki hali arasındaki farkın ne kadar bilincindedir?

---

* Cahit Zarifoğlu.

Ve daha önemlisi, bir tay için, dağlarda engellenmeden ve yelelerini savurarak koşmakta bir saadet var mıdır? Tayı insanın yerine koyarak bakarsak bundaki saadetin dipsizliğini "müthiş" diye niteleyebiliriz. Toynaklarından kıvılcımlar sıçratarak, yeleleri savrulmuş ve ağzında acarlığın bembeyaz köpükleriyle koşan bir tayın tadabileceği saadete hiçbir insanın ulaşamayacağını tahayyül edebiliriz. Fakat esef ki, boş bir tahayyüldür bu. Çünkü zihni, bizim insan zihnimize göre yalnızca boş değil, fakat bomboş olan bir tayın insanlara mahsus bir duyguyla saadet hissini tadacağını düşünmek abestir. Çünkü saadet hissi bilinçli bir çabayla elde edilebilmelidir: geviş getiren bir hayvanın o haldeyken yaşadığı duygu bir hiçlik ve boşluk hali olabilir. O, saadet hali olmadığı gibi, bir karşısaadet hali de değildir; bir hiçlik ve boşluk halidir, o kadar.

İnsan saadet haline çabayla ulaşabilir ve ancak çabası sürdükçe saadet halini tadabilir. Her çabanın tattırabileceği saadet hissi de o çabayla mukayyettir: yani bu his, içinde yaşadığımız dünyanın şartlarıyla çevrilidir: bu demektir ki, bu his, aynı zamanda geçicidir. Yeniden başlar, başlayabilir; tekrarlanabilir; fakat başlayan saadet, kendini başlatan çabanın ömrüyle sınırlıdır: yani o da geçer.

İnsanlar, tarihlerinin bir döneminde hayatın gayesinin ve kendi fani hayatlarının gayesinin saadet tarafından belirlendiğini düşünmüş olsalar da, kendilerini saadet içinde hissetmek onlara özür dilemeleri gereken bir hal içinde bulunuyorlarmış gibi bir duygu da telkin etmiştir. Bu garip duygu, Dostoyevski'nin Budala romanında şöyle canlandırılır: Prens Mışkin, dostlarıyla bir eğlence gecesindeyken, kapı çalınır. Mışkin kapıyı açın-

ca, karşısında, onsekiz yaşındaki veremli delikanlıyı görür. Bütün çevresi, onun, uzak olmayan bir gelecekte öleceğini düşünmektedir. Mışkin, eğlencenin o hayhuyu içinde karşı karşıya kaldığı delikanlıyı görünce şaşırır, ne diyeceğini bilemez ve ağzından gayriihtiyarî şu sözler dökülür: "Buyrunuz, saadetimizi affediniz!"

Saadet, fani olanların faniliklerini unutturduğu, fakat fani olduğunu unutmayanlar karşısında saadet hissiyle bunu unutmuş olmalarını hatırlamalarıyla yaşamış oldukları bir gaflet halinin ifadesi olarak göründüğü için, yani belki bunun için, bazılarına özür dilemeleri gereken bir durum olarak görünmektedir. Dağlarda koşan bir tay veya geviş getiren bir koyun, kendi hali içinde, asla özür dileyecek bir durumda bulunmaz, bulunamaz. Ama insan için saadet hali ona özür diletebilir.

Anlaşılacağı gibi, bir tay olup dağlarda koşma arzusunun düşünsel bir içeriği yoktur; sadece şiirsel bir imaj değeri vardır.

SAADETTE MAHSUR KALMAK

Mademki saadetten bahsedince hastaneleri hatırladık veya hastaneler bize saadeti çağrıştırdı, belki de alttan alta saadetle ona mahsur kalmak arasında gizli bir bağıntı bulunduğunu düşünmüşüzdür. Nasıl olur! Elbette doğrusal bir bağıntı değildir bu: yani saadette mahsur kalmış olan biri, kendini saadet içindeymiş gibi göremez. Terslik şurada: saadette mahsur kalmış olan kişi, saadetle muhasara edilmiş olduğunu fark etmez; bu fark ediş onun dışında duranlar için mümkün olabilir. Hasta, ken-

di hastalığının pençesinde kıvranırken kendini bir de saadet içindeymiş gibi düşünemez: ne güzel, bu hastalık beni kıvrandırıyor, diye düşünmek en mazoşist kişi için bile muhayyileyi kanırtmak olurdu. Hayır, benim, uzak bir gökgürültüsü halinde hissettiğim husus şudur: hasta, kendi acziyetinin farkında olmasına rağmen, hâlâ kendini (acziyetini) aşma cehdini gösterebiliyorsa ve aşabileceği umudunu taşıyorsa, saadet kapısını açık tutmayı başarabiliyor demektir. Dışardan bakan biri için, böyle bir hastanın bir tay olup dağlarda koştuğunu tahayyül etmesini düşünmek abes bulunabilir; fakat hastanın, kendinde bir tayın kas güçlerini hissederek dağlarda koştuğunu tahayyül etmesi, hayatın nasıl güçlü bir istekle kendini dayattığına delalet etmelidir.

Burada bir kısır döngü yoktur; her şey hastanın kalbinde, zihninde, kanının hücrelerinde olup bitmektedir. O, hastanenin kısır duvarlarıyla muhasara altında tutuluyor olsa da, kalbi ve zihni ve kanının hâlâ yaşamakta olan hücreleri hayatı ve yaşamayı talep etmektedir: saadet bir umut, hatta yaşanan bir olgu halinde hemen önünde durmakta ve bir yıldız gibi ona göz kırpıştırmaktadır. Saadet acı vererek ve sahibinin karşısına bir acı olup çıkarak orada durmaktadır. Hastadan, acısını aşmasını beklemektedir. Her ne kadar acıyı aşabilmek serabı aşmak kabilinden bir olay gibi görünse de, göz ardı edilmemesi gereken husus, hastanın onu aşabileceği umudunu yitirmemesi olayıdır. Bu durum boş bir avuntu olarak da telâkki edilmeye müsait değildir: çünkü her şey, hastanın kalbinde olup bitmektedir: saadet de orada mekân tutmuştur. Saadet, dışardan satın alınıp kalbe yerleştirilebilecek bir duygu değildir: onu kalbin kendi oluşturur. Dolayısıyla kalb, onu oluşturmaya güç yetire-

bildiği ölçüde ve o sürece, saadet kendini besleyecek gıdayı bulmakta güçlük çekmeyecek demektir.

Kötü olan durum, iki boşluk arasında sallanıyor hissine kapılmaktır. O zaman insanın saadetle temas noktası ortadan kalkar. Oysa saadetin insanın "bir gerçeklik" durumuyla teması halinde oluşabileceği gerektiğini düşünüyoruz: onu, tümüyle bir boşluğun ortasına bırakamayız. Bu durum, kapıyı nihilizme aralamak olurdu. Nihilizm ise yalnızca saadetle değil, her türlü gerçeklikle temasın yitirilmesi halidir. Ecinnilerin kahramanlarından Stavrogin böyle bir *nihil* içinde bulur kendini: o, inanırsa inandığına inanmaz, inanmazsa inanmadığına inanmaz. Eğer saadetin kalb tarafından oluşturulduğuna dair kanaatimiz isabetliyse, nihilizme düşmüş bir insanın kalbindeki boşluğun saadet değil, olsa olsa bir hiçlik meydana getirebileceğini kabul etmek zorunda kalırız. Fakat saadet olumlu bir şeydir. Hissedilebilir bir şeydir. Oysa Stavrogin kendini engellenmiş bir halde bile hissetmez. Çünkü böyle olsaydı, engelini aşma cehdi, ona aynı zamanda saadet hissini de duyurabilirdi. Fakat Dostoyevski'nin onu tanıttığı biçimiyle (yani ne inandığına inanıyor, ne inanmadığına inanıyor) Stavrogin her türlü gerçeklikle temasını ve irtibatını kopartmıştır. Böyle biri mesut olamaz, kederli de olamaz. Böyle biri için acı da yoktur, haz da. Çünkü bütün bunlar, insanın bu dünya hayatında yaşadığı gerçekliklerdir.

İnsanın saf bir saadet hali içinde bulunamayacağını söylemiştim. Saadet kendi engelini aşarak, yani bir çabayla elde edilebilir bir duygudur. Dolayısıyla acıyı aşma cehdi saadet hissi verebileceği gibi, hazzı aşma cehdi de saadet hissi verebilir. Ve bu his, yaşandığı anda vardır; sürekli ve kesintisiz biçimde elde bulundurul-

ması mümkün olmaz. Geçmişte yaşanmış olan saadet anlarının hatırlanmasından doğan saadet hissi yeni bir histir: eskiden olmuş olanın tekrarı olmayıp belki bir "tahattur zevki"dir. Böylece insanın saadette mahsur kalması halinin, yani onu sürekli ve kesintisiz biçimde yaşaması halinin bulunmadığını söylemiş oluyoruz. İnsan, o halinden kurtulmaya cehdederek yeni saadet hallerini yaşanır kılabilir. Aksi takdirde ve diyelim ki, sürekli biçimde saadet haline gark olmuş olmak, önünde sonunda cansıkıntısına ve abese dönüşebilir, dönüşür.

SAADET DOKUNULABİLİR BİR ŞEYDİR

Hayatta ve hayattan her istediğini elde edebilmiş ve her beklentisi gerçekleşmiş olan ve artık elde edebileceği ve bekleyebileceği bir şey kalmadığını düşünen biri acaba hâlâ istikbalde kendiyle saadet duyabileceği "bir şey"in bulunduğunu umabilir mi? Ve şayet böyle bir umuttan mahrum bulunduğunu hisseden biri, elinde bulundurduğunu düşündüğü saadetini daha o anda mahvetmiş olmaz mı? Fakat buna rağmen, yani elinde bulundurduğunu düşündüğü saadetin mahvolmadığını kabulleniyorsa, bu durum, ona dışardan bakan bizler için, boş bir avuntu olarak görünmez mi? Böylece boş avuntuyu yaşayan kişinin, bu boş avuntusunu saadetle özdeşleştirdiğini gören biz dışarda bulunan insanlar için, o kişinin saadeti aslında yaşamadığını ileri sürmemizin bir anlamı olur mu?

Besbelli ki, bu sorular bizi, saadetin öznel bir duygu mu, yoksa nesnel olarak bilinebilir bir duygu mu oldu-

ğu hususunda sarih bir fikir sahibi olmamız gerektiğine zorluyor. Artı, saadetin sürekli bir nitelik mi taşıdığını, yoksa onun her olaya göre kesik kesik de yaşanılabilir olup olmadığını anlamamız gerektiğine yol açıyor.

Kişinin, artık bekleyebileceği bir şeyi kalmadığı için saadet duyma imkânının kalmadığını da kabul ediyorsak, bu fikrimiz, saadetin ancak beklentilerin gerçekleşmesi hali ile mukayyet olduğu kabulüne dayandığımızı da tazammun eder. Böylece basit bir formüle ulaşabiliriz: saadet = beklentinin gerçekleşmesi. Ve beklentimizin gerçekleştiğini hissettiğimiz (gördüğümüz, kabul ettiğimiz, bildiğimiz) her durumda, aynı zamanda bir saadet hissini yaşadığımızı da kabul etmemiz gerekir. Tabiî burada, beklentimizin niteliği sorgulanmak ister: acaba hangi çeşit beklentimin gerçekleşmesi bana saadet hissini yaşatır? Vukuunu beklediğim bir kötülüğün gerçekleşmesi de bana saadet hissini yaşatır mı ya da yaşatmalı mı? Burada da aslında, dışardan bakanlar için söylenecek fazla bir şey yoktur: neyin kötülük olarak ve neyin iyilik olarak telâkki edildiğini, sanıyorum, kişinin kendine bırakmamız gerekiyor. Fakat buna rağmen, saadeti acaba gene de bütünüyle öznel bir duygu olarak kabul etmemiz gerektiği mi ortaya çıkıyor? Beklediği bir "iyiliğin" gerçekleşmiş olduğunu düşünerek saadet duyduğunu ileri süren birine, dışardan bakanların: "Hayır, sen saadet hissi duymuyorsun, yanılıyorsun; sen, saadet hissettiğini sanarak kendini avutuyorsun!" demeye hakkı var mı? Yoksa saadet hissi duyduğunu iddia eden kimsenin bu iddiasını olduğu gibi kabul etmek zorunda mıyız?

Daha baştan, sanıyorum, bu sorular bizi saadet hissinin tek çeşit bir duygu olmadığını söylemeye itiyor.

Gerçekleşmesini arzuladığım her beklenti, kendiyle karşılaştığımda bana saadet hissini tattırıyorsa, saadet hissinin kesik kesik de tadılabileceğini söylemiş oluyoruz. Kimin, neyi beklediğini ben bilemem. Fakat o bilir. Dolayısıyla her beklenti kişiye ayrı bir saadet hissi tattırabilir. Fakat bu tadılan ayrı ayrı saadet hissinin tümü gene de o biricik olan hissin, adına saadet denilen hissin kendidir, başkası değil: bu his ayrı ayrı kaynaklardan beslenip ortaya çıksa da, o aynı saadet hissi olma niteliğini korur.

Biz bu hissin, bir beklentinin gerçekleşmesiyle ortaya çıktığını, çıkacağını söylesek bile; o beklentinin ne olduğunu ancak o beklentinin sahibi bilebilecektir. Beklentinin niteliğinin şöyle veya böyle olması hususunda başkasının yargılama hakkı yoktur. Böyle bir hakkı kendi kendine tanımış olan kimsenin de, başkasının yaşadığını söylediği bir duygunun bâtınına nüfuz etmesi imkân dâhilinde değildir. Böylece babasının ölümü karşısında duyduğu hüznün aynı zamanda saadet hissiyle (sevinç duygusuyla değil) örtüştüğünü, giderek hüznün saadete (sevince değil) dönüştüğünü ileri süren birisinin bu ifadesini, biz dışarıdakiler nasıl tekzip edebiliriz? Biz onu tekzip edemeyiz, ancak anlamaya çalışabiliriz. Çünkü saadete dokunduğunu iddia eden odur.

SAADET VE HÜZÜN

Saadeti, beklentinin gerçekleşmesiyle kaim gördüğümüzü söylemekle, kuşkusuz, saadet hakkındaki bütün soruları cevaplandırdığımızı söyleyemeyiz. Artık hayat-

tan bir beklentisi kalmamış olan birinin yeni bir saadet hissini tatma umudunu tümüyle yitirmiş olduğunu ileri sürebilmek için de acele etmememiz gerekiyor. Çünkü devam eden hayat, insana, her an yeni beklentilerin kapısını aralama imkânıyla doludur. Ve saadet şayet bir kez kullanılıp atılacak ve ondan sonra bir daha ele geçirilemeyecek bir duygu olarak bile düşünülse, insan, bu defa, kullanıp attığı o duygunun saadet olduğunu kabul etmek istemeyecek ve saadet ona, bu defa, ilerde duran ve henüz ele geçirilmemiş bir duygu olarak görünecektir. Saadeti ele geçirme umudu, onun hiç olmazsa bir kez yaşanılabileceği umudu, saadete ulaşma beklentisini canlı tutmaya yetecektir. İnsanın, çeşitli beklentilerini, içerikleri ne olursa olsun, böylece saadete dönüştürme imkânıyla ve böyle bir melekeyle donatılmış bulunduğunu söyleyebileceğiz. İnsan, hüzünden ve kederden, hazdan ve ıstıraptan, neşeden, sevinçten, hatta yastan saadet duygusu inşa edebilecektir. Yani saadetle yasın, saadetle kederin birarada bulunabileceğini ve birlikte yürüyebileceğini mi söylüyorum ben şimdi?

O, kim bilir kaç defa bu koyu kırmızı göğün altından geçip gitmiştir. Altından geçtiği göğün rengini bile fark etmeden, göğün böyle bir rengi olabileceğini aklına bile getirmeden… Yaşı kırka ulaşıncaya kadar, babasının her gün birdenbire ölebileceğini düşünmüştü. Hayır, bunu düşünmek böyle bir şeyi istemekle aynı şey değil. Babası yaşlı olduğu için bu ölümün günün birinde ve hemen o içinde bulunduğu günde gerçekleşebileceğini tasarlıyordu. Buna rağmen, bu ölümün gerçekleşmesine hiç bir zaman hazırlıklı olmadığını, olamayacağını, böyle bir hazırlığın imkân dâhilinde de bulunmadığını hissediyordu. Zaman zaman şöyle dü-

şündüğü olmuştu: babası ölecek olursa, şimdiye kadar yaşadığı hüzünlerin en seçmesini ona ayıracaktı. O, babasıydı onun. Üzüntünün, hüznün, yasın en özenlisi babası için yaşanmalıydı. Babası, o muhteşem, o hiç kimsenin olmayan, yalnızca kendine ait olan babası bir gün ölürse, o bir gün ölünce, onun anısını ve biricikliğini başkasına nasıl anlatabileceğini tasarlıyordu. Her insanın nasıl biricik olduğunu, her yaşın nasıl biricik olduğunu ve ancak bir defalık yaşanılabilirliğini.. ve aslında hayatın anlamının da bu biricik olma haliyle belirlenebildiğini anlatmayı deneyecekti. Babası ölünce, onun hastalıklı halindeyken çektikleri sıkıntıların nasıl birdenbire özlenebilir hale gelebileceğini de düşünüyordu. Tekerlekli sandalye, ilaç kokulu yatak çarşafı, o ölünce, gözünde kim bilir nasıl bir anlam kazanacaktı. Belki de o ilaçlı, ilaç kokulu çarşafa yüzünü sürecek, gözyaşlarını o çarşafla kurutacaktı.

Ve bir gün, beklenen haberi alınca, bütün bu önceden tasarlanmış duyguların uçup gittiğini, içinin derin bir hüzünle dolduğunu (dolmak, sıkış tıkış hüzünle dolmak!) gördü. Bunu fark etmesi ona yalnızca hüznü değil, fakat hüsranı da yaşatmış oldu. Piknikte yağmura yakalanmış gibi oldu: yani her şey birdenbire berbat olup gitmişti! Gözyaşı akmamıştı ki, ilaçlı yatak çarşafıyla onu kurulasın! Düğümlenmiş hüznü yasa mı dönüşmüştü, bilemiyordu. Ve giderek bu ölümden tanımlanamaz bir sürur duygusuna mı kapılıyordu? Kimseye bir şey söyleyemedi. Çünkü söyleyebileceği her ne varsa, iki türlü anlaşılabilirdi, oysa o bir tek duygu yaşadığını sanıyordu: yarısı hüzün, öteki yarısı saadet olan ve fakat birbirinden ayrışmış olarak değil, bir elmanın yeşiliyle kırmızısının buluştuğu sınırdaki gi-

bi… Babasının ölümüyle mesrur olduğunu söylese, ne derlerdi? Duygularını kendine saklaması en iyisiydi. O da öyle yaptı: kimseye bir şey söylemedi. Ve zaman içinde gördü: hüznünün ortasında saadet vardı ve saadeti hüzünlü bir duyguydu. Kendini böyle tahlil etmekle hiç de, şairane bir aldatmacaya başvurduğu kanaatinde değildi. Saadet duyduğunu söylemekle kendini mi kandırıyordu? Ne çıkar! İnsan kendini kandırmakla da saadete ulaşabiliyorsa daha ne? Hüzün ve yasla boğulduğunu sansa daha mı gerçekçi olacaktı?

Böylece insanın ne kadar seyyal bir yaradılışta olduğuna bir kere daha parmak basabiliriz: o her şeydir ve hiçbir şey değildir! O saadet duyduğunu söyleyerek kendini kandırabildiği gibi, hüzünle de avunabilir. İnsan, bu duyguların her birine kendi *içinde* bir karşılık bulabiliyorsa, onun kendini aldattığını söylemenin bir anlamı kalır mı?

16. Hayatın anlamı

HAYATIN BASKISI

Dağla, denizle, gökyüzüyle, kısaca tabiatla ilişiğini kesmiş biri olarak sorup duruyorum kendime: hayatın anlamı sence nedir? Hayatın baskısı nedir? O, zaman zaman, sana bir yerlere kaçma fitnesi aşılayan, o şey nedir? Tabiatla ilişiğini koparmış olan sen, kaçsan kaçsan nereye kaçarsın? Bir ormanda, bir sincabın kuyruğunu dolandırdığı çalıyı avuçlayıp sonra da sincabın ellerini dişlemesine aldırmadan o kuyruğu o çalıdan kurtarabilir misin? Bir denizde bir köpekbalığı ile karşılaşsan paniklemeden o köpekbalığını etkisiz hale getirebilir misin? Kolunu bir timsahın ağzına sokabilir misin? Timsahları sevmeyi düşünebilir misin? Karıncaları ezmeden onların yuvasının üstüne oturabilir ve onların vücudunu dalamasına aldırış etmeden karıncaların ne harika yaratıklar olduğu hususunda tefekküre dalabilir misin? Bir yılanı okşayabilir misin? Karanlık basınca bir ormanda ürpermeden ve orada daha uzun bir süre kalmak zorunda bulundu-

ğunu bilerek orman yapraklarını kendine yorgan yapıp orada geceleyebilir misin?

Bütün bunları dünyada zaten kaç kişinin yapabildiğini düşünerek avunmayı tavsiye etmiyorum. Balıklarla kartallara ziyafet çekmeye cesareti olan var mı diye soruyorum. Sonra da o kartalın etini başka balıklar için yem olarak kullanmayı denemeye ne dersiniz, diyorum. Ben bunları yapamam. Ben tabiata sığınmayı düşünemem. Çünkü ben artık tabiatı ana olarak görmekten çoktan vazgeçmiş bulunuyorum. Kuşkusuz, tabiat anadır; ama benim anam değil, benim saydığım anam değil: o, kendi kendinin anası; o, başkasının anası. Yazık ki, o başkası dediğimiz kimseler de artık bizim çağdaşlarımız olarak yaşamıyor. Toprakla, suyla, havayla hemhal olmuş atalarımızın yaşadığı çağların üzerinden kim bilir, bin yıl mı geçti, onbin yıl mı, geçti; veya bizim hiç öyle atalarımız olmadı mı?

Öyleyse, benim gibi, beton parçalarının arasına sıkışıp kalmış biri için hayatın anlamı üzerinde düşünmeye çıkmanın ve böyle manasız sorular ortaya atmanın, cansıkıntısını dile getirmekten öte ne anlamı olabilir? Böyle soruların cevabı (şayet varsa aranan bir cevap) bir ormanın sizi nereye götüreceğini bilemediğiniz patikalarına dalarak aranabilir. Çünkü oralarda bilinmeyenlerin keşfine çıkmanın tadına varmayı deneyerek bilmediklerimize yeni bilinmeyenleri eklemenin imkânı çoğaltılabilir. Bilinenlere başka bilinenlerin eklenmesi de belki öğreticidir, ama anlam keşifçileri sanıyorum bilmediklerine başka bilinmeyenleri eklemeyi düşünüyorlar veya en azından yaptıkları öyle oluyor.

Bir ormanın bilinmeyen patikalarında, üstelik ne

aradığının bilincinde olmamasına rağmen meçhulü keşfe çıkmak, kesindir ki, insanı yeni meçhullerle karşılaştırır. Her yeni meçhul, aynı zamanda yeni bir keşiftir: bilmediklerimizi çoğaltmak, bilmediğimizi bilmenin yolunu açık tutar.

Böyle bir orman içi seyahat esnasında ve diyelim ki, bahar başlarında, iki puhu kuşunun karşılıklı ötüşerek iletişim kurdukları ve gene bu esnada bir dişi geyik mangasının iki erkek geyiğin kavgasını merakla seyrettiklerini gördüğümüz esnada kendi kendimize sorduğumuz: "Acaba hayatın anlamı nedir" veya "Acaba hayatın üzerimizdeki baskısıyla nasıl başa çıkabiliriz?" sorularıyla karşılaşsak, bu soruları nasıl anlarız? Bu soruları anlayabilir miyiz? Ve bu soruların bir anlam taşıyabildiğini tasavvur edebilir miyiz? Bütün bunlara "evet" dediğimizi farz etsek bile, acaba o anlamın taşıdığı içerik nasıl bir şey olabilir? New York'ta veya Pekin'de veya İstanbul'da, akşamüstü yağmasından nasılsa bir ekmek kapıvermiş bir getto sakininin veya karnını iyice doyurduktan sonra gevşemiş bir halde rahat küfürlerini savurarak televizyonunu seyretmeye başlamış hali vakti yerinde bir kentli adamın, bu sorulara vereceği anlam ormanda geyikleri seyreden adamınkiyle aynı olabilir mi? Gene televizyonunu seyreden kentli adamın bu soruya aldığı tavırla bacağını otobüsün tekerine kaptırmaktan kurtaramamış öteki kentli adam için bu sorular aynı anlamı mı taşır? Öyleyse, üzerinde hayatın baskısını hissettiğini söyleyen birinin acaba nasıl bir hayat yaşadığını tasavvur etmemiz gerekiyor?

ORMANDA ANLAM AVCILIĞI

Ormanda yolunu yitirmiş bir insanın hayatın anlamı üzerinde tefekküre daldığını tahayyül etmek kadar abes ve akıldışı bir tablo az bulunur. Yolunu yitirmiş adam elbette bir avcı ya da o yörenin bir köylüsü değildir: o, zaten ormanda yolunu yitirmeyecek kadar o yörenin erbabıdır. Acemi bir orman meraklısını ele almamız gerekiyor. Bu orman meraklısı başında kavak yelleri eserken bir orman içi gezisine ne dersin diye, kendi kendine soruyor ve o hızla daldığı ormanda yolunu yitiriyor. Orman da orman olmalı elbet: bir cangıl yani. Yoksa kent içi parkları gibi insan eliyle düzenlenmiş oyuncak ormanlarla başa çıkmak işten sayılmaz. Öyle bir yere düşmüş ki adamım, bu tarafa gitse bir kurtla mı karşılaşacak, öbür tarafa gitse karşısına bir kaplan mı çıkacak, yerinden kıpırdamasa, daha aklına gelir gelmez tüylerinin ürperdiği bir pitonun bir danayı yutacak kadar açılmış ağzını ve onun kıpkırmızı gözlerini mi yakalayacak, bilemiyor. O, böyle kaygılarla yüklenmiş, başına neler geleceğinden habersiz; bir yandan da sivrisineklere besin olmaktan kurtaramadığı bedeninin kaşıntılı rahatsızlığı içinde, acaba bu hayatın anlamı nedir, diye düşünmeye çalışıyor. O anda, böyle birisi için, herhalde hayatın bir tek anlamı olabilir: onu nasıl kurtarabileceği üzerine kafa yormak!

Saat herkes için 5'i mi çalıyor dünyanın her yerinde? Bazı şeyleri akılda tutmanın yararı olmalı. Resmî dairelerin saat 5'i ile İngiliz *lady*'lerinin saat 5'i arasında bir fark bulunmalı değil mi? Bizim evimizin saat 5'i ile ormanda yolunu yitirmiş adamın saat 5'i bir mi? Benim için saatin 5'i çalması bir bardak çayın eşliğinde

zevzek bir şairin, o benim zevzek şairimin akılüstü, akıldışı, gerçeküstü, gerçekdışı bir şiirini okumanın vaktidir. Zola'nın adamı ise o saatte vardiyasını değiştirme savaşındadır. Ben, saatin 5'i çaldığı bir vakitte başka şeyler de tahayyül edebiliyorum:

Ailenin, babasız haylaz oğlu evden kaçmıştır ve kendinden uzun zamandır haber alınamamaktadır. Hanımevladı biri olmasa, dersin ki, bu çocuk (aslında ilk gençliğini yaşayan delikanlı) çobanlık yapar, tarla sürer, başının çaresine bakar. Fakat öyle değil, o, tarlayı sinema filmlerinde görmüştür ve eli daha bir öküzün derisine değmemiştir. Hırsızlık yapmayı da becerememeyeceği kesindir. Peki, böyle biri için, ailesi (yani anası ve biri kız öteki erkek iki kardeşi) kaygılanmaz da ne yapar? Zaten hepsi de pimpirikli tiplerdir. Derken, iki yıl geçince haylaz oğlandan bir mektup alınıyor: paraya ihtiyacı olduğunu bildiriyor. Paraya da ihtiyacı vardır kuşkusuz. Fakat para bahanesi ile aslında adres bildiriyor o. Şimdi ona istediği parayı mı postalamaları gerekiyor, yoksa evin büyük oğlunun binip trene o adrese gitmesi mi? Bu ikinci şık yeğleniyor. Büyük oğulla ona refakat eden bir arkadaşı iki gün, üç gece bir tren yolculuğundan sonra adrese ulaşıyor. Trenden inildikten sonra da meşakkatli bir kara yolculuğuna katlanılıyor: nihayet köy! Meğer haylaz delikanlı, bir köy ağasına yanaşma olmuşmuş. Çaylar, dereler geçildikten sonra, büyük kardeş, uzaktan, hatta ufukta kardeşinin siluetini seçiyor. Haylaz oğlanın silueti harika: bir koyun sürüsünün arasında, elinde kendi boyunun iki misli uzunluğunda bir asa ile orada, bir heykel kıpırtısızlığında vakur, bekliyor. Fakat refakatçi, manzaradan büyülenmiş: elinde asasıyla dinelmiş olan yanaşmanın

arkasında, saat 5 güneşinin korkunç güzellikler içindeki renk cümbüşü, oynaşıp duruyor: böyle bir tabloyu, o tablonun renklerini Salvador Dali bile düşünemez. Kırmızıların ve alların sonsuz tonları… Refakatçi, arkadaşına sesleniyor:

– Şu manzaraya bak arkadaşım!

Arkadaşı, alıngan bir öfkeyle ona cevap veriyor:

– Lan, ben ne dertteyim, sen ne derttesin…

*

Ormanda anlam avcılığına çıkmak böyle bir şey olmalı: herkes kendi canının derdindedir. Kimsenin başkasının derdine, başkasının bulduğu bir anlama ortak çıkmaya hevesi görünmüyor. Gazetedeki ölüm ilanıyla öldüğünden haberdar olduğumuz Abdullah beyin, bu Abdullah mı, yoksa öteki mi olduğu, onu tanıyanlardan başkasına ne anlam ifade ediyor?

TEHLİKE KARŞISINDA

Acaba tehlike karşısında niçin sahip olduğumuz "anlam"ı yitirmiş olduğumuz duygusuna kapılıyoruz? Ya da gerçekten, sahip olduğumuz bazı anlamları yitirdiğimizi fark ediyoruz? Sonra acaba, hakkında yitirdiğimiz duygusuna kapıldığımız o anlam nedir? Hayatımızda gerçekten "anlam" olarak bir yer tutan nesneler ve olgular mıdır onlar?

Ormanda yolunu kaybetmiş birinden bahsetmiştim, değil mi? Yolunu yitiren o kimsenin kafasındaki anlam dizgesinin değişmiş olacağını farz ediyordum:

o kişi için saatin 5'i çalmasıyla, bir İngiliz *lady*'sinin saat 5'i arasında fark olacağını ileri sürüyordum. Çünkü her ikisini meşgul eden "dert" aynı değildir. Ormanda yolunu yitirmiş adam can derdindeyken, İngiliz *lady*'si çay derdindedir. İngiliz *lady*'si önünde uzanan bahçenin, kırların yeşilliklerine, çayırlarına ve orada koşuşturan taylara ve golf oynayan sevgilisine bakıp çayını yudumlarken kendini hazzın ve mutluluğun deryasına dalmış olarak hissederse ve bu hissini birilerinin ve mesela sevgilisinin kulağına fısıldamak için ivedilik gösterirse, bunu, onun hakkı olarak kabul etmemiz bir yana, içinde bulunduğu ortamın tabiî hâsılası saymamız bile "gerekebilir". Fakat "orman saati"nin saat 5'inde, karşılaştığı canavarın açılmış ağzına bakarken çay saatinin geldiğini düşünebilecek bir insan varsa, o sadece hasta biri olarak tasavvur edilebilir; sağlıklı biri olarak değil!

Peki, canavarın açılmış ağzı karşısında, bir hanımın, kendini vaktiyle o kadar tedirgin etmiş olan çorabının kaçmış olması şimdi nasıl bir değer yüklenmiş olabilir? Yemeğin tuzunun kaçırılmış olması, sofrada biberin eksikliği, bir kitabın sayfasının zedelenmişliği, işine geç kalmış olmak, buzdolabının uğultusu, komşu çocuğunun gürültüsü, açılmış bir canavar ağzı karşısında, yani insan hayatının ortaya konulmuş olması halinde, bu hayatın neresi için bir değer ifade etmiş olabilir? Geçmiş günlerde, her nasılsa burun buruna karşılaşılan iki insandan hangisinin hangisine yol vereceği bir mesele konusu sayılırken; bu meselenin çözümlenmesi karşılıklı olarak özür ve teşekkür dileklerinin teatisini gerektirirken; şimdi bu "mesele" bir değer ifade edebilmek için nelere borçlanmış olmak gerekir?

Hayatımızın, bir yemeğin tuzsuz hissedilmesinden daha önemli tarafları da bulunmaktadır elbette. Faulkner Asker'in Nasibi'nde (Soldier's Pay) savaşta yüzü parçalanmış olan askerin, nişanlısı karşısında duyduğu o ezilmişlik, o telâfi edilmezlik halini nasıl da canla başla anlatıyordu! Bir kolunun kopması bir insanın hayatını karartabilir. Fakat bu karartı, insanın hayatta olduğunu hissettiği sürece bir değer ve önem taşır. Hayatın tümünün kaybedilme riskiyle karşı karşıya gelindiği ân'da, insan, sanıyorum öteki kolunu feda etmekten de kaçınmaz. Yeri gelince ayaklarını da feda edebilir. Çünkü nefes alıyor olmak veya nefes aldığını hissetmek, insan için iki koldan ve iki ayaktan daha önemlidir. Çünkü "insan olmak" iki kol ve iki bacakla kaim olan bir anlam taşımaz; insan olmak, insan olarak nefes aldığı hissinin bilincinde olmakla kaim olan bir anlamdır. O, bir nefes ve o, bir ânlık bir insan olma bilincindedir o anlamı meydana getiren. Demek ki, gerçek bir tehlike karşısında yalnızca saat 5 çayını unutmakla kalmıyoruz, kolumuzu ve bacağımızı da yitirmiş olmayı göze alabiliyoruz. Peki, göze alamadığımız bir şey kalıyorsa, yani bütün anlamlar anlamını kaybettikten sonra bile, geriye bir anlam, feda edemeyeceğimiz bir şey, bir anlam kalıyorsa, acaba o şey nedir? O şey işte hayatın ta kendi olan anlamdır. Uğruna bütün bedenimizi feda etmeye hazır olduğumuz o anlam, hayatın kendidir. Fiiliyatta gerçekleştirilmesi mümkün olmasa da, biz, hayatımızı bedensiz olarak da tahayyül edebilmekteyiz. Yani o vazgeçemeyeceğimiz şeyi, o anlamı, bedenimizin dışında da tasavvur edebiliyoruz. Bir tehlike ânında, bir canavarın bedenimizi yutmak üzere açılmış ağzı karşısında, bedenimizi vermeye hazır olabiliriz, ama hayatımızı asla! Be-

denimizi kurtarmak isteyişimiz, hayatımızı kurtarma iştiyakından başka bir anlama mı geliyor sanki!

AYRINTININ ANLAMI

Hayatımızda ayrıntının anlamı bulunmadığını elbette söyleyemiyoruz. Çorabımızın kaçmasının, yediğimiz yemeğin biraz tuzlu ya da tuzsuz olmasının, saat 5 çayının, saat 5 çayını sevgilimizle birlikte içmenin tadının, bahçemizin ve kırların yeşilliğini seyretmenin, bir tavşanın sekişini yakalamanın, kedi miyavlamasının, çekirge vıcırdamasının, bir yumurtanın nasıl bir tabiat harikası olduğunu düşünmenin, horoz ötüşünün, eşek anırtısının, mektubumuzu yazarken duyduğumuz kalem cızırtısının, gevşemiş bir ayakkabı bağcığının, şafak alacasına duyduğumuz hayranlığın, bir yılanın çatal diline yakalanan bir sineğin hayatının sönüşünün, fakat bundan ne sineğin, ne de onun hayatını söndüren yılanın haberdar oluşunun... vesaire, vesaire.. bütün bu ayrıntıların hayatımızın içinde elbette bir anlamı vardır ve olmalıdır.

Aslında, bir bakıma, insanın hayatını anlamlı kılan belki de, ayrıntı dediğimiz bu olgulardır. İnsan yaşadığını başka nasıl hissedebilirdi yoksa? Ayakkabının içine kaçmış mercimek büyüklüğünde bir taş parçacığı kadar insana yaşadığını hatırlatabilecek bir uyarıyı ben başka nerede bulabilirdim? O taş parçacığı ayakkabının içinde değil de, bulunması "gereken" yerde bulunmuş olsaydı, benim hayatım için nasıl bir anlam ifade edecekti? Ya da bir anlam ifade etmesi mümkün olur muydu?

Fakat elbette unutmuyoruz: bütün bu ayrıntıların hayatımın içinde bir anlam ifade ettiğini söyleyebilmem için, hayatımın güvenlik altında bulunması gerekiyor. Tehlike karşısında, bu ayrıntılar taşıdıkları anlamı yitirebilmektedir. Ya da başka (yeni) anlamlar kazanmaları mümkündür. Avare dolaşan birinin ayakkabısına kaçmış mercimek büyüklüğündeki bir taş parçacığı için, o kişinin bir kenara çekilip ayakkabısını silkeleyecek kadar vakti vardır. Ayakkabısını eline almışken çevirip pençesini muayene de edebilir o. Dahası, ayakkabısının tarihçesini düşünebilir. O tarihçe ona bayramları, dostları, akraba ziyaretlerini, giderek varsıllığı ve yoksulluğu hatırlatabilir; buradan hareketle, o kişi, kendi hayat felsefesini, hayatın anlamını, memleketin halini düşünebilir. Bütün bu tedailer, ona, ne zengin anlamlarla yüklenmiş bir hayat yaşadığı hususunda fikirler ilham edebilir. Kendini yoklar: evet, hayatı güvenlik altındadır: onu tehdit eden hiçbir tehlike yoktur görünürde.

Fakat işte tam o anda, düşünün ki, parlamış bir at o kişinin üstüne doğru şahlanmıştır! Veya azgın bir boğanın boynuzlarıyla karşı karşıya kalınmıştır! O taş parçacığı, o, ona hayatın anlamını ilham eden ayakkabısının içindeki müziç nesne, tümüyle anlam kaybına uğrar. Uğramazsa şaşarım. Hayata anlam verdiğini ya da anlam kattığını düşündüğümüz bütün bu ayrıntılar, ancak hayatın kendisi güven altında bulunduğu sürece anlam taşımaktadır. Hayatın kendi tehlikeye girmişse, ayrıntılar da anlamını yitirir. Anlamını yitirmiş olan, ancak farklı bir düzlemde bir anlama sahip olabilir. Fakat hayatın anlamı, kendi başına taşıdığı anlam, ancak tehlikeyle karşı karşıya kaldığı zaman, ancak kendiyle özdeş olabilen bir anlama sahip olduğunu hissettir-

mektedir. Hayat, güvenliğini kaybettiği tehlike karşısında, önümüze, bütün ayrıntılardan sıyrılmış olarak ve som kendi olarak çıkar.

Böylece ayrıntının hayata kattığı anlamla, hayatın ayrıntıya verdiği anlam arasındaki farklılaşma da ortaya çıkıyor: insanın hayatı olmasa, ayrıntının anlamı sıfırdır; fakat hayat, içine aldığı ayrıntıyla kendi anlamını fark edebilmektedir. Şu şartla ki, ayrıntının, hayatın içinde bir anlama sahip olabilmesi için, hayatın güvenlik altında bulunması gerekmektedir. Güvenliğini tehlikeye düşüren hallerde, hayat, ancak bizatihi kendinde olan anlamla dışlaşmaktadır. Kendinin (hayatın) dışında, başka her şey değerini yitirmektedir.

Böylece, hayatın bizzat taşıdığı bir anlamı olduğunu, onun içindeki ayrıntılara bakarak keşfediyoruz. Fakat insan, gene de, olur olmaz her ayrıntıda hayatın bir anlam taşıdığını fark etmeyebilir; böyle bir anlamın varlığını fark etmede acze düşebilir. Fakat insana, hayatının böyle bir anlam taşıdığı, yani hayatının bir anlamı olduğu hatırlatılacaksa ve insanın böyle bir hatırlatmaya ihtiyaç duyduğu kabul ediliyorsa, bu hatırlatma, hayatı yönlendiren ilke marifetiyle gerçekleştirilebilecektir: yani hayatı ve mematı elinde bulunduran "kudret" marifetiyle... Fakat "o kudret"in vaz edeceği hatırlatıcı, ayakkabının içine kaçmış taş gibi geçici ve kendi içinde anlam taşımaktan mahrum bir vesile olamaz elbette, o, sürekli ve kendi başına da anlamı olan bir olgu olarak düşünülebilir. Öyle bir olgu ki hem hayata anlam katıyor, hem hayatla bir anlam kazanıyor, hem kendi başına bir anlam taşıyor. Böyle bir olguya bir ad vermek gerekiyorsa, ona ibadet demek uygun olur. Hayat güvenliğini yitirdiği zaman bile ibadet an-

lamından boşandırılamıyor, çünkü o, hayatın içine yapay bir ayrıntı olarak yerleştirilmiş bulunmuyor ve böyle bir yapaylığı kendi özniteliği içinde reddediyor.

SAÇMALIK DUYGUSU

Evet, bir yılanın, çatal diliyle bir sineği yakalayıp onun hayatını söndürüşü, fakat bundan ne yılanın, ne de hayatı sönen sineğin haberdar oluşu, hayatın (hayatımızın) ayrıntıları arasında sayılabilecek olaylardandır. Fakat doğrudan kendimizi ilgilendiren (mesela ayakkabımızın bağcığının gevşemiş olması gibi) veya bizi doğrudan ilgilendirmemekle birlikte müşahede ettiğimiz anda ondan hayatımıza bir anlam katılabileceğini düşündüğümüz (yılan ve sinek örneğindeki gibi) ayrıntıların bir başlarına haiz olduğu bir anlam var mıdır? Merih'teki bir toz parçası, ay yüzündeki bir taş parçası da bizim yaşadığımız evrende bir yer işgal edip duruyor. Fakat onların ve daha milyarlarca, milyar katrilyonlarca buna benzer ayrıntı acaba bizim hayatımız için ne "anlam" taşıyor? Aya ilk ayak basan astronotun orada bıraktığı ilk ayak izi o kişi için onun hayatını belki üç ömür doldurmaya yetebilecek bir anlam taşıyabilir. Fakat o ayak izinin benim kişisel hayatım içindeki değeri nedir ya da ne olabilir? Elbette bir HİÇ.

Hayır, şunu söylemiyorum, yani böyle bakılarak bir anlama varılsın istemiyorum: o ayak izi, bütün bir insanlığın ortak çabasının ürünü olarak ayın o noktasına bir damga olarak basılmıştır! Böyle düşünmek olayı farklı bir düzleme kaydırmak olur. Benim söylediğim yalın bir

durum: o ayak izinin benim kişisel hayatımda taşıdığı bir anlam var mıdır? Eğer gene de o ayak izinin ve Jüpiter'deki bir gazın, öyle uçacakmışçasına durup durmasının ve o duruşun milyarlarca yıldan beri öyle durmasının, benim hayatıma kattığı bir anlamın var olduğunu iddia edebiliyorsak, bunun sebebi, bizim o ayrıntıyı düşünüyor olmamızdan başka neye dayandırılabilir?

Bizim hayatımızın içinde sadece bir ayrıntı değeri taşıyan bir sineğin bir yılana yakalanması hali (ki böyle bir ayrıntı bile ancak biz ona dikkat etmişsek söz konusu olur), o iki canlı yaratık için bir hayat memat meselesidir. Birisi avını yakalayarak hayatını idame etmekte, öteki hayatını söndürerek başkasına yem olmaktadır. Fakat bu durum, bizim için, yani bu olaya bu anlamları veren (yakıştıran) biz insanlar için böyledir. Olayın "kahramanları" olan yaratıklar bakımından ortada ne av vardır, ne avcı; ne avlayan vardır, ne avlanan! Dolayısıyla ortada kendine anlam izafe edilebilecek bir olay da yoktur. Ya peki olan şey nedir?

Olan şeyin ne olduğu ancak ona bakan "bilinç" tarafından belirlenebilir. Eğer ortada böyle bir "bilinç" mevcut değilse, olan bir şeyin olduğunu, yani bir şey olduğunu söylemek de mümkün olmayacaktır. Nasıl mümkün olsun ki! Bir heyelan esnasında dağdan yuvarlanan taşların; dalgalanma esnasında her bir dalgayı teşkil eden su yığınının, içinde yer aldıkları bu hareketlerin kendileri için ne anlamı olabilir? Ya da bir anlamı olabilir mi? Burnunun ucunda uçan bir sineği bir ağız hamlesiyle kapan bir kedi için yaptığı eylemin nasıl bir anlam taşıdığı hususunda ne söyleyebiliriz? Kedi, taş, su ve sinek, bir eylemin içinde yer alıyor, fakat onlar içinde yer aldıkları eylemin farkında olmayı bir

tarafa bırakalım, herhangi bir şeyin olup olmadığının bile farkında (bilincinde) olmuş değildirler. Böyle bakınca kedinin veya yılanın bir sineği avlaması ve bir sineğin bu hayvanlara av olması "saçma" bir "olay"dır. Yani bu olay hakkında farz edilebilecek anlamların tümünden boşandırılmış bir durumla karşı karşıya kaldığımızı görüyoruz. Eğer ortada anlamı olan bir olay cereyan ediyor, çünkü bu hayvanlar biri av olarak öteki avcı olarak bir "beslenme olayını" gerçekleştiriyorlar diye düşünürsek, bu, sadece bizim, "insan olarak" bu olaya atfettiğimiz anlamı dile getirmiş olur. Fakat bilincinden boşaltılmış bir "avcılık" olayına anlam yüklemeye yetmez. Çünkü "avcılık" mevcut değildir.

Aynı şekilde kendimizi, dünyaya, bilincinden boşaltılmış bir fırlatılma eylemiyle "düştüğümüzü" farz edersek, bizim bu dünyada yaşıyor olmamız da saçmaya dönüşür.

Fakat insan, bu olayların zatında böyle bir "saçmalık" olduğunu farz etmiş olsa bile, sırf böyle bir farz edişin bile ona bir anlam yüklemek olduğu düşünülürse, kendini bütünüyle boşluğa (*nihil*'e) yuvarlanmaktan alıkoyan bir dayanağın her zaman mevcut olduğu fark edilebilir. Böylece olayları anlamlandıran, olguları ve nesneleri, nesnelerin duruşunu saçmaya düşmekten siyanet eden gücün insana "verilmiş" olan bilinçten kaynaklandığı ve bu bilinç sebebiyle hiçbir şeyin boşlukta durmadığı ve boşluğa yuvarlanmadığı kavranılır hale gelir.

MUSLUĞUN SUYU DAMLIYORDU

Gecenin bir yarısında, balkonda oturmuş, bir yandan yıldızları seyrediyor, bir yandan da bardağı avuçlarımın arasında yuvarlayarak sıcacık çayımı yudumluyordum. Gözlerim, Nisan ayı ortalarında, güneybatı yönünde, sanıyorum yirmi gün kadar (belki daha fazla) bir süreyle görünmüş olan o parlak, o görkemli, renkli yıldızı arıyordu. O yıldızın bir gezegen olduğunu düşünmüş, fakat neyin nesi olduğunu bir türlü öğrenememiştim. Nisan ayı ortaları diyorum ya, bundan da fazlaca emin değilim, o yıldız belki daha önceki bir tarihten beri görünüyordu, fakat ben ancak Nisan ayı ortalarından itibaren onu fark etmiştim. Kimi zaman daha güneş batmadan görünüyor, gece saat onbire kadar batıya doğru hareket ediyor, sonra kayboluyordu. Evin konumu müsait olmadığı için yıldızın tam ne zaman ve nasıl battığını, yani gökyüzünde nasıl kaybolup gittiğini izleme imkânı bulamamıştım. Fakat günün birinde, yıldız tümüyle kayboldu. Belki şimdi gökyüzünün başka bir yerinde ortaya çıkıyordur, fakat yazık ki, benim, artık onu gözleme imkânım kalmamıştır. Şimdi sadece o yıldızın neyin nesi olduğunu merak ederek avunuyorum. Bu da bir şey!

İşte böyle, balkondan, gecikmiş (acaba?) insanların, gençlerin sesini işitiyorum. Uzak pencerelerin ışıklarının birer birer söndürüldüğünü fark ediyorum. Bir süre sonra tümüyle geceyle başbaşa kalıyorum. Duyabilsem, yıldızların sesini dinlemek isteyeceğim. Bazen gecenin bu görkemli sükûnetini susturucusu bozulmuş bir otomobilin egzoz gürültüsü bozuyor. Sonra onun sesi de kayboluyor. Ve ben, bir anda o gürültünün dün-

yamızın ya da uzayın kim bilir hangi bilinmeyen bir noktasına sığınıp kaldığını düşünmeye başlıyorum.

O sesi, kaynağını bilemediğim, fakat bir süreden beri duyduğumu sandığım o sesi yeniden fark etmeye başladığımda vakit epey ilerlemişti. Bu sefer daha yakınlardan duyuluyor gibiydi. Düzenli aralıklarla işitiliyordu. Fakat ben o sesin kaynağını düşünmeye başladığımı unutuyor; fakat mesela bir sivrisinek vızıltısına, tokuşan demir seslerine veya –fakat o saatte nasıl olur!– üflenen bir flütün nağmesine yoğunlaşıyordum.

Nihayet yatma vaktinin geldiğini düşünmeye de vakit geldi. Balkonun kapısından içeriye adımımı atınca hayretle fark ettim: o, deminden beri, duyduğumu sanıp da kaynağını keşfedemediğim, zaman zaman tümüyle kaybettiğim o ses, mutfağın lavabosundaki musluktan, lavabonun metal kabına damlayan suyun sesiymiş. Musluğun bozulmuş olduğunu düşündüm, fakat yoklayınca iyice sıkıştırılmamış olduğunu gördüm. Musluğu sıkıştırdığım anda da damlama kesiliverdi. İşte bana olanlar da o anda oldu: peki daha önce damlamış olan o sulara, o damlacıklara ne olmuştu? Yani tabiî hemen diyeceksiniz ki; n'olacak, lavabonun savağından akıp gitmiştir. Bunu ben de biliyorum. Fakat benim merak ettiğim, o, belirli bir damla, mesela musluğu sıkıştırdığım anda düşen o son damla, ona ne oldu? O, düşen her son damlanın başına ne geldi?

Çünkü o her son damla, henüz damlayıp lavaboya düşmeden önce kendi başına bir bütünlüğü koruyordu. Yeryüzündeki milyarlarca metre küplük sudan ayrılmış o biricik haliyle, musluğun ucuna takılıp kalmış haliyle, o, kendinde biricik olan bir su parçasıydı; o, bir damlay-

dı. Fakat musluğun ucundan ayrıldığı andan itibaren artık o, ancak belirli moleküllerle teşekkül etmiş olan o biricik haldeki damla olmaktan çıkmıştı! O, artık yoktu!

O, bir süre görüp de şimdi kaybettiğim yıldız gibi, yoktu. O yıldız, kuşkusuz bir gün gene meydana çıkıp görünecektir. Fakat musluğun ucundan düşen o son, en son damla, bir daha asla görünmeyecektir. Görünen öteki su damlaları, benim yitirdiğim, musluğun ucundaki o son damlaya asla tekabül etmeyecektir. Yani onlar, o damla olmayacaktır. Çünkü o damla, evrenin başlangıcından bu yana oluşup çözülmüş suların, ancak o belirli moleküllerin bir araya gelmesiyle oluşturduğu ve kendinde biricik olan bir damlaydı. O damlanın kıyamete kadar bir daha oluşması mümkün değildir; bunun mümkün olduğunu farz etsem bile, bu sefer benim onu görmem mümkün olmayacaktır: bir an için onu gördüğümü farz etsem, bu sefer o damlanın "o" olduğunu nerden, nasıl bilebileceğim; bu sefer de bu imkân dışı kalacak.

TERCEME-İ HAL

Başlığı "özyaşam öyküsü" diye de koyabilirdim. Fakat söyleyeceklerime "terceme-i hal" tamlaması daha uygun düşüyor. Halin, yaşanılan halin, bir başka dile dönüştürülmesi anlamını bu tamlama daha isabetli ifade ediyor. Yaşamak bir haldir, bu halin dil ile ifadesi başka bir haldir.

Fakat acaba hangi "terceme-i hal" konu edindiği kişinin hayatını ayrıntılarıyla anlatmayı ve yansıtmayı başarabilir? En ayrıntılı bir hayat öyküsü bile, sıkıcı ol-

mamak adına, kısaltmalara başvurmak zorundadır. O öyküyü kaleme alan kimse, kendine göre hurda saydığı ayrıntıyla okuyucusunun kafasını şişirmemek için o kısımları atlamak zorunda hisseder kendini. Fakat atlanmış olan kısımlar, hali aktarılan kişinin hayatında yaşanmıştır. Hayatın kendinde boşluk yoktur. Hayat çalışırken ve uyanıkken yaşandığı gibi, uykudayken de yaşanmaktadır. Beyhude diye telâkki edilen yaşam parçacıkları bile yaşanmaktadır: hayatta boşluğa yer yoktur. Çünkü yaşanan her ân nefes alıp vermekle, bir şey yapmakla veya yapmayı ihmal etmekle, düşünmekle veya dalgınlıkla, uyanıklıkla veya gafletle.. doldurulmuş olarak geçmektedir.

Cahit Zarifoğlu'nun *Yaşamak* adlı anı, terceme-i hal karışımı kitabı "ne çok acı var" cümlesiyle başlar. İşte yaşanan hayatın bir kesiti.. daha doğrusu bu cümleyle tercüme edilmesi. Biz, bu "ne çok acı var" cümlesini hızla okuyup geçeriz. Bu cümle, bize, ancak, bizim acıdan çıkardığımız anlama göre bir anlam ifade eder. Acı üstünde daha önce düşünmüşsek ya da hayatımızda "acı" adını verdiğimiz bir yaşantının deneyinden geçmişsek, bu cümlede ifade edilen acı bizi etkiler. Tecrübemizden geçen, hayatımıza yerleştirdiğimiz anlamı içinde o acı, kemiklerimize işler. Fakat eğer acıdan hiçbir şey anlamıyorsak, anlamamışsak, bu cümle artistik bir ifade olarak gözümüzün önünden akıp gider ve bizde hiçbir etki bırakmaz. Fakat buna rağmen, biz, bu "ne çok acı var" cümlesinin arkasında bütün bir hayat serüveninin konumlandığını biliriz. Mahrumiyetin doğurduğu acıları düşünebildiğimiz gibi, sevinçten ve mutluluktan doğan acılara da yoğunlaşabiliriz. Ve bu cümleye kendimize göre bir anlam yükleriz. Fakat o

cümleyi yazan kişi, belki de, bizim hayal gücümüzün ötesinde bir acıyı yaşamış olabilir. Belki de tersine, o, bir kedi tırmalamasını böyle ifade etmiştir.

Fakat ne olursa olsun, böyle bir cümle, bize bir hali tercüme ettiği gibi, herhangi bir "terceme-i hal"de, hayatı konu edinilen kişinin hali ancak konuşulan dile tercüme edilmekten ibaret kalır. Üst tarafı okuyucunun ferasetine ve basiretine bırakılır.

"Yolculuğum iyi geçti" cümlesiyle yolculuk halini tercüme eden kişi, yolculuğunun ancak kazasız belasız geçen kısmını ifade etmektedir; oysa o yolculuk esnasında geçen saatler boyunca ne hayaller kurulmuştur, ne manzaralardan geçilmiştir, hangi konaklamalarda hangi işler yapılmıştır! Bu üç kelimelik cümlenin arkasında bütün bir yolculuk serüveni gizlidir. Kişinin, yaşayıp da kendi kendine bile dile getirmekte aciz düştüğü nice içyaşantılar mevcuttur.

Bir "terceme-i hal" acaba halimizi ne kadar tercüme edebilmektedir? Hayatın dili acaba konuştuğumuz dile ne kadarıyla tercüme edilebilmektedir? Bir "evet"in veya bir "hayır"ın arkasında acaba ne anlamlar yüklüdür?

Susan kişinin hali konuşma diline nasıl tercüme edilebilecektir? O "susuyordu" demenin yetmediği ya da maksadını aşan veya maksadının berisinde kalan durumlar için elden gelen bir şey olabilir mi? Acaba susmak kayıtlara nasıl geçirilecektir? Hiç konuşmamış ve hep susmuş bir münzevinin, diyelim ki, altmış yıllık inziva hayatı: "O altmış yıl inzivada yaşadı ve hep sustu" cümlesiyle anlatılmış olsa, bu cümle, bütün bir hayat karşısında nasıl bir anlam yüklenmeye güç yetirebilir? Ve böyle bir cümle ne ifade etmiş olur? Bu kelimeler o münzevinin hayatı nezdinde zavallılaşmış olmaz mı?

KİMSE ZATEN BAŞKASI OLAMIYOR

Bir "terceme-i hal"in yazılışında dilden kaynaklanan zorluklar olduğu bellidir. İnsan kendi halini tercüme ederken bile kendine dışardan biri olarak bakmak zorunda kalıyor ve kendini dile getirirken, haline bir ayna tutmuş olmuyor, fakat onu sözsel olarak ifade etmeye çaba gösteriyor. Yaşantımızın her duygusuna tekabül eden bir deyim bulunsa, bu deyimler üzerinde de insanlar arasında uzlaşmaya varılmış olsa, yaşadığımız duyguyu teşhis edip edemeyeceğimiz hususu tereddütlüyse, bu sefer de yanlış teşhisten ileri gelen bir yanlış ifade edişle karşılaşmamız mukadder olacaktır.

Dilin kendi, bir bakıma, zaten bir kısaltma aracıdır. İnsanın gerçek hayatında saatler, günler, haftalar, aylar veya yıllar süren herhangi bir yaşantı hali, dilde üç kelimelik bir yer tutar: "Gün boyunca ağladım" cümlesi kendi bağlamından kopartıldığında üçüncü kişiler nezdinde nasıl bir anlam yüklenmiş olabilir! Sonra "gün boyunca" ibaresi ile ne söylenmek isteniyor? Acaba bütün gün durmadan ağlanmış olduğunu mu, yoksa bu edimin durup durup işlendiğini mi? En uzun bir roman, en uzun bir efsane bile üç-beş günde okunup bitirilir, fakat o romana veya efsaneye belki de yıllar, yüzyıllar sığdırılmış olabilir. Veya bunun tersi de mümkündür: üç günde okunmuş olan bir roman, bir kişinin üç dakikalık bir yaşantısını dile getirmiş olabilir.

Böylece dilin gerçek hayatımızda tuttuğu süre ile gerçek yaşantımızın süresinin örtüşmeyebileceğini söylüyoruz. Bu durumu, şimdiye kadar dil'in zaafı olarak gördük. Fakat bu aynı durum, aynı zamanda bize dilin kudreti hakkında da bir delil getiriyor. Gerçek ha-

yatımızda yıllar süren bir yaşantıyı: "O, bu hali yıllar boyu çekti" cümlesine sıkıştırarak iki saniye içinde anlatabilmekteyiz. Bu da dilin gücüne delalet ediyor.

Fakat bu mülâhazalarla şu soruyu sormaya hazırlanıyoruz: insan, kendi halini tercüme etmeye teşebbüs ettiğinde acaba ne ölçüde başarılı olabilir? İnsan kendi halini tercüme ederken acaba kendi aslına ne kadar sadık kalabilir? Kendi aslına sonuna kadar sadık kalması mümkün olabilir mi? Başkasının halini tercüme edenler bakımından bu sorulara cevap vermek kolay görünebilir. Nihayet üçüncü bir kişinin bir başkasının hayatına girmesinin, son tahlilde, tümüyle mümkün olmayacağını kabul etmek zor değildir. Fakat insanın, kendi halini tercüme ederken aslına ne ölçüde sadık kalabileceği de bir soru konusudur. Çünkü insan kendi halini tercüme ederken de bir "seçme" yapmaktadır. Seçmeler iç içe halkalar biçiminde gerçekleşebileceği gibi, ayrı düzlemlerde de gerçekleşebilir. Şöyle ki:

Halini anlatmaya karar vermiş olan kimse öncelikle halinin hangi safhasını veya hangi alanını anlatacağını seçer. Bunu seçtikten sonra o halin anlatılmasında hangi sıralamaya dayanacağını kararlaştırır, böylece gerçek yaşantıdaki kronolojik sıra bozulmuş olur. Anlatılanların anlamlı olabilmesi için bazı "haricî" açıklamalara başvurulmak mecburiyeti hâsıl olabilir, çünkü o bilgiler elde bulunmadıkça anlatılanların anlaşılması imkânsız kalabilir. Bütün bunlar, aslında, gerçek (reel) yaşantının, tercüme esnasında inhirafa uğratılması demektir. Bir de, bütün bunların anlatılması esnasında seçilen kelimelerle bırakmak istediğimiz etki arasında da bağlantı vardır: seçilmiş olan hiç bir kelime, o bağlam içinde masum değildir: belli bir etkiyi hâsıl etmek üze-

re seçilmişlerdir: aynı duyguyu anlatmak için: "üzüldüm", "kahroldum", "gözyaşlarımı tutamadım", "ağladım", "beni görenler gözlerimden iki damla yaşın yanaklarıma doğru süzüldüğünü söylüyordu" vb. ifadelerin her birinin bıraktığı etki ve izlenim farklıdır.

Böylece, değil başkasını anlatırken, kendi halimizi tercüme ederken bile aslımıza sadık kalabilmenin ne kadar zor olduğu anlaşılmaktadır. Fakat böyledir diye anlatmaktan ve halimize ve insanlığın haline tercüman olmaktan vaz mı geçeceğiz? Elbette hayır. Çünkü Cenabı Allah, halimizi tercüme etmek üzere bizi böyle bir teçhizatla donatmıştır. Öyleyse bizim o teçhizatı sonuna kadar verimlendirebilmemiz bizim maharetimize kalmıştır.

İnsanın, başkasının halini tercüme ederken onun yerine geçemeyişi tabiî karşılanabilir, fakat aynı kişinin kendi geçmişini tercüme ederken bizzat kendine karşı üçüncü kişi durumuna düşmesi de bir o kadar tabiî karşılanmalıdır. Çünkü insanın kendi geçmişi de, haline nispetle, kendinin dışında kalmıştır.

KENDİNİN DIŞINDA KALMAK

Diyoruz ki, insan, kendi halini tercüme ederken, haline nispetle geçmişi ona üçüncü kişi mesabesinde kalır. Aslında bu fikri, kişinin haline de teşmil etmek mümkündür: yani, kişi yalnızca geçmişine değil, fakat şimdiki haline karşı da üçüncü kişi durumuna düşmektedir. Halini tercüme etmek isteyen kimsenin bu işi gerçekleştirebilmek için başvuracağı araç (belki biricik

araç) dildir. Bu işlemin sinema diliyle veya tiyatro diliyle veya fotoğrafla veya resimle veya müzikle ifade edilmeye teşebbüs edilmiş olması, şu anda bizim üzerinde durmaya çalıştığımız bağlam açısından sonucu değiştirmiyor: arada, dil, bir biçimde mevcut bulunmaktadır: neyin, hangi aracın dili olursa olsun, durum, son tahlilde aynı kapıya çıkıyor.

Bizatihi dilden kaynaklanan güçlüklerin mevcut olduğunu tekrarlamaya gerek yok: bu, dilin yapısında mevcut olan zaaflardan ileri gelebileceği gibi, kişinin dili kullanma becerisiyle de sınırlı olabilir. Fakat dilin dışında kalan başka zorluklar da bulunmaktadır. Kişinin kendine karşı dürüst olması gibi... Kişi acaba kendine karşı ne kadar dürüst kalabilir? Hayır, kişinin kendini bile isteye aldatabileceği durumu söz konusu etmiyorum. Kişi, kendine karşı dürüst kalma azminde olsa ve samimiyetle, ısrarla bu azmini gerçekleştirmede diretse bile, acaba bu işte ne kadar başarılı olabilir? Hafızası ona ihanet etmiş olamaz mı? Dahası, o, kendi haline bakarken ve kendi halini tercüme ederken, işin içine "yorum"larını katmaktan kaçınabilir mi? Kaçınabilse ne kadar kaçınabilir? Kendine karşı hiç mi avukat mevkiine geçmez? Hiç mi kendini savunmaya kalkışmaz? Yahut kişi acaba kendine karşı savcı mevkiinde durmayı hep mi reddeder? Veya yeri gelince aynı kişinin kendi kendinin yargıcı olabileceği durumlara hiç mi rastlanmaz? Bütün bu vaziyet alışlar, aslında, kişinin kendi halini tercüme ederken, bizzat kendine karşı belli tavırlar içinde bulunacağını işaret ediyor.

Bir an için, kişinin ne kendinin avukatı, ne savcısı, ne yargıcı konumunda yer aldığı, fakat sadece kendisi olarak tecelli etmek istediğini farz edelim. Aslında za-

ten hareket noktamız bu faraziyeden yola çıkıyordu. Kişinin, kendi halini tercüme etmeye teşebbüs etmesi durumunda, ne kadar kendisi olabileceği üzerinde düşünmeye çaba gösteriyorduk. Şimdi, aynı noktayı yeniden hatırlayalım ve diyelim ki, kişi, hali neyse onu başkasına aktarmak istiyor ve bu aktarma işlemini gerçekleştirirken de, hiç bir etki altında kalmak istemiyor ve her türlü dış etkiyi reddetmeye niyetli ve azimli görünüyor. Fakat sanıyorum, biz de, zaten bu işin gerçekleştirilemeyeceğini ifade etmeye çalışıyoruz. Çünkü kendi halini tercüme etmek isteyen kişi, bizzat bu hali dolayısıyla, kendi halinin dışına düşmüş olmaktadır. O halin tercümesi, bir videokasetin başa sarılıp yeniden gösterilmesi veya bir filmin tekrar seyredilmesi gibi bir hali dile getirmiyor. Kişinin, başından geçen olayları farklı zamanlarda, farklı nüanslarla tekrarlaması veya farklı kişilere veya farklı ortamlarda aynı olayı farklı kelimelerle anlatması, araya bir biçimde "yorum"un girdiğini göstermektedir. Anlatılan olay "aynı" olmakla birlikte, anlatıcı, dinleyenlerin üzerinde o belli etkiyi uyandırabilmek için, hitap ettiği kişilere ve içinde bulunduğu ortama göre, kelimelerini değiştirmek zorunda kalmaktadır veya en azından kendini böyle bir mecburiyet altına girmiş hissetmektedir. Bu, işin bir yanı… Kaldı ki, bu olayı aktaran kişinin kendi, bu iki anlatım zamanı arasında farklılaşmış olmaktadır.

Aslında, bu kadar laf, konuyu buraya getirebilmek içindi. Evet, kişinin, iki farklı ânda değişmiş olduğunu (olabileceğini) vurgulamak istiyoruz. Fakat bu değişme içinde, kişinin, kendinde aynı kalan bir "şey" bulunmaktadır. O aynı kalan "şey"e ne ad verilebilir bilemiyorum: kişinin kişiliği mi, mizacı mı, seciyesi mi, fıtra-

tı mı? Ne olursa olsun, işte o aynı kalan, kendi olarak kalan o şey, kişinin kendini hem kendine, hem başkasına sorumlu kılan öz'dür. Ve aynı zamanda kişiyi tövbe etmeye zorlayan faktör de, kişinin, kendinde "değişmez" olarak hissettiği, kişiyi kendi kılan o aynı niteliktir. Bütün değişmelerin ortasında değişmeden kalan kişiliğin usaresi olarak duran o şey, o nitelik: kişinin sorumlu tutulmasını, vebal altında kalmasını, tövbesini.. anlamlı kılan şey, işte o değişmeden kalan usaredir, o öz'dür. Eğer değişmeden kalan bir şey bulamasaydık, kişinin sorumluluğunu dayandıracak bir gerekçe elde etmemiz de mümkün olmazdı.

HAYAT BOŞLUK KABUL ETMEZ

O su kenarında oturmuş, elimde bir çöple, arkın kenarını kurcalayıp dururken çöpümün üzerine bir solucanın takılmış olmasının benim hayatımın geneli içinde ne anlamı olabilirdi ki? Elbette koskocaman bir hiç! Sanıyorum dört veya beş yaşındaydım. Solucanı, elimde tuttuğum çöpe tırmandırmak istiyordum. Fakat solucan açılıp kapanarak kendi yoluna gitmek için direniyordu. O sırada yanımda peydahlanan birinin: "Bunları (yani solucanları) güneşe çıkartıp bırakırsan kururlar ve ölürler" dediğini hatırlıyorum. Ben hayvanlara, böceklere dokunmaktan hoşlanmazdım (halen de öyleyimdir). Bir solucanın, derimin üzerinde kıpırdanırken meydana getireceği duyguyu merak etmeme rağmen denemeyi göze alamamıştım. Bana: "bunları güneşe çıkarırsan ölürler" diyen kişi karşısındaki tepkimi de şimdi hatırlamıyorum. Ama bildiğim o ki, ben o zavallı solucanı güne-

şe çıkartmadım, yani onun güneşte kuruyarak ölmesine gönlüm razı olmadı. Solucanla olan maceram, orada, öyle, kendiliğinden noktalandı. Daha sonra karşılaştığım hiçbir solucan üzerinde, onları ne güneşe bırakmak, ne de elimin üzerinde gezinirlerken bıraktıkları duyumu denemek gibi bir düşünceye kapıldım.

Bu olay, benim, bunca yıllık hayatımın içinde, başsız ve sonsuz, bir başına, öylece, yani hiçbir sebebe dayanmadan kalmıştır. Şu âna kadar bu olaydan bir ders çıkartılabileceği veya bu olayı bir yazıya konu edecek kadar önemseyeceğim de aklıma gelmemişti. Nasıl gelebilirdi ki, bu, başı ve sonu belli olmayan, hayatıma nerden, niçin, hangi vesileyle girdiği belli olmayan, bu, kelimenin bütün anlamlarıyla *münasebetsiz* olay, eski bir örümcek ağına takılmış bir sinek ölüsü kadar anlamsız ve önemsiz bir anıydı (eğer ona anı demem gerekiyorsa). Fakat bu kadar önemsiz, anlamdan yoksun, bu tek başına hafızamın bir yerlerine takılı kalmış bu olay, anlamsız ve önemsiz diye yok sayılabilir miydi? Çünkü o, benim hayatımın içinde, birkaç dakikalık da olsa bir yer işgal etmişti. Ben onu unutmuş olabilirdim, nitekim buna benzer nice şeyleri unutup gidiyoruz, fakat biz onları unuttuk diye onlar hayatımızda işgal ettikleri o yerlerden çıkıp gidiyorlar ve onların "çıkıp gittikleri" yer "boş" olarak mı kalıyor? Elbette hayır, defalarca hayır.

Fakat diyelim ki, özyaşam öykümü aktarmaya teşebbüs etmiş olsaydım, bu solucan olayına değinir miydim? Sanmıyorum. Veya öyle bir münasebetle karşı karşıya gelmiş olabilirdim ki, ancak o münasebet bana, başımdan bir solucanla ilgili böyle bir olayı hatırlatabilirdi. Veya hiçbir biçimde bu olay bir daha asla aklıma gelmezdi. Unutulmaya bıraktığımız nice ayrıntıların arası-

na bu olay da karışıp gider ve hiç olmamış mesabesinde kalırdı. Çünkü özyaşam öykümü bir biçimde anlatmaya kalkışsam, bunu, ancak belli bir anlamın, hayatımın anlamının açığa çıkartılması bakımından aktarma lüzumunu hissetmiş olmam gerekirdi. Bu bağlamda da, o solucana, hayatımın anlamı içinde bir yer vermeyi aklımdan geçirmezdim. Fakat buna rağmen, yani bu olayı unutuluşa gömmüş olmama rağmen, bu olayı, benim hayatımın içinde tümüyle yok kabul etmek mümkün olabilir miydi? Olay fiilen unutulmuş da olsa, onu tümüyle yok kabul etmek mümkün olmazdı. Ben onu unutmuş da olsam, onun üzerimdeki etkisini (derin veya yüzeysel, anlamlı veya anlamsız, zikre değer veya değmez) silmek, hatta bu etkilerin (kaynağı unutulmuş olsa da) izlerini yok saymak, kabul etmemek mümkün olmazdı. Bu etkiler, izler, benim onları unutmama, varlıklarından habersiz kalmama rağmen benim hayatımda üstlenmiş oldukları rolü oynamaya devam ederdi.

Hitler, özyaşam öyküsünde, ekmek kırıntıları attığı farelerin, bu kırıntıları kapmak için odasının orta yerinde birbirleriyle nasıl kavgaya tutuştuklarını ve kendinin bu kavgalardan nasıl ibret dersi çıkarttığını anlatır. O solucanın, benim hayatımda, bu bağlamda hiç bir anlamı olmamıştır. Bu olayı şimdi hatırlıyor olmam, bütünüyle farklı bir düzlemde gerçekleşiyor: ben, hayatımızda boşluğa yer olmadığına inanıyorum. Bunu daha önce söylemiştim: uyanıklıkla veya gafletle olsun, yaşadığımız her ânın hayatımızda tuttuğu bir yer bulunmaktadır. Onları yaşadığımız sırada bu ayrıntılara bir anlam yüklememiz mümkün olmasa da, hayatımızı bir biçimde aktarmaya teşebbüs ettiğimiz her seferinde, bu ayrıntı bir solucan bile olsa, bir anlam yüklenebilmektedir. Çünkü her olgu,

en küçücüğü bile, bir solucan bile, hayatımızda tuttuğu yer bakımından kendi anlamını kendi içine taşımaktadır. Yeter ki, biz, onu tercüme etmesini becerebilelim.

CANSIKINTISI

Hayal kurmak her zaman cansıkıntısından ileri gelmez. Başka biçimde söylersek, hayali, canı sıkılan adam kurmaz. Gene başka bir söyleyişle, hayal kurmanın biricik sebebi cansıkıntısıyla açıklanamaz. Cansıkıntısı derken, bunu da, günübirlik ve gelgeç cansıkıntısı diye anlamıyorum. Onun çaresi kolaydır: gelgeç cansıkıntısı, gelgeç herhangi bir meşguliyetle izale edilebilir. Ama cansıkıntısı kökleşmişse, umutsuzlukla eşleşmiş olarak, bir bakıma can çekişme ile birlikte yürüyorsa, o takdirde sadece hayal kurmak değil, bütün hayatî melekeler iflasa gidebilir. Cansıkıntısının bu türü sağlıklı değildir, marazîdir.

Ama cansıkıntısının sağlıklı olanlarının da bulunduğunu bilmek gerekiyor. Yani insan amacını yitirmiş değildir. Hayat onun için anlamlarla yüklüdür. İnsan, kendi kendine "yaşıyorum" diyebilmekte ve yaşıyor olmanın şükrünü, ona hayatını bahşetmiş olan Allah'a nasıl ödeyebileceğini düşünmekte ve bunu düşünürken, bu şükrün nasıl ödenebileceğine dair yöntemi kendi kendine asla bulamayacağını ve bunun için yeniden Allah'ın yardımına ihtiyacı olduğunu hissetmekte ve bu hissediş de onu yeniden şükretmeye zorlamaktadır. Eğer cansıkıntısı, yani o bir anlık boşluk hali, böyle bir sürece aktarılabilmişse, aslında onun verimli bir yaşantı tarzı olduğunu söylemekten kaçınmamalıyız.

Fakat benim üzerinde durmak istediğim cansıkıntısı tam bu da değil: insanın, bir an için ne yapacağını bilememesi hali, o bilememe halindeyken, elini attığı şeyin ondan kaçması, hiçbir şeyi yakalamaya muvaffak olamaması, o bir anlık tedirginlik hissi, nereye gideceğini bilememesi ve birden kendini odanın, mahallenin, kentin, dünyanın ortasında terkedilmiş sanması… Oysa her şey yerli yerindedir. Fakat acaba? Acaba her şey gerçekten yerli yerinde midir? Eğer her şey yerli yerinde duruyor idiyse, bu cansıkıntısı nerden musallat olmuştur? Ayağıyla zemini yoklaması gerekiyor. Yokluyor. Fakat yer, yerindedir. Birilerinin dediği gibi ona kayıyor hissini vermiyor. Fakat içi gene de ikircikli: acaba bu zemin, üzerine az önce bastığını düşündüğü zemin mi? Yoksa gerçek olan şimdiki zemindir de, dünkü mü vehimdi? Bunu nasıl anlayabilir? Ama hissediyor ki, iş bir kez bu kerteye gelmişse, buna çare bulması imkân dışı kalmış demektir. Çünkü vehimlere çare bulmak vehmin düzleminde kalarak mümkün olmaz. Bu mümkün olmaz, ama vehim düzleminden ayrılıp gitmek de bir o kadar imkânsızdır. Ne yapılabilir?

Eli kalem tutsa cansıkıntısı üzerine bir yazı yazmayı deneyebilirdi. Ressam olsa resim yapmak, boyalarla uğraşmak, boyalarla bir figürü görünür hale getirmek isterdi. Eli, şimdiye kadar hiç bir gitarın tellerine değmiş değildi, fakat bir gitarı olsaydı ve onu konuşturmasını becerebilseydi, şimdi ondan güzel güzel nağmeler çıkartabilmeyi ne kadar isterdi! Üstelik daha önce hiç işitilmemiş nağmeler çıkartmak istiyordu. Belki ut, daha da iyi olacaktı! Sevdiği alaturka makamlarda taksim yapabilseydi! Nağmeleri hâlâ kulağında duran kanun taksimini tekrarlayabilir miydi acaba?

Fakat o şimdi, düpedüz saçmalıyordu: hezeyan içindeydi. Bütün bunları isteyen birinin, bunları isteyebiliyorsa eğer, yani bir şey yapmak, yapabilmek için içinde bir istek, bir coşku, bir güdü, bir iti duyabilen kimse, nasıl oluyor da kendini canı sıkılıyormuş gibi görebiliyordu?

O ne bir yazardı, ne ressamdı, ne musikişinastı; dolayısıyla bu "mesleklerin" gerektirdiği araçların hiç birini kullanmaya gücü yetmeyecekti. O Dalgacı Mahmut bile değildi: o hiç olmazsa, kimsenin görmediği zamanları kollayarak gökyüzünü maviye boyamayı kendine iş edinmişti. Peki, kimdi o? Neyin nesiydi? Hiç bir işe yaramayan bir tahtakurusu muydu? Bir örümcek miydi? Neydi, neyin nesiydi, kimin fesiydi o? Bir kutup ayısı, yoksa bir çöl aslanı mı, neydi? Neyin nesiydi yarabbim o? Kimdi?

AYNA

İnsan sanır ki, kendini aynada olduğu gibi görebilmektedir. Vâ esefâ! Kendini aynada olduğu gibi göremeyiş sadece kendi asıl sağının aynada sol tarafı, solunun ise sağ tarafı gibi görünmesinden ileri gelen bir terslik yüzünden değildir. İnsan, aynada kendi asal bakışını yakalayamaz. Başka bir yere bakarken aynada kendini göremez. Yani profilden kendini görmesi mümkün değildir. Başka bir yere bakarken acaba gözleri nasıl bir anlama bürünmüştür, bunu görmesi imkân haricidir. Aynada gözlerini görmek isteyen kimse onları olduğu gibi görmeyi asla başaramayacaktır. Çünkü aynada gözlerine bakan birisi, karşısında sürekli kendini incelemek üzere

bakan bir göz çiftiyle karşılaşacaktır. Bazı tiyatro oyuncularının rollerine hazırlanırken ayna karşısında kendilerini denetledikleri söylenir: bu denetleme ancak bir kerteye kadar başarılabilir. Fakat gözlerin kendisi bu denetlemenin daima dışında kalır. Çünkü diyelim ki, üzülen veya sevinen bir insan rolünü nasıl yaptığını aynada görmek isteyen bir oyuncu, rolünü yaparken bakışlarının rolüne uygun bir tarz üzere olup olmadığını incelemek üzere aynaya baktığı anda, orada, artık, üzülen veya sevinen bir insanın bakışını değil, fakat kendini incelemek üzere hazır duran bir bakışı görecektir.

Peki, öyle de, ayna bizi mi kandırıyor? Olur mu? Biz aynaya nasıl bakıyorsak, ayna aynıyla onu yansıtıyor. Fakat biz aynada, gözlerimizi ancak kendini incelerken görebiliyoruz. Başka türlü kendi gözlerimizi görmemiz mümkün değildir. Dünyanın en güçlü aktörü de olsanız, bunun dışına çıkmanız, aynaya bakma olayının mahiyeti gereği, mümkün olmayacaktır. İnsan aynayı kandırmayı aklından geçirebilir: yani aynadaki görüntüsünü gafil avlamak isteyebilir. Rolünü icra ederken, oralı değilmişçesine, birdenbire aynadaki gözlerini, gözlerinin bakışını yakalamak isteyebilir: fakat ışık hızıyla bile hareket etse, aynada gene ancak, kendini incelemek üzere bakan bir göz çiftini yakalamaktan başka bir iş başaramayacaktır.

Bu durum beni şu soruyu sormaya sevk ediyor: insan acaba, çoğu kimsenin sandığı gibi, kendini en iyi mi tanıyor? Kendi kendimizi en iyi biz kendimiz mi tanıyoruz? Kendini tanımak üzere zatını teşrih masasına yatırmış olan kimse, gerçekte ne yapmış olmaktadır? Bu analojiyi yerinde bulmayanlar çıkabilir. Çünkü aynada kendini olduğu gibi görmesini başaramayan biri-

nin, zihnen de kendini olduğu gibi tanıyamayacağını ileri sürmek, sadece bir yakıştırma olarak karşılanabilir. Fakat aynadaki durum, zihinsel durum için de, aynen geçerli olmalıdır. Çünkü kendini zihnen, kendi zihninde tanımaya teşebbüs eden kimse, aslında kendini olduğu gibi değil, fakat tanımak istediği gibi tanımayı başarabilecektir. Kendini tanımak isteyen kimse, bu tanımayı gerçekleştirebilmek için, kafasında, kendi hakkında bir imaj sahibi olmalıdır. Aksi takdirde kendini tanımak üzere nereden başlayacağını bilmesi mümkün olmayacaktır. Fakat başlangıç noktası mümkün kılındığı zaman, bu, kendini tanımaya teşebbüs eden kimsenin bir önyargı ile işe başladığı anlamına gelmiş olur. Dolayısıyla böyle bir açmazdan kurtulmanın imkânını bulmak da mümkün olmaz.

Ayrıca kendini tanımak isteyen kimsenin bu işi ne amaçla gerçekleştirmek istediği de, kendini "doğrudan" tanımaya ayrı bir perde teşkil eder. Kişi, kendini tanımakla ne yapmak istiyor? Acaba kendi kişiliği ile başkasına bir ibret mi oluşturmak istemektedir? Yoksa sadece kendi hayatının anlamını mı keşfetmek istemektedir? Veyahut kendi hayatını belli bir anlamın "kalıbı"na mı yerleştirmek üzere yola çıkmıştır? Bütün bunların her birinde, kendini tanımak üzere yola koyulan kimsenin önyargıdan âri olamayacağı anlaşılabilir bir olgudur.

Böylece sanıyorum, insanın hiç bir biçimde kendini (zatını) olduğu gibi tanıyamayacağını ifade etmiş oluyoruz. Peki, bu durumda kişinin kendini tanıma teşebbüsü karşısında pes etmesi mi gerekiyor? Şunu söyleyebiliriz: kişinin, kendini olduğu gibi tanıyabilmesinin limiti aynanın yüzeyiyle kapatılmıştır: hem görüntü olarak, hem zihinsel olarak. Kişinin kendini olduğu gi-

bi tanıyabilmesi ancak kendinin dışına çıkabilmesiyle mümkün olabilir; fakat bu söz de, imkânsız olanı başka kelimelerle ifade etmekten başka bir anlama gelmez.

İKİ HİÇ

Mesel galiba şöyleydi: biri, ötekine soruyor. Hayat merdiveninin henüz ilk basamağına adımını atmış veya atmak üzere bulunan sorunun muhatabı da, sabırla cevap yetiştirmeye çalışıyor. Soru sahibi, hayat mücadelesinin başındaki kahramanımıza; "Peki, şimdi ne yapacaksın?" diye sora sora bizimkinin yükselmeyi hayal edebileceği başka basamağın kalmadığı noktaya kadar geliyorlar ve artık "daha sonra ne olacaksın?" sorusundan bunalan bizimki, nihayet: "Daha sonra mı, diyor, daha sonra hiç!" Bunun üzerine soru sahibi: "İyi ama ben şimdiden hiç'im, diye karşı koyuyor, hiç olmak için bu kadar zahmete ne gerek var!"

Gerçekten de, sonunda bir hiç'e ulaşılıyor olsa bile bu iki hiçten hangisinden yana tercihinizi kullanırdınız? Eğer bu iki hiçten birini tercih edebiliyorsak, demek ki, onlar arasında bir ayrım gözettiğimizi de ortaya koymuş oluyoruz. Birini ötekinden daha değerli saydığımızı göstermiş oluyoruz.

Ben kendi payıma, bu iki hiçten, çabayla ulaşılabilir olanı tercih ediyorum. Aslında buradaki çabalar hiç olmaya ulaşmak için öngörülmüş değildir. Belki artık söz konusu kimse için, ulaşılabilecek başka bir menzilin kalmamış olduğuna delalettir. Böyle olunca, sonuçta, meselde konuşan kimselerin nihai olarak va-

rış noktaları "hiç" kelimesiyle ifade edilmiş olsa da, bunlar, değer yönünden farklı muhtevalara sahiptir. Çaba göstererek ulaşılan bir hiçle, bir hiçi kendiliğinden elde bulundurmanın arasında, ahlâkî yönden de fark gözetmemiz gerekiyor.

Çaba göstermiş olmakla birlikte başarıya ulaşamamış birisiyle, aynı başarısızlığa hiç çaba göstermeden varan birisi arasında acaba fark gözetmemeli miyiz? Sonunda karşımızda birbirinin aynı iki başarısızlık bulunsa bile, bunlardan biri ötekinden farklı olmalıdır. Birinin, önünde sonunda bir yere varma fırsatı açıktır; ötekindeyse böyle bir fırsat daha başından yoktur. Biri bir yere ulaşabilme için önünü açık tutarken, öteki önünü daha baştan kapatmıştır.

Denebilir ki, sonunda bir hiç'e ulaşılacaksa, son tahlilde, çaba sarf etmek abes değil mi? Zaten meselde soru yönelten kişinin vurgulamak istediği husus da bu noktada ortaya çıkıyor. Buradaki konuşmaları hayatın anlamıyla ilgili bir alana kaydırdığımızda, hayatın boşluğu ve abesliği gibi bir neticeye ulaşılacaktır. Madem sonunda ölüm var (ve madem ölüm bir "hiçlik"tir), öyleyse bütün bu çabalar faydasız, boş ve dahası abes sayılmalı değil mi?

Camus de, tıpı tıpına böyle düşünmekte ve bu dünyaya "fırlatılıp atılmış" insanın hayatını abese irca etmektedir. Onun Sisyphe efsanesini yorumlayışı, bu görüşe dayanıyor. Tanrılara karşı geldiği için bir dağın tepesine bir kayayı çıkarmaya mahkum edilmiş olan Sisyphe, kayayı güç bela tepeye ulaştırmasına ramak kalmışken kaya aşağı yuvarlanır ve kahramanımız sonsuza kadar bu ameliyeyi tekrarlama mecburiyetiyle karşı karşıyadır.

Camus, Sisyphe istiaresini, insanın bu dünya hayatına taşır ve dolayısıyla insan hayatını da böyle boş bir çaba olarak görür. Sonunda her ne kadar insanın bu "mahkûmiyetine" yiğitçe dayanması gerektiğini öğütlese de, bu öğüt inandırıcı görünmez. Çünkü Camus, Sisyphe'i yanlış yorumlamaktadır. Sisyphe, neresinden bakarsanız bakın, önünde sonunda, kendine yüklenen bir cezayı çekmeye hükümlüdür. Durumu, belki, Hıristiyan söylemi açısından tevil etmemiz ve insanın ilk günahın kefaretini çekmeye yükümlü tutulması açısından bir mantığa bağlamamız mümkün görünebilir. Fakat böyle bir tevilin bile fazla bir anlamı yoktur; çünkü Camus'nün yorumu dinsel değil, seküler bir temele istinat etmektedir.

Biz Sisyphe'i, efsanenin anlamını bozmadan anlamaya girişirsek, neticede onun cezasını çektiğini söyleriz, böylece, cezayı abes bulmaktan da kurtuluruz. Çünkü ceza, *ontik olarak* abes bir insan faaliyeti değildir. Onun bir anlamı vardır ve bu anlam mazlum bakımından olduğu kadar mücrim bakımından da kabule şayan görülmektedir.

Şöyle bir noktaya ulaşmamız mümkün görünmektedir: meselde aslında iki hiçin değil, fakat bir hiçin sözü edilmektedir. O "hiç" de, kendini zaten bir hiçin içinde bulduğunu söyleyen kişi için geçerlidir. Kendi hayatımızın anlamını düşünürken, kendimizi hangi hiçe nispet ettiğimiz, bizim hayata verdiğimiz anlamla ve değerle de ilgili bulunmaktadır.

17. Kutlu serserilik

SERSERİLİĞE HEVESLENİYORUM

Durduk yerde başıma iş açıyorum. Kendi kendime mesele icat ediyorum. Şimdi de serseri olmaya heveslendim. Ben ki, hayatı oldukça düzenli geçen; gündelik yaşantısını da, hayatının genel seyrini de genelde bir düzene göre yürüten biri sıfatıyla (evet, burada "sıfatıyla" demeliyim, çünkü kendim hakkında konuşurken nasıl biri olduğumu burada ancak böyle bir kelime gösterebilir..) serserice bir hayatın nasıl yaşanılabildiğini fiilen denemeliyim. Deneyerek yaşamalıyım. Böylece, bir serserinin, hiç olmazsa bir gününü nasıl geçirdiği üzerinde kafa yormam gerekiyor.

Bir serserinin gündelik hayatı acaba nasıl başlar? Önce, haliyle, bizim serserimizin nasıl bir ortamda gözlerini sabaha açtığını bilmek gerekiyor. Acaba bizim adamımız geceyi bir parkın kanepesi üzerinde mi geçirmiştir? Yoksa şimdi hâlâ Köprü'nün altında yatanlar varsa, geceyi orada mı geçirmiş olsun? Yoksa gizlice sığındığımız bir kayıkta mı geceyi geçirmiş

olalım? Hayallerim, beni, sanıyorum, deniz kenarlarına doğru sürüklüyor.

Bu deniz kenarının elbette illâ İstanbul olması gerekmiyor. İllâ Alanya, Marmaris, Bodrum, Trabzon olması da gerekmiyor. Meselâ bu deniz kenarı Florida'da niçin olmasın? Filipinlerde, Japonya'nın bir kıyısında, Havai'de niçin olmasın? Marsilya'yı, Rio de Jeneiro'yu niçin aklımdan geçirmeyeyim? Fakat öyle sanıyorum ki, metropollerin serserileri de metropolce olur. Büyük serserilikler (elbette büyük..) için büyük kentler seçilmeli. Londra, New York.. serserileri, bu kentlerin kendileri kadar büyük olmalı. Bizim çocukluğumuzun Amerikan gangster filmleri New York gibi, Chicago gibi, Los Angeles, San Francisco gibi yerlerde geçerdi. Adının büyüsü gibi, belki bu filmlerin üzerimizde bıraktığı etkiyle de, belki de, en iyi, en pespaye, en fiyakalı, en rezil, en kepaze serserilikler Chicago'da yaşanabilir. Çünkü bu kentin bütün caddeleri çıkmaz ve karanlıktır. Her tarafından kokuşmuşluk fışkırır. İnsanları birbirine düşmandır. Kimse nereye gideceğini bilmediği gibi nerden geldiğini, nereye sürüklendiğini de bilmez. Ahalisi çöp tenekelerinden beslenir. Fakat bu çöp tenekelerini kimlerin doldurduğunu kimse bilmez. İnsanlar birbirinin düşmanıdır ama kediler ve köpekler hem birbirlerinin, hem insanların dostudur. Çocuklukla ilk gençlik çağları arasındaki dönemi serserilikle geçirmiş olan bütün o anadan doğma sağlıklı zenci çocukları, bir süre çöp tenekelerinden gıdalarını sağladıktan sonra, hayatın veya kaderin kim bilir hangi cilvesinin karşılarına çıkardığı bir ilk fırsatı değerlendirerek ya boksör olurlar, ya şarkıcı.. ama belki istisnasız, tümünün geçmişinde dolu dolu yaşanmış bir serserilik macerası mevcuttur.

Böylece sanıyorum, ben, bir serseri olarak sabahlardan bir sabah gözlerimi, puslu, rutubetli bir Chicago göğüne açmaya mütemayil görünüyorum (serseri olma hevesi galiba beni git gide ağırbaşlı hale getiriyor olmalı ki, pek de alışık olmadığım kelimeleri kullanmaya başladım, güzel bir buluş oldu bu: mütemayil olmak..).

Fakat tuhaf değil mi, deminden beri, kendime bir serseri hayatı biçerken, aynı zamanda yoksul ve gariban takımının hayatını düşledim. Ama niçin? Niçin zengin bir serseri olmayı aklımdan geçirmedim. Gerçi serseri takımı gariban olur, doğru. Fakat niçin, benimle birlikte, felekten bir gün çalmasın o da? Pahalı lokantalarda yiyip, pahalı otellerde geceledikten sonra, niçin, bir yolunu bulup oralardan sıvışıp gitmeyi; taktığı borcu da, rastladığı ilk duvara kazıdıktan sonra ve günün birinde Allah'ın kendine verdiğinde kendi de alacaklısı olan lokantaya ve otele ödemeyi samimiyetle aklında tutmayı düşünmesin?

O kentte akşamı böyle ettikten sonra veya otelden, lokantadan sıvıştıktan sonra, otostopla başını alıp bilmediği bir başka yerlere yolunu düşürmesin ve gene henüz adını bilmediği bir kasabada yanlışlıkla tutuklanıp kelepçelenmesin? Sonra da tutuklu bulunduğu o mahpus damında unutulup kalmasın?

Gene söylüyorum işte: durduk yerde başıma bela sarıyorum. Hiç aklımda yokken kendimi tutuklattım, kelepçelendim. Oysa ben, bir günlük serserilik hayatımda, şahane serserilikler, derbederlikler ve müthiş bir derviş hayatı yaşayabilme umuduyla serseri olmaya heveslenmiştim. Kötü eğitimimiz, hayal kısırlığımız, renksiz geçmişimiz, hayalimize de ket vuruyor. Serseriliği

bile, ancak bir kent parkının, bir saray korusunun düzenliliği içinde tahayyül ediyoruz; kendimizi cangılların ortasına, çöllerin kızgınlığına doludizgin, sereserpe atamıyoruz. Tevekkülle kucak kucağa olmayı başaramıyoruz. Elbet kendimden bahsediyorum ben. Sizin bunları gerçek bir serserinin coşkun tevekkülüyle başardığınızdan emin olduğumu söyleyebilirim.

RACON

Ama serseriliğin de bir raconu olmalı. Bir kere her isteyen istiyor diye serseri olabilir mi? Ve de olmalı mı?

Ben kendi payıma bazı şeylerin doğuştanlığına kaniyim. İnsan bazı şeyleri yapmaya veya olmaya heveslenebilir. Ama mayasında o şeyden bir nasip, bir behre yoksa, o heves, boş bir heves olarak kalır. Ama mayasında o şeyden bir behre varsa, o mayanın tutması için ilgisiz bir vesile bile yeterli olabilir.

Ama niçin bir serseri olmak istiyorum ben? Kendimi tutuklatıyorum, bileklerime kelepçeler vurduruyorum? İşin içinde bunlar da var: çünkü serseriliğin de bir raconu var. Kendimi kelepçeletmek, boynuma zincir vurdurmak istediğimi sanmıyorum, serserilik hevesimin içinde. Belki tam tersi: bütün kelepçelerden, zincirlerden boşanma arzusu beni serseriliğe özendiriyor.

Serseriliğin baş raconu adresi belli olmamakta tebellür eder. Adres bellisiz, ad bellisiz! Yer bellisiz, yurt bellisiz! O, alıp başını nereye isterse oraya gider; yani gidebilir. İsterse hiç bir yere gitmez. Onu herhangi bir yere bağlayan hiçbir bağı yoktur yeryüzünde. Hiçbir bağla

hiçbir yere bağlı olmamaktır onun belirleyicisi. Hiçbir yere bağlı olmadığı için her yer, bütün yeryüzü onundur. Hiç bir mülkü olmadığı için bütün mülkiyetler asal olarak onun üzerine kayıtlıdır. Bütün yeryüzünün sahibi olduğu için de gönlü zengindir. Mülkünü altımilyar insanın işgal etmiş olması onu hiç mi, hiç ırgalamaz. O, herkesi barındırır. Herkesi himaye eder. Fakat kendi kimsenin himayesinde değildir. Zuhurat icabı, birilerinin himayesinde görünmesi gerektiği zaman, hamisi, himayeyi sahiplik biçimine dönüştürmeye meylettiğinde ve serseri o meyli hissettiği anda, hamiyi de himayeyi de, ânında reddetmekte tereddüt göstermez.

Serseri diyorum, değil mi? O her an kaçma şüphesini üzerinde bulunduran kimsedir. Ceza muhakemeleri usulünde "serseri" olmak tutuklanmak için bir başına yeterli sebep sayılmaktadır. Kaçma şüphesi uyandıranlar tutuklanır. Serseri olmaksa, kaçma şüphesini üzerinde tutmak için yeterli sayılır. Çünkü adres bellisizdir. Nereye gideceği, nerede kalacağı; bir yere gidip gitmeyeceği, bir yerde kalıp kalmayacağı bellisizdir. Kendine güvenilmek için serseri takımının elinde bulundurduğu bir güvence yoktur. O, bütün güvencelerden arınmıştır. Onun ne sosyal güvencesi vardır, ne sağlık güvencesi; onun ne geçmişiyle ilintili bir güvencesi vardır, ne geleceği ile.. o, bütün güvencelerden arınmıştır.

Fakat güvencelerden arınmış olmak, sıradan insan için umutsuzluk, hatta yeis kaynağı olabilecekken, serseri ruhu için, böyle bir güvencesizlik hali ona vız gelir tırıs gider. Hatta güvenceli olmak, güvenceye sahip olmak bir yük sayılır ona. Çünkü her güvence bu dünyaya bir bağlılık işaretidir. Her güvence, sahibinden bir karşılık ister. Serseri ise, istenen karşılığı ver-

mediği, veremediği ve vermeye tenezzül etmediği için serseridir zaten. Sıradan insanın boyunduruğu olan güvenceler, serseri için iki defa boyunduruk olur. Serseri diyorum, değil mi? O, nasıl olur da, kendi mülkünü kendi boynuna bir yular olarak geçirmeyi tasarlar ve buna razı olabilir?

Hayır, eğitimle serseri olunmaz. Ona fıtraten yatkın olmak gerekiyor. Serseri olmak sorumsuzlukta sorumluluk, sorumlulukta da sorumsuzluğu hissedebilme sanatıdır bir bakıma. Herkesin kendini sorumlu sandığı yerde, o, bütün sorumluluklardan kendini boşandırmış olabilir ve tersi: herkesin sorumsuzluk hissettiği durumda, o, kendini herkesten ve her şeyden sorumlu tutabilir: serseriliğin raconu vardır.

Allah dostları olarak bilinen kişiler, bir anlamda, serserilerin şahıdır. Onları bu dünyaya, bu dünya hayatına ve bu dünya adresine bağlayacak hiç bir bağ, hiçbir menfaat ilişkisinin var olduğunu tasavvur etmek mümkün olmuyor. Dünya hayatı nezdinde başları boş olduğu zannını uyandıran bir hayatı sürdürürlerken, onlar bu hallerindeyken dünyaya sahip olurlar ve fakat dünya sahipliğini de sahiplenmedikleri için onun sahabetinden de arınmış olarak dururlar ve bütün sahiplerin sahibine sahip çıkmanın dışında istiğna edemeyecekleri bir şey yoktur.

Serseri yere basar ama bastığı yerde değildir; gezer ama göçebe değildir: bütün bunlar serseri için bilmece de değildir.

SERSERİ, GÖÇEBE VE MACERA

Her serseride ve her göçebede bir parça macera duygusu vardır. Macera, sonunu kestirmeden, kendini, tehlikeli de olabilecek, en azından böyle bir muhatarayı göze almayı gerektirecek sonu bilinmeyen bir yolculuğa bırakmak diye düşünülebilir. Böyle bir yolculuk tasarlanmış veya tasarlanmamış olarak gerçekleştirilebilir; önemli olan, ne getireceği bilinmeden, kendini tehlikenin seyrine bırakmaktır. Böyle anlaşılırsa, her serserinin ve her göçebenin hayatında maceradan bir behre bulabiliriz.

Fakat sonunu hesaplamadan çıkılan her yolculuğu macera saymak da doğru olmaz. Bunlardan bazıları, özellikle macera duygusuyla yerine getirilmeyenler, dar kafalılık veya düşüncesizlik veya tecrübesizlik olarak görülebilir. Macerada, macera kastının (bilinçli veya bilinçsiz olarak tecelli edebilse de) bulunması gerekiyor sanıyorum.

İnsan karar vererek serseri olmaz, insan serseri fıtratıyla doğar. Eğer fıtratında serserilik yoksa, hiç bir macera onu serseri yapmayı başaramaz. Fakat serseri fıtratını taşıyan kimsenin macera araması gerekmez, macera gelip onu bulur. O istemese de hayatı kendiliğinden bir macera olarak yaşanır. Çünkü serserinin nerede, ne zaman duracağı belli olmaz; durup duramayacağı da belli değildir.

Serseri, çıktığı yolda, birilerinin kendine "Dur!" demesini beklemeden devam eder. Birileri ona "Dur!" dese onu da dinleyecek değildir. O, başına buyruk olarak yoluna devam eder. Dışardan bakan biri, onun, tasarlanmış bir plan veya programla hareket ettiğini düşü-

nebilir. Oysa o, sadece "içgüdüsü"nün buyruğuna bağlı kalarak yoluna devam etmektedir. Bu yol, müşfik bir insan olarak başkasına yardımla kat edilebileceği gibi, tümüyle amaçtan mahrum olarak da sürdürülebilir. Fakat her halükârda bu yolun sonuna bir amaç konulmamıştır. Amaç, illâ bir amaçtan bahsedeceksek, serserinin yüreğinde yer alır: o, kendi başına buyruk doğrultusunu değiştirmeden, karşılık beklemeden, iyilik yaptığını düşünmeden, kötülüğe yol açabileceğini fark etmeden, iyiliğe ve kötülüğe metelik vermeden yoluna devam eder. Elbette bu yolculukta iyilikler ve kötülükler doğar, fakat serserinin maksadı onlara yol vermek değildir, onlar kendiliğinden doğar ve kendi işlevlerini serserinin iradesinin dışında yerine getirirler. Ama göçebe, serseriye benzemez. Gerçi onun hayatı da göçle geçer. Ama bu göç, serserininkinin aksine tasarlanmış bir göçtür. Göçebe, nereden hareket ettiğini, nereye gideceğini, hedefini ve mola yerlerini bilir. Göçebe, elbette, yolunu sürdürürken muhataralarla, tehlikelerle karşılaşır. Fakat bu tehlikeler onun için beklenmedik şeyler değildir. Sürpriz tehlikeler için bile, göçebenin beklenti hanesinde önceden yer açılmıştır. Göçebe, sürekli hareket halindeymiş gibi görünse de, aslında onun hayatı durağandır. Sınırlıdır. Mola yerleri, beklediği ve beklemediği tehlikeler önceden bellidir ve göçebe onlar için hazırlıklıdır. Oysa serserinin hayatında önceden hazırlanmış bir yolculuğa yer bulunmaz.

Benim serserim, aynı zamanda, dikbaşlı, küstah ve mağrurdur. Bütün bu nitelemeler bir bakışta, benim serserimin, bazı kötü huylarla malul olduğunu düşündürebilir. Oysa o, kendi burnunun doğrultusunda giden ve sapına kadar gerçek bir tevekkülle yol alan biri

olarak, kullandığımız sıfatları günlük anlamının dışına taşırmayı ve bu sıfatları özenilir hale getirmeyi başaracaktır. Çünkü bu sıfatlar onda, onun dürüstlüğünün, doğruluğunun, ödünsüzlüğünün, tevekkülünün, sapmazlığının.. işaretleri olarak tecelli eder. O, kendi doğrusundan ve dürüstlükten sapma göstermediği için, mağrur görünebilir. Korkusuzluğu ve cesareti onu küstah ve aynı zamanda mağrur zannettirebilir. Yoksa bir serseri, alçakgönüllü olanların en alçakgönüllüsüdür. Bunu ileri sürebiliriz, çünkü: o, yolculuğuna, bir beklentiye kendini kaptırarak başlamamıştır. O, nerede, nasıl, ne zaman rastlayacağını bilmediği bir "hakikat"in ardına düşmüştür. Hakikati bir gün keşfedeceğini bilir. Fakat yol üstünde rastlanan her hakikatin arkasında asılları bulunacakmış gibi yolculuk sürdürülür.. benim serserimin fıtratı bulduğuyla yetinecekmiş gibi görünmüyor. Ve bu yolculuk esnasında, o, gide gide bir dervişe dönüşür, dönüşüyor; fakat benim serserim onu da umursamıyor, umursamaz. Yoluna devam eder.

SERSERİ VE HAKİKAT

Hakikat nasıl bir *şeydir* acaba? O nerede bulunur? Ben onu görebilir miyim? Onu gören biri var mıdır?

Serseri, belki de, bu sorular yüzünden bir yere bağlı kalamıyor. Çünkü bir yere saplanıp kalmak için ya aradığını bulmuş olmak gerekir yahut da hiç bir şey aramıyor olmak!

Fakat şaşılacak olan şey, o kişi, o bizim serserimiz, nasıl oluyor da "hakikat" diye bir fikre zahip olabiliyor? Nasıl bir insiyak onu hakikati aramaya yöneltiyor?

Onun meraklı biri olduğunu biliyoruz kuşkusuz. Fakat bu merak nerden peydahlanıyor?

Onun, arına arına yol aldığını da kabul etmeliyiz. Çünkü hiç bir menzilin onu durdurmadığı, durduramadığı belli. Yolunun üstünde ona "dur!" diyenlere o, bir an durup kulak verse de, o, o konak yerinde sürekli kalacak değildir. Çünkü o, köyünden kovulmuş bir marabanın kendine yeni bir hami bulma umuduyla yola koyulmamıştır. Onun nasibi aramaktır. O, bulduktan sonra da aramaya devam eder. Çünkü onu aramaya sevk eden sorular ulaşılan her menzilde yenilenip durur.

Serserinin adresi yoktur.

Hakikat arayıcılığında onun vazgeçilmez desteği ve dayanağı da adressiz olmaktır. Adresin belli olması, insanı, dönüp dolaşıp o adrese uğramaya mecbur kılar. Bu, göçebe için belki arzu edilebilir bir durum olabilir. Ama serserinin tabiatına aykırı düşer. Onun tabiatı bütün adresleri yok bilmek ve yok bellemektir.

O, arayışları esnasında yolunu Kâbe'ye düşürebilir. Kâbe'de hakikati ifşa ettiğini işittiği birinin çağrısının kulağına gelmesi yeterlidir. O bu çağrıya icabet eder ve Kâbe'de sadece zemzem suyu içerek kendine hakikati tebliğ edecek adamın yolunu gözleyebilir. Ve hakikat tebliğcisini görür görmez onun o olduğunu bilir ve onu tanımakta tereddüt etmez.

Fakat o, orada da durmayacaktır. Kendine hakikati tebliğ eden zata sorusunu yöneltmekte gecikmeyecektir: "Sen hakikati gördün mü? Nasıl bir şey o?"

Besbelli ki, hakikati ellemek, ona dokunmak istiyor. Onu, bir şarapnel gibi avuçlamak istiyor. Hakikatin

kendinde bir sır varsa, o, o sırrı da kurcalamak istiyor. Avucunun içinde şarapnelin patlamasını da göze alarak. Acaba soyula soyula hakikatin çekirdeğine ulaşılabilir mi? Onun sınırlarının bittiği bir yer bulunabilir mi? Böyle bir yer ve böyle bir sınır var mıdır?

Hanifler birer serseriydiler: buldular, fakat aramaya devam ettiler, çünkü meraklarını dindirmek mümkün olmuyordu. Kuşkusuz, aramaya devam etmeleri buldukları hakikate teslim olmayı reddetme anlamına gelmiyordu: bilakis: bir Hanif teslim olmak için aramasını sürdürür. Şurası var ki, hakikati bulmak, onun sırrına ermek, künhüne vakıf olmak demek değildi: aramak bu yüzden bitmiyordu. Yoksa aradığı hakikatin biricikliğini o herkesten daha çok biliyordu.

Yeryüzünde bir adrese bağlı olmadan gezen bir serseri, kimizaman bir padişah çocuğu olarak rüyasında gördüğü peri padişahının kızına âşık olur. Rüyada görülen kız, ayık olarak üzerinde gezindiğimiz bu yerin yüzünde aranır. Çünkü hakikati, bu yerin yüzünde bulmak marifettir; yerin altında o, istemesen de karşısında duracaktır. Fakat hakikati yerin yüzünde bulabilmek, elde demir asayı, ayakta demir çarığı aşındırmayı göze almayı gerektirecektir: besbelli, ufukta zorlu bir yolculuk görünmektedir. Serseri, bu zorlu yolculuğunda yalnız olacaktır; tekrarlayalım: onun nasibi, yalnız yaşamaktır. Öyleyse onun ölümü de yalnız olacaktır. Kim bilir, bu dünyadaki son nasibi de belki birkaç yudumluk bir deve sütüdür. Ve o, gözlerini bu dünyaya kapatırken, kendine hakikati tebliğ etmiş olanı bir kez, son bir kez daha tasdik etme ve ona teslim olma saadetini tadacaktır. Serseri işte tam o anda anlayacaktır: o, dışardan sanıldığı gibi hiç de başıboş değildir, bilakis

onun başı baştan beri hakikate bağlı, dahası teslim olmuş haldedir. Ağzında devenin ılık ve çiğ sütü kurumaya başlamışken, onun bunları düşündüğünü tahayyül edebiliriz.



İndeks

A

Âdem (Hz.) 114, 120, 121, 131, 134, 268
Agamemnon 133
Aglaya 130
Ahır Dağı (Maraş) 84
Akabe 165
Alâattin'in lambası 24
Alanya 318
Anka 24
Apollon 133
Aristo 223
Asr-ı Saadet 31, 65
Ayşe (Hz.) 229

B

Batlamyus 138
Beni Âmir kabilesi 219
Beyaz Geceler (Dostoyevski) 32
Binbir Gece Masalları 24
Birinci Dünya Savaşı 236
Bodrum 318
Boğaz 56
Brütüs 147
Buckle 240
Budala (Dostoyevski) 271

C - Ç

Camus 71, 153, 314
Chicago 318, 319
Çin 149, 223
Clausewitz 241
constructivist 109
Copernicus 138, 139

D

Dalgacı Mahmut 310
Dimitri 142
Dostoyevski 32, 46, 59, 144, 153, 239, 241, 271, 274

E

Ebu Cehil 140
Ecinniler (Dostoyevski) 234
Elijah Muhammed 213
Epiküros 69, 70, 105

F

Faulkner, William 233, 236
Ferhat 226
Florida 318
Freud 236, 237, 238, 239
Fuzuli 221, 222, 223

G

Galile 161
Gassan Meliki 174
Gavrila 130
Grek mitolojisi 133
Guliver'in Seyahatleri (Swift) 23, 243

H

Hatice (Hz.) 229
Havva (Hz.) 121, 268
Hayber 170
Hegel 248, 265
Heraklitus 223
Hindistan 264
Hint 223
Hitler 234, 307
Hüsrev 226
Hüthüt 23, 24

İ

İbn Selam 220
İbrahim (Hz.) 172, 173, 177
İshak (Hz.) 172
İstanbul 58, 264, 283
İvan 141, 142, 143, 144

K

Kâ'ab bin Mâlik 65, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 183
Kâbe 219
Kartaca 264
Kassandra 133
Kavgam (Hitler) 234
Kays 219
Keegan, John 241, 242
Kelile ve Dimne (Beydebâ) 23
Keloğlan 24
Kierkegaard 172
Kirilov 144
Kurban Bayramı 73

L

Leyla 219, 220, 221, 222, 223, 226
Leyla ile Mecnun 219
Leylalar 224
Los Angeles 318

M

Macbethler 181, 182, 185
Malcolm X 213, 214
Mansur 147, 156
Mantıkü'l-Tayr (Attâr) 23
Maraş 49
Marmara Denizi 20
Marmaris 318
Marsilya 318
Mecnun 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226
Medine 167
Merih 292
Mısır 264
Mışkin 129, 130, 131, 133, 134, 271, 272
Moskova 34, 258
Muaz b. Cebel 167
Münker-Nekir melekleri 49
Munzur Nehri 196. 197

N

Napolyon 240, 258, 265

Nastenka 32, 33, 34, 35, 36, 38
Nevfel 220
New York 283, 318
Nietzsche 179
Nihilizm 274

O

Oblomov 107
Orhan Veli 108
Orwell, George 23
Osiander 139

P - R

Pan 148
Pekin 149, 283
Prens Mışkin (bkz. Mışkin)
Ptoleme 138, 139
Ramazan Bayramı 73
Raskolnikof 108, 185
Rio de Jeneiro 318
Robinson Crusoe 23
Rusya 258

S - Ş

Saad bin Ubade 229
Samanpazarı 208
San Francisco 318
Savaş ve Barış (Tolstoy) 258
Sezar 147, 156, 265
Smerdyakov 141, 142, 143, 144
Stavrogin 274
Stenka Razin 240
Suç ve Ceza (Dostoyevski) 59
Swift, Jonathan 243
Şeyh Adil 49
Şiblî 147, 156
Şirin 226

T - V

Taksim 57
Talha 170
TDK 106
Tebük 165, 166, 167, 173
Tolstoy 258
Trabzon 318
Verhovenski, Stepan Trofimoviç 234, 235

Y - Z

Yer Altından Notlar (Dostoyevski) 46
Zarifoğlu, Cahit 270, 298
Zenon 92
Zola 285

Hastalar ve Işıklar

(hikayeler)



Gül Yetiştiren Adam

(roman)



Çözülme

(hikayeler)



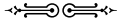
Çok Sesli Bir Ölüm

(hikayeler)



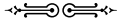
Çarpılmışlar

(hikayeler)



Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler

(denemeler)



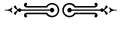
Denize Açılan Kapı

(hikayeler)



İki Dünya

(denemeler)



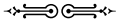
Yaşadığımız Günler

(denemeler)



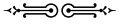
Ruhun Malzemeleri

(denemeler)



Yeniden İnanmak

(denemeler)



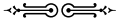
Müslümanca Yaşamak

(denemeler)



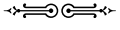
Eşikte Duran İnsan

(denemeler)



Kafa Karıştıran Kelimeler

(denemeler)



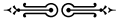
Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı

(denemeler)



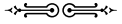
Red Yazıları

(denemeler)



Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti

(denemeler)



Ben ve Hayat ve Ölüm

(denemeler)



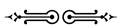
Köpekçe Düşünceler

(denemeler)



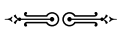
Yüzler

(denemeler)



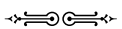
Çapraz İlişkiler

(denemeler)



Ansızın Yola Çıkmak

(hikâyeler)



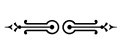
Acemi Yolcu

(denemeler)



İpin Ucu

(denemeler)



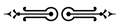
Kent İlişkileri

(denemeler)



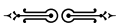
Kuyu

(hikâye)



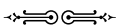
Hışırtı

(hikâyeler)



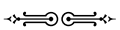
Aşkın Diyalektiği

(denemeler)



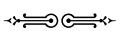
Toz

(öyküler)



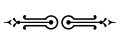
Yazı, İmge ve Gerçeklik

(hikâye)



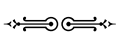
Düşünsel Duruş

(denemeler)

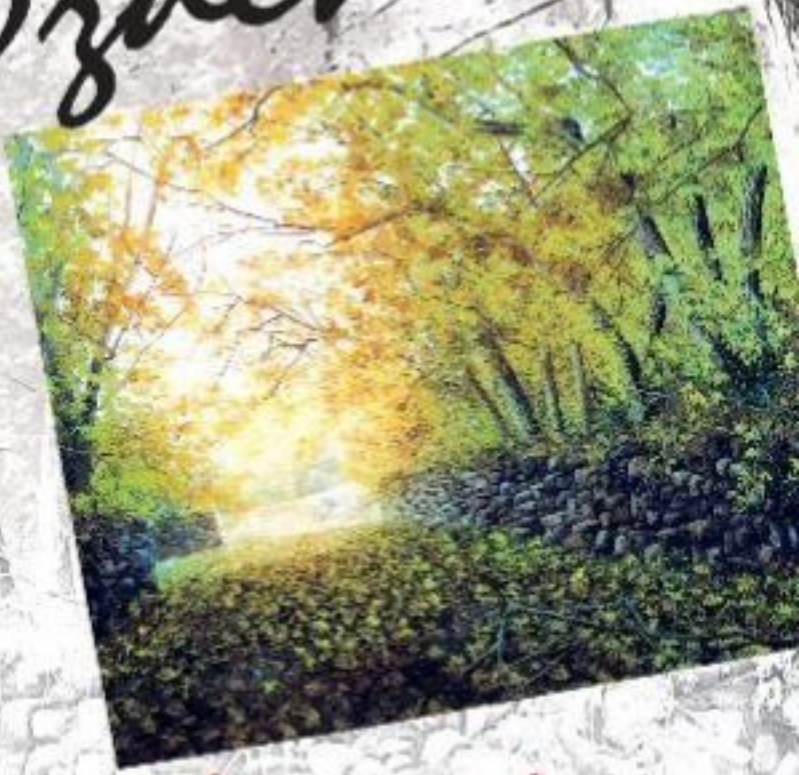


Siyasal İstiareler

(denemeler)



Rasim Özdenören



ben ve hayat ve ölüm

İZ YAYINCILIK