ŞAHİN UÇAR

TARİH FELSEFESİ YAZILARI



ŞULE



Şule Yayınları : 421
Şahin Uçar Dizisi : 9

Editör:
Mehmet Âkif Tunç

İç Düzen:
Fatma Betül Çifçi

Kapak:
Ramazan Erkut

Baskı - Cilt:
Alioğlu Matbaacılık

Kapak Bordüründeki Kûfî Muhammed ve kitaptaki besmele kompozisyonu:
Şahin Uçar

1. Baskı: Vadi Yay., Ankara, 1994
2. Baskı: Nehir Yay., İstanbul, 1997
3. Baskı: Domino Yay., İstanbul, 2007

Sertifika No: 12404
ISBN: 978-605-4498-47-5

Şule Yayınları
Alayköşkü Cad. No: 2-4 K: 4 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 528 23 57 - 528 11 46 Faks: (0212) 528 25 89
e-mail: suleyayinlari@yahoo.com
www.suleyayinlari.com

Prof. Dr. ŞAHİN UÇAR

TARİH FELSEFESİ YAZILARI

ŞULE YAYINLARI
Kasım 2012

İÇİNDEKİLER

Dördüncü Baskı Hakkında 7
Mukaddime 9
Tarihî Yorumların Önemi 13
Modern Türkiye'de Tarih Düşüncesi ve Eğitimi 21
Tarihe Dair Bir Mülâkat 27
Tarih Felsefesine Yeni Bir Yaklaşım 35
Alienation (Yabancılaşma) 82
Gençlik ve Yabancılaşma 98
Historicism (Tarihselcilik) 103
Dünyamızın Meseleleri 112
Tarihî İdrâk ve Perspektif 115
Bir Tarihî Perspektif 118
Tarih Felsefesi Çalışmaları 121
Fransız İhtilâli 127
Tekâmül Eden Cemiyetler ve Fertler 157
Tarih Araştırmalarında Metot Meselesi 170
Henry D. Thoreau'nun Sivil İtaatsizlik Görüşü ve
Otoriteye Karşı Çıkış Biçimi 179
Yeni Dünya Düzenine Dair 191
Bâbil Kralı Nebukadnetsar'ın Rü'yâlarına Çağdaş Yorumlar 196
Sufizm 215
Dünyadaki İslâm İmajı ve İnsanlığın Geleceği 231
Kutsal, Metafizik ve Toplum 242
Tarih Trafik Kazasına Benzer mi? 249
Tarihî Metot ve Metodoloji 254
Dünya Ahvâli ve Türkiye 261
Tarih Putu ve Modern Dünya: Aydınların İhâneti 270

DÖRDÜNCÜ BASKI HAKKINDA

Bu kitabın ilk baskısı 1994'te 265 sayfa hâlinde Vadi Yayıncılık tarafından yapıldı. Sonraki yıllarda Tarih Felsefesi Sohbetleri adıyla neşredilen bir kitabımın muhtevasını da buna ekleyerek 562 sayfa hâlinde yapılan ikinci baskı 1997'de Nehir Yayıncılık tarafından yapıldı. Gönül isterdi ki, 'tarih felsefesi'nden bahseden bu makaleler cemiyette bir aksülamel bulsun ve bu kadar yıllık hazırlıktan sonra, artık sistematik bir "tarih felsefesi" yazalım. Ne çâre ki, hâlen 'bu pazarda bu meta'ın alıcısını' bulmuş değiliz...

Şule Yayınları tarafından *"Tarih Felsefesi Yazıları"* adıyla yapılan bu dördüncü baskının hacmi biraz küçülmüştür; çünkü, Nehir Yayıncılık baskısında yer alan *'Kültür, Teknoloji ve Sanat Yazıları'* çıkarılarak başka bir kitap şeklinde neşredilmiştir. Bu kitabın dördüncü baskısıyla birlikte 'Tarih felsefesi'ne dair diğer kitaplarımızı da neşretmekteyiz. Böylece, okuyucu, isterse, bu kitapların hepsini bir arada mütâlaa edebilecektir.

Ekim, 2012
Prof. Dr. Şahin Uçar

MUKADDİME

Bismillâhirrahmânirrahîm. Âlemlerin Rabbine hamdolsun ki subh-i ezelde böyle takdir eylemiş; bu aciz kuluna, dünya dağdağası ve meşakkatlerini unutmaya fırsat buldukça ve imkân oldukça, ilim ve irfân ile meşguliyeti nasip kılmakla âlem-i irfana nisbet eylemiş; elbette, binnisbe, kendi kelâm hazînesinden ihsân ve ilhâm ettiği ölçüde, hisseyâb-ı cüz'i ilim ve sâhib-i kelâm eylemiş. ***Kadı Ebûbekir el-Bâkıllânî'nin dediği gibi: "inne't-ta'lim kad husile bi'l-ilhâm": şüphesiz ta'lim ilhâm ile husûle geldi.*** Efendimiz Risaletpenâh Muhammed Mustafa'ya salât ü selâm olsun ki yandırdığı irfan çerâğı ile Hakk'ın, Hakîkat'in ve Kelâm-ı Kadîm'in nûrundan bizleri haberdâr ve hissedâr kılmış. Gâib ve âşikâr sırların tecellîgâhına, âlem-i irfâna ve okuyucularıma selâm.

Malum ola ki, biz bu âlem-i imkânda çokça gördüğümüz sıkıntılardan, belâ ve mihnetden ve bilcümle âfetden Allah'a sığındık ve âlem-i irfâna iltica etdik. Evvel ve Âhire, Zâhir ve Bâtına and olsun: Hikmetinden suâl olunmaz; inşallah bunu kalbimizin inşirâhına ve rûhumuzun felâhına vesîle kılar. Bu sebeple, söylediğimiz kelâmın, âlem-i irfâna ilticâ niyyet ve mâhiyetinden ötürü bir "samimiyet" meziyeti vardır. ***Bu Tolstoy'dan öğrendiğim bir***

prensiptir: Bir yazının samimiyeti yoksa, kıymeti de yoktur. Yersiz söze de gerek yoktur; yani burada, zamanın ve zeminin şartlarına göre nâbecâ sayılabilecek birkaç yazı dışında, topluca bir arada neşrettiğimiz makalelerin meziyet ve kusurları elbette mahfuzdur; ancak bu mukaddime çerçevesi içinde bunlardan bazılarına işaret etmek gerekecektir.

Maalesef, bin türlü dünya gâilesi içinde yaşayıp giderken, şöyle derli toplu, eskilerin ***"efrâdını câmi' ağyarını mâni'"*** dedikleri tarzda, ***özenerek plânlanıp yazılmış kitap gibi bir kitap,*** eski büyük âlimlerin eserleri gibi bir eser yazma şansım hiç olmadı. Âlem-i irfâna hitâben söylediğim sözleri, makale veya konferans biçiminde, çok kısaltılmış ifadeler içinde söylemek zorunda kaldım. Bazen, daha evvel bir yazımda işaret ettiğim meseleleri tekrar etmemek için kendi yazılarıma atıf yapmak zorunda kaldım. Halbuki, okuyucu dergileri araştırıp, bulup, bütün bu yazıları okumak imkânına sahip değildi. Şimdi topluca neşredilen bu makaleler sayesinde bu mümkün olacaktır. Diğer taraftan, birçok yazımda kısaca geçiştirilmiş, aslında uzun uzadıya münakaşa edilmesi gereken birçok orijinal fikir, her bir kısa yazının kendi çerçevesi içinde kaybolup gitmekte ve neticede ortaya sistemli bir düşünce çıkmamaktadır. Halbuki, zaman zaman tekrar edilse de, bu fikirler silsilesini sistematik bir biçimde ifade etmek mümkündü.

Diğer taraftan, bir meselenin, "her yazımda başka bir yönünü" ele aldığım hâller de vâkidir. Bu sebeple, makaleler tarzında kaleme alınan bu yazılarda, tekrarlanan fikirler bir yana, *bütün yazılarımı bir birlik, bütünlük çerçevesi içinde görebilmek için* (her ne kadar böyle bir ma'nâ bütünlüğü çerçevesinde yazılmamış olsalar bile) *gerekirse, bu ma'nâ bütünlüğünü okuyucu olarak bizzat kendi zihnimizde inşa etmek imkânı hasıl olmuştur.* Bunun okuyucudan çok fazla şey talep etmek olduğunu biliyorum; ancak, hiç olmazsa, bu artık mümkün olan bir şey... Bir yazar okuyucularından hiç olmazsa daha önce söylediklerini hatırlamasını taleb edebilir.

Muhtelif yazılarımda dağılmış olarak ifade ettiğim fikirleri derli toplu, teferruatlı ve sistematik bir kitap hâlinde henüz kaleme

alamadım. "Varlığın Ma'na ve Mazmunu" gibi çok sistematik ifade edilmiş bir kitapta bile, aslında kitap olarak plânlanmadığı ve makale hacmine de daha fazla teferruat sığmadığı için, meselelere çok geniş çaplı ve orijinal görüş ve yorumlar getirildiği için bilhassa uzun uzadıya münakaşa edilmesi gereken fikirler dahi çok kısa bir biçimde ifade edilmiştir. Hiç olmazsa şimdi, eserlerimin toplu basımını elinde bulunduran ve onları -aynı meselelerden bahsedilen hâllerde- birbiri ile mukayese etmek imkânına kavuşan okuyucularım, "Tarih Felsefemi", bu hususta ortaya koyduğum düşünceleri, '***bizzat kendi zihninde ve sistemli bir bütün hâlinde***' yeniden inşa edebilecektir.

Bu zahmete değeceği kanaatindeyim; her ne kadar parça bölük ifade edilen fikirler biçiminde de olsa, eski tarih filozoflarının fikirlerine âşinâ olmakla beraber onların izinden gidip fikirlerini nakletmekle iktifa etmeyen ve kendi tarih felsefesini inşa etmeye çalışan bir insan olmam hasebiyle, bir hayli orijinal düşünce ürettiğimi biliyorum. Esasen, klasik akademisyenler gibi başkalarının fikirlerini aksettirmekle iktifa etmeyip, ***kendi düşünce sistemini inşa etmeye kalkışmak çok iddialı ve tehlikeli bir tavırdır.*** Hattâ, bir zamanlar benim başıma geldiği gibi, ***"yetkililerin sizi üniversiteden müstâfi saymaya kalkışması"*** şeklinde, son derece aşırı tepkilerle dahi karşı karşıya gelinebilir. Bizzat tarih felsefesi yapmaya kalkışmak, cesâret ve nefse emniyet ile birlikte geniş bir kültürel müktesebât ister. Bu da zımnen, eski tarih filozoflarının hepsinde birtakım kusurlar buluyorsunuz demektir; aksi takdirde, tarihi yeniden yorumlama ihtiyacı duyulmazdı (kifâyet bahsine gelince; böylesine devâsâ bir meselede hiç kimsenin tecrübe ve bilgisinin kifâyetinden bahsedilemez). ***Latinlerin dediği gibi, "ipse dixit magistra": Üstat bizzat kendisi böyle dedi...*** *Temmet bi avnillah.*

Prof. Dr. Şahin Uçar
Niğde 1997

TARİHÎ YORUMLARIN ÖNEMİ*

"Bismillah. Yegûlü'llezîne keferû
in hazâ illâ esâtîrü'l-evvelîn."
Kur'an-ı Kerim, VI: 25
"Ex oriente lûx, ex occidente lêx."

Tarih nedir? Tarih kelimesi İbrânice 'verrehe'den gelir ve 'hilâli görmek' demektir. Bilindiği gibi, Sâmî kavimler ay takvimi kullanırlar; meselâ, 'Ramazan'ın başladığı, ayın görülmesi ile ilân edilirdi. Demek ki tarih kelimesi (tef'îl babında 'tevrîh'ten) hâdiselerin tarihini tesbit etme (kamerî takvime göre kronoloji tesbiti ile hâdiselerin katalogunu yapma) ma'nâsına gelir. Batı dillerindeki tarih kelimesi ise (historia, history vb.), Yunanca 'istoria' kelimesinden gelir ve "tek tek hâdiseleri araştırma ve inceleme" ma'nâsını ifade eder. Bu kelime Arapça'ya ustûre (efsane, mitoloji) olarak geçmiştir. Kur'an'da ibret olsun diye anlatılan Ad ve Semûd gibi eski kavimlerin hikâyeleri hakkında, kâfirler, "bunlar eskilerin masalları" (esâtîrü'l-evvelîn) diyorlardı. Bu kavimler neden batmıştır? Kur'an'a göre bunlar ahlâksız olmalarının cezâsını çektiler. İbni Haldun dahi, 'hadariyet'in (yani medeniyetin) insanları dejenere edip karakterlerini bozduğunu, ahlâksız, riyâkâr ve sefîh yaratıklar hâline getirdiğini, bedevîlerin insânî vasıflar cihetinden medenîler-

* Türkiye Yazarlar Birliği Yıllığı, 1988.

den üstün olduğunu, herhalde Kur'an-ı Kerim'deki bu yorumdan mülhem olarak düşünmüş olsa gerektir.

Demek ki tarih hakkında iki tavır benimsemek mümkün: Birincisi, bunlar eski devirlerde olup bitmiş işler, "eski efsaneler" diyerek tarihe itibar etmemek; ikincisi de, Kur'an'daki tavrı benimsemek; tarihî hâdiselerin sebeplerini anlamaya çalışarak ve tarihi bir ma'nâda yorumlayarak ondan istifade etmeye çalışmak! Bu ikinci ma'nâda tarih, geçmiş devirlerde olup bitmiş hâdiselerden ibaret değildir; bugünü anlamak ve istikbâli düşünmek hususunda da bize yardımcı olur. T.S. Eliot: *"The historical sense involves a perception not only for the pastness of past, but of its presence"* (Tarihî idrâk, geçmişi, sadece geçmiş olarak değil, onun hâli hazırdaki mevcudiyeti [tesirleri ve devamlılığı] olarak idrâk etmektir) demişti.

İtalyan tarihçi ve filozofu Benedetto Croce ise, ***"Gerçek tarih, çağdaş tarihtir"*** diyor. Yani, biz ölülere hitâb etmiyoruz, dirilere hitâb ediyoruz; tarihi incelerken, çağımızın problemlerinden müteessir olarak tarihe müracaat ediyor ve çağdaşlarımız için mühim olan meselelerden mülhem olarak tarihe baktığımız için de; aslında, çağdaş problemleri tarih perspektifi ile münakaşa ediyoruz. Nitekim Goethe'nin Faust'da tarih hakkında yazdıkları dahi aynı ma'nâdadır:

"Dostum geçmiş zamanlar
Bizim için yedi kat mühürle kaplı bir kitap
Sizin zamanların rûhu dediğiniz
Hakîkat de filozofların kendi fikirleri
İçinde kendi zamanlarının akislerini taşıyan düşünceler..."

Buna benzeyen bir söz de Cevdet Paşa'nın riyasetinde hazırlanan Mecelle'de var: ***"Tetegayyere'l-ahkâm bi-tegayyüri'l-ezmân": "Zamanların değişmesi ile hükümler de değişir."*** Eğer biz tarihe kendi devrimizin perspektifinden bakmaya mecbur isek -ki öyleyiz- o zaman bu hâl, bizim tarih anlayışımıza bir izafiyet getirecektir ve zaman değişince tarih anlayışımız da değişecektir.

Romalılar, ***'historia est magistra vitae'*** derlerdi.Yani, ***tarih hayatın üstâdıdır;*** hayatımıza kılavuzluk etmesi için tarihe müracaat ederiz. Bu da 'evleviyet' ile, çağımızda karşılaştığımız problemler hakkında düşünürken, tarih anlayışımızın bu problemler ışığında biçimlenmesi demektir.

Tarihi anlayış tarzımızdaki bu izafiyet (ki tarih metodolojisi terminolojisi ile biz buna ***historicism problemi*** diyoruz) tarih hakkında Kur'an'daki ***'esâtîrü'l-evvelîn' (eskilerin masalları)*** ifadesini destekleyen birçok vecizenin mevcudiyet sebebidir. Voltaire tarih için, *"Tarih gerçekmiş gibi tasvir edilen hikâyelerden, fabl (hikâye) ise muhayyile mahsulü imiş gibi anlatılan gerçeklerden ibaredir"* diyordu. Napolyon da, *"Tarih hakkında mutabakata varılmış bir 'fabl' (masal) dan başka bir şey değildir"* demiştir. Tarih hakkında, *'bir kâtibin başka bir kâtibe ne söylediğinden biraz daha fazla bir şey'* deyişi de var. Çağımızın büyük tarih filozoflarından A. J. Toynbee dahi, herhangi bir yoruma tâbi tutmaksızın, pul koleksiyonu yapar gibi, vak'alar koleksiyonu tarzında anlaşılan bir tarihin ma'nâsız olduğuna işaret etmiştir.

Yeri gelmişken, Toynbee'nin, İstanbul Üniversitesi'nde verdiği konferanslardan birinde, anlattığı bir hikâyeyi nakledelim: Kadının biri bir kokteyl partide tarihî bir sohbeti dinliyormuş. Kokteyl partideki münevver kişiler, eski Roma imparatorlarından bahsediyor; Caligula, Neron ve benzeri tarihî şahsiyetlerden dem vuruyorlarmış. Kadın tabiî, bu yabancı isimler ve acayip hikâyelerden sıkılmış. Bir aralık fırsat bulup sormuş: *"Beyler, bu bahsettiğiniz adamlar çoktan ölüp gitmiş değil mi?"* Bizim entelektüeller tebessüm ederek: *"Evet"* demişler. *"Anlattığınıza göre, üstelik bu adamların hepsi de kötü insanlarmış; iğrenç işler yapmış, cinayetler işlemişler değil mi?"* Adamlar kadının cehaletine tebessüm ederek, *"Evet"* demişler. *"Öyleyse, ne demeye iki saattir bu adamlardan bahsedip duruyorsunuz?"* demiş kadın. Tabiî cevap verememişler. Toynbee kadının haklı olduğunu ilâve ediyor. Bu mesele bizi, tarihten istifade edilebilir mi, ibret alınabilir mi? sualine getiriyor. İbni Haldun dahi, Mukaddime'de, ***"Ma'nâsına nüfuz edilmediği, tarihî hâdiselerin sebepleri anlaşılmadan kal-***

dığı takdirde, tarih hususunda âlim ile cahil müsavidir." hükmünü vermiştir.

Latinler "cognitia historiana cognitia factorum, cognitia philosophica cognitia causarum" *(Tarihî anlayış hâdiseleri anlamak, felsefî anlayış sebepleri anlamaktır)* derlerdi. Eğer tarih tek tek tarihî vak'aların koleksiyonu olarak anlaşılırsa, bundan felsefî bir netice çıkmaması tabiîdir. Meselâ, ben İslâm tarihi uzmanı olduğum için, Emevî devrindeki *'İbni Eş'as İsyanı'nı* bilirim. Fakat, Fazıl Ahmet Paşa'nın bilmem hangi feldmareşal ile yaptığı *'Sen Gotar Meydan Muharebesi'ni* hiç bilmem. Bununla ilgilenmem bile... Köprülüler devri ihtisas sahasına girmeyen diğer tarih âlimlerinin ekseriyeti de bilmezler. Aynı şekilde, İslâm tarihçisi olmayanlar, *İbni Eş'as isyanını* bilmezler. Bununla ilgilenmek de gerekmez. Çünkü bütün tarihî öğrenmek ve bir vak'alar koleksiyonu olarak tam ma'nâsıyla bilmek, esâsen imkânsız olduğu gibi, ma'nâsızdır da; çünkü tek tek vak'aların yekûnu olan, yorumun işe karışmadığı bir tarih faydalı değildir. Halbuki, tarihî hâdiseleri anlamaya çalışır, hâdiselerin sebeplerini izah etmeye kalkışarak, kendinize göre bir tarih yorumu yaparsanız; tarih değil, tarih felsefesi yapmış olursunuz. Tarih felsefesi, tarihi yorumlamak, tarih hakkında düşünmek demektir.

Ülkemizde maalesef, tarih felsefesi çalışmaları çok yenidir. Filozofların tarih hakkındaki düşünceleri hakkında güzel bir hulâsa, Ege Üniversitesi mensuplarından Doğan Özlem tarafından, **"Tarih Felsefesi"** adıyla birkaç yıl önce neşredildi. Bu ilk kitabında Doğan Özlem, Eski Yunan'dan beri mevcud olan **istoria** (tek tek hâdiselere dair tarihi bilgi; bir ma'nâda empirik bilgi, tarih tecrübemiz) ile **theoria** (yâni, genel olanın bilgisi, sebeplerin bilgisi) arasındaki zıddiyetin tarihini anlatmıştır. Meselâ, Aristo tarihin teorisi olmayacağı kanaatinde idi ve bu sebeple tarihî bilgiyi, daha az genel olması sebebiyle, şiirden bile daha aşağı saymıştı (Poetika isimli eserinde). Tarih (istoria) ve Teori arasındaki bu zıddiyet hakkında asırlar boyunca, filozofların neler düşündüğü, bu eserden öğrenilebilir. Bize göre, teorisi yapılamazsa, tarihten istifade etmek de mümkün olmaz! Aynı müellif, bir de "Kültür Felsefesi ve Kültür

Bilimleri" isimli çalışmasını neşretmiş bulunuyor. Bu eserde, bilhassa, bizde henüz iyi bilinmeyen historicism-positivism zıddiyeti hakkında Dilthey, Herder, Rickert gibi müelliflerin ortaya koyduğu ve yirminci yüzyılda positivist ilmî geleneği yetersiz bulan ilim adamları arasında, alternatif bir ilim anlayışı olarak, gittikçe revaç bulan, Alman **'historisizm'** geleneğini anlatmıştır. Maalesef yazarın Türkçe'si mevzuun anlaşılması bakımından birtakım mahzurlar doğurmakla beraber, her ikisi de bu konuları öğrenmek için istifade edilmesi gereken güzel çalışmalardır. Bu arada, yazara haksızlık etmemek için şunu da ekleyelim ki, Türkçemiz maalesef bugünkü hâli ile tarih felsefesini -ki en geniş çerçeveli ve en zor tefekkür faaliyetidir- ifade etmeye, kelime hazinesi bakımından, yetmeyecek bir dil hâline dönüşmüş bulunmaktadır.

Halbuki, ***'lisan tarihin arşividir'*** denilmiştir. Meselâ, Romalılar *'Roma Aeterna'* (Ebedî Roma), Osmanlılar *'Devlet-i ebed-müddet'* derlerdi: İmparatorlukların ebediyet rü'yasını aksettiren deyişler... Bazen bu eski deyişler çok çarpıcı bir biçimde yeni görünebilir: Osmanlı şâirinin, "Devlet âheste gerektir câfî" (yani devlet işlerinin yavaş gitmesi gerekir) sözü gibi! *"Quod Scripsî manet"* (yazılan kalır) denilmiştir. Kezâ Latinlerin, *"Ex oriente lûx, ex occidente lex"* (Işık [dinler] doğudan, kanun [disiplin, ilim] batıdan gelir) sözü esaslı bir tarih yorumudur. Tarih felsefesinin batıdaki ilk mübeşşiri Vico'nun tarih felsefesi ekseriyetle lisânî mu'talara, linguistik analizlere istinad eder. Kısaca tarihçilikte lisaniyat mühimdir ve hattâ 19. yy. tarih metodu, aslında 'linguistik metin tenkidi' metodudur.

Geçen yıllarda ülkemizde tarih felsefesi ile ilgili olarak, Toynbee'nin ve Spengler'in bazı eserleri tercüme edildi. Bildiğimiz kadarıyla, sadece Konya'da tarih felsefesi ders olarak okutuluyor; diğer üniversitelerin tarih bölümlerinde bu ders okutulmuyor. 'Tarih bölümünde tarih felsefesi okutmaya' ilk defa bu satırların yazarı başlamıştır (1983'te, Selçuk Üniversitesi'nde). Türkçe'nin problemleri sebebi ile kendi tarih yorumumuz hakkındaki ilk yazımızı İngilizce yazmayı tercih ettik. Kendi spekülasyonumuzun bu ilk hulâsası; "Patterns and Trends in History" adıyla (Selçuk Üniversi-

tesi, *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 3. sayıda) 1986'da neşredildi. 10. Milletlerarası Tarih Kongresi'nde "Historical Thought and Education in Modern Turkey" (Modern Türkiye'de Tarih Düşüncesi ve Eğitimi) konusunda sunduğumuz tebliğ ise, kısa fakat veciz ve mühim bir makaledir. 1987'de *Yeni Düşünce* gazetesinde yazdığımız muhtelif yazılardan 6 tanesi doğrudan doğruya tarih felsefesi mevzuunda olup, ayrıca aynı gazetede modern teknolojinin getirdiği yeniliklerin dünyamızın geleceğini nasıl etkileyeceği hususunda (A. Şahin imzasıyla) yine spekülatif mâhiyette başka yazılar da neşrettik. Henüz neşredilmeyen, "Metodoloji ve Tarih" isimli eserimiz ise tenkîdî tarih felsefesi, tarihî metodun felsefesi (critical philosophy of history) mâhiyetinde olup 'spekulative' değildir. Yani tarihî hâdiselerin değil, tarih disiplininin metot nazariyelerinin münakaşası mâhiyetindedir. Tarih felsefesi hakkında yaptığımız diğer neşriyat şunlardır: "Dostoyevski ve Büyük Engizisyoncu" (L. Trilling ve E. Wasiolek); "Tekamül Eden Cemiyetler ve Fertler" (A. J. Toynbee); Alienation (G. Petroviç); "Gençlik ve Yabancılaşma" (Ş. Uçar). Ayrıca dergilerde konuyla ilgili mülâkatlar da yapmış bulunuyoruz. Bir hususu daha hatırlatalım. Türkiye'deki fikrî vasat müsait olsa ve bu tip çalışmalar engellenmek yerine tenkit ve teşvik edilse, önümüzdeki yıllarda, belki de daha geliştirilmiş spekülasyonlar ortaya konabilir... Şeyh Sadi'nin dediği gibi:

"Endek endek haylî şeved
Katre katre seylî şeved!"
(Azar azar çok olur, katre katre sel olur).

Kısaca Türkiye'de tarih felsefesi çalışmaları çok yenidir ve teşvik de edilmemektedir.

Burada kendi tarih perspektifimizi açıklamak ve bu perspektife göre Türkiye'nin ve dünyamızın meseleleri hakkında açıklamalar yapmak mümkün değil. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Türkiye'de, diğer modernizasyon faaliyetleri gibi, ilmî modernizasyon

gayreti de muvaffak olamamıştır. Vak'a koleksiyonu yapan eski vak'anüvisler gibi, tarihî tasvir ve tahkiye ile iktifa eden, *'sözde objektif'* bir tarihçilik anlayışımız var. Çünkü diğer işlerimizde olduğu gibi ilimde de taklitçilik ile iktifa ediyoruz. Meselâ, tarihçilikte dipnot nasıl verilir, kaynaklar nasıl kullanılır vs. gibi, ilmin şeklî disiplin tarafını almışız, amma tarih üzerinde düşünmeyi âdeta reddediyoruz. Halbuki, bu mümkün değildir ve farkında olmasak bile, içinde yaşadığımız muhitin ve kültür seviyemizin telkin ettiği bir tarih yorumu yapmaya mecbur kalırız.

Şuursuzca ve meseleleri bilmeden yapılan bir tarih yorumu (yani kaçınmak mümkün olmayan tarih felsefesi), bizi "anachronic" münakaşalar yapmak zorunda bırakır ve gülünç bir pozisyona düşürür. Don Kişot'u hatırlayalım; onu gülünç yapan, ortaçağa mahsus **'şövalyelik kültürü'**nü yeniçağlarda yaşamaya çalışması idi. 19. asra mahsus ve filoloji disiplinine ait bir metin tenkidi metodu ile (ki bu metot da âriyettir, tarihin kendi metodu değil) 20. yüzyılın tarihini anlayamayız. Maalesef, 20. yüzyılda ortaya çıkan tarih metodolojisi meseleleri, Türkiye'de tartışılmaya henüz başlanmış olup, tek tük cılız seslerin fazla bir aksülamel bulamadığını söylemek zorundayız. Türkiye'de pozitivist ilim anlayışı hakimdir. Tarihçilerimiz, haberdar bile olmadıkları için, **'mânevî ve tarihî ilimler'**in (geisteswissenschaft) **'historisist'** anlayışını, bir alternatif olarak, ortaya koyamıyorlar. Türk münevverleri arasında historicism ancak Popper'ın menfî perspektifinden görüldüğü kadarı ile bilinmektedir (K. R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti).* Bu yüzden, historicism hakkında tarafsız bir değerlendirmeyi tercüme ettik (Historicism, S.Ü. *Edebiyat Dergisi,* s. 3).

Bütün bu söylenenler muvâcehesinde, tarihî yorumların ehemmiyeti kâfi derecede anlaşılmış olsa gerektir. Meşhur nominalist filozof William of Ocham: "Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem" (Mecbur olmadıkça bir şeyin mevcudiyetini farz etmemeliyiz) demişti. Bu vaziyette, Türkiye'de esaslı ve kesif bir tarih düşüncesi veya kaliteli bir tarih eğitimi mevcut olduğunu söylemek, maalesef mümkün değildir. Türkiye'de, T. Ribot'nun tabiriyle söyleyecek olursak, sosyal ilimler sahasında, sadece bir

"ilmî mitoloji" bulunduğunu, şeklî disiplini taklit etmekle beraber batının ilim anlayışını doğuran mucip sebepleri anlamadığımızı söyleyebiliriz. "Ed-delîlü alâ men yeddeî" (İsbat etmek müddeîye düşer) denilmiştir. Amma, *"delil azaldıkça inancın çoğaldığı"* da malumdur.

Bizim ilmî faaliyetimiz, Arkansaslı çiftçinin hâline benziyor: Arkansaslı çiftçi evinin akan damını bir türlü tamir edemiyormuş; çünkü havalar güzelken tamire gerek görmüyor, havalar kötüyken de, hava muhalefeti sebebiyle çalışamadığı için, tamir edemiyormuş. Peygamberimiz "El-hikmetü aşeretü cüzün, tis'atün minhâ fi's-sumti..." (Hikmet on cüzdür, onda dokuzu susmaktır) demiştir. Bu kısa yazı çerçevesinde kendi tarih felsefemizi açıklamak mümkün olmadığına göre, artık susmak zamanıdır.

MODERN TÜRKİYE'DE TARİH DÜŞÜNCESİ VE EĞİTİMİ*

"Sfenks kendi bilmecesini yine kendi çözmeli!"
R. W. Emerson: **Essays**

Tarih beşeriyetin tecrübesinden başka nedir ki! Lâkin, insan ibret almayacak olduktan sonra, tecrübenin ne faydası var? Tecrübe ancak, biz o tecrübeden bir şeyler öğrenebilecek entelektüel kapasiteye sahip olduğumuz ölçüde faydalıdır. Biz ancak kısmî bir tarih tecrübesine sahibiz; yani kendi çağımızda olup bitenleri biliriz. *"Eğer insan bütün tarih boyunca yaşamış olsaydı"* demişti Emerson bir keresinde, *"O zaman tarihin tamamı şahsî tecrübeden hareketle açıklanabilirdi. Biz tarih okurken, kendimizi Grekler, Romalılar, Türkler, rahip ve kral, şehit ve celladın yerine koymalı, bu tasavvurları kendi gizli tecrübelerimiz içindeki bir çeşit realiteye bağlamalıyız . Aksi takdirde hiçbir şey görmeyecek, öğrenmeyecek ve hatırlamayacağız."*[1] Biz beşeriyetin geçmiş tecrübesini yazılı tarihten öğreniyoruz; yani tarihî tecrübe bizim kendi şahsî hayat tecrübemiz değildir; ve günümüz dünyasındaki gerçeklerin de gösterdiği gibi, bizler, başka insanların tecrübesinden dahi ders alabilecek

* 10. Uluslararası Tarih Kongresi'nde Türk Tarih Kurumu'nda sunulan İngilizce tebliğimizin tercümesidir. 1986.

1. R. W. Emerson, *Essays*, "History", London 1947, p.8.

kadar akıllı olamayız. Problem şu ki; bugünkü "statüko"dan önceki tarihî gelişmeleri de nazarı dikkate almaksızın, biz kendi şahsî tecrübelerimizden, kendi çağımızın olaylarından dahi bir şey öğrenemeyiz. Beşeriyetin gelecekteki nesilleri bizim 'zamanımızın olayları'ndan, bu 'müstakbel-tarih'ten, ne öğrenecekler sanki? Bu tarih perspektifine göre, beşeriyet olayların gerisindeki gerçek ma'nâyı kavrayamayan bir çocuk gibidir.

Birinci Dünya Harbi'nde büyük imparatorluklar kayıplara karıştı; Osmanlı İmparatorluğu dahi yok oldu; memleketimizin her parçasını istilâcılara karşı savunmak zorunda kaldık; Yunanlılar'la acı bir mücadeleden sonra harbi kazandık ve **'Cumhuriyetçi bir devlet'** kurduk: Netice olarak, Türkiye'de büyük kültürel devrimler meydana geldi. İşte o zaman **'milliyetçi bir tarih görüşü'** benimsedik ve o zamandan beri, Türk tarihçileri, batının 19. asırdaki tarih düşüncesinden etkilendiklerinden, **'tarihin anlamı'nı Ranke'ci bir metot anlayışı'** ile kavramak zorunda kaldılar. Her ne kadar bu büyük tarihî devrimler hakkında, mecbur olduğumuz için, ciddiyetle düşünmek zorunda kalsak da; öyle sanıyorum ki, Türk Tarih Düşüncesi yeniden değerlendirilip düşünülmesi gereken bazı romantik ve naive (safdilce) unsurlar ihtiva etmektedir.

Ranke'ci bir metodoloji'nin tesiriyle, Türk Tarih Düşüncesi'nde, '19. asrın olaylar fetişizmi bir belgeler fetişizmiyle tamamlanmış' ve haklı gösterilmiştir. Şüphesiz L. V. Ranke büyük bir 19. asır tarihçisiydi ve 'olgulara dayanan objektif bir tarih' (belgelere kaydedildiği şekliyle tarih) fikri, onun çağı için tabiî görünür. Ne var ki, biz 19. asra geri dönemeyiz. E. H. Carr'ın dediği gibi, "1830'larda tarihten ahlâk dersi çıkarma tavrına karşı haklı bir protesto olarak, Ranke, **'tarihçinin görevinin yalnızca tarih nasılsa onu olduğu gibi göstermek' (Wie es eigentlich gewesen)** olduğuna işaret ettiği zaman, **pek de ma'nâlı olmayan bu aforizma** şaşırtıcı bir başarı kazandı. Alman, İngiliz ve Fransız tarihçilerinin üç nesli bu (wie es eigentlich gewesen) sözünü, bir incantation (büyülü bir söz) gibi fısıldayarak muharebeye katıldılar. **Bu incantation da büyülü sözlerin çoğu gibi, insanları, çok yorucu olan kendi başlarına düşünmek mecburiyetinden kurtarmak için düzen-**

lenmişti. Pozitivistler de, tarihin bir bilim olduğu şeklindeki iddialarını ortaya koymak endişesiyle, kendi nüfuzlarının ağırlığıyla bu olgular 'kült'üne katkıda bulundular"[2]

Fakat biz farklı bir tarih yorumuna muhtacız; "Dünya hızla değiştiği ve biz gelişmeler karşısında şaşkın bir vaziyette kalakaldığımız için, halihazırda, buna şiddetle muhtacız. Zira yeni bir orientationa ihtiyacımız var."[3] Ancak henüz, tarihin metodolojik problemleri hakkında Türkiye'de ciddi bir münakaşa yoktur. Meselâ Almanya'da 1. Dünya Harbi'nden sonra ortaya çıkan 'historicism' problemi, 'alienation' problemi ve 'holism' problemi ki (1930'lardan beri hararetli münakaşaların konusunu teşkil etmektedir) Türk tarihçilerinin dikkatini bile çekmemiştir.

"Metodoloji ve Tarih" isimli bir kitap yazmaya başlamamın sebebi budur ve o kitabın girişinde de işaret ettiğim gibi; "her ne kadar bazı yazarlar metodoloji terimini metot tabirinin daha fiyakalı görünen bir eşanlamlısı gibi kullanırsa da; metodoloji en dar anlamında bile bir faaliyet sahasında kullanılan metotların tarifi veya incelemesi anlamına gelir; daha geniş bir anlamda da, **'bir disiplinin akıl yürütme prensipleri, kavramları ve gayeleri hakkında umumî bir araştırma'yı ihtiva eder.** Bu ma'nâda, tarih zanaatı ile ilgili körü körüne itimadımızı bir yana bırakmalıyız: **Tarihî olaylardan tarih öğrenmek, göründüğü kadar kolay değildir.** Biz tarih için yeni bir **'metodolojik orientation'a muhtacız.** (Türk tarihçileri tarafından yazılmış) Pratik usulleri ve olayların teknik kullanımını öğreten bazı metot kitapları vardır; ancak bunlar bu teknik usullerin münakaşasını yapmazlar; öyle sanıyorum ki, kimse böyle meseleler üzerinde konuşmak istemiyor. **Bunun sebebi şu ki, bu çeşit bir inceleme metodolojik problemlere karşı tenkîdî bir yaklaşım yapabilmemizi mümkün kılan, yeni bir 'tarih felsefesi'ne ihtiyaç gösterir, ancak, böylesine zor bir incelemeyi üstlenmeksizin, 'Tarihî objektivizm'in bazı safiyâne neticelerin-**

2. E. H. Carr, *What is History?*, Penguin Books, 1982, p. 9.
3. Ş. Uçar, "Patterns and Trends in History", *Selçuk Üniversitesi, Edebıyat Dergisi*, sayı 3, p. 157-194.

den kurtulmamız mümkün değildir. Tipik tarihçiler, tenkîdî tarih felsefesini (metodoloji) görmezlikten gelmeye temayül ederler. Ve bunun neticesi şu oluyor ki bence, **tarihin tabiatı hakkında epistomolojik bir naivlik (safdillik) bütün tarihî yazıları istilâ etmiş durumdadır.** Bu bağlamda bir müşkilat noktasını, tarihçilerin görüşlerinin **"Tarihî rölativizmi"**ni göstermeme müsaade edin: **"St. Augustin,** tarihe bir erken devir Hıristiyanı'nın bakış açısından; **Tillamont,** bir 17. asır Fransızı'nın; **Gibbon,** bir 18. asır İngilizi'nin; **Mommsen,** bir 19. asır Almanı'nın bakış açısından baktılar. Bu bakış açılarından hangisinin doğru olduğunu sormanın anlamı yoktur. Zira bu bakış açılarının her biri, onu benimseyen kişi için mümkün olan yegâne bakış açısı idi"[4]

Tarih ilkokul çocuklarının oynadığı bir harf kutusu mu ki onunla canımızın istediği kelimeyi yazabilelim."[5]

Ben **'tarih düşüncemizin gayeleri ve kavramları, akıl yürütme tarzı ve olguları kullanış tarzımızı'**, daha ciddi olarak ele alıp incelememizin zamanı geldiğini düşünüyorum. Meselâ tarihî izahlarda kullanılan **'genetik izah'a** ne buyrulur? Bu yeterli bir izah tarzı mıdır, yoksa değil midir? Bunlar çağımızın hararetle münakaşa edilen meseleleri: Bu meselelerle yüz yüze olduğumuz hâlde sağır ve kör bir insan gibi davranamayız. Artık tarih metodolojisi problemlerinin incelenmesinin ve bunların tarih bölümlerinde öğretilmesinin zamanı gelmiştir.

Metodolojinin yeniden ele alınması için bir diğer sebep de şu vâkıadır ki, 19. asırdan beri **'dünya hakkındaki ilmî imaj'** büyük ölçüde değişmiştir. Bu günlerde herkes biliyor ki, **'duyu organlarımız bize dünyanın doğru bir tasvirini'** vermiyorlar. Biz tabiî olarak, zaman ve mekân arasında bir ayrım yapıyoruz. Fakat bu bir illüzyondur. **Kuantum mekaniğinin ciddî felsefî sonuçları vardır ve Einstein'in rölativite teorisine göre de, yeni bir "uzay-zaman" kavramına sahibiz.** Zaman ve mekân insan zihninin temel kavramları olması sebebiyle, **zihniyetimizi değiştirmeliyiz ve**

4. E. H. Carr, *What is History?*, p. 26, quoted from R. Colingwood.
5. İbid., quoted from a. Froude.

yeni bir orientation ile, yeni bir tabiat felsefesi inşa edebilmek için, akıl yürütme tarzımızın diğer kavramlarını da bu 'uzay-zaman' kavramına göre değiştirmeliyiz. İlmî gelişmeler sebebiyle yeni bir tabiat fikrine ulaştık: Çağlar boyunca gerçek kabul edilen şeyler artık gerçek olmaktan çıkmıştır.

Bizim fikirler dünyamız dahi artık 'eski fikrî dünya'nın aynısı olarak kalamaz. İşte bu, üzerinde çalışmamız gereken bir şey! Bu sadece filozoflara değil, aynı zamanda tarihçilere de düşen bir görevdir. Bu fikirler durmaksızın değiştiği için, belki de hiçbir zaman bu işin sonu gelmeyecek: Netice olarak, **aklın ortaya koyduğu hükümler zaman dışı bir karaktere sahip olamaz** (yani bizim dünya görüşümüz dahi tarihî rölativizmin zamana bağımlılık özelliğine sahiptir). Biz büyük ve hızlı değişmelerin olduğu bir çağda yaşıyoruz. Bu geçiş devri henüz tamamlanmış da değildir: *Tarih kendi bilmecesini yine kendi çözmeli!*

Buna uygun olarak eğitim usullerimiz de birtakım değişiklikler geçirmek zorundadır: Biz uzmanlık bilgisinin değerini biliyoruz. Ama korkarım ki bu arada kültürü unutuyoruz. Bu çağı ortaçağlarla karşılaştırdığımız takdirde, çağımızda çok daha fazla bilgi ve çok daha fazla kara cahil uzman var. A. N. Whitehead'ın dediği gibi **"Kültür, bir düşünce aktivitesidir; güzelliğe ve insanî duygulara karşı hassasiyettir. Birtakım bilgi kırıntılarının kültürle hiçbir alâkası yoktur.** ***Sadece çok bilgisi olan bir insan, Allah'ın toprağı üzerindeki en faydasız ve en can sıkıcı yaratıktır.*** **Gayemiz hem belli bir yönde uzmanlık bilgisine sahip hem de kültüre sahip insanlar yetiştirmek olmalıydı. Ta ki onların bu uzmanlık bilgileri, üzerinde harekete geçecekleri sağlam zemini temin etsin ve kültürleri de onları felsefe kadar derin ve sanat kadar yüksek konulara yöneltebilsin"**[6].

Öyle görünüyor ki bu, *"artan bilgiyle birlikte cehâletin de artması paradoksunu"* çözmek için bazı imkânlar vardır. Bilgisayarlar ve bilgi bankaları (bu sahalarda kısa zamanda daha büyük

6. A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, New York 1958, p. 13.

teknik gelişmeler elde edebilmemiz şartıyla tabiî) bize bu konuda biraz yardımcı olabilirler: Meselâ sun'î zekâ çalışmalarının ve mikro chiplerin kapasitelerinin artırılması gibi gelişmeler... Kapasiteleri geliştirilmiş bilgi bankaları, bilginin her branşı için, herkese açık kütüphaneler gibi hizmet etmek suretiyle; bize, "kolaylıkla erişilebilen bir bilgi kaynağı" olarak hizmet edebilir, bir sun'î zekâ da bu verileri bizim için tefrik ve tahlil edebilir. Gerçekleşirse bunun en güzel yönlerinden biri şu olacak ki, bu bizi *'otoriteryen eğitim usulleri'nden* kurtaracaktır. Belki de ancak o zaman, tarihin talebesi olan insanlık, kitapların ve üstatların otoritesine inanmak yerine, kendi beyinlerini kullanmayı öğrenecek.*

* Bu tebliğde söz edilen Kuantum mekaniğinin felsefî sonuçları ve zaman/mekân anlayışımızdaki farklılık sebebiyle, **yeni bir tabiat felsefesi inşa etmek gerektiği** fikrinden hareketle, yazar Fizik ve Metafizik hakkındaki görüşlerini "Varlığın Mânâ ve Mazmunu" (İz yy. 1995) isimli eserinde ortaya koymuştur. Ayrıca son paragrafta söz edilen teknolojik gelişmeler ise, tahmin ettiğimize yakın ölçüde gerçekleşmiş olup bugünlerde "internet" ismiyle meşhurdur. Halbuki, 1986'da internetin henüz adı bile yoktu.

TARİHE DAİR BİR MÜLÂKAT*

Yeni Düşünce: *Bulunduğumuz yerin neresi olduğunu kestirebilmek için geriye bakmak gerekir. Zannederim tarih de bu. Ama bulunduğumuz yer, beraberinde "ben kimim?", "ben neyim?" sorularını da getiriyor. Çoğu zaman da bunun için tarihe müracaat ediyoruz. Ama bulunduğumuz yerin şartları da geriye bakışımızı sınırlıyor ve tayin edici rol oynuyor. Bir yazınızda, "Tarih beşeriyetin tecrübelerinin mecmuudur" diyorsunuz. "Ama hangi tarih? Galiba yapılan arzularımızın, imanlarımızın, kişiliklerimizin meşrulaştırılması için tarihi alet etmek..." bu yapılıyor gibi.*

Nedir sizce Tarih, ne işe yarar?

Şahin Uçar: Bütün sosyal ilimler insanı inceler; tarih de bunlardan biri. Ve benim telâkkime göre; diğer ilimlerin temin ettiği malzeme tarih için hazırlanmış mu'talar olarak kullanılmak suretiyle, insanı anlama gayretimizin çok yönlü bir şekilde -Alman sosyal ilimcilerinin tabiriyle- "tarihî ve mânevî ilimler" (geistenwissenschaften) tarzında, ele alınması daha muvafık bir usul olacaktır. İhtisaslaşmanın hattâ bir nevi körleşmeye yol açtığı tarzında modern düşüncede

* Yeni Düşünce 1987. Sorular Mümtazer Türköne'ye aittir.

sert tenkidler de vardır. Biz sosyal realiteyi maddî ilimlerdeki gibi parçalara ayırarak, tahlil ederek, (Reductionist tarzda) incelemeye kalkıştığımız zaman muvaffakiyetsizliğe uğrarız. Bunun için, bütün hâlinde incelemek, terkîbî tarzda (holistik tarzda) incelemek gerekir. "Tarihî" olmayan bir düşünce tarzı olduğunu sanmıyorum. Maddî ilimlerin de tarihî gelişmesi bilinmezse, bugün hangi noktada olduğumuz, hangi meselelerle yüz yüze bulunduğumuz bilinemez. Dolayısıyla maddî ilimler üzerinde de spekülasyon yapmak mümkün olmaz.

Eski Yunan'dan beri bir ayırım var: Hâdisâtı mekânî plânda maddîleştirerek incelemek veya zaman plânında incelemek. **İnsan zekâsı mekânı idrâk etmeye daha müsaittir.** Dolayısıyla maddî ilimler ellerinden geldiği kadar zamanı safdışı bırakmaya çalışırlar. Meselâ, modern relativite teorisindeki, zamanın uzayın sadece bir dördüncü boyutuna indirgenmesi hâdisesinde gördüğümüz gibi. Bu eski Yunan'dan beri var olan bir şey. Aristo tarafından bile, "Tarih ve Teori" arasında bir zıddiyet olarak da değerlendirilmiş. Heraklit demiştir ki; "İnsan aynı ırmakta iki defa yıkanamaz." Bununla kasdettiği şey, **'bütün realite devamlı bir değişme içindedir; yani tarihîdir ve böyle olduğu için de, devamlı değişen şeyler idrâk edilemez'** demektir. Heraklit düşüncesinin, metafiziğinin, Eflâtun'unkine ve diğer düşünce ekollerine o kadar ters düşmesinin asıl sebebi de budur. Toplumu, bir mekân plânında, zamanın getirdiği değişmeleri yok sayarak, incelemek var; bir de, zaman içinde, esas itibariyle "zamânî bir tekevvün", geriye dönülemez bir oluşum, diye incelemek var. Bunlar tamamıyla zıt temayüllerdir. Tarihçi, esas itibariyle hâdisâtı bir zaman içerisinde değerlendirmek durumunda. Yani tarih, değişmenin ilmidir; zamanla ilgili olduğu için. Onun için de, tarihte teori inşa etmek kolay değildir. Tarihî hâdiselerin "unique"liği problemi de bu mesele ile ilgilidir.

Yeni Düşünce: *Ancak bütün totaliter düşünceler temelde tarihin durdurulabileceği varsayımına dayanır. Acaba nedir totaliter düşüncelerden mülhem tarih anlayışı?*

Şahin Uçar: Meselâ bizim Osmanlı'da da vardır. "Statik toplum ideali" şundan doğuyor. İnsan zekâsı ve ruhiyatı değişmeyi

sevmez. Şunu da kabul etmek gerekir ki; **statik bir toplum, huzurlu bir toplumdur.** Eğer ideal bir toplum, değişme oranının düşük olduğu bir toplum veya 'statik bir toplum' (ne kadar mümkünse o kadar) inşa edebilseydik; o zaman herkes kendi yerini, mevkiini bilecekti; hâdiselere karşı tepkilerini denetleyebilecekti ve statik bir toplumun cemiyete verdiği şey huzurdur: Diktatörlerin o kadar başarılı olmalarının ve seçim yapıldığında halk tarafından da o kadar rağbet edilmelerinin sebeplerinden biri de bu. İnsan hayatını yaşarken huzuru tercih ediyor. Yahut batılı tabirle konformizmi tercih ediyor. **Konformizm, mevcut statükoya uyumlu olmak demektir.** Ama realite, değişen bir realite.

Bu, esasında maddî ilimlerde de böyledir. Maddî ilimlerde de (maddî cansız nesneler plânında da) değişme vardır. Ama, zaman içerisinde maddî nesnelerin değişmesini ihmal ettiğimiz takdirde, cansız hâdiseler plânında kaldığımız müddetçe, bu fazla tahrip edici olmuyor. Genellemeler inşa ederken, teoriler inşa ederken, maddî ilimler tarzında incelemek ve zamanın tesirini yok farzetmek veya bütün hâdisâtı statik olarak değerlendirmek, maddî ilimlerde az çok başarılı teori inşalarına yol açabilir. Ancak tarihçilikte ve diğer sosyal ilimlerde de, bu problemlere yol açıyor. Şimdi tarihçilikte diğer sosyal ilimlerin malzemesini mu'ta olarak kullanıp, tarihî ve mânevî ilimler (Geistenwissenschaften) diye topyekûn değerlendirmenin daha esaslı olacağına işaret etmiştim. Ama, meselâ sosyoloji ne yapıyor, tarihî hâdiselerin "unique" hususiyetlerini görmezlikten geliyor, genel hususiyetlere bakıyor. Yani mekân içinde incelemeye çalışıyor. Bütün ilmî temayüller, hâdiselerin "unique" olmadığını farzederek, statikleştirmeye, modeller inşa etmeye yöneliyorlar. Çünkü, teori inşa etmek için böyle şeylere ihtiyaç var.

Şimdi tarihte hâdiselerin "unique" olması problemi de şundan doğuyor. Biz alışılmış 'tarihî tahkiye' geleneği içinde, hâdiselerin zamanı ile mekânını belirtiriz. İster maddî bir hâdise olsun, ister sosyal bir hâdise olsun, herhangi cinsten bir hâdisenin hem zamanını hem mekânını, yani koordinat sistemi içinde üç boyutunu ve diyelim bir T zamanını işaret ettiğimiz zaman, bütün hâdiseler

unique olur. ***Hâdiselerin ilmi olamaz.*** **Genelleme yapamazsınız.** Genellemeleri biz benzerliklerden hareketle yaparız. Benzerlikler ise, az çok ihmal edilen farklar sayesinde mevcut olan şeylerdir... Nominalist'lerin benzerliklerden hareket eden insan düşüncesine, (universal dedikleri) 'küllî isimler' ve genellemelere umumî itirazları burdan çıkmaktadır.

Burada çok enteresan bir şey var. Kur'ân-ı Kerîm'in Bakara sûresinde bir âyet vardır: "Tanrı Âdem'e her şeyin ismini öğretti" diyor. İnsanlar hâdiselere, mefhumlar olarak bakar. Hâdiselere isimler vererek anlayışı temin eder. Meselâ, elma ağacı diyoruz, - birbirine tamamen benzer iki elma ağacı yoktur yeryüzünde- ama elma ağacı veya daha genel olarak ağaç kategorisi şeklinde bir mefhum var. Bu sayede düşünebilmek mümkün olmaktadır. Nominalistlerin tenkitlerinin haklı olduğunu ben de kabul ediyorum. Ben de tercihlerim itibariyle nominalist sayılabilirim; ama, katı prensipler çerçevesinde kaldığımız takdirde 'anlayış' mümkün olmaz.

Genel olarak ilim adamlarının kusurlarının başında şu geliyor: Kendi beşerî idrâklerini ve anlayışlarını (ki beşerî düşüncenin temelinde kusurlar var ve bu benzerliklerden hareketten kaynaklanan bir hâdise) putlaştırıyorlar: Beşerî idrâkin dâimâ hatalı olduğunu, az çok yaklaşık ma'nâlar ifade ettiğini görmezlikten geliyorlar. ***Tarihte, biz hem zamanı hem de mekânı belirttiğimiz için, hâdiseler "unique" karakter kazanıyor ve dolayısıyla, bir hâdise ile başka bir hâdise arasında hiçbir benzerlik bulmak mümkün olmuyor.*** Sosyolog, işin zaman boyutunu bir tarafa bırakıyor. Fakat bu, ***"tarihte genelleme yoktur"*** şeklinde katı bir prensibe dönüştürülmemelidir; çünkü o zaman, tarih sırf bir tahkiyeye, bir hikâyeciliğe, bir nevi sanata dönüşecektir. Bunun da kendine göre meziyetleri ve kusurları olabilir..

Şimdi, "bulunduğumuz yer beraberinde 'ben neyim', ben kimim?' sorularını da getiriyor" diyorsunuz: Sen ve ben Müslümanız, aynı zamanda Türküz. Nereden geliyor bunlar? 'Tarihî miras'tan. Bir cemiyet içinde doğduk. O cemiyeti biz seçmedik, vâkıa, yani Türkiye'de doğduk. Türkiye'nin bir tarihi var. Şu anda

Türk milletinin elinde bulunuyor Türkiye. Bunun bir tarihi var. Müslüman olmuş bu millet vaktiyle. Bu kültürün, yani tarihî mirasın, içinde doğmak ve yetişmek itibariyle, elbette biz de, bu hususiyetleri de taşıyoruz. Ama, çoğu zaman da bunun için tarihe müracaat ediyoruz biz. Doğru ve "asıl tarihi inceleme"nin faydası da bu: **Kendi kültürümüzü, sırf bir kültürel şartlanma (sırf bir beyin yıkama hâdisesi) şeklinden farklı olarak, yani aile ve eğitimdeki yetiştirilme tarzının dışında görebilmek; kendi kültürümüzün nasıl geliştiğini, hususiyetlerinin neler olduğunu, kaabilse meziyetlerinin ve kusurlarının neler olduğunu yeniden değerlendirebilmek için tarihi öğreniriz.** Kimliğimizin, içinde bulunduğumuz mekânın ve zamanın şartları içerisinde, toplum tarafından, aile tarafından, kültür tarafından belirlenmiş ve şuursuzca (arı kovanındaki işçi arının verilen vazifeyi yapması gibi) bir kimlik olması yerine; kimliğimizi kendi şuurumuzla tetkik edebilme meselesi çıkıyor. Fakat bunun bir meziyet olduğu kadar, bir kusur olduğu da âşikârdır. Çünkü tarihçiler tabiatıyla bir dünya görüşüne sahiptirler; bir kültüre sahiptirler ve tarihe de bu kültürün perspektifinden bakmaktadırlar. Dolayısıyla tahrif etmektedirler. "Kendi kültürlerine göre bir değerlendirme" yapmaktadırlar. Tarihî hâdiselerin bir diğer ciheti de şu ki, insanın kültürel hâdiseleri öğrenmesi çok zordur. Eliot bir yerde diyor ki *(Kültür Üzerine Düşünceler'de):* "Tam ma'nâsıyla kültürlü bir insan mümkün olamaz. Çünkü kültür o kadar geniş bir kavram ki, bütün yönleriyle, öğrenmek, hazmetmek, anlamak insanüstü bir hâdisedir."

Yeni Düşünce: *"Hangi tarih?" Tarihi alet etmek olmuyor mu bu?*

Şahin Uçar: İşte bu kaçınılamaz bir netice oluyor. Çünkü insan kendi kültürünün perspektifiyle bakıyor tarihe ve insanlar da bencildirler; dâimâ kendilerine hak veriyorlar. Bu insanların bencillikleri, kültürlerde de medeniyetlerde de vardır. Veya mahallî devletlerin politikalarında da vardır. Herkes kendi menfaatini hesaplıyor tabiî: **Ve arzularımızın, imanlarımızın, kişiliklerimizin meşrulaştırılması için de tarih âlet ediliyor.** Bu, esasında, bilhassa 1. Dünya Savaşından sonra yayılmış bir hâdise ve yine sanayileşme-

nin getirdiği bir hâdise. Tarihçilerin de sanayileşmenin istediği ma'nâda bir milliyetçiliğe sahip olması, sanayileşmenin taleplerine cevap verecek bir tarzda tarihe bakması istenmiştir. Tabiî olarak gelişmiştir bu hâdiseler. Bu yapılıyor doğru...

Yeni Düşünce: *Ülkemizde tarih kronolojik bilgileri, özellikle de inkılap tarihi çerçevesinde, Cumhuriyetin temellerini ve ideolojisini açıklamaya yönelik. Bundan bir popüler tarih anlayışı çıkıyor. Akademik seviyede de "Ranke'ci tarih anlayışı" sürdürülüyor: Yani tarihçilerimizin görevi sadece belgeleri bulup gün ışığına çıkartmaktan ibarettir. Kritik tarih anlayışının, tarih felsefesinin, embriyon hâlinde bile ülkemizde izine rastlanmıyor. Zannederim bunu sadece azgelişmişliğimizle açıklayamayız. Acaba bu bir tesadüf müdür? Yoksa kültür mirasımızla, sosyal şartlarımızla ve resmî ideolojiyle ilişkisi var mı?*

Şahin Uçar: Türkiye'de hakim olan anlayış, tabiî olarak bir milliyetçi tarih anlayışıdır. Bir bakıma şu da söylenebilir: Bugünkü ma'nâsıyla millî devlet dediğimiz mefhuma en yakın Türk devleti tarihte belki de bu Türkiye Cumhuriyeti sadece; öbürleri eski ümmet anlayışına, hanedanlık anlayışına ve ortaçağın tagallüble kurulan devletleri kategorisine girer bir ma'nâda. Meselâ, devlet dediğimiz şey nedir? Oppenheimer meseleyi, **"Devlet tagallüble kurulur."** diye noktalamış. İncelemiş ve İbni Haldun ile Makyavelli ile aynı noktaya varmış. "Devlet tagallüble kurulur" dediğimiz zaman, **"tagallüble de devam eder"** ma'nâsını tazammun eder. Yani, o zaman, **"her devlet, belirli bir ölçüde, sun'î bir zorlamadır; hâkimiyeti, elinde bulunduranların empoze ettiği bir sistemdir"** fikrini tazammun eder. Şimdi, cumhuriyetin bir ideolojisi olacaktı elbette; çünkü saltanatı yıkmıştır; herhalde saltanatı devam ettirseydi Cumhuriyet olmazdı. Sonra, cumhuriyetin yıktığı saltanat, İslâmî ideallere bağlı bir Osmanlı hanedanlığı idi.

Şu veya bu ölçüde de olsa, en azından meşru İslâmî hukuku kabul etmek durumundaydı ve padişahın hakları da bu hukukla sınırlı görülüyordu. Tabiatıyla, bu eski Osmanlı hanedanının 6 asırlık tarihini cumhuriyet noktai nazarından değerlendirmek duru-

munda kaldı tarihçiler. Çünkü şartlar değişmişti ve tarihçiler de bulundukları noktadan bakmaya başladılar tarihe. Meselâ, bir Osmanlı tarihçisi, bir vak'anüvis, hanedanı ve etrafındaki siyasî hâdiseleri önemli görür. Bunlar önemli olmasalar bile, açarsınız bir vak'anüvis tarihçiyi bakarsınız ki, padişahın çocuklarının sünnet düğünü 40-50 sayfa tarif edilmiş. Yani, o ideolojinin, devlet yapısının, bünyesinin, cemiyetin icabı her neyse, orada hanedan merkezi teşkil etmektedir. Dolayısıyla tarihçi de hanedana öyle bakacaktır. Cumhuriyet tarihçileri ise, Celali isyanlarını, Osmanlı'nın sosyal hayatını, tımar sistemini incelemiş. Yalnız buradaki azgelişmişlik meselesine gelince... **aslında modern tarih anlayışı yenidir, bütün modern tarih anlayışları henüz çok yenidir.**

Yeni Düşünce: *Fakat 19. asır bile bana daha ileri geliyor. Meselâ, Osman Turan gibi ciddi bir tarihçi* ***'Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi'ni*** *yazıyor; sonra, 'Türk Devlet Geleneği' ile ilgili tarihler yazılıyor. Bunlar metodolojik problemlerden ziyade ideolojik problemler, hattâ politik problemler koyuyorlar diyorum. İlâveten de, son zamanlarda Cumhuriyet'le moda olan, Türk Tarihinin Bütünlüğü iddiası var. Bu herhalde daha önceki tarihçilerin hiç aklına gelmedi. Ne dersiniz?*

Şahin Uçar: Şimdi efendim, bu, yine 'millî devlet' fikrinden ve milliyetçilik düşüncesinden doğan bir telâkkidir. Ben İbni Haldun'un şâkirdi sayılırım bir noktai nazardan; yani, **devletin tagallüble kurulduğunu ve tagallüble devam ettiğini kabul ederim.** Çünkü eski hanedanlar, Selçuklu hanedanlığı, Osmanlı hanedanlığı ve benzerleri, bir hanedanın kurduğu bir devlettir, bir milletin kurduğu devlet değil. Millet vardı tabiî; fakat, bu hanedanlar sadece bir millete de hükmetmezlerdi ve bir millet sayesinde de yükselmezlerdi. Erol Güngör, hatırlarsanız, 'Aşiretten Devlete Geçiş Problemi' diye makaleler yazmıştı. İbni Haldun da, dikkat ederseniz, "Aşiret kurar devleti" diyor, "asabiyetle kurar" diyor; yani "kavmiyetçilikle kurar" diyor. Bir adam vardır, etrafında adamları, kavmi vardır, kurar devletini; bunun karşısına, ister aynı kavmin mensubu veya aynı milletin mensubu olsun ister olmasın, herkes karşısına çıkar. Karamanoğlu Osmanlı'nın karşısına çık-

mıştır meselâ; o da Türk'tür, bu da... Yani, devlet kurulur ve devam eder. Şimdi bu bütünlük fikri tabiatıyla eski tarihçilerimizin bu yüzden hiç aklına gelmemiştir.

Her devlet bir hanedanın devleti idi.

Yeni Düşünce: *İbni Haldun, "Asabiyetin gayesi mülktür." diyor.*

Şahin Uçar: Tabiî... Şimdi bir Osmanlı tarihçisi kendini, bir Osmanlı olarak görüyordu ve Osmanlı devletinin, hanedanın tarihini yazıyordu. Selçuklu tarihçisi, Selçuklu tarihi yazıyordu. Mukaddemâtını da yazıyordu, Orta Asya'yı da yazıyordu belki, fakat böyle bir devamlılık fikri eski tarihçilerde yoktu; çünkü eski tarihçilerde 'milliyetçilik zihniyeti' yoktu. **Bu, modern ma'nâsıyla milliyetçilik endüstri devriminin sonucudur ve Türkiye'ye de ancak endüstri devrimiyle birlikte gelmiştir.** Yani biz sanayileşmeye Sultan Hamid döneminde başladık ve bu modern akımlar da bu suretle girdi Türkiye'ye. Bunlar tesadüf de değil: Sanayileşmenin telkin ettiği şeyler.

Yeni Düşünce: *Kutadgu Bilig var, Orhun Abideleri var diyorlar...*

Şahin Uçar: İşte onlar tabiî milliyetçilik anlayışındandır ve o tip tabiî milliyetçilik her millette, her devlette, her zaman görülür. Bundan kaçınmak da mümkün değildir. Akrabalık tesânüdü makamında, ona benzer... İbni Haldun'un tabiriyle söyleyeyim, "o bir asabiyet hâdisesidir" ve her devirde, herkeste vardır; esasen modern dünyada da vardır.

TARİH FELSEFESİNE YENİ BİR YAKLAŞIM*

Tarih felsefesi mevzuu iki tarzda tetkik ediliyor: Kritik Tarih Felsefesi ve Spekülatif Tarih Felsefesi... Kritik Tarih Felsefesinin mevzuu, tarihî malûmatımızın ne derece itimada şayan olduğunu, tarihî vesikalara ne derece güvenebileceğimizi tetkik ve tenkit etmekten ibarettir. Zamanımızdaki müelliflerin çoğunluğu bu tarz tarih felsefesine temayül ediyorlar. Zamanımızda pek fazla spekülasyon yapan yok, spekülatif düşünceye pek fazla rağbet etmiyor insanlar... Bu da çağımızın bir karakteri olsa gerek. Şüphecilik yayıldı zamanımızda; onun için kritik tarih felsefesiyle uğraşıyorlar modern yazarlar. Toynbee gibi Sorokin gibi spekülatif tarih felsefesi yapan birtakım zatlar sayılmazsa, diğerleri kritik tarih felsefesini tercih ediyorlar.

Şimdi kritik tarih felsefesi bahsini şöylece hulâsa etmekte fayda var. Zira benim tarih felsefesi spekülasyonumun, diğer filozofların bu konudaki anlayışına kıyasla farklı olan hususiyeti, epistemolojik anlayışımın farklı olmasından kaynaklanıyor. Beşerî malûmatın kaynaklarını tetkik ederken, *matematik ve mantığı* inceleyelim. Edmond Goblot, 'İlimler Sistemi' adlı eserinde, bunları *na-*

* Gurbet Dergisinin Mülâkâtı, Kasım 1983, Sivas.

zarî ilimler olarak nitelendiriyor. Mantık usulü dedüksiyondur (tümdengelim). **O hâlde dedüksiyon nedir? Dedüksiyon usulüyle çıkarılmış bilgilere ne dereceye kadar güvenebiliriz?** Bunu tetkik etmek gerekiyor. Sonra tabiat ilimlerinde -fizik gibi, kimya gibi- *tecrübî ilimlerde* kullanılan *indüksiyon* geliyor (tümevarım diyorlar şimdi buna). Din ilimleri *illiyetçi* olarak tavsif ediliyor. Goblot *gaiyetçiliği normatif ilimlere mahsus* sayıyor. Bana göre ilmin *tarihî izah* şeklinde bir kaynağı daha var. *Yaratıcı muhayyile* mahsulü eserleri de bilgi elde etmenin değişik bir şekli saymak mümkündür. *Hads* dediğimiz (sezgi ma'nâsına) mistik bilginin başka bir kaynağı daha var ki, *vahiy* bu tip bilginin en kesif şekli olarak tezahür ediyor. Ben bunu da bilgi elde etme usullerinden birisi sayıyorum.

Sırf konuya biraz âşinâlık kazandırmak için bunları kısaca özetleyelim. ***Dedüksiyon hakkındaki kanaatimiz nedir?*** (Burada teferruata girmek kabil olmayacak tabiî). Dedüksiyon esas itibariyle bir mantık ameliyesidir: Doğruluğu peşinen kabul edilen iki kaziyeyi kullanmak suretiyle bunlardan mantıkî bir netice çıkarma usulü. Gerçekte dedüksiyonla yeni bir bilgi üretilmez; sadece doğruluğu peşinen kabul edilmiş, birtakım önermelerden çıkan mantıkî neticeler, başka bir kılıkta yeniden tekrarlanmış olur, dedüksiyon ameliyesinde... Fahreddin-i Râzî'nin "Muhassal" isimli eserinin -ki bir kelâm eseridir- epistemoloji bahsinde, mantıkçıların fikirleri birçok tenkitlere tâbi tutulmuştur: Râzî esas itibariyle akılcıların dört temel kaziyesi vardır, diyor ve en temel kaziye olarak da *"bir şey ya vardır ya yoktur"* önermesini gösteriyor. Bu kaziyeden birtakım başka kaziyeler türetmek kabildir. İşte bu dört temel kaziye böyle ortaya çıkıyor zaten. Bir şey aynı zamanda hem burada hem de başka bir yerde bulunamaz; aynı anda farklı yerlerde bulunamaz. Dikkat edildiği takdirde bunun "bir şey ya vardır ya yoktur"un değişik bir ifade şeklinden ibaret olduğu görülüyor -bir şey hem vardır hem yoktur- denemeyeceği için bir şey aynı anda farklı iki yerde bulunamaz. *'Küll cüzlerinden büyüktür'* (Yani, bütün parçalarından büyüktür). *'Aynı şeye eşit olan iki farklı şey birbirine eşittir.'* Râzî bunları çok sert tenkitlere tâbi tutuyor. Bana göre haklıdır da.

Esasen bugünkü felsefede iyice anlaşılan bir şey varsa o da şudur: *Mantık sırf lisânî ameliyelere irca edilebilen bir şeydir;* zamanımızda böyle cereyanlar var linguistik (lisanî) felsefe ekolleri şeklinde. Wittgenstein diye bir Alman filozofu Bertrand Russell ile birlikte bu sahada çalışmışlardı. Bilhassa, Bertrand Russell ile Whitehead mantıkî meseleleri bir matematik diline -cebir formülleri gibi işaretlere- irca etmeye çalıştı. Bana kalırsa fazla semereli bir şey yapamadılar. ***Aristo mantığının, formel mantığın, geçersiz olduğu herkesçe iyi anlaşılmıştır zamanımızda.*** Aristo mantığının kusurlarını telafi etmek için 19. asır sonlarından beri gösterilen gayretler -modern mantıkçı Boole'nin cebiri gibi birtakım çalışmalar- pek fazla semereli olmadı kanaatimizce.

Esas itibariyle **bu yeni modern mantıkta, Aristo mantığının propozisyonlarla ilgili kusurlarının giderilmiş olduğunu kabul etsek bile** -ki bu mesele çok fazla müşkilât ve münakaşa götürür- **netice itibariyle mantık hakkında yapılan tenkit değişmeyecektir.** Bir kaziyeyi, bir başka kaziye şeklinde değişik bir üslûpla yeniden ifade etmek suretiyle bir bilgi üretilmiş olmuyor. Meselâ, A=B'dir, B=C'dir, o hâlde A=C'dir şeklinde kısaca özetlenebilir, bu düşünce tarzı; fakat üretici bir düşünce tarzı değildir bu: A=B ve B=C ise, A=C oluyor, dediğimiz vakit, zaten bu A=C'dir ifadesini peşinen söylemiş oluyoruz, ilk iki önermenin geçerliliğini zaten kabul etmiş olduğumuz için. Bakalım ki evvela A, B'ye eşit mi? Bu dedüksiyon ameliyesinin temeli reddedildiği takdirde ondan türetilen mantıkî neticeler geçersiz oluyor. Klasik misalleri vardır mantık kitaplarında. "Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrat da bir insandır, o hâlde Sokrat da ölümlü olacaktır" gibi. Bu düşünce tarzı ile pek fazla bir şey kazanılmış olmuyor. Cebir diline çevrildiği hâllerde, yani matematikî bir mantık elde etmeye çalıştığımız takdirde (Russell'in gayretlerinde olduğu gibi) elde edilen netice sadece şu olur; belki Aristo mantığının (formel mantığın) kusurları bir dereceye kadar giderilebilir; netice itibariyle hareket noktası olan varsayımlar peşinen kabul edilmediği takdirde; bu mantık metotlarıyla matematikî usullerle -yani Garp dillerindeki tabiriyle dedüksiyon ameliyesiyle- çıkarılmış bilgiler *ispat olmaktan* çıkacaktır.

Nitekim, eğer biz Euclid (Öklit) nazariyesindeki postulatları doğru kabul edersek, bunlardan bir düzlem geometrisi olarak Euclid geometrisini çıkarmamız mümkün olmaktadır, birtakım mantık ameliyeleri kullanmak suretiyle. Ama iyi bilindiği gibi zamanımızda, Riemann gibi, Lobaçevski ve daha başkaları gibi, farklı geometriler geliştirmiş kimseler de var; bunların varsayımları farklı olduğu için, bunlardan çıkarılan neticeler de farklı oluyor. Esas itibariyle Euclid'in varsayımlarını kabul ederseniz, Euclid geometrisini kabul etmek zorundasınız. *Meselâ, iki nokta arasında geçen en kısa mesafe bir doğrudur; bir çizgiye dışındaki bir noktadan ancak bir tek paralel çizilebilir gibi.* Bunları kabul etmiyorlar modern geometriciler. İki nokta arasındaki en kısa mesafe bir doğru değil bir eğridir diyorlar. Tabiî kendilerine göre haklı mantıkî sebepleri de var.

Varsayımlar farklı olunca neticeler değişiyor. Kısacası bu bakımdan bilgi elde etme metodu olarak dedüksiyonun pek fazla bir kıymeti yok. Ancak, dedüksiyon (mantık dili) bize kullanışlı bir düşünce dili temin eder. Bu usulle, **doğru olarak kabul ettiğimiz bir varsayımın neticelerini aynı doğruluk derecesinde başka ifadelere taşımak mümkün olmaktadır;** ve bu da düşünceye yardımcı olmaktadır.

Şöyle bir misal vardır: *"Erol'un yaşı Sami'ninkinden 9 yaş daha fazla olsa idi, Sami'nin yaşının 2 katı olurdu veya Sami, Erol'dan 4 yaş daha küçük olsa idi Erol'un yaşı onunkinin 5 katı olurdu."* gibi. Bu çocukların yaşlarını bilin bakalım? Basit bir cebir problemi tabiî. Nereden bileceksiniz? Normal günlük dilde, bunun yaşı ne kadar, şunun yaşı şu kadardır diye hesaplamaya kalkıştığımız vakit, dâimâ birbirine karıştırıyorsunuz; içinden çıkamıyorsunuz; ama basit bir cebir denklemi ifadesine dönüştürdüğünüz vakit birine X, birine Y deyip yerine koymak suretiyle ikisinin yaşlarını bulmak mümkün oluyor.

Demek ki, dedüksiyonun böyle matematikî ifade şekilleri, karışık meselelerin içinden çıkmakta kullanışlı bir düşünce dili temin edebiliyor. **Tümevarım ise (indüksiyon), "tecrübeler"den hareketle birtakım genellemeler yapmak usulüdür.** Bilgi üret-

menin maalesef son derece kusurlu, fakat verimli bir usulü bu. Dedüksiyona nisbetle daha çürük bir usuldür. Şöyle bir misal verirler kitaplarda:

Bütün tecrübelerden gördüğümüz kadarıyla, bütün "kuğular" beyaz olduğuna göre, şimdiye kadar gördüğümüz ve bundan sonra göreceğimiz bütün kuğular beyazdır (kuğu böyledir). ***Fakat Avustralya'da siyah kuğular olduğu keşfedildi.*** Yani bugüne kadar pek çok tecrübeyle belli olan tesbitlerimizin, tecrübelerimizin mahdut oluşu sebebiyle, bir gün gelir ki, gerçekle karşılaşıp, yanlış olduğunu anlarız.

Şu kadar tecrübe yaptık, buna binaen her durumda, bu tecrübe mevzuu ettiğimiz meseleler, her zaman '*bugüne kadar yaptığımız tecrübelerde verdiği neticelerin aynısını* verecektir,' diye düşünmek, hiçbir surette mazur gösterilemeyen bir düşünce şekli olur felsefî bakımdan. Ne var ki indüksiyon tecrübecilerin (empirist filozofların) şiddetle, hararetle müdafaa ettikleri bu usul, tabiat ilimlerinde bugüne kadar oldukça başarılı bir surette kullanılmıştır. Vaktiyle, rasyonalist asırlarda (Descartes'in zamanında, daha evvelki zamanlarda, 17. asra kadar) dedüksiyonun mutlak bir bilgi temin ettiği, matematikî bilgiden hiçbir şekilde şüphe edilemeyeceği ve yegâne tutarlı, mantıkî, kabule şayan bilgi elde etme usulünün bu dedüksiyon usulü olduğu düşünülürdü. Bu düşüncenin yanlış olduğunu zamanımızda çok iyi anlamış bulunuyoruz. Çünkü dedüksiyon, boş ameliye! Kullanışlı bir düşünce dili temin ediyor, ama hiçbir zaman bilgi üretmiyor. Tıpkı Nasrettin Molla'nın tarifindeki gibi:

"Yerden göğe küp düzseler
Birbirine bend etseler
Alttakini bir çekseler
Seyreyleyin gümbürtüyü"

17. asırdan sonra Francis Bacon, ***Novum Organum "Yeni Mantık"*** isimli eserinde, indüksiyonu esas alarak empirik gelene-

ği -yani bilhassa İngiliz filozofları elinde geliştirilen tecrübecilik usulünü- tervîc etti. Tabiî zamanımızda hipotetik-indüksiyon denilen, dedüksiyonla indüksiyonun karıştırılmış şekilleri ortaya çıktı. Ancak bugün, "empiricist" filozofların zannettiği gibi, *"indüksiyonun bize yegâne bilgi temin eden usul olduğunu ve mutlak doğruyu verdiğini"* düşünen kimse kalmamıştır dünyada. "Tabiat Kanunları" denilen şeyler, tamamen bu tip tecrübeci geleneklere dayanır. Birtakım tecrübelerin neticelerini tahmin etmek (genelleme yapmak) ve bu suretle, *"her durumda bu husus böyledir ve dâimâ böyledir; çünkü bunlar tabiat kanunudur!"* gibi bir neticeye vasıl olmak: Tabiat ilimlerinin usulü, bu indüksiyon usulü!... 19. asırda bu bilgi şeklinin mutlak olduğuna inanılırdı. Çünkü hakîkaten indüktif metotla (tecrübî usulle) elde edilen bilgiler vasıtasıyla, çok büyük teknolojik gelişmeler meydana geldi, hâlâ devam ediyor bu gelişmeler ve pratikteki neticelerin başarısına bakarak; *"indüksiyondan şüphe edilemeyeceği, rasyonalizmin (dedüktif usullerin) sakat bir usul olduğu ve diğer bütün malûmat çeşitlerinin de, indüksiyona nazaran hiçbir kıymet ifade etmediği, sadece indüksiyonla elde edilen bilgi şeklinin -yani tecrübelerden hareketle yapılan genellemelerin geçerli bilgi olduğu"* düşünülürdü 19. asırda. Materyalizmin, tabiat ilimlerinden başka hiçbir şeyi kabul etmeme şeklindeki telâkkilerin neticesi olarak ortaya çıktığı ve zamanımızda artık, indüksiyonun son derece çürük hattâ dedüksiyon kadar bile güvenilir olmayan bir bilgi metodu olduğu, anlaşılmış bulunuyor iyice.

Hattâ dedüksiyonun bir büyük avantajı vardır. **Bu usulde herhangi bir önermenin doğruluk ve yanlışlık derecesinde hiçbir şey eksiltip çoğaltmadan başka bir önermeye taşımak mümkün oluyordu.** Halbuki indüksiyonda birtakım mahdut tecrübelerden hareketle (sanki sonsuz sayıda tecrübe yapmış gibi) dâimâ (sonsuz tecrübe de yapılsa) her zaman böyle olacağı gibi - hiçbir suretle mantıkî bakımdan tutarlı sayılmayacak- bir neticeye ulaşılmaktadır ve bilhassa Heisenberg isimli fizikçinin atom parçacıkları sahasında belirsizlik prensibini getirmesinden sonra, artık iyice netleşen şu hâdise vardır: İndüksiyonla biz, sadece

"yaptığımız tecrübelerden anladığımıza göre, ilerde de muhtemelen böyle olabilir" şeklinde bir ***ihtimâliyet*** elde ediyoruz, kesin bir bilgi değil. Bilgi üretiyor indüksiyon; ama *ihtimâliyet* şeklinde bir bilgi bu, *mutlakiyet* şeklinde değil; mutlaka varması mümkün değil. Böyle bir şeyi artık zamanımızdaki filozoflar iddia etmiyorlar.

Kısaca öbürlerinden de bahsedeyim: Meselâ ***'yaratıcı muhayyile'yi*** bir bilgi elde etmek usulü saymıştım. Misal olarak Dostoyevski'nin *"Ecinniler"*i verilebilir. Dostoyevski burada, sadece romancı muhayyilesini kullanmak suretiyle, birtakım yeraltı örgütlerinin, nihilistlerin, sosyalistlerin faaliyetlerini hayalî bir tarzda tasvir etmiştir. Ama tamamen hayalî bir eser olmasına rağmen ve komünist ihtilâlinden çok önce yazılmış olmasına rağmen, bugünkü Sovyet rejiminin ve komünist ideallerinin mâhiyetini çok derin bir surette ve çok büyük bir benzerlikle tarif edebilmiştir. Bir nevi yaratıcı muhayyilenin insanlara birtakım ihtimalleri işaret etmek suretiyle -indüksiyonda olduğu gibi- geleceği tahmin etme kabiliyeti vermesi mümkün oluyor.

"Tarihî izah" başka bir fasıl. Hâdiselerin zaman içerisinde cereyan edişini tetkik etmek ve bu bakımdan bilgilerimizin gelişmesi ve bunlar hakkındaki telâkkilerin gelişmesi dahi *"tarihî izah"* olarak düşünülebilir. Nitekim şimdi yaptığımız tarihî bir izah oldu. Aristo'dan itibaren Descartes zamanına ve Bacon'a gelinceye kadar rasyonalizmin (dedüktif düşüncenin) hâkim gelenek olduğunu; buna karşı empirik geleneğin bilhassa İngilizler tarafından geliştirildiğini, Bacon tarafından geliştirilen bu empirik geleneğin kesin bilgi olmak iddiasında olduğunu, birkaç asır bu iki felsefî cereyan arasında mücadele olduktan sonra nihayet zamanımızda artık bize indüksiyonun sadece ihtimalî bir bilgi verdiğini, bir istatistikî malûmat temin ettiğini, Reichenbach'ın tabiri ile bir "istatistikî ihtimaliyet" verdiğini ve dedüksiyonun bilgi üretmeyip sadece herhangi bir bilginin doğruluk derecesini başka bir kaziyeye aynen taşımak suretiyle, kullanışlı bir düşünce dili temin ettiğini; bütün bu meseleleri artık öğrenmiş olduğumuzu izah etmiş oldum. Bütün detayları verilmemekle beraber, çok kaba hatlar içerisinde çizilmiş,

tarihî bir gelişmenin, felsefî ekoller içerisinde zamanla idrâkin artışının, kısa bir tasviri yapılmış oluyor.

Yani "tarihî izah" bize, bugüne kadar olup biten "gelişme temayülleri"ni hulâsa etmek suretiyle, bugün vasıl olduğumuz anlayışı ve dolayısıyla, hâlihazırdaki mevcut bilgilerimizin ne derece geçerli olduğu hakkında bir bilgi vermeyi başarabiliyor.

Bir de ***"Vahy"*** ve ***"Hadis"***ten söz etmiştik. Din ilimlerinden, **'illiyetçilik'**ten söz etmiştik (Böylece Goblot'un yaptığı tasnifleri kullandım ama, bu izah tarzı aslında pek aydınlatıcı olmuyor.) Şimdi *illiyetçilik,* hâdiseleri sebepleriyle açıklamak ma'nâsına felsefî bir tabir: Meselâ eldeki mukaddes bir metinden, Tanrı fikrinden hareketle, "hâdiseler niye böyle oluyor" dendiği vakit, hâdiseleri *"Tanrı böyle istemiştir, Tanrı'nın takdiri söz konusudur, ondan böyle oluyor" demek suretiyle -asıl sebeple- izah etme denemesi.* Bu orta çağlar boyunca hâkim olmuş bir fikir geleneğidir. Zamanımızda artık kimse itibar etmiyor ama, illiyetçiliğin diğer düşünce şekillerinden daha avantajlı olduğu bir durum vardır: Din ilimlerinde, yani illiyetçi metotlarla bir mukaddes metni kullanarak (yahut böyle bir metin yoksa Tanrı fikri ile Animizm ve Totemizm'de olduğu gibi) hâdiseleri açıklamak fikrinde, diğer usullerde bulunmayan bir hususiyet var. Bu usul, insanın bütün mühim suallerine tatminkâr cevaplar verebiliyor. *"Nereden geldik, nereye gidiyoruz, ahiret hayatı var mıdır, varsa nasıldır, ne olacak, insanın ahlâkî vazifeleri nelerdir?"* gibi birçok sualin cevabını tatminkâr bir tarzda verebiliyor. Yalnız bir kusuru vardır; bu bir inanç meselesidir. Başlangıçta bir Tanrı'ya inanacaksınız veya bir mukaddes metne inanacaksınız. Sonra bundan illiyetçilikte kullanılan rasyonalist usullerle (yani mantıkî, dedüktif usullerle) birtakım neticeler çıkaracaksınız. Tanrı varsa, Tanrı'nın iradesi var demektir: Şöyle veya böyledir gibi, normal mantıkî dedüksiyonlarla başka neticeler çıkaracaksınız.

Eskiden bizim kelâmcıların veya ortaçağdaki Hıristiyan skolastiklerinin ve diğer dinlerin mensuplarının yaptıkları işte bu idi. Ancak evvelce belirttiğimiz gibi, Aristo'nun formel mantığını kul-

lanıyorlardı; yani son derece sakat bir mantık şeklini. Bugün artık bu mantığın sakat tarafları iyice görülebiliyor. Zamanımızdaki modern mantığın bile aslında bilgi üretmediğini söyledik. Meseleyi değişik bir açıdan ele almak mümkün. Vahiy veya Hads dedik; **Hads** mistiklerin hepsinde görülen bir hususiyet. **Tarihî tecrübelerin bize gösterdiği, insanların sezgi yoluyla da bir şeyler bilebildikleri.** Nitekim zamanımızda, eski rasyonalist geleneğe (daha doğrusu, Kant'ın vaktiyle çok sert bir şekilde tenkit ettiği bütün dedüktif usullere, indüktif usullere, aklın sınırları mevzuunda yaptığı tenkitlere ve umumiyetle rasyonalizme bir cevap olarak) Henri Bergson'un ***"El'an Vital"*** nazariyesiyle mistik bir cevap verilerek, gayet sert bir tenkit yapılmıştır, Kant'cı gelenek dahil olmak üzere bütün felsefe geleneğine. Bu felsefenin esası ***sezgicilik*** diye hulâsa edilebilir (İngilizcesi intuition'dur.) Sezgi kelimesi biraz basit kalıyor, eski Osmanlıca'da buna ***"Hads"*** denirdi.

Bizdekilerden bir misal verelim: Sadrettin Konevî, *"İlâhiyat meselelerinde üç usulle bilgi elde edilebilir." der. "Aklî burhan, Naklî burhan, Sezgi (keşif) yahut İlâhî burhan."* Aklî burhandan kastettiği işte bu dedüktif ameliyelerdir: Kelâmcıların vesair ulemânın aklî, mantıkî delilleri. Meselâ Tanrı'nın varlığını ispat etmek sadedinde gösterdikleri deliller. Böyle usullerle hiçbir yere varılamayacağı kanaatindedir, Konevî... Umumiyetle mistiklerin temayülü budur. Naklî burhan hakkında müsbet bir tavır takınıyor, ama pek fazla açıklamıyor görüşünü. 'İlâhî burhan'dan kastettiği bir mistiğin, bir tasavvufçunun, kendi şahsî sübjektif tecrübesiyle derinliğine bir sezgi ile ulaştığı bir *"İlâhî delil"* ma'nâsınadır. Daha uygun bir tabirle, *'Tanrı'nın veya "hakîkatin" kendi kendini izhâr etmesi, bildirmesi'* şeklinde anlıyor bunu. Peygamber için dahi, durumu böyle sayıyor, mutasavvıflar; biliyorsunuz, Peygamberin Hira dağında uzun zaman böyle bir riyâzet hayatı olmuştu, vahiy almadan önce. Diğer peygamberlerde de vardır bu hâl. Bu hâli mistik tecrübe mahsulü sayıyorlar.

Vahiy, hadsin veya sezginin en kesif şekline diyorum; ilham, "en yoğun ilham" ma'nâsına. Zaten Kur'an-ı Kerim, vahyi "ilham" ma'nâsına kullanmaktadır; meselâ *"Ve evhâ rabbüke ile'n-nahli"*

âyetinde "Rabbin arılara vahyetti" deniliyor. Burada, bizim bugünkü biyoloji diliyle *"sevk-i tabiî"* dediğimiz şeyin Kur'an dilinde *"vahy"* olduğunu görüyoruz, arıların vahy yolu ile hareket ettiğini öğrenmekle!

Öteden beri kâhinler, arrâflar, sihirbazlar, gâibden bildiriciler, her kavmin hayatında görülmüştür; hâlâ modern devirlerde görülen bir vak'adır; ve bunlar bazen gâibe dair şeyleri biliyorlar. Söyledikleri doğru çıkabiliyor. Nitekim İslâm tarihinden yalancı peygamber Tuleyha'nın, *"birtakım kehanetlerinin doğru çıktığına dair"* rivayetleri, misal olarak verebilirim. İbni Haldun, *"bu hâl peygamberlerde en kesif şeklindedir"* diyor, *"Peygamberler istedikleri zaman hemen gayb âlemi ile temas kuracak kadar saf bir gönülle yaratılmışlardır."* Zaten Kur'an-ı Kerim'de de buna telmih eden bir âyet vardır; esteîzübillah *"E lem neşrah leke sadrek"* yani *"Senin sadrını genişletmedik mi?"* şeklindeki âyet böyledir. Peygamberin vahyi almasının ve gayb âlemiyle temas kurabilme kabiliyetinin, hadsin (mistik intuition, sezgi) en kesif bir şekli ve bunun da yalnız peygamberlere mahsus bir hâl olduğu, İbni Haldun tarafından ifade edilmiştir.

Vahiy dilinin bazı hususiyetleri vardır. Toynbee, "Tarihçi Açısından Din" isimli eserinde, "İnciller'in, Yunan felsefesi diline tercüme edilirken, birtakım tahrifata uğradığından" bahseder; çünkü *şiirî bir lisan akıl diline tercüme edildi; bu vahiy dilinin akıl diline tercüme edilmiş olması demektir* ve bu dil bütün hayâtiyetini kaybetti. Vahiy dilleri, hangi mukaddes metin tetkik edilirse edilsin, görülecektir ki, dâimâ pek çok sembollerle, remizlerle şiirî bir dille ifade edilmiştir. Arapça'da *"şâir"* kelimesi, *'şiirî bir ilhâmı ifade eden"* demektir. Meselâ, İsa'nın şu sözünü hatırlayalım: *"Bir devenin iğne deliğinden geçmesi mümkünse, zenginin cennete girmesi de mümkündür."* Yani, bir zenginin cennete girmesinin ne kadar zor olduğunu ifade etmek için böyle son derece çarpıcı bir remiz kullanıyor.

Dikkat ederseniz Kur'an-ı Kerim'de birtakım ibretâmiz hikâyeler çoktur, eski kavimlerin hayatına dair. İncil'de de diğer mu-

kaddes kitaplarda da bu hususiyetler görülür. Bunlarda, alegorik mâhiyette, sembolik mâhiyette hikâyeler vardır. Vahiy dilleri her çeşit seviyeye hitab eder. Avamdan hiçbir bilgisi olmayan bir insan vahiy dilini dinlediği vakit son derece büyük zevk alır; anlatılan hikâyeleri zevkle dinler. Fakat o hikâyenin kastettiği mânâya nüfuz edememiş olması mümkündür. Meselâ Âd ve Semûd kavimleri hakkında bir kıssa var; bu hikâye ile kastedilen ne? Âd ve Semûd kavimleri ahlâksızlık yapmışlar, bu yüzden de Tanrı'nın gazabına uğramışlar. Gayet güzel, gayet anlaşılabilir bir kıssa, bu dili herkes anlayabilir. Ama büyük bir mütefekkir bundan daha derin ma'nâlar çıkarabilir. Meselâ bir medeniyet tarihçisinin, medeniyetlerin tefessühlerine dair birtakım sosyal hâdiselerin tefsirinde, böyle hikâyeleri kullanması mümkündür. Nitekim, İbni Haldun medenîlerle bedevîleri mukayese ederken bunu yapmıştır, biraz daha geniş, biraz daha derinliğine anlamak suretiyle.

Zamanımızın tarih filozoflarından biri olan Toynbee'den misal vereyim: Adem ile Havva'nın cennette yasak meyveyi yiyişine (bilgi ağacı denir buna) ve böylece kendilerine yasaklanmış olan bilgiyi elde edişlerine dair, Kitabı Mukaddes'teki hikâyeyi, *"insanların ziraat yapmayı öğrenmesi"* şeklinde tefsir etmiştir, Toynbee; bu da bir tefsir ve kendi izahı çerçevesinde makuldür. Yani bunlar, her seviyedeki insanın kendi anlayış derecesine göre istifade edebileceği metinlerdir. Dolayısıyla vahiy diliyle ifade edilmiş metinler, nasıl ki bir şiirin ma'nâsı nesre çevrilince pek çok şey kaybederse, aslında düpedüz tercümesinden manzum/şiir hâli daha zengin ise, onun gibi, normal dilden çok daha mütekâsiftir.

Bu hâlin illiyetçilik açısından bir avantajı var; zira bu dili tenkit etmek kolay değildir. Bir ateist kalkıp sizin "mukaddes kitabınız bu hikâyelerden ibarettir" diyemez. Çünkü bu, o zavallının, avamın anladığından öte bir şey anlayamadığının bir alâmetidir. Oysa belki ben de görünenden farklı şeyler anlayabilirim, onun anlayışının fevkinde çok daha derin meseleler kastedilmiş olabilir. Kur'an-ı Kerim'de ***"Ve alleme Âdeme'l-esmâe külleha", "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti"*** şeklinde, bir âyet var. ***Bunu bugünkü linguistik felsefe mensubu bir filozof duyarsa, en güzel bir***

epistemolojik tarif olarak kabul edebilir. Halbuki halk nazarında bu basit bir söz gibi görünebilir.

Vahiy dili her anlayış seviyesine hitab edebilen ve derinliği, bu dili tetkik edenin ilminin arttığı nisbette artan bir dil durumundadır. Dolayısıyla, normal, rasyonel bir filozofun veya bir mantıkçının, bir ilim adamının dilindeki gibi, herkesin tamamıyla anlayabileceği basit bir dil değildir. Bununla birlikte her seviyeye hitab etmeye muvaffak olabilir. Bu son derece ma'nidardır -ayrıca benim şahsî temayülüm, sezgici (intuitive) filozofların temayülünde olduğumdan, Bergson'un felsefesini kısmen benimsediğimden- şahsî tercihim bu istikamettedir. Yani, vahiy diline hepimiz mazhar olmayacağımıza göre, 'hads'i tercih etmek şeklinde.

Benim epistemoloji anlayışıma göre, insan anlayışının iki temel istikameti vardır, bu bütün insanlarda olan bir istikamettir; insan, tabiatı icabı -doğrudan doğruya fizyolojiden hareket edeceğim- eşyayı, kâinâtı, etrafında olup biten hâdiseleri, ya gözüyle, ya daha ziyade kulağıyla idrâk etmektedir. Meselâ, *Dostoyevski'nin* eserlerinde, hiçbir tipin, hiçbir karakterin, hiçbir mekânın, doğru dürüst bir tarifi yoktur; her şey karmakarışıktır, göze hitap etmemektedir. Karakterler, daha çok kulak vasıtasıyla, diyaloglar vasıtasıyla, kavranmaktadır. Çünkü Dostoyevski'nin kendisi, kendi idrâki, psikolojik yapısı budur. Tolstoy'da ise tam tersine, en küçük detaylara kadar her şey barizdir, meselâ; Harp ve Sulh'ta ameliyattan çıkan doktorun, sigarasını tutuş şekline kadar, en küçük teferruat, sanki bir fotoğraf tasvir edilmeye çalışılıyormuş veya bir sahne anlatılıyormuş gibi resmedilmiştir. İnsanların kendi şahsî yapılarından gelen hassasiyetleri var. Meseleyi genelleştirecek olursak: **insan, ya zamanla yahut mekânla idrâk ediyor; idrâkin bir zamânî, bir de mekânî şekli var.**

Tabiat ilimleri, maddeyle ilgili şeyler, mekânla ilgili şeylerdir. Mekân tabirine dikkat edilecek olursa 'kevn'den gelmektedir; maddîdir. Dedüksiyon, indüksiyon gibi bilgi usulleri, 'mekânî' ilimlere müsaittir. Siz bir mekâna geometriyi tatbik edebilirsiniz. Herhangi iki mesafenin, hangisinin uzun hangisinin kısa olduğuna

kıyas yoluyla karar verebilirsiniz. Sonra, zaman ilimlerinde 'ölçme' mümkün değildir. Mekân ilimlerinde -maddî şeyler mevzuubahis oldukça- ölçme, sayma, indüksiyon, dedüksiyon gibi usuller, son derece kullanışlı olmaktadır. Bunların diğer bir avantajı, vasatî zekâ tarafından anlaşılmasının ve tatbikinin mümkün oluşudur. İşlemler ne kadar karışık hâle getirilirse getirilsin, son derece basit zihnî ameliyelere dayanmaktadır. Dolayısıyla herkes tarafından kolayca kavranılması ve bunları objektifleştirmek mümkündür. Çünkü görüyorsunuz, ölçüyorsunuz, şu şundan daha uzun, şu şundan daha ağır diyebiliyorsunuz. Evet, göz yanılmaları mümkündür, bazı yanlış ölçme ve mukayeseler olabilir; ama bunları gidermek de mümkündür.

Fakat *hayat* işin içine girdiği andan itibaren, artık '*zaman*'la uğraşıyoruz demektir. Belli bir terakkî, bir oluşum, kademe kademe ilerleyen bir oluşum ile uğraşıyoruz. Biyoloji, psikoloji, fizyoloji gibi canlıları alâkadar eden bütün ilimleri, "zamânî ilimler" sayıyorum; ve esasen bu zaman mefhumu, zaten canlılara ait bir şuur hâlidir. Zamânı ölçmenin hiçbir tatminkâr şekli yoktur. Saat kadranında gördüğümüz, zembereğin çekim gücünün hareketidir, su saatinde gördüğümüz suyun akışıdır, gece ve gündüz dediğimiz zaman, dünyanın hareketini ölçüyoruz gerçekte, yıldızlara nisbetle ölçmeye kalktığımız veya atomik saate müracaat ettiğimizde ise, bir cismin titreşimlerini veya yıldızların hareketini ölçmüş oluyoruz; gerçek zamanı değil...

Zaman nedir? Bilinmiyor!... Gerçekten mevcut olan, herkesçe kolayca anlaşılabilen bir zaman mefhumu yok. Madde değil ki, uzunluğunu kısalığını mukayese edelim. Zaman herkes için farklı olabilir; bir şeyi harâretle beklediğimiz vakit, zaman geçmez gibi görünür. Keyfimiz iyi olduğu vakit, zaman çabuk geçmektedir. Bu psikolojik bir hâldir; zamanın şuurî olarak değerlendirilmesidir. **Biz zamanı âfâkîleştiriyoruz** (tarihte kronolojinin neden mümkün olmadığını buradan hareketle anlıyoruz). Biyoloji, psikoloji, sosyoloji gibi ilimlerde, en önemli husus, mekân değil, zamandır. Sosyal ilimlerde ve hayat ilimlerinde önemli olan zamandır; çünkü sosyal olaylar ***'geri çevrilemez ve tekrarlanamaz'*** hâdiselerdir. Meselâ,

çocukluğumuzu tekrar yaşayamayız. Zaman canlılara ait bir şuur hâlidir. Daha doğrusu gelişen, hareket eden, *tekâmül eden varlıkların gelişimlerinin geri çevrilemeyeceği ma'nâsına 'irreversible' olduğunun farkına vardığımızda,* zaman söz konusudur. Zaman akıp gider ve ben Hz. Muhammed'in (s.a.v) yanına gidemem.

Şimdi ne diyorduk, yani Hz. Muhammed'in (s.a.v) yaşadığı devir geçti gitti. Şimdi bir daha o devre dönmemiz mümkün değil veya 16. asra dönmemiz mümkün değil. Yahut çocukluğumuza dönmemiz mümkün değil. Ne oldu? Yaşlandık! Yaşlanmada biyolojik bir hâdise olarak aynı şekilde bir tekâmül: Dikkat ederseniz bilâhare bir dejenerasyona dönüşüyor, ama büyüme devresi var. ***Bir şey, durmadan ilerliyor belli merhalelerden geçiyor, fakat bu merhalelerden, işin başına dönmek mümkün olmuyor.***

Şimdi ben herhangi bir maddeyi tetkik ettiğim vakit, meselâ, şunu tetkik ettiğim vakit; tahtadır, taşdır, numunedir, her zaman tetkik edebilirim; bir gün sonra da tetkik edebilirim; on yıl sonra da tetkik edebilirim; aşağı yukarı değişmeden kalmış olacak bu madde. Gerçekte, mekân ilimlerinde (madde ilimlerinde) de zamanın tesiri var tabiî; zamanın geçişi yüzünden şu anda gördüğüm masa, bir saat önce geldiğim zamanki masanın aynısı değil; gerçi sadece bir saat geçmiştir ama bu bir saat zarfında, her ne kadar bizim duyu organlarımızın hassasiyeti kâfi gelmediği için farkedemiyorsak da, çok küçük bir mikyasta, çok küçük bir nisbette olsa da, bu masa eskidi; aşındı; bilmem ne oldu... Bunu, değişmemiş, birkaç gün önceki, bir saat önceki, aynı masa farzetmekte bir beis görmüyorum. Lâkin böyle farzederek muhakeme yürüttüğüm vakit, bunda pek yanıltıcı neticelere varmıyorum.

Ama zaman ilimlerinde böyle bir şey mümkün değildir. Dün sizinle konuştum; dünkü Şahin'le bugünkü Şahin arasında çok büyük bir fark olabilir; idrâkim artmıştır, kitap okumuşumdur, bir şeyler öğrenmişimdir, bir psikolojik hâdise geçmiştir başımdan; tamamen karakteri değişmiş bir insan olmam dahi mümkündür.

İnsanın rûhiyatı, hissiyâtı her şeyi değişir, ben dün neşeliydim, bugün üzüntülüyüm meselâ, onun için dünkü konuşmamla bu-

günkü konuşmam arasında fark vardır. Yani, canlıların hayatında, ***geri çevrilemeyen bir şekilde, zamanın geçmesi*** hâdisesi vardır. Bu zamanın geçişi hayat ilimlerinde en mühim unsurdur, en mühim faktördür. Hayat ilimlerinde esas olarak almamız gereken temel, zamandır: Onun için hayat ilimlerinde, ölçme, sayma, mukayese, yani kantite değerleri, rakamlar, pek ma'nâ ifade etmez. Kemiyet değil 'keyfiyet' önemli oluyor hayat ilimlerinde, 'kalite' önemli oluyor 'kantite' değil. Rakamlardan ziyade, zamanın geçişi ve bir *tekâmül* mevzuubahis oluyor. Şimdi eğer böyle telâkki edersek meseleyi, **o zaman anlıyoruz ki bizim sosyal ilimlerde (tarihte ve diğer ilimlerde) esas faktör zaman oluyor.** Ve bu yüzden, bizzat zamanın kendisi, bir idrâk ve şuur meselesi ve ferdî bir 'şuur hâli' olduğundan, hâdiselerin değerlendirilişi sübjektif oluyor.

Rakamlara dökemediğimiz için, herkesçe kolayca anlaşılabilen 'kantite'lere dökemediğimiz için, bunların objektif hâle getirilmesi zor oluyor ve vasatî zekâların işi olmaktan çıkıyor. Çünkü vasatî bir zekâ bile, normal bir zekâ bile, herhangi bir fizik, kimya deneyini, öğretildiği takdirde kendisine, şöyle yap, şunu şöyle kaynat, şu tüpü böyle tut veya yap denildiği vakit, başarabilir; mekân ilimlerinde (tabiat ilimlerinde) vasatî zekâların bu ilimlere pek çok katkıları olduğu görülmüştür. Ama sosyal ilimlerin herhangi birisinde, cüz'î de olsa bir ilâve yapabilenlerin hepsi ancak dâhîler arasından çıkmıştır; çünkü sosyal ilimlerde vasatî zekâların yapabileceği bir şey yoktur. Bunlar çok sübjektif, çok karışık; objektif hâle getirilmesi, herkesçe anlaşılır hâle getirilmesi de mümkün değil. Onun için öğretilmesi de mümkün değil, zaten!... Ancak, hayatın işin içine karıştığı, ister bitki hayatı ister insan hayatı olsun, biyolojik hâdiseler, psikolojik, sosyolojik hâdiseler gibi meselelerde, zaman bu kadar mühim olduğundan ve zamanın bizzat kendisi, bir şuur ve idrâk meselesi olup sübjektif olduğundan, objektif hâle getirilemediğinden, birçok problemle karşılaşıyoruz demektir.

Şu hâlde, **sosyal ilimlerin tabiat ilimlerinin anladığı ma'nâda 'objektif ilim' hâline getirilmesi teşebbüsü boş bir teşebbüstür; çünkü mümkün değildir.** Zıt karakterde bunlar: Ku-

lağa hitap eden şeyle göze hitap eden şey farklıdır. Bir resim her zaman karşınızdadır. Halbuki, mûsikî notaya geçirilebilir; ama hiçbir zaman tam ma'nâsıyla geçirilemez. Hiçbir zaman tam ma'nâsıyla göze hitap eden şekle getirilemez. Evet birtakım işaretler koyarsınız, nota işaretleri; dersiniz ki işte falan sestir, şu yüksekliktedir, kıymeti şudur, şu kadar frekans titreşimi vardır gibi birtakım tarifler koyarsınız yazının üzerine. Bu işin üstatları onları kendilerince okurlar, ama hiçbir zaman kulağa hitap eden bir şeyin tam ma'nâsıyla göze hitap edebilecek şekilde tersîm edilmesi mümkün değildir. Ancak teybe kaydedilerek dinlenebilir ki, orada bile farklılık vardır. Kulağa hitap eden veyahut zamanla ilgili olan hâdiseleri böyle göz önüne getirmek (ölçüp göz önüne getiremeyeceğimiz şeyi de, uzundur, kısadır diye -uzun kısa lafları da buradan çıkıyor dikkat ederseniz- mukayese etmek) ölçmek mümkün olmaz. O yüzden hayat ilimlerinde istatistik pek fazla semereli ve mânidar olmaz.

Birtakım ölçüler hiç mi yapılmamıştır?

Yapılmıştır. Meselâ, ekonomistler cemiyetteki ekonomik hâdiseleri birtakım 'istatistikî ölçme'lere tâbi tutuyorlar. Zaten tabiat ilimlerinde de mevcut olan bu kusur, burada çok daha büyük bir kusur hâline geliyor. Bu da şudur: Tabiat ilimlerinde bile biz eşyayı değerlendirirken onların zamanın tesiriyle değişmediğini farzediyoruz. Ve cansız madde için bu değişiklik çok küçük ve ihmal edilebilir bir nisbette olduğundan deneyler başarılı olabiliyor. Onunla ilgili spekülasyonlarımız geçerli olabiliyor; bir ölçü, bir ihtimal dahilinde... Hayat ilimlerinde aynı tarzda rakamlara dökme, objektifleştirme, herkesin anlayacağı şekilde, böylece 'ilmîleştirme' dediğimiz tarzı uyguladığımız vakit; çok geniş, çok kusurlu, çok büyük genellemeler yapmış oluyoruz. Bir portakalın başka bir portakala rengi, ağırlığı, görünüşü benzeyebilir. Tam ma'nâsıyla tartarsanız hacmi, her şeyi eşittir: ama içindeki lezzet değişiktir. Yani buradaki 'ölçü' "ölçü" değildir. İki karpuzun birbirine eşit olması, iki karpuzun kalite bakımından da eşit olmasını gerektirmiyor. İki insanın boylarının eşit olması, vücutlarının hacminin eşit olması, aynı kuvvette, aynı dayanıklılıkta olmasını gerektirmiyor.

Bunlar kaba tahliller; ama kolay anlaşılsın diye söylüyorum. Şimdi demek ki kalite önemli oluyor, kantite değil-yani rakamlar değil. Hayat ilimlerinde zamanla ilgili olan şeylerde biz rakamları kullanmıyor muyuz? Kullanıyoruz. Takvimlerimiz var. Diyoruz ki işte milattan önce iki bin yılında yahut milattan sonra iki bin yılında. Evet kullandık bir zaman ölçüsü, doğru mu? Ama kullandığımız bu zaman ölçüsü astronomik zaman ölçüsü olur. Dünyanın dönüşüne göre hesaplanmış, güneşe göre hesaplanmış, güneş takvimine göre hesaplanmış bir astronomik takvimdir. Gerçek zamanın hareketi değildir. Gerçek zamanın hareketi olarak belki de çok farklı düşünmemiz mümkün olacak. Meselâ, Toynbee'ye kalırsa, diyor ki: "Ben insanlık tarihinde görülen bütün devrelerin aşağı yukarı çağdaş olabileceğini farzediyorum. Evet, zenciler bugüne kadar bir varlık gösteremediler dünya tarihinde. Ama daha medeniyete geçişimiz nedir ki, on bin yıl. İnsanlığın yeryüzünde mevcut oluşu beş yüz bin yıl. Beş yüz bin yıla nisbetle on bin yıl bir an gibi, daha dün gibi. Onun için sanki insanlar medeniyete daha yeni başlamışlar gibi farzetmek mümkün". Çok büyük ölçülerde düşündüğümüz vakit, zamanı, astronomik zaman ölçüsünü bir tarafa bıraktığımız vakit; o zaman, evet, bugüne kadar pek fazla büyük bir başarı gösteremediler, zenciler. Nereden malum? Kısa bir müddet sonra çok büyük başarılar göstermeleri ihtimali yok mu?" diyor.

Yani tarihçilikte kullanılan kronoloji sistemleri ve diğer ilimlerde kullanılan istatistik ölçü sistemleri vesaire gibi, sosyal ilimlerde kullanılan ölçme sistemleri, pek fazla geçerli olmuyor; pek fazla muammalı olmaya başlıyor. Nitekim, tarih filozofları, Sorokin, Toynbee gibi, Kroeber gibi modern tarih filozofları, tarihte belirli devreleri ayırdedebilmek, kronolojik olarak sıralamak için yapılan **ilkçağ, ortaçağ, yeniçağ gibi birtakım tasniflerin tamamen ma'nâsız ve lüzumsuz olduğu husûsunda ittifak hâlindedirler.** Ben de aynı kanaatteyim. Yalnız, sebebini söylüyorum bunun: **"Bunlar lüzumsuz ve yanıltıcı; yanlış anlamalara sebep oluyor; sebebi de, zamanın objektifleştirilmesi usûlünün henüz bugüne kadar bulunamamış olmasıdır"** diyorum.

Şimdi kısaca, demek ki, "mekân ilimleri maddîdir, göze hitap etmektedir" dedik. Yani bu, *'mekân içinde var olmak'*, dikkat ederseniz, *mekânî* deyince, terimden anlaşılıyor. Tabiat ilimleri, madde ilimleri, *mekânîdir.* Bu yüzden daha kolay objektifleştirilebilirler. Çünkü mekân içinde ölçme, sayma, mukayese mümkün olur. Zaman ilimlerinde ise, hayatın işin içine girdiği her yerde, en mühim hususiyet zamanın geçişi (ve bu zamanın geçişi ile canlılarda birtakım değişmeler, gelişme veya çürümeleri şeklinde her ne hâl ise) oluyor. Bu yüzden de **'zamânî ilimler'** dedik ve **'bu ilimler göze hitap etmediği için, kolay objektifleşemiyor' dedik. Bunların mevzuu sübjektif olarak kaldığı gibi, basitleştirilmesi de mümkün olmuyor. Basite indirildiği nisbette yanlış olmaya başlıyor. Herhangi bir tarih ma'lûmatı basitleştirilince yanlış fikir verir.** Herhangi bir sosyal ilim meselesini lüzumu kadar açık, net ve teferruatlı bir şekilde anlatmadan, şöyle **'kısa bir genelleme yapmaya kalkışılır ise** (mekân ilimlerinde olduğu gibi), **derhal yanlış fikir vermeye başlar. Meselâ, "ortaçağ insanlarının hepsi skolastik idi" diyemezsiniz;** işte, skolastik olmayan insanlar da vardır; ayrıca ***ortaçağ*** diye bir şey yoktur zaten: Böyle bir sun'î zaman ölçüsü koyamayız. Çünkü ***ortaçağ*** Avrupa'nın belirli bir bölgesi için konulmuş bir tabir. Ortaçağ İslâm âleminde bilakis, parlak bir medeniyet vardı, pek fazla skolastik değillerdi. Ortaçağın belirli bir döneminde, Müslümanlar fikre açıktılar. Efendim, başka bölgeler de Çin'de, şurda burda çok farklı düşünce tarzları vardı. İnsanların hepsi birden, ayrı ayrı mekânda yaşadıkları gibi, aynı çağda, aynı şekilde de tavsif edilemezler.

Bu vaziyet, "sosyal ilimlerde yapacağınız genellemelerde daha dikkatli olmalısınız", ma'nâsına gelir. Şimdi yalnız bir hususu izah edelim; indüksiyon bir genellemedir dedik; ama genelleme düşüncenin en mühim unsurlarından biridir. **Genelleme yapmaksızın düşünmek kolay olmaz; belki mümkün olur; fakat birbiriyle bağlantısı olmayan tek tek küçük, basit düşüncelerden ibaret kalır; tek bir ilham şeklinden ibaret kalır. Genellemesiz sistematik düşünce mümkün değildir. Genelleme yapmadan herhangi bir ferdî psikolojik hâli ifade edebilir veya tasavvufî ola-**

rak bir şeyler söyleyebilirsiniz. Ancak, eğer genellemeler yapmıyorsanız, Muhyiddin Arabi'nin sistemini kuramazsınız. Genelleme yapmaya mecbursunuz. Düşüncenin şartıdır genelleme bir yerde.

Bütün genellemeler de yanıltıcıdır. İndüksiyonun kendisi hakkındaki tenkidimi söyleyeyim: Hiçbir zaman sonsuz sayıda tecrübe yapmamız mümkün olmadığından, *yaptığımız tecrübelerin her zaman için geçerli olacağından da, hiçbir zaman emin olamayız.* Bunlar sadece bize istatistikî bir ihtimâliyet ölçüsü verirler, fakat *'gerçeği tahrif etme pahasına da olsa'*, düşünebilmek için genelleme yapmaya mecburuz.

Hâl böyleyse, sosyal ilimlerde de düşünmek zorunda olduğumuza göre, bunların ma'nâsını anlamak için de genelleme yapmaya da mecburuz demektir. Ancak, sosyal ilimlerde yaptığımız genellemelerin mekân ilimlerine göre daha tehlikeli olduğuna da işaret etmiş olduk. Çünkü burada artık müşahhas vak'alarla karşı karşıya değiliz; yani doğrudan doğruya gözlenebilen, müşahede edilen vak'alarla karşı karşıya değiliz. Bilakis gözlenmesi hiçbir zaman mümkün olmayan vak'alarla karşı karşıyayız. Ben şu anda konuştuğum vakit bile, yarım saat önce ne söylediğimi tamı tamına hatırlamam mümkün değildir. O geçti; gözlemledik, geçti ve artık unutulmaya başladı.

Safahat'tan bir şey hatırlıyorum. *"Mâ medâ fâte, ve' l-müemmelü gaybün/ Feleke's-saat elleti ente fîhâ" : "Geçen zaman geçip gitmiştir. İstikbâl ise gâibdir ve içinde bulunduğumuz hâle de tesâhüb edemiyoruz."* O da durmadan değişiyor; kesintisiz bir akış var ve biz sun'î birtakım bölmeler, metrik birtakım sistemler yaparak, bu akışa tasarruf ettiğimizi sanıyoruz. Şu saat yanıltıcıdır. Atomik saat dahi yanıltır. Diyorlar ki, atomik saatte filan kuartz kristalinin, bilmem ne kadar cereyan geçirildiği vakit, saniyede kaç milyar kere titrediği ölçülmüş oluyor; böylelikle son derece hassas bir ölçme yapmış oluyoruz ve işte bilmem şu kadar bin senede ancak saniyenin binde biri kadar geri kalıyor bu saat ve kolay kolay şaşmıyor. Güneş takvimi ay takviminden daha doğru; fakat bununla beraber

güneş takviminin de kusurları vardır. Güneş takvimine nisbetle, atomik saat daha doğru, ama onun da kusurları var. Hiçbir zaman tam mutlak bir ölçme mümkün değil. Çünkü, zaten zamanın kendini ölçmüyoruz. Başka bir şeye mukayese ediyor ve hareketi ölçüyoruz ve adına zaman diyoruz. O kristalin titreşimini ölçüyoruz veya saatin zembereğinin hareketini ölçüyoruz ya da dünyanın hareketini ölçüyoruz ve adına zaman diyoruz. Hâl böyle olunca zaman ilimlerinde ölçme olmuyor. Ve ölçme pek fazla ma'nâlı da olmuyor. O zaman da, yaptığımız genellemeler, objektif olma hususiyetinden uzak olduğu için, daha tehlikeli oluyor.

Toynbee diyor ki, efendim, İbni Haldun "bedevîler medenîlerden iyidir" demiş, bedevîler ahlâkça medenîlerden daha üstündür; bedevîler medenîleri dâimâ yenerler; aralarında asabiyet daha fazladır; daha ahlâklıdırlar gibi birtakım hususiyetler tasvir etmiş. "Güzel ama," diyor; "her zaman böyle değildir: Meselâ, Romalılar'ın tarihini tetkik ettiğimiz vakit neyi görüyoruz? Bilakis bazen medenîlerin, civarında yaşayan Kuzey Avrupa'daki 'Barbarlar'a nisbetle daha ahlâklı olduklarını görüyoruz. İbni Haldun'un dediğinin aksine, onlara galebe ettiğini de görüyoruz. İbni Haldun'un nazariyesine uymayan görülmekte; yani bu genelleme her zaman geçerli olmuyor." diyor. Tabiri değiştiriyor ve "hâricî proleterya, dahilî proleterya diye ele almak gerekir bu meseleyi. Bedevî/ medenî diye değil de, bir medeniyetin hâricî proleteryası" diyor ve kendi sistemi için de, her ne ise, başka bir genelleme yapıyor. Onun iddiasına göre, kendi genellemesi İbni Haldun'un genellemesinden daha iyi...

Aslında, her genelleme tehlikelidir. Hâdiseler mümkün mertebe tafsilatlı anlatılmalı! Bunun gibi, *'bir faraziye yeter ki netice verici olsun, kullanışlı olsun'* daha önemli sayılıyor Amerikan zihniyetinde; çünkü onlar pragmatik, yani faydacı, mühim olan *'bunu kullanabilmek'* diyor. Einstein'in bilgi nazariyesini kullanabiliyor muyum? Newton'un mekanik yasasını kullanabiliyor muyum? Kullanabiliyorsam tamam. Yanlış olduğunu anladık! Ama Newton'un 'yerçekimi yasası'nı kullanmaya devam edeceğim. İçinde bulunduğumuz dünya şartlarında kullanışlı, ama 'uzayda ge-

çersizmiş' ne yapalım? "Biz de uzayda Einstein'inkini kullanırız" diyor. Mikro-fizikte ve makro-fizikte klasik fizik kaideleri geçerli değil; belirsizlik var. Bir atom parçasının nasıl hareket edeceğini önceden tahmin etmek mümkün değil, sanki orada hiçbir şey yokmuş gibi hareket ediyor bazen; ama, içinde yaşadığımız günlük hayatın standardizasyonu dahilinde, madem ki tabiat ilimlerinin kaideleri geçerli oluyor, burada onu kullanacağız.

Atom parçacıkları sahasına kadar indiğimiz zaman klasik fizik kurallarına, Newton'a, *"hele sen köşede bekle, sen kullanışlı değilsin"* diyeceğiz ve kuantum mekaniğini, izâfiyeti ve Heisenberg Prensibi'ni ve ötekini berikini ve *"hangisi kullanışlıysa o faraziyeyi kullanacağız"* diyoruz. Zaman ilimleriyle mekân ilimlerinin arasındaki farka gelince, esas itibariyle indüksiyonda kullanılan sayma, ölçme, tartma, vesaire gibi mukayese usulleri mekân ilimlerine mahsustur. **Zaman ilimlerinde ise sezgi önemlidir.** Herhangi bir 'tarihî vesîka' üzerinde konuştuğum vakit, ben gerçekten vâki' olan ve gördüğüm bir hâdise hakkında değil, **'o tarihî vak'aya şahâdet eden şuur hâli üzerinde, yani bir şâhidin idrâkinin sınırları ve mâhiyeti üzerinde',** konuşuyorum demektir.

Şimdi bir özetleyelim anlattıklarımızı: Zaman ilimlerinde önemli olan kalite oluyor dedik. Şöyle de özetleyebiliriz: Bunlar hayatla ilgili olan ilimlerdir. Veya sosyal ilimlerde esas faktör kalite olduğu için, bunlarda üslûp ve şiiriyet daha fazla önem kazanmaktadır. Daha çok sezgiye dayanmaktadır bunlar. Bunu şiirsel (şâirâne) ifade temin etmektedir: Biraz vahiy diline benzer bir tarzda; biraz ilhama dayanmaktadır. Yani onun için de, bu işi yapacak kabiliyetli insanları beklemektedir: bu ilhâma sâhip insanı beklemektedir. Sosyal ilimlerde başarılı insanlar sık görülmüyor; çünkü sosyal ilimlerde başarılı olan insanlar beşeriyetin gelmiş geçmiş nadir dehâları: Hepsini saysak yirmiyi bulmaz. Ama, tabiî ilimlerde öyle değil.

Şimdi iki şeyi unuttuk. Biri tasavvufçuların ***'İlahî bürhan'*** dedikleri, istikşafa dayanan, ferdî, sübjektif bir tecrübe olan, ha-

kîkate ulaşma usulü; tabiî olarak, tarifi veçhiyle, ferdî oluyor. Bu ancak, bu tecrübeyi yapan şahısları bağlayıcı mâhiyette oluyor. Tasavvufî vecd hâlleri şahıstan şahısa değiştiğine göre, bu tecrübenin kendisine nasıl, ***'bu hakîkattir'*** diyebiliriz? Her kim *hakîkate âşina olduğu, 'bir hakîkat bulduğu'* iddiasında ise, o hakîkat ancak kendisi için geçerlidir; başkaları için geçerli olmayabilir. Bundan başka, çeşitli mistik hâller dahil, tasvirler arasında, anlayış farklılıkları görüyorum.

Bilginin, *'Epistemolojinin gelişme tarihi'* diye bahsettik; ama tenkit etmedik. E. H. Carr'in "Tarih Nedir?" isimli kitabı tercüme edildi. Tarihî epistemoloji bahislerinde oldukça geniş malûmat veriyor; çok haklı olarak, tarihin çok az güvenilir bir bilgi çeşidi olduğunu ifade ediyor. Bu, şu sebeple ortaya çıkıyor: Biz tarihî hâdiseleri bizzat müşâhede etmedik. Sosyal hâdiseleri, muasır olduğumuz sosyal hâdiselerin bile çok büyük bir çoğunluğunu, bizzat müşâhede edebilmek imkânından mahrumuz. Ancak duyarak, gazetelerden okuyarak, çeşitli matbu vesikalardan, evraktan şundan bundan takib ederek öğreniyoruz. Büyük bir çoğunluk itibariyle, **bilgi şahsen yapılan tecrübelerden değil, başkalarından duyularak öğrenilmektedir.** Bilhassa tarihî bilgide bu mühimdir.

Zira bizim tarihî bilgiden kastettiğimiz şeyler, eski devirlerde yaşamış birtakım tarihçilerin yazdıkları şeyler oluyor. Bunların bir kısmı arkeolojik olanlardır. Bir tarihçi bir vak'ayı görmüştür ve yazmıştır. Veya birisinden duymuştur. Veya bir resmî vesikadan almış yazmıştır.

Bu durum ise, vâkıanın ne suretle cereyan ettiğini değil, hattâ gerçekten cereyan edip etmediğini bile ispat etmekten âcizdir. Bu yalnızca, daha evvel yaşamış herhangi bir şahsın, olaylar hakkındaki bir şuur hâlini ifade etmektedir. Toynbee "Tarih Hakkında İki Konferans" adlı eserinde, tarihî vesîkaların ne derece itimada şayan olduğunu gayet güzel göstermiştir.

Haklı olarak diyor ki: "Resmî vesîkaları tanzîm edenler ileride gelecek tarihçiler bunları okudukları vakit, bizim burada belir-

temediğimiz teferruatı da öğrensinler diye, her şeyi teferruatlı olarak yazmazlar, zaten herkesin bildiği şeylerle ilgili muâmelâtı yazarlar." Tabiatıyla, bundan üç yüz sene evvel yazılmış, diyelim ki bir tapu, bir arazi muâmelâtıyla ilgili alışverişi inceleyelim; şahıslar arasında ne gibi münakaşalar, mücadeleler, ne gibi meseleler var; tam teferruatıyla bilemem, bu resmî vesîkalarda da ifade edilmiş olmayacak; sadece alışveriş senedi gibi birtakım şeyler olacaktır; bu da hiçbir zaman resmî vesikaların tam olamayacağını gösterir. Çünkü resmî vesikaları yazanların ileride gelecek tarihçileri aydınlatmak gibi bir düşünceleri yoktur.

Ayrıca, hattâ resmî vesikaları yazanlar, ileride gelecek olan şahısları yanıltmak gibi bir peşin maksatla hareket etmiş de olabilirler: Zamanımızda çok güzel bir düzenle, muârız süper güçler arasında yapıldığı gibi! Ve ayrıca resmî vesîkaların başka yanıltıcı hususiyetleri de vardır. Eğer resmî devlet arşivleri hakkında bu kadar sert tenkitler yapılabiliyorsa, meselâ herhangi bir tarihçinin yazdığı eser hakkında ne gibi tenkitler yapılabileceği kolayca anlaşılabilir.

Carr'in kitabında çok güzel bir misal vardır: "Alman Cumhuriyeti'nin Dışişleri Bakanı'ndan üç yüz sandık evrak intikal etmiştir; ve bize anlatır ballandıra ballandıra: 'Efendim bu evrak Hitler tarafından daha evvel imha edildi'; derken, bu zatın dostları, 'Bu adam Almanya'nın dışişleri bakanıydı, Avrupa siyasetine yön verdi' diye bu evrakı tetkik ettiler, kendilerince önemli görüp seçtikleri yerleri üç cilt hâlinde neşrettiler. Sonradan, bu ciltler de imha edildi tabiî, o evraklarla birlikte. O eserler dahi (Almanca kitaplar) son derece nadir nüshalar... İngilizler bundan iki ciltlik bir tercüme yaptılar, daha sonra da bazı kısımları, 'buralar İngilizleri ilgilendirmiyor sadece Almanlar için enteresan olan birtakım hususlardır' diyerek çıkardılar bu evraktan" diyor.

Şimdi bu misali ele alalım; herhangi bir ortaçağ tarihi nümunesiyle mukayese edelim: Bizim en şanslı olduğumuz hâldir bu... Taberi Tarihi'ne mal bulmuş mağribi gibi sarılıyoruz: Keşke Taberi'nin tarihi herhangi bir tarihî şahsiyetin bizzat kendisinin

yazıp bırakmış olduğu evraka istinad etseydi! Bu kitaba tenkitler yöneltmeye kalktığımız vakit ne görüyoruz? İngilizler'in neşrettiği nüshayı birçok mütehassıs biliyor. Almanlar'ın neşrettiği üç ciltlik nüsha ise son derece nadir olduğu için çoğu insan tarafından bilinmiyor. İngilizler'in neşrettiği nüshaya bakıyoruz ve hiçbir şey anlamıyoruz; Alman dışişleri bakanı olan bu zatın siyaseti hakkında, yapabildikleri ile yapamadıkları hakkında... Almanlarınkine bakıyoruz; o üç cilt ya, biraz daha tafsilatlı ya, biraz daha bazı noktalar aydınlanır gibi oluyor. Her ne kadar Hitler bu evrakı yaktırmış ise de, meğer daha evvel Amerikalılar tarafından mikrofilmleri alınmış muhafaza ediliyormuş. Dolayısıyla, bu üç yüz sandığın tamamına mâlikiz. Bu tarihçinin en şanslı olduğu hâldir. Tarihî şehâdet bakımından, bir dışişleri bakanının bizzat kendi özel, resmî ve husûsî tüm hayatının bütün faaliyetini en teferruatlı bir şekilde yazıp bırakmış olduğu bir hâl ve bizzat işin başındaki insan tarafından ifade edilmiştir. Bu zat demek ki gerek hususî ve gerekse resmî bütün müşahedatını evrak olarak bırakmış; bunu tetkik ettiğimiz vakit şanslıyız demektir... Weimar Cumhuriyeti devresinde Avrupa siyasetinde neler olup bittiğini, birinci elden, yani en sağlam kaynaktan ve en teferruatlı bir şekilde öğreneceğiz demektir.

"Bu hâlde bile gerçekte bir şey öğrenmiş olmuyoruz!" diyor Carr, haklı olarak... Çünkü bu sadece Alman dışişleri bakanının kendi görüş açısından yazılmış bir Avrupa siyasî tarihidir: Karşısındaki görüş nedir? O, Rus dışişleri bakanı Çiçerin'in de böyle bir hâtırâtı olsa, mukayese edebilirdik. Bu hâtırâta baktığımız vakit ne görüyoruz? Dışişleri bakanının son derece makul plânı var. Esaslı ve sistematik bir şekilde son derece makul bir icraatı var. Ama Çiçerin hep saçmalıyor. Ne söylediği doğru dürüst anlaşılmıyor; sağlam bir tezi ve icraatı bile yok. Halbuki Çiçerin de bir hâtırât yazsaydı Alman dışişleri bakanını değişik gösterecekti; o da kuvvetle muhtemeldir. Her ikisine birden mâlik olsaydık, belki bir derece, bu iki mühim dışişleri Bakanı arasındaki politik çekişmeyi anlamamız veya tarafsız bir şekilde değerlendirmemiz mümkün olacaktı. Halbuki şimdi bu mümkün değil.

Meselâ Atinalılar, eski Yunan tarihini yazmışlar; Ispartalılar ise yazmamışlardır. Belki yazmışlardır da kaybolmuştur. Her neyse, bize intikal eden tarihî eserlerin çoğunluğu Atinalılar tarafından yazılmış bulunuyor. Bu yüzden Ispartalılar bize vahşî ve iptidâî insanlar, rakipleri olan Atinalılar ise üstün insanlar gibi gözüküyor. Ama arkeolojik kazılarda bir de baktık ki; Ispartalıların son derece yüksek zevke sahip sanat eserleri var. Ve bunları yapanlar bu kadar iptidâî insanlar olamaz, bu kadar kaba saba insanlar böyle mükemmel eserler vücuda getiremez diye düşünmek, Atinalıların Ispartalı tasvîrinin hatâlı olduğunu tanımak zorunda kaldık. Seziyoruz; Ispartalıların da kendilerine göre yüksek bir medenî seviyelerinin bulunduğunu; ama maalesef Atinalılar'ın tasvirinden öğrenmek zorundayız onları. Onun için gerçeği hiçbir zaman yorumlayamayız.

Meselâ, Eski Mısır tarihi hakkında papirüsler var. Dolayısıyla Mısır tarihini tetkik ediyor birçok tarihçi ve bu papirüsleri neşrediyor. Bu çok kolaylarına geliyor. Hazır, bolca vesika; ama Eski Suriye ve Filistin tarihi hakkında bir şey yok. Onun tarihini Yahudiler yazmışlar. Onları Yahudi görüşü açısından öğreniyoruz ve onlar da gayet az bir nisbette yazmışlar. Kitab-ı Mukaddes'ten ve iki tarihten ibaret Eski Filistin ve Suriye. Çok enteresan vak'alar olmuş, Hıristiyanlık orada doğmuş, Yahudilik orada doğmuş, Zerdüşt dini yine Suriye-Babil medeniyeti çevresinde doğmuş, Müslümanlık keza o çevreden doğma. Uzun bir devir boyunca son derece mühim şeyler olmuş; büyük dinlerin çıktığı bir yer; mühim hâdiseler olmasaydı bu herhalde mümkün olmazdı; insan tahmin ediyor! Mısır tarihi teferruatıyla bilindiği için, Mısır bize daha medenî görünüyor. Filistinliler'in tarihte pek fazla bir rolleri yokmuş gibi geliyor. Halbuki vaziyet tam tersinedir. Sadece Filistinlilerin yazmış bulundukları bol sayıda tarih vesikalarına sahip bulunmadığımızdan, tarih görüşümüz saptırılmış olabiliyor.

Şimdi spekülasyon faslına geçebiliriz. Tarih sosyal bir ilimdir. Dolayısıyla cemiyet hayatıyla, insanlarla ilgili bir ilim olarak daha çok zamânî bir ilimdir. Tarihçilikte öyle, istatistik usulleri, ölçme, mukayese usulleri, devirlere ayırmak, kronoloji, saymak vs.

usulleri pek fazla geçerli olmayacak demektir. Nitekim bakıyoruz; modern tarih filozofları tarihin çağlara taksiminin veya taksim usullerinin, işte *'bu eski çağdır, bu ortaçağdır, bu da yeniçağdır'* gibi, veyahut tarihin bölgelere taksimi ve tasnifi gibi, tarihçilerin kullanışlılık, anlatımı kolaylaştırmak gibi sebeplerle kullandıkları usullerin, hiçbirinin, hiçbir surette, hiçbir pratik fayda temin etmediğini ve hattâ zararlı olduğunu belirtmekte ittifak etmektedirler. Zamanımızın en büyük dahileri ve mütefekkirleri bu hususta ittifak etmişlerdir: Toynbee de, Kroeber de, Sorokin de, diğerleri de.

Demek ki, bizim kullandığımız kronoloji pek bir ma'nâ ifade etmeyecektir. Ben bir tarihçi olarak bunu kendi tecrübelerimden biliyorum. Mesleme'nin İstanbul seferini (716-718) kronolojik olarak tesbit etmeye kalkıştığımız vakit sayısız müşkülâtla karşılaşırız. **1)** Tarih-i Taberi'de verilen tarihler birbirini tutmamaktadır. **2)** Teofanes'in Kronolojisi'ne, Rum tarihçinin kronolojisine müracaat ederseniz; bu Bizans tarihçisi Teofanes'in kronolojisinin son derece sakat bir kronoloji olduğu, yani gerçek yılları göstermediği hakkında sayısız tarihçinin makalesi vardır: Teofanes ölçü alınamaz. Arap tarihçisi de ölçü alınamaz.

Bir tarihçi (J. Wellhausen) diyor ki: *"Arap halifelerinin tahta çıkış ve iniş tarihlerinden şüphe etmemek gerekir. Dolayısıyla Ömer İbn-i Abdulaziz'in tahta çıkış yılı olarak Arap tarihçilerinin verdikleri rakamlardan şüphe etmememiz gerekir. Bunların az çok iyi bilinen tarihler olması gerekir. Muhtemelen buna göre bu seferin 716-718 değil de 717 ile 718 olması gerekir."* Öbürü diyor ki, *"716 ila 718"* olacak; velhasıl kesin gerçeği tesbit etmemiz mümkün olmuyor. *İstanbul'a üç sefer mi yapılmıştır, dört sefer mi yapılmıştır, beş sefer mi yapılmıştır?* Yine burada da kesin gerçeği tesbit edemiyoruz. Bazı tarihçilere, meselâ G. Le Strange'e göre, Araplar'ın Emevî hilafetinden önce de bir İstanbul kuşatması var: Yani bu zat, Sebeos rivayetini gerçek saymış ve dört İstanbul kuşatmasından bahsetmiştir. Halbuki, ben bunun uydurma bir haber olduğunu kabul ettim (Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi kitabımda) kendime göre mantıkî delillerle, *"böyle bir şeyin gerçekte mevcut olmadığını; esasen Sebeos'tan başka hiçbir kimsenin*

böyle bir rivayet nakletmediğini; onun da başka bir seferle bu hâdiseyi karıştırdığını" düşündüğümden; birtakım deliller sıralayarak, *"bu seferin gerçekte hiç mevcut olmadığını"* söyledim. ***Buna göre, "demek ki tarihçi tarihi yapmaktadır".***

Yani benim sözüme inanılacak olursa, İstanbul'a üç muhasara yapılmıştır; Araplar tarafından İstanbul üç defa kuşatılmıştır. Halbuki Ostrogorski'ye göre iki sefer yapılmıştır. Kronoloji de tutturamazsınız, tarihî vak'aları tetkik ederken. Kronolojik ölçmelerin arzettiği müşkilâtın haddi hududu yoktur. Teofanes Hilkat Yılı kullanmıştır. Süryaniler, Selevkî takvimini kullanmıştır. Araplar hicrî takvimi kullanmıştır. Biz ise bugün milâdî takvimi kullanıyoruz. Her birinin verdiği rakamları birbiriyle mukayese etmek ve bu rakamlar arasındaki ihtilâfı çözmek imkânsız denecek kadar zor bir iştir. Ve esasen bunu da başaran çıkmamıştır bugüne kadar.

Bundan ne çıkıyor? Bundan şu çıkar: Ben herhangi bir hâdise hakkında bir kronoloji veririm, filan tarihte olmuştur derim; ona bağlı olarak cereyan eden başka bir hâdisenin de ondan sonra olması gerektiğini söylerim. Halbuki, verdiğim kronoloji gerçekte yanlış olduğundan, hâdiseleri tam tersine tefsir etmiş olabilirim. **Sebebi netîce, netîceyi de sebep gibi gösterebilirim. Biz tarihî vak'aları 'kesin ve mutlak ma'nâda' bilemeyiz.** Bunun diğer ilimlerin usullerinde de hiçbir zaman mümkün olmadığını biraz evvel uzun uzun anlattık. Tarihte de böyledir. Önemli olan tarih filozofunun tarihî vak'aları nasıl değerlendireceği ve nasıl kullanacağıdır. Yoksa tarihî hâdiselerin, gerçekten tam bir kesinlikle, şu suretle mi veya bu suretle mi cereyan ettiği kimseyi ilgilendirmemesi gereken bir hâdisedir.

Toynbee güzel bir misal veriyor; *"Tarih Hakkında İki Konferans"* kitabında: 'Birtakım münevverler bir araya toplanmışlar bir kokteylde. Bir de kadın varmış içlerinde. Münevverlerin hepsi de tarihe meraklı âlim adamlar, meraklı, bilgili adamlar. Birtakım Roma imparatorlarından bahsedip duruyorlar. Kadıncağız dinliyor, dinliyor, bu Roma imparatorlarının isimleri garip anlaşılmıyor. Bunların anlattıklarına bakılacak olursa, bunların kimisi kaatil, ki-

misi hırsız, *"Ne var beyler?"* diyor, *"Yani sizin bu bahsettiğiniz adamların hepsi çoktan ölmüş gitmiş değil mi?" "Evet"* diyorlar tebessüm ederek. *"Peki bu adamların hepsi de kötü adamlarmış değil mi?" "Evet"* diyorlar, yine tebessüm ederek. Kadınla dalga geçiyorlar. Ve kadın, *"Peki, ne diye iki saatten beri bunlardan bahsediyorsunuz?"* diyor. Hakîkaten böyledir ve avamın bu tesbiti son derece yerindedir. Yani, ne demeye ben Roma İmparatoru Neron'un bilmem ne halt ettiğini inceleyecekmişim? Eğer tarihî hâdiselerin ma'nâsını anlamayacak ve sırf nakletmekle iktifa edecek-sem, tarihin ma'nâsı nedir?

Beşeriyet Tarihinin Ma'nâsı Nedir?

Bu suali sorduğumuz vakit, tarih felsefesi sahasına adım atmış olacağız (Spekülatif ma'nâda): Neden sayısız devlet gelip geçmiş, birçoğu yok olmuştur? Çoğu milletin yeryüzünde nişânesi kalmamıştır. Eski Mısır'ın ihtişamlı medeniyeti nasıl oldu da battı, niye battı? Bizim kendi içinde bulunduğumuz durumda, istikbalimiz hakkında neler tasavvur edebiliriz? Eğer Toynbee'ye bakacak olursak, medeniyetlerin de belli bir yaşama süreci vardır. Onlar da canlılar gibi doğar, büyür ve ölür. Çok basitleştirerek söylüyorum ve tabiî yanlışlaşıyor bu kadar basitleşince. İbni Haldun da benzeri şeyler söylüyor, ama bu kadar net değil; ben netleştirmek ve kısaltmak maksadıyla böyle söylüyorum. Bu şekilde çok basitleşiyor, hattâ yanlış hâle geliyor. Demin de söylediğim, *'genellemenin tehlikeli olması, her şeyin teferruatıyla anlatılmasının daha isabetli olacağı'* hükmü sebebiyle. Ama her ne hâl ise, yani Toynbee'ye bakılacak olursa, medeniyetler fânî... Pekâlâ bizim batı medeniyetimiz de demek ki bir gün gelip batacak. Hiç bâkî olduğunu düşünmeye lüzum yok. O hâlde, içinde yaşadığımız batı medeniyetinin batış alâmetlerini gösteriyor olması gibi bir düşünce doğabiliyor. Biz tarihî hâdiselerin ma'nâsını niye anlamıyoruz? Çünkü anlamak istemiyoruz.

Sebep şu: Sosyoloji diye bir ilim var ve gerçekte bu disiplin tarih felsefesinden doğma. Büyük sosyologların hepsi tarih felsefe-

si yapmış insanlardır, bol bol tarihî delil kullanmışlardır. Geçmiş devirlere dair sayısız tarihî vak'ayı delil olarak kullanmışlardır. Meselâ **Pareto** öyledir, **Weber** öyledir. Bunlar hep meslekten sosyolog oldukları hâlde bol bol tarihî delilleri anmak suretiyle, sosyal hâdiseleri incelemişlerdir. ***Her halükârda tarih felsefesi yapmışlardır.*** Aslında, tarih felsefesi ile sosyoloji arasında pek bir fark yoktur. Biz tarihî hâdiseleri sosyal hâdiselerin mâhiyetine vukuf kesbedebilmek için öğreniyoruz. Hz. Muhammed (s.a.v) Mekke'de zuhur etmiş. Birtakım şeyler söylemiş. Ve bu çok büyük tarihî hâdiselere sebep olmuş. Nasıl olmuş? Niçin olmuş? Neden olmuş? Yani dikkat edilirse, böyle sualleri cevaplandırmak için tarihî delilleri kullanmak da yetmeyecektir.

İşin içine ilâhiyat da girecektir, psikoloji de girecektir, sosyoloji de girecektir, biyoloji de girecektir. Bunlar aynı zamanda zamânî ilimlerdir. Zaman ilimleri de, zamanla tekâmül eden, gelişen bir oluşumu ve hayatla ilgili meseleleri incelemek demektir. Bir bütünün hiçbir unsurunu tecrit etmeden incelemek demektir. İnsanı sadece midesinden ibaret düşünemeyiz. Dolayısıyla insanın midesini ayrı, karaciğerini ayrı, beynini ayrı mütâlaa edemezsiniz, tabiat ilimlerinde olduğu gibi. Tabiat ilimlerindeki gibi tasnif edilmiş kategoriler içerisine yerleştirilmiş ayrı ayrı cüzlerin terkibi gibi düşünemezsiniz. Çünkü bu bir organizmadır. Ve bu organizmanın herhangi bir hususiyeti diğer organlara da sirâyet edecektir. Böbrekteki bozukluk, kısacası, insan kafasında bir başka bozukluğa sebep olabiliyor. Yani, bir bütün olarak incelemek zarureti vardır zamanla ilgili meseleleri.

Ve bu yüzden tarih felsefesi yapmak demek, işin içine ilâhiyatın da, psikolojinin de, biyolojinin de vs. sosyal ilimlerin tamamının girdiği, hepsinin bir kül olarak incelendiği bir sâhaya adım atmak demektir. Ancak bu takdirde bizim hayatla ilgili hâdiseler hakkındaki veya sosyal hâdiseler hakkındaki bilgimiz hayat ilimlerinde daha da zengin oluyor. Çünkü insan hem bir canlıdır, hem de birtakım müesseselere, birtakım sosyal hâdiselere mâliktir. Bir sosyal hâdiseyi incelemek demek, o sosyal hâdiseyi inceledikten başka, onun arkasında, bir ferdin psikolojik hâllerini, ay-

nı zamanda biyolojik vs. hayatiyet elemanlarını da incelemek ma'nâsına gelir.

Hattâ biz, ***'kâinat ne zaman yaratıldı?'*** sualinden başlayarak, 'insanlık ne zamandan beri yeryüzünde var ve hangi istikamete gidiyor ve bugüne kadarki tarihî gelişmelerin ma'nâsı nedir? Ve şu hâlde bizim içinde bulunduğumuz sosyal durum nedir?' diye incelemek durumundayız ve bu bilgimizi kullanırken de ancak ma'nâsını anlayarak kullanabiliriz; tabiî sosyal hâdiselere bir istikamet vermeyi, beğendiğimiz tarzda, arzu ettiğimiz tarzda bir istikamet vermeyi düşünüyorsak! Şayet bir felaketle karşı karşıya isek ona karşı bir tedbir aramak gibi, yahut insanlığın gidişatını müsbet bir istikamete yöneltmeye çalışmak, hiç olmazsa fikir plânında söyleyerek; şu istikamete gidiyoruz, şu iş yanlıştır, bu iş doğrudur demek gibi.

Tabiî bu, 'tarih felsefesi'nin mevzuu oluyor. Ve ancak, 'tarihî malûmat malzemesi' -ferdî olarak Mesleme bin Abdülmelik'in yaptığı bir İstanbul seferi olarak değil de- böyle ma'nâsı anlaşılmak maksadıyla kullanılırsa, fertlerin içinde bulunduğu zamandan ve mekândan, yahut bizim ona izafe ettiğimiz sun'î kronolojik zamandan ve mekândan ve hareketi idare eden liderlerden vesaireden tecrit edilmek suretiyle, bir sosyal hâdise olarak gözükmeye başlayacaktır. Ve bir ma'nâ ifade etmeye başlayacaktır.

"Beşeriyet tarihinde" diyorlar tarihçilerimiz... yok, yok öyle bir şey. Tarihçilerimiz beşeriyet tarihi deyince, beşeriyet tarihinin çok cüz'î bir kısmını anlıyorlar. İnsanoğlu 500.000 yıldır yeryüzünde yaşıyor. Takriben 10.000 yıldan beri ziraati öğrenmiş bulunuyor ve tatbik ediyor. *Bizim tarihî malûmatımız ise 6-7 bin yıldan öteye geçmiyor.* Çünkü tarihî malûmat sadece yazılı vesikalara dayanıyor. Tarihçiler, tarihi bütün hâlinde tetkik etmediklerinden başka, zamanımızdaki ihtisaslaşmanın bir tezahürü olarak, bir bakıma da her biri zaten ayrıca ortaçağ, yeniçağ gibi birtakım sun'î tefriklere de gidiyorlar. Topyekûn beşeriyet tarihi yazan insanlar nadirdir. Onlarda bile hepsi 6-7 bin yıl öncesine kadar gidiyor. Ondan öncesi arkeoloji ve antropolojiye kalıyor. Ve dolayısıyla yanıltıcı oluyor.

Şöyle yanıltıcı oluyor: Medeniyetin başlangıcından önce, harp bulunduğunu zannetmiyorum. Zaten harbi mümkün kılan âletler de yoktu, medeniyetin başlamasından önce; bu son derece mantıkî! Bir de ayrıca bizim antropolojik delillerimiz de var. Bugün son derece sulhperver, harp, hattâ kavga nedir bilmeyen, her nevi kötülükten habersiz olarak yaşayan iptidâî kavimler hâlâ dünyamızda yaşıyor. Tıpkı Âdem ve Havva'nın cennette yaşadığı gibi. Vaktiyle insanların kavga etmesi için sebeplerin bulunmadığı bir devir, harb etmek için silahların bulunmadığı bir devir, medeniyet öncesi bir devir vardı.

Demek ki bizim kuvvetli antropolojik delillerimiz var. Bakıyoruz hâlâ, zamanımızda 400 bin kadar bir nüfus medeniyet öncesi devrinde yaşıyor. Bunların bazıları hâlâ, avcılık devresine bile geçmemişler. Sadece toplayıcılar. Tıpkı mukaddes kitaplardaki Cennet tasvirlerindeki gibi. Ağaçlardaki meyveyi toplayıp yiyorlar ve kavga dahi bilmiyorlar ve dillerinde kavga ile ilgili bir kelime bile yok. Bunların misallerinden biri Filipinler'in Mindanao adasında, 1971' de keşfedilen Tasadaylar.

Vaktiyle, J. J. Rousseaou'nun haklı olarak ifade ettiği gibi, medeniyet öncesi insanının medeniyet sonrası insanına göre daha ahlâkî bir tavır içinde olduğu, daha üstün bir davranış izlediği bir çağ olduğu görülmektedir. Vaktiyle İbni Haldun da aynı şeye işaret etmişti. Bedevîler'in kuvvet, ahlâk, fazilet ve kudret bakımından medenîlerden daha üstün olduğunu İslâm tarihinden deliller getirerek savunmuştu. Bunun yanında bizim antropolojik delillerimiz de var. Aynı zamanda bir mantık meselesidir de bu. Taş baltayı dahi bilmeyen, hiçbir silahtan haberi olmayan bir insanlık, tarihin çok uzun bir devresi. Belki üç yüz bin yıl, belki de dört yüz bin yıl gibi bir devre. Ateşten başka hiçbir şey bilmeksizin geçirdikleri bir devre; sırf tabiatta kendiliğinden yetişen, yenilebilir maddeleri toplayıp yiyerek, avcılığı bilmedikleri ve silahları olmadığı için avlanamadıkları bir devre...

Bilâhare, biliyorsunuz arkeolojik devrelerden taş devri geliyor. Tabiat şartları ve başka anlaşılabilir sebeplerle insanlar taş bal-

talar yapıyorlar, hayvan avlamaya başlıyorlar. Daha sonra Filistin'de **Eriha** denilen bir köyde ziraat başlıyor ki burası ilk toplu yerleşme yeri bilebildiğimiz kadarıyla. Tarihi onbin yıldan öteye gitmiyor. Yine bilebildiğimiz kadarıyla, yaşayan dinlerin en eskisi de üç-dört bin yıllık bir zaman parçasından öteye gitmiyor. Neden insanlığı bir bütün olarak tetkik etmek değil de (beşeriyetin yeryüzünde insan olarak göründüğü andan başlayarak tarihi incelemek yerine) sırf tarihî delillere sahip olduğumuz devirleri tetkik edelim. Arkeoloji ve antropoloji denilen ilimler var. Bunların bize temin ettiği az çok kesin bilgiler var. Bu bilgileri de nazar-ı dikkate aldığımız vakit, insanlığın başlangıçtan bugüne kadar takip ettiği istikamet hakkındaki görüşlerimiz değişebiliyor.

Umumiyetle tarihçiler, sırf tarihî dönemleri nazar-i dikkate aldıkları için, büyük ölçüde yanılmışlardır. Tarihî devirlerden kasıt, yazılı vesikaların bulunduğu dönemlerdir. Bu da 6-7 bin yıllık bir zaman süresinden önceye gitmez. Bu tarihçilerin büyük yanılgılarından birisi **'medeniyeti putlaştırmak'** olmuştur. *"Medeniyet iyidir, medeniyet dışında yaşayan insanlar hayvandan farksızdırlar"* şeklinde düşünmeye başlamışlardır. Medeniyetin insanlara, gittikçe daha fazla artan bir ölçüde, tabiata hükmetme fırsatını verdiği, ona hâkim olma şartlarını hazırladığı inkâr olunamaz bir sosyal hâdisedir. Medeniyetin insanlara daha rahat, daha konforlu ve gittikçe daha lüks bir hayat temin ettiği inkâr olunamaz bir vâkıadır.

Ancak, medeniyetin başka ölçüler içerisinde ele alınması da mümkündür. Meselâ, zamanımızın tarih filozoflarından Albert Schweitzer medeniyetin ölçüsü olarak ahlâkı ele almak gerektiğini savunur. Dolayısıyla "En medenî kavimler en ahlâklı olanlar sayılmalıdır" der. Bunun sebebi Schweitzer'in de medeniyet kelimesini gereği gibi anlayamamış ve putlaştırmış olmasıdır, ötekiler gibi. Fakat esas itibariyle, Schweitzer'in meseleye yaklaşış tarzını ele alacak olursak görürüz ki, onun da gayet güzel ifade ettiği gibi, bugün bizim medeniyette üstün saydığımız kavimler ahlâkî bakımdan iğrenç bir durumdadırlar. Schweitzer'in bir eserinin tercümesi Varlık yayınlarında "Uygarlık ve Barış" adıyla çıktı. Ancak tercümesini hiç beğenmediğimi söyleyebilirim. Bu kitabı anlayabilmek için

okuyucu sezgisini kullanmak zorundadır. Fakat yine de, zamanımızın en büyük tarih filozoflarından biri olan Schweitzer, haklı olarak, bugünkü batı medeniyetini ve umumiyetle medeniyeti değerlendirirken, bunların ahlâkî bakımdan sukut etmiş cemiyetler olduğunu, bugünkü batı cemiyetlerinin bu bakımdan en aşağı seviyede olduklarını söylemiştir. Bir bakıma bu görüş yanlıştır: Bunların ahlâkî bakımdan düşük olmaları, medenî bakımdan düşük olduklarından değildir. **Medenî bakımdan yüksek oldukları için, ahlâkî bakımdan düşmüş bulunuyorlar.** Esasen medeniyet ahlâkî tefessühe sebep olur. Tarihi, medenî devirler çerçevesinde kalmaksızın bir bütün hâlinde tetkik ettiğimiz vakit bunu çok iyi bir şekilde görmemiz mümkün olur.

Yani, dikkat edilirse, tek tek falanca şahsın filanca grubun filanca devirde yaptıkları hareketlerin tarih filozofu nazarında önemsiz olduğu anlaşılır. Gerçek olup olmadığı da önemsizdir. Zaten gerçek olduğu da hiçbir zaman ispat edilemez! Tarihî rivayetler, lâfugüzâftan, bir hikâyeden ibarettir. Eski tarihçiler haklıydılar; eskiden tarihçilik, güzel üslûp, roman gibi bir şey olarak düşünülüyordu. Aynı zamanda bunlar birer sosyal hâdise numunesi olarak ve tâbi bulundukları zaman, mekân, şahıs kadrolarından soyutlanmak suretiyle de tetkik edilebilir. Tarih filozofunun bakış açısı da böyledir. Tarih filozofunu, falan meselede Yavuz Sultan Selim'in haklı mı veya haksız mı olduğundan ziyade, o devirde cemiyetin içinde bulunduğu şartlar ve o şartlar içinde Yavuz'un liderliğini yaptığı hareket her ne ise onun vukua gelişinin mekanizması, yani sosyal hâdisenin nasıl cereyan ettiği ilgilendirmektedir: Ki bu, 'hâdiseler o devirde öyle olduğu gibi bugünde öyle olacaktır, yarın da öyle olacaktır' ma'nâsına gelecektir.

Bu kadar büyük genellemelerin tehlikeli olduğunu da daha evvel söylemiştik. Ancak ne var ki bu düşünmenin ödenmesi gereken bedeli ve bu hususta ancak herkes, kendi şahsî kabiliyeti, istidadı, ilhamı nisbetinde muvaffak olacaktır. O yüzden sosyal hâdiseler diğer ilimlerdeki gibi kolaylıkla netleşemiyorlar ve herkesçe kabule şayan olamıyorlar. Yani biraz daha öteye gidersek, Kur'an-ı Kerim'deki şu âyet-i kerimeye müracaat etme durumunda kalırız:

"Leküm dinüküm ve liye din": **"Sizin inancınız size, benimki bana!" "Zira ben de böyle anlıyorum"** demeye kadar varacaktır.

Sorokin ile Toynbee karşılıklı birbirini tenkit etmişlerdir. Her ikisinin de büyük tarih felsefesi spekülasyonları var. Malum olduğu üzere Toynbee'nin 12 ciltlik "Bir Tarih İncelemesi" isimli spekülasyonu zamanımızda en başarılı ve batıda da üzerinde en çok konuşulan ve tartışılan bir spekülasyon numunesidir. Sorokin de oldukça etkilidir. Bunların her ikisinin karşılıklı birbirlerini tenkit ettikleri bir makaleler dizisi vardır. Sorokin tarihî vak'aları istatistik olarak inceleme cihetine gitmiştir. Yani şu devirde şu kadar büyük adam, şu devirde bu kadar büyük adam çıkmıştır gibi. Encyclopedia Britannica'da saymış; 16. yy.'da şu kadar İngiliz var; kimisi mucid, kimisi şâir, kimi bilmem ne; bu istatistikî neticelere bakarak cemiyette belli mevzularda bir ilerleme veya gerilemenin olduğunu tesbit ediyor. Toynbee de biraz alay ediyor: **"Hazret, muarızlarına istatistik mızrakları fırlatıyor"** diye.

Bu ilimlerde kalite kantiteden önemlidir. 19. veya 20. asırda 16. veya 17. asırdaki İngiltere cemiyetine göre çok daha fazla şâir bulunabilir, fakat bunların çoğu bir John Milton'un tırnağı etmez. Bugün bizim cemiyetimizde de bir sürü şâir taslağı vardır. Ancak hiçbirisi bir Yunus'un, bir Fuzuli'nin tırnağı etmez. Bunların sayısının artması sebebi ile çok fazla şâir ve edebiyatçı görülüyor diye, Türk edebiyatında büyük bir terakkinin varlığı söylenemez. Kantite olarak söylenebilir; ancak sosyal ilimlerde önemli olan kalitedir. Tarih felsefesi spekülasyonu yapmaya cüret edecek kişi, peşinen şunu düşünmüş olmalıdır: Bir Sorokin olarak, bir Toynbee olarak siz, bir tarih felsefesi spekülasyonu yaparsanız; bir başkası nazarında görüşleriniz oldukça sübjektif ve oldukça geçersiz sayılacaktır. Evvelce de bahsettiğimiz gibi, bu zaman ilimlerinde, genel geçerlilik arzedecek tarzda, meseleleri rakamlara dökmek mümkün olmuyor. Sorokin gibi bazıları bu sahanın öncülüğünü yapmaya kalksalar dahi muvaffak olamıyorlar.

Aşağı yukarı bir buçuk asırdır moda olan bir cereyan var; sosyal ilimlere tabiî ilimlerin metotlarını uygulamaya çalışarak, is-

tatistik ve benzeri kantite usulleri uygulayarak, objektifleştirme gayreti. Güya bu usulle psikoloji eskisine göre daha ilmî bir hüviyet kazandı. Sosyoloji sözüm ona tarihten ayrıldı. Daha ziyade ilmî bir ilim oldu. Hakîkatte ise sadece şu müşahede ediliyor: Meselâ, bir Theophile Ribot'un ***"Yaratıcı Muhayyile"***si bir psikoloji eseri olarak zamanımızdaki psikologların yazdıklarının çoğundan kalitelidir. Sosyal ilimlere kantite tatbik etmek, sosyal ilimlerin aleyhinde oldu. Sorokin'in yaptığı da hâliyle pek bir işe yaramadı. Halbuki, Toynbee gibi bir müellif bile, Sorokin'in bu hususta oldukça esaslı bir öncülük yaptığını, ileride birçok hatalarının tashihi neticesinde belki de bir çığır açacağını söylüyor.

Demek ki, tarihi bir bütün olarak (holistik olarak) tetkik etmek zorundayız. Bu birinci varsayımımız. Arkeoloji ve antropolojinin yanında işin içine gerektiği zaman jeoloji ve astronomiyi de katmak gerek. Çünkü biz biliyoruz ki, bugünkü astronomlar şöyle diyorlar: Takriben 20 milyar yıl önce büyük bir patlama oldu, o zaman kâinat böyle dağınık değildi, çok küçük bir nokta hâlindeydi ve gitgide yayıldı, genişledi; şu maddeden şu madde, şu elementten şu element, şu şekilde türedi. Bunun bütün safhalarını da kendilerince makul bir tarzda izah etme denemelerini oldukça başarılı bir şekilde yapıyorlar. Vaktiyle mukaddes kitapların söyledikleri kâinatın belli bir zamanda yaratılmış olduğu hâdisesi 19. asır müelliflerine ve daha eski müelliflere göre pek makul bir fikir değildi. Aristo'ya bakılırsa madde ezeliydi. Halbuki bugünkü ilme bakılırsa, madde cisim hâliyle hiç de ezeli değildir; ancak enerjinin yoğunlaşmış hâlidir. Onun da tarihini, takribi 20 milyar yıl gibi, vermek mümkün oluyor Big Bang (Büyük Patlama) Teorisi ile.

Tabiî bunlar teori, ama her halükârda biz şu durumdayız: teori de olsa bize az çok bir anlayış temin eden, bir izah getiren her nevi bilgiye "buyur başüstüne" demek zorundayız. Hem bu durum yalnız tarihe mahsus değil, diğer ilimlere de şamildir. Şu hâlde, kâinata bile bütün olarak bakmak gerekiyor.

Bir sosyal ilimci olarak, hadi kâinatı bir tarafa bırakalım; **ama, hayat ilimlerini bir bütün olarak tetkik etmek zorunda-**

yız. Diyelim, Darvin'in tekâmül nazariyesi; bir sosyal ilimci onu görmezlikten gelemez. 'Pozitivist tarih felsefesi' bir ölçüde Darvin'in tekâmül nazariyesinden mülhemdir. Bu paralellikleri bilen bir insan olarak, aman efendim ben tarihçiyim, Darvin'in tekâmül nazariyesini incelemeye ne lüzum var diyemeyiz. Çünkü her ne kadar bu biyoloji gibi farklı bir saha ise de, Marxist tarih felsefesine tesir etmiştir. Bir tarih felsefesi ekolünün ortaya çıkışında mühim bir rol oynamıştır bu biyolojik nazariye. Evet, hepsi birbiriyle irtibatlı. Demek ki hulâsa olarak, tarihi bir kül hâlinde tetkik etmek lâzım. Bu birinci iddiamızdır.

İkinci iddiamız, tarihte zaman kadrosunu, bugüne kadar yapıldığından farklı bir tarzda yani zaman ilimlerinin ve hayat ilimlerinin gerektirdiği tarzda, daha çok sezgiyi kullanarak tetkik etmek zaruretidir. Ortaçağ, yeniçağ vb. gibi birtakım tasnifler alışılageldiği üzere tarihçiler tarafından vaktiyle yapılmış; 19. asırda ve bugün de hâlâ kullanılıyorsa da, hiçbir ma'nâsı olmayan sun'î zaman ölçüleridir. *"Ortaçağın skolastik felsefesi veya ortaçağ düşüncesi"* filan; bunların tamamı laftır. ***"Ortaçağ düşüncesi"* diye birşey yoktur; çünkü *'ortaçağ'* diye bir şey yoktur.** *'Ortaçağ Batı Roma'nın yıkılışıyla başlamış; İstanbul'un alınışıyla bitmiş'* gibi bir saçmalık da yoktur. Bunlar sadece okullarda pratik bir belletme metodu olarak düşünülmüştür. Bu bakımdan bile zararlı olduğu ortadadır. Batı Roma yıkıldı diye 'ortaçağ' başlamaz. İstanbul feth edildi diye de ortaçağ sona ermez. Bugün hâlâ ortaçağ şartlarını yaşayan kavimler vardır. Meselâ Afrika'daki çeşitli kavimler. Bugün bir süper teknolojiyi yaşayan insanlar vardır; Japonya, Amerika gibi. Bugün hâlâ ilkçağı yaşayan kavimler vardır. Hâlâ ilkçağdan öncesini, tarih öncesi devrini yaşayan, hattâ medeniyet öncesini ve hattâ taş devrinden öncesini yaşayan kavimler vardır (ki bunlar hâlâ toplayıcılık devrinde) yaşamaktadırlar. Aynı dünyada birlikte yaşıyoruz. Hâlâ dünyada ziraatin tanınmadığı bilinmediği bölgeler vardır.

Bu durumda, medeniyeti tarif etmemiz gerekecek. Medeniyet; İbni Haldun'un tabiriyle (medine kelimesinden), eskiden şehirlerde yerleşik hayat süren insanlar ma'nâsına anlaşılmış. Batı dillerinde de böyledir. Civilization, Latince şehir ma'nâsına "civita"dan

türetilmiştir. Medeniyeti, teknolojiyle, kültürle karıştıranlar olmuştur. Medeniyet, kültür, teknoloji başka başka şeylerdir, gibi sayısız lüzumsuz münakaşadan sonra bugün çok net bir şekilde anlamış bulunuyoruz ki; vaktiyle insanların tabiata, maddeye hiç tasarruf etmeksizin oradan oraya dolaşarak yaşadıkları devirler medeniyet öncesi; ilk zirâî yerleşmenin ve medenî usullerin kullanıldığı devir ise (ki takriben 10 bin yıllık bir devirdir) medeniyet devri olarak kabul edilmelidir.

Bu durumda tarihi nasıl değerlendireceğiz. Bizim çağ taksimleri işe yaramadığına göre, her canlının bünyesinde nasıl çocukluk, ergenlik, yaşlılık devirleri varsa, o şekilde tabiî bir zaman ölçüsü olarak, ortaya ne koyuyoruz. Toplayıcılık devresi çok uzun bir devre, ne kadar uzun olduğunu tam ma'nâsıyla bilmemiz imkânsız. Antropoloji âlimlerinin iddialarına göre ateşi kullanan (bir gayeye matuf olarak) Pekin adamı takriben 500 bin yıl kadar önce yaşamıştır. Bulunan kalıntılara ve yapılan kimyevî analizlere göre bu böyledir. Daha evvel de daha başka tipler vardı. Bir kısmı tekâmül nazariyesine inanıyor ve bu Homo Sapiens'in yani insanın bunlardan tekâmül etmek suretiyle vukua geldiğine inanıyor, bir kısmı da farklı şeylere inanıyor. Fakat aslolan, insan olarak bizim beyin hacmimize sahip olan, takriben 1500 santimetreküp beyin hacmi olan (daha evvelki insana benzeyen birtakım yaratıkların kafatasında 1000 santimetreküp kadardır) ve homo erectus denen, ateşi kullanıp ısınmasını bilen, en eski insan bakiyesinin Pekin adamı olduğunu tesbit etmişlerdir antropologlar.

Belki bu 500.000 rakamı, tabiî ki her ne kadar birtakım maddî ilimlerle ilgili ölçme usulleriyle tesbit edilmişse de, yine de takribîdir. Çok uzun bir müddet insanlar toplayıcı (tabiatta buldukları tabiî gıdaları yemek suretiyle) ve hayvanları da avlamaksızın yaşamışlardır. Elimizdeki antropolojik delillere göre, hâlen tetkik etmekte olduğumuz iptidâî kavimlerde de sarahatle görülüyor.

Daha sonra insanlar -artık sayısız sebeplerin tasavvuru mümkün- iklim değişikliği, kuraklık, yenecek madde kıtlığı vs. sebebiyle avlanmayı düşündüler. Bunu düşünebilecek seviyeye gel-

meleri için de ellerini alet yapacak tarzda kullanmaları gerekiyordu. Bir de arkeologların tabiriyle, taş devri olarak avcılık devresi, yani avcılıkla toplayıcılığın karışık olduğu devre. Nihayet, takriben 10 bin yıl kadar önce de medeniyet başlıyor. Demek ki insanlık, tarihinin büyük bir kısmını toplayıcı olarak, belki de dörtte birini avcı olarak geçirmiştir. Ve son derece küçük bir bölümünü de (takriben 10 bin yıl) yerleşik tarzda yaşamıştır.

Bir kısım insanlar, bu medenî olarak yaşayan ve ziraat yapan insanların bir kısmı, takriben 1700'lü yıllarda sanayi devrine geçtiler. Bu da çok farklı ve her şeyi değiştiren bir tarihî faktördür; sanayi devresi diye ayrı bir bölme gerektirecektir. Ve takriben 20-30 yıldan beri de Japonya ve Amerika bir süper teknoloji devrine girmiş bulunuyor. Dikkat edilirse, bu tasnif sosyal değişmelerin vukua gelişindeki süratlenme sebebiyle, sabit bir zaman ölçüsü yerine hızlanan bir zaman ölçüsü getiriyor. Bu süper teknoloji, cemiyetin içinde bulunduğu şartlar, gittiği istikamet, orada cereyan eden sosyal hâdiseler vs. son derece girifttir, birbiriyle dâimâ irtibatlıdır; hiçbiri ma'nâsız değildir. Her biri birbirine bağlı hâdiselerdir.

Bugün Amerika'da sayısız boşanma vak'asının olması, evlilere nisbetle boşananların çoğunluğu teşkil etmesi, tesadüfî bir vak'a değil; süper teknoloji devrinin gereklerinden biridir. Bu süper teknolojinin cemiyeti zorlamasından doğmuştur. Sanayi devriminden sonra, yani Avrupa'da ziraatin bitip sanayi devrinin başlaması ve bunun diğer devletlere yayılması ve bu yayılmayla birlikte ortaya çıkan problemler ve bugünkü Türkiye'nin içinde yaşadığı problemler, bir geçiş dönemiyle ilgili problemler olup; hiçbiri tesadüfî değildir. Bütün bu sosyal hâdiseler arasında çok sıkı korelasyonlar (karşılıklı münasebetler) vardır.

Demek ki, tarihî zaman ölçüsü olarak eskiçağ taksimlerinin yerine, toplayıcılık devri, avcılık devri, ziraat devri, sanayi devri ve süper teknoloji devri diyeceğiz. Ancak şu da var ki, bugün yeryüzünde sadece iki devlet süper teknoloji devrine girmiş bulunuyor. Avrupa bu devre yaklaşıyor hızla. Zamanımızın büyük mütefekkirlerinden Kenneth Boulding'in deyimiyle (eseri: 20. Yüzyılın

Mânâsı) bugün biz büyük bir geçişi yaşıyoruz: Yani, medeniyet sonrasına geçişi.

Ve onun haklı olarak söylediği gibi, medeniyeti putlaştırmaya hiç gerek yoktur; medeniyet sonrasına geçiş insanlık için hayırlı olacaktır. Bu medeniyet-ötesi fikri bize ucube gibi görünmemelidir. Teferruatıyla inceleyen bunu anlayacaktır. 19. yüzyılın romantik mütefekkirlerinin başında gelen Russeau demişti ki; *"tabiatın ortasında tabiî hâlinde yaşayan iptidâî insandan daha munis bir yaratık yoktur"*. Bugünkü antropoloji tetkikleri bunu ispat etmiştir. Tasadaylar tetkik edildiğinde görüldü ki, bu insanlar yaramazlık yapan çocuklarını dövmesini dahi bilmiyorlar; hiçbir günah bilmiyorlar, gayet sade ve gayet âsûde bir hayat..

Schweitzer gibi ahlâkî değerlendirmeyi yapacaksak o zaman en ahlâkî tavır olarak, mukaddes kitaplardaki cennet tasvirlerinde ve romantik mütefekkirlerin tahayyüllerinde vaktiyle mevcut olan bir 'altın çağ'dan bahsedebiliriz. Ziraatin ortaya çıkışıyla birlikte ne olmuştur? Çok umumî bir şekilde hulâsa edeceğim: Tabiî ki her zaman aynı şekilde cereyan etmeyebilir; ama ziraatin ortaya çıkışıyla mülkiyet ortaya çıkmıştır... Kovboy filmleri seyredilir; ancak çoğu kimseler anlamaz. Amerika'da bir büyük göç hâdisesi olmuştu 19. asır başlarında. Göçebe kızılderililerin elinde bâkir topraklar vardı. Amerikalılar batıya doğru göçüyorlar, buldukları verimli topraklara yerleşiyorlar, etrafını bir çitle çevirerek, *'burası bizim mülkümüz'* diyorlardı. Bazen de sürü sahipleri gelerek, *'burası kimsenin babasının malı değil ya, sığırlarımızı yayacağız'* diyorlardı. Birçok filmin konusu böyledir. Dünyanın durumu da tıpkı böyle idi. Nüfus az olunca insanların zirâî yerleşmelerinin mahzuru yoktu. İlk zirâî yerleşmeler Filistin'de ve Güneydoğu Anadolu'da ortaya çıktı. Ehlîleştirilmiş tabiî buğday kendiliğinden yetişiyordu. İnsanlar tabiat hâdiselerini gözleyerek belli bir zihnî spekülasyon seviyesine gelmişti. Ziraat inkılâbı binlerce yıl sürdü. Hâlâ da ziraatın yayılmadığı yerler var.

Mülkiyet de bu suretle bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Ziraatçilerle göçebeler arasında harp başlıyor. Toprak babadan oğula nasıl intikal edecektir? Sosyal faaliyetleri kim gözetip koruya-

caktır? Ortaçağda babadan oğula geçen toprak hukuku vardı. Toprağı kullanan sahibi oluyordu. Everett Hagen'in *"Sosyal Değişmenin Teorisi"* isimli kitabında kullanılan tabir bu: *"Tevarüs edilen ve kullanıldığı için tesâhüb edilen toprak."* Mülkiyetin de çeşitleri vardır; toprağı kullanmak ise, bir mülkiyet hakkı değildir. Devlet bu mülkiyete müdahale edebilir. Ömer ibni Abdülaziz zamanında İslâm toplumunda, arazi hukuku yeniden düzenlenip, toprak alınıp satılması yasak edilmişti. Gerçekte, İslâm'da toprak mülkiyeti yoktur: İntifa hakkı vardır. Bugünkü anlayışla 'mutlak mülkiyet', kapitalist inkılâbın, yani sanayi inkılâbının yaygınlaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Hâlâ bugün bile, 'zilyedlik hakkı' hukuk sistemimizde mevcuttur. Bugünkü 'kesin ve mutlak mülkiyet hakkı' anlayışı kapitalist sanayi devrimiyle birlikte oluşmuştur.

Max Weber, protestan ahlâkıyla kapitalizm arasında bir korelasyon görmüştür. Kapitalist bir cemiyetin meydana gelebilmesi için ferdî hürriyet telâkkisinin hâkim olması gerekir. Katolik bir cemiyet kapitalist olamaz. Şu da bir gerçektir ki bütün sosyal hâdiselerin birbirleriyle münasebetleri vardır. Kapitalizmle protestanlık aynı gelişmenin mahsulü olabilir. Sanayi toplumu materyalizmi getirir. Gittikçe artan otomatizasyon cemiyette belli sosyal hâdiselere tesir edecektir. Pek kesin olmamakla birlikte, "sanayi inkılâbına mahsus olan problemler ziraat cemiyetinde bulunmayabilir, bu da gayet tabiîdir" denebilir.

Sosyolog Sorokin "Çağdaş Sosyoloji Teorileri" isimli eserinde cemiyette makineleşmenin tesirlerini gösteren çok güzel bir tahlili "bir başka sosyologdan iktibas suretiyle" yazmıştır. Makineleşme makineleşmeyi doğurur, bu da tabiî bir hâdisedir. Marx'ın bir mütefekkir olarak en büyük hizmeti, Alienation (Yabancılaşma) hâdisesine dikkat çekmiş olmasındadır. Alyenasyon yüzünden, insanlar ürettikleri malların kölesi olmuşlardır. Emeğimizin mahsullerini doğrudan doğruya tasarruf edemediğimizden, birtakım statüleri kabul etmek zorunda kalıyoruz (işçi, patron vs. gibi). Ziraî toplumda ise bu sıhhatsizlikler sanayi toplumuna nisbetle daha azdır (Cemiyetteki bütün hâdiseler arasında korelasyonlar bulunması gerekir). Bir sanayi cemiyetinde, mutlak surette makine-

leşmenin dozu artacaktır. Bu gelişmeler tabiîdir; geriye dönüş bahis mevzuu olamaz.

Hiçbir tarih filozofu medeniyetler hususunda anlaşamamıştır. Bu konuda Pareto'nun derivasyonlar nazariyesi de önemlidir: İnsanlığın geçirdiği merhalelerde, birtakım ideolojilere kendi kendisini inandırması şeklinde, inanç derivasyonları vardır: İdeolojiler dinlerin derivasyonudur.

Süper teknoloji ülkelerine gelince; güneşteki tepkimeleri, yani atomların çekirdeklerinin birleşmesi suretiyle başka atomların vücuda gelişini taklid etmek suretiyle, güneşteki enerji devrelerini taklit etmek suretiyle enerji elde etmeye çalışıyorlar. Kâinâtın meydana gelişini ve diğer elementlerin de bu şekilde meydana geldiğini izah ediyorlar. Bu büyük çapta, makul bir tarzda, enerji probleminin çözümü ma'nâsına gelecektir. Tabiî bugünkü dünyanın problemleri yalnız enerji probleminden ibaret değil, entropi problemi de var: Dünyanın kaynaklarının tükenmesi. Ayrıca, ekolojik dengenin bozulması meselesi var. Bugün denizler de dahil olmak üzere, kullandığımız bütün su kaynaklarımızı kirletiyoruz, toprağı da gübreyle kirletiyoruz. Yalnız kirletmekle de kalmıyor, toprağı fakirleştiriyoruz da, bütün verimini almak suretiyle... Buna çare olarak ise yine teknolojiyi görüyorlar ve kimyevî gübreler yerine organik gübreler kullanınız diyorlar. Bir ölçüde de tatbîkâta girdi bu...

Atmosferin dengesinin bozulması da çok tehlikeli; durmadan CO_2leniyor: CO_2in belli bir seviyesinden sonra, güneş ışınlarını engelleyip, atmosferde soğumaya veya ısınmaya sebep olabileceği hesap ediliyor. Bu büyük çapta bir ısınma değil, ama atmosferin yıllık ortalamasında derecelik değişim bile dünyayı buzullar devrine götürebilir. Çok küçük, çok hassas bir denge. Yıllık ortalamasındaki birkaç derecelik kayma her şeyi değiştirebilir. Aslında mahallî değişmeler çok fazla önemli değil; yıldan yıla mahallî bölgelere göre sühunet farkları (bu yıl çok soğuk oldu, çok sıcak oldu gibi), yıllık dünya ortalamasıyla hesaplanacak olursa, atmosferin dengesi fazla bir ölçüde değişmiyor: Belli bir ekolojik dengesi var onun.

Nitekim, insanlık onbin yıldan beri, artık buzullar devrinden çıkmıştır. Zaten ziraatin yayılma sebeplerinden biri de budur. Buzullar devrini gördük, biz (insanlık) kendi tarihimiz süresinde, havaların ısındığını, atmosferin değiştiğini gördük ve bizim sebep olabileceğimiz bir iklim değişmesinin ne gibi tesirleri olabileceğini hiç bilmiyoruz. Atmosfer hususunda çok cahiliz. Her gün yepyeni bilgiler öğrenmekteyiz. Bu bakımdan ekolojik dengedeki bozulma ister hava, ister toprak, ister deniz için olsun, insanlığın bir anda, bir tek mevsim içinde, yok olmasına sebep olabilir. Nitekim vaktiyle paleontologlar, dinozorların yok oluş sebebi olarak bu iklim değişimini gösteriyorlardı; intibak edemediler ve yok oldular: Sıcak iklim mahlukları idiler, buzullar devrine gelince hepsi döküldüler. Şu an, bir vâkıa ki bu tip değişmeler, dünyanın içine nüfuz eden yabancı maddeler filan, insanlarda irsî değişmelere de ve genetik yapı değişmelerine de sebep olabiliyor. Şimdiden bunun sayısız tezahürleri var. Bakıyorsunuz, çift başlı birisi doğuyor, eksik organlı birisi doğuyor. Yani bunlar irsî kusurlara kadar varabilir.

Spekülatif tarih felsefesi... Bugüne kadarki tarihî malûmatı değerlendirip, bu tarihî malûmatın ma'nâsını açıklamaya kalkıştığımız vakit ortaya çıkan durum ne oluyor? İşte vaktiyle İbni Haldun'un yaptığı gibi ve başka tarih filozoflarının yaptığı gibi, yani tarihin ma'nâsını anlamak, anlayabilmek meselesi... Bir imparatorluk nasıl doğar, nasıl batar, yahut medeniyetler nasıl doğar, nasıl batar, ne yüzden böyle hâdiseler vukua gelir? Zamanımızda cereyan eden hâdiseler olsun, daha evvel tarihte cereyan eden hâdiseler olsun, sosyal hâdiselerin mâhiyeti nedir?

Bunu anlamaya çalışmak... Bu fevkalâde ehemmiyetli bir bahis; bu tarih felsefesi spekülasyonu; insanların nereden gelip nereye gittiğini, şu anda içinde bulunduğumuz şartları, istikbalde cereyan edecek bazı sosyal hâdiseleri tahmin edebilmeyi de ihtiva ediyor. O bakımdan da, bir ma'nâda ilmî faaliyetin terkîbi olarak değerlendirilebilir.

Meselâ, Max Weber bürokrasi ve sanayi toplumlarının birbirine bağlı olarak geliştiğini göstermiş bulunuyor. Nitekim ziraat ce-

miyetlerinde bu kadar büyük çapta bürokrasiye lüzum yoktur. Meselâ eski ziraat cemiyetlerinde, Birinci Dünya Harbi'nden önce, insanlar pasaportsuz istediği yerlere gidebiliyorlardı. Bir devlet, belki de etkili bir devlet oldukça, işte Osmanlı İmparatorluğu devlet sisteminden hatırladığımız kadarıyla; ama hiçbir zaman memleket çapında yüksek bir kontrol gücüne sahip değildi eski devletler. Taşradaki bir köyde ne oluyor, ne bitiyor; eski devletler tebaasından habersizdi. Kolay kolay aylarca haberi olmazdı. Köydeki bir vatandaş da şehirdekinden kolay kolay haber alamazdı...

Yani bugün devlet her şeyi kontrol ediyor. Her şeye karışıyor. Bütün dünyada modern devletlerde -tabiî gelişmiş oldukları nisbette- meselâ A.B.D.'de, devletin haberi olmadan kuş uçmaz. Şimdi bu sivil müesseselerin değişimi, en başta devlet müessesesinin değişmesi kaçınılmaz bir zarurettir. Yani mahallî idarelerin yerine, Toynbee gibi, dünya çapında bir devletin geçeceğini düşünmüyorum. Ama dünya çapında yayılmış, çok küçük mahallî bölgelere ayrılmış, federasyonların geçebileceğini düşünüyorum.

G. Marquez "Yüzyıllık Yalnızlık" ta bir anarşist cemiyet tipi olarak *Makonda* diye bir kasabanın kuruluşunu anlatırken böyle bir model tarif ediyor.

Dünya olarak, insanlık olarak düşününce, ABD ve Japonya'da var bu süper teknoloji... ama dediğimiz gibi, nasıl hâlâ ziraat devrine bile başlamamış cemiyetler varsa, sanayiye girmemiş (bizim gibi) cemiyetler de var. Sanayi toplumunu geçememiş cemiyetler de var: Avrupa gibi. Yalnız, bütün insanlık tarihi bakımından son derece mühim bir hâdise olarak, bugün süper teknoloji devrine girdik; ama bütün insanlığın sanayi-ötesi toplumu şartlarına girmesi, meselâ insanlığın sanayi toplumu modelini kabul etmesi demek olan üçyüz yıllık süreye nisbetle, çok daha kısa olacak; çok daha hızlı olacak; bazı cemiyetler farkında olmadan sanayi-ötesi toplumu şartlarına girmiş olacak. Bunun antropolojik misalleri de var ve bunun getirdiği "kültür şokları"nın, sosyal hâdiselerin incelendiği sayısız neşriyat var... Meselâ, bugün Polinezya yerlileri arasında, eski İngiltere sömürgeleri arasında, son derece iptidâî hayat yaşa-

yan Hawai adasında, ziraat öncesi devri yaşayan insanların sanayi-ötesi çağına geçmesini gördük.

Tabiî bunun sebep olduğu kültür şoku hâdiseleri de gayet iyi incelenmiş. Kültür şoklarına biz de hazır olmalıyız. Bir cemiyetin kültürü, hattâ düşünce tarzı bile, eşyayı kullanış tarzı, kullandığı teknoloji tarafından şekillendirilir. Antropologlar, insan başparmağını kullanabildiği andan itibaren insan olmuştur diyorlar. Sebep? Alet tutmaya muktedir olmuştur da ondan. Ziraat insanı dindardır. Sanayi toplumu insanı ise kendine daha çok güvenir, daha az dindardır.

Kullandığı teknoloji insanı değiştirir, meşguliyetlerine göre insan karakteri ve zihni bir ölçüde şekillenir. Meselâ, alacağın teknolojinin hiç değilse montajını bileceksin. Sanayi toplumu cemiyetleri, şayet belli şeyleri daha ucuza maledip satmak istiyorsa, ihtiyacı olan şeyleri de ithal etmek zorundadır. Amerika'nın yardımıyla, bugün Hindistan peyklerle televizyon yayını yapıyor. Süper teknoloji böyle hızla yayılırsa bugünkü gördüğümüz şeyleri etrafımızda göremeyiz. Eğer beşerî gelişmeyi merhale merhale özetlemeye kalkışıp, bir grafik yaparsak; bir de bakarız ki bugüne kadarki bütün gelişmeler öyle süratli bir seyir takip etmektedir ki artık bunu grafikle göstermek bile imkânsızdır. Her yıl, beşeriyetin gösterdiği ilerlemelere bir misli ilâve yapıyoruz. İleride bu süre bir aya, hattâ bir güne bile düşebilir. Dünyanın her yanında ilmî neşriyatlar sayısız ilâvelerle yayılıyor.

Gelişmiş ülkelerin, toplumlar arasında gelişmişlik-azgelişmişlik farkını yok etmemeleri demek, bu dünyanın yok olması demektir. **Bu dünya, ya yakında yok olur, ya da herkes aynı statüye kavuşur. Bu iki ihtimalden biri kesindir.** Bugünkü insanların haksızlığa tahammülü mümkün değildir. Vaktiyle Tolstoy'un "devletsiz toplum" fikri ile alay edilirdi. Halbuki dünya kuruldu kurulalı anarşist tarzda yaşayanlar var. Bunlarda gelişmiş sosyal müesseseler olduğu hâlde liderlik yoktur. Pratikte bu fikirler uygulanabilir. Bugünün insanı hazır birtakım fonksiyonları kullanarak bir şeyler yapabiliyor. Bugünkü insan beklenmedik usullerle hâdiselere müdahale edebiliyor. Bir cemiyet süper teknoloji hayatını devam etti-

rirken, başka bir cemiyetin açlıktan kırılması hâli, yani bugünkü şartların bu minval üzere devam etmesi, imkânsızdır. Artık dönüşü olmayan bir çağa girildi.

Diğer ihtimal de şu ki, insanlar kolay kolay değişmiyor. Kendi cemiyetlerinin kültürü ile yıkanmış beyinlerinin telkin ettiği istikamette düşünmeyi tercih ediyorlar. ***Her nevi kültür, bir nevi beyin yıkamadır***. Cemiyet, kültürüyle fertlerin beyinlerini yıkar, onlara belli davranış kalıplarını benimsetir. İnsanlar kolay kolay bundan vazgeçemezler. **Kültür farklılıkları devam ettiğinden her an bir nükleer harbe girebiliriz.**

İnsan bugün yalnız mekânla değil zamanla da yarışıyor. Şu anda ışık hızına ulaşabilecek motorlar yapabilmemiz ihtimal dahilindedir. İnsanoğlunun şu anda genetik hususiyetleri bile değiştirilmeye çalışılıyor. Şu anda insanın en büyük problemi ***"komünikasyon"*** problemidir. Bugünkü dünyada yeteri derecede komünikasyon yoktur. Halbuki bugün Amerika'dakiyle bile karşılıklı sohbet, birkaç saniye içinde mümkün olabilmektedir. Ancak uygulamaya konulmuyor. Meselâ, günümüzde Rusya, *Amerika'nın Sesi* radyosunu dinletmemek için aynı frekansta parazit yayınlayarak kasten komünikasyonu engellemektedir.

Asıl problem, insanlar arasında farklı kültürlerden gelen, farklı düşünce şekillerini tanımak gibi bir toleransın bulunmayışıdır. Şayet; insanlar arasında yüksek seviyede *komünikasyon* olursa, bu insanların lehinedir. Herkes bugün kendi insanıyla konuşmaktadır. Bu da yabancı düşmanlığı doğurur. Birbirini tanımak insanı birbirine yaklaştırır.

Eskiden yeniliklerin başka yerlere ulaşması, olumsuz coğrafya şartları sonucu, zaman almaktaydı. Bugün coğrafya zorlukları diye birşey kalmamıştır. Gemicilik teknolojisinin geliştirilmesiyle dünya tarihinin seyri değişmiştir: Böylece Avrupa açık denizlere hakim olmuştur. Bunun sonucu olarak da ticaret merkezleri değişmiş, mesafeler de yok edilmiştir. Gelişmeler toplumları iktisaden birbirlerine bağımlı hâle getirmiştir. Artık, dünyadaki insanlar ekonomik bakımdan tek bir aile teşkil edebiliyorlar ve bütün in-

sanlar birbirine vergi ödüyorlar. Bundan da gelişmiş ülkeler kârlı çıkmaktadırlar.

Gelecekte, insanların ihtiyaçlarına göre kurulup gelişen devlet sistemleri ve müesseseleri kurulacak, bunlar maksat hasıl olunca değişecektir. Anarşi istikametine yöneliştir bu ve aynı zamanda bugünkü süper teknolojinin gereğidir. Bu yüzden insanların kendi insiyatiflerini kullanabilme kabiliyetlerini geliştirmesi gerekir.

Artık üniversiteler bile, gelişen bilgileri aktaramamaktadırlar. Profesörler dahi bu hızlı gelişmelere ayak uyduramamaktadırlar.

İnsanlar ise, ne kadar ortama uyarsa uysun, her gün değişen bu sistemlere çok zor adapte olacağından, bu durum insanlarda büyük rûhî boşluklara, streslere sebep olmaktadır. İnsanların bu süper teknolojiye ayak uydurabilmesi için bazı tedbirlere gerek vardır. Bunlar, insanlar arasındaki sistem faklılıklarının süratle aşılmasıdır. Aksi hâlde, mevcut dünyanın insanları arasındaki polemikler, düşmanlıkların temelinde yatan bu problemler, gittikçe büyüyecektir. Bunun çözümü, ancak dünya çapında artan bir komünikasyonla olabilir.

Toplumumuzda gözlenen değişme de ilerleyen, artan *komünikasyona* dayanmaktadır. Dünyamızda gittikçe artan bir kültür değişimi vardır. Bugün bir müslüman münevveri, Hıristiyanlık hakkında az çok bir bilgi sahibidir. Bu bilgileri birtakım iletişim vasıtaları ile elde ediyoruz. Gittikçe, farklı insan gruplarını daha iyi öğreniyoruz, bu da **'kültür erozyonu'**na sebep olmaktadır.

Devletler müdahale ettikleri hâlde, gittikçe artan bu komünikasyona engel olamamaktadır. Bugün bazı şeyleri kendimiz yapamadığımızdan, dışarıdan almaktayız. Bu bile, ***kültür erozyonu*** doğurmaktadır. Batının üstünlüğü, kendini diğer milletlere zorla kabul ettirmektedir. Bunun sirayetini engellemek de mümkün değildir. Çok yakın bir gelecekte süper teknoloji yayılacaktır. A.Tofler'in tabiriyle, bir süper teknoloji cemiyetine mahsus olan ve sadece bir müddet için geçerli olan müesseseler, ***'adhocrasi'ler*** ortaya çıkıyor; bu ise cemiyeti anarşizme götürür.

Pratikte her şey süratle değişiyor. Dünyamızda bir geleneği ortadan kaldırırsak yerine bir başka kültür geliyor. Birtakım insanlar kendilerine şahsiyet kazandırmak için (muhtelif inançlar, davranış tarzları) altkültürler, "kült"ler meydana getiriyorlar. Dinlerin tefsiri de değişebiliyor: Bu değişen sistemlerin yerine, saçma dahi olsa, bazı yeni derivationlar (ideolojiler) geçmektedir.

Bu 'derivation'lardan kaçınılamaz. İnsanlar birtakım farklı insanlara tahammül etmesini artık öğrenmek zorundadırlar; fakat ne var ki, insan yapısı buna müsait değildir. Dünyamızda ***'alienasyon' yani yabancılaşma*** gittikçe daha da fazla artacaktır. Sebepleri açıkça görülmektedir...

ALIENATION (YABANCILAŞMA)*

'Alienation' tabiri günlük hayatta olsun ilim ve felsefede olsun birçok farklı ma'nâda kullanılmaktadır; bu ma'nâların çoğu kelimenin morfoloji ve etimolojisinin gösterdiği daha geniş bir mânânın çeşitli tezahürleri olarak (modification) kabul edilebilir - bu ma'nâsı ile alienation, **bir aksiyon veya aksiyonun neticesidir ki bu suretle bir şey veya kimse, bir başka şeye veya kimseye yabancı olur (yabancılaşır).**

Günlük kullanışta alienation daha çok eski arkadaşlardan veya çevreden uzaklaşma ma'nâsına gelir. Hukukta umumiyetle bir mülkiyetin bir şahıstan bir başka şahsa satış veya hediye suretiyle transferine denir. Alienation psikiyatride umumiyetle normallikten sapmaya, yani deliliğe denir. Çağdaş psikoloji ve sosyolojide ise, daha ziyade bir ferdin cemiyete, diğer insanlara veya bizzat kendisine karşı yabancılık hissetmesi hâlini anlatmak için kullanılır. Birçok sosyolog ve filozofa göre alienation tabiri REIFICATION ile aynıdır: Yani **insanın sahip olduğu şeylerin, münasebetlerin veya aksiyonların, mülkiyetler veya eşyanın aksiyonu hâline dönüştü-**

---

* S.Ü. Edebiyat Dergisi s: 4, 1987.
G. Petroviç, The Encyclopedia of Philosophy'den tercüme edilmiştir.

rülmesi -ki bunlar insandan bağımsızdırlar ve onun hayatını yönetirler- aksiyonu veya bu aksiyonun neticesidir. Başka filozoflara göre ise alienation, 'self-alienation' (kendi kendine yabancılaşma veya kendini yabancılaştırma) demektir. Bir varlığın (Tanrı veya insan), kendisi içinde (kendi faaliyeti ile), kendisine (ya da kendi öz tabiatına) yabancı (alien) olması prosesi veya bu prosesin neticesidir.

Mefhumun Tarihi

Alienation mefhumu ilk defa Hegel tarafından kullanılmıştır. Bazı yazarlar Hıristiyanlık'taki ilk günah ve halas (redemption) doktrininin, Hegel'in alienation ve de-alienation doktrininin ilk versiyonu telâkki edilebileceğini iddia etmektedir. Diğerlerine göre ise, alienation mefhumu batı düşüncesindeki ilk ifadesini Ahd-i Atik'teki putperestlik mefhumunda bulmuştur. Daha başka türlü düşünenlere göre ise, Hegel'in, **"Tabiat mutlak zihnin (geist, akl-i küllî) self-alienationa uğramış bir formudur."** şeklindeki görüşünün, Eflâtun'un, "Tabiî dünya ilâhi 'idea'lar âleminin nakıs bir tasviridir." şeklindeki fikrinde bulunabileceğini söylemişlerdir. Galiba araştırmaya devam ettikçe, Hegel'den önce bu mefhumu ifade eden daha başka öncüler de keşfedilecektir. Fakat, G. W. Hegel, Ludwig Feuerbach ve Karl Marx'ın alienation mefhumunu detaylı bir şekilde ilk defa işleyen kişiler oldukları ve bunların yorumlarının bugünkü felsefe, psikoloji ve sosyolojideki bütün münakaşalarda hareket noktasını teşkil ettiği iyice yerleşmiş bir kanaat olarak görünmektedir.

Hegel

Hegel felsefesinin temel fikirlerinden birisi şudur. **Mevcut olan her şey son tahlilde mutlak ideadan ibarettir** (mutlak zihin, mutlak ruh veya popüler ismi ile Tanrı). Ve bu mutlak idea ne bir sabitleşmiş eşya serisi, ne de statik nesne kategorilerinin yekunu olmayıp, bilakis, devri bir alienation ve de-alienation prosesi içinde bulunan dinamik bir self (benlik)tir. Tabiat sadece mutlak zihnin self-alienationa uğramış bir formudur ve insan de-alienation prose-

si içindeki (absolute) Mutlak'tır (yani atıl maddenin tekrar fikre dönüşmesi -dealienation- prosesi içinde bir safhadır). Bütün beşerî tarih, insanın mutlakiyet hususunda devamlı artan bilgisi ve aynı zamanda da Mutlak'ın bizzat kendisi hakkındaki bilgisinin gelişmesidir ki bu mutlakiyet sınırlı zekâ vasıtasıyla (yani insan zekâsını kullanarak) kendi benliğinin şuuruna varır: Tabiattaki "self-alienation'undan" yine kendisine rücu eder. Maamafih, 'sınırlı zekâ' dahi aynı şekilde alienationa uğrar. Sınırlı zekânın (insan) **aslî karakteri eşya meydana getirmek, kendisini nesneler içerisinde ifade etmek, kendisini maddî şeyler içinde, sosyal müesseselerde, kültürel mahsûllerde nesneleştirmektir ve her nesneleştirme (objectification), zarurî olarak bir alienation anıdır: İstihsal edilen nesneler istihsal edenden farklı hâle gelir (alienationa uğrar). Bu ma'nâdaki alienationa ancak esaslı bir şekilde ma'nâsı anlaşıldığı takdirde galebe edilebilir.** Ve yine Mutlak'ın kendisi hakkındaki bilginin artışına bir vasıta olarak hizmet etmek insanın aslî vazifesidir. Hattâ bu fonksiyonunu icra etmediği zaman insanî cevherini tekâmül ettirmemiş olur ve (o takdirde de) sadece self-alienationa uğramış bir insandır.

Feuerbach

Feuerbach insanın bizzat kendisine yabancılaşabileceği şeklindeki Hegel'in görüşünü kabul etmekle beraber, hem tabiatın Akl-ı Mutlak'ın self-alienationa uğramış bir formu olduğu görüşünü, hem de insanın de-alienation prosesi içindeki Akl-i Mutlak olduğu görüşünü reddetti) İnsan self-alienationa uğramış Tanrı değildir; bilakis Tanrı self-alienationa uğramış insandır; Tanrı mutlaklılaştırılmış ve insandan yabancılaştırılmış olan insanın kendi cevheridir. Ve insan tabiatın Tanrı'nın self-alienationa uğramış bir formu olduğunu tanımayı reddettiği zaman değil, kendisinden daha üstün olduğu tahayyül edilen yabancı bir varlığı yarattığı zaman ve bu varlığın önünde bir köle olarak eğildiği zaman kendisine yabancılaşmıştır. İnsanın dealienationu, insandan yabancılaştırılmış bir tasvirin -ki bu Tanrı'dır- köleliğinden kurtulmaktan ibarettir.

Marx

Marx Hegel'i, insanın kendi şahsiyetini yaratışını bir alienation ve de-alienation prosesi olarak anladığı için methetmiştir. Fakat Hegel'i başka hususlara ilâve olarak, **"objectificationu (dışlaştırma, nesneleştirme, şeyleştirme) alienationla ve de-alienationu da şeyleşmeden kurtulmakla aynileştirdiği için, insanı kendi varlığı hakkında şuurlu ve insanın alienationunu da bu şuur hâline yabancılaşma olarak telâkki ettiği için ve şeyleşme ve alienationdan kurtulmayı ancak sırf tefekkür plânında mümkün gördüğü için"** tenkit etmiştir. Marx dînî alienationun tenkidi bakımından Feuerbach'la mutabıktır; fakat o, insanın kendi kendisine yabancılaşmasının birçok formu olduğunu, dînî yabancılaşmanın sadece bunlardan birini teşkil ettiğini tenkit etmiştir. İnsan sadece kendi varlığının bir kısmını Tanrı şeklinde yabancılaştırmakla kalmaz, aynı zamanda, ruhî faaliyetlerinin diğer mahsullerini de **sağduyu, sanat, ahlâk** normları vs. şeklinde yabancılaştırır. **İnsan ekonomik faaliyetlerinin mahsullerini emtia, para, sermaye vs. şeklinde kendisine yabancılaştırır; sosyal faaliyetlerinin mahsullerini de devlet, hukuk ve sosyal müesseseler şeklinde yabancılaştırır. Böylece insanın kendisini kendi öz faaliyetlerine yabancılaştırdığı birçok form vardır; ve bunları ayrı, bağımsız ve güçlü bir nesneler dünyası hâline getirir ki bu nesneler dünyası ile bunların güçsüz ve bağımlı bir kölesi olarak münasebet hâlindedir.** Maamafih, insan sadece kendi eseri olan şeyleri kendisine yabancılaştırmakla kalmaz; aynı zamanda bu mahsulleri, bunları istihsal ettiği faaliyetten de, içinde yaşadığı tabiî dünyadan ve diğer insanlardan da yabancılaştırır. Bütün bu alienation şekilleri, son tahlilde birdir; bunlar sadece insanın self-alienationunun muhtelif veçheleridir; insanın kendi insanî cevherinden (essence) veya 'tabiat'ından, insaniyetinden yabancılaşmasının muhtelif formlarıdır. Kendine yabancılaşmış insan gerçek bir insan değildir; o öyle bir insandır ki tarihî olarak yaratılmış (ve tarihî şartlar tarafından kendisine sunulmuş) imkânları idrâk etmemektedir. Yabancılaşmamış insan öyle bir insan olacaktı ki, gerçek bir insan olarak, hür bir insan olarak ve fiilen yaratıcı bir insan olarak kendisini tekemmül

ettirebilecekti (kendisini aşabilecekti). Marx alienation ve de-alienation mefhumlarını bilhassa 1844'te yazılan ve ilk defa 1932'de basılan *"Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları"* isimli eserinde işlemiştir. Daha sonraki eserlerinde her iki mefhum temel teşkil etmekle beraber sınırlı bir şekilde kullanılmış ve teferruata girilmemiştir. Bu sebeple bu mefhumların ehemmiyeti gözden kaçmıştır. 19. asırda veya 20. asrın ilk çeyreği içinde yazılan Marx tefsir ve şerhlerinin **hiçbirinde alienation ve de-alienation mefhumları hiçbir ehemmiyetli rol oynamazlar.** Fakat yazmaların neşrinden ve bilhassa 2. Dünya Harbinden beri bu mefhumlar sadece Marxistler arasında değil, Marxist olmayanlar arasında da (bilhassa existancialistler ve personalistler arasında) ve sadece filozoflar değil, aynı zamanda psikologlar (bilhassa psiko-analistler), sosyologlar, edebiyat münekkitleri ve yazarlar arasında da hararetli münakaşalara mevzu teşkil etmektedirler.

Çağdaş Tefsir ve Tarifler

Alienation mefhumunu kullanan çağdaş yazarların bu mefhumu tarif ve tefsir ediş tarzları birbirinden çok farklıdır. Yazarların bir kısmının düşüncesine göre, bu mefhum hem insanla alâkalı hem de gayri insanî varlıklara tatbik edilebilir mâhiyettedir (Tanrı, dünya ve tabiat gibi); fakat çağdaş yazarların çoğu bu mefhumun sadece insana tatbik edilebileceği hususunda ısrar etmektedirler. Alienationun sadece insana mahsus olduğunu söyleyenlerin bir kısmı da, bu mefhumun bir bütün olarak cemiyetle değil sırf ferdiyetle alâkadar bir mesele olarak kullanılması gerektiğini ifade etmektedirler. Böyle düşünenlerin bir kısmına göre ise, bir ferdin içinde yaşadığı cemiyete uyum göstermemesi ondaki alienationun işaretidir. Başka birtakım yazarlar ise, cemiyetin de-alienationa uğrayabileceğini **"hasta olabileceğini"** iddia ediyorlar; Şöyle ki, mevcut cemiyete adapte olamayan bir ferdin mutlaka yabancılaşmış sayılmaması gerektiğini söylüyorlar. Alienationu ferdiyete mahsus sayanların ekserisi, bu mefhumu sadece bir zihin hâli veya hissiyatla alâkalı bir şey saymaktadırlar. Daha başka türlü düşünenlere göre

ise, alienation sadece bir his olmayıp, objektif bir vâkıa ve bir varoluş yoludur. Alienationu bir zihin hâli sayanlar, bunu bir psikopatoloji mefhumu veya hâdisesi olarak tefsir etmekte, diğerleri ise, her ne kadar alienation iyi veya arzu edilir bir hâdise değilse de, kelimenin tam ma'nâsıyla patolojik bir vâkıa olarak tefsir edilemeyeceğini iddia etmektedirler. Bunlar insanın alienationunu (yabancılaşmış bir insanın içinde bulunduğu hâli) hem anomi'den (sosyal bir sistem içindeki izafî normsuzluk hâli) hem de şahsiyet çözülmesinden (bir ferdin şahsî hayatındaki mücadelelerin neticesi olan düzensiz davranış tarzları) tefrik etmek lüzumunu hissediyorlar.

Alienationu psikolojik bir mefhum saymaya karşı çıkanlar, umumiyetle **"o, aynı zamanda veya öncelikle, ekonomik veya politik yahut sosyolojik yahut da ahlâkî bir mefhumdur"** diyorlar. Bazıları da bunun aslında bir umumî felsefe veya bir ontoloji (varlık kademeleri) ve felsefî antropoloji mefhumu olduğu hususunda ısrar ederler.

Gwyn Nettler'e göre alienation normal bir şahsın içinde bulunduğu belirli bir psikolojik hâldir ve yabancılaşmış bir şahıs **"kendi cemiyetine ve o cemiyetin sahip olduğu kültüre yabancılaşmış ve ondan hoşlanmayan birisidir."** (*A Measure of Alienation*, s. 672). Murray Levin'e göre, "yabancılaşmış bir insanın temel karakteristik hususiyeti şudur; *o, kendi inancına göre cemiyette üzerine düşen doğru rolü ifa etmeye muktedir olmadığına inanmaktadır" (Men Alone*, s. 257). Eric ve Mary Josephson'a göre ise **"Alienation, ferdî bir duygu veya kendisinden, başkalarından ve daha geniş ma'nâda dünyadan kopma hâlidir"** *(Introduction to Men Alone*, s. 13). Stanley Moore'a göre "alienation ve yabancılaşma -estrangement- **şahsî şuur hâlleri ve kendi kolektif faaliyetlerinin neticelerini kontrol etmek yerine cemiyet tarafından kontrol edilen üyelerden mürekkep cemiyetlere mahsus sosyal strüktürle ilgilidir."** *(The Critic of Capitalist Democracy*, s. 125). J. Yves Calvez'e göre, "alienation, mutlaklaştırılmış süje'nin -ki o kendisine formel bir dünya kurmak suretiyle gerçek ve müşahhas dünyayı ve onun taleplerini reddeder- içinde bulunduğu vaziyetlerin umumî bir tipidir" *(La Penseede Karl Marx*, s. 51); ve Erich

Fromm'a göre alienation'dan (mutlak yabancılaşma) Marx şunu anlamaktadır ki, insan, kendi dünya anlayışı içinde, **kendisini faaliyet gösteren bir unsur olarak hissetmemektedir;** bilakis, dünya (tabiat, diğerleri ve bizzat kendisi) ona yabancı kalmaktadır. Bunlar onun üzerinde ve ona karşı nesneler olarak durmaktadırlar; her ne kadar, bunlar onun kendi yarattığı nesneler olsalar da. Alienation, esasen, dünyayı ve insanın kendi öz varlığını, pasif olarak, kendisinden bir şey vermek yerine, kendisine verileni kabul eden olarak, objeden farklılaşmış süje olarak hissetmektir" *(Mark's Concept of Men,* s. 44).

Bu kadar çeşitli tarifler arasında bunların hangisinin en iyisi olduğunu söylemek zordur. İnsan bu tabiri kendisinin ilgilendiği hususî bir vâkıaya (phenomenon) tahsis edebilir; ve bunun neticesi olarak, terimi öyle dar bir ma'nâda kullanabilir ki, bu takdirde de, mevcut kullanış tarzlarının hemen hemen hepsi, hiç olmazsa kısmen kabul edilebilir hâle gelir; ve bundan sonra artık, bu fenomenin çeşitliliklerini de nazarı itibara almak ve muhtemel karışıklıkları önlemek maksadıyla, alienationun muhtelif formları arasındaki farkları tefrik edebilir. İkinci usûl daha verimli görünmektedir.

Alienation Formları

Alienation mefhumunu kullanan bütün yazarlar alienationun muhtelif formları arasındaki farkları belirtmiştir; fakat bu işi teferruatlı bir şekilde yapmış olanı azdır. Hegel alienation formlarının teferuatlı bir tasnifini yapmaya kalkışmamıştır; fakat ona göre, bütün gelişmelerin özü bir alienation ve de-alienation prosesi olduğu için, 'Mutlak'ın gelişmesinin muhtelif safhaları, alienationun muhtelif formları olarak kabul edilebilir. Feuerbach'ın eserleri için buna benzer bir tasnif geliştirmek çok daha zor olacaktı; zira onun felsefesinin özü sistematik felsefenin reddi idi. Marx'ın *"Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları'*nın iyi bilinen bir kısmı olan "yabancılaşmış emek", insanın yabancılaşmasının dört şeklini tefrik etmemizi gerektiriyor gibi görünüyor: **İnsanın kendi faaliyetlerinin mahsûllerine yabancılaşması,** insanın kendi insanî cevherine yabancılaş-

ması, insanın kendi istihsal faaliyetinin yapısına yabancılaşması ve insanın diğer insanlara yabancılaşması. Fakat Marx başka yerlerde, bu kısımda işaret edilmeyen, başka alienation şekillerine ve bu şekillerin ihtiva ettiği başka alienation formlarının da mevcudiyetine işaret eder. Alienationun muhtelif formlarının tespiti, aynı seviyede gösterilmemesi gereken alienation formları da aynı seviyede gösterilmek durumunda kalındığı için, pek isabetli olmamaktadır.

20. asrın yazarları, alienationu ta'dad ediş tarzları bakımından, kendi aralarında çok fazla farklılık gösterirler. Frederick A. Weiss üç temel form tefrik eder: Self anestezi (kendi kendini duygusuzlaştırma), self-elimination (kendi kendini safdışı bırakma) self-idealization (kendi kendini idealize etme); Ernest Schachtel dört: İnsanların tabiata yabancılaşması, kendi hemcinslerine yabancılaşması, kendi el emekleri ve zihin mahsûllerine yabancılaşması ve insanların kendi kendilerine yabancılaşması; Melvin Seeman beş çeşit: **Güçsüzlük** (çevresinde olup bitenlere müdahale edememek ma'nâsına), **ma'nâsızlık, sosyal tecrit, normsuzluk ve kendi kendine yabancılaşma;** Lewis Feuer ise altı çeşit: **sınıf cemiyetinin, rekabetçi cemiyetin, endüstriyel cemiyetin, kitleler cemiyetinin, ırkın ve nesillerin birbirine yabancılaşması.**

Alienationun beş farklı formunu tefrik eden Seeman, bunları tereddüde mahal bırakmayacak şekilde tarif etmeye çalışır. Ona göre, güçsüzlük, "ferdin, erişmek istediği gayeyi tahakkuk ettireceğine veya o gayeyi destekleyeceğine ihtimal vermek veya bunu ümit etmek bakımından, kendi şahsî davranış tarzının determine edici olamayacağı kanaatinde olması"; ma'nâsızlık, "bir fert neye inanması gerektiği hususunda tereddüt ettiği zaman, karar verebilmesi için gerekli olan minimum vuzuhun bulunmaması hâlinde" ortaya çıkar; normsuzluk "belirli hedeflere ulaşabilmek için, sosyal olarak tasvip edilmeyen davranışlar göstermenin gerekmesi hâlini" karakterize eden vaziyettir; tecrit (isolation), "bir cemiyette tipik olarak yüksek değer atfedilen gayeler ve inançları küçümseyen kişilerin" karakteristik hususiyetidir; ve kendi kendine yabancılaşma da, "belli bir davranışın, istikbalde getireceği mükâfatlara, yani bu faaliyetin kendisi haricinde bulunan birtakım menfaatlere bağımlı-

lık derecesidir" *(On the Meaning of Alienation,* s. 786-790). Alienation formlarının mümkün olan bütün tasnif şekillerini ta'dad etmek yerine, biz sadece, böyle tasniflere esas olabilecek ve gerçekten de böyle tasniflerin yapılabilmesi için kullanılan birkaç temel kritere işaret edeceğiz.

1- Yabancılaşmanın mâhiyetine göre, şeyler arasındaki yabancılaşma ile benlikler arasındaki yabancılaşmayı tefrik edebiliriz. Ve şayet, şeylerle benlikler arasındaki muhtelif yabancılaşma tiplerini tefrik edeceksek, bu tasnife birtakım alt bölümler de ilâve edebiliriz. Bir benliğin yabancılaşmasını, insanla alâkadar bir hâdise sayanlar için, benliğin yabancılaşması sadece, insanın yabancılaşmasının başka bir isminden ibarettir. Fakat bunlarda, ferdî yabancılaşma ile sosyal yabancılaşmayı tefrik edebilirler. Biz, cemiyetlerin bir bütün olarak alienationu (feodal cemiyet, kapitalist cemiyet gibi) sosyal grupların alienationu (kapitalistler, işçiler, entelektüeller, bürokratlar, üreticiler, tüketiciler vs.) ve sosyal müesseselerin alienationu (devlet, kilise ve kültürel müesseseler gibi) sosyal alienation tipleri tasnif edebiliriz.

2- Suale göre, bir şeyden yabancılaşma, bir kimseden yabancılaşma ve insanın kendi kendine yabancılaşmasını birbirinden temyiz edebiliriz. Bu temyiz sadece insanî benliklerin alienationuna tatbik edilebilir. Cansız bir nesne kendi kendine yabancılaşmaz. Bir benlik, bir şeyden, bir kimseden veya kendi kendisinden yabancılaşabilir. "Başkalarından kastedilen muhtelif verilere göre ve benliğin muhtelif taraflarının veya veçhelerinin farklarına göre, ilâveten başka alt bölümler de eklenebilir (meselâ, tabiattan yabancılaşma, arkadaşlarından yabancılaşma veya benliğin vücudundan, vücudunun hislerinden, ihtiyaçlarından veya yaratıcı imkânlarından yabancılaşması).

3- Yabancılaşmış olanın kendi faaliyeti neticesinde yabancılaşmış veya başka birinin faaliyeti neticesinde yabancılaşmış olup olmadığına göre, **başkalarının faaliyeti yüzünden yabancılaşma ile kendi faaliyeti neticesinde yabancılaşmayı** tefrik edebiliriz. Bir şeyin alienationu, açıkça görüldüğü üzere, ancak başkaları va-

sıtasıyla yabancılaşma olabilir (almak, vermek, almak ve satmak gibi). Benliğin yabancılaşması başkaları vasıtasıyla yabancılaşma olabileceği gibi kendi faaliyeti ile yabancılaşma da olabilir.

Self-Alienation (Kendi Kendine Yabancılaşma)

Self-alienation mefhumu Hegel'de ve Marx'ta vardır, ki felsefî bakımdan en ehemmiyetli olan alienation çeşidi de budur ve yukarıdaki üç temel kriterin kombinasyon hâlinde tatbiki neticesinde ortaya çıkmaktadır. Hegel ve Marx'ın self-alienation dedikleri, **bir benliğin kendi kendisinden kendi faaliyeti vasıtasıyla yabancılaşmasıdır.** Aralarındaki fark şudur ki, Marx sadece bir çeşit benliğin (insan) kendi kendine yabancılaştığını kabul etmiştir; halbuki Hegel, iki çeşit benlikten (insan ve Tanrı-veya mutlak) bahseder. Bazı yazarların kanaatine göre ise, insan, tabiatın ve dünyanın kendi kendisine yabancılaşmasından da söz edebilir. Dinî "mit"lerde kendi kendine yabancılaşmış melekler görüyoruz *(meselâ Azazil-Şeytan).* Çocuk hikâye ve fabllarında da kendi tabiatına yabancılaşmış hayvanlar *(korkak aslan, saf tilki)* ve hattâ bitkiler bulunur *(pis kokan gül vs. gibi).* Fakat asıl olan kendi kendine yabancılaşmış insan mefhumudur.

Bir benliğin (ister bir fert, isterse cemiyet olsun) kendi kendinden yabancılaşması hangi ma'nâda mümkün olabilir? Öyle görünüyor ki, kendi kendisine yabancılaşmanın, ruhen bölünmüş olmak, birbirine yabancı hâle gelmiş olmak, en az iki parçaya bölünmek ma'nâsına geldiğini söylemek uygun olacaktır. Fakat bu takdirde neden yabancılaşmadan bahsediyoruz? Niçin bunun yerine, iç bünyede bir bölünme veya ikiye ayrılmadan bahsedilmiyor? Öyle görünüyor ki, self-alienation mefhumu aşağıda zikredilen hususların bir kısmını veya tamamını akla getirmektedir: 1- Bir benliğin birbiri ile mücadele eden iki parçaya ayrılması, dışardan gelen bir tesirle değil, fakat bu benliğin kendi aksiyonu neticesinde ortaya çıkmaktadır. 2- Birbiriyle mücadele eden iki parçaya bölünmüş olmak, benliğin birliğini tahrip etmemektedir. Bölünmeye rağmen, benlik yine de bir benliktir. 3- Self-alienation, basitçe benliğin ta-

mamı ile eşit derecede ilgili olan iki parçaya bölünmek değildir. Bununla ima edilen şudur ki; benliğin bir parçası, benliğin bir bütün olarak temsil edilmesi bakımından, daha fazla temsil kabiliyetine sahiptir. Öyle ki, benliğe yabancılaşmakla, diğer parça benliğin bütününe yabancı hâle gelmektedir. İkiye ayrılmış ve kendi kendine yabancı hâle gelmiş benliğin bu iki kısmı arasındaki eşitsizliği netleştirme ve spesifik hâle getirmenin yollarından biri, self-alienationu, insanın gerçek tabiatı veya "cevheri" ile "şeniyeti" (görünüşteki maddî varlığı) veya "mevcudiyeti" arasında bir ayrılma olarak tarif etmektir. Kendi kendine yabancılaşmış olan insan öyle bir insandır ki, gerçekte, kendi cevheri itibariyle "aslen" olduğu gibi değildir: Bu insan, aktüel mevcudiyeti ile insanî cevheri arasında rabıta bulunmayan bir insandır. Bunun gibi, kendi kendine yabancılaşmış cemiyet, öyle bir cemiyettir ki, onun halihazırdaki mevcut şekli bir beşer cemiyetinin gerçek tabiatına uygun değildir.

Bir insanın aktüel mevcudiyeti, onun gerçek tabiatından veya insanî cevherinden nasıl farklı olabilir? Eğer insanî cevher, bütün insanlar tarafından paylaşılan bir cevher (insan tabiatı) olarak anlaşılacak olursa, o zaman insanî cevherden yabancılaşmış biri insan olmaktan çıkmış olacaktır. Buna göre, eğer bir insanın kendi cevherinden yabancılaşması mümkün ise, onun insanî cevheri bütün insanların paylaştığı bir şey olarak anlaşılması gerekirdi.

Bu hususta yapılması mümkün olan tefsirlerden birisi şöyle olabilir: İnsanî cevher mefhumu, insanın ulaşabilmek için mücadele ettiği ebedî (veya gayrı zamanî) bir 'insan ideası'dır (İnsân-ı kâmil). Bu tefsir birçok müşkülâtı ihtiva eder ve cevabı verilemeyen birçok suale yol açar; hangi surette ve nerede böyle bir 'insan ideası' mevcut olduğu gibi? Bu ideanın uygun bir bilgisine ulaşmanın usulü nedir? Niçin, gerçek bir insan buna ulaşmak için mücadele etmeli? Diğer bir tefsir, 'insanî cevher'i gerçekten insanlara ait olan bir şey olarak idrâk etmek olabilirdi; hepsine değil sadece bazılarına; meselâ, mevcut bütün insanların veya gelecek nesiller boyunca mevcut olacak olan insanların ekserisine ait bir tabiat (veya vasıf) olarak. Hangi izah seçilirse seçilsin, her halükârda yeni birtakım zorluklar ortaya çıkacaktır. Niçin bir ekseriyet, insan tabiatı bakı-

mından, bir azınlıktan daha fazla temsil kabiliyetine sahip oluyor? Eğer biz 'cevher' ile mevcudiyet arasında bölünmeyi kabul ediyorsak, aynı bölünme biçiminin ekseriyet içinde de cari olduğunu niçin kabul etmeyelim? Ve niçin müstakbel bir aktüalite geçmiş veya halihazıra nispetle bir avantaja sahip olsun?

Üçüncü ve belki de en elverişli olan tefsir de şudur: İnsanî cevher, ne bir ebedî idea ne de aktüalitenin bir parçası olup, bilakis, tarihî olarak yaratılmış bütün beşerî imkânların yekununda ibarettir. İnsanın kendini kendi insanî cevherinden yabancılaştırdığını söylemek, bu takdirde şu ma'nâya gelir ki, insan kendisi için tarihî olarak yaratılmış bulunan (içinde bulunulan tarihî şartların sunduğu) beşerî imkânları gerçekleştirmekten yabancılaşmıştır. İnsanın self-alienationa uğramadığını söylemek de, böyle bir insanın elindeki imkânları kullanabildiği ma'nâsına gelecektir. Ve o (potansiyel) imkânlarını idrâk etmek suretiyle, dâimâ yeni ve daha yüksek imkânlar yaratmaktadır. Üçüncü tefsir ilk ikisine nispetle daha tatminkâr görünmektedir; ancak bu tefsirin dahi birtakım zorlukları vardır. Bu imkânlar ne şekilde mevcutturlar ve biz bunları nasıl keşfediyoruz? Hangi temele istinaden, insanın gerçek imkânlarını insanî ve gayri insanî imkânlar diye ayırıyoruz?

Self-Alienation ve Tarih:

Çok münakaşa edilen suallerden biri de şudur; kendi kendine yabancılaşma insanın temel hususiyeti midir? Veya insanın, insan olduğu için değiştirilemeyen bir mâhiyeti midir? Yoksa alienation insanın gelişmesinin sadece tarihî bir safhasına mı tekabül etmektedir? Bazı filozoflar, bilhassa existancialistler, alienationun, insanî varoluşun daimî bir strüktürel elemanı olduğunu iddia ediyorlar. İnsan, insan olduğu için, zarurî olarak self-alienationa uğramıştır; otantik mevcudiyetine ilâveten, otantik olmayan bir mevcudiyete doğru gider. Ve onun bir gün tamamen otantik bir şekilde yaşayacağını ümid etmek bir hatadır. Bu görüşün zıddı olan görüş ise şöyledir; önceleri self-alienationa uğramamış olan insan, gelişmesi esnasında kendisini kendine yabancılaştırdı; fakat gelecekte yine

kendisine dönecek. Bu görüş Engels'in görüşüdür ve birçok çağdaş Marxist tarafından da kabul edilir; öyle anlaşılıyor ki Marx'ın kendisi, **insanın şimdiye kadar devamlı olarak self-alienationa uğradığı; fakat buna rağmen insan self-alienationdan kurtulabilir ve gelecekte de kurtulmalıdır, kanaatinde idi.** Marx, bu ma'nâda, **Ekonomik ve Felsefî Yazmalar**'da komünizmin müsbet olarak bütün alienationu ortadan kaldıracağını ve insanın, lisan, aile ve devletten kurtularak kendi insanî (yani sosyal) mevcudiyetine geri döneceğini yazmıştır. Komünizmin beşerî cemiyetin de-alienationu olarak idrâki, Marx'ın diğer bütün eserlerinin temelini teşkil eder.

Geçmişte ve Halihazırda Alienation

Eğer şimdiye kadarki bütün tarihi insanın self-alienationunun tarihi farzedersek, o zaman tarihin, alienationun derece derece eliminationu mu, yoksa gittikçe daha fazla derinleşmesi ile mi karakterize olduğu sorulabilir. Dâimî terakkiye inananlar, alienationun gittikçe azaldığına inanmaktadırlar. Fakat çağdaş filozof ve sosyologların ekserisi, alienationun dâimâ arttığını, öyle ki, çağdaş kapitalizm ve bürokratik sosyalizmden önceki hâlinden daha derin ve yaygın olarak mevcut olduğunu söylemektedirler. Üçüncü bir yazarlar grubu da, alienationun bazı bakımlardan arttığını, bazı bakımlardan da azaldığını iddia etmektedirler. Bazıları ise bu meseleye basitçe daha fazla veya daha az şeklinde cevap verilemeyeceği ve beşeriyet tarihinin muhtelif devrelerine mahsus muhtelif self-alienation tipleri araştırmamız gerektiğini ısrarla ifade ediyorlar. Bu istikamette enteresan bir teşebbüs Erich Fromm tarafından yapılmıştır; bu zat, üretici olmayan (self-alienationa uğramış) karakter yönelişleri olarak, **receptive** (alıcı, kendisine verileni kabul edip onunla tatmin olan), **biriktirici** (hearding), **istismarcı** (exploitative) ve **pazarlamacı** (marketing) yönelişler olarak her biri tarihî gelişmenin birbirini takip eden muhtelif safhaları için tipik olmak üzere dört temel tip tefrik etmiştir. Fromm'a göre, kendi kendisine yabancılaşmış çağdaş cemiyette bunların dördü de mevcuttur, fa-

kat, ilk üçü daha eski devirlerden kalmış olmakla beraber, marketçi yöneliş kesinlikle "modern devirlerin ortaya çıkardığı", 20. asra mahsus bir hâldir (*Man for Himself,* s. 62-81).

Gelecekte Alienation

Alienationu tarihî bir fenomen sayanlar için, alienationun gelecekte sona ermesi ihtimali (de-alienation veya dis-alienation) meselesi tabiî olarak ortaya çıkmaktadır. Bu suale başlıca iki cevap verilmektedir.

Bir grup mütefekkire göre, mutlak de-alienation mümkündür; bütün alienation çeşitleri, hem sosyal hem de ferdî olanları, bir defada ve tamamen yok olabilir. Bunlar arasındaki en radikal grup, hattâ bütün alienation formlarının sosyalist ülkelerde zaten elimine edilmiş olduğunu ve bu memleketlerde alienationun sadece şahsî bir cemiyete uyumsuzluk veya kapitalizmin dikkate değmez bir bakiyesi olduğunu iddia etmektedirler. Bu görüşün daha realist temsilcileri ise, kendilerini sosyalist sayan memleketlerde alienationun birçok eski formlarının, hattâ birçok yeni formunun olduğunu gösteren hâdiselerin varlığını inkâr etmiyorlar.

İkinci bir gruba göre ise, sadece nisbî bir de-alienation mümkündür, alienationu tamamen ve nihaî olarak elimine etmek mümkün değildir; çünkü insan tabiatı belirli ve değişmez bir şey değildir ki bir defada ve ebediyen tekemmül ettirilebilsin. Mamafih, esas olarak alienationsuz bir cemiyet, yabancılaşmamış gerçek insanların gelişmesini teşvik edecek bir cemiyet, yaratmak mümkündür.

Alienationdan Kurtulmak

Alienationun üstesinden gelmek için tavsiye edilen usuller, self-alienationun cevheri hakkındaki kanaate göre değişir. Self-alienationu, psikolojik bir hâdise olarak, ferdî insanî benliğin hayatına ait bir hâdise sayanlar, ferdin dışındaki bir dünyada meydana gelen değişikliklerin ehemmiyeti ve hattâ herhangi bir rolü olabilece-

ğini münakaşa mevzuu yapıyorlar; ve ferdin şahsî ahlâkî gayreti ile kendi iç âleminde meydana gelecek bir ihtilâli yegâne tedavi yolu olarak gösteriyorlar. Self-alienationu nörotik bir prosesin neticesi olarak görenler, psikoanalitik bir tedavi tavsiye etmek hususunda mantıken tamamen tutarlıdır. Bunlar, gerçekten müşterek gayret ve karşılıklı emniyet içinde cereyan eden bir doktor-hasta münasebetini kabullenmenin başlı başına yaratıcı bir tecrübe olduğunu ve bunun aslî bir tedavi faktörü teşkil ettiğini düşünüyorlar.

Bu görüşün tam karşı kutbunda yer alan birtakım filozof ve sosyologlar, ki bunlar fikirlerini Marksizm'in ekonomik determinizm denilen dejenere bir varyantına istinad ettiriyorlar, diyorlar ki: **"Fertler sosyal organizasyonun pasif mahsûllerinden ibarettir ve bütün sosyal organizasyon da, ekonomik organizasyona istinat eder ve bütün ekonomik hayat da istihsal vasıtalarının mülkiyeti biçimine bağlıdır.** Ekonomik deterministlere göre de-alienation problemi sosyal transformasyon problemine ve sosyal transformasyon meselesi de hususî mülkiyetin yok edilmesine irca edilebilir.

Marx, "insanların içinde yaşadıkları şartların ve yetiştirme tarzlarının mahsulü olduğu şeklindeki materyalist doktrini" tenkit ederken, "şartları değiştirenin insan olduğunu", şöyle ki, "şartları ve insan faaliyetlerini değiştirme hususundaki mutabakatın, ancak devrimci pratik (praxis) yaparak anlaşılacağı ve elde edileceğini" ısrarla ifade etmektedir *(Basic Writings on Politics and Philosophy,* with F. Engels, New York 1959, s. 244).

Böyle bir muhtevayı işlemeye çalışanlar, cemiyetin de-alienationu ile fertlerin de-alienationunun birbiri ile yakından alâkadar olduğu hususunda ısrar ediyorlar: bunların biri öteki olmadan ortaya çıkmaz veya biri öbürüne irca edilemez. Yabancılaşmadan kurtulmuş fertlerin gelişmesini kamçılayacak ve mümkün kılacak bir sosyal sistem yaratmak mümkündür; fakat böyle fertleri otomatik olarak istihsal edecek bir cemiyet organize etmek imkânsızdır. Yabancılaşmamış ferd öyle bir ferttir ki o, kendisini hür olarak ve pratiği yaratan bir varlık olarak tekemmül ettirebilir ve hür yaratı-

cılık bir insana verilebilecek veya dışardan zorlamakla meydana gelebilecek bir şey değildir. Bir ferd, ancak kendi faaliyetinin bir neticesi olarak hür olabilir.

Bu sadece, fertlerin de-alienationunun cemiyetin de-alienationuna irca edilemeyeceği ma'nâsına gelmez; bilmukabele, cemiyetin de-alienationu, otomatik olarak sosyal hayatın her saha ve veçhesinde birtakım değişiklikleri beraberinde getiren bir ekonomik organizasyona da irca edilemez demektir. Marx'a göre, sosyal hayatın ebediyen değişmez bir şeniyeti olmak şöyle dursun, self-alienationa uğramış bir cemiyetin karekteristik hususiyeti, cemiyetin, aynı derecede bağımsız ve birbiri ile mücadele eden kısımlara ayrılması ve bilhassa, bir ekonomik nüfuz sahasının hakimiyetidir. Bu sebeple, cemiyetin de-alienationu, muhtelif insanî faaliyetlerin birbirinden alienationunu ortadan kaldırmaksızın mümkün olamaz.

Nihayet, ekonomik hayatın de-alienationu meselesi, hususî mülkiyetin ortadan kaldırılması ile çözülemez. Hususî mülkiyetin devlet mülkiyetine transformasyonu, işçinin içinde bulunduğu vaziyete esaslı bir değişiklik getirmemektedir. Ekonomik hayatın de-alienationu, aynı zamanda, devlet mülkiyetinin de ortadan kaldırılmasını gerektirir; yani, bu mülkiyetin gerçek mülkiyete transformasyonunu gerektirir; ve ancak, bütün sosyal hayatı, müstahsilin kendi ihtiyacı için kendi istihsalini yapabilmesi şeklinde, bir kendi kendine yeterlilik temeli üzerine inşa etmek suretiyle ulaşılabilecek bir durumdur.

GENÇLİK VE YABANCILAŞMA*

Gençliğin meselelerine, dilimizde **'yabancılaşma'** tabiriyle ifade edilmekle beraber aslında çok daha geniş bir muhtevası bulunan **'alienation'** mefhumu açısından bakılınca, bu meselelerin, sırf gençlik devresine mahsus ve gençlerle ilgili olmaktan ziyade, gerçekte sosyal organizasyonun kaçınılmaz neticeleri olduklarını görmekteyiz. Bu sebeple 'gençliğin problemlerine, sosyal transformasyon problemine irca edilmesi gereken ve bu husus gerçekleşmedikçe halledilmesi mümkün olmayan sosyal organizasyon probleminin bir tezahürü olarak bakmak ve daha radikal bir çözüm yolu bulmak için problemin asıl sebeplerini incelemek gerekir. Halbuki bu usul, **bugünkü cemiyetlerin sosyal strüktürünü meydana getiren tarihî gelişmelerin esaslı ve şümullü bir tefsirini yapmak gibi, beşerî hikmet ve aklın üstünde denebilecek kadar zor bir işin gerçekleştirilmesine bağlıdır.** Bu hâl, gençliğin problemlerini münakaşa ederken, lâf kalabalığından ibaret nasihatler veya tarihî gelişmelerin basitçe şemalaştırılmasından ibaret birtakım ideolojilerin telkini şeklinde bir tavır benimsememizi mazur göstermez.

---

* Cumhuriyet Üniversitesi sempozyum bildirisi, 1985.

Gençlere şunu-bunu tavsiye etmeden önce, nasıl bir problemle karşı karşıya olduğumuzu bilmeli ve bir çözüm yolu bulduysak onu konuşmalıyız. Her şeyden evvel, beşerî faaliyetlerin hepsine tatbik edilebilecek bir perspektif bulmalı ve problemi öyle formüle etmeliyiz ki, bu formül, bugüne kadar ortaya konulan görüşlerdeki doğruluk paylarını ihtiva edebildiği gibi, yanlış ve yanıltıcı hususlar da tarif ve tefsirimizin dışında kalsın.

Sosyologların çok kullandığı 'anomi' mefhumu (cemiyette sosyal normların yokluğu manasına gelir) yerine 'alienation' (yabancılaşma) mefhumunu tercih edişimizin sebebi ise bu mefhumun çok şümullü tarif ve tefsirlere müsait oluşudur. Gençliğin meseleleri aslında birer alienation vâkıası olarak görülmeli; alienation vâkıası ise bir tarihî perspektif içinde incelenmeli ve tarih felsefesi açısından, müesseselerin ve sosyal organizasyonun ne suretle alienation hâdisesine yol açtığı anlaşılmalıdır; ancak ondan sonra, problemlerin hâl çaresi üzerinde makul ve ciddi fikirler serdedilebilir. Alienation kavramı için bu konudaki tercümemize bakılabilir.

Alienation mefhumu: Önce şahsî tarih anlayışına göre, sosyal problemlerin aslî sebebi olan alienation hâdisesini, bir tarihî perspektif içinde tefsir edecek ve nihayet gençliğin problemlerinin aslında sosyal strüktürden doğan problemler olduğunu gördükten sonra, sadece gençliği değil bütün cemiyeti ve bütün insanlığı ilgilendiren sosyal transformasyon problemi hakkındaki düşüncelerimi, bu tebliğin dar çerçevesi dahilinde hulâsa etmeye çalışacağım.

Beşeriyetin tarihine baktığımızda Pekin adamından bu tarafa belki 500 bin yılın toplayıcı ve avcı kültürleri şeklinde iptidâî kültürlerden ibaret olduğunu ve ancak son 10 bin yılın medeniyet dediğimiz gelişmiş kültür hususiyeti gösterdiğini görürüz. Ziraat inkılâbının hemen arkasından Filistin'deki Eriha şehrinin kurulduğunu görüyoruz. İnsanoğlunun tabiattaki hâdiseleri anlaması sayesinde, hayvan ve bitki ehlîleştirmek mümkün olmuş ve bu insanların sadece günlük ihtiyaçlarını değil, gelecekteki yiyecek ihtiyaçlarını da garantiye almasını temin etmişti. Ancak bu sayededir ki rahip, asker, yönetici gibi üretici olmayan sınıfların ihtiyaç fazlası

üretimi tüketerek kendi günlük maişet kaygılarından kurtulması -ve bu aslında üretici olmayan faaliyetlerini yürütmeleri- mümkün olabilmiştir. Bunun çok açık ve trajik bir ma'nâsı vardır: **Demek ki medeniyet, "asıl üretici sınıfların istismârı" şeklinde, bir sosyal adaletsizlik temeline istinâd etmektedir**. Şimdiye kadar medeniyeti putlaştırmakla meşgul olan mütefekkirlerin anlayamadığı husus şudur: **Sosyal adaletsizlik olmadan medeniyet mümkün olmadığı gibi, bir medeniyetin terakkisi de bu sosyal adaletsizlik nisbetinin artmasına bağlıdır: Yani, asıl üretici sınıfın kendi ihtiyacından çok daha fazlasını üretebilmesi ve onların sırtından geçinebilen nüfusun fazla olabilmesine.**

Bu meselenin teferruatlı bir tahlilini kendi tarih felsefemi açıkladığım başka bir makalemde* yapmış bulunduğum için, burada sadece bunun yol açtığı sosyal problemlere kısaca temas etmekle iktifa edeceğim.

Benim tarih anlayışıma göre, bu sosyal adaletsizlik ve bu hâlin zarurî kıldığı müesseseler, kaçınılmaz olarak cemiyetin farklı sınıflara ayrılmasına, yani sosyal alienationa ve sosyal alienation da psikolojik alienation ve sair alienation çeşitlerine yol açar. İptidâî kültürlerde dahi yabancılaşma vâkıası mevcuttur -zira mefhumu Hegel'in tarif ettiği tarzda anlayacak olursak her nevi yaratıcı faaliyetin bir alienation prosesi olduğunu kabul etmemiz gerekir- ancak medeniyete mahsus olan bazı şartlar sebebiyle, medenî terakkiye paralel olarak alienationun da devamlı bir şekilde arttığını, bu medenîleşme ile birlikte yabancılaşmanın birçok çeşidinin ortaya çıktığını ve yayıldığını müşahede etmekteyiz.

Kültür ihtilâli, kültürel dejenerasyon ve kültür şoku meydana gelen memleketlerde ve bu cümleden olmak üzere Türkiye'de muhtelif alienation çeşitlerinin daha derin ve cemiyeti sarsacak ölçüde büyük problemlere yol açtığı net bir şekilde görülebilir. Bu problemler gençlik üzerinde kesifleşmekte ve onları şiddet kullanma ve isyankârlık gibi tavırlara itmektedir.

---

* Patterns and Trends in History, Domino Yy., İstanbul, 2007.

Dikkat edilecek olursa, endüstrileşmiş ülkelerde bu problem daha fazla kesafet kazanmaktadır. Post-industrial veya başka bir deyişle süper-teknoloji ülkelerinde bu problem çok daha büyük nisbette mevcut olmakla beraber, beşerî alienationun yerine 'makine alienationu'nun geçmekte olduğu görülüyor. Her nevi faaliyetin neticesinin bir alienation sayılabileceğini nazar-ı itibare alacak olursak, çağımızda korkunç bir ölçüde yayılmış olan ve hemen hemen bütün kötülüklerin mucib sebebini teşkil eden bu problemin basit tedbirlerle hâlledilemeyeceği anlaşılır.

Gençliğin problemlerine -esasen bütün medenî cemiyetlerde ve bütün sosyal sınıflarda müşahede edilen birçok problemin aslî sebebi olan, bu alienation hâdisesi perspektifinden bakılıncabeşeriyetin bu hastalığı doğru bir şeklinde anlaşılıp ona göre bir çözüm yolu bulunmadıkça bu problemlerin devam edeceği anlaşılmaktadır.

Bu sadece, genç ve tecrübesiz olmaktan ötürü, cemiyetin bazı hususiyetlerine karşı çıkmak ve bunları kolayca değiştirebileceğini zannetmek şeklindeki "birtakım yeni yetmelere" mahsus bir intibaksızlık probleminden ibaret olmadığı gibi, sırf bazı cemiyetlerin problemi de olmayıp, bütün medenî cemiyetlerin en mühim problemidir.

Problem bir sosyal organizasyon problemi olduğuna göre, bu problemin tek çözüm yolu var demektir: Medenî sosyal organizasyonunun yapısındaki sosyal adaletsizliği yok edebilecek bir sosyal transformasyonu gerçekleştirebilmek. Bu ise kolay olmadıktan başka, değişikliğin aleyhinde olanların tepkisine yok açmak suretiyle şiddetli sosyal mücadelelere yol açmak tehlikesi de vardır.

Vâkıa, bugüne kadar, bu ma'nâda birçok ütopik nazariye ve inanç sistemleri ortaya konulmuştur. Bu nazariyeler uygulamada hiç arzu edilmeyen neticelere yol açabilmekte ve meselâ Marksist idealleri tatbik eden bazı ülkelerde parti mensubu olan idareci sınıflarla halk yığınları arasındaki sosyal alienation Çarlık zamanındakinden veya diğer medenî cemiyetlerde görülen ve bilinenlerden çok daha fazla olabilmektedir.

Şimdiye kadar bu hususta imal-i fikir eden mütefekkirlerin dikkat etmedikleri cihet şu ki, bu problem, medenî cemiyetlere mahsus olan ve 'medenî' bir cemiyet hayatında kaçınılması mümkün olmayan *'adaletsizlik'* temeline istinâd etmekte ve bu hâlin artışını tervîc ve teşvîk etmektedir. Vaktiyle kapitalist endüstri cemiyetlerinin sosyal organizasyonuna bir tepki olarak doğan ve gelişen, Marx'ın komünizmi, Pruodhon ve Bakunin'in anarşizmleri ve meselâ Amerika'lı Henry George'un, 'tek vergili iktisadî sistemi' gibi nazariyeler, muhtelif ülkelerde tatbik edilmiş ve edilmektedir. Netice pek parlak değildir.

Kanaatimce, bunlar arasında sadece Leo Tolstoy'un görüşleri, o da ancak bazı çok yeni teknolojik gelişmelerin zorlaması sebebiyle, nisbeten gerçekleşmesi mümkün olan bir çözüm yolu olarak aktüalitesini muhafaza edebilecek gibi görünmektedir. Bu zat, sosyal sınıflar arasında istismar ve sosyal adaletsizlik olmaması için ve emeğin yabancılaşması gibi kötülüklerden kurtulabilmek için, tek bir çare olduğunu; bunun da herkesin bütün ihtiyaçlarını bizzat üretmesi ve başkalarından hiçbir hizmet talep etmemesi olduğunu iddia etmişti. Zamanında çok revaç bulan ve Tolstoy'cu cemiyetlerce çeşitli ülkelerde tatbik dahi edilen bu görüşün başlıca kusuru şudur: Böyle yaşamayı kabul ettiğimiz takdirde medeniyetin pek çok kolaylığından ve konforundan vazgeçmek ve ancak zarurî ihtiyaçlarımızı üretmekle iktifa etmek zorunda kalırız. Aksi takdirde, bütün ihtiyaçlarımızı tek başına karşılamamız mümkün olmadığından, işbirliği yapmak zarureti ve binnetice sosyal adaletsizlik kaçınılmaz olacaktır.

Medeniyet hürriyeti ve huzuru yok etmiş, fakat bunların yerine vazgeçemeyeceğimiz birtakım nimetler ikame etmiştir. Ancak bugünkü Amerika ve Japonya'da proleteryanın vazifesini artık robotların yapmaya başladığı ve yakın gelecekte, belki de bütün ihtiyaçlarımızı robotların karşılamakta olduğu bir dünyada yaşamaya mecbur olacağımızı hesaba katacak olursak, bunun bir bakıma diğer insanların emeğine artık ihtiyaç kalmayacağı için gerçekleşmiş olacağını ve sosyal alienationun yerine 'makina alienationu'nun geçeceğini söyleyebiliriz.

HISTORICISM (TARİHSELCİLİK)*

Erich Rothacker'in de işaret ettiği gibi, "historicism" (historismus) teriminin nasıl ortaya çıktığı ve önceleri hangi ma'nâda kullanıldığı kâfi derecede incelenmemiştir. Vâkıa, bu terimin sonradan kazandığı farklı ma'nâların hepsi ile de yakından münasebetdar olan net bir kullanış tarzına, Carl Prantl'in "Die Gegenwärtige Aufgabe der Philosophie" (1852) eserinde rastlamak mümkündür. Her ne kadar, bu terim, daha sonra bilhassa Vico'nun düşünce tarzını karakterize etmek için kullanılmış ise de, galiba ilk önce Almanca konuşan politik ekonomi yazarlarının metodolojik münakaşaları esnasında ortaya çıkmıştır. Carl Menger, meselâ Gustav Scholmer ve ekolünü, **"ekonomik teoriyi lüzumsuz olarak ekonomik tarihe bağımlı hâle getirmekle" tenkit etmiş; ve bu tavrı 'historismus' olarak tavsif etmişti. Böylece bu terim tahfifî bir ma'nâ kazandı; tarihî malûmatın uygun olmayan bir tarzda kullanıldığını ve böyle bir malûmatın hangi meseleleri değerlendirmekte kullanılabileceği hususunda bir şaşkınlık ve yanlış anlama bulunduğunu telkin eder hâle geldi.** 20. asrın ilk

---

* (*Selçuk Üniversitesi Edebiyat Dergisi*, sayı 3, 1986)
M. Mandelbaum'dan tercüme edilmiştir.

çeyreği içinde, yine böyle tahfifî bir ma'nâ taşıyan "psychologism" (Psychologismus) teriminin revaçta olması, bu "historicism" teriminin yayılmasını teşvik ettiği tahmin edilebilir: Her iki terim de, muayyen bir disiplinin metot ve neticelerinin, bu ilmin meşru otoritesinin dışındaki sahalara teşmil ve tatbik edilmesi şeklindeki teşebbüslerle ilgili olarak kullanılmaktadır.

Mamafih, 1. Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki devreye gelinceye kadar historismus terimi fazla yaygın değildi. Savaşın tesirleri ve Alman mağlubiyetinin neticeleri geçmişin kültürel ve politik geleneklerinin yeniden tefsiri teşebbüslerine sebep oldu. Bu yeni tefsirin en mühim problemlerinden biri, **"beşerî kültürü anlamak ve kültürel değerler hakkında hüküm vermek için 'sırf tarihî' bir yaklaşım elverişli bir temel teşkil eder mi etmez mi?"** meselesi idi. Tabiî ki; bu husus teolog ve filozoflar için yeni bir mesele değildi; bu öyle bir problemdi ki, 19. asır düşüncesinde şiddetli münakaşalara yol açan hâkim fikir cereyanlarından biri olması hasebiyle, teolog ve filozofları, bütün dikkatlerini bu meseleye teksif etmek zorunda bırakmıştı (meselâ Hegel'ciliğin tarihî İncil'le ilgili tenkitlerinin neticeleri ve tekâmülcülük: Evolutionism). Mamafih, Almanya'da tarih çalışmaları geleneği içinde yetişmiş olanlar ve şiddetli çöküş dönemlerinin problemleri ile yüz yüze gelenler için, **kültürel standartların tarihî değişme ile münasebetleri** suali, büyük bir aciliyet ve ehemmiyet kesbetmişti. İşte bu noktadadır ki, Ernst Troelstch historicism tabirini polemikçi olmayan bir tarzda tavsif etmeye, menşelerini incelemeye ve meziyet ve kusurlarını ortaya koymaya çalıştı.

TROELSTCH: *"Der Historismus und Seine Probleme"* adlı eserinde Troelstch, 'historicism' tabirini, **bütün bilgi ve tecrübe çeşitlerini 'tarihî değişme şartları içinde inceleme temayülü'** ma'nâsında kullanmıştır. Troelstch bu temayülü modern düşüncenin iki aslî temayülünden biri sayıyordu. Bu mefhumla mukayese ettiği öteki tavır da **generalization** idi; tabiata karşı quantitaive (kemmî) yaklaşım, ki onu da **'Naturalismus'** olarak isimlendiri-

yordu. Böylece, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert ve diğerleri gibi, Troelstch de, tabiî ilimlere mahsus anlayış formları ile, belki en muvafık tabirle "tarihî ilimler" (Die Geisteswissenschaften) denilmesi gereken diğer anlayış tarzları arasında bir fark temyîz etti. Vâkıa, onun için birinci derecede ehemmiyeti hâiz olan husus **tabiî ve tarihî ilimler arasındaki metodolojik farklar değil, bilakis, bunların "dünyaya bakış açıları" olarak, fundamental (aslî, esasî) ma'nâda birbirinden farklı bakış açıları olmaları, yani, her birinin farklı bir 'Weltanschauung' (dünya görüşü) teşkil etmesi idi.** Troelstch, bir 'Weltanschauung' olarak historicismin derinlik ve genişliğini, bu mefhumun izini takip ederek, bu anlayışın 19. ve 20. asrın bir sürü filozof ve sosyologunun düşünce zeminlerinde mevcut olduğunu göstermek suretiyle dökümantarize (tevsik) etti. Troelstch'ün kendisi de, bütün beşerî malûmatın ve beşerî tecrübenin bütün formlarının, "bir değişme prosesi içinde göründüğünü" kabul ediyor, mamafih, bu görüşün tam bir moral ve entelektüel scepticisme (şüphecilik, reybiyye) yol açma temayülünde olduğuna inanıyordu. İşte **"historicism krizi"**ni bu teşkil ediyordu ve onun çözmek istediği problem de bu idi. Troelstch, Rickert ve diğer çağdaşlarından farklı olarak, historicismin scepticisme yol açan neticelerinin, ancak tarihin kendisi vasıtası ile halledilebileceğine ve tarih dışı (tarihi aşan, transhistorical) değerlere yapılacak herhangi bir temyiz (istinaf, appeal) ile bundan sakınmanın mümkün olmayacağına inanırdı. Mamafih onun müsbet ve dînî temellere istinad eden kendi görüşleri, ancak kısmen ifade edilme imkânı bulabilmiştir; zira Troelstch tasavvur ettiği eseri tamamlayamadan öldü.

MANNHEIM: 1924'te, Troelstch'ün eserinin ortaya çıkışından hemen sonra, Karl Mannheim "Historismus" isimli bir deneme yazmış ve bu denemesinde, o dahi, **historicismi temel bir 'Weltanschauung' (dünya görüşü) olarak tavsif etmişti. Ona göre, Ortaçağları karakterize eden teolojik istikametteki 'dünyanın statik idrâki', Aydınlanma devrinde de laikleşmiş bir form içinde devam etmiştir; çünkü her iki kültür de aklî hükümlerin za-**

man–dışı (ebedî, her zaman için geçerli) olma karakterine sahip olduğu doktrinine inanıyorlardı. Mannheim'a göre, bu statik idrâk nihayet terkedildi ve **bütün sosyal ve kültürel realitenin, 'değişme'nin hâkimiyet ve tasarrufu altında bir varlık olduğu görüldü.** Onun historicism olarak tasavvur ettiği, işte bu, **'dünyanın radikal olarak zamanî bir tarzda anlaşılması görüşü'** idi. Mannheim, Troelstch'den farklı olarak, ki bu denemesinin bir kısmını onun eserine tahsis etmişti, bu **değerler relativisminden rahatsız olmak yerine, tercihan, bunu teyid etmeye çalışıyordu.** Mamafih, o, teori ve pratik arasındaki yakın münasebetlere dair kendi görüşlerine istinaden, ne ahlâkî ne de entelektüel scepticismin, zamanî relativismin zarurî bir neticesi olduğuna inanmıyordu. Zamanî relativismi mutlaka moral relativismin takib etmesi gerekmezdi; zira Mannheim, bütün değerlerin aktüel sosyal mevcudiyetin şartları içinde kök saldığına ve bunların keşfedilmesi için de, ahlâkî "sezgi ve basîret" bakımından, sahip olduğumuz 'değişmez bir kapasite' gibi bir şeye güvenmek gerekmediğine inanıyordu; **ilâveten, entelektüel scepticism, bilginin perspektife bağlı karakterinin tanınmasıyla sakınılabilir bir netice idi ve bilgi sosyolojisi usulleriyle farklı perspektiflerin tabiatı anlaşılabilirdi ve bunların birbirleri ile uzlaştırılması mümkündü.** Yani, Troelstch'den farklı olarak, Mannheim'in kullanış tarzında historicism mefhumunda, terimin original hususiyetinden herhangi bir eser kalmamıştır.

MEINECKE: 1936'da Frederick Meinecke, "historismus" teriminin farklı bir çağrışıma sahip olduğu, *"Die Entstehung des Historismus"* isimli bir tarihî inceleme neşretti. Elbette, Meinecke de, Troelstch'ün historicism hakkındaki, **historicismin naturalism olarak karakterize edilen düşünce şekilleri ile bir uyuşmazlığı temsil ettiği şeklindeki, görüşünü paylaşıyordu.** İlâveten, Mannheim ve diğerleri gibi, **modern tarihî bilgi ile daha eski devirlerin ahlâkî ve politik hükmün temeli olarak değişmez ve universal bir tabiat kanunu mefhumuna istinad eden politik felsefeleri arasında fundamental bir zıddiyet bulunduğuna** inanıyordu. Böylece, Meinecke historicismi, Troelstch ve Mannheim ile muta-

bık olarak, statik dünya anlayışına zıt bir görüş saymıştı. Mamafih, o bu yeni dünya görüşünü, **müşahhas, ferdî ve unique** (eşsiz, benzersiz) olan şeylerle ilgilenme şeklinde tavsif etmeye başladı; bu yeni anlayışın anahtarı olarak da, Goethe'nin anladığı ma'nâda, **"Individium est ineffabile" (ferdiyet mükemmeldir, ferdiyet tarif edilemez, ferdiyet kutsaldır)** şeklindeki söyleyişi (dictum) benimsemiştir. Historicismin bu karakterizasyonu şüphesiz Troelstch'ün (diğerleri arasında) tarihî araştırmayı, **müşahhas, ferdî ve unique** olanla ilgilenme olarak anlaması ve bunun tabiî ilimlerin ilgilendiği hususlar ve kullandığı metotlarla tezat teşkil ettiği görüşünde olması gerçeğine bağlıdır. Vâkıa, Meinecke bu hususî metodolojik doktrini bir dünya görüşüne dönüştürürken, Troelstch ve Mannheim'in gösterdiği karakterizasyonlardan radikal bir surette ayrılmıştır. Onların **historicism** terimi ile ifade ettikleri ma'nâ, **bir ferdiyet (individualite) mefhumu olmayıp, bir 'değişme ve gelişme' mefhumudur.** Terimlerin ma'nâsındaki bu farklılıktan doğan bir netice olarak, Meinecke'nin görüşlerinin teşekkülünde hâkim rol oynayan bazı 18. asır tarihçileri, Troelstch ve Mannheim tarafından **historicism taraftarı** sayılamazlar. Bu farklılık bilhassa şu noktada çok kuvvetli bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Meinecke modern historicismin Goethe ve Leopold von Ranke'nin görüşlerinde neşv ü nemâ bulduğuna inanmaktadır; halbuki, Troelstch ve Mannheim'in bu terime verdiği ma'nâ nazarı itibara alınacak olursa, bunun **Hegel-Marx ve belki daha sonraki tekâmülcü düşünceye izafe edilmesi** daha doğru olurdu. Terimin ma'nâsındaki bu farklılaşmanın neticesi şudur ki, Meinecke, tabiî olarak, historicismi, **insanî değerleri tehdit eden bir güç veya bu değerlerin radikal bir surette yeniden tefsiri** olarak telâkki etmemektedir; şöyle ki, ona göre Troelstch'de olduğu gibi bir **historicism krizi** mevzuubahis değildir.

CROCE: Meinecke'nin historicism anlayışı, Croce'ninki ile mukayese edilince daha iyi anlaşılır; her ne kadar Croce, Meinecke'yi, **19. asır düşüncesinin ehemmiyetini ve bilhassa Hegel'in ehemmiyetini anlamadığı için tenkit etmişse de,** Croce'nin kendi felsefî görüşleri pozitivizme ve materyalizme bir reak-

siyon olarak gelişmiştir ve idealizmin lehindedir: O kendisini, bilhassa pozitivist ve materyalist felsefelerle mücadele eden biri olarak görüyordu. Bu görüşlerde onun reddettiği, Troelstch ve Mannheim'in bunlarda bulduğu historicism değil, bilakis **bunların tarihi naturalistik bir tarzda, yani gayri insanî dünya ile uğraşan ilimlerde kullanılan usullere benzer usulleri kullanarak tefsir etmeleridir.** Vico ve Hegel gibi -ki o bunların doğrudan doğruya tesirinde kalmıştır- Croce de, tarihi, insan rûhunun kendi kendini geliştirmesi olarak telâkki etmiştir, ilâveten, Croce, bir idealist olarak, insan ruhunun dışında herhangi bir gerçek mevcudiyet bulunduğunu kabul etmek istemediğinden, bütün realiteyi, tarih tarafından ihata edilmiş bir şey olarak tefsir etmiştir: Ona göre, hayat ve realite rûhun devamlı değişen ifade ve tezâhürlerinden başka bir şey değildir. Croce historicism terimini, batı entelektüel tarihindeki başka herhangi bir umumî fikir cereyanından ziyade, bilhassa bu **radikal metafizikî idealizm** anlayışının ışığında kullanmıştır. Croce, **'değişme'nin 'zarûret ve deymûmet'ini** (pervasiveness) te'kid ederken, gerçekte Troelstch ve Mannheim'in **historicismin aslî vasfı olarak gördükleri bir misali vermiş** olmakla beraber, Croce'nin görüşü, onların düşüncelerinden ziyade, Meinecke'ninkine daha yakındır. Meinecke gibi Croce de, **naturalistik bir dünya görüşünün, realiteyi kavrayış ve görüş tarzının tam ma'nâsı ile yetersiz olduğunu,** zira tarihî hâdiselerin **unique olma ve 'ferdiyet ve hususiyet'** (individuality) karakterine sahip olduğunu kabul ediyordu. Bu sebeple, o -Meinecke'nin de düşündüğü gibi- hakîkî bilginin, pratik ve sahte bilgiye zıt olarak, ancak tarihin anlaşılması sureti ile elde edilebileceği kanaatinde idi. Croce bu **anti-naturalistik** pozisyonu bütün felsefî yazılarında ortaya koymaya çalışmıştır; Meinecke için, historicismin bu formunu kabul etmek dinî bir esrar duygusu ile yakın bir irtibata sahiptir.

İNGİLTERE ve BİRLEŞİK DEVLETLER:

Historicism terimi 1930'ların sonları ve 1940'larda, hem İngiltere'de hem Birleşik Devletler'de İngilizce'ye adapte edilmiştir.

Mamafih, her iki memlekette de, bu tabir bir dünya görüşünü (Weltanschauung) ifade etmekten ziyade **açıklama ve değerlendirme prensipleri ile ilgili meseleleri, ifade etmektedir;** bu tabire bilhassa Morris R. Cohen, Maurice Mandelbaum ve Morton White'ın eserleri vasıtası ile dikkat edilmeye başlanmıştır. İngiltere'de ise, bu meselelerin tafsilatı F. A. Hayek ve Karl Popper tarafından yazılmış makalelerde bulunur.

Hayek'in **historicism** münakaşasından anlaşıldığına göre, **galiba o ve Popper,** historicism hakkındaki bu zanlarını, Menger'in işaret ettiği, **'ilmî teori inşası'** ve evleviyetle sosyal ilimlerde görülen **'tarihî yaklaşım tarzı'** arasındaki aslî zıddiyetten etkilenerek istihraç etmişlerdir. Mamafih, Hayek ve Popper'ın hücum ettikleri hususî (spesific) historicism formu, **sosyal bütünlükleri karakterize eden gelişme kanunları bulunduğu ve bu kanunlara dair malûmata istinaden** bunlar hakkında ilmî tahminler yapmanın mümkün olduğu şeklindeki 19. asır doktrini idi. Yani, **"holism"** mefhumu (bütünlükçülük, tabiat/hilkatin bir birlik olduğu nazariyesi), önceleri bu historicism terimi ile alâkadar olmadığı hâlde, bunlar tarafından münakaşaya ithal edilmiş ve historicismin başlıca şampiyonları olarak da, Hegel, Comte ve Marx gösterilmiştir.

Bu ma'nâda alındığı takdirde, historicist doktrinlerde üç müşterek tez vardı: 1. **Metodolojik individualismin, 'sosyal birlik'**lerin (sosyal tamamiyet, holism) **mevcut oldukları ve bir 'sosyal bütün'ün ferdiyetlerin faaliyetlerine irca edilemeyeceği' şeklindeki görüş lehinde reddedilmesi;** 2. **Bu 'sosyal birlik ve tamamiyet'lerin bir bütün olarak ele alınmaları hâlinde, kendilerine mahsus kanuniyetlerin** mevcudiyeti; 3. **Böyle kanuniyetlerin istikbalin takib edeceği mecrayı tahmin etme imkânını temin edeceği kanaati.** Bu üç tez daha önce historicism numuneleri olarak karakterize edilen bazı doktrinlerle yakınen alâkadar olmakla beraber, öyle görünüyor ki, **Popper ve Hayek'in temayül ettikleri gibi, historicismi holistik düşünce ile ve tahmin imkânına dair bir kanaatle aynileştirmek için bir zaruret mevcut değildir.**

HISTORICISM'İN TARİFİ: Şimdiye kadar takib ettiğimiz bu çok çeşitli farklılıklar nazar-ı dikkate alındığı takdirde, insan bu historicismin, terime nisbeten açık bir ma'nâ verecek herhangi bir karakterizasyonunun mevcut olup olmadığını sorabilir. Historicismin münharif (deviant) ma'nâlarıyla ilgili bütün problemlerin bu yolla halledileceğini telkin etmeksizin, aşağıdaki tarif, bu gayeye matuf takrîbî bir çözüm yolu olarak teklif edilebilir: **Historicism şu kanaattir ki; "herhangi bir şeyin tabiatının kâfi derecede anlaşılması ve değerinin münasip bir surette takdir edilmesi bu nesnenin işgal ettiği mekân ve bir gelişme prosesi içinde oynadığı rol mülahaza edilmek suretiyle mümkündür."**

Dikkat edilmesi gerekirdi ki, bu tarif **historisismi, hususî bir 'Weltanschauung' olarak değil, ancak açıklama ve değerlendirmeyle ilgili metodolojik bir kanaat olarak göstermektedir.**

Popper'ın münakaşasının açıkça ortaya koyduğu gibi, 18. asır sonları ve 19. asırda **"naturalizm"** denilen formlar, **tarihî değişme ve hâdiselerin açıklanması ve değerlendirilmesi hakkındaki peşinen kabul edilmiş faraziyeleri bakımından, anti-naturalistik** teorilere çok benzemektedirler. Hegel, Comte, Marx ve Spencer gibi, son derece farklı pozisyonları aynı 'Weltanschuung'un temsilcileri saymak yanıltıcı olacağına göre, historicismi metodolojik bir prensip olarak kabul etmek tercihe şayandır.

Troelstch ve Mannheim, bu yeni metodolojik prensibin **tarih ve değişme hususunda ortaya çıkan yeni bir anlayışa istinat ettiği kanaatinde mutabıktırlar.** Bu yeni anlayışın eski düşünce şekillerine karşı asıl itirazı, kısmen, **değerlendirmeyi (yorumu) 'genetik açıklama'ya bağlama temayülünde yatmaktadır. Historicism krizi denilen meselenin temelindeki asıl temayül bu idi ve aynı zamanda bu temayüle karşıdır ki, Popper ve Hayek, başkaları arasında, müteakiben isyan ettiler.** Mamafih, historicismin bir metodolojik prensip olarak en radikal veçhesi, geçmişteki hâdiselere dair bütün değerlendirme ve izahlarda, 'peşinen kabul edilmiş bir faraziye' (presupposition) olan şu idrâk tarzıdır: Her bir vak'a, bu vak'ayı bir safha olarak içinde geçmiş olduğu da-

ha geniş bir proses çerçevesinde veya bu proseste bir rol oynayan bir hâdise olarak görmek sureti ile anlaşılmış olur; ve ancak bu prosesin tabiatı anlaşılmak vasıtası iledir ki, müşahhas ve muayyen (concrete) hâdiselerin tam olarak anlaşılması veya değerlendirilmesi mümkün olur. Kısmen işte bu, **her hâdiseyi daha geniş bir gelişme prosesine bağlama hususundaki vurgulama sebebiyle, historicism holism olarak ve tarihî kehanetin mümkün olduğu kanaati olarak teşhis edilmeye başlandı.** Bu irtibat şüphesiz ehemmiyetli olmakla beraber, böyle bir çerçeve içindeki tarif, daha fundamental bir keyfiyeti, **historicismin bir genetik açıklama modeli ihtiva ve istilzam (involve) etmesi ve bütün değerlendirmeleri tarihî prosesin kendi tabiatına isnad etme teşebbüsünü kâfi derecede tebarüz ettirememektedir.** Bu sebeple, Popper, bu pozisyonu karakterize ederken, "historicism" terimini kendi hususî kullanış tarzını, daha sık kullanılan öteki kullanış tarzlarından tefrik etmeye temayül etmektedir. Burada tavsiye edilen tarif, terimin kullanıldığı birçok kullanılış tarzını temsil etme kabiliyetine sahip bir formülasyon teşebbüsü teşkil etmekte ve hattâ farklı oldukları noktalarda bile her bir kullanış tarzının birbiri ile irtibatını göstermeye çalışmaktadır.

DÜNYAMIZIN MESELELERİ*

Her insanın birtakım dertleri, meseleleri var; ve insanlar her şeyden önce kendi dertleri ile meşguldürler. "Önce can sonra canan" demişler. Amma, insanlar cemiyet içinde yaşadıklarına göre, içinde yaşadıkları cemiyetin problemleri üzerinde fazla kafa yormasalar bile, cemiyetin problemleri onların hayatına da tesir etmektedir. Biz üzerinde düşünsek de düşünmesek de, Türkiye'de meselâ bir enflasyon problemi vardır ve bu Türkiye'de yaşadığımız müddetçe bizim hayatımıza her an tesir edecek bir meseledir. Önce kendinden başlayarak, insanın yakın çevresi ve yaşadığı ülkenin meseleleri, en az şahsî problemleri kadar mühimdir. Ve bugünkü küçülen dünyamızda, dünyanın yüz yüze bulunduğu her mesele, aynı zamanda, sizin ve benim meselemizdir. Dolar, altın, yahut petrol fiyatlarındaki bir oynama, Ortadoğu'da çıkabilecek bir harp ve benzeri dünya meselelerinin, her ülke gibi Türkiye'yi de ve binnetice tek tek her birimizin hayatını da çok büyük ölçüde değiştirebileceğini anlamayan kalmamıştır herhalde.

Zaten bugünkü insanların en çetin problemlerinden biri de, dünyanın fazla küçülmesi yüzünden ortaya çıkan bu vaziyettir. Biz

---

* Yeni Düşünce Gazetesi, 1987.

kendi şahsî problemlerimizle bile başa çıkamazken, Türkiye'nin içinde bulunduğu vaziyeti ve hattâ Türkiye de dahil olmak üzere bütün dünyanın meselelerini nasıl düşünebilir; düşünsek, ne nisbette anlayabilir; anlasak bile bu koca dünyanın problemlerine nasıl çare bulabilir; ve hattâ bu yolda birtakım esaslı fikirlere sahip olabilsek dahi, bu koca dünyayı nasıl değiştirebiliriz? Ortaya koyduğumuz bu tabloya göre, ne bu dünyanın meselelerine bîgâne kalmak mümkün, ne de bu statükoyu tek başına değiştirmek. Herkes görüyor ya, yine de tekrar işaret etmekte fayda var: Dünyayı değiştirmek Amerika ve Rusya gibi iki süper gücün liderlerinin bile elinde değil. Görünüşte Gorbaçov da, Reagan da nükleer silahların kalkmasından yana, ama bir türlü yok edemiyorlar bu baş belalarını! Görünüşte dedim, amma Gorbaçov ile Reagan bütün samimiyetleri ile istiyor olsalar bile, bu silahlar ortadan kalkmaz; çünkü bu iş iki liderin istemesiyle bitecek kadar basit değil.

İsterseniz problemi şöyle ifade edeyim: Dünya çok küçüldü; küçüldükçe de problemleri arttı; dünya bir insanın şahsî iradesi ile değişemeyecek kadar büyük yine de; çok küçüldüğü için problemlerinin kesafet kazanması ve giriftleşmesi sebebi ile aynı zamanda insana göre çok büyüdü. Yani dünya küçüldü; amma insanlar çok daha büyük bir nisbette küçüldüler. Her hâlükârda bu dünyanın problemleri tek bir insanın halledemeyeceği kadar büyük ise de, biz bu problemler üzerinde düşünmeye mecburuz, çünkü bu bizim hayatımız. Ve hayatımız dünyanın gidişatına bağlı...

Bugün herkes nükleer tehlikenin farkında. Amma, hiç farkında olmadığımız hâlde, çok daha tehlikeli gelişmeler de var dünyada. Güç politikası yürürlükte oldukça, 'silahsızlanma' lafı, komik bir ifadeden ibaret olup, gerçekte 'silahlanma' ma'nâsına gelmeye mahkûmdur. Teknolojik gelişmelerin getirdiği tehlikelerden ise, umumiyetle bîhaberiz. Bugün elimizde hükmedemeyeceğimiz kadar gelişmiş bir teknoloji var. **Mesele şu ki, beşerî hikmetin, hükmetme kabiliyetini aşacak kadar büyük bir teknolojiye sahibiz.** Çocukça merakımız yüzünden elimizi ateşe soktuk; amma, henüz farkında değiliz olacakların. Size garip bir misal vereyim: **Bugün hızla tükenen yağmur ormanları yüzünden dünyanın**

sonu gelebilir: Ekvator kuşağı en fazla ışık alan bölge olduğu için, buradaki yeşil ve fazla ısı emen orman tabakasının yok olması demek, dünyanın iklim dengesinin bozulması demektir; ki bu da, 'insanlığın ve medeniyetin sonu' demektir. Tarihte birçok medeniyetin iklim değişmeleri yüzünden -hem de mahallî ölçüde, yani pek mühim olmayan ölçüde bir değişme yüzünden- yok olduğunu hatırlatmaya lüzum var mı? Yağmur ormanlarını korkunç bir süratle imha etmeye devam ediyoruz. Hem de, bunun dünya iklimini altüst edip, insanlığı yok edebilecek gelişmelere yol açacağını bile bile. Bana bu tahribatın nasıl durdurulabileceğini söyleyebilir misiniz? Ekolojik dengelerin bozulması, havanın, suyun ve toprağın zehirli artıklara dönüşmesi, dünya ülkeleri bu hızlı sanayileşme gayreti içinde oldukça, nasıl önlenebilir? Herkes ve her ülke önce kendi menfaatlerini hesaplamak zorunda olduğu için, bütün insanlık elele vermiş, toplu intihar cinnetine doğru hızla yol alıyoruz.

Demek ki, sizin ve benim meselelerimiz, sadece şahsî dertlerimizden ibaret değil. Türkiye çapında düşündüğünüz zaman dahi küçük ölçekli düşünmüş olursunuz. Ben hareketlerimde, Türkiye'de câri ve mer'î olan hukuka bağlıyım; Türkiye; devletlerarası hukuka... Mesele şu ki ortada 'hukuk' diye bir şey yok. Fransız filozofu Geuffroy'un vaktiyle dediği gibi: "Ahlâkî temeli olmayan bir hukuk olamaz". Beccaria ve Garofalo gibi müelliflerin hayal ettikleri 'tabiî hukuk' nerede? Sadece güçlü olanın haklı olduğu bir dünyada, hukuktan veya ahlâktan bahsedilebilir mi? Evet, elbette önce kendi canımızı düşüneceğiz; amma o can dahi, içinde yaşadığımız dünyanın şartları içinde, bizim şahsımızla veya hattâ ülkemizle değil, bütün dünyanın şartları ile kaaim. Dünya battığı zaman, bunun içinde Türkiye de batacak, biz de batacağız. Ancak birlikte ve işbirliği yapabildiğimiz takdirde yaşayabiliriz... Bakalım, insaniyetin bekaası için, bütün milletler işbirliği yapar mı? Yapmak zorundalar, ama yapabilirler mi dersiniz?...

TARİHÎ İDRÂK VE PERSPEKTİF*

Tarihî idrâkin esası, **retrospective (geriye bakış) tarzında** bugüne kadar cereyan eden hâdiseleri kavramak suretiyle, dünyanın bugünkü statükosuna hangi hâdiselerin yol açtığını anlamaktır. **Klasik tarihî tahkiye, hâdiseler arasından, tarihçinin tarihî ehemmiyet atfettiği hâdiselerin seçilip tasvir edilmesinden ibarettir:** İşte bu hâdiseleri seçme ameliyesi, önceden sahip bulunduğumuz bir dünya görüşü ve kültürün perspektifi ışığında yapıldığı için, bizzarure, tarihçinin tercih ve temayülüne göre şekillenir. Ayrıca tarihî hâdiselerin sırf tasviri ile iktifa etmek mümkün değildir; farkında olmasak bile, tarihî hâdiselerin bir kısmını diğerine tercih ve takdim ederken, sonraki hâdiselerin teşekkülünde mühim bir rol oynadığına kânî olduğumuz hâdiseleri seçmek zorundayız. "Tarihî bilgi hâdiselerin bilgisi, felsefî bilgi ise sebeplerin bilgisidir." denilmiştir; ancak, **tarihçi hâdiseleri seçerken sebeplerle, yani müteakip hâdiseleri determine eden ve onların teşekkülüne yol açan faktörler arasında yaptığı tercihlerle, ister istemez felsefî tefekkür sahasına adım atmış bulunur.** Hulâsa, tarih bir tarih felsefesine sahip olmaksızın yazılamaz. Şu var ki, tarihçi, kendisine son

* Yeni Düşünce Gazetesi, 1987

derece tabiî görünen bir tarihî tahkiyeyi şekillendirirken (vaktiyle Ranke'nin tasavvur ettiği ve "hâdiseleri tarihte nasıl cereyan etmişse öylece tasvir etmek" formülü ile ifade ettiği) bir "sözde-objektif tarihî tasvir" yapmakla iktifa ettiğini ve sadece tarihî gerçekleri yazdığını hayal etmiş olabilir.

Tarihî perspektifin tarihî tahkiyeden önce geldiğine dair bu kısa ihtardan sonra, **içinde yaşadığımız kültürel vasatın ve dünya görüşünün üzerine yükselebilmek sureti ile 'kendi kültürümüz ve dünya görüşümüzü dahi mümkün olduğu kadar objektif bir tefsîre tâbi tutmak'** diye tarif edeceğimiz bir tavrın, tarihin diğer bütün disiplinlere kıyasla başlıca avantajı ve vazifesi olduğunu da ilâve edelim. Elbette, bu fevkalâde zor bir iştir: İnsanın kültürü topyekûn değerlendirmesi ve bilhassa kendi kültürü hakkında tarafsız olabilmesi, pek kolay bir hâdise değildir. Bir kere, bir kültürü bütün veçheleri ile anlamak ve onun kusur veya meziyet teşkil eden cihetleri hakkında bîtaraf bir değerlendirme yapmak pek kolay bir iş değildir. Bu sebeple tarihi tefsir ederken, kültür veya medeniyet perspektifi de kâfi derecede geniş bir perspektif teşkil etmez; çünkü kendi kültürümüz veya yabancı kültürler hakkında konuşurken, mensub olduğumuz kültürün değerlerinden sıyrılmak zor olacaktır. Ayrıca, kültürün bütün veçheleri hakkında konuşmak zordur: **Maddî kültür mut'alarında müşahede edilen değişme ve tekâmül** (kültürün mânevî evsâfını tefsir ederken söyleyebileceğimiz birtakım bulanık ve mücerred sözlere göre) **daha açık seçiktir.** Kısaca arzettiğimiz bu sebeplerden ötürü, maddî kültürdeki tekâmül seviyesine göre bir tarihî perspektif ortaya koymuş ve muhtelif kültürleri buna göre tasnif etmiş bulunuyoruz. Elbette, bu tasnifin de kusurları vardır: **Maddî kültür ve mânevî kültür** birbirleri üzerine karşılıklı tesirler icra ederler; birbirlerinden müstakil değildirler; ayrıca, bütün beşerî tefekkürde olduğu gibi, bu tasnifte dahi zarurî bir basitleştirme ve şemalaştırma ameliyesi mevzuubahistir. **Esasen ilim, zarurî olarak, bir 'basitleştirme ve formüle etme' ameliyesidir.** Biz kendi yaptığımız formülasyonun da birçok kusurlarının bulunduğunun farkındayız. Ancak, **her perspektif zarurî bir tahdid ve tahrif demektir;** lâkin şunun da

farkındayız ki, her perspektifin dezavantajları olduğu kadar avantajları da vardır.

Bizim perspektifimize göre (maddî kültürdeki gelişmeler, zarurî bir tekâmül sırası mevzuubahis olmaksızın, toplayıcı, avcı, göçebe, ziraatçı, industrialist, post-industrialist ve hattâ post-civilization şeklinde şemalaştırılacak olursa), **şu anda maddî kültürün en ziyade tekâmül etmiş olduğu post-industrialist cemiyetler arasında, Türkiye veya başka bir İslâm ülkesi bulunmadığı gibi, herhangi bir Avrupa cemiyeti de yoktur. Türkiye'nin ve İslâm âleminin son iki asırlık** macerası içinde, modernizasyon (yahut batılılaşmak) fikrinin, vaktiyle en ileri medenî ve teknik seviyeyi temsil etmesi sebebiyle, 'Avrupa'yı ve son üç yüz yıldan beri Avrupa'da meydana gelen indüstrializme mahsus müesseseleri taklit etmek' ma'nâsına geldiğini görürüz. Âkif ve arkadaşlarının zannettiği gibi, 'Avrupa'nın sadece tekniğini almak ve mânevî kültüründen sarfı nazar etmek' mümkün değildi ve olmadı. Ancak, şu hususu gözden kaçırıyoruz: Bizim ortaya koyduğumuz perspektife göre (bugün dünya bir post-industrialism/sanayi-ötesi devresi içinde olduğuna göre), vaktiyle modernliğin ölçüsü olan industrialism, bugün, tıpkı bir ziraat cemiyeti yahut göçebelik gibi, anachronic (yani bu çağa ait olmayan, geçmiş devirlerden kalmış), bir kültürel seviyeyi temsil etmektedir, industrialism diye isimlendirdiğimiz kültürel evsaf ise, bugün Türkiye'de münakaşa edilen bütün sözde modern fikirleri ihtiva etmektedir. **Modası geçmiş bir kültürü, modernleşme adına, Türkiye'de (devlet eliyle) yerleştirme gayreti içindeyiz...**

BİR TARİHÎ PERSPEKTİF*

Takriben on bin yıl önce, beşeriyetin tarihinde çok büyük bir ihtilâl olmuştu: İptidâî kültürel şartlar, tabiatı ehlîleştirme tecrübesi ile tamamen değişmeye başladı. Toplayıcı ve avcı kavimlerin hayat tarzından vazgeçerek, hayvan veya bitki ehlîleştirmek sureti ile günlük yiyeceğini arama endişesinden kurtulan insanlar, medenî hayatın çok değişik şartlarına ve yeni sosyal organizasyon şekillerine adapte olmak zorunda kaldılar. Dünyamızda hâlâ toplayıcı ve avcı kavimler bulunmaktadır ve bunların tetkiki ile medeniyetin doğuşundan önceki kültürel vasat hakkında bir fikir sahibi olmak mümkündür. İptidâî kültürlerin tetkiki ile vasıl olduğumuz netice şu ki, medeniyetin ortaya çıkışı ile birlikte ve işbölümü zarureti ile doğan sosyal organizasyon şekilleri maddî kültürün (medeniyet) terakki edebilmesi için zarurî olmakla beraber, iptidâî kültürlerin kuvvetli mânevî evsafının bozulmasına yol açmaktadır. Ve ne çeşit olursa olsun, **bir sosyal organizasyonu sosyal adaletsizliğe yol açmadan gerçekleştirmek mümkün olmadığını** dahi göstermekte. Demek ki medeniyet maddî kültürdeki terakki için zarurî olmakla beraber, iptidâî kültürlere nisbetle dezavantaj teşkil eden hususiyetlere dahi sahiptir.

---

* Yeni Düşünce Gazetesi, 1987.

Bu sebepledir ki Spengler, **"Medeniyet kültürün ölümüdür"** teşbihini yapmıştır. Toynbee dahi, medeniyetin başlıca kusuru olarak; "sonu gelmeyen savaşlara ve sosyal adaletsizlik hususiyetine" işaret etmiştir. Takriben son üç yüz yıldır, **industrialism** diye ifade edilen **sanayileşme** prosesini yaşamaktayız ve bugün Amerika ve Japonya gibi maddî kültürün son merhalesine erişen post-industrial (sanayi ötesi) cemiyetlerde ortaya çıkan süper teknoloji ihtilâli de, henüz sanayileşme prosesini bile, tamamlayamayan Türkiye gibi ülkelerde bile hızla yayılmaya başladı. Spengler tarih perspektifi olarak kültürleri tasnif etmekle işe başlamış ve enteresan neticelere varmıştı. Toynbee ise, "İngiliz tarihini tek başına anlamak mümkün değildir" kaziyesinden hareketle, İngiliz tarihini anlamak için bu tarihin dahil olduğu daha geniş bir ünite olarak "batı medeniyeti çerçevesi içinde düşünmek gerektiği" kanaatine varmıştı. Fakat nasıl ki İngiliz tarihi, batı medeniyetinin bir unsuru olup, diğer batı milletlerinin tarihinden müteessir olmuşsa, aynı şekilde batı medeniyeti dahi, Greko-Romen medeniyeti ve İslâm medeniyeti ile temas etmiş ve müteessir olmuştur.

Aynı sınırlı olmak, **yeteri kadar geniş bir perspektif** teşkil etmemek kusuru, medeniyet için de mevzuubahistir. Bu sebeple, kendi tasnifimi yaparken, toplayıcı, avcı, ziraatçi, hayvancı (göçebe), sanayici, sanayi ötesi ve henüz tam ma'nâsı ile zuhur etmemiş bulunmakla beraber emareleri görünmeye başlayan post-civilization (medeniyet ötesi) şeklinde daha geniş bir perspektif ortaya koymak istedim. Neden?

Çünkü, beşeriyetin geçirdiği tarihî istihaleleri tasnif ediş tarzımız, bu tarihi tefsir ediş tarzımızı da tayin edecektir. Bütün tarihî hâdiseler kendi hususî şartları içinde (belli bir mekân ve zamanda) cereyan etmek hasebiyle, 'unique' (yani eşsiz ve benzersiz) hâdiselerdir. Amma tefekkür, benzerliklerden hareket ederek kurulan tarif ve tasnifler sayesinde mümkün olur.

Bugün hâlâ, maddî kültürün her safhasına misal teşkil eden cemiyetler mevcut olduğuna göre, böyle bir tasnif bize cemiyetlerin içinde bulundukları **tarihî periodların** (kültürel vasat olarak

meselâ avcı, yahut sanayici cemiyet gibi) **bir mukayesesi imkânını verecektir.** Tarihî düşüncenin esası, geçmişe dönülemeyeceğini öğrenmektir. Bir kültürün esaslı bir şekilde anlaşılması ve kültürel meseleler hakkında karar vermek çok zor olmakla beraber, meselâ bugün sanayileşen bir Türkiye'nin üç yüz yıldan beri dünyada yaşanan industrialism tecrübesini dikkate alarak, Türkiye'deki gelişmeleri böyle bir perspektifin ışığında değerlendirmesinde büyük faydalar olduğu kanaatindeyim. Böyle bir perspektif bize, **industrialist kültürün artık devrini tamamladığını ve dünyada post-industrial devrenin yaşanmaya başlaması hasebiyle (takriben son 40 yıldan beri) endüstri cemiyetlerine mahsus birçok paradigmaların da (zihniyet ve benimsenen değerler) demode olduğunu** ima etmektedir. Artık çok küçülen ve değişme hızı da çok artan dünyamızda, sadece Türkiye'nin şartlarını düşünerek ve hattâ sadece İslâm âleminin şartlarını düşünerek değil, bütün beşeriyetin içinde yaşadığı şartları düşünerek imal-i fikr etmek gerekiyor. Beşeriyet çok büyük bir değişme prosesi içine girmiştir; bu proses önümüzdeki 5-10 yıl içinde Türkiye'de de yaşanmaya başlanacaktır. Post-industrialismin ve hattâ post-civilization dediğimiz devrenin ne getirip, ne götürdüğünü iyi düşünmek zorundayız. Böyle bir fikir çilesine girmemiz hâlinde, bu (sadece Türkiye ve sadece İslâm âlemi için değil) bütün beşeriyet için enteresan olmaya namzet bir tefekkür hayatının doğmasına yol açacaktır.

TARİH FELSEFESİ ÇALIŞMALARI*

Ortega y'Gasset, "İnsanın tabiatı yoktur, tarihi vardır." demişti; yani, insan hayvan gibi sevk-i tabiîsine göre hareket etmez; onun bir tarihi ve bu tarih içinde teşekkül etmiş bir kültürü vardır ve insanı şekillendiren asıl hususiyetler de bu tarihten gelmektedir. "Yer damar damar, insan kısım kısım" demişler. Eğer bütün insanlar için müşterek bir tabiat ararsak, ancak insanın bir canlı olması hasebiyle, organizma olarak hususiyetlerini (yeme, içme vs. gibi herkes için zarurî faaliyetleri) buluruz. Her insan farklı bir dünyadır. Gerçi, 'içe-dönük'-dışadönük', 'şizoid- şizotüm' yahut 'tough-minded' ve 'tender-minded' gibi birtakım mizaç tasnifleri yapmak mümkündür; amma, bu tasnifler ferdî hususiyetleri tam olarak aksettirmedikten başka, insanları anlamakta bize yeteri kadar yardımcı olabildikleri de söylenemez. **Tarihin ve diğer sosyal disiplinlerin mevzuu insandır ve her bir disiplinin insan hakkında kendine göre bir anlayış geliştirdiği doğrudur; lâkin bütün bu anlayış tarzlarının kifayetsiz oldukları da doğrudur.** Sosyal psikolojinin tarif tarzı olan 'sosyal karakter'ler, dahi tek tek insanları anlamakta fazla bir ma'nâ ifade etmez. Amma, ilimden sahip olmadı-

* Yeni Düşünce Gazetesi, 1987

ğı bir meziyeti, yani ferdî hâdiseleri dahi izah edebilmesini, beklemek abes olur: İlmin ferdî vâkıalar hakkında, umumî **bir kategori içinde ferdî hâdisenin işgal ettiği mevkii göstermek şeklinde,** ancak kısmî bir anlayış temin etmesini beklemekle iktifa etmeliyiz.

Tarih, ferdî hadisât ile iştigal eder: Yani, belli bir zaman ve mekânda cereyan eden hadisât. Bu yüzden, bazen tek tek insanların rolü, tarihî incelemelerde, gerçekte olduğundan daha ehemmiyetli imiş gibi görünür. Ayrıca belli bir zaman ve belli bir mekânda cereyan ettiği söylendiği takdirde, her hâdise 'unique' (yani eşsiz ve benzersiz) bir hâdise olur. Böyle bir daha bir benzeri asla vuku bulmayan, eşsiz ve benzersiz hâdiseler hakkında bir nevi tefekkür imkânı olarak, cemiyeti inceleme temayülü (yani sosyoloji); tarihçilerin, **"sun'î ve sathî müşabehetlere istinad eden benzerliklerden hareketle imal edilen a priori varsayımlardan neticeler çıkarma ve ferdiyetin ihmâli"** şeklinde bir tenkidini haklı çıkaracaktır. "Ferdî vak'alar 'unique' ise, tarih hakkında nasıl tefekkür edilebilir?" sualine bir tek cevap verilebilir: Tarih tekrarlanmayan, bir daha vâkî olmayan ve bir benzeri de bulunmayan ferdî vâkıalar yerine, zaman içinde istihaleler geçirerek değiştiğini de nazar-ı itibare almak kaydı ile bir pattern'e (yapı, kalıp, dizayn) sahip olan ve dâimâ tekerrür eden vak'aları, yani **kültürü ve kültürün tarihî tekâmülünü incelemelidir. Kültürler belli bir patterne sahip olmaları ve tekerrür etme hususiyetleri sayesinde, 'birbirine benzer hâdiseler olma' ma'nâsına geldiğinden, zihnen anlaşılabilen bir keyfiyet arzederler.** Bu tarzda çalışma ise, 'tarih felsefesi' dediğimiz tarihî tefekkür tarzıdır. Sosyolojiden farklı olarak, tarihî değişmeyi de (sosyal değişme de denebilir) ihtiva eden ve bugün mevcud olduğu şekilde cemiyet değil, **'tarihî değişmenin geliştirdiği şekli ile cemiyet'i** inceler ve bu incelemeye tek tek fertleri de dahil eder.

Bir tarih felsefesi, Spengler'in ve Toynbee'nin yaptığı gibi sırf retrospective (geriye bakış tarzında, tarihî hâdiseleri bugünden itibaren bu hâdiselerin tarihte nasıl geliştiklerini incelemek sureti ile **tarihi inceleme** tarzında ele almak) **ma'nâda ortaya konursa, belki klasik tarihî tahkiyeye nazaran daha istifadeli ola-**

bilir; amma, yine de insan hakkında tatminkâr bir anlayış seviyesi getirmez.

Ne mekânî (dış görünüşü, kabuğu ve yapıyı ele alan) sosyolojik inceleme tarzı, ne de zamânî (özü ve oluşu veya tabiri diğerle, derûnî teşekkülü inceleme) şeklinde bir telâkki olan psikolojik araştırmalar, insanı anlamaya ve anlatmaya kâfi gelmediğinden, sosyal-psikoloji denilen terkib ortaya çıkmıştır. Bütün bu disiplinlerin ilmî ve objektif olma gayret ve iddialarına rağmen, tarihçilerin bunları sathî, sun'î ve indî "müşâbehet"lere istinat eden usuller olarak görmeye devam edeceklerini de peşinen ihtar edelim. Diğer tarihçiler bunu açıkça ifade etmiş olmasalar bile, en azından ben, bir tarihçi olarak böyle düşünüyorum. Tarihçilerin metodolojik holism* hakkında, **"tarihte asl olanın 'ferdî' ve 'unique' hâdiseler olduğu"** kaziyesinden hareketle yaptıkları tenkitler (kendileri farkında değilseler bile diye ilâve edeceğim, çünkü bu tesbiti ben yapıyorum) işte bu düşünce tarzından doğmaktadır. Esasen zaman ve mekân birbirine zıt telâkkilerdir ve uzlaştırılamazlar.

Sanatkârlar ise -meselâ bir romancı- insanı anlamak için 'içebakış' (introspection; psikoloji de diyebiliriz) usulünü kullanırlar. Balzac, sosyal realiteleri, Dostoyevski psikolojik realiteleri tarif etmekte usta idiler. Her ikisini uzlaştırmak (sosyal psikolojide yapılmak istendiği gibi) fazla verimli neticeler tevlid etmez. Yine roman sanatından bir misal vereyim: Bildiğim kadarı ile hem sosyal ve tarihî realiteyi, hem de psikolojik realiteyi tasvir etmekte usta olan Tolstoy (*Harp ve Sulh*'ta; ki 'chronicle' tarzı romanın muvaffak olmuş yegâne misalidir) ise, "sanatın kanunlarına uymadığı" şeklindeki tenkitlere cevap olarak **"Harp ve Sulh'un sadece roman olarak telâkki edilmemesini, roman olmasa bile, bunun da böyle bir ifade tekniği olduğunu"** söylemek zorunda kalmıştı. Fazla mücerred düşünce ile okuyucuyu sıkmamak için üzerinde düşünülecek müşahhas bir misal olarak bu 'Harp ve Sulh' misalini zikredip, geçiyorum.

---

* Hâdiseleri -metot olarak- onları ihtiva eden daha geniş çerçeveler ve bütünlükler içine yerleştirerek anlayabileceğimiz şeklindeki kanaat.

'Chronicle' tarzı, yani **'zaman içinde cereyan eden ve teşekkül eden bir oluş'u** inceleme, yahut kısaca tarihî tarz, kâfî ve vâfî bir idrâk şekli temin eder mi? Evvelce zikrettiğimiz 'Harp ve Sulh' misali, hâdiselerin tatminkâr bir izahını (hem ferdî hissiyatı, hem de büyük toplulukların hareket ve değişmesini tasvirde muvaffak olduğu için) veriyor gibidir; ancak unutmamak gerekir ki, Tolstoy bu eserinde sadece retrospective (yani Napoleon devrinde cereyan eden tarihî hadisatın tasviri) usulü değil, aynı zamanda, bu hâdisâta iştirak eden fertlerin hissiyatını da (yani introspective usulü kullanarak), psikolojik tasvir ile aksettirmiştir. **Retrospection ve introspection'ın bu enmuzeci** (ikisinin birlikte kullanıldığı bu pattern) **tarihî romanda mümkündür;** amma, **tarihçi romancı değildir: Napolyon'un Austerlitz muharebesini idare ederken neler hissettiğini gösteren hiçbir vesikaya sahip değiliz;** bilemeyiz. Her ne kadar hâtırâtlar (meselâ Babür'ün veya Napoleon'un hâtırâtı) bu hususta bir parça bilgi vermiş olsa bile, gerçeği onları yaşayanların bizzat kendisi dahi tamamıyla bilemez ve aynen aksettiremezler. Diğer taraftan, **ilmî tefekkür ise, prospective** (ileriye doğru bakış, meselâ astronomların güneş tutulmasını önceden hesaplayıp vaktini haber vermeleri gibi) **bir karakter arzeder.** Fakat, **ilmî tefekkürün dahi a priori* kabulleri vardır ve bunlar dahi farkların ihmali sayesinde tesbit edilen müşabehet ve mümaseletlere istinad eder.** İlmî tefekkürün aslî **kusuru ise, mekânî karakterde olup, zaman ve değişme faktörünü ihmal etmesidir** (Meselâ, rölativite teorisi bile, zamanı mekânın dördüncü boyutu sayarak, aslında değişme ve 'oluş'u, sırf 'hareket' ile izah etmeye çalışmaktadır). Sadede gelecek olursak, ister retrospective, ister introspective, isterse prospective karakterde olsun, her tarif veya her perspective mahdut, kifayetsiz, yanıltıcı ve hattâ en azından kısmen tahrifkârdır.

Bu usuller, ancak birlikte kullanıldığı takdirde, yerine göre belki bünyelerinde mevcut birtakım mahzurlar kısmen telâfi

---

* (petitio principiaii; bu Latin teriminin de ifade ettiği gibi ispat edilmeye muhtaç hususları peşinen kabul ederek -meselâ aksiyom ve postulatların kabulü gibi- bunlardan deductive -yani tümden gelim- tarzında, neticeler çıkarmak)

edilebilir. Şu hâlde insanı nasıl incelemeli? İnsanın bir tarihi vardır -kültür sahibi olmak hasebiyle, bir iç âlemi, mânevî ve ruhî dünyası vardır- psikolojik hissiyatı olmak hasebiyle. Tarih, sosyoloji, psikoloji ve sair ilimler, tek başlarına insanın parçalanmış dünyasına bir entegrasyon getiremez ve insanı izah edemezler. Şu hâlde bir tarih felsefesi -yerine göre- hem introspective, hem prospective, hem de retrospective olmalıdır. Bu ise, tarihçi, sanatkâr ve âlim gibi zıt mizaçların bir araya gelmesini gerektiriyor. Ayrıca böyle bir tefekkür tarzından, ne tarihin, ne ilmin, ne de sanatın müstakillen kullanıldıkları zamanlarda verdikleri **tatminkârlık hissini ve otoriteyi** bekleyemeyiz. Bu abes olur: Çünkü, insanüstü bir kabiliyet gerektirir. **Bir tarih felsefesi ne felsefedir, ne ilimdir, ne sanattır, ne de tarih.** Onun için sırf ihtisas sahası içinde kalmayı tercih eden tarihçilerin, Toynbee ve Spengler gibi 20. asrın tarih filozoflarına yaptıkları tenkitler, her ne kadar kendileri bu tenkitlerin sebeplerini böyle bir tarzda gösterememiş olsalar bile, yerindedir. Lâkin İbni Haldun üstadımız ile birlikte ben de ilâve edeyim ki, **sırf tarihî tahkiye** bir narration (anlatım tekniği) olmaktan ileri gidemez ve bir tarihçinin tarih bilgisi ne kadar geniş olursa olsun (sebepler anlaşılmadan kaldıkça) tarih hususunda âlim ile cahil müsavidir. Aynı tenkit diğer usuller için dahi geçerlidir.

Bir tarih felsefesi, bu dört usulü de yerine göre kullanmakta şu veya bu ölçüde muvaffak olmuş, terkibî bir düşünce tarzı demektir. Dâimâ, bu tefekkür tarzının ortaya çıktığı zaman ve zeminin şartlarına bağlı olmak (historicism karakteri; yani, içinde bulunulan zamanın bilgi seviyesine göre ve farklı kültürel vasatlara göre değişen, tarihin aslî karakterinin de bu değişme olduğunu farzeden anlayışa mensub olmak) terkibî olmayan saf düşünce disiplinleri kadar tatminkâr olmamak ve rölatif olmak (ileride değişmesi kaçınılmaz olmak) gibi kusurları olacaktır. Mamafih, terkibî ve tamamiyetçi (holist) bir izah tarzı olmak ve diğer usullerin tek başına kullanılmaları hâlinde meydana çıkan, tek taraflı ve sathî bir tasvirin tahrifkâr hususiyet ve kusurlarından azade olmak şeklinde bir avantajı da vardır.

Bu mesailin, muhtelif ve problematik hususiyetleri hakkında, teferruat içinde kaybolup giden sayısız münakaşaya yol açacak misaller üzerinde durmak istemiyorum.

Aslî hususiyetlerin tefsirine dair bu mütâlaattan çıkaracağımız neticelere bakalım: Bir **kere, her üç usul de kifayetsizdir ve biz, şu veya bu seviyede bir anlayış temin eden terkibî bir tefekkür tarzına, bir tarih felsefesine muhtacız.** Bu olmaksızın diğer ilimlerin temin ettiği mut'aları değerlendirmek dahi mümkün değildir. İkincisi, **20. asırda ortaya konan veya daha önceki tarih felsefeleri de eskimiştir;** çünkü her sahadaki malûmat seviyemiz eskiye kıyaslanamayacak ölçüde artmıştır. Bir bilgi patlaması çağında yaşıyoruz ve bu yeni verileri dahi değerlendirmemize dahil etmeye mecburuz. Üçüncüsü, **böyle bir yeni tarih felsefesinden mucizeler, kehanetler veya meselâ Marksist ideolojiye benzer bir şekilde "laikleşmiş bir din karakteri" beklemeyelim.** Beşerî malûmat her halükârda izafîdir; ancak kısmî bir anlayış temin etmek suretiyle, realite ile münasebetlerimizi ayarlamakta bize yardımcı olabilir. Fakat asla, mutlak hakîkat (absolute) olamaz... Elbette malûmatımız arttıkça, hâdiseler hakkındaki bu tefsirimiz dahi değişecektir. Bu husus ise, bütün ilmî faaliyetler gibi, tarihî tefsirlere de, historicist (zaman içinde değişici ve rölatif) bir karakter kazandırır.

FRANSIZ İHTİLÂLİ*

"Kanunlar örümcek ağlarına
benzerler küçük sinekler yakalanır,
büyük sinekler ağı delip geçerler!"
Marcus Aurelius (Stoa filozofu, Roma İmparatoru)

"Hükümet, halkın hukukunu çiğnediğinde ayaklanma,
halk için ödevlerin en kutsalı ve zorunlusudur."
Fransız İhtilâli İnsan Hakları Bildirisi.

"Kalkın, ey vatan evlatları!..."
Marseillalise Marşı'ndan.

Metodolojik Giriş

Maruf tabiriyle, 18. yüzyıl aydınlanma çağıydı: "Akıl Çağı'nın yol açtığı bu aydınlanma çağının, laikleşen bir teslis itikadı bile vardı: **Akıl, Tabiat, Terakki üçlüsü...** Deism[1] Voltairecilik-Methodism-Pietism gibi yeni inançlar peyda olmuştu! Bir Jansenist papazının, toprağını yiyen hastalara şifa vereceği umulan mezarı temizlenince ortaya çıkan kitabede şöyle yazıyordu:

---

* Türkiye Günlüğü Dergisi, sayı: 4, 1989.

1. Hıristiyan dininin anthrophomorphist (insana benzeyen) ve transcendental (müteal) tanrısı yerine geçen bir nevi gayr-i şahsî tanrı anlayışı. Bu arada deist filozofların farketmedikleri bir hususiyete de işaret edelim: Böyle gayr-i şahsî olabilmesi için Tanrı'nın tabiatta mündemiç (immanent) tarzda telâkki edilmesi gerekirdi.

De par le roi defense â dieu
Defaire miracle en ce lieu!
Kral yasakladı Tanrı'ya
Mucize göstermeyi burda![2]

Aydınlanma çağı denilen Mixtum Compositum (karmaşa karışımı!) Fransız İhtilâli ile noktalandı.

Fransız İhtilâlini nasıl izah etmeli? Anatole France gibi "Tanrılar susamışlardı" diyebilir miyiz? Zira şu inkâr edilemez bir gerçektir ki bu ihtilâl hadsiz hesapsız bir şekilde kan dökmüştür. İdeolojisi ne idi? Sonuçları nelerdir? Ve asıl mühim olan sual şu: Bu ihtilâl tarihte nasıl bir tesir icra etmiştir ve bu tesirin bugün de devam eden ve hâlâ tartışmak zorunda kaldığımız problemlerinin mâhiyeti nedir? Michelet Fransa İhtilâli Tarihi'nde, Fransız halkının ihtilâl hakkındaki umumî kanaatini şöyle tefsir ediyor: **"...varacağınız netice, halkın ilmihali adı verilecek olan şu neticedir: İhtilâle kim sebep oldu? Voltaire'le Rousseau. -Kralı kim mahvetti? Kraliçe. -İhtilâle kim başladı? Mirabeau. -İhtilâlin düşmanı kimdi? Pitt ve Cobourg, Chouans'larla Goblentz... -İhtilâli kim berbat etti? Marat ile Robespierre. İşte millî gelenek böyle söyler; emin olabilirsiniz ki tekmil Fransa'daki gelenek budur."**[3] Bir zamanlar Balzac'ın "Chouans" (Şuanlar, kralcıların karşı ihtilâl teşebbüsünü anlatır) romanını (M.E.B. klasiklerinden) okuyup epeyi eğlenmiştim. Sonra ihtilâlin kurtarıcıları nasıl Sezar yaptığını ve insanları nasıl terör aleti hâline getirdiğini anlatan, A. France'ın **"Tanrılar Susamışlardı"** romanını okudum. A. France, babasının sahaf dükkânında geçen çocukluk yıllarından beri ihtilâlin tarihi ile meşgul olmuştur, ihtilâli Michelet'den daha iyi bilir, en azından daha iyi tasvir ettiği kesindir. Tavsiyeye şayandır.

Mütehassıs olmayan okuyucunun Sorel'in (yine M.E.B. klasiklerinden) ciltler dolusu **"Avrupa ve Fransız İhtilâli Tarihi"**ni

2. *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by. Paul Edwards, New York 1967, v.2, p. 522, "Enlghtenment" maddesi.
3. A. Michelet, *Fransa İhtilâli Tarihi II*, S. 8. M. Eğitim Bakanlığı Klasikleri.

okumasına gerek yok. İhtilâlin korkunç yüzü hakkında bir fikir edinmek için Balzac ve A. France'ın romanları kâfidir. Ancak, ihtilâlin ruhunu kavramak ve bugün üzerimizde hâlâ icra ettiği tesirleri tahlil etmek romancının işi olmadığı gibi tarihçinin de kabiliyeti ve takatinin üzerinde bir iştir. Bu bir tarih yorumu işidir ve arka plânında bir dünya görüşü (weltanschauung), bir tarih felsefesi gerektirir.

Bu niçin böyledir? Çünkü, A. Berle'nin de dediği gibi: *"Tarihçiler, genellikle geriye bakar ve neler gördüklerini söyledikten sonra, bunlardan netice çıkarılmasını başkalarına bırakırlar. İlim adamları, kendilerine belirli bir ölçüde güven duyarak, bu boşluğu doldururlar. Bazı prensipler ortaya koymaya veya mazide yaptıkları gibi, önümüzdeki sene veya bin sene sonra dahi doğru sayılacak kanunlar çıkarmağa çalışırlar."*[4] Halbuki bizim bilgi nazariyemize göre, epistemoloji ilimlerin hudutları tayin edilerek, yani disiplinlerin tasnifi ile başlamalıdır. Böyle bir metodolojik netliğe kavuşturulmadıkça tarihçi kendi disiplininin meşru sınırlarını zorlayarak, terimin menfî ma'nâsıyla, historicism (tarihîcilik, tarihsicilik) badiresine düşebilir[5]

Bizim tasnifimize göre, tarih (retrospectare, geriye bakış) ilim (prospectare, geleceğe, ileriye bakış), sanat (introspectare içebakış), felsefe (inspectare, yani kullanılan dilin ve kavramların incelenmesi, düşünceye bakış), tarih felsefesi ise bütün bu disiplinlerin bir enmûzeci olarak (conspectare, terkîbî bakış) -bir mixtum compositum- (karmaca bir beraberlik) tarzında, hususî bakış açılarına sahiptirler. İlim tasnifi bahsinde selefimiz olan Bacon da, "Tarih hafızaya, sanat muhayyileye, felsefe ise zekâya muadildir" demişti.[6] **Demek ki tarihî tasvir ilmin, sanatın yahut felsefenin bakış açılarını kullanamaz.**

Halbuki biz, Fransız İhtilâlinin hâlâ hissettiğimiz tesiri sebebiyle, bu olağanüstü hâdise hakkında şu veya bu çeşitten bir anla-

4. A. Berle, *İktidar*, İstanbul 1980, s. 28.
5. Bk: "Historicism", M. Mandelbaum'dan tercüme eden Şahin Uçar. *S. Ü. Edebiyat Dergisi, 3.* s., 1986.
6. F. Bacon, *The Advancement of Learning*. ed. by G. W. Kitchin 1861, Heron Books, London, p. 69.

yışa vasıl olmak istiyoruz. Bir makalenin son derece sınırlı ölçüleri içinde hem bu ihtilâlin tarihini anlatmak, hem şahısları karakterize etmek, hem ihtilâlin getirdiği kavramları tahlil etmek, hem de bütün bunlardan günümüz ideolojileri ve geleceğimiz hakkında karar vermemizi kolaylaştıracak formülasyonlar elde etmek, yahut ***tarih felsefesi yapmak,*** mümkün değil. Ancak, Aquino'lu Thomas'ın dediği gibi: **"Ego sum qui sum"** yani "Ben, Ben'im"; daha azı ile tatmin olmam. Lâkin meseleleri her yönüyle münakaşa etmeksizin fikir ve hükümlerimi en kısaltılmış biçimi ile arzetmek zorundayım: **"ergo intellige ut credas, creda ut intelligas"** "O hâlde, inanmak için anla, anlamak için inan".

Kelimeler, Kelimeler... 'Kavram'lara Dair

Disiplinleri bakış açıları bakımından yeni bir tasnife tâbi tutarak kavramları netleştirmeye çalışmamız sebepsiz değildir. Meselâ, Fransız İhtilâlini meydana getiren sebepleri incelerken kullanacağımız, hürriyet, eşitlik, aydınlanma çağı gibi kavramları hangi çerçevede tartıştığımızı iyi bilmeliyiz. Sırf tarihî tasvir ile tatmin olamadığımıza ve bu ihtilâlin getirdiği kavramları incelemek istediğimize göre, bu kavramları netleştirerek işe başlamakta fayda vardır. Meşhur linguist Hayakawa'dan kelimelerin sadece haritalar gibi bize rehberlik eden şemalaştırmalar olduğunu ve kavramların arka plânında anlatılmak istenen bir arazi, bir dünya bulunduğunu ihtar eden bir şema iktibas edeceğiz:

Sembol DEĞİLDİR sembolize edilen nesne

Harita DEĞİLDİR arazi

Kelime DEĞİLDİR nesne[7]

Şema yeteri kadar açıktır. Kullandığımız kelimeler/kavramlar tıpkı harita gibi bize yol gösterir, ama arazinin bütün teferruatını asla aksettiremezler. Bir bakıma her kavram bir ifade içine sıkıştırılarak özetlenen siyâsî programların 'slogan'larına benzerler.

7. S. I. Hayakawa, *Language in Thought and Action*, New York 1978, p. 28.

Harfiyen söylediklerinden daha fazla şey söyler, bazen bir dünya görüşüne tercüman olurlar. Fakat bu noktada daha esaslı ve felsefî bir meseleye işaret etmek istiyorum. Sözü fazla uzatarak felsefeye dalmak niyetinde değilim ve meseleyi bir iki cümle içinde hulâsa edeceğim.

Şimdi vereceğimiz tarif büyük matematik dahilerinden Cantor'a ait olup, bugünkü ciddi matematik nazariyelerinin de belkemiğini teşkil etmektedir. Cantor'un cümle (set) tarifi sadece matematik açısından değil mantık açısından da önemlidir.

Cantor'un 'Set Teorisi'ne Göre:

"Cümle"den (menge) "sezgimizin" veya "fikirlerimizin", "bir bütün içine alınabilen", "iyi tarif edilmiş", "ayırdedilebilen", m tane objenin herhangi bir M topluluğunu anlıyoruz. Bu m adet objeye M nin elemanları diyeceğiz."

Bu hakîkaten mânidâr cümle tarifinin bizi ilgilendiren yönü, kavramlaştırma ve bundan doğan garip paradokslarda yatmaktadır. Zira, matematik 'abstraction' diline döküldüğünde, formülasyondan ortaya çıkan neticeler çok şaşırtıcıdır; işte bunlardan bazıları:

"Bizim bu M cümlesi bir eleman olarak bizzat kendisini ihtiva edip kuşatabilir".* Hattâ bir eleman olarak bir cümlenin kendisini ihtiva etmesi mantıken mümkün olmadığına göre **"cümle kendisini ihtiva etmez"** neticesi de çıkar.

Yani, "cümle bir eleman olarak bizzat kendisini hem ihtiva eder hem etmez" şeklinde ispatlanabilen bir matematikî formülasyonla karşı karşıyayız. **"Benzer şekilde, diğer kavramların herbirini sorgulayabiliriz, cümle kavramından daha basit olup olmadıklarını merak edebilir ve (hattâ) cümleden önce idrâk edilip edilmediklerini tartışabiliriz."**[8] İşte tarihî ve mânevî

8. J. E. Marsden, "Elemanter Klasik Analiz", San Fransisco, 1974 s. 447. Buradaki metin M. Öztürk'ün basılmamış tercümesinden alınmıştır.

* Yani, self-reference ile

ilimler (geisteswissenschaften) dediğimiz beşerî disiplinlerin 20. yüzyıl başında ortaya çıkan ve hâlâ bir neticeye varamadan tartışıp durdukları **"holism-individualism"** şeklindeki metodolojik münakaşaları ve 'kavramlar üzerinde bir türlü anlaşamayışımızın sebepleri' burada gün ışığına çıkıyor. Hayakawa gibi haritamız küçük ölçekli, kullandığımız kelime/kavram (haritası) arazinin bütün teferruatını ifadeye yetmiyor, yahut kısaca, ***"tarifler kifayetsiz"*** demek de mümkün. Burada Cantor'un setler teorisi ile ilgili matematikî formülasyonları vermeyi gereksiz buluyorum. Ancak setler teorisi bize kavram epistemolojisi plânında çok şeyler öğretiyor.

Meselâ "Akıl Çağı" diyoruz 17. yüzyıla ve devamı olan 18. yüzyıla da "Aydınlanma Çağı" diyoruz. Bütün Avrupa çapında değişen paradigmaları ve ideolojileri anlatan bu kavramlar, ancak 17. yüzyılı harfiyen 17. yüzyıl olarak ele alırsak iyi tarif edilmiş cümle elemanları (kelimeler, kavramlar) sayılabilirler. Halbuki biz bunları söylerken katiyen böyle (m.s. 1600-1700) arası gibi bir 17. yüzyıl kasdetmiyoruz. Zaten böyle alınınca da yanlış olur: Akıl çağı ya da Aydınlanma derken kasdettiğimiz teorik muhtevanın hemen hemen her yönünde bu tarzda bulanıklıklar vardır. Sözgelişi Voltaire de, Rousseau da deist idiler; ancak deism anlayışları epeyce farklı idi. Biz ikisine de "deist" diyoruz. Bu ihmal edilebilir farklar mühim görülmeyebilir; halbuki mühim olabildiği zamanlar da vardır.

Fakat asıl mühim olan şu: Cantor'un setler ***(buna cümle ya da anlamlandırma teorisi de diyebiliriz linguistik benzetme ile)*** teorisi ile gösterdiği gibi tarifler (yani bütün kavramlar birer tarif ve bütün kelimeler de birer kavram olduğuna göre) hattâ kullandığımız dilin bütün kelimeleri problemlerle doludur. Her kavram yahut cümle veya tarif ve hüküm, bizatihî kendisini hem ihtiva etmektedir hem de etmemektedir. **Yani sözünüz her zaman bir ma'nâda doğru bir ma'nâda yanlış olabilir.** İşte Cantor'un teorisinin insan düşüncesi açısından ortaya koyduğu büyük problem budur. ***Mantık, hem de matematik mantığı, yani genellemenin işe karışmadığı ve binaenaleyh kesin olması gereken, deduction dahi kesin değil.*** Belki yanlışlaştırma bahasına basitleştirerek anlatayım. 'A,

A'dır' cümlesi 'A, A'dır' cümlesini hem ihtiva eder hem etmez. Bu saçma görünebilir fakat isbatlanmış bir keyfiyettir ve en kesin ve sistematik bilgi dalı olan bugünkü matematikte de Cantor teorisine dayanmayan ciddi ve esaslı başka bir matematik teorisi yoktur. Tarihî disiplinlerdeki kavramlara dair şahsî tecrübem, bana, kavramlar hususunda, bu meselenin harfiyen ve aynen böyle matematikteki gibi (paradoksal) olduğunu teyit etmektedir.

Bundan şu ders çıkar: Şu münakaşa edip durduğumuz kavramlar üzerindeki anlaşmazlıklar hakkında, ***bazı ilim adamlarının zannettiği gibi "biz eminiz bu kavram yahut bu mesele böyledir", gibi kesin bir hüküm verilemez.*** Bu sahada tecrübî ilimdeki (prospective tabiat ilimleri, yani sadece maddî ve tecrübî ilimler) gibi katiyetler yoktur. Esasen bizim bu bakış açılarından hareket eden kavram netleştirmesi dahi bize ait bir görüştür.

Bir şiir kitabını gelişigüzel açarak bir bahis kazandım;
insan bir kelimeye parmak basabilir, fakat ondaki esrarı çözemez.
Kari Shapiro

Gittikçe genişleyen daireler çizerek uzaklaşan şahin,
avcıyı duyamaz olmuş; her şey paramparça;
merkez manyetik gücünü kaybetmiş.
Anarşi, almış başını gidiyor yeryüzünde.
W. B. Yeats

Aydınlanma Çağı Ustûreleri

Çağımızın önemli şâirlerinden T. S. Eliot **"Tarihi olmayanlar tarihi aşamazlar; çünkü tarih, diriliş anlarının oluşturduğu bir perspektiftir"** diyordu.[9] Bugüne kadar yaşadıklarımızın ışığında ve tıpkı Fransız İhtilâli zamanında olduğu gibi büyük değişmelerin eşiğinde olduğumuz bir zamanın perspektifi ile Fransız İhtilâ-

9. W.T. Noon, "Modern Edebiyat ve Zaman Kavramı", Tercüme: Sevim Kantarcıoğlu, *Roman Teorisi*, Ankara 1988, s. 255.

li'ne baktığımız zaman neler görüyoruz? Bizzat 'kavram' (mefhum, concept) dediğimiz kavram hakkında serdettiğimiz mütâlaatdan sonra, yeri geldikçe kullandığımız kavramlar hakkında yeni tarif ve istidratlar yaparak ilerleyeceğiz. Evvela, "Fransız İhtilâli" derken ne kastediyoruz?

İhtilâl münhasıran bir Fransız İhtilâli değildi, bir kültür ihtilâli idi: Bugün bizi ilgilendiren ciheti budur. M. Duverger'in sözlerini nakledecek olursak: *"Kültür Devrimi terimi tamamen uygun düşmektedir; çünkü eski ideoloji her yönüyle ve temellerine kadar itiraza uğramaktadır. Hukukî eşitlik ayrıcalıklara ve ast-üst ilişkisine, düşünce ve ifade özgürlüğü papa ve kral dogmatizmine, iktisadî yarışma lonca sisteminin ve geleneksel tarımın durgunluğuna, bireycilik cemaat anlayışına, kâr peşinde koşma doğuştan itibara ve feodal hizmet fikirlerine karşı dikiliyor. Mevcut düzen her türlü gerekçesini yitiriyor. İnsanlar özgür ve eşitse, hiç kimse vekâletlerini almadan onlara buyruk veremez: Bu görüş asillerin ve kralların iktidarını iflas ettiriyor ve seçime dayanan cumhuriyetlere yol açıyor."*[10] demektedir. Biz aydınlanma çağında doğan ustûreleri (efsaneleri) ve atmosferi elden geldiğince muhtasar bir biçimde tasvir etmeye çalışacağız; ancak modern tarihçiler bazı tarihî tasvirlerin icmal edilmesi hâlinde ortaya çıkan ustûrelere ve Napolyon gibi bazı **"terrible simplificator"**lerin (korkunç basitleştirmecilerin) sözlerine hemencecik inanmazlar.

A. Aulard diyor ki: "10 Ağustos 1872 tarihinde, Assemble Legislative umumî seçim hakkını koymakla Fransa'yı bir demokrat devlet yaptı ve o tarihi takip eden 22 Eylül'de Convention National da cumhuriyeti kurmakla bu demokrasiye en muvafık gelmesi mantık icabı gibi görünen hükümet şeklini verdi. Bu, acaba şu iki hareketle evvelden düşünülmüş bir sistem mi meydana getirildi demektir? Öyle zannolundu.

Demokrasi ile cumhuriyetin on sekizinci asır felsefesinden, ansiklopedicilerin kitaplarından ve inkılap mübeşşirlerinin umdele-

10. M. Duverger, *Batının İki Yüzü*, Ankara 1977, s. 33.

rinden tam hazırlanmış olarak çıktığı ekseriya tam bir belagatle yazıldı veya okutuldu. Bakalım vâkıalar ve metinler bu iddialara hak veriyor mu?"[11] diyerek başladığı *Fransa İnkılabının Siyasî Tarihi* kitabında, 1789 tarihinde etats generaux'ların daveti sırasında bir cumhuriyet partisi mevcud olmadığını söyleyerek bu meseleyi uzun uzadıya münakaşa eder. *"Farmasonlar açıktan açığa hükümdarcı idiler" diyor. "Montesqieu mü? Montesqieu'nün tercih ettiği şey İngiliz usulü bir hükümdarlıktır."*

"Voltaire mi? Voltaire'in ıslahatçı iyi bir despotu ara sıra bir ülkü olarak ortaya attığı anlaşılmaktadır."

"Jean-jacques Rousseau mu? Bu halk hakimiyeti nazariyecisi, bu Cenevre cumhuriyeti hayranı, ***cumhuriyeti yalnız küçük bir memlekette istiyor*** *ve bir Fransız cumhuriyeti ihtimali kendisine pek ma'nâsız görünüyor."*[12]

Aulard, daha birçok isim sayıyor: "D'argenson, D'Holbach, Helvetius, Diderot, Mably, Turgot, Rahip Raynal hattâ Condorcet (ki 1871'de cumhuriyet nazariyecisi olacaktır) Desmolins" gibi mütefekkirlerin aklında ***'Fransa'da bir cumhuriyet kurma fikri' olmadığını söylüyor.***

Aydınlanma Çağı'nda neşvü nema bulan fikirlere bakınca bütün bunlar şaibeli hâle geliyor. Çünkü Meyerhoff'un dediği gibi: **"Gelecekle olduğu kadar, geçmişle de yüz yüze gelmek için, bir çeşit ruhî disipline ihtiyacımız vardır... Bir insan, kendisinin değişen objektif bir âlem içinde olduğunu kabul etmezse, dimağ, ne geçmişin hatırasına sahip çıkabilir, ne de geleceğe ümit veya korkuyla bakabilir."** Cumhuriyet kavramına gelince, "Fransa Akademisi, cumhuriyeti, **bir çokluk tarafından idare edilen bir devlet** diye tarif etmişti... Fakat Montesqieu 1748'de *Rûhü'l-Kavânin* adlı eserinde cumhuriyeti başka suretle tarif etmektedir. **...Cumhuriyet hükümeti o hükümettir ki onda bütün halk veyahut halkın bir kısmı hâkim kudrete maliktir. Bu tarif**

11. A. Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasî Tarihi Demokrasinin ve Cumhuriyetin Kaynakları ve Gelişmesi* 1789-1804, T.T.K. Ankara 1987, s. 9.
12. ibid., s. 12-16.

klasik olmuştur."[13] Ancak Osmanlı sultanlarından birinin dediği gibi, "Cümlenin maksudu bir amma rivayet muhtelif"tir. C. Seignobos'a bakılacak olursa, **"Saltanat-ı Osmaniye hâkimiyet-i âmme esasına müstenit bir hükümet idi."**[14] Bu tarife göre Osmanlı devletini bile bir çeşit Cumhuriyet (hâkimiyeti âmme) saymak mümkündür!

Mamafih, ***cumhuriyetçi bir hükümdarlık*** veya ***kralcı bir demokrasi*** 1789'da dahi düşünülen şeylerdi. Demokrasi kavramı üzerinde ayrıca durmak gerekir. *Encyclopaedia of Philosophy'nin* Demokrasi maddesinde yazdığına göre, **"herkese göre değişen bir paradigma olduğu için bu kavramı tarif etmek güçtür."** Bu ansiklopedide şunları okuyoruz: **"Her şeyden önce, 'halk' ne demektir? Antik Yunan'da, demos, fakir halk demekti, demokrasi fakirlerin zenginleri yönetmesi ma'nâsına gelirdi. Bu, hâlâ, halkı proletarya sayan ve demokrasiyi de çalışan sınıfın yönetimi sayan kişilerin demokrasi kelimesini kullanış biçimidir."**[15] Eski Yunan'daki tatbîkâtı ile demokrasi kavramı bugün kullandığımız parlamenter demokrasiye hiç benzemez. Sabine'in Siyasal Düşünceler Tarihi okununca bu husus açıkça anlaşılacaktır.[16] Buna mukabil parlamentarizm şeklindeki demokrasi anlayışı da Fransız İhtilâli ile ortaya çıkmış bir şey değildir. Parlamento (meclis) çok eski devirlerden beri mevcut olan bir şeydi ve eski monarşilerde de parlamentoların varlığı bilinen bir şeydi.

İhtilâl bir kültür ihtilâli idi. Fikirleri itibariyle daha önceki Amerikan ihtilâline de çok şeyler borçludur. Dünyanın o zamanki kültürel atmosferi anlaşılmadıkça ihtilâli ve neticelerini anlamak mümkün olmaz. İhtilâlin dikkate değer yönü bizce, **Fransa'da olup biten bir ihtilâl olması değil, bütün dünyada bir kültür ihtilâline yol açmış olmasıdır.** Nitekim Napolyon'un Code Civille'i Os-

13. ibid., s. 19.
14. C. Seignobos, *Tarihi Siyasi, Asr-ı Hazırda Avrupa Tarihi* (1814-1896) terc. Ali Reşad, İstanbul 1324, c. 2, s. 356.
15. bkz. *The Encyclopedia of Philosophy*, "Democrasy" maddesi.
16. Eski Yunan'da Demokrasi hakkında bkz. G. Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, c. 1 s. 4-131.

manlı'da dahi uygulanmak istenmiş ve fakat A. Cevdet Paşa ve arkadaşlarının direnişiyle karşılaşarak *Mecelle* ortaya çıkmıştı. **Japonya'da Meiji hanedanı sırasında, ta dünyanın öbür ucunda bile, Code Civil'in benimsenmiş olduğunu hatırlamak ihtilâlin tesirlerinin ne vüsatte olduğunu anlamak için kâfidir.** Fransız İhtilâlini dünya tarihinin en mühim hâdiselerinden biri yapan hususiyet işte bu **'dünya çapında bir kültür ihtilâli olma'** hususiyetidir. İhtilâl Fransa'da başlamadı. Fransa'da olup bitmiş bir hâdise de değildir. İhtilâlin yol açtığı cumhuriyet (parlamentarizm), laiklik, milliyetçilik ve emsali tarihî cereyanlar dünya çapında etkili olmuştur.

Zaten daha ihtilâlden önce aydınlanma çağının fikirleri her tarafta yayılmaya başlamıştı. Rus imparatoriçesi "Katerina iktidara gelir gelmez, Fransız ansiklopedicileri ile (Voltaire Diderot ve M. Grimm ile) canlı bir haberleşme ilişkisi içine girmişti... **Aydınlanmış Monark** olarak ün kazanma yolunda gösterdiği sistemli çabanın yeni bir adımı olarak Katerina, bazı önemli yasal değişiklikler getirme girişiminde bulundu. 1767'de yeni yasa derlemeleri (kodlar) hazırlatmak için bir yasa komisyonu toplayıp, komisyona Montesqieu'nun ve Beccaria'nın yazılarından çıkarılmış formüllerin serbestçe kullanılabilmesi için hazırladığı "yönergeleri" verdi. Aydınlanmanın doğal hukuk kuramına inandığını söyleyip, *'Rusya'yı tüm insanların doğal haklarına saygı gösterecek hukuka bağlı bir devlet'* yapmaya söz verdi. Çariçe Katerina: *"Bu yasama önlemlerinin tamamlanmasından sonra, Rusya'nın dünyada, kendisinden daha hakça yönetilen, dolayısıyla Rusya'dan daha mutlu tek bir ulusun (ülkenin) bile gerisinde kalmasından Tanrı bizi korusun. Eğer geride kalırsa, çıkaracağımız yasalar amacına ulaşamamış demektir; böyle bir kara yazgıyı görmektense, ölsem daha iyi!"* diyordu; ama bahsedilen yönergelerin lüks baskılarını Avrupa'da yayınlamakla beraber Rusya'da yayılmasını önlemişti. Puşkin, Katerina'nın kurduğu komisyon için: **"Edebsizce bir farstan, kaba bir köylü güldürüsünden başka bir şey değil."** diyordu[17]

17. A. Walicki, *Rus Düşünce Tarihi 1760-1900, Aydınlanmadan Marksizme*, Ankara 1987, s. 3-4.

Aydınlanma Çağı'nın hukukî paradigmalarını biçimlendiren en mühim eserler Montesquieu'nun *"Kanunların Ruhu"*, Beccaria'nın *"Suçlar ve Cezalar"ı* ve Rousseau'nun *"İçtimâî Mukavele"* eserleri idi. Voltaire 1766'da *"Suçlar ve Cezalar kitabına dair tefsir"* adlı 130 sahifelik bir eser neşrederek kitaba *"Beşeriyetin Mecellesi: Le Code del'Humanite"* unvanını vermiş ve "Tıp sahasında şifa veren sihirkâr ilaç misali, bu eser de aynı insanoğlunun mânevî ıstıraplarını dindirecektir." demişti.[18] Hakîkaten de, Beccaria'nın ceza nazariyesi, ***suçların mukabili olarak verilen cezaların âdil olması talebiyle ve hâlâ insanlığın erişemediği bir fikri hamle ile ölüm cezasına karşı çıkışıyla ve benzeri kriminolojik prensipleri vaz edişi ile büyük bir hukuk dehâsı*** olduğu doğrudur. Fakat Beccaria'nın bir bakıma laik hukuk anlayışını terviç ettiği ve Helvetius, Diderot, Hume, Baron d'holbach gibi birçok ateistin fikirlerinden mülhem olduğu da doğrudur. Rahip V. F. de Corfri *"Suçlar ve Cezalar kitabı Hakkında Notlar ve Müşahedeler"* adlı tenkit kitabında, Beccaria'yı belki biraz haksızca tenkit etmiştir; ama bu kitabın doğuracağı menfî neticeleri de isabetle tahmin etmiştir.[19]

Aydınlanma çağı Akıl çağı'nın devamı idi. Artık "İnsan Aklı" gerçeğin ölçüsü kabul edilmiş ve dînî dogmaların modası geçmişti. Şimdiye kadar zikrettiğimiz müelliflerin hemen hemen hepsi Deist idiler. Yani Tanrı kâinatı yaratmış, insan aklı tarafından keşfedilmeyi bekleyen tabiat kanunlarını koymuş, sonra da istirahate çekilmiş -bir daha dünya işlerine karışmamış. Anlaşılan Genesis'in (hilkat) 6. gününde başlayan istirahatını hiç bozmamış! Hulâsa Ancient Regime'in (eski rejim) paradigmaları demode olmuştu. Pierre Bayle'nin sözlüğü her ne kadar her çeşit dinî, felsefî, ahlâkî, ilmî ve tarihî düşünceye karşı esaslı bir skeptic (şüpheci) tenkit âbidesi ise de, akılcılık hakkındakilerden ziyade dinî tenkitleri daha tesirli olmuştu... Halbuki Bayle'e göre, **"Aklî aktivite, hangi probleme tevcih edilirse edilsin, sadece şüpheciliğe götürür insanı. Sözlüğün "Acosta" maddesinde Bayle, aklı bir paslandırıcı toza benzetir ki bu toz önce hataları yemeye başlar, sonra**

18. C. Beccaria, *Suçlar ve Cezalar*, İstanbul 1964, s. 49.
19. ibid., s. 325.

doğruları da yemeye devam eder."[20] Aklın ışığını Aydınlanma çağının tartışılmaz kesin doğrularına yönelttiğimiz zaman bu doğruların da çürüdüğünü göreceğiz...

Kabaca 18. yüzyılı işgal eden Aydınlanma çağı formal felsefî düşünceye bağlılık bakımından batıdaki herhangi bir çağdan daha aşırı gitmişti. Salon burjuvazisi filozof değil de belki 'felsefeci' (Philosophes, philosophers değil) diye tarif edilen kişilerden duydukları ile aydınlandı. Diderot, Condorcet, Holbach, Beccaria ve emsali... Önce politik felsefe: Hobbes'un **Leviathan**'ından Locke ve Rousseau vasıtasıyla geniş ölçüde yayılan bir **social contract** (içtimaî mukavele) fikri ortaya çıktı ve Amerika ve Avrupa'da bir **"tabiî haklar"** (natural rights) tabiri günlük konuşma vokabülerine kadar yayıldı. Sonra Locke-Berkeley-Hume-Kant şeklindeki klasik bilgi teorisi zinciri de intelijansiyanın (aydınların) dikkatini çekiyordu. Nihayet bu çağın dünya görüşünü inşa ederken kullandığı bir diğer unsur da **"Tabiat Felsefesi"** (natural philosophy) olarak bilinen tabiî ilimlerin giderek artan prestiji idi. Newton'un **"Prensipler"**i (Principia 1687) Avrupa'da epeyce yayılmıştı (Bir Fransızca tercümesini de Voltaire yapmıştır, 1759) Burjuva leydileri ilmî deneyler yapmaya özeniyor ve ilmin beşerî problemleri de, doğru kullanıldığı takdirde pekâlâ halledebileceğine inanıyorlardı. Farmasonlar, gezici kütüphaneler, illuminati (aydınlar) kitaplar, dergiler, halkı irşad etme yarışında idiler. Beccaria'nın **'Suçlar ve Cezâlar'**ı Jeremy Bentham'ı etkiliyor; Locke'un fikirleri deliliğin Tanrı veya şeytanın işi olmaktan ziyade bir hastalık olarak anlaşılması şeklinde bir tavır değişikliğine yol açıyordu.[21]

Aydınlanma kavramı da hümanizm, romantizm[22] ve emsali kavramlar gibi geniş bir umumî terimdir ki biz bununla ***pek çok hâ-***

20. P. Bayle, A *General dictionary, Historical and Critical,* 10 vls., London 1734-1741, "Acosta" maddesi, T. Jefferson, Kongre kütüphanesi kurulurken alınması gereken 100 temel kitaptan biri saymıştı bu sözlüğü.
21. Daha geniş bilgi için bkz. *The Encyclopedia of Philosophy,* "Enlightenment" maddesi.
22. 1800'lerdeki romantik cereyan ise aydınlanma çağını feci şekilde mahkum edecektir. Voltaire'in Candid'ine kızan Wordsworth "The Tables Turned" şiirinde:

diseyi özetleyen bir zihnî harita çiziyoruz. Tabiî bu tarifin de her tarif gibi eksik ve yanıltıcı olmak şeklinde bir büyük kusuru var! Jefferson, Franklin ve Thomas Paine gibi insanların temsil ettiği bir insan tipi ortaya çıkmıştır. Aydınlanma çağının dünya görüşünü teşkil eden üç ayrı fikirler mecmuası var: **Akıl, Tabiat, Terakki...** Akıl, tabiat felsefesi (ilim) ve mantıkla keskinleştirilmiş ve inceltilmiş bir çeşit sağduyu (common sense) dur. Bütün insanlarda, tabiatın dizayn ettiği gibi, aynı tarzda çalışır... Ancak çevre şartları (hiç olmazsa ılık iklimlerde, fizikî çevreden ziyade müesseselerle ilgili ve kültürel çevre) insan aklının tabiî çalışmasını önleyerek, onu yanıltmaktadır. Kilise, devlet, sosyal ve ekonomik sınıflar, batıl itikatlar, cehalet, peşin hükümler, fakirlik ve kötülük, insan aklının normal çalışmasını engellemiştir. Tabiat iyidir ve güzeldir. Uygun olarak tatbik edildiği takdirde akıl, dinin, sosyal strüktürün (akıl tarafından organize edilmediği takdirde) hissî intihaların (beş duyu) gizleyici ve yanıltıcı tesirleri altındaki tabiatı keşfedebilir. Süper veya supranatural (tabiat ötesi) gerçekler yahut mucizeler yoktur. Bir de gayr-i tabiî (unnatural) olan, sun'î olan şeyler kötüdür; sun'î ve gayri aklî gelenekler ve âdetler tarih boyunca birike birike bu dünyadaki kötülük (aydınlanmanın laik şeytanı) biçimlerini meydana getirmiştir. Helvetius ve Bentham için ahlâkî gayeler hedonist (zevkperestlik) tarzda açıklanabilir. Bir zamanlar insanın kötülüklerden azade yaşadığı bir tabiî statüko vardı. Kimine göre bu eski Yunan'ın "altın çağı", kimine göre kızılderili benzeri iptidaîler arasında idi. Terakki'ye gelince, bilhassa Amerikalılar'a göre, bu o kadar âşikâr bir şeydir ki insan bunun aydınlanma çağında ortaya çıkmış yeni bir doktrin olduğunu anlayamaz.

Hıristiyan teorisine göre, **Cennetteki düşüşten sonrası kötüdür, ta ki İsa'nın** (Mehdî) **yeniden gelişine kadar düzelmez.** Yunanlılara göre **iyi ve kötü devirler birbirini takip eder: Altın çağ gümüş çağa, gümüş çağ demir çağma dönüşür ve tekrar başa dönülür.** Halbuki aklın uygulanması ve eğitim ile devamlı te-

"Enough of science and of art/ Close up these barren leaves. / Come forth, and bring with you a heart/That watches and Receives" diyordu. S.T. Coleridge ise aydmlanma çağı akılcılığına "kitapçı aklı" demişti.

rakki mümkündür, aydınlanma çağına göre! Turgot, "insan zekâsının müteakip ilerlemelerinden" tam bir terakki doktrini ortaya koyar. Condorcet de *"İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihî Bir Tablo Taslağı"* (M.Eğ. klasiklerinden) yazar. Aydınlanma çağına mahsus fikirler bunlar! Ama Hıristiyanlık da hepten ölmüş değildir elbette. Methodizm İngiltere ve Amerika'da, Pietism Almanya'da yayılır. Hattâ Fransa'da bile Fenelon'un Quietism'i gibi, bir çeşit katolik püritanizmi olan Jansenizm gibi dînî cereyanların yayıldığını da söylemeliyiz. Aydınlanma çağı kavramı için bu kadarı kâfidir. Diğer kavramlara yeri geldikçe tekrar eğileceğiz.

"Polemos Pater Panton"
(Mücadele her şeyin babasıdır.)
Heraclitus.

Birkaç Karakteristik Söz ve Aksiyon:

Voltaire, "Tarih merak tatmini ya da hâdiselerin katalogunu yapmak için öğrenilmez; o bir ideal arayışıdır." diyordu. Ancak Voltaire bile, ahlâkî ideal arayışı için tarihî usulün yetersizliğini kabul ederdi. Bir keresinde, **"Tarih ölülerin dirilere oynadığı bir oyun, bir aldatmacadır."** demişti. Heraclitus da **"Birçok şey öğrenmek nüfuz-ı nazar ve feraset öğretmez."** demişti. Fransız İhtilâli hakkında çok şey bilinir; ancak ihtilâlin getirdiği kavramları hâlâ anlamış değiliz. Bu yüzden ihtilâl hakkında her şeyi değil, fakat karakteristik bularak seçtiğimiz bazı vâkıaları sergilemek istiyoruz.

Evvela demokrasi tarihindeki önemli yılları hatırlayalım: 1215-Magna Charta; 1291-İsviçre Birliği Misakı; 1350 civarı- İsveç'in Magnus Erikson kanunu; 1620- "Mayflower Compact"; 1628- "Petition of rights"; 1679 "Hollanda Federasyonu; 1688" "Declaration of Rights"; 1776-Amerika İstiklâl Beyannamesi; 1788-Amendments"ler ve "Bill of Rights" ile tamamlanan Ameri-

kan Anayasası. İnkılabın arefesinde Fransa'da cumhuriyet tesisini hiç kimse düşünmüyordu, Aulard'a göre; ancak, kral'ın üstünde milletin bulunduğu ve yetkilerinin millet menfaatiyle sınırlı olması gerektiği vb. fikirler, kraliyet rejiminin çürümesi ve buna états generauxun eski rejimi ıslah için yapılan her ciddî teşebbüsün düşmanı kesilmek suretiyle yaptığı çürütücü tesirler, İngiltere ve Amerika'daki misallerin verdiği ilhamlar vb. cumhuriyetçilik fikirlerinin neşvü nema bulmasına yol açmıştı.

Eski rejim (ancient regime) ruhban (clerge), zâdegân (noblesse, asilzadeler) ve bourgeoisie (tiers état) sınıflarından müteşekkildi. 1788 yılında Genel Eyaletler Meclisi'nin (états generaux, states-general) toplantıya çağrılması tartışılırken yazdığı **"Üçüncü Tabaka Nedir?"** risalesinde E. J. Sieyes şöyle diyordu: 1- "Üçüncü Tabaka Nedir? Her şey. 2- Siyasal düzende şimdiye kadar ne olmuştur? Hiçbir şey. 3- Ne istiyor? Bir şey olmayı."[23] Bu noktada biraz da Dostoyevski'ye kulak verelim: **"Öyle ya, Abbe Sieyes ünlü eleştiri kitabında burjuvanın her şey olduğunu söyledi nasıl olsa... 'Tiers-état dedikleri nedir? Hiçbir şey. Ne olabilir? Her şey.'** Onun dediği gibi de oldu. O zaman söylenenlerden tek bu sözler gerçekleşti, yalnız onlar kaldılar... Gerçekten de: Hemen ondan sonra "Liberté, Egalité, Fraternité" ilan ettiler. Çok hoş. Nedir liberté? Özgürlük. Ne özgürlüğü? Herkese yasalar çerçevesinde her istediğini yapabilmesi için eşit hak. Her istediğini ne zaman yapabilir insan? Milyonları olunca. Özgürlük herkese birer milyon veriyor mu? Hayır. Milyonu olmayan insan nedir? Milyonu olmayan insan, her istediğini yapan değil, her istenenin yapıldığı insandır. Ne anlam çıkıyor bundan? Şu anlam çıkıyor. Özgürlükten başka bir eşitlik daha vardır: Yasalar önünde eşitlik. Yasalar önündeki bu eşitlik üzerine söylenebilecek tek şey şudur: Bu eşitliğin şimdiki durumu her Fransız için yüz karasıdır. Ne kalıyor geriye? **Kardeşlik... Batılı, kardeşlikten insanlığı ileri götüren en yüce, en büyük güç diye söz eder; ama gerçekte kardeşlik diye bir şey yoksa, onu hiçbir yerde bulamayacağını anlayamıyor."**[24]

---

23. M. Tuncay, *Siyasal Düşünceler Tarihi-2*, Ankara 1986, s. 415.
24. Dostoyevski, *Batı Batı Dedikleri*, Ankara 1972 s. 101.

Gelelim ihtilâlin ekonomik yönüne. Returier'ler de denen burjuva (şehirli) ve vilen (villain, köylü) sınıfı angarya ve vergi yükünü çekiyorlardı. Zâdegân ticaret yapamadığı ve kapitalizmin gelişmesi sayesinde sermaye gelirleri topraktan elde edilen gelir ve serveti çok aştığı için fakir düşmüştü; ama vergi de vermiyordu. Ruhban ve zâdegân gibi iki imtiyazlı sınıfın karşısında da tiers état, yani üçüncü sınıf (orta direk temsilcileri!) états generaux meclisinde öbür iki sınıfın yekûnundan daha fazla mebusla yer alıyorlardı. Fesat işte böyle bir parlamentodan çıkmıştır.

Fransa'da feodal rejimden (ancient regime) kalma eyaletlerin her birinde farklı kanunlar tatbik ediliyordu ve bu hâl pek fazla reform ümidi vermiyordu. Voltaire Felsefe Sözlüğü'ndeki "Lois" maddesinde şöyle diyordu: *"Sizin bu Paris Kamu hukuku 24 ayrı tefsir ile farklı bir şekilde yorumlanmıştır; bu kadar çok içtihat ile yine de yanlış anlaşılıyor. 140 tane başka kamu hukuku ile (diğer eyaletlerdeki) tezat teşkil ediyor, hepsi de ayni millet içinde kaanûnî icrâ gücüne sahip ve hepsi de birbiri ile tezat hâlinde... Londra bir zamanlar yakılmış olan bir şehirdi. Eğer iyi kanunlar istiyorsanız, siz de kendinizinkini yakın ve yenilerini yapın."*[25] Her ne kadar cumhuriyetçi yahut ihtilâlci değilse de işte Voltaire'in tahrikleri ki, böyle bir radikal reform ancak ihtilâl sayesinde yapılabilmiştir.

"Fransızlar uzun zamandan beri feodal rejime mahsus mahallî otonomi duygusunu kaybetmişlerdi ve ancient regime'in yönetim biçimini decentralize etme gayretleri ihtilâlin gelip çatmasından önce semere veremedi. O felaket aristokrasiyi saf dışı etti, her köyde kıskançlık ve nefret tohumları ekti ve Turgot ve Necker tarafından ortaya konulan çizgide Anayasa'nın daha fazla gelişmesine imkân vermedi. Merkezîleşmemiş bir bürokrasi Fransa için gerekliydi... 79'un Fransız burjuvazisi ekonomik bağımsızlık ve sosyal statüsü ile iftihar eden bir sınıftı. Onların kendilerine duydukları saygı, bu burjuvaziyi yukardaki asillerden aşağıdaki sans cûlottes'lardan daha ziyade ayırmıyordu... Şimdiye kadar zenginleştir-

25. *The Encyclopedia of Philosophy*, "Voltaire" maddesi.

meye ve aydınlatmaya devam ettikleri ülkenin yönetiminden uzak tutulmuşlardı. Fakat hiçbir şey onları bu ülkenin ticaretini, ziraatini ve yönetimini düzenlemekten alıkoyamamıştı. İşte burada politik gücü kullanmayı öğrendiler. Buradadır ki, politik bakımdan kanun dışı oldukları yarım asır boyunca, kendilerini 1789 için eğitmekte idiler."[26] İhtilâli, bu burjuva sınıfı yapmıştır: 1789 bir burjuva ihtilâlidir.

İhtilâlin külotsuzları para işlerinde elbette becerikli olacaklardı: Gresham kanunu mucibince **"kötü para iyi parayı kovdu:" "İhtilâlde gümüş, kaanun vazının teveccühünü kazanmıştı. Çünkü gümüş popüler sayılıyor, altın ise aristokrat telakki ediliyordu."** (Külotsuz tabirine dikkat: İhtilâlciler o zamanlar moda olan paçaları bağlı külot yerine pantolon giyerek, ihtilâlin kıyafet inkılâbını yaptıkları için külotsuz unvânını almışlardı.) Konvansiyon devrinde piyasaya **asinya** (assignat) denen **kağıt para** da teşrif etti (1797'de kalkmıştır). Asinyalar bize kağıt para enflasyonunun meşhur bir örneğini arzederler.

Söylenildiği gibi ruhban sınıfına mahsus malların satışlarını teshîl etmek için değil, bir hazine (tresorie) buhranını önlemek üzere devlete ait gayr-i menkullerin ipotek edilmesi suretiyle bir nevi karşılıkla çıkarılan asinyalar, hemen bütün kıymetlerini kaybedecek derecede çoğaltıldılar. Daha o tarihte Fransızlar, bugün maalesef alışmakta olduğumuz astronomik rakamların nasıl doğduklarını gördüler. 19 Şubat 1796'da tedavüldeki asiyanların tutarı 40 milyar liraya erişmişti."[27] Fizyokratların **"Kısır Sınıf dediği burjuvazi, hiç de kısır değildi; para üretmeyi iyi biliyordu** (!). Londra altın piyasasında tahvil edilen gümüşler sayesinde bazıları gramla değil tonla para kazandılar. *"Devrimci hükümetler halka kolay kolay vergi koyamazlar. Hele isyan kötü vergilendirmeden kaynaklanmışsa.. Devrimci hükümetlerin kredi bulmaları da zordur. Geriye ne kalıyor? Para basan makine bulundurmaktan başka hiçbir çare. Sovyet devrimini bu yolla basılan para finanse etti.*

26. A. J. Toynbee, *A Study of History*, VII A, New York 1961. s. 353.
27. L. Baudin, *Para*, İstanbul 1947, s. 28 ve s. 73.

Amerika'da Konfederatif Devletler'in başkaldırısını bu tür para destekledi; Amerikan buluşu olan kağıt para Amerikan devrimini finanse etmişti. Fransız devriminde de böyle olmuş ve kilise topraklarıyla soyluların toprak güvenliğini belgeleyen senetler düzenlenmişti."[28]

Toynbee'ye göre, **ihtilâller 'cemiyetin kısımları arasındaki uyumsuzluktan' doğar.** "Bir cemiyetin teşkil edildiği müesseseler ile cemiyet hayatına giren yeni sosyal güçler -telâkkiler, duygular ve fikirler- arasındaki uyumsuzluğun bir kaynağı şudur ki, eski müesseseler aslında bunları taşımak için kurulmuş değildir." Toynbee bunu İncil'deki eski fıçılara yeni şarap koyma temsiline benzetiyor. "Fransız İhtilâli de böyle olmuştur. Ancient Regime Fransa'daki çok değişen atmosfere uymuyordu değişti"[29] Aynı müellif, hususî mülkiyet için de, **"bunun tek bir aile veya aşiretin ekonomik aktivitenin normal ünitesi olması hâlinde normal olduğunu, ancak indüstrializmin bizi, devlet sınırlarını bile aşan ve bütün beşeriyeti kapsayan ekonomik ünitelerle (beynelmilel şirketler vs.) karşı karşıya getirdiği için, ailevî bir müessese olan hususî mülkiyetin demode olduğunu"** söylüyor. Vaziyet böyle olduğu hâlde hususî mülkiyetin muhafazası, bu müellife göre, ***'eskiden iyi olan bu müesseseyi bir sosyal kötülük'*** hâline getirmiştir ve bir adaptasyonu gerçekleştiremediğimiz takdirde bu vaziyet medeniyetimizi tehdit etmektedir.[30] Ve endüstri inkılâbının Fransız İhtilâli ile eski rejime indirilen son darbeden sonra hızlandığını ve güçlendiğini kabul etmek gerekir.

Yine Toynbee'ye göre "Fransız İhtilâline yol açan sebeplerden biri de aydınlanma çağında Amerika ve Fransa'da anayasa hukuku bakımından erişilen seviye karşısında Fransızların da bu seviyeye ulaşma arzusuna rağmen, ancient regime'in bunun gerisinde kalması ve intibak edememesidir." Diğer ülkelerde yavaş yavaş meydana gelen bu gelişme Fransa'da ancak böyle bir patlamaya

28. K. Galbraith, *Kuşku Çağı*, Altın Kitaplar, 1980, s. 152.
29. A. J. Toynbee, *A Study of History*, v. IV. p. 133.
30. ibid., s. 191.

yol açmıştı. E. Cassirer'e göre, "bu yeni ***tabiî hukuk*** anlayışının kökleri ta eski Stoa filozofları arasında aranmalıdır. 1776'da T. Jefferson Amerikan bağımsızlık bildirisi taslağında "Tüm insanların eşit yaratılmış ve onlara Yaratıcıları tarafından belli bazı dokunulmaz haklar bağışlanmış olduğunu vs. yazarken Stoacı filozofların diliyle konuşmakta olduğunun pek bilincinde değildi"[31] diyor Cassirer. Burjuva zihniyeti, akılcılığı ve menfaatleri ihtilâlin aslî sebepleridir. Condorcet'in yazdığı gibi Fransız İhtilâline örneği Amerika vermiştir. Tabiî muhafazakâr İngiliz Edmund Burke'ye göre ise, 1873'te ortaya çıkan Fransız Anayasası, sadece bir **"Anarşi Fezlekesi"**dir.[32]

Röpke diyor ki: "Leh ve aleyhteki aşırı düşünceler herkesin malûmudur. Bir taraf ihtilâlin ruhunu da özünü de -yani demokratizmi de liberalizmi de- taassupla ve mutlak olarak benimseyerek her türlü sınırlama teşebbüsünü, her türlü tenkîdi "gericilik" diye damgalamakta ve öteden beri mevcut "mukabil hareket"in kötülük ile anlayışsızlıktan doğma bir şey olduğunu iddia etmektedir. Böylelerinin gözünde "ancient regime" ve hattâ ortaçağ ne derece "kara" ise, kendi doktrinleri o nisbette "ak pak"tır. Bugün kendilerinden "nüfuz sahibi aşırı muhalifler" diye söz edilen öte taraf mensupları da aynı derecede taassupla ve kesin olarak şu iddiayı ileri sürmektedirler: "İhtilâlin neticesi yıkıcı olmuştur. Bu, böyle olmaya mahkumdu. Çünkü siyasî ihtilâlin özünü, birine "yıkıcılık" (devrim), ötekisine "döneklik" denilen iki menfur huy teşkil ediyordu: ...Atalar yadigârı günahların en önce, bundan binlerce yıl evvel, ilk yüksek kültürlerle birlikte ilk organize devletler kurulurken, barış içinde yaşayan basit, ilkel kültürlerin dünyasında işlendiğini ve derebeyliğin, istibdadın, emperyalizmin, tekelciliğin, sınıflara ayrılmış devletin, harbin ve nihayet "ortaçağ zihniyeti"nin hep onlardan doğma başlıca aksiyonlar olduğunu biliyoruz."[33] Röpke'nin fikirlerine tekrar döneceğiz.

31. E. Cassirer, *Devlet Efsanesi*, İstanbul 1984, s. 152.
32. ibid., s. 178.
33. W. Röpke, *Çağımızın Buhranı*, İstanbul 1967, s. 38.

İhtilâlin Başlıca Aksiyonlarının Kronolojisi Şöyledir:

1789 Fransız İhtilâli: Étates Generaux Versasssilles'de toplanır; üçüncü eyalet kendini Millî Meclis ilan eder, bir kaanûn-i esâsî (anayasa) yapılıncaya kadar dağılmamaya karar verir; Mirabeau millî bir kahraman olarak sivrilir; üç eyalet birleşir; Kral, Necker'i azl eder; Paris'te kitleler Bastille'e hücum eder; La Fayatte Millî Muhafızlar'ın komutanı olur. Fransız kralcıları başka ülkelere göç etmeye başlarlar; Millî Meclis kilise mallarının millîleştirilmesine karar verir, XVI. Louis emrinde memuriyet görevi kabul etmeyi yasaklar; asinyalar piyasaya çıkar. İşte **1789**'da Fransa'da olanlar bunlardır.

1790'da Champ de Mars festivali yapıldı Paris'te ve XVI. Louis Anayasayı kabul etti.

1791'de Mirabeau Fransız Meclisi'ne başkan seçildi. XVI. Louis ailesiyle birlikte Fransa'dan kaçmak isterken Varennes'te, yakalandı ve Paris'e döndü. Ve Paris'te Champ de Mars katliamı vuku buldu. Fransız Millî Meclisi dağıldı.

1792'de Fransa'da bakanlıklarda Girondistleri görüyoruz (Bunlar mutedildirler, 1792 Eylül katliamına karşı çıktıkları için 1793'teki karışıklıklarda bu yüzden giyotini boylamışlardır). Çılgın halk yığınları Tuileries'i basar; **İhtilâlci Komün kurulur (Komün bir belediye başkanı ve meclisi tarafından yönetilen bölgeye denir).** Meclisin teşrîî faaliyeti durdurulur; kraliyet ailesi hapse atılır; 22 Eylül'de Fransız Cumhuriyeti ilan olunur.

Devrim takvimi meriyete girer; Jakobenler Danton liderliğinde iktidarı ele geçirir; XVI. Louis'in mahkemesi yapılır; ve insanlara kolay ve pratik bir ölüm şekli getiren ilk (guillotin) giyotinler Paris'te ortaya çıkar.

1793'te XVI. Louis idam edilir. Danton liderliğinde "Umumî Emniyet Komitesi" ihdas edilir ve ihtilâlin "Terör Çağı" başlar. Sayısız insan idam edilir. Marat Charlotte Corday tarafından öldürülür. Robespierre ve St. Just "Umumî Emniyet Komitesi"ne katılırlar. Roma katolikliği Fransa'da yasaklanır. Kraliçe Marie Anto-

inet idam edilir, tabiî Orleans Dükü de aynı akibete uğrar. Bu arada Fransa'ya karşı bir koalisyon teşekkül eder. Mukaddes Roma İmparatorluğu (Papalık) Fransa'ya harp ilan eder. Amerika tarafsızlığını ilan eder.

1794. Sıra Danton'un idamına gelmiştir. İhtilâl kendi adamlarının da başını yemektedir. Desmoulins'in idamını kitle hâlinde idamlar takip eder. **Paris'te "Yüce Varlık"a tapınma ziyafetleri başlar.** Paris Komünü ilga edilir. Sıra Robespierre ile St. Just'a da gelecektir: İdam edilirler. Jakobin kulübü kapanır.

1795'de Paris'te Ekmek İsyanları başlar. Bunu *"Beyaz Terör"* takib eder. Üçüncü Fransız anayasası teşkil edilir ve gücü Direktuvar'a verir. Bu arada Napolyon İtalya Başkumandanı tayin edilir.

1796'da meşhur sosyalistlerden Babeuf'ün 1793 anayasasını geri getirmek gayesiyle yaptığı isyan başarısız olur. Bu yıldan sonra Napolyon yavaş yavaş Fransa'nın "mutlak hâkim"i hâline gelecektir[34]

İşte en umumî çizgileri ile Fransız İhtilâli'nin kronolojisi budur. Aynı yıllar zarfında neşredilen önemli birkaç kitabı da zikretmek gerekir: 1789'da Jeremy Bentham *"Ahlâklar ve Kanun Yapma Prensiplerine Giriş"* kitabını yazar, E. J. Siéyes *"Tiers État"* (Üçüncü Tabaka) kitabı ile Fransız İhtilâlini müdafaa eder (1791-1792). Condorcet'in eseri *"Tarihî Tablo Taslağı"* ve William Godwin'in *"Politik Adalete Dair İnceleme"si* 1793'te çıkar. T. Paine'in *"Akıl Çağı"* kitabı da 1794'te çıkar. İhtilâli tenkit eden E. Burke'ün *"Fransa İhtilâli Üzerine Düşünceler"i* ise 1790'da neşredilmiştir.

İşte Burke'den bir kaç satır: "Önderleriniz işte bu amaçla ve bu yollardan vicdanî değerlerin tümünü yıkmak istiyorlar. Despotlarınız, sizleri terörle yönetiyorlar. *Tanrı'dan korkanları başka hiçbir kuvvetin korkutamayacağını bildikleri için, o namussuz çetenin*

34. *The Timetables of History, A horizontal linkage of people and Events,* Bernard Grun, based on W. Stein's Kulturfahrplan, Newyork 1975, p. 366-370.

elebaşılarından Voltaire ve Helvetius aracılığıyla, insana gerçek cesaret veren tek güç olan Tanrı korkusunu, kişilerin kafasından silmeye çalışıyorlar. Onların amacı, yurttaşlarına Devrim Komitesi ve idam sehpasından başka hiçbir korkunun egemen olmamasını sağlamak. Öldürmenin baskı yöntemi için gerekli olduğu kanısına vardıklarından bu yana, idam cezasını yönetimlerinin başlıca dayanağı hâline getirdiler. Eylemlerine karşı gelmekten sanık ya da onlara karşı komplo kurmaktan suçlu kişiler, bunu kendi hayatları ya da karılarının ve çocuklarının hayatıyla ödüyorlar. **Bu alçakça, gaddarca ve korkakça öldürme yöntemine ise, büyük bir küstahlıkla merhamet adını veriyorlar."**[35] İnsan öldürmeye merhamet adını Robespierre vermiştir: *"İnsanlığa kötülük edenleri cezalandırmak merhamet; onları affetmek ise barbarlıktır. Zalimlerin sertliği sertlikten başka prensip tanımaz, cumhuriyetçi hükümetinki ise hayırhahlıktan kaynak alır." (Cumhuriyetin İç Yönetiminde Ulusal Konvansiyona Kılavuzluk Edecek Siyasal Ahlâk İlkeleri Üstüne,* Robespierre)[36]

Ne de olsa insan vücûdunun en hareketli organı dildir; işte böyle her tarafa döner. Ama Tigrokrasi de Robespierre (Robespierre'in Kaplan Yönetimi) sonunda Robespierre'in de başını yiyecektir. İhtilâlin nazariyecilerinden Condorcet de kaçarken tutuklanıp hasiphanede ölü bulunduğu için giyotinden kurtulabilmiştir.

Condorcet, Robespierre hakkında: **"Devrim, bir dindir; Robespierre de bu dînin çerçevesi içinde bir tarikat kuruyor:** Sofu müritleri olan bir papazdır Robespierre. Vaaz veren odur, sansür uygulayan odur; öfkelidir, ciddîdir, melankoliktir. Soğukkanlıdır; düşüncelerinde ve davranışlarında tutarlıdır; ateş püskürür zenginlere ve büyüklere; azla yetinir ve tensel gereklere yüz vermez; konuşmaktır biricik görevi ve durmadan konuşur; bir din kurucusunun değil de bir tarikat kurucusunun bütün niteliklerini bulabilirsiniz onda... Sadece bir papazdır Robespierre ve öyle de kalacaktır." diyordu...

35. M. Tuncay, *Siyasal Düşünceler Tarihi-2*, s. 478.
36. ibid., s. 445.

Qui pro Quo: İki yanlıştan üçüncü bir yanlış çıkarsamak...

İhtilâlin adâletine bakınca, **"adâletin maskesini kaldırdım ve böylelikle onun bir ideolojiden başka bir şey olmadığını gösterdim"** şeklindeki Sofist deyişine hak vermemek elden gelmez. İhtilâl ile (1793'te) birlikte gelen "6 **yaştan itibaren mecburî eğitim"** bu ideolojiyi yaymak ve zihinlere yerleştirmek için vardır. H. Heine: "Şunu iyi bilin, kendini beğenmiş eylem adamları" demektedir, "siz çoğu zaman en alçak gönüllü bir ünsüzlük içinde, sizi kaçınılmaz görevlerinize atamış olan düşünce adamlarının bilinçsiz araçlarından başka bir şey değilsiniz. Maximilian Robespierre olsa olsa Jean-Jacques Rousseau'nun eli idi."[37] Rousseau meşhur **İçtimaî Mukavele** kitabına: "*İnsan hür doğdu, fakat her yerde zincirler içindedir. Bunu meşrulaştıran şey nedir?*"[38] sorusuyla başlamıştı? Ama fikirlerin ihtilâl üzerindeki tesirini de mübalağa etmemek gerekir. "Tarihe ait bir usûl olarak, tamim (genelleme) esas mevzulara temas eder; halbuki bu usulde, meselâ büyük ihtilâlden evvel Fransa'nın hâli hakkındaki müşahedeler birbirini o kadar nakz eder ki, bunların arasında hakîkati arayıp bulmak pek zor olur."[39] Nitekim **sebeplilik prensibi bile,** mantığın temel kategorilerinden biri olduğu hâlde, **'münakaşa edilebilir' bir prensiptir.** İhtilâlin sebep ve neticeleri hakkında konuşurken, **'qui pro quo'** denilen "ikisi de yanlış olan önermeleri birbirine karıştırarak üçüncü bir yanlış türetmek" şeklindeki entelektüellere mahsus kavram münakaşalarına girmek istemem. Bir hükmümüzün delillerini sıralarken asıl mevzuumuzdan fazla uzaklaşıp, sözü dallandırıp budaklandırarak tali meseleler arasında kaybolmak şeklinde bir ***'ignoratio elenchi'*** hatası beşerî problemler münakaşa edilirken sık sık karşılaşmak zorunda kaldığımız bir hâldir. Sözü daha fazla dallandırmamak için sadece hükümlerimi işaret etmekle iktifa edeceğim.

Cumhuriyet kavramı için Röpke'nin şu sözlerini hatırlatmak isterim: **"İlkin ihtilâllerin romantik taraftarlarına karşı şunu**

37. K. R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Ankara 1968, s. 113.
38. J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, New York 1968, p. 1.
39. G. Le Bon, *Tarih Felsefesinin İlmi Esasları*, İstanbul 1932, s. 64.

açıkça belirtmiş olmak isteriz ki, her gerçek ihtilâl gerçek bir felaket; sonucu önceden asla tahmin edilemez toplumsal bir buhrandır. Onun marazî niteliği, aldığı şekillerden bellidir. İhtilâller toplumu ölümle neticelenmesi mümkün bir felce uğratır; memlekete anarşiyi getirir; kurallı durumu bozar; tahribat yapar, ihtirasları, ilkel içgüdüleri kamçılamak suretiyle mücadelelere sebep olur. İhtilâllerin çok dikkate değer bir özelliği de şudur: Vaktinde frenlenmeyecek olurlarsa (ki Fransa'da buna imkân hasıl olmamıştı) **ayaktakımını başa geçirmek suretiyle,** çoğunluğun, bir zaman için olsun, **adı çıkmış nevropatların** kumandası altına girmesine yol açarlar. Bu olgunun teviline imkân yoktur: Kahramanlık tarafları üzerinde duracak olsak da, romantik niteliklerini belirtecek olsak da, ihtilâllerin bu özelliğini örtüleyemeyiz. Fikrimizi çelme şansı en kuvvetli olan Fransa ihtilâli için de aynı şeyi söyleyebiliriz... Benjamin Constant, Tocqueville, J. S. Mill, Cobham ve Lecky ile gericilikle zerre kadar alâkası olmayan daha başka yazarlar, *muayyen prensiplerle müesseseler tarafından sınırlanmamış demokrasilerin bizleri, diğer hükümet şekillerinden daha kolay despotizmin ve hoş görmezliğin en kötü şekline sürükleyebileceğini anlatmışlardır.* Bu sınırlamanın unsurlarını bir devletin siyasal yapısının liberal tarafları teşkil eder. **Kollektivist hükümet şeklinin,** Montesquie'nün **"Corpis intermediare"** dediği **(liberalizm, federalizm, otonomi ve aristokrasizm gibi devlet otoritesine boyun eğmeyen)** unsurlar tarafından dengesi yeter derecede sağlanmamış, **sınır tanımaz bir demokrasinin taşkınlıklarından doğduğunu anlamak için modern totalitarizmin tohumunu ısrarla Rousseau'nun fikirlerinde veya Jakobenizm teorilerinde aramaya hacet olmasa gerek."**[40]

Cumhuriyet ve Demokrasi gibi, "tarifleri tarif edenin zihniyetine göre değişen" kavramlardan hareketle, diyelim, "doğrudan doğruya demokrasi" gibi bir üçüncü hükûmet-i avam yanlışını türetmek istemem. **Patterns and Trends in History** isimli makalemde kendi tarih görüşümü özetlemeye çalışırken Spengler'in işaret

40. W. Röpke, *Çağımızın Buhranı*, s. 43 ve s. 84.

ettiği kültürel rölativizm problemine bir problem de ben ilâve etmiştim: "Ben de bu kültürel rölativizm, **bütün bu gerçeklerimizin, sadece 'akıl yürütme tarzımızın' hayalî mahsulleri (fiction) olduğunu ilâve edebilirim.** Hans Vaihinger'in göstermiş olduğu gibi, bunlar, en mükemmel oldukları hâllerde bile, olsa olsa, realite ile münasebette bulunabilmemiz bakımından 'faydalı fiction'lar (yahut E. Gassirer'in tabiriyle söyleyecek olursak, insan zihninin ürettiği mythler-ustûreler, söylenceler) uydurma kavramlar olabilirler. Meselâ, 'bütün insanlar eşit yaratılmıştır' fikrinde olduğu gibi. Bu fikir gerçek olmayabilir, ancak bütün hukuk ve ahlâk anlayışımız da böyle ahlâkî fictionlara istinad eder."[41] Ne var ki, kendi fictionlarımız olan ve üstelik sınırları iyi çizilmemiş ve iyi tarif edilmemiş birtakım kavramlara dayanarak fikir üretmek zorunda kaldığımızı sık sık unutur ve realite hakkındaki inançlarımızı **"ilmî ve aklî gerçekler"** diye ***putlaştırmak*** hevesine sık sık kapılırız.

Bu noktayı tavzîh etmek için K. R. Popper'in bazı sözlerini nakletmek isterim: "Tarihsici devrimden daha önce gelen, Tanrı'ya karşı naturalist devrim (aydınlanma çağını kastediyor), **'Tanrı'nın yerine 'doğa'yı geçirdi.** Bunun dışında hemen her şey aynı kaldı. Teoloji, yani **tanrıbilim** yerini **doğa bilime, Tanrı yasaları** yerini **doğa yasalarına**; Tanrı iradesi ve gücü yerini doğa iradesi ve gücüne (doğa kuvvetlerine); nihayet, **Tanrı düzeni ve yargısı** da yerini **'doğal ayıklama'ya** bıraktı. **Teolojik determinizmin yerini naturalist determinizm** aldı, yani Tanrı'nın her şeye kadir oluşunun ve her şeyi bilirliğinin yerine doğanın her şeye kadir oluşu ve her şeyi bilirliği geçti. **Daha sonra Hegel ve Marx, Doğa Tanrıçasının yerine Tarih tanrıçasını koydular."**[42] Bütün bunlar bize Vilfredo Pareto'nun "İdeolojiler dinlerin derivasyonudur." (türevidir) yorumunu hatırlatır.

Abraham Lincoln'ün Gettysburg savaş meydanındaki heyecanlı nutkunda geçen "The government of the people, by the

41. Ş. Uçar. *Metodoloji* (basılmamış), Tarifler, nominalizm ve fictionalism bölümünden.
42. B. Magee, *K. Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, İstanbul 1982, s. 148.

people, for the people" ifadesi Oscar Wilde tarafından, "But democrasy means simply bludgeoning of the people, by the people, for the people"[43] diye hicvedilmiştir. Çağdaş siyaset nazariyecilerinden Parkinson ise gerek *Parkinson Kanunu* isimli eserinde gerekse *Siyasal Düşüncenin Evrimi* eserinde Demokrasi fikrinin "pro ve contra"larını (lehte ve aleyhte söylenenleri) naklederken demokrasi hakkında pek iyimser bir tutum takınmamıştır. Bütün bu cumhuriyet, hükûmet-i âmme yahut hükûmet-i avam tartışmalarının ortasında kaybolan gerçek ise şudur: Fransız İhtilâli, gerçekte değişen bir dünyanın değişen paradigmalarının siyaset sahnesindeki tecellisinden ibarettir. Bu paradigmalar gerçekte bütün batı dünyasında değişmiştir ve akıl çağından başlayarak insan aklı putlaştırılmıştır.

Will Durant diyor ki: "Endüstriyel devrimin nihâî ve tehlikeli neticesi Hıristiyan müesseselerinin laik (secular) müesseselerle değiştirilmesi olmuştur... Tanrı'nın hükümranlık yetkisi verdiği kralların kanunları şimdi, yanılabilir alelâde insanların şaşkın ve mübhem emirlerinden ibaret. Eğitim ki bir zamanlar Tanrı'dan ilham alan rahiplerin mukaddes ve dokunulmaz sahası içinde idi; hürmet telkîn eden teoloji kaftanlarını çıkarmış ve sadece akıl ve ikna gücü kalmış olan (öğretmenlerin) insanların sadece polisten korkan ve belki de hiçbir zaman akıl yürütmeyi öğrenemeyecek olan genç asileri medenîleştirmeye çalışmasından ibaret. Bir zamanlar kiliseye bağlı olan kolejler (üniversiteler) iş adamları ve ilim adamları tarafından ele geçirildi. Vatanseverlik, kapitalizm yahut komünizm tabiat ötesi bir inanç ve ahlâkî kodun telkinleri yerine geçti. Dinî bayram günleri tatil günlerine dönüştü ... 1793'te Hebert ve Chaumette, Voltaire'i yanlış yorumlayarak, Paris'te ***"Akıl Tanrıçası"*** için ateistçe bir tapınma usulünü ihdas ettiler (Akıl Tanrıçası'nın heykeline tapıyorlardı Paris'te); bir yıl sonra Robespierre, kaos korkusuyla ve Rousseau'dan mülhem olarak ***"Yüce Var-***

43. Bkz. Ş. Uçar, "Patterns and Trends in History", p. 188, Abraham Lincoln'ün ifadesi: "Halkın, halk namına, halk tarafından idare edilmesi" ma'nâsına gelir. Oscar Wilde'ın ki ise: "Halka, halk namına, halk tarafından sopa çekilmesi" şeklindedir.

*lık"*a tapınma usulünü ihdas etti; 1801'de Napoleon VII. Pius ile anlaşarak Fransa'da yeniden katolik kilisesine iade-i itibar etti."[44] Voltaire, *"Tarih beşeriyetin çılgınlıklarının hikâyesidir."* diye boşuna söylememiştir. Hıristiyan teslisinin yerine geçen **akıl, tabiat, terakki** üçlüsünün tesirleri modern dünyada hâlâ devam etmekte. Halbuki insanlık şu anda bir büyük geçiş devresini daha yaşıyor ve bizim "Industrialist kültürel devre" dediğimiz, son üç asrın paradigmaları artık demode olmuş bulunuyor.

Dikkat edilirse demokrasi, laiklik, milliyetçilik gibi kavramlar arasında bir iç içelik münasebeti vardır: Bir kere kilise yahut Tanrı otoritesi reddedilir ve onun yerine halkın yahut insanların otoritesi konursa ister istemez laik olunacaktır. Eğer halkın iradesi yahut insan aklının iradesi, Tanrı iradesinden üstün ise; akıl tanrıçası, Paris'teki gibi putu dikilmiş olmasa bile, putlaştırılmış demektir. Halkın çoğunluğunun egemenliği yahut egemenlik (siyasî hakimiyet, mülk) milletin ise milliyetçilik eskisi gibi kavmî ma'nâda değil ama modern ma'nâda temellendirilmiş olur. Milliyetçiliğin Fransız İhtilâlinden sonra neşvünema bularak bütün dünyaya yayılması bundandır. Tabiî bu anlayış sayesindedir ki askerlik mecburiyeti bir vatan hizmeti olarak tamîm edilebilmiştir, demokrasiler sayesinde. Modern laik hukuk nazariyelerinin aydınlanma çağındaki temellerine daha önce de işaret etmiştik. Bunlar "Industrialist kültürel devre" adını verdiğimiz modern devirler tarihindeki batı zihniyetinin temel fikirleridir. Gerçi Pareto ve Mosca gibi müellifler, haklı olarak Demokrasinin aslında (Yunanca asıl ma'nâsında olduğu gibi fakir halk çoğunluğunun değil) "tüccar oligarşisinin" hakimiyeti ma'nâsına geldiği yorumunu da yapmışlardır.

Tabiî, dînî zihniyet bunu kabul edemez. İslâm'a göre de Mülk (siyasî hakimiyet) Allah'ındır: el-Mülkü Lillâhi... Industrialist kültürün paradigmaları ile eski devrin zihniyetini telif gayreti ve eskiden de laikliğin yürürlükte olduğu gibi bazı garip iddialar için tabiri marufu ile ancak şunu söyleyebiliriz: Deductio ad absurdum ut reductio ad absurdum: Dedüktif (tümdengelim) usulü ile

44. Will and Ariel Durant, *The Lessons of History*, New York 1968, p. 48-49.

saçma bir çıkarsama yapmak ve bir meseleyi abese irca etmek. Yahut ikisi de yanlış olan şeyleri birbirine karıştırıp üçüncü bir yanlış üretmek merakı: **Qui pro Quo.**

Hatırlatmak isteriz ki bütün bu entelektüel kavram münakaşaları, **mantığın temel kategorilerine yani 'sebeplilik prensibi' ile 'tezâdın reddi' prensibine dayanır. Tezâdın reddi prensibi (Coherent Theory of Truth)** tek başına bir gerçeklik ölçüsü olmaya yetmez ve sırf mantıkî çıkarımlar, temelinde bir dünya görüşü bulunmadıkça, bir tautology (aynı şeyi farklı ifadelerle tekrarlama) olmaktan öteye gidemediği için fikir üretmek bakımından işe yaramaz. Bilindiği üzere, **'realite ile mütekabiliyet'** şeklindeki bir gerçeklik teorisi (correspondence theory of truth) daha var. Yani bu meseleleri münakaşa ederken hissî ve ideolojik sebeplerle ayağımız yerden kesilmemeli, bastığımız zemini bilmeliyiz. Kavramları tartışıyoruz, maddî realiteyi değil. **Bütün kavramlar fiction'dur. Realist bir gerçekliğe tekabül edemezler.** Dahası gerçekliğin başka ölçülerini de aramıştır insanoğlu: Performative theory of truth ve Pragmatic theory of truth gibi. **Entelektüeller, kendi söyledikleri her şeye kendilerini de kolayca inandırdıklarından ve meselelerin problemli yönlerini bilmediklerinden, kendi fikirlerini şüphe edilemez gerçeklikler zannetmek şeklindeki hastalığa müptelâdırlar.**

Fransız İhtilâli'nin bugüne bıraktığı inançlar manzumesi bugün tamamen demode olmuştur. Ancak tabiatıyla herkes bunun farkında değil. **İnancı reddetmek** iddiasıyla yola çıkan bu yeni ideolojiler, niçin, Pareto'nun tabiriyle, **dinlerin 'derivation'ları** yani **laikleşmiş dinler** olmaktan öteye gidememiştir. Bizim görüşümüze göre ancak aşırı sceptic (Pyrrhon'cu ma'nâda şüphecilik) ve nihilist olmadıkça her felsefî iddia dinî bir karakter taşımak zorundadır. Gerçi aklî kategoriler içinde tezadın reddi şeklindeki mantık prensibi fazla önemli değildir (arzedildiği gibi başka gerçeklik teorileri de var) ama **sebeplilik prensibi tamamen dinî bir karakter taşır.** İlliyet fikri işin içine karıştığı zaman, ortaya konan her nevi laik, hattâ ateist fikir, aslında laikleşmiş bir din, bir ideoloji olmak zorundadır. Bize göre bu fikirlere hassaten dinî karakteri veren

temel sebep illiyet (sebeplilik) düsturunun ta kendisidir. Benden önce böyle bir fikir serdeden başka bir filozof var mıydı, bilmiyorum; ama sebeplilik prensibi münakaşa mevzuu yapılmadan gerçekten din dışı karakterde fikirler serd edilmesi bence mümkün değildir. **İnsan aklı sebeplilik prensibini reddedemez.** Bu yüzden ateist olmak gayreti içindeki müellifler dahi koyu nihilist ve skeptik olmadıkça ateist olmaya muvaffak olamazlar. **Binaenaleyh Fransız İhtilâlinin getirdiği 'akıl tanrıçası' ve onun mahsulü olan bütün sözde din dışı ideolojiler biraz komik bir din karikatürü olmaktan öteye gidememişlerdir. 21. yüzyıla bakarken bunları farketmiş olarak bakmak gerekir vesselâm.**

TEKÂMÜL EDEN CEMİYETLER VE FERTLER*

Eğer tekâmülün mikyası self-determinasyon ise ve self-determinasyon da, self-artikulasyon (kendini ifade etme) ma'nâsına gelirse, bu demektir ki biz öyle bir tekâmülü tahlil edeceğiz ki, iyice araştırıldığı takdirde, bu tekâmül prosesi içindeki medeniyetlerin kendilerini gittikçe daha mütekâmil bir tarzda ifade etmek suretiyle gelişmeye devam ettikleri görülecektir. Umumiyetle âşikâr olarak bellidir ki medenî tekâmül hâlindeki bir cemiyet, ya kendisine mensup olan, yahut kendisinin mensup bulunduğu fertler vasıtasıyla kendini ifade etmektedir.

Biz, cemiyet ve fert arasındaki münasebetleri, bu birbirine zıt olan iki formülü de nazar-ı dikkate almaksızın ifade edebiliriz; ve bu mübhemiyet bu formüllerin ikisinin de uygun olmadığını gösteriyor gibidir; bu sebeple bu yeni araştırmamıza başlamadan önce, cemiyet ve fert arasındaki karşılıklı münasebetlerin neler olduğunu düşünmemiz gerekecektir.

Elbette bu sosyolojinin en mühim meselelerinden biridir ve bu meselenin iki alışılmış cevabı vardır. Bu cevaplardan biri şu ki;

---

* Millî Eğitim Dergisi, Temmuz 1989.
Arnold J. Toynbee'den tercüme edilmiştir.

fert, kendi başına var olmağa muktedir bir realite ve sırf kendi kendisiyle izah edilebilir bir varlıktır ve cemiyet muhtelif ve müstakil fertlerin (atomik bir tarzda) rastgele bir yekûnundan başka bir şey değildir, ki bu fertlerin bir araya gelmesiyle cemiyet teşekkül eder, dağılmalarıyla da cemiyet yok olur. Öteki cevaba göre ise, realite cemiyettir; bir cemiyet mükemmel ve anlaşılabilir bir bütündür; halbuki fert sadece bu bütünün bir parçası olup, cemiyet dışında veya başka bir surette mevcut olması veya anlaşılması mümkün değildir.

Her iki görüşün de tenkîde mütehammil olmadığını göreceğiz. Homeros'un Cycloplar tarifi -ki bu tarif vaktiyle Eflâtun tarafından da aynı meseleyi münakaşa ederken iktibas edilmişti- muhayyel atomik ferdin klasik bir tasviridir:

"Müşavere etmezler ve kanunsuzdurlar, yüksek zirvelerinde,
Otururlar dağların, mağara oyuklarında,
Ki orada kadınlarına ve çocuklarına her biri kendi kanunlarına göre muamele eder,
Kendilerinden üstün olan, hiçbir asilzâdeye tabi olmaksızın."[1]

Dikkate şayandır ki Helen mitolojisinin bu fantazisindeki atomik hayat tarzı, hiçbir alelâde beşerî varlığa izafe edilmemiştir- ve gerçekte hiçbir beşerî varlık Cyclop tarzında yaşamamıştır; çünkü insan esas itibariyle bir sosyal hayvandır. Zira sosyal hayat, 'insan-altı' (sub-human) varlıktan insanın tekâmül ederek vücuda gelmesinin ön şartıdır; ve bu şart yerine gelmeksizin insanın bu tekâmülü anlaşılabilir bir şekilde biçimlenemezdi. Şu hâlde insanı bir sosyal bütünün sadece bir parçası gibi gören alternatif cevaba ne buyurulur?

Arılar ve karıncalarınki gibi cemiyetlerde her ne kadar üyelerin vücutları birbirine bitişik olan tek bir bütün değilse de, yine de bu cemiyetlerdeki bütün işler, üyelerin kendi şahısları için değil,

1. *Odissey, IX*, 11, 112-15.

bütün topluluğun menfaatine göre düzenlenmiştir; ve üye bu cemiyetten ayrıldığı takdirde ölüme mahkûmdur.

Mercanlar veya Hydroid-polypler cinsinden kolonilerde ise, her birini müstakil bir fert saymakta tereddüt etmeyeceğimiz birçok hayvan bir arada bulunurlar, organik bakımdan birbirleriyle birleşmiştirler, öyle ki birinin yaşayan varlığı geride kalanlar içinde de devam etmektedir. Şimdi bunların hangisi ferttir?

Daha sonra histology (Mikroskopik anatomi) hikâyesine başlar ve gösterir ki hayvanların çoğunluğunda, insan da dahil olmak üzere, aslî ferdiyet, hücreler denilen birçok ünitelerin birleşmesi suretiyle inşa edilmiştir. Bu ünitelerin bazıları şayan-ı dikkat bir dereceye kadar bağımsızdır; ve kısa zamanda kabul etmek zorunda kalırız ki bu hücrelerin vücudumuzla münasebeti bir mercan polypler kolonisindeki ferdiyetlerin bütün toplulukla olan münasebetine benzemektedir; veya daha iyi bir misal olarak -sphonophorlarda olduğu gibi- bütün koloni ile ferdiyetlerin birbiriyle münasebetleri gibidir. Vardığımız bu netice, çok sayıda serbest yaşayan hayvanların, protazoa'nın (tek hücreli), bilinen bütün en basit hayat şekilleri de dahil olmak üzere -ki bunlar insan vücudunu teşkil eden ünitelerle kendi farklı ve müstakil varlıklarından başka her hususta birbirlerine benzerler- mevcudiyetini keşfettiğimiz zaman daha da kuvvetlenmektedir.

"Bir ma'nâda... bütün organik dünya tek bir büyük ferdiyet teşkil etmektedir. Evet doğru, belirsiz ve kötü bir tarzda koordine edilmiş olarak; fakat yine de, birbirine bağımlı parçalardan mürekkep ve kopuksuz bir bütün: Eğer bazı kazalar bütün yeşil bitkileri yahut bütün bakterileri ortadan kaldıracak olsa geri kalan hayat şekilleri de varlıklarını devam ettiremeyeceklerdi."[2]

Organik tabiata dair bu müşahadeler insanlık için de geçerli midir? Fert olarak insan, Cyclop tarzı bir bağımsızlıktan o kadar uzak mıdır ki, sosyal vücut içerisinde bir tek hücreden daha

2. Huxley, J.S., *The Individual in the Animal Kingdom*, Cambridge 1912, s. 36-8 ve 125.

fazla bir görevi olmayan bir varlıktan ibaret olsun, yahut daha geniş bir perspektifle, bütün organik kimyanın teşkil ettiği tek bir büyük ferdiyetin daha geniş vücudu içinde bir hücrecikten ibaret olsun?

Hobbes'un *"Leviathan"* isimli eserinin başındaki meşhur tasvirde insan vücudu sosyal bir organizma olarak resmedilmiştir ve bu sosyal organizma Anaxagorik* ma'nâda kalabalık homoemoriae'lerden meydana geliyordu ki bunlar ferdî insanî varlıklardı. Sanki sosyal kontratın bir Cyclop'u bir hücreye irca edebilecek sihirli bir tesiri varmış gibi. 19. asırda Herbert Spencer ve 20. asırda Oswald Spengler, ağırbaşlı bir iştiyakla, beşerî cemiyetlerden ***sosyal organizmalar*** olarak bahsettiler. Sadece ikincisinden bir iktibas yapılacaktır:

"Bir medeniyet (kültür), insanlığın dâimî çocukluk (hamlık, tecrübesizlik) devri olan iptidâî psikolojik şartlar içinde, kudretli bir ruhun uyandığı ve kendini kurtardığı anda doğar: yani formsuzluktan bir form, sınırsız ve dâimî olandan sınırlı ve geçici bir mevcudiyet meydana geldiği anda. Bu ruh bir nebat gibi kendisine bağlandığı sınırları kesinlikle belirlenmiş bir bölgenin toprağında çiçeklenmeğe başlar. Bunun tam tersine, eğer bu ruh bir defa halkların, dillerin, inançların, sanatların, devletlerin ve ilimlerin biçimlenişi şeklinde mümkün olan bütün gelişme şekillerini gerçekleştirir ve bu yüzden orijinal olarak içinden çıktığı primitif ruha geri dönerse, bir medeniyet işte o zaman ölür."[3]

Bu pasajda ifade edilen iddianın kuvvetli bir tenkidi Spengler'in kitabının basıldığı aynı yıl içinde neşredilen G. D. H. Cole'nin eserinde bulunabilir.

"Sosyal teoriciler, inceledikleri mevzua uygun bir terminoloji ve metot bulacakları ve bunları devamlı bir surette uygulaya-

---

* Anaxagoras atomların bölünebileceğini fakat meydana gelecek parçaların evvelki mâhiyetlerinin aynı kalacağını söylüyordu. Böylece burada insan şeklinde hücreler, benzer parçaları ihtiva etmelerinden dolayı, 'homoeomeriae' diye adlandırılıyor.

3. Spengler Oswald, *Der Untergang deş Abedlandes* 1. cild, Munich, 1920, s. 150-153.

cakları yerde, tekrar tekrar, cemiyete ait değer ve hâdiseleri başka ilim ve teorilerin terimleriyle ifade etmeye kalkışmışlardır. Bunlar, sosyal meseleleri fizikî ilimlere benzeterek, cemiyeti bir mekanizma olarak tahlil ve izah etme neticesine sürüklendiler; biyolojiye benzeterek, cemiyeti bir organizma olarak görmekte ısrar ettiler; aklî ilimlere, felsefeye benzetmek suretiyle de, cemiyeti sanki bir şahıs (person) gibi görmekte ısrar ettiler; bazen de dinî bir analoji yaparak cemiyeti neredeyse Tanrı ile karıştırır hâle geldiler."

Biyolojik ve psikolojik teşbihler, belki primitif cemiyetlere veya tekâmülü bir noktada durmuş medeniyetlere uygulandığı zaman pek fazla zararlı ve yanlış istikamete sevkedici değildirler, fakat terakki eden cemiyetlerle bu cemiyetlerin fertleri arasındaki münasebetleri ifade etmek bakımından bu teşbihlerin uygun olmadığı açıkça görülmektedir. Bu tip teşbihleri kullanmaya temayül etmek sadece daha önce de bahsettiğimiz **'tarihî zekâların hastalıklı hayalleri** (fictional infirmity) ve ***esâtîr türetici*** (myth-making) hususiyetlerine bir misaldir: Bu, müessese veya toplulukları etiketleme ve şahıslaştırma, 'Britanya', 'Fransa', 'kilise', 'matbuat', 'hipodrom' vb. ve bu ***'mücerred ifadeleri şahsiyetler olarak kabul etme'*** temayülüdür. Kâfî derecede vazıh olarak bellidir ki bir cemiyetin bir şahsiyet veya organizma olarak gösterilmesi, bize o cemiyetin fertleriyle olan münasebetleri hakkında doğru ve münasip bir ifade temin etmemektedir.

O hâlde insanlar ve onların teşkil ettiği cemiyetler arasındaki münasebetleri tarif etmenin doğru yolu nedir? Öyle görünüyor ki gerçek şudur; bir beşerî cemiyetin kendisi, beşerî varlıklar arasındaki münasebetlerden ibarettir ve bu beşerî varlıklar sadece birer fert değil, aynı zamanda, birbirleriyle böyle münasebetler kurmaksızın asla mevcut olamayacakları ma'nâsına, birer sosyal hayvandırlar. Diyebiliriz ki bir cemiyet, fertler arasındaki münasebetlerin mahsulüdür ve onların bu münasebetleri her birinin ferdî olarak iştigal ettikleri faaliyet sahalarının birbiriyle mutabakatından meydana gelmektedir. Bu mutabakat, ferdî faaliyet sahalarını bir umumî zeminde birleştirmektedir ve bizim cemiyet dediğimiz de işte bu

müşterek zemindir. Eğer bu tarif kabul edilirse, bundan önemli olduğu kadar açık bir netice de ortaya çıkmaktadır. **Cemiyet bir 'faaliyet sahası'dır; fakat bütün faaliyetlerin müşterek zemini olan cemiyeti meydana getiren de fertlerdir.** Bu gerçek Bergson tarafından kuvvetli bir surette ifade edilmiştir.

"Biz tarihte 'gayr-i şuurî' (faktöre) inanmıyoruz: 'Düşüncenin büyük gizli akıntıları', ki hakkında bu kadar çok lâf edilmiştir, sadece insan kitlelerini meydana getiren kalabalıklar içinden çıkan bir veya birkaç insan tarafından yönlendirilmiş olmanın sonucu olarak akabilmektedir. Söylemeye lüzum yoktur ki sosyal terakki, cemiyetin tarihinin belli bir periyodunda içinde bulunduğu spiritüel şartlara bağlı olarak, adım adım kendini gerçekleştirir. Gerçekte bu ileri doğru bir sıçramadır ki ancak cemiyet bu tecrübeyi yapmaya karar verdiği zaman vukua gelir. Bu demektir ki cemiyet kendisinin ikna edilmesine veya her halükârda kendi bünyesinin sarsılmasına müsaade etmelidir ve onu sarsan da dâimâ birileridir."[4] Ait oldukları cemiyeti bir tekâmül prosesi içine sokan fertler sadece 'beşer' olmanın biraz üstündedirler. İnsanlara mucize olarak görünen şeyler yapabilirler; çünkü kendileri hiç de mecâzî olmayan bir ma'nâda harfiyen üstün insanlardır.

"Tabiat bir sosyal hayvan olmak için gereken ahlâkî tanzimatı insana vermekle galiba insanlar için elinden gelen her şeyi yapmıştır. Fakat tıpkı deha sahibi insanların beşerî idrâkin sınırlarını genişlettikleri gibi, bu aynı noktada, bazı imtiyazlı ruhlar yükselir ki onlar, kendilerinin bütün ruhlarla münasebetdar olduklarını hissederler ve onlar kendi topluluklarının sınırlarını tabiat tarafından kurulmuş sınırlı tesânüd çerçevesi içinde kalmak yerine, bir sevgi 'elan'ı içinde, umûmî olarak bütün insanlığa teşmîl ederler. Bu ruhların her birinin ortaya çıkışı tek ve eşsiz bir fertten ibaret yeni bir türün yaratılmış olması gibidir."[5]

Bu nadir ve insan-üstü (süper-human) ruhların yeni ve hususi karakteri, ki bunlar iptidâî beşerî sosyal hayatın çürümüş da-

4. Bergson, *H. Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris 1932, s. 333.
5. Aynı eser, s. 96-7.

iresini kırarlar, **'şahsiyet'** olarak tarif edilebilir. **Bu beşerî varlıklar, ferd olarak kendi şahsiyetlerinin derûnî inkişafını tamamladıktan sonra, yaratıcı faaliyetlerini çevrelerindeki aksiyon sahasına aksettirmeye muvaffak olurlar ki bu husus da beşer cemiyetlerinin tekâmülüne sebeb olur. Bergson'a göre, en yüksek, bilhassa 'insanüstü' yaratıcılar mistiklerdir;** ve bunlar yaratıcı faaliyetin cevherini mistik tecrübenin en yüksek olduğu anda bulurlar.. Bergson'un yaptığı tahlili kendi sözleriyle takip edersek:

"Büyük mistiğin ruhu, 'mistik vecd' hâlinde sükûna kavuşmaz; seyahatinin hedefi bu değildir. Vecd hâli gerçekten bir sükûn hâlidir denilebilir, fakat bu bir lokomotifin istasyonda buharın itici gücü altında duraklaması gibidir; durduğu hâlde devam eden hareketiyle zonklamaktadır; ve öne doğru yeni bir sıçrama yapacağı dakikanın gelmesini beklemektedir... büyük mistik **Hakîkatin, aksiyon hâlindeki bir güç gibi, kaynağından çıkarak kendi varlığına dolduğunu hissetmektedir. Onun arzusu, Tanrı ile birlikte insan yaratılışının tamamlanmasına yardım etmektir.** Mistiğin yöneldiği istikamet 'elan vital'in (yani hayat hamlesi) yöneldiği istikametin aynıdır. Bu, imtiyazlı beşerî varlıklara, tam bir bütünlük içinde iletilmiş olan 'elan'ın kendisidir ki bu varlıkların arzusu artık bundan sonra onun mührünü bütün beşeriyet üzerine basmaktır ve -kendilerinin de farkında olmadıkları bir tenakuz ile- **aslî olarak yaratılmış (mahluk) olan bir türü, yaratıcı kudrete (effort) dönüştürmektir; tarifi gereği bir sükûn (duraklama) olan bir şeyden bir hareket oluşturmaktır."**[6]

Bu tenakuz, mistik ilhâma erişen şahsiyetlerin zuhûru ile insânî varlıklar arasında ortaya çıkan dinamik sosyal münasebetlerin çaprazıdır. **Yaratıcı şahsiyet, kendi hemcinslerini yaratıcı hemcinsler hâline dönüştürmek için, onları kendi imajı içinde yeniden yaratmaya kendini mecbur hisseder.** Mistiğin mikro-

6. Aynı eser, s. 246-51.

kozmosu içinde yer alan yaratıcı ortaklık, makrokozmosun (henüz tamamlanmamış ya da dengeye kavuşmuş hâle gelmesinden önce) değiştirilerek mistik şahsiyetin yaratıcılığına adapte edilmesini gerektirir; fakat bu hipotezden çıkan tabiî netice şudur: **Değiştirilmiş şahsiyetin etrafındaki 'makrokozmos'u, kendi iç âleminde meydana gelen değişiklikle hem-âhenk hâle getirmek için değiştirmeye çalışmasına, ekseriyetin atâleti tarafından mukavemet edilecektir** ki bu atâlet makrokozmos'un mensuplarını kendi değişmemiş benlikleriyle hem-âhenk olarak, bu makrokozmos'u olduğu gibi aynen korumak şeklinde, muhafaza etmeye temayül eder.

Bu sosyal durum bir dilemma ortaya koyar: **Eğer yaratıcı dehâ kendi iç âleminde eriştiği (netice) ile sosyal muhîtini ortak edemezse, yaratıcılık özelliği onun için feci bir akıbet olacaktır. O kendi faaliyeti ile kendini çarkın dişlileri dışına çıkaracaktır; ve aksiyon gücünü kaybetmekle de yaşama arzusunu kaybedecektir;** hattâ kendisinin eski arkadaşları onu ölüme sürüklemese bile. Swarm ve hive (arıoğulu ve kovanı), yahut sürü, veyahut köpek sürüsünün anormal üyelerinin, rütbe ve dosyalama ile toplu hâlde yaşayan hayvanlar veya böceklerin, statik sosyal hayatlarında ölüme (böyle farklı tiplerin) sürüklendiği gibi. **Diğer taraftan eğer bizim dâhi eski arkadaşlarının aktif düşmanlığı veya atâletini yenmekte muvaffak olur ve kendi sosyal muhitini muzaffer bir şekilde kendi değişmiş benliğiyle hem-âhenk hâle sokabilirse, o bu suretle, alelâde topraktan yaratılmış kadın ve erkekler için, hayatı çekilmez hâle getirmiş olacaktır;** bu sefer de, muzaffer dâhinin üstatça yaratıcı arzusu tarafından kendilerine empoze edilen yeni sosyal muhite kendilerini uydurmakta muvaffak olamazlarsa, bu insanlar ızdırap çekeceklerdir. İnciller'de İsa'ya atfedilen deyişin ma'nâsı işte budur:

"Zannetmeyin ki dünyayı barışa sevketmeye geldim. Barışa değil kılıca sevketmeye geldim. Çünkü ben, insanı babasından ayrılmaya sevketmek için geldim ve kızı anasından ve gelini kaynanasından."

"Ve bir insanın düşmanları kendi hane halkı olacak."[7]

Dâhînin rahatsız eden itici kuvveti bir kere hissedildikten sonra sosyal dengeyi tekrar kurmak nasıl mümkün olacaktır?

En basit çözüm şekli itici kuvvetleri birbirine benzetmektir, şiddet ve istikamet itibariyle benzetmek. Cemiyetin her üyesi tarafından ayrı ayrı bu husus yerine getirilmelidir. Böyle bir durumda incinme ve gerilim izi olmaksızın büyüme meydana gelecektir. Fakat söylemeye lüzum yoktur ki yaratıcı dehanın davetine böyle yüzdeyüz herkesin icabet etmesi hâli gerçekte vukua gelmemektedir. Tarih şüphesiz böyle hâdiselerin misalleriyle doludur ki ne zaman bir fikir (dînî veya ilmî) çok kullandığımız bir tabirle "ufukta" bulunursa, bu fikir birçok ilhamlı şahsın zihninde müstakil olarak ve hemen hemen aynı anda şekillenecektir. Fakat, hattâ böyle durumların en çarpıcı misallerinde bile, birbirinden habersiz ve aynı anda ilhamlanan şahısların çokluğu, bu davete icabet etmeyen binlerce, milyonlarca şahıslara karşı birer kişi olarak hesaplanmalıdır. Gerçekte ise, öyle görünüyor ki, **herhangi bir yaratıcı faaliyetin yaratılıştan gelme şahsîlik ve ünik olma (benzersiz olma) hususiyeti, her şahsiyetin bir yaratıcı potansiyel taşıması ve bütün bu şahsiyetlerin aynı atmosferde yaşamaları gerçeğinden ortaya çıkan, birbirine benzemeye (yeknesaklığa) olan temayül sebebiyle, pek cüz'î bir ölçüde tepki görür; öyle ki yaratıcı, ortaya çıktığı zaman, kendisini, dâimâ atâlet içindeki yaratıcı olmayan fevkalâde çok sayıda bir kitle tarafından çevrilmiş olarak bulur;** hattâ birkaç yakın ruhun arkadaşlığından istifade etmek gibi güzel bir talihe mazhar olsa bile.

Bütün yaratıcı sosyal faaliyetler ya şahsî yaratıcıların yahut da çok çok yaratıcı azınlıkların eseridir; ve her bir müteakip ilerlemede de, cemiyet üyelerinin büyük bir çoğunluğu geride terkedilmiştir. Eğer bugün bütün dünya çapında yayılmış olan büyük dînî organizasyonlara, **Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Hindûluğa bir göz atacak olursak göreceğiz ki, bunların ismen mümin**

7. *Matthew İncili* X. 34-6.

olan mensuplarının sözde bağlı oldukları inanç ne kadar yüce olursa olsun, bunlar hâlâ öyle bir zihnî atmosferde yaşamaktadırlar ki din nokta-i nazarından büyük ölçüde basit bir putperestlikten pek az farklıdır. Bizim maddî medeniyetimizin yeni ulaştığı merhaleler için dahi durum aynıdır. Bizim batılı ilmî malûmatımız ve bunu izah etme tekniğimiz, tehlikeli bir şekilde, ancak belirli bir grup tarafından anlaşılan (esoterik) husûsi bir dil mâhiyetindedir.

Demokrasi ve Industrialism'in büyük ve yeni sosyal güçleri, küçük bir yaratıcı azınlık tarafından uyandırılmış ve insanlığın büyük bir kısmı ise, aslında hâlâ, bu yeni, dev sosyal güçlerin zuhurundan önceki ahlâkî ve zihnî seviyede kalmıştır. Gerçekten de batı tuzuyla tuzlanacak olan tehlikedeki dünyanın, bugün tadını kaybetmesinin asıl sebebi, batı sosyal vücudunun büyük kitlesinin tuzlanmamış olarak kalmasındandır. İşte bu noktada, medeniyetlerin büyümesinin yaratıcı fertler yahut yaratıcı azınlıkların eseri olması gerçeği, yaratıcı olmayan çoğunluğun -şayet öncüler, bu tembel artçılarını heyecanlı ilerleyişleri sırasında kendileriyle birlikte taşımak için bir yol bulamazlarsa- geride kalacakları istidlâlini taşımaktadır. Bu düşünce bizden, buraya kadar üzerinde çalıştığımız primitif cemiyetler ve medeniyetler arasındaki farkın tarifini yeniden değerlendirmemizi talep etmektedir.

Bu çalışmanın daha önceki bir bölümünde gördük ki, **primitif cemiyetler, bizim onları bildiğimiz şekliyle, statik bir hâldedirler. Halbuki** (gelişmesi tevakkuf etmiş medeniyetler hariç olmak üzere) **medeniyetler dinamik bir hareketlilik içindedirler.** Biz şimdi tercihan şöyle demeliyiz: Gelişen medeniyetler primitif cemiyetlerden, dinamik hareket hassası bakımından farklıdır, kendi sosyal vücudları içinde, yaratıcı ferdî şahsiyetleri barındırması bakımından; ve ilâve etmemiz gerekir ki, bu yaratıcı şahsiyetler adet olarak en çok oldukları hâlde bile, asla küçük bir azınlıktan daha fazla değildirler. Bütün gelişen medeniyetlerde, cemiyetin âzâsı olan fertlerin büyük çoğunluğu statik primitif cemiyetin fertleri gibi âtıl ve uyuşuk bir hâldedirler. İlâveten, gelişen bir medeniyete iştirak eden fertlerin büyük çoğunluğu, üzerlerine ilâve

edilmiş tahsil cilâsı bir yana, iptidâî beşeriyet ile ihtirasları bakımından birbirlerine benzerler. İnsan tabiatının asla değişmediği şeklindeki deyişte bulunan gerçek unsuru işte buradadır. Üstün şahsiyetler, dâhîler, mistikler veya süpermenler (hangi adı isterseniz onunla isimlendirin onları), alelâde insanlığın hamuru içinde bir mayadan daha fazla bir şey değildirler. Şimdi biz, kendi iç âlemlerinde Bagehot'un **'geleneğin kalıbı'** dediği şeyi kırmaya muvaffak olan, dinamik şahsiyetlerin nasıl gerçekte kendi şahsî zaferlerini tamamlamaya muktedir olduklarını ve onu bir sosyal mağlubiyete dönüştürülmekten, kendi sosyal muhitlerinde **'ananevî kalıbı'** kırmaya devam etmek suretiyle, kurtarmaya muvaffak olduklarını göreceğiz. Bu problemi çözmek için, bir çifte gayret talep edilmektedir: **Bazı kimselerden yeni bir icad yapma gayreti ve geri kalan herkesten de bu icadı benimseme ve kendilerini bu icada adapte etme gayreti beklenmektedir. Bir cemiyet şahsî teşebbüs faaliyetleri ve bu uysal tavır bir arada bulunur bulunmaz bir medeniyet olarak adlandırılabilir.** Filhakika, ikinci hâl birincisini ele geçirmekten daha zordur. Gayr-i medenî cemiyetlerin kontrolü altında bulunmayan varlığı zarurî faktör, her hâlükârda üstün şahsiyetler değildir (Tabiatın bu münasip sapıklıklardan her zaman ve mekânda belli bir miktarda üretmemesi için hiçbir sebep görünmüyor). **Eksik olan faktör daha ziyade bu cinsten fertler için üstünlüklerini gösterme fırsatının ve diğer fertler için de bunların liderliğini takip etme temayülünün bulunmayışıdır.**

Yaratıcı olmayan çoğunluğun yaratıcı azınlığın liderliğini takip etmesini garantileme problemi için iki çözüm yolu görünmektedir (biri pratik diğeri ideal olmak üzere).

Birincisi tekrar tekrar talim ettirmek suretiyle eğitmek... ikincisi ise mistisizm yoluyla. Birinci metot tekrarlaya tekrarlaya oluşan gayr-i şahsî alışkanlıklardan mürekkep bir ahlâk telkin eder; ikincisi ise diğer şahsiyetin taklit edilmesini ve hattâ ruhî bir birleşmeyi, az çok tam bir şekilde bu şahsiyetle aynileşmeyi teşvik etmektedir. Yaratıcı enerjinin alevi ile bir ruhun diğer bir ruhu doğrudan doğruya aydınlatması şüphesiz ki ideal yoldur, fakat umuma

açık olmayan bu yola güvenmek, olsa olsa bir mükemmeliyet tedbiridir. Yaratıcı olmayan ve yönetilen üyeleri, yaratıcı öncülerle aynı hizaya getirmek problemi pratikte çözülemez; tâ ki, sosyal skalada **sırf 'taklîd'i** (insan tabiatının pek de yüksek olmayan bir hususiyeti ki içinde ilhamdan daha çok talim etme yoluyla öğrenme var) sahneye çıkarmadıkça.

Bu maksada ulaşmak için taklit usulünü sahneye çıkarmak zarurîdir; zira taklit, her hâlükârda, iptidâî insanın alelâde hususiyetlerinden biridir. Taklidin sosyal hayatın umumî vasıflarından biri olduğunu görmüş bulunuyoruz (Hem primitif cemiyetlerde hem de medeniyetlerde). Ne var ki taklit bu iki cins cemiyetlerde rolünü farklı bir tarzda ifa etmektedir.

Statik primitif cemiyetlerde taklit cemiyetin yaşlılarına ve ölülerine yöneltilmiştir ki bunlar 'ananevî kalıb'ın insan şekline girmiş mücessem temsilleridir. Halbuki medeniyetin terakki etmekte olduğu cemiyetlerde, yeni bir iz açan yaratıcı şahsiyetler taklid edilir. Hasse aynıdır, fakat ters istikamete yöneltilmiştir. İptidâî sosyal talimin bu ıslah edilmiş uyarlaması (taklid) bu mekanik ve hattâ hemen hemen atomik (sağ veya sola temayül), **Eflâtun'un bir felsefeyi bir fertten diğer bir ferde nakletmenin yegâne yolu saydığı, yakın şahsî münasebetlerin ve hararetli entelektüel sohbetlerin gerçekten yerini tutabilen tesirli bir vasıta olabilir mi?** Burada sadece şöyle bir cevap verilebilir ki kitle olarak beşeriyetin atâleti gerçekte, Platonik metodun sırf bir gruba ait olan uygulaması ile asla yenilemez; tembel çoğunluğu aktif azınlığın safına çekmek için, doğrudan doğruya şahsî surette ilham etme şeklindeki ideal metod, dâimâ topyekûn sosyal talimin pratik metodu ile kuvvetlendirilmiş olmalıdır. İptidâî beşeriyetin âdeti olan bir tatbîkât, ki yeni liderler yeni hududlara yürüyüşlerin kumanda ve meselelerini ele aldığı zaman, sosyal tekâmül sebeplerine hizmet etmek üzere kullanılabilir.

Taklid kıymetli sosyal evsafın iktisabına yol açabilir -yetenekler veya hisler veyahut fikirler- ki bunları iktisap edenler meydana getirmemişlerdir. Şayet bu kalitelere sahip olanlarla karşılaş-

mamış ve onları taklit etmemiş olsalardı, asla bu vasıfları iktisâb edemezlerdi. Bu ise gerçekte bir 'kestirme yol'dur ve bu çalışmanın daha sonraki bir noktasında göreceğimiz gibi, bu kestirme yol, her ne kadar varılması gereken bir hedefe ulaşmak için takib edilmesi zarurî bir patika olabilir ise de, aynı zamanda, âkıbeti belirsiz bir keşif seferidir ki gelişen bir medeniyeti çar nâçâr çökme tehlikesine de maruz bırakabilir.

TARİH ARAŞTIRMALARINDA METOT MESELESİ*

"*Millî Kültür Dergisi*" adına benden, "Tarih araştırmalarında metot tartışması/meselesi" konulu bir yazı isteyen genç kuşaktan münevverlerimizin, bu hususdaki fikirlerime gösterdikleri ilgiye teşekkür etmem gerekir: Zira meslektaşlarımın çoğunun bu hususdaki fikirlerime sempati duymadıkları ve tarih felsefesi ve metodolojisi konusundaki çalışmalarımı yadırgadıkları üniversite çevrelerinde bilinen bir gerçek! Bu bakımdan, fikirlerimin üniversite muhiti dışındaki münevver ve yazarlarımız arasında daha fazla sempati görmesinden ötürü memnuniyetimi ifade etmeliyim. Ancak bu husus, bence çok garip değil. Zira, tarih boyunca, **"medrese/üniversite" çevreleri, yerleşmiş statüko ve ilim anlayışının otoritesini temsil etmiş ve çok farklı yahut yeni fikirlere** karşı müsamahalı olamamıştır. Bir çağın yerleşmiş 'paradigma'larını sarsmak zordur ve bu tabiî bir hâldir. Ancak Latinler'in dediği gibi "tempora mutantur et nos mutamur in illis": **Değişir zaman ve zamanın içinde yaşayan bizler de değiştiririz. İstesek de, istemesek de...**

Muhterem Kültür Bakanımız bu yılı "Bilgi Yılı" ilân etti: Bu söz, politik yönelişi bakımından çok doğru ve içinde bir

* *Millî Kültür Dergisi*, Şubat, 1991

tarih hesaplaşması var. Nasıl bir çağda yaşadığımız hususundaki tarih görüşümü bu yazının daha sonraki bir kısmında arzedeceğim; şimdilik, bu tarih muhasebesine dikkat çekmek istiyorum. Biz niçin tarihle uğraşıyoruz? Niçin bir tarih muhasebesi yapıyoruz? Tarih araştırmalarında takip ettiğimiz yahut etmemiz gereken metot problematiği, tarihe karşı aldığımız tavır ve yönelişle belirlendiği için, önce bu kavramlar üzerinde durarak, meseleleri netleştirmemiz gerekir kanaatindeyim. Artık sanayileşmesini tamamlamakta olan bir cemiyet olduğumuz hâlde, bu çağı, ya da 'Bilgi Çağı'nı yakalayamamaktan şikâyet ediyoruz. Bugünü anlamak için geçmişin muhasebesini yapmaya çalışıyoruz. Bu esas itibariyle doğru bir tavır. Evvelâ geçmiş devirlerle, yahut tarih dediğimiz, beşeriyetin geçmiş devirlerden bugüne kadar geçirdiği değişmelerle, niçin ilgilendiğimizi bilmemiz gerekir.

Tarihle ilgileniyoruz; çünkü, bir 'orientation' problemimiz var. Bu kavramı izah ederek başlayalım: Orient, malûm, şark demek; oryantasyon, **'şarka yönelmek suretiyle cihet tayini'** demektir. Yani güneşin doğduğu istikamete bakarak sağımızı solumuzu öğrenir; kendimize bir istikamet tayin ederiz. Demek oluyor ki, oryantasyon **'vaziyet tesbiti ve istikamet seçmek'** ma'nâsına gelir. Biz nereden geldik, nereye gidiyoruz, içinde bulunduğumuz durum nedir, nasıl bir dünyada yaşıyoruz, hangi istikamette gitmeliyiz, hedefimiz ne olmalı ve bunun için nasıl bir yol tutmalıyız? İşte orientation budur! Bunun için tarih öğreniyoruz: Yani, içinde yaşadığımız dünya ve onun bugünkü statükosuna gelmesi için nasıl bir tarihî gelişme olduğunu öğrenmek; bu dünyadaki yerimizi ve hedeflerimizi belirlemek için tarih öğreniyoruz. Romalılar "ex oriente lux ex occidente lex" derlerdi **"Işık doğudan, kanun batıdan gelir."** İşte bir tarih felsefesi! Evet, oryantasyon tabirini bizim kültürümüzün eski tabirleri ile izah edersek, bu bir 'hikmet-i işraak'tır, bir 'sırat-ı müstakîm', doğru bir yol tutmak için aydınlanma demektir. İşte tarih araştırmalarının gayesi budur. Halbuki bu, **geçmiş devirlerdeki hâdiselerin bir dokümantasyonu, yahut Hayakawa'nın tabiri ile tarafsız bir 'rapor'u olması gereken tarih araştırmalarının, bir tarih felsefesine dönüşmesi ma'nâsına gelecektir.**

Kur'an-ı Kerim'de, "Bilmediğin nesnenin ardından gitme; zira göz, kulak ve kalbin bundan mesuldür" buyurulmuştur. Tarih felsefesi yapmak, beşerî tefekkürün en çok zorlandığı, bütün bilgi çeşitlerini kapsayan, son derece geniş ve beşeriyetin tarih macerası bizi dahi ihata ettiğinden; işin tabiatı gereği, anlaşılması en zor meseleler üzerinde düşünmek demektir. **Ol mâhîler ki derya içredir, deryayı bilmezler!**

Nice büyük filozof ve tarihçi bu sahaya el atmış ve pek övülmeye değer bir netice ortaya koyamamışlardır. Ne var ki, tarihe yönelişimizin, tarih araştırmalarımızın bir ma'nâsı varsa, yahut olacaksa, yine işin tabiatı gereği, bir orientation meselemiz olduğu için, tarih felsefesi yapmaya mecburuz. Gerek 20. yüzyılda, gerekse daha önceki tarih felsefecilerine yapılan tenkitler (ki bu tenkitlerin birçoğu gayet yerindedir) sebebiyle, zamanımızda tarih felsefesi ile uğraşanlar, daha çok **'tenkidçi tarih felsefesi'** (Critical Philosophy of History) denilen 'metodoloji' meseleleri üzerinde çalışmayı tercih ediyorlar. Ne de olsa 'bir bunalım çağı'nda yaşıyoruz. Çağımızdaki şüphecilik, eski Yunan'daki şüphecilerin pîri 'Pyrrhon'a rahmet okutuyor.

Demek ki, iki türlü tarih felsefesi var: Spekülatif tarih felsefesi ve "tenkidçi tarih felsefesi" (yahut metodoloji). Bahsettiğimiz **orientation problemi**ni halletmek için girişilen spekülatif tarih felsefesi, beşeriyetin bugüne kadar yaşadığı tarihî hâdiselere dair bir yorumdur. Tıpkı, Kültür Bakanımızın zamanımız için 'bilgi toplumu' demesi ve endüstri devriminden bahsetmesi gibi. Metodoloji ise, adı üzerinde, tarih araştırmalarında kullanılan metot ya da metotlar hakkında bir tartışmadır: Yani tarihin değil, tarihçiliğin felsefesi...

Zannedilmesin ki bu izahat erbabına zaten malumdur. Yalnız bizde değil, batılılarda dahi (bu disiplinin pratiği ma'nâsına gelen diyeyim) 'tarih metodu' ile 'metodoloji' birbirine karıştırılır; sırf daha fiyakalı bir kelime gibi göründüğü için, alelâde **tarih metodu** tabiri yerine **tarih metodolojisi** denir. Her şeyin en iyisini batılı ilim adamları bilir, onlar isterse tarih felsefesi de yapabilir, "Şahin Uçar tarih felsefesi yapamaz" diye düşünen meslektaşlara ithaf olu-

nur. Demek ki, birçok batılı da bu işi bilmiyor olabilir... İbni Arabi **"İki türlü cahil vardır," demişti, "biri bir şey bilmez; öteki bir şey bilmediğini de bilmez, iki kere cahildir!"** Bize gelince, biz üçüncü bir cahil tipiyiz; bilmediklerimizin cahiliyiz! Ancak bildiğimiz işi de iyi biliriz... Yine bir Latin deyişi nakledeceğim: "Sapiens nihil affirmat quod non probet": **"Akıl ispat edilmeyen şeyi tasdik etmez".** Ziya Paşa da galiba, "Âyinesi iştir kişinin lâfa bakılmaz" demişti. Benim gördüğüm kadarı ile bizim tarih araştırmalarımızda, cılız bir biçimde de olsa bir metot tartışması var: En azından, M. Ali Kılıçbay tarihçilerimizin tarihçiliğini ve kullandıkları tarih metodunu tenkit ediyor. Kılıçbay, Annales ekolü tarihçilerini iyi okumuş; o ekolden önde gelen tarihçilerin birkaç kitabını tercüme etti. Bunlar arasında M. Bloch'un **"Tarihçiliğin Savunması"** kitabı bilhassa bu bâbdandır. Bence Kılıçbay çeşitli vesilelerle yaptığı metot tenkitlerinde, belki benim gibi biraz ileri gitse de, haklıdır. Zira tarihçilerimizi, Annales ekolünden öğrendiği metodik kıstaslara göre, beğenmiyor. Ne de olsa, Annales ekolünün üstatları bizim meslektaşların çoğundan iyidir elbet.

Bir de K. R. Popper'ın kitaplarını okuyanlar akıllarını bir **'tarihselcilik tenkidi'** ile bozdular. Ağzını açan, "Popper diyor ki" diye başlıyor. Bu bâbda bizim de biraz **"cürmümüz, isyanımız"** vardır: 1986'da idi galiba, fî tarihinde diyelim, Türk Tarih Kurumundaki uluslararası tarih kongresinde, tarihçilerimizin metot anlayışlarını tenkit ettiğimiz bir tebliğ sunmuştuk: Historical Thought and Education in Modern Turkey" (Modern Türkiye'de Tarih Düşüncesi ve Eğitimi) isimli bu tebliğimizde, cumhuriyetle birlikte gelen **resmî tarih görüşü**nü tenkit etmiş; tarihçilerimizin 'historisizm' gibi temel tarih metodolojisi problemleri ile dahi ilgilenmediğini, 19. asırdan kalma bir tarih metodu uyguladıklarını söylemiştim. Oradaki bir cümlemi tekrar edeyim: "But we can not go back to nineteenth century!": **"Fakat biz on dokuzuncu asra geri dönemeyiz!"** Bulunduğumuz yeri iyi bilelim: 20. yüzyılın sonunda yaşıyoruz. Ve bir tarih profesörü, bizim hakkımızda yazdığı bir tenkit yazısında; meslektaşlarımız bu meseleyi farketsin diye tercüme ettiğimiz 'Historicism' (Tarihselcilik) makalesi hakkında, sadece

şu bir cümleyi yazıyor: **"Historicism isimli tercüme, herhalde sosyoloji ile ilgili!..."**

Bizde, Köprülü ve Barkan hocanın talebeleri zaten, bilerek ya da bilmeyerek, Annales ekolünün izinden gidiyorlar. Fransızca ile yetiştikleri için önce onları okumuşlar herhalde. Ben şahsen, Annales ekolünün fikirlerine yanlış demiyorum. Hattâ 20. yüzyılda bunlar o kadar aşikâr gerçekler ki bu fikirler bana "mâlûmu i'lâm" kabilinden görünüyor. Annales ekolü, eskilerin siyasî tarihten ibaret tarih anlayışına karşı çıkmakta elbette haklı idi. Elbette, tarih eskilerin düşündüğü gibi siyasî tarihten ibaret değildir ve bugüne kadar olup biten her şey tarihtir ve dahi sosyal tarih, müesseseler vs. mühimdir. Ortaçağ'da yaşayan İbni Miskeveyh bile, **"Geçmiş devirlerde olup biten her şeyin tarih olduğunu"** söylüyordu. Geçmiş devirlerde olanlardan "neyin önemli olduğu" ise tarihçinin ilgilerine göre değişecektir, o ayrı mesele. Annales ekolünün fikirleri 20. yüzyıl başlarında belki bir yenilikti; bugün herkesçe kabul edilen şeyler. Ne var ki, bu görüşlerde bir tarih felsefesi, yahut metodolojik prensipler arayanlar, bence pek fazla bir şey bulamazlar. Annales ekolü bir tarih ekolü olabilir; ama bir tarih felsefesi değildir.

Halbuki metot meselelerinin münakaşası yukarıda arzettiğimiz gibi ikinci türden bir tarih felsefesidir. Bence bir tarih filozofu, başkalarının metot anlayışı yerine, **kendi metodolojisini geliştirmiş ve uyguluyor olmalıdır.** Benimle yapılan ilk röportajlardan itibaren bütün yazılarımda bu hususu vurgulamaya çalıştım. Şüpheci yüzyılımızın genel temayülüne ters düştüğü hâlde, ben spekülasyon dahi yaptım (zira "bence spekülasyonsuz tefekkür mümkün değildir" demekle iktifa edeceğim burada), ama *metot felsefesi yapmadan, tarih felsefesi yapılırsa* ortaya konan fikirlerin ne derece sağlam esaslara dayandığı şüphe götürür. Sözgelişi, tarihçilerin genellikle kullanmak zorunda oldukları "tarihî izah" (ki literatürdeki ismi genetik izahtır) pek sağlam bir akıl yürütme metodu değildir. Hattâ bu izah tarzı bana mantıktaki meşhur "Post hoc ergo, propter hoc" (Bundan sonra; o hâlde bu yüzden; yani sadece daha önce oldukları için bazı hâdiseleri sonraki hâdiselerin sebebi olarak kabul etme) hatası olarak görünüyor. Sebeplilik prensibi (illiyet) olmadan

düşünemeyiz; ama bizzat sebeplilik üzerine düşünmeden tarihçilik yaparsak, korkarım ki her hâdiseye bir kulp takarız. Kısacası, Türkiye'de **metodoloji**, yani **metot meselelerinin felsefesi** hususunda kaliteli bir tartışma olduğu söylenemez. Acizane ben bir şeyler yazıp çizdimse de, meslektaşlarımla benim aramda galiba bir **sağırlar diyalogu** var. Biz üçüncü türden câhiliz demiştik: Bildiklerimizi bilir, bilmediklerimizi bilmeyiz, **"herkes gibi"** diyeceksiniz. Bizim farkımız şu ki, tarih felsefesi spekülasyonu yaparken, metodolojik problemlerin farkında olduğumuzdan, sözlerimizin hangi noktalarda yanlış yahut dezavantajlı ve hangi hususlarda avantajlı olduğunun farkındayız. Spekülasyon, spekülasyondur: Dâimâ kusurları vardır; ancak spekülasyon yapmak cesaretini gösteremezseniz, düşünmeniz de mümkün olmayacaktır. Eskilerin yaptığı tarih felsefelerine karşı yapılan tenkitleri okuduğumuz için, mümkün mertebe bu tenkitlere muhatap olmaktan korunabileceğimiz bir tarzda tarih felsefesi spekülasyonu yapmaya çalıştık.

Bu spekülasyonun ana hatlarından birini kısaca arzetmemiz gerekiyor: Hem sözü edilen 'bilgi toplumu' kavramı hakkında düşündüklerimizi arzedebilmek, hem de kendi metodoloji anlayışımıza temel olan bir perspektifi göstermek için. **Zira, perspektif olmadan görüş de olmaz.** *The Geometry of Meaning* **(Ma'nânın Geometrisi)** isimli kitabında Arthur M. Young'ın dediği gibi: "All meaning is an angle": Bütün ma'nâ bir açıdan ibarettir! Bir bakış açısı...

Biz beşeriyetin tarihini **Pekin Adamı**'ndan bu yana, takriben 500 bin yıl içinde 7 kültürel periyoda ayırıyoruz. Böyle bir tasnifin yanı sıra, başka başka bin türlü tasnif daha yapılabileceğinin farkındayız; ancak bu tasnifin, çok kaba hatlı olmak şeklindeki dezavantajına mukabil, bize bir oryantasyon imkânı vermek gibi bir avantajı var. Bu 500.000 yılın sadece son 10 bin yılından beri medeniyet var. Daha önceki devirlerde tıpkı şimdiki iptidâî kültürlerde olduğu gibi, bütün beşeriyet iptidâî kültür hâlinde yaşıyordu (Filistin'deki ziraatçi Eriha şehri M.Ö. 7500-8500 yılları arasında kurulduğu tahmin ediliyor). Önceleri tıpkı cennetteki Âdem babamız gibi bütün insanlık "toplayıcı" idi (Filipinler'deki Mindanao adası

ormanlarında yaşayan Tasaday kabilesi hâlâ toplayıcıdır.) Sonra **taş devri yahut avcı kültürler** gelir. Günümüzde de yaşayan sayısız misali var bu avcı kültürlerin. Bitki veya hayvan ehlileştirmek sayesinde medeniyet doğmuştur: Malûm Hayvancı (Göçebe) ve Ziraat devirleri. Sömürgecilik faaliyetleri sonunda ise Avrupa'da mahut kapitalist/industrial devrim ortaya çıkmıştır. Bu sayede batının yükselişi başladı. Bizde ise, Tanzimat'tan beri bir **oryantasyon problemi ortaya çıktı** (ve nihâî ifadesini cumhuriyet devri inkılâpları ile buldu).

Birinci Dünya Harbi'nden çıkan, batılıların 'kayıp nesil' (lost generation) dediği, münevverler büyük bir iş başardılar: Avrupa kültürünün iflâsını ilan ettiler. Spengler; **Batının Çöküşü**'nü 1921'de neşretti. Toynbee dahi esas ilhamını Birinci Dünya Harbi'nin meydana getirdiği bunalımdan aldığını yazıyor. Sorokin 20. yüzyıla 'bunalım çağı' diyor. Ama endüstri kültürünün, yahut birinci endüstri devrimi denilen şeyin, sonunu görmek için fazla beklemek gerekmemiş; İkinci Dünya Harbi başlamış ve atom bombası ile atom çağı başlamıştır! **"Patterns and Trends in History"** isimli makalemde, harpten sonrasını yerleşmiş tabir ile **"post-industrialism"** (endüstri sonrası) diye isimlendirmiştim. Uzay çağı diyenler de var. İlk bilgisayar **ENIAC** da bu harpte ortaya çıktığına göre, isterseniz buna **bilgisayar çağı,** yahut **bilgi çağı** da diyebilirsiniz. Nihayet bir de, üniversite olayları ile başlayan 'asi gençlik' çağı var: ben buna Kenneth Boulding'in tabiri ile **Post-civilization** (Medeniyet sonrası) çağı diyorum. Bu tabirden korkmayalım, ama medeniyetin de sonu gelmiştir (K. Boulding'in, "20. Yüzyılın Mânâsı" kitabına bakabilirsiniz.). Bence, şu yaşadığımız zaman, Medeniyet'ten, **Medeniyet Ötesi** bir çağa geçiş hâlini, "in transitu" temsil etmektedir. Benim de mensup olduğum 68'in üniversite neslinin asıl karşı çıktığı şey, üniversitelerdeki birtakım yapılanmalar değil; statükoyu temsil eden bütün kurumlar (establishment) idi. Gerçi bizim neslin Türk gençleri, o zamanlar olduğu gibi bugün dahi, bu prosesin farkına varmış değildir. Ben dahi aynı neslin batılı temsilcilerini ve bu konuda yazılıp çizilenleri okumasam, fark edemezdim. Biz bu işi sağ sol kavgası olarak anlamıştık. Yakın zaman-

da Marksist ütopyaların iflası ilan edilmemiş olsa, belki de hâlâ öyle anlamaya devam ederdik.

Kendisine hürmet ve muhabbet duyduğum sayın Kültür Bakanı'mızın aksine, onun "Bilgi Toplumu" dediği bu **post-industrialist** devrenin dahi, 68 nesli ile birlikte sona erdiğini düşünüyorum. Evet, her şeyin başı eğitim (ya da bizdeki anlayışla sathî ve kuru sıkı öğretim), ama Neyzen Tevfik'in bir sözünü hatırlıyorum: "Okutur cahili echel (en cahil) ederiz!" Belki Neyzen'in çağında öyle idi: bugün ise, telecommunication imkânları sayesinde, meselâ TV marifeti ile echellere (en cahil kişilere) TV seyrettirip; onları bir güzel ebleh (bu çağ için açıklamak gerekirse yani; budala) yapıyoruz.

Bahsi geçen kongredeki tebliğimizin sonunda, A. N. Whitehead'in fikirlerini iktibas ederek, nasıl bir eğitim istediğimizi arz etmiştik. Kongre zabıtları basıldı; meraklısı oraya müracaat edebilir, ancak yine o tebliğin son paragrafında işaret ettiğimiz bir mesele ile yazımı bitirmek isterim: Bu Bilgi Bankaları, zannedildiği gibi, çok da pratik değildir. Çağımızda insanlar, çok fazla enformasyon bombardımanına maruz kaldıkları için, düşünme kabiliyetini hepten yitirip, Nabi Avcı'nın tabiri ile bir 'enformatik cehalet'e duçar olmak tehlikesi ile karşı karşıya. Bu satırların yazarı, Bilgi Bankaları sayesinde kitapların ortadan kalkacağı günlere ve medeniyet ötesi çağına hasret ve müştaktır. Halihazırda Amerika'daki 1500'den fazla bilgi bankasında, elimdeki Database Directory'ye nazaran, 50 milyon kitap ve 100 milyon periyodiğe ait "abstract"lar depo edilmiş bulunuyor. Ancak...

Bu database'lerde sadece kitapları tanıtan, muhtevası hakkında, kısa abstractlar vardır; kitapların tam metni değil. Temenni olunur ki kütüphanelerin yerini database'ler (Bilgi Bankası) alabilsin. Ancak bunun için micro chiplerin kapasitesi ve hızları, çok artmış olmak gerekiyor. Gelişmeler şimdiden epeyce büyük bir kapasite artışına yol açmıştır. İlerde bu teknik problemin halledilmesi de mümkündür. Ne var ki, yüzlerce milyonluk kitap ve dergi arasında, bize lâzım olan nesneyi arayıp bulmak, kullanmak tam bir "cinnet

mustatili" olabilir. **Sun'î zekâ çalışmalarının dahi başarıya ulaşması ve bizim için, bu sayısız ve gereksiz bilgi yığını arasından, gerekli olanları seçip emrimize amade olacak şekilde sunabilmesi hâlinde, 'bilgi çağı' tabiriyle kastedilen ütopya gerçekleşebilecektir.** Önümüzdeki 10 yılda sun'î zekâ çalışmalarının oldukça büyük mesafe katedeceğini sanıyorum. Belki de ancak o zaman, insanlar kendi başlarına düşünebilmeleri için yeterli ek – hafıza kapasitesine kavuşmuş olacaklar. Münevverlerimize hatırlatmak isterim ki, batılı ya da doğulu yazarları beğenmek ve kendimizi küçümsemek kompleksi ile bir yere varamayız. Bu işleri olduğundan başka bir biçimde görmeye kendimizi şartlandırmayalım.

20. yüzyıl bize, mantığın bile işe yaramaz bir düşünce aleti olduğunu öğretti. Ben şahsen doğunun paradoks mantığını da pek severim. Bir de şu var: Sevsin sevmesin, herkes insanlığın gidişatı hakkında birtakım fikirlere sahiptir: Bu da herkesin bir amatör tarih filozofu olduğu ma'nâsına gelir: Ne var ki doğru bir perspektif ve doğru bir oryantasyon bulmak kolay değildir. Üstelik bir **enformatik cehalet çağında bu iş** daha da zordur: Sayısız-değersiz lâkırdı okuyarak âlim olunmaz. Bu, 'Avrupalı tarihçi' rütbesine sahip olmakla dahi ele girmez. Teorisiz pratik işe yaramaz; izahı uzun söz olur; Osmanlı'nın dediği gibi: "el-ilmü saydün ve'l-kitabetü kaydün": "İlim bir avdır, yazmak onu bağlamaktır" deriz vesselâm... İpse dixit.

HENRY D. THOREAU'NUN SİVİL İTAATSİZLİK GÖRÜŞÜ VE OTORİTEYE KARŞI ÇIKIŞ BİÇİMİ*

Kısa Biyografi

Henry David Thoreau 1817'de, Massachusetts, Concord'da doğdu. 16 yaşında Harvard'a gitti. Grekçe, Latince ve İngilizce klasiklerine meraklı bir talebe idi. Mezun olduktan sonra, bir müddet öğretmenlik yaptı; fakat kısa bir süre sonra vazgeçip, yazarlığa başladı. 1841 Nisanından 1843 Mayısına kadar Ralph Waldo Emerson'un evinde yaşadı. Emerson'a her türlü işte yardımcı olan bir hizmetkâr olarak hizmet ediyordu; ancak, münasebetleri, aynı zamanda, bir usta çırak münasebeti idi. Eserlerinden anlaşıldığına göre, Thoreau, hocası Emerson'a göre, Şark klasiklerini daha iyi tanımaktadır. 1845'te, bir insan ne kadar az çalışırsa, kendisi ve içinde yaşadığı cemiyet bakımından o kadar hayırlı olacağına inandığı için, meşhur "temel hayat" tecrübesine başladı: Yani, kendi inşa ettiği bir kulübede, Walden gölünün kıyısında, iki yıl boyunca yalnız yaşadı. Orada, okuyup yazarak, hayvanlarla kuşlarla balıklarla arkadaşlık ederek, tabiatın yenilenişi ve mevsimlerin geçişi hakkındaki müşahedelerini yazarak ormandaki büyüleyici hayatı tasvir ettiği, 1854'te basılan *Walden* isimli eseri için notlar tuttu. İnzivaya

* İlim ve Sanat Dergisi, s: 35, 1993.

çekildiği ilk yıl içinde, erişkinlere mahsus vergi olan Kilise ve seçim vergisini (poll tax) ödemeyi reddettiği için, tevkif edilip hapsedildi. Her ne kadar Emerson ve diğer arkadaşları tarafından vergisi ödenerek hapisten ertesi gün çıkarıldı ise de, bu tecrübe onun, "Sivil İtaatsizlik Görevine Dair" *(On the Duty of Civil Disobedience)* isimli eserini yazmasına sebep oldu. 1847'de Walden gölünden ayrıldı. 1849'dan 1852'ye kadar çeşitli keşif gezileri yaptı ki bunlar daha sonra neşredilen *Excursions, Maine Woods, A Yankee in Canada* gibi kitaplarının materyali olmuştur. Bu arada Concord'da günlüklerini yazdı. 1862'de 45 yaşında öldü.[1]

Thoreau bir defasında kendini, "bir mistik, bir transcendalist ve bir tabiat filozofu (natural philosopher)" olarak tarif etmişti; her ne kadar bu tarif bir dereceye kadar onun eklektik düşüncesini aksettiriyor ise de, onu yaşadığı zamanda ve bugün önemli yapan bir özelliğini de perdeliyor. Zira Thoreau bir anarşist ve devrimci idi ve yüksek seviyeli bir isyan (revolt) edebiyatı ortaya koymuştu. Harvard'dan 1837'de mezun olduğunda, Dr. G. Ripley, Ralph W. Emerson ve Üniversite rektörü imzaladıkları Şehadetnamede (diploma) onun dürüstlük ve yüksek ahlâkî vasıflarına şahâdet etmişlerdi.[2]

H. David Thoreau yaşadığı sırada sadece iki eserini bastırdı. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers (1849);* baskı masrafını kendi sınırlı kazancı ile bizzat ödemişti. 1853'te, 1000 adetlik baskıdan 700'ü hâlâ satılmamış olarak kitapçı raflarında duruyordu. Kitabevi raflarını bu yükten kurtarmak isteyince, Thoreau kitaplarını evine taşımış ve günlüğüne şu ironik notu düşmüştü: "Şu anda kütüphanemde 900 kadar kitap var ve 700 tanesini ben yazdım." 1854'te yayıncılar istemeye istemeye de olsa *Walden*'dan iki bin adet bastılar. Bu kitap da bir yankı uyandırmadı ve bir kazanç getirmedi. 1840-44 arasında, çoğunluğu Emerson'un editörlüğünü yaptığı *The Dial* dergisinde olmak üzere, şiirlerinden bir kısmını bastırabilmiştir. 1862'de ailesi ve dostları, kitaplarını -kendisi

1. Henry D. Thoreau, *Walden and Civil Disobedience*, New York 1960, s. 1
2. "Thoreau" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy, Edo by*, P. Edwards, New York 1978, c. 8 s. 250.

öldükten sonra- ve notlarını bastırdılar. Böylece Thoreau'nun edebî kariyeri bir yankı uyandıramadan sona ermiş gibiydi. Kamuoyu, edebiyattaki asıl büyük tabiat yazarlarına nisbetle onu önemsiz ve ikinci sınıf bir tabiat yazarı saymıştı. Fikirlerinin ise, bir kısmının R. Waldo Emerson'dan aktarma ve biraz da beceriksizce ifade edilmiş olduğu kanaati hâkimdi.

Ancak, Thoreau'nun kitabı *Walden*'ın modern bir neşrine bir sonsöz (afterwords) yazan Perry Miller'a göre; "And this man has now become a God in Modern Literature (Ve bu adam şimdi, modern edebiyatta bir Tanrı olmuştur)!" İngilizce'nin konuşulduğu her yerde, Thoreau 19. asrın büyük ve önemli seslerinden biri sayılır. 20. yüzyılda Hindistan'da, Japonya'da, Güney Afrika'da ve Amerika'da onun sesi gittikçe daha fazla titreşimle çınlamaktadır. Şimdi onun bahsedilen iki kitabına ilâveten, saygıyla toplanan diğer notları ve *Journal*'inin 14 kalın cildi, nihayet, bol bol basılıp yayınlanmaktadır. Artık, Thoreau hakkında pek çok yazılıp çizilmiştir; neredeyse ustası Emerson'u gölgede bıraktığı dahi söylenebilir.[3]

Perry Miller'in kanaatine göre, 1854'ün pastoral Amerika'sında pek fazla etkili olmayan *Walden*, günümüzün insan hayatını ve çevresini gittikçe daha fazla zehirleyen 20. yüzyıl hayatına, makinaların gürültüsü, lüks eşyalar, aletler, mass media çılgınlığı ortamında, bir fare yarışı (rat race) gibi koşturup durduğumuz bugünkü medeniyete, çok daha keskin bir kontrast teşkil ettiği için, bugünün okuyucularına cazip gelmektedir... Belki bugün memnun ettiği okuyucu sayısı kadar bir okuyucu kısmını da kızdırmaktadır. Ancak, mesele şu ki, eski ilgisizliğin aksine, bugün her iki kısım okuyucu da onun sesini dinlemek zorunda. Emerson bir keresinde, ***"Kim ki gerçek bir insandır, bir nonconformist (cemiyetin uygun bulduğu kurallar ile uzlaşmayan kimse) olmalıdır."*** demişti.[4]

Thoreau'nun hiç uzlaşma kabul etmeyen sert "noncorformism"i, bugünkü medeniyetin dar kalıpları içinde, şehirlerin boğucu atmosferlerinde, bir türlü yürüyüp, açılmayan trafik sıkışıklığı

3. P. Miller, *After Wards (Walden)*, s. 250.
4. Ibid., s. 252.

içinde acayip bir kaplumbağa gibi kendisini arabasına sıkışıp kalmış hisseden insanlara, bir **'cennet düşü'** gibi câzip geliyor. Thoreau aslında 19. yüzyılın oldukça sevimli ve pastoral Amerika'sında, Concord isimli küçük bir kasabada yaşadığı hâlde, ikiyüzlülük ve materyalizmden ibaret olan **"Amerikan Başarı Rüyası"**na karşı çıkmıştı. Daha mesut bir çağda yaşadığı hâlde, medeniyetin şimdiki kadar zorlayıcı ve isyan ettirici olmayan ve o çağda çok net bir biçimde görünmeyen zincirlerine karşı nasıl mücadele ettiğini, hürriyetini nasıl kazandığını anlattı *Walden*'da: *"Sadelik, sadelik ve basitlik! (Simplicity, simplicity and simplicity!)"* diyordu. Bugünkü endüstriyel cemiyetin, insanı huzursuz eden, stres yapan şartları içinde yaşayan insanlara, Walden gölünün kenarındaki kulübesinde oturan ve sadelik çağrısı yapan Thoreau'nun ortaya koyduğu imaj; binlerce insan için, **'denizde bir yeşil ada, bir kayıp cennet'** ve stresten kurtuluş sembolü olmuştur. Ve uykusuz geceler geçiren birçok insan bugün kendi kendilerine sessizce itiraf ediyorlar ki, **"Çaresiz, sessiz ve ümitsiz bir hayatı yaşamaktan başka bir şey yapmıyorlar."**

Sivil İtaatsizlik

Sivil İtaatsizlik olarak bilinen eseri **Walden**'ın sonuna ekleyerek basmak artık âdet olmuştur. Gerçekten de, Thoreau'nun iki yıl boyunca, sadece basit ve zarurî ihtiyaçlarını karşılayarak ve okuyup yazarak, tabiat olayları karşısında derin düşüncelere dalarak, ormanda Walden gölünün kıyısındaki tek gözlü kulübesinde nasıl yaşadığını anlattığı *Walden* isimli eserinin sonuna *Sivil İtaatsizlik* eklenmeyince bir şeyler eksik kalmış gibi görünmektedir. Hatırlamak gerekir ki, *Sivil İtaatsizlik,* cemiyetten uzakta, Walden gölünde, tek başına yaşadığı bir zamanda, Thoreau'yu vergi ödemediği için tevkif etmeleri sebebi ile yazılmıştı (1846'da). Bunun içindir ki, bu eserdeki ***organize cemiyete karşı öfke***, Thoreau'nun Walden gölünde inzivaya çekilmesinin sebeplerini ve bu eseriyle vermek istediği mesajı aydınlatmaktadır. Thoreau, *Walden*'ı tekrar tekrar yazarken öfkesini gizleyip, yumuşatmış, sadece böyle bir hayat tecrübesinin

neye benzer bir şey olduğunu anlatmıştır. Bugün pek çok Thoreau hayranı bile hâlâ, *Walden* **isimli eseri bir 'sosyal tenkit'** olmaktan çok, bir tabiat şiiri (idyl) olarak okumaktadır. Bu yüzden *Walden*'den sonra *Sivil İtaatsizlik*'i okumak, bize Thoreau'nun gerçek motiflerini ve samimî fikirlerini daha iyi göstermektedir.[5]

Thoreau, *Sivil İtaatsizlik'in* ilk müsveddelerini 26 Ocak 1848'de Concord Lisesi'nde, **bir manifesto** olarak okudu. O zamanki adı, "Sivil Yönetime Karşı Koyma" (Resistance to Civil Government) idi. Yani eser, bir makale değil, aslında bir nutuk idi. Thoreau'nun *Sivil İtaatsizlik* isimli bu eseri, siyasî tarihte önemli bir rol oynamıştır.

Meşhur Rus yazarı ve reformcusu Leo Tolstoy'un bu eseri, ***başucu kitabı*** saydığı ve okunmasını harâretle tavsiye ettiği rivayet edilir. **Her ne kadar Tolstoy öldüğü zaman terekesinde kitapları arasında *Walden*'a rastlanmamış ise de, pasif direniş fikrini popularize eden Tolstoy'un fikirleri ile Thoreau'nun bu eserindeki fikirleri ve prensipler birbirine çok benzemektedir.** Aynı fikir ve prensipleri, Güney Afrika'da avukatlık yaptığı yıllarda (ki o sıralarda Tolstoy ile de mektuplaşıyordu) Gandi'nin çok başarılı bir biçimde uyguladığı bilinmektedir. Mahatma Gandhi, Güney Afrika'da avukatlık yaptığı gençlik yıllarında tıpkı bugünkü gibi o zaman da, Hintli göçmen işçiler ve zencilere hayatı zindan eden Güney Afrika hükümetine karşı enteresan bir pasif direniş hareketini uygulamaya koymuştu. Güney Afrika hükümeti, Asyalı göçmenlerin sınırlarından izinsiz girmelerini yasaklayan ve bunu hapisle cezalandıran bir kanunu uygulamaya koymuştu (Sınırlardan izinsiz girenlerin tevkifi bugün bize hükümetlerin tabiî bir hakkı gibi görünür. Halbuki Birinci Dünya Harbi'nin sonuna kadar pasaport denilen şey mevcut değildi. Pasaport kullanma âdeti, Cemiyet-i Akvam kararı ile Birinci Dünya Harbin'den sonra ortaya çıkmıştır.)

Gandi, binlerce taraftarını sınırı kasten ve büyük kitleler hâlinde geçmek için teşvik etti. Taraftarları kasten Güney Afrika top-

5. Ibid., s. 252.

raklarını terkediyor ve sonra tabiî izin almadan içeri giriyorlar ve bu yüzden hapse atılıyorlardı. Hapse atılan bu insanların çoluk çocuğunun perişan olmaması için, "Tolstoy Çiftliği" adı verilen, yardımlaşma kamp ve barınakları kurulmuştu. **Sayısız insanın bu suretle yaptığı sınır ihlali yüzünden, öyle bir an geldi ki, Güney Afrika hükümeti mahkumları üstüste doldurmasına rağmen, insanları hapsedecek hapishane bulamaz hâle geldi. Çaresiz kalan hükümet sonunda pes ederek, sınır ihlâlini hapisle cezalandırma kanununu iptal etmek zorunda kaldı.**[6]

Birinci Dünya Harbi'nden sonra bütün ülkeler bu pasaport kullanma ve sınırları ancak izinli geçme uygulamasını tatbik etmektedirler.

Tolstoy'la mektuplaştığı bu yıllarda Gandi, pasif direnişleri örgütleme pratiği yapmaktaydı. *Hindistan Opinion* dergisinde okuduğu bir yazı üzerine, Tolstoy bir mektubunda şöyle yazıyordu: **"Doğu Hint Şirketi marifetiyle İngilizler'in Hindistan'ı köleleştirmesinden şikâyet eden Hintliler'e şaşıyoruz. Nasıl olur da birkaç bin İngiliz, 300 milyonluk bir kıtayı köle hâline getirebilir? Eğer Hintliler köleliğe gönüllü olarak boyun eğmemiş olsalardı, böyle birşey asla mümkün olamazdı!..."**[7]

Sadece Hintliler için değil bütün insanlık için geçerli bir tenkit... Tolstoy'un, "hiçbir şekilde şiddete başvurmamak ve sadece vergi ödememe ve askere gitmeyi reddetme şeklindeki Thoreau'dan alınmış prensipler ile bir pasif direnişin organize edilebileceği ve bu hâlde sivil yönetimin çökeceği" şeklindeki fikirleri, Gandi tarafından başarıyla uygulanmıştır (Askerlik mecburiyeti dahi Fransız İhtilâli'nden sonra ve demokrasiler sayesinde ortaya çıkmış ve vatan hizmeti olarak telâkki edilmiştir. Daha eski devirlerde böyle bir mecburiyet yoktu).

Memleketi olan Hindistan'a döndükten sonra Gandi'nin uyguladığı şiddet kullanmama *(Non-violence,* isimli bir eseri de

6. *R. Rolland Tolstoy,* Varlık Yayınları, 1969, s. 161.
7. Ibid., s. 160.

vardır) ve ahimsa (bütün canlılara karşı şefkat ve incitmeme) doktrini ve hattâ taraftarlarının da bunu sadakatle uygulaması, elbette karşı tarafın dahi şiddete başvurmaması anlamına gelmiyordu. **Nitekim, 1919'daki meşhur Amritsar katliamında İngilizler, bir pasif direniş gösterisi sırasında "dağılın" ikazı dahi yapmaksızın, kalabalığın üzerine ateş açarak 319 kişiyi katletmiş ve sayısız insanın da yaralanmasına sebep olmuşlardı. Yine de, netice olarak, Hindistan'ın bağımsızlığa kavuşmasında Gandi büyük rol oynamıştır; ve bu pasif direniş usullerinin pek de tesirsiz olmadığının bir ispatı sayılır.** Thoreau, Tolstoy ve Gandi gibi isimlerin, politik mücadelede başarılı olduğu gözlenen, bu 'Pasif Direniş' usulleri, bugün dünyanın birçok bölgesinde etkili bir biçimde kullanılan bir politik mücadele biçimi olmuştur.

Kendileri bizzat şiddete başvurmasalar bile, şiddete maruz kalma riskini göze alabilen toplulukların, sonuçta politik mücadeleyi kazanma şansları olduğu anlaşılmaktadır. Bir misal daha zikredecek olursak, Çarlık Rusya'sında Tolstoy'un ve Thoreau'nun fikirlerini uygulayarak askere gitmeyi ve vergi vermeyi reddeden Dukhoborlar (bir Kafkas kavmi), Çarlık rejiminin şiddetli cezaları ve Sibirya sürgünlerine tahammül etmek zorunda kalmışlardı.[8] Sonunda bunların hâline acıyan Tolstoy, *Anna Karanina* isimli kitabının getirdiği gelirleri bağışlayarak, kiraladığı gemilerle 10.000 Dukhobor'un Kanada'ya göçmesini sağlamıştı (hatırlatalım ki o tarihte henüz pasaport olmadığı için, böyle bir şey mümkün idi). Bilindiği gibi, Zenci hakları uğrunda sonunda canını veren Martin Luther King dahi, bu düşünürlerin fikirlerini uyguluyordu. Zencilerin kanun önünde beyazlara eşit haklar elde etmeleri bu sayede mümkün olmuştur. Bugün bile, kalabalık caddelerde oturma eylemleri gibi, 'pasif direniş' usulleri, yaygın bir politik mücadele usulü olarak dünyanın her yerinde **sivil yönetimi protesto** maksatları için kullanılmaktadır.

8. H. Troyat, *Tolstoy*, Penguin Books, 1980, s. 741.

Sivil İtaatsizlik ve Thoreau'nun Otoriteye Karşı Çıkış Biçimi

Thoreau *Sivil İtaatsizlik* manifestosuna meşhur bir deyişle başlıyor: "I heartly accept the motto that government is best which governs least and I should like to see it acted up more rapidly and systematically. Carried out, it finally amounts to this, which also I believe, 'that government is best which governs not at all', and when men prepared for it, that will be the kind of government which they will have": Yani; **"En az yöneten bir yönetim biçiminin en iyi yönetim biçimi olduğu deyişini can ü gönülden kabul etmekle beraber; bunun daha hızlı ve daha sistematik biçimde gerçekleştiğini görmek isterdim ve bu düşünceyi biraz daha ileri götürürsek yine inandığım ve benimsediğim şu sonuca varırız 'ki yönetimin en iyi biçimi hiç yönetmeyen bir yönetimdir' ve insanlar bunun için hazır oldukları zaman, sahip olacakları yönetim biçimi de bu olacaktır."**[9]

Devamlı bir ordu bulundurmaya karşı yapılabilecek pek çok ve güçlü argümanların, devamlı bir yönetim biçimine karşı da yapılabileceğini, çünkü ordunun yönetimin bir aleti olduğunu da ilâve ediyor.

Görüldüğü gibi Thoreau, daha ilk cümlelerinden itibaren anarşist (yönetim yokluğu taraftarı) fikirler ortaya koyarak başlıyor sözlerine. Burada Thoreau devlete karşı aktif bir isyan taraftarıdır. Her ne kadar şiddet kullanmayı ihtiva etmiyor ise de, **vergi ödememek ve Fransız İhtilâli'nden sonra gelen askerlik görevini reddetmek suretiyle ortaya konacak bir prensip aksiyonunun, devleti çökertmeye yeteceğini savunuyor.** Neyin doğru, neyin yanlış olduğu hususunda sezgici bir idrâke dayanan bu prensip aksiyonunun, insanın kendi vicdanının dikte ettiği emirlere göre davranmasından ibaret olduğu söylenebilir. Thoreau'nun Türkiye'deki tesirleri cümlesinden olmak üzere, bir gazetede yayınlanan makalesinde Şahin Uçar da bir yazısında şu prensibi iktibas etmiştir:

9. H. Thoreau, *"Civil Disobedience"* s. 222.

"Bu kelâmı daha da netleştirmek için, bir 19. asır Amerikan filozofu olan Henry D. Thoreau'dan (ki fikirleri Tolstoy'a Gandi'ye, Martin Luther'e ve zamanımızdaki birçok batılı politik harekete tesir etmiş ve modern dünyanın tarihinde mühim rol oynamıştır) benim de benimsediğim bir prensibi iktibas edeceğim: "The only obligation which I have a right to assume is to do at any time what I think right": Tasavvur ve deruhte etmek hakkına sahip olduğum yegâne vazife, her zaman, sadece doğru olduğunu düşündüğüm şeyi yapmaktır.[10]

Bu prensibi Thoreau'nun kendi karakterine nisbet etmek de mümkündür. David Reissmann, *The Lonely Crowd* isimli eserinde, Amerikan sosyal karakterini tahlil ederken, başlıca sosyal karakter tipleri olarak, 'tradition-directed', 'inner-directed' ve 'other-directed' (geleneğe yönelik, kendi vicdanı tarafından yönlendirilen ve başkaları tarafından yönlendirilen) şeklinde bir sosyal karakter tiplemesi yapar. Riesman'a göre, sanayi toplumu ortaya çıkıncaya kadar, yani modern dünya tarihinden önce, geleneksel cemiyetlerde, sosyal karakteri biçimlendiren ve yönlendiren şey 'gelenekler' idi. Ancak, modern devirlerde batıda çoğunluk, Thoreau'nun bu prensibinde de gösterdiğimiz gibi, kendi iç âleminin, kendi vicdanının sesi tarafından yönlendirilen 'inner-directed' yahut başka bir tabirle autonom (bağımsız) sosyal karakter tiplerinden oluşmaktadır.

Bugünkü Amerikan tipi ise, büyük çoğunluk itibariyle, mass-media ortamında yaşanan hayat tarzı sebebiyle, başkaları tarafından yönlendirilen davranış kalıplarına sahiptir. Ziraat toplumlarının geleneğe bağlı şartlarında, Thoreau, bir egzantrik olarak görünebilir. Ancak David Riessman'ın bu tasnifine göre, modern çağların düşünce iklimine tercüman olmaktadır. Diğer taraftan, **ikide bir fikirlerini değiştiren, sabit ve yerleşmiş, yahut kuvvetli inançları olmayan (bugünkü şartlarda) başkalarının yönlendirdiği davranış kalıpları ile modern Amerikalı'nın sosyal şahsiyetine, bir başka bakımdan, 'şahsiyetsizlik' demek de mümkündür.** Reisman'ın uzun uzadıya külfetli ve yetersiz tarif-

10. Ş. Uçar, "Kelime-i Tevhid", *Yeni Düşünce Dergisi*, Ankara 1987.

lerden kaçınmak için, modern Amerikan sosyal karakteri olarak gösterdiği 'other-directed' tipinin en iyi numunesi olarak, Tolstoy'un *Anna Karanina* eserinin giriş kısmında yer alan, Stefan (Anna Karanina'nın, ihanet ettiği karısı ile arasını bulmak için ziyaret ettiği, erkek kardeşi) tipini veriyor.[11] **Hakîkaten, modern Amerikalı'nın, gazetelerde popüler olan görüşlere göre, çevrede yaygın olan fikirleri hemencecik benimseyen, 'konformizm', hayatını yaşama, iyi yiyip içme ve seks düşkünlüğü gibi özellikleri,** bu tipin şahsında, üç beş sayfalık çarpıcı bir tasvirde, gayet güzel anlatılmıştır.

Bu hesapça, Amerika'nın sanayileşmeye geçiş (süreci) içinde, **gelenekçi ziraî cemiyet ile modern Amerikan cemiyeti arasındaki bir zamanda,** 19. asır transcendalist felsefe ekolüne mensup olan Thoreau'nun **bağımsız yankee karakteri, yahut autonom (inner-directed) karakter özelliği, zikredilen bu prensipte en mükemmel ifadesini bulmuştur, denilebilir.**

Böylece, **'sadece kendi vicdanından emir alarak motive edilen' bir aksiyon, "nesneleri ve münasebetleri değiştirir" ve şu hâlde, "esasen devrimcidir."** Radikal sosyal reformlar, meselâ köleliğin kaldırılması (ki Thoreau hayatı boyunca bu mesele üzerinde durmuş ve bunu teşvik etmişti) seçilmiş yönetim temsilcilerinin istekleriyle yahut diğer dolaylı demokratik usullerle varılabilecek bir sonuç değildir ve ancak, her dürüst insanın kendi doğrudan doğruya (direct) aksiyonu ile mümkündür. **Bu ise, ferdin haklarını böylesine kötüye kullanan bir yönetimin şahsen ve maddeten, taraftarı olmaktan sarfınazar etmekle mümkündür. Thoreau'nun vergileri ödemeyi reddetmek suretiyle pratiğe döktüğü, 'Barışçı Devrim', böyle bir şeydir.** *Felsefe Ansiklopedisi*'ndeki Thoreau maddesinin yazarına göre, Kierkegaard'ın, *The Present Age* (1846) kitabı ve *Communist Manifesto* gibi eserler ile **yerleşmiş düzene karşı** (established order) **daha geniş muhtevalı bir protesto ortaya koyan Avrupa idealizmi içinde 'Civil Disobedience'i de saymak mümkündür:** her ne kadar ma-

11. D. Reismann, *The Lonely Crowd*, Passim, s. 15-40.

hallî bir New England context'i içinde yazılmış ve teorik olarak fazla sofistike değil ise de, Thoreau'nun eseri ile bunlar arasında tarihî bir bağ görülebilir. **Marx gibi Thoreau dahi, tam bir insanî tatmin hissi verebilecek yeni bir ekonomik model** (Walden örneğinde olduğu gibi) vererek mevcut statükolara karşı çıkmıştır. Ve yine Kierkegaard gibi, ferdiyetin "unique"liğini (biricik, benzersiz ve vazgeçilmez olduğunu) vurgulayarak, nihaî değer kaynağı olarak 'şahsiyeti' göstermiştir. Ancak, Tanrı ile diyalog yerine, tabiat ile diyalog suretiyle, bu radikal görüşlerin icbar etmesi sebebiyle meydana gelen, izolasyonu (yalnızlık ve tecrid duygusunu) aşmak istemiştir.[12]

Mutlak monarşiden, meşrutiyet monarşisine ve meşrutiyetten (sınırlı monarşiden) demokrasiye doğru meydana gelen ilerleme, aslında ferdiyete karşı gerçek bir saygıya doğru bir ilerlemedir. Hattâ Çinli filozof bile imparatorluğun temelinin fertler olduğunu kabul edecek kadar akıllı idi. **Bizim bildiğimiz şekli ile demokrasi, bir yönetim biçiminde mümkün olan en son gelişme olabilir mi? Bir adım daha ilerleyerek, insanların haklarını tanımak ve organize etmek mümkün değil midir?**[13] Tabiî burada kastedilen anlam, çağdaş insan hukuku ve bununla ilgili uluslararası örgütler değildir. Thoreau, tıpkı Tolstoy'un da tavsiye ettiği gibi, **tabiatla uğraşıp toprağı ekip biçerek, zarurî ihtiyaçlarını tamamen kendi karşılayarak, Walden örneğinde olduğu gibi, mevcut müesseselerin ve sosyal organizasyonun dışında bir hayat tavsiye ediyor.** Manc ve Tolstoy'un da gösterdikleri gibi, gerçekten de **ekonomik ve insanî bağımsızlığın başka türlü mümkün olmadığı, yahut başka bir ifade ile emeğin yabancılaşması ile ortaya çıkan sosyal kötülüklerin, mevcut sosyal orga-**

12. Michael Moran, *"Thoreau"* maddesi, s. 122.

13. Ş. Uçar, ***Patterns and Trends in History*** isimli kitabında Ş. Uçar'ın iktibas ettiği, "the progress from an absolute monarchy to a democracy, is a progress toward a true respect for the individual. Even the Chinese philosopher was wise enough to regard the individual as the basis of the empire. Is a democracy, such as we know it, the last improvement possible in government? Is it not possible to take a step further towards recognizing and organizing the rights of man?" sözleri Thoreau'nun ferdiyete verdiği değeri göstermektedir:

nizasyon biçiminin sonucu olduğu, doğrudur. Ancak bunun bütün medenî cemiyetlerin temel vasfı olan, **işbölümü ve bu işbölümüne uygun bir sosyal organizasyon zarureti olduğunu,** unutmamak gerekir.

Tolstoy ve Thoreau medeniyete pek fazla değer vermezler. İptidâî kültürlere mahsus bir hayat tarzını tavsiye etmekten kaçınmazlar. Diğer romantik yazarlar gibi, bunlarda da, **tabiat ve cemiyet dialektik zıtlıklardır.** Thoreau'ya göre, tabiat 'mutlak hürriyet ve vahşeti' temsil ederken, cemiyet sadece, '**Sivil** (sınırlı ve sun'î) **bir hürriyet ve kültür**' imkânını sunmaktadır.

Emeğin yabancılaşması sonucu ortaya çıkan sosyal yabancılaşma ve diğer yabancılaşma biçimleri hakkında son söz olarak, **biz ne diyebiliriz?**

Bu başka ve geniş hacimli bir yazının konusu yapılmak gerekir. Ancak bir çeşit son söz olarak, Thoreau ve Tolstoy'un bu fikirleri hakkında kısa bir değerlendirme için bu kitaptaki "Gençlik ve Yabancılaşma" yazısına bakılabilir.

YENİ DÜNYA DÜZENİNE DAİR*

"Sosyal reform gürültüyle, bağırıp çağırmakla,
şikâyetlerle ve muhalefet ve ithamlarla,
partiler kurmak veya ihtilâl yapmakla temin edilemez"
diye yazıyordu Henry George,
"O ancak, düşüncenin uyanması ve fikirlerin cereyanı,
terakkisi (progress) ile sağlanabilir.
Doğru düşünce mevcut olmadıkça, doğru bir
aksiyon da olamaz ve doğru düşünce mevcut
olduğu zaman, onu doğru aksiyon takip edecektir"
Leo Tolstoy, "A Great Iniquity"

Sömürgeciliğin çocuğu olan ve Tolstoy'un tabiri ile **"büyük bir günah" (a great iniquity)**, büyük bir insafsızlık ve adaletsizlikten ibaret olan, kapitalizm karşısında, batı dünyasında iki alternatif konmuştur ortaya: Biri Marksizm'dir ki bugün mağlup olmuş görünüyor; diğeri Amerika'lı Henry George'un **"tek vergili iktisadî sistem" (single-tax system)** de denilen sistemi. Her ne kadar, bu ikinci sistem "belki de Tolstoy'un lehinde tavır alışının etkisiyle, Marksist ihtilâlden hemen önceki üç ay gibi kısa bir süre içinde hüküm süren, Kerensky hükümeti tarafından da benimsenmiş ise de, tatbikine fırsat bulunamadan komünist ihtilâli yapılmıştı."

---

* Körfez savaşından sonra, 1994'te yazılmıştır.

Böylece, küçük çaplı yerel uygulamalar dışında bu sistem geniş çaplı bir uygulamaya kavuşamadı ve iktisat teorisi kitaplarında bile sözü edilmeksizin unutulmaya terkedildi.

Vaktiyle, **Henry George**'un sistemine şiddetle karşı çıkanlar arasında Arnold Toynbee'nin dedesinin de ismi geçer. Ancak, Toynbee'nin kendisi, **Henry George**'un görüşlerine yakın şeyler söylüyor. Meselâ, Toynbee diyor ki, **"Sanayi toplumu için gerekli faaliyet alanının sınırlarını, millî devlet belirliyordu, ama bugün bütün yeryüzü olmuştur faaliyet alanı" ve "ekonomik aktivitenin ünitesi aile veya kabile olan zamanlarda iyi ve faydalı olabilen bir mülkiyet kurumu uluslararası şirketler çağında zararlıdır ve buna bir çözüm bulamazsak, bu durum medeniyetimizi tehdit etmektedir."** Mülkiyet kurumu var oldukça, emeğin yabancılaşması hâdisesi kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Devlet mülkiyeti şeklindeki Marksist-Leninist çözüm yolunun bu yabancılaşma biçimini daha büyük boyutlarda tekrarlamaktan başka işe yaramadığını yaşadık ve gördük. Bu zaten tecrübe edilmiş ve Sovyet İmparatorluğu'nun dağılması ile âdeta tescîl edilmiş bir vâkıadır. Çok geniş kapsamlı bir biçimde söyleyecek olursak, mesele şu ki, **Devlet ve Mülkiyet gibi temel medenî kurumlar, bugünkü bilinen biçimleri ile devam edemezler.** Bu noktada iktisat teorisyenlerine Henry George'un fikirlerini ele alıp yeniden gündeme getirmelerini tavsiye ederim. Üzerinde düşünülmesi gereken bu ikinci alternatif yeterli olmayabilir; ancak mülkiyet kurumunu yeniden düşünmek ve yeni bir çözüm yolu aramak için "bir ilham kaynağı" olabilir.

Bize göre Sovyet İmparatorluğu'nun dağılması, dünyamızı (çift kutuplu bir dengeyi yok ederek) tek kutuplu, bir tek süper gücün hakim olduğu ve keyfe mâ yeşâ (nasıl canı isterse) bir sömürgeciliğin zorbalığına terketmek bakımından, fevkalâde tehlikeli bir statüko meydana getirmiştir. Şimdilerde bu rakipsiz kalan güç, **"ben yeni bir dünya düzeni kuruyorum, herkes de bu düzeni benimsemek ve uymak zorunda"** diyor. Burada, birinci mesele bizce şudur: ***Bu yeni dünya düzeni dedikleri insanlığın tartışması için geliştirilmiş bir teklif midir, yoksa birileri kendi menfaatleri-***

ni kollamak için insanlığa zorla kabul ettirmeye mi çalışıyor bu düzeni? Öyle görünüyor ki, bu, dünyamızın geleceği için yeni bir nizam arama kavgasından ziyade, eskiden beri cari olan kapitalist ve sömürgeci statükoyu korumaya yönelik bir dünya jandarmalığı hevesi. Mevcut tagallübün ve zulmün devamını garanti etmek isteyen, yahut bu sömürü düzenini şimdikinden daha ziyade artırmaya yönelik ve bütün dünyaya, "dediğim dedik, astığım astık, kestiğim kestik" diyen bir zihniyet. Asırlardır süregelen doymak bilmez bir kapitalist iştihayı, **yeni dünya düzeni** diye takdim ederseniz, bu 'düzenbazlık' olur olsa olsa. Pekâlâ, nedir bu Yeni Dünya Düzeni dedikleri, biraz daha yakından bakalım.

Amerika'nın canını sıkan bir devlet olursa, hemen Birleşmiş Milletler'i topluyor bir karar aldırıyor, böylece kendi politikasına bütün dünya devletlerini de ortak edip, onların da desteğini alarak (Körfez Krizi'nde olduğu gibi, hattâ askerlerinin masraflarını da çıkararak ve diğer devletlerin askerî güçlerinden de yardım alarak) hasmını tepeliyor. Bu arada güya gerçek hasmı olan Saddam yerine yüzbinlerce suçsuz insan, kadınlar, çocuklar, ihtiyarlar cephe gerisinde ölüyor. Ölmeyenler de harp sonrası uygulamaları sayesinde açlık ve hastalıktan ölmeye mahkum ediliyor. Sözde Saddam'a karşı yapılan hareket Saddam'ın kılına halel getirmezken, sayısız masum insanı katlediyor. Yani bu normal mi? Şimdi, **"bütün dünya milletlerinin tasvip ettiği ve katıldığı bir hareket bu"** denilebilir. Pekâlâ, Birleşmiş Milletler nasıl böyle kararlar alabiliyor? Hattâ, savaşın sonuçları bu kadar âşikâr iken, sadece suçsuz yüzbinlerin ölümü ile sonuçlanmışken, bu uygulamadan arta kalan milyonlarca suçsuz insanı aç ve ilaçsız ölüme mahkum eden kararlar almaya Birleşmiş Milletler Teşkilâtı ve sözüm ona bütün dünya milletleri nasıl ikna ediliyor?

Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nın nasıl çalıştığı bilinen bir şey. Bir zamanlar, sözüm ona, dünyanın geleceği hakkındaki (Dünya Harbi'nin yol açtığı) endişelere binaen, Cemiyet-i Akvâm kurulmuştu. Bugün Cemiyet-i Akvam rolünü üstlenen, güya beynelmilel hukuk mucibince yeryüzünde sulhu temin etemeye çalışması gereken, Birleşmiş Milletler Teşkilâtı, **"yalnızca harp ve işgal kararı**

alan" bir teşkilât oldu; sözde beynelmilel hukuk adına. Gerçekte bu teşkilâta hâkim olan süper gücün zulmüne, zorbalık gösterilerine hadim olacak, **"başını kaldıranın başını ezme"**, tehdidi savuran bir kurum. Yeni Dünya Düzeni dedikleri şey bu ve kullandığı aletler gözönüne alınınca, bu düzenbazca ifadeyi değiştirip, **buna zorbalığın, tagallübün, sömürünün, emperyalizmin, bir kelime ile "zulmün yeni çehresi"** demek gerekir. Ama, unutulan bir gerçek var ki o da şudur: **Zulüm payidar olmaz. Ne kadar güçlü de olsa, güçten başka sınır tanımayan sözde beynelmilel hukuk, ne gibi düzenlemeler yaparsa yapsın, ondan daha üstün bir güç artık mevcud olmasa bile, zulüm payidar olmaz; çünkü kendi kendini ifna edecektir.** Bakalım ırkçı kavgalara nasıl çözüm bulacaksınız şimdi?

Deniliyor ki bu 'yeni dünya düzeni' sulhu korumak içindir; **işte, "demokrasi, serbest pazar ekonomisi, sınırların zor yoluyla değiştirilmemesi"** ve daha bilmem hangi lâkırdılar. Efendim dünyada sınırlar ortadan kalkıyormuş, her devlet diğerlerinin iç işlerine artık müdâhele edebilirmiş, adalet adına. Bu arada aklıma geldi: Tolstoy bir yerde der ki, **"Bu diplomatlar düz sözü dolaştırıp anlaşılmaz hâle getiren ve durmadan konuşan bir zümredir ama, bunların gerçekte hiçbir etkisi yoktur. İnsanlara bir faydaları olmak bir yana, zarar bile veremezler; çünkü hiçbir etkileri yoktur."** Kendi adına konuşmak yerine başkaları adına konuşan, mensup oldukları devletlerin politikalarını dile getirmek durumunda olan insanların ne etkisi olacak. Bunlar başkaları adına konuşan insanlar değil mi sizce? İşin en kötü yanı, son tahlilde bu başkalarının uluslararası şirketlerin menfaatlerinden ibaret olması.

Bugün uluslararası şirketler devletlerden daha güçlü. Sony firması imal ettiği mallara "Made in Sony" damgası vuruyormuş, artık "Japonya'da yapılır" demeye tenezzül etmiyorlar. Gerçek de budur; Sony artık uluslararası bir şirkettir. Kimlerle ortak olduğunu, mallarının hangi aksamını hangi ülkede ürettiğini Allah bilir. **Uluslararası şirketler çağında devlet sınırlarının sözü mü olur? Onlar çoktan aşınmış ve fiilen yok olmuşlardır.** Ortada bir ***"hakimiyet mücadelesi var"*** gibi görünüyor. Fakat bu mücadeleler ar-

tık eski çağların **'devletler arası harpleri'ne** benzemiyor. Uluslararası şirketlerin petrol menfaatleri adına yapıldı Körfez Harbi. Kuveyt devleti ile Irak devleti arasındaki ihtilâflar işin zâhirî sebeptir. Bunları herkes biliyor. Global ticaret ve global iletişim, sınırları bertaraf etmiştir. Geriye millî devlet politikası falan da kalmamıştır. **Kalan şey, ırkçılık ve etnik çatışma...**

Ben size yeniden şerh edeyim. Bu 'yeni dünya düzeni' aslında şudur: **Dünyada batılıların arzu ve istekleri dışında harp olmasın. Olacaksa, uluslararası şirketlerin menfaatleri gerektirince, batılılara piyon olmak mevkiindeki diğer dünya devletleri de, onların zulmünü pekiştirmek için, hep birlikte hareket etsin, âsîlerin üstüne çullansınlar.** Bu tasvîr ne ölçüde gerçekçi bir tasvirdir, onu insanların kendi insaf ve müşâhedesine göre, kendi vicdanına bırakıyorum. Ama, bu batılıların bir de, **adalet havarisi, hürriyetçi** falan kesilmesine düpedüz 'riyâkârlık' demekte ısrar ediyorum.

'Yeni dünya düzeninin ne menem bir şey olduğunu her gün zuhur eden hâdiseler ispat ediyor. İşte Bosna-Hersek, işte Azerbaycan, Çeçenistan ve emsâli etnik çatışmalar. Aslında akıl ve basiret sahipleri kendileri de görüyorlar, Birleşmiş Milletler'in ne yaptığını; onun için, bu hususlar şerhe bile muhtaç değildir.

BÂBİL KRALI NEBUKADNETSAR'IN RÜ'YÂLARINA ÇAĞDAŞ YORUMLAR*

Bismillâhirrahmânirrahîm
"Külle yevmin hüve fî şe'n":
(O, her gün bir şe'niyet içredir:
kâinatı her an yaratmaya devam
eden bir Hallâk'ı dâimdir.)"
Kur'an-ı Kerim

Hz. İsa buyurmuştu ki: **"Gözlerinin önündekini tanı, görmediğin de sana ilhâm olunacaktır."** Gözlerimiz önündeki dünyaya baktığımızda ne görüyoruz? Gördüğümüz ve yaşadığımız dünyayı nasıl yorumlamamız gerekir? Kısaca, insanlara ne oldu? Çağdaş hayat birçok görünüşü itibariyle bir kabusa, kötü bir rü'yâ'ya benziyor. Niçin kendimizi içinde yaşadığımız cemiyete yabancı ve garip hissediyor, kalbimizde onulmaz bir gurbet yarasının sızısını duyuyoruz? İnsanoğlunun yeryüzündeki pozisyonu, niçin böylesine bir cinnet ve vahşet manzarasına dönüştü? Televizyonu her açışımızda, yeryüzünün her tarafından nakledilen ve beynimize üşüşen dehşet sahneleri ve çığlıklar... Ekmek kazanma savaşı içinde kan ter içinde kalan insanlar görüyoruz. Bernard Shaw'ın tabiri ile: **"Lekeli para kira, faiz ve kârla elde ediliyor ve her kuruşu suça, içkiye, fahişeliğe, yoksulluğun bütün kötü meyvala-**

* Bilgi ve Hikmet Dergisi, s: 7, 1994.

rına bulaşıyor. Dünyamıza vahşet ve terör hâkim oldu, hayatımız kabus gibi..." Geçenlerde Spengler'in *Batı'nın Çöküşü* kitabını karıştırırken gördüm; "**tarihî çağlara ayırarak yorumlama geleneğinin Kitab-ı Mukaddes'teki Danyal Aleyhisselam'ın kehanetinden kalma çok eski bir gelenek olduğunu**" söylüyor. Bana öyle geliyor ki, Mukaddes Kitaplarda bahsedilen kıyamet öncesi 'Karanlık Çağ', sanki bu çağdır. 'Altın Çağ', 'Gümüş Çağı', 'Tunç Çağı' geçti ve işte nihayet 'Demir Çağı'ndayız. Çağdaş teknolojinin acımasız çelik silahları insanlığı parçalıyor, eziyor. Bir kabusa dönüşen çağdaş tarih rü'yâsını yorumlamamız gerekiyor. Hz. Danyal'ın, bu dört çağ tasnifiyle, Babil Kralı Nebukadnetsar'ın rü'yâsını yorumladığı gibi bizim de bir tarih yorumuna, yeni tarih felsefesine, ihtiyacımız var.

Kitab-ı Mukaddes'in Danyal bölümünde anlatıldığına göre, Babil Kralı Nebukadnetsar, gördüğü düşlerden ruhu sıkılıp, uykuları kaçarak; sihirbazların, kâhinlerin, falcıların toplanıp, rü'yâsını yorumlamalarını emretmiş. Babil Kralı'nın düşleri yorumlanabilirse, mesele yok; yorumculara mükafâtlar verilecek; iyi bir yorum yapamazlarsa, hepsi katledilecek... Kâhinler, "**Kral bu kullarına düşünü anlatsın da, yorasını gösterelim**" deyince Babil Kralı, "**Gördüğüm düş aklımdan çıktı, unuttum gitti**" diyor; "**Siz bana düşü anlatın ki, ben de yorasını gösterebileceğinizi anlayayım**" diye de ilave ediyor... Öyle ya, kralın rü'yâsında ne gördüğünü bilemeyeceklerse, bu adamların yapacağı rü'yâ yorumunun doğru olacağı nereden belli yani? Çağdaş dünyada yaşadıklarımızı düşündükçe ve televizyonda gördükçe, Babil Kralı Nebukadnetsar'a hak veriyorum. Bu kâbusun ma'nâsı nedir? Yaşanan realite, beşeriyetin bugüne kadar gördüğü tarih rü'yâsı, nasıl yorumlanmalı? Her şeyden evvel, yaşanan hâdiseler kötü bir düş mü, yoksa gerçekler, dünya ve insanlık realitesi bu mu? Tarihi ve realiteyi nasıl yorumlayacağız?

Babil sürgününden sonra ve binlerce yıl boyunca yeryüzünde dağınık yaşayan Yahudi ırkı, bütün yurtların en kutsalına sahipti: Onların vatanı, Kitab-ı Mukaddes idi. Yeryüzünde vatanları yoktu; ama, Mukaddes Kitaplarını yurt edinerek yaşadılar. Asırlarca Tanrı tarafından vaad edilen bu vatanın, '**Mev'ud Vatan**'ın hayaliy-

le yaşadıktan sonra; nihayet, çağımızda bir yeryüzü vatanına, İsrail'e sahip oldular. **Ne var ki, artık yurtları kutsal toprak değildir ve tarihin en acı zulümlerini sahneleyerek kirlettikleri bir toprak parçasından ibaret olmuştur.** Hâlâ bugün bile, İsrail'de, siyasete düşman olan ve Kitab-ı Mukaddes'in mesajının laik Siyonist politikalara alet edilmesine karşı çıkan, birtakım Musevi grupları var; ama, İsrail'de hakim olan artık onların **'Tevrat'ı yurt edinen zihniyet**'i değil; Rasyonalist ve makyavelist politikacılar... Ve yalnızca Yahudiler değil binlerce yıllık mukaddesatlarını yitirenler; yani bugün bütün insanlık gariptir: Artık Mukaddes Kitapların huzurlu dünyasında yaşamıyor insanlık: Bugünkü çağdaş medeniyet dinsizdir. **Daha doğrusu, dinsizlik insan tabiatına pek uygun düşmediği için, kendine putlar edinmiştir.**

Hıristiyanlığı tahtından indiren Paris Komünü, nasıl insan aklının heykelini, daha doğrusu sevimsiz bir putunu, Paris'e dikerek, aklı ve terakkiyi putlaştırmışsa; artık akıl ve terakki putuna da inanmayan çağdaşlarımız, yine Kitab-ı Mukaddes terimi ile söyleyecek olursak, insanın iktidar hırsını putlaştıran kadim molok (mülk) putuna tapınmaya başlamış ve **Molokperest** olmuştur. Her ne kadar, **"Adalet mülkün temelidir"** denilse de, mülkün yani (molok'un) gerçek temeli, yalnızca iktidar hırsı olmuştur. Belki, 'Mülk'e (devlete) alternatif olarak 'anarşi'yi gösteremeyiz; amma ve lâkin, anarşi'nin alternatifi olarak da hâlâ tagallüb, ceberrut ve zorbalık bu çağda bile tatbik edilen siyasî hükümranlık biçimi olmamalı... Eflâtun'un, insanın değişmez ve değişmeyecek hastalıkları olarak zikrettiği, devlet (iktidar), servet ve şehvet hırsları... Modern dünyanın yeni Teslis'i (itikadî üçlemesi) 'iktidar, para ve seks'ten ibarettir – bunlara tapınıyorlar... İktidar hırsının şeytânî karakteri, 'lekeli para' ile ittifak ederek ve insanın insanî vasıflarına değil behîmî; yani, şehevî ve hayvânî, yönlerine hitap ederek çağdaş bir teslis putu oluşturmuştur. İşte tarihin çağdaş insanlığa oynadığı kötü oyun budur. Realite'nin meydana getirdiği rü'yet, berbat bir kâbus, kötü bir rü'yâ...

Bunun niçin böyle olduğunu; insanlık güzel şeyler gerçekleştirmek isterken ve ilerleme rü'yâsı görürken, arzularını ve gaye-

lerini gerçekleştirmek için attığı her adımın, her faaliyetinin, niçin hiç istemediği, "kendi aleyhine bir dünya kurmaya" yaradığını; tarihin insanlığa yaptığı bu kötü şakanın ve acı alayın ma'nâsını iyice anlamamız, bu kötü düşün yorumunu yapmamız lâzım. Bu da bizi "TARİH NEDİR?" meselesine getiriyor.

Bu satırların müellifi klasik tarih tariflerinin yanlış olduğunu; iyi niyetle seçtiğimiz bir bakış açısının, tarihi –sâfiyâne- geçmiş devirlerin bilgisi diye görmenin, bizi feci biçimde yanılttığını düşünmektedir. Benedetto Croce: **"Gerçek tarih çağdaş tarihtir."** demişti. Bununla kastettiği, tarihçinin çağının insanı olması hasebiyle tarihî hâdiseleri çağdaş bir perspektifle ele almaya mecbur olması ve çağının problemlerinden ilhâm alarak tarihî incelemek durumunda kalması idi. Netice olarak, çağdaş hâdiselerin benzerleri ve sebeplerini tarihte aramak, yahut yüzyıllık gazetelerden çağdaş havadisler okumak aynı kapıya çıkar.

Esasen bildiğimiz her şey ve bütün kavramlar Nebukadnetsar'ın unutulmuş rü'yâlarına benziyor diyebiliriz. (Bilgi teorisi açısından bakarsak). Demek ki, tartışmamız gereken en azından iki anlamlandırma teorisi vardır: Her sözün dâimâ bir gerçek anlamı, bir de sembolik anlamı vardır. Halbuki, *Ma'nâ ve Mazmûn* isimli eserimizde de işaret ettiğimiz gibi **"Ortaçağ zihniyeti sembol ile gerçeği –allegorik ma'nâ ile gerçek anlamı- birbirinden tefrik etmezdi; Ortaçağda allegori ile gerçek iç içeydi."** Bugün, beşeriyetin yirminci yüzyıla kadar gördüğü bu uzun, karmaşık ve ruhumuzu dayanılmaz bir baskı ile bunaltan rü'yâyı doğru yorumlayacaksak, önce gerçek anlamı ve sembolik anlamı birbirinden ayırmayı öğrenmemiz gerekecektir.

GERÇEK NEDİR? (Yalnızca gözlerimizin önünde görünen gerçek değil, görünmeyen gerçeklerle birlikte eksiksiz bütün gerçek nedir?) Rü'ya (yani, duyularımız dış dünyaya kapalı iken gördüğümüz rü'yet) nedir? Peki yorum nedir? Yani 'anlam'ın anlamını dahi tartışmak zorundayız.

Demek oluyor ki, tarihi ve varlığı önce tanımamız gerekiyor; ancak **gördüğümüzü gerçekten tanımadıkça** ona bir anlam vermek mümkün değil. Kitab-ı Muakddes'e bakılırsa Nebukadnetsar pek öyle sıradan bir rü'yâ görmemişti; ruhu da boşuna daralmamıştı: Nitekim Danyal Kitabında bu rü'yâ öyle anlatılmış ve yorumlanmıştır ki -sembolik anlamın altında- asırlarca tarih şuuruna hükmeden bir "tarihi çağlara ayırma" görüşü çıkmıştır. Biz bu tarih rü'yetini tartışmak zorundayız. Çünkü maceramız tarih içinde cereyan etti ve bildiğimiz her şeyi tarih referansı ile (bugüne kadar ortaya konulan görüşlerle) biliyoruz. Ancak, bu tarih rü'yetini yorumlamak için **mâ'nâyı ve mazmûnu** (anlam ve sembolik anlamı) ve semantik açısından **anlamın anlamını** da tartışmak zorundayız. Demek ki, epistemoloji (bilgi teorisi), ontoloji (fizik varlık teorisi ve metafizik) ve tarih rü'yâmızı -insanoğlunun tarihte tezahür eden bütün düşünce ve faaliyetlerini- yorumlamak söz konusudur. Hz. İsa'nın sözünün derin anlamı işte budur: **Gözlerinin önündekini iyi tanı; görmediğin de sana ilhâm olunacaktır.**

Mahsûsatı (beş duyu mahsulü hisler) hayvanlar da hisseder ve görür. Ancak onu anlamak ve **ilhâm mahsûlü** düşüncelerle akletmek ve yeniden biçimlendirmek insana ait bir meziyettir. Görünmeyen dünyaya dair ilhâmımız, yalnızca bir ilhâm mı? Belki de! Ancak insanın yüceliği, düşüncesi ve bütün tarihî macerası da bu ilhâmla başlar. Önce kelâm ve sonra kelâmın meydana getirdiği sembolik anlamlar dünyası. Bu anlamlar dünyası kifayet etmediği zaman da, sembolik dil ile anlatılan üst-diller ile ortaya konulan mazmûnlar dünyası...

Nebukadnetsar'ın "tarihî rü'yet"ine ve bu hatırlanamayan rü'yânın yorumu meselesine iyice dikkat edince anlıyoruz ki, gerçekten kaliteli ve tatminkâr bir yorum yapacaksak; tarih, fizik, metafizik ve epistemoloji meselelerini hep birlikte mütâlaa etmeliyiz. Burada ilmî ihtisas alanları içinde kalamayız; çünkü bütün bu meseleler son derece girift ve iç içedir. Başta tarih olmak üzere pek çok kavramı yeniden değerlendirmek ve yorumlamak zorundayız. Tabiat (fizik) ve tarih gibi kelimelere bir anlam verdiğimiz zaman, ekseriya farketmesek de, semantik (anlambilim), epistemoloji, me-

tafizik ve benimsediğimiz kozmogoni (yaratılış teorisi), kozmoloji (kâinatın yapısına dair teoriler) ve ilahiyat anlayışına bağlı oryantasyon (vaziyet ve istikamet tesbiti ile beşerî faaliyetlerimiz için seçtiğimiz yöneliş) bakımından kendi yorum ve tercihlerimizi de ifade etmiş oluyoruz. Onun içindir ki, bütün bu meseleler birbirinden tamamen farklı kategoriler olarak ele alınırsa bazı kaçınılmaz hatalar zuhûr edecektir. Bu hükmümüzün mucip sebeplerini gösterebilmek için "tarih rü'yeti" yahut tarih kelimesinin ma'nâ ve mazmûnunu incelemekle işe başlamamız gerekecektir. Bunun için, işe lisaniyat ve semantik (anlambilim) temelinden, tarih kelimesinin etimolojisinden başlamamız lâzımdır.

TARİH NEDİR? İbni Haldun üstadımızın deyişi ile tarihi anlamak hususunda alimler ile cahiller müsavidir. Zira, tarih kelimesinin basit ve zâhirî anlamı geçmiş zamanlardaki olayların hikâyesinden ibarettir. Böyle münferit, "unique" eşsiz, benzersiz, kendi zamânına mahsus husûsî şartların mahsulü bir olaylar yığını hakkındaki bilgimiz sınırlı da olsa geniş de olsa farketmez. **Çünkü, böyle bir olaylar kaosunun bir düzenliliği, prensibi olmadığı için anlamı da yoktur.** Bâtınî anlamı itibari ile ise, **İbni Haldun'un tabiriyle tarih, olmakta olan şeylerin (kâinatın) sebepleri hakkında bir 'tahkik'dir (meselenin hakîkatini araştırma) ve bu işin mebadisi (başlangıç ilkeleri) gayet amikdir (derindir).** İbni Haldun, olan şeylerin (kâinatın) derken tarihî olayları kasdetmiş olabilir, ancak biz bâtınî anlamı ile tarihi, kâinatın sebepleri ve mebadisi şeklindeki Arapça ifadeyi aynen muhafaza etmek suretiyle, yalnızca beşerî tarihi değil tabiat tarihini de ihtiva edecek şekilde, bütün olayların tarihi diye anlama temayülümüzü de aksettirmek istedik.

Malum olduğu ve İbni Haldun üstadımızın da işaret ettiği üzere, tarihin zâhirî ma'nâsı geçmişte kalan beşerî olayların hikâyesinden ibarettir. Ancak biz tarih kelimesinin etimolojik (kelime kökü itibariyle lugattaki) anlamını tercih ediyoruz. İbranice "verrehe" (hilali görmek) kelimesinden gelen tarih kelimesinin lugat an-

lamı, ay takvimi itibariyle hâdiselerin takviminin tesbiti, yani **kronolojik olarak hâdiselerin tesbit ve kaydı anlamına** gelir. Yunanca 'istoria' kelimesinden türeyen batı dillerindeki tarih kelimesi de aynı anlama gelir. Ancak, Toynbee, kelimenin Yunanca İon lehçesinde gerçekleri araştırma ve inceleme ma'nâsına geldiğini söylüyor. Velhasıl Eski Yunan'da istoria, **'olaylara dair bilgi'** olarak anlaşılmıştır. Derler ki, kelimeler üzerinde fazla ısrar etmek ukalâlıktır. Ancak, tarih kelimesinin bu lugat anlamı bütün felsefe tarihi boyunca, tarihî anlamı bakımından, filozofların münakaşalarına sebep olmuştur. Çünkü tarihin, ferdî ve hususî hâl ve olaylara dair bilgi diye anlaşılan zâhirî ma'nâsı, bu mevzuun theoria faaliyetine yani teorik açıklamaya müsait olmaması şeklinde değerlendirilmiştir. Aristo'dan başlayarak pek çok filozof bu anlamı yüzünden tarihi küçümsemiş ve İbni Haldun'un da işaret ettiği üzere **anlaşılmaz ve esasen anlamsız bir hâdiseler yığını** olarak telâkki etmişlerdir. Doğan özlem'in *Tarih Felsefesi* isimli eserinde bu münakaşaların mükemmel bir dökümantasyonu yapılmış bulunmaktadır. Bu sebeple, tarihin kelime anlamı dolayısıyla, mevzuu bakımından, kelime kökünden çıkan bu münakaşaları tekrar etmek istemiyoruz. (Gereksiz veya önemsiz olduğu için değil sözü çok uzatacağı, dallanıp budaklandıracağı için). Şimdilik bu theroia ve istoria (teori ve tarih) zıddiyeti için D. Özlem'in kitabına bakılmasını tavsiye etmekle iktifa ediyoruz.

Ancak, tarih, kelime anlamı itibariyle olayların kaydı ise ve beşerî tarih gibi bir de tabiat tarihi bulunduğunu da nazar-ı itibare alırsak, bize göre tarih geçmişteki vâki olmuş olanların, ancak **'geçmişte kalan bütün hâdiselerin'** kayıtlarıdır. Şüphesiz, bu anlamda ele alındığı takdirde bilinen her şey, yani bütün beşerî bilgi, tarih alanına girmiş oluyor. Elbette böyle bir sınırsızlık bir disiplin için uygun bir hâl değil. Ne var ki, tarihçiler genellikle beşerî tarihe dair olayları yazmakla ve incelemekle uğraştıklarını düşünmekle beraber, gerçek, tarihçilerin sandığı kadar basit değil. Çünkü her ne kadar bir tarihçi, tarihî olayları anlatırken, kendi dünya görüşünden, kozmogoni ve metafizik anlayışından, ilahiyat meselelerinden doğan oryantasyon (kaza, kader ve insanın mesuliyeti) anlayışın-

dan, velhasıl kendisini insan yapan ve insanî ilgileri alanına giren her şeyden bahsetmese de, bütün bunlar onun yazdığı veya anlattığı tarihin her cümlesine tesir etmekte ve tarih rü'yetini biçimlendirmektedir. Bu hiçbir tarihçinin kaçınamayacağı bir husustur. Geçmişe dair son derece tarafsız bir rapor biçiminde kaleme alınmış eserler yok değil. Ve gerçekte, şuurlu bir biçimde tarih felsefesi yapmaktan kaçındığı takdirde, **tarihçi için ideal anlatım bu olmalıdır** dahi denebilir. Sözgelişi Taberi, tarihî rivayetleri yalnızca naklet-mekle iktifa eder. Meselâ, aynı kronolojik tarzda yazılmış, *The Timetables of History* (Tarihin Zaman Tabloları) kitabı da öyledir. Ancak bu tarzdaki kronolojik annale'lerin (yıllıkların) modern anlamda bir tarih sayılıp sayılmaması bir yana bırakılsa bile, bu eserlerin dahi geçmişi, tarafsız bir dökümantasyon, geçmiş olayların bir raporu biçiminde ele almaları yalnızca zâhiren mümkündür. Biz beşerî tarihte olanları yorumsuz anlatırken dahi, geçmişi anlatmakla iktifa etmiyoruz ve edemeyiz. Çünkü geçmişteki bilinen her şeyi anlatmıyoruz (zaten böyle bir şey pratikte mümkün de değildir). Bildiklerimiz içinden, tarihî bakımdan anlatılması gerektiğine inandığımız, kendi tarih anlayışımıza göre önemli saydığımız, olayları anlatıyoruz. **Tarihçi, tarihî bir elekten geçirir; eler ve yalnızca kalburüstü saydığı olayları yazar.** Ne var ki bu gerçekten var sayabileceğimiz standart bir elek değildir, sadece onu kullanan tarihçinin zihninde mevcut olduğundan, bu kalburun deliklerinin büyüklüğü de tarihçiden tarihçiye değişir.

Aslında geçmişte kalan her şey tarihtir (tarih kelimesinin anlamı da budur zaten); ancak, geçmişte kalan hâdiselerin hangisinin tarih açısından mühim olduğuna, hangi hâdiselerin seçilip yazılması gerektiğine, her tarihçi kendisi karar vermek durumundadır. Tarih geçmişte kalan olayların hikâyesidir: Pekâlâ, tarihçi neyi yazacaktır? Bütün tarihî olayları mı? Böyle bir şey mümkün değildir.

Evvela pratik bakımından mümkün değil, çünkü tarihçi belli bir tarihî konuyu yazmaktadır ve elbette o konunun dışında gördüğü tarihî olayları yazmayacaktır. Ve tabiîdir ki, tarihçi anlatmak istediği neyse onu, anlatmalıdır. Ve kendince konusu ile alâkalı görmediği şeyleri zaten anlatmaz. Lâkin, kendi konusu çerçevesinde

anlattığı meseleler dahi –o konuda bildiklerinin hepsi değil- gerekli gördükleridir. **Geçmişin tamamını anlatmıyorsa, tarihçi neyi anlatıyor? Çok basit bir cevabı var bunun: Kendi dünya görüşü ve tarih anlayışı içinde kendisine anlatılması gerekli görünenleri; yani yalnızca kendi tercihlerini...** Tarih olayları gerçekte '**tercih**' olaylarıdır: Şimdi soruyoruz? Niçin tarih herhangi bir tarihçinin tercihleri ile sınırlı olsun, bunun mantığı var mı?

Bunun mantığı olmadığına göre, tarih geçmişte vâki olan olayların tamamıdır; hangi olayın mühim olduğuna ise tarihçi karar verir. Kimine göre, siyasî karar mekanizmaları, kimine göre fikirler tarihi, kimine göre müesseseler vs. vs... Biz diyoruz ki tarih bizim tercihlerimize göre anlattıklarımız değil –teorik olarak- geçmişte cereyan eden olayların hepsidir. Şüphesiz Nevton'un gravitasyon teorisi de Eflâtun'un 'idea'lar teorisi de tarihtir –bu zikrettiğimiz misaller fizik ve felsefe sahasına ait sayılsalar da- insanlığın tarihine pek çok büyük siyasî olaydan çok daha uzun bir zaman boyunca ve çok daha derin bir şekilde tesir ederek insanlığın tarihini bir bakıma yönlendirmiştir. Şu hâlde, bu iki misal birinci sınıf tarih olaylarıdır ve buna ancak budalalar itiraz edebilir. Hulâsa edersek, **tarih geçmişte kalan bütün hâdiseleri ihtiva eder ve bu anlamda, beşerî bilgi ve hikmetin yekûnudur**. Esasen bütün bilgi ve hikmetimizi de, tarihe medyûnuz ve tarihî kaynaklardan öğreniyoruz.

Gazali, *el-Munkız* isimli eserinde buyurmuş ki: "**Bir ilme son hadde kadar vâkıf olmayan kişi o ilimdeki bozukluğa vâkıf olamaz**". Şimdi tarihî malûmata izafe ettiğimiz "**bütün beşerî bilgiyi tamamen ihatâ etme ve beşerî hikmetin yekûnu olma**" vasfı, tarihi holistik (bütüncü) bir ilim yapmaktadır. Ne var ki, tarihin yukarda anlatılan özellikleri aynı zamanda onun büyük zaaflarına da işaret etmektedir. Her tarihçi İbni Haldun ve emsali gibi, bütün beşerî bilgileri bir bir tenkid edip, değerlendirip, bütün bir tarih felsefesini inşa edemez elbette. Hattâ, çağdaş tarihçiler, tarih felsefesinin rolünü daha çok sosyoloji alanına atfeder ve tarih felsefesini de pek sevmezler. Bu uzun ve çok yönlü bir bahis. Kısaca tarihçilere göre, "**tarihî hâdiseler belli bir zemin ve zamanda cereyan**

eder"; yani 'unique' (eşsiz benzersiz, kendi tarihî zamânı ve zemîninin şartları içinde vâki olan husûsî hâl, münferid) hâdiselerdir. Bunu, yer-zaman belirtme pratiği, yahut metodu, dikte ediyor (zaten 'tarih' kelimesi, hâdiselerin kronolojik/takvimî tarihlendirmesi veya kataloğudur demiştik). Özel hâl, özel hâldir; genelleştirilemez: mukayese ve tasnîfi mümkün değildir. Ezcümle, böyle bir 'özel olgular' bilgisinden düşünce üretilemez ve teorisi de yapılamaz. Ne var ki, bütün tarihçiler insandır; meslektaşları ile paylaştığı veya paylaşmadığı kanaatleri ve inançları vardır ve yazdığı tarihini tasvir ettiği her satırını kendi düşünce tarzı etkilemektedir. Yani, onun bir dünya görüşü ve bir tarih felsefesi mutlaka vardır. Kendisi bunları, cihanşumûl tarih pratiği, herkesçe bilinen ve izahtan vâreste ve herkesin kabul ettiği kanaatler sayıyor olabilir. Yani, ekseriya tarihçiler **tarih felsefesi yapmadıklarını iddia eden tarih felsefecileridir**; çünkü bunun aksi pratikte mümkün değildir: Şu var ki, tarihçi bu hususta şuursuz olabilir.

Bir İngiliz şâiri de diyor ki: "**Eski hıristiyanların haçta buldukları manevî gücü, modern insan artık kırk ayaklık elektrik dinamosunda hissetmeye başladı**". Tarih geçmişte kalan bir geçmiş değildir, şimdiki zaman içinde de tesirleri devam etmekte ve bugünü şekilendirmektedir. Gerçekte, "**dirileri ölüler yönetmektedir**" denilebilir. Meselâ, İslâm dünyasının oryantasyonunu **Hz. Muhammed** (s.a.v.) tayin etmiştir. Ve meselâ, Çağdaş Türkiye'nin oryantasyonunu; gerçi şu sıra değişmekte ise de, bugünkü devlet politikamızı, hâlâ Atatürk yönlendirmektedir. Biz yaşayan insanlara hitap ediyoruz, elbette muhataplarımız ölüler değildir; ancak, dâimâ ölülerin fikirlerini tartışmak zorundayız. Çünkü mezarlarında yatan ölüler hâlâ bu dünyayı yönetmeye devam etmektedirler. Bugünü şekillendiren, bugünkü statükonun meydana gelmesine sebep olanlar, elbette geçmişte yaşayan insanlardı. Bugünü anlamanın yolu tarihi anlamaktan geçmektedir.

Biz ancak bugünü anlamak ve kendimize ona göre bir oryantasyon tesbit etmek için tarihle ilgileniyoruz. Geçmişle niçin ilgilenelim? Sırf hasbî merak saikiyle, pul koleksiyonu yapar gibi, 'geçmiş' hâdiselerin kataloğunu yaparak, geçmişle ilgilenmek elbette

mümkündür. Esasen, tarih kelimesinin asıl ma'nâsı da budur: hâdiselerin kronolojik bir kataloğunu yapmak, hâdiselerin oluş tarihini tesbit etmek, onları tarihlendirmek... Ancak ben, tarihçilikle iktifa edemeyip, tarih felsefesi yapmaya başladığım ve uzun zamandan beri kendi tarih felsefemi inşa etme gayreti içinde olduğum için geçmişte olanlar ile '**sırf tarih**' olarak ilgilenmek beni tatmin etmiyor: Ve diyorum ki, bizim için öncelik sırasında '**ilim için ilim**' tarzı bir 'scientism' (bilimselcilik), daha doğrusu batılı tarzdaki, 'güç elde etmek için ilim', iktidar hırsının hizmetindeki bir ilim değil, '**irfan sahibi olarak yaşamak**', nasıl yaşamamız gerektiğini bilmek; yani, kendi hür irademizle belirlediğimiz bir ilmî faaliyet (aksiyon) vardır...

Eğer yaşadığımız dünyadan çok memnun olsa idik, belki iptidâîler, çocuklar ve benzetmek caizse hayvanlar gibi, yalnızca şimdiki zamânı yaşamakla iktifa edebilirdik. Belki bizim için pek iyi olmamıştır, ama bir tarihimiz ve hafızamız var. **Ortega'y Gasset "İnsanın tabiatı yoktur tarihi vardır."** demişti. Şüphesiz yalnızca hayvanî tabiatımız olsa, çocuklar gibi yalnızca şimdiki zamânı yaşasak, daha mutlu olurduk. **Mevlânâ Celâleddin "Sufi İbnü'l-Vakt başed Ey Refik"** (Sufi zamânın oğlu olmalı; geçmiş, gelecek endişesi taşımamalı) demiştir; amma bu, bugünkü dünyada artık pek mümkün değildir. Demek oluyor ki, şayet geleceği plânlamak ve biçimlendirmek gibi bir düşüncemiz yoksa; gayemiz, idealimiz, ütopyamız yoksa; yahut geleceğe dair bir vizyonumuz, dünya görüşümüz, yani en geniş ma'nâsı ile dînimiz yoksa; bugünle de ilgilenmemiz gerekmez. Bugünkü statükoyu, dünyanın bugünkü hâlini bilip ve anlayıp da ne olacak? Allah işini bilir, lâ yüs'el, emma yef'al! (Allah dilediğini yapar, hikmetinden sual olunmaz); yahut, "**idrâk-i meâli bu küçük akla gerekmez**" diyerek, yalnızca hayatımızı yaşamaya bakabiliriz elbette. Ancak geleceğimizi plânlama, kontrol etme, politikalar üretme gibi düşüncelerimiz varsa; işte o zaman, içinde yaşadığımız dünyayı iyi tanımaya ve anlamaya ihtiyacımız var demektir. İşte, bugünkü statükoyu anlamak için de, tarihi iyi anlamak gerekecektir. Ne var ki, böyle anlaşıldığı takdirde, geleceğimizi plânlamak için bize ilhâm versin diye ve bugünü bi-

çimlendirdiği ölçüde tarihi bilmek; yani, "**tarihin bugünkü statükoyla, bugünü ilgilendiren hâdiseleriyle ilgilenmek**" şeklindeki ma'nâsı ortaya çıkacaktır.

Geçmişte koskoca bir tarih vardır: pek çok şey olmuştur ve esasen olanların hepsini bilmek yalnızca Tanrı'ya mahsus bir hâldir. Tarihçi, bütün tarihi istese de bilemez ve diyoruz ki, zaten bilmesi de gerekmez. Onun bilmesi gereken, bugünkü statüko ve gelecek hakkında düşünürken kendisine lâzım olan tarihî hâdiseler nelerse onlardan ibarettir, vesselam. **Bu tarifi ile tarih, geçmişteki olaylardan ziyade, bugünle ve gelecekle ilgilidir.** Bu takdirde tarih, kaçınılmaz olarak, tarih felsefesine dönüşmektedir: Ve hemen ilâve edeyim ki esasen bütün tarihçiler, bu işi bilerek ya da bilmeyerek –kaliteli veya kalitesiz- bir biçimde bir tarih felsefesi yapmaktan sarf-ı nazar edemezler. Beşeriyet bir 'tarih düşü' görmüştür görmesine; ne var ki, **Babil kralı Nebukednetsar gibi, ne gördüğünü unutmuştur: esâsen, ne gördüğünden ziyade, gördüğü rü'yânın yorumu ile daha fazla ilgilenmektedir**. Elbette, yaşayan aksiyon adamları için bugün ve geleceği bu tarih rü'yâsının nasıl etkileyeceği ile ilgilenmek daha mühimdir.

Şimdi, bu rü'yâ benzetmesini, izninizle, bir kere de **realite için, varlığın mâhiyetini incelemek için** kullanmak istiyorum. Gerçekten de, bu varlığın hakîkî mâhiyeti nedir?

HAKÎKAT NEDİR? Tarih de dahil olmak üzere, bütün varlık dünyası ve maddî âlem ile Nebukadnetsar'ın rü'yâsının ne farkı var? Bu meseleyi Descartes de ele almış ve "**realitenin bir düşten daha fazla gerçek olamayabileceğini**" söylemişti. Esasen Şüpheci gelenekten olan Descartes, her ne kadar kendi varlığının şüphe edilemez delili olarak, "**düşünüyorum öyleyse varım**" demişse de; sanıyorum *Metod üzerine Düşünceler* kitabında, "rü'yâda dahi mükemmelen düşündüğünü ve hattâ matematik problemleri bile çözdüğünü ve rü'yâ görürken rü'yâsını hakîkat sandığını" bu fikrine delil olarak söylemişti. Şu hâlde, "**düşündüğümüzü sanıyoruz; amma, düşüncemiz de bir düş olabilir**" demeye geliyor. Ondan

çok önce, Gazzali, *el-Munkız* isimli eserinde bu meseleye işaret etmiş ve **"Yalnızca mahsûsâtı (duyuları) idrâk eden kişi nasıl akıl gözü ile idrâk edilenlere tamâmen yabancı ise; aynı şekilde, daha yüksek bir seviyede kalp gözü (ki ona göre kalp mahall-i ma'kulattır, yürek değil) açılınca, uyanıklık hâlindeki rü'yetin (görüşün) de bir rü'yâ olduğunu görmek mümkündür ve filvâki keyfiyet böyledir."** demişti. Ve bu görüş, meselâ Eş'arî kelâmcılarının geliştirdikleri –kendi dünya görüşleri ile tutarlı- cevher (atomculuk) nazariyesinde de var.

Bildiğim kadarı ile, modern Kuantum mekaniği teorilerinde dahi Eş'arî kelâmcılarınınkine benzer neticeler dile getirilmiştir. **Hans Reichenbach**, fizik teorileri ve atomculuk üzerine uzun uzadıya yorumlardan sonra, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* kitabında, eski Eş'arî kelâmcılarında rastlanan bir soruyu hemen hemen aynı ifade ile ve pür ciddiyet yeniden sormaktadır: **"Acaba nesneler ne dereceye kadar devamlılık (deymûmet) özelliği taşırlar? Meselâ, ben bakmadığım ve görmediğim zaman nesneler yerinde durmakta mıdır, yoksa yok olmuş olabilirler mi?"** Sağduyumuz, dünya hâdiseleri için karar vermekte bizce kâfîdir (acaba gerçekten kâfî mi?) Ancak, varlık meselesinin arkasında bir vizyon, dünya görüşü, onun arka plânında, bir metafizik, fizik ötesi bir Din ve Tanrı anlayışı vardır. Şüphesiz, dinsiz bir vizyon benimsemek dahi mümkündür: Çağdaş 'bilimselcilik'de (scientism) olduğu gibi. Ancak, burada bir yol ayrımında olduğumuzu ve tercih yapma mecburiyeti ile karşı karşıya olduğumuzu söylemek istiyorum.

İnançsız bir çağda yaşıyoruz; pekâlâ, bizim bir inancımız olacak mı olmayacak mı? İnancı mı, scientizmi mi seçeceğiz? Daha açıkçası, Tanrı'ya inanacak mıyız, yoksa inanmayacak mıyız? Hâdiseleri kavrayabilmek bakımından, bir vizyon sahibi olabilmek için, yapılacak olan bu tercih fevkalâde mühimdir; çünkü, dünya görüşümüze ve hâdiseleri anlayış tarzımıza, en ufak hurda teferruat bahislerine kadar tesir eder. Bu temel meselelere girmeden i'mâl-i fikir edildiği takdirde dahi, tarih ve dünya hakkında bir şeyler söylemek, elbette mümkündür; ancak son derece sathî olmak, bir kahve sohbeti seviyesinde kalmak kaydıyla... Pekâlâ, **ciddî olarak,**

gerçekten 'HAKÎKAT'İ anlamak istiyor muyuz ve bunun için gereken mesai ve enerjiyi sarf edecek miyiz? Mesele budur ve biz burada kaçamayacağımız bir problemle yüz yüzeyiz.

Problemi bir kere de şöyle ifade etmek istiyorum: Öteden beri, her ne kadar bütün kültürler bir mâneviyâta sahip olsa, veya dindar olsalar da; dinsizler (ateistler) dahi mevcut olmuştur ve onların da kendi argümanları (münakaşa ve delilleri) vardır. Ne var ki, gerek Hıristiyan gerek Müslüman ilahiyatçılar, bu en temel ilahiyat mevzuunda, bazen yanıltıcı ifadeler kullanmışlardır. Ateistlerin, Tanrı'nın mevcut olamayacağı hususunda kendilerince akıl yürüterek ortaya koydukları başlıca üç grupta toplanan itirazlar (**maddenin ezelî olduğu yani yaratılmamış olduğu; Tanrı madem ki mevcut ise kendisini açıkça niçin göstermediği ve kâinatta ve hilkatte mevcut olan kötülük ve noksanlar**) Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmî Tanrı anlayışlarının ancak bir kısmı için doğrudur. Yani, antropomorfist (insan biçimli) bir Tanrı anlayışını tenkid etmekte haklı olabilirler; ne var ki, **panteist, panenteist, immanent ve deist** Tanrı anlayışları da vardır ve ateistlerin argümanları, en azından benim incelediğim ve gördüğüm kadarıyla hiçbir ateist argüman, bu Tanrı anlayışları için geçerli olamaz. Ateistlerin, antropomorfist (insana benzeyen) Hıristiyan Tanrı anlayışına ve vizyonuna gösterdikleri tepki ile, İslâm anlayışını birbirine karıştırmayalım. Bu kadar batı taklidi de çok fazla.

Diğer taraftan, kelâmcı ilahiyatçılar ile sûfî ilahiyatçılar arasında **Tanrı anlayışları** bakımından epeyce büyük bir kavrayış farkı var: ve ateist argümanların sûfî anlayış biçimleri için tamamen geçersiz olduğu kanaatindeyim.

Bu tehlikeli ve anlaşılması zor bahse fazla girmek istemiyorum. Mecburiyet tahtında söylenebilecek kadarını söylemek durumundayım. Bir kere, biz "**varlığı değişmez sabit bir deymûmet olarak mı anlıyoruz; yani var olan nesneler zaman ve mekân içinde ezelî ve ebedî olarak var mıdırlar, varlıkları devamlı mıdır?**" sorusunu sormak lâzım. Bize göre, Heraklit'in de ifade ettiği gibi, **varlık zaman içinde bir 'oluş'tur, kelimenin hakîkî ma'nâ-**

sı ile tarihîdir, zaman içinde bir oluşma prosesidir, bir olaylar dizisidir ve değişkendir; yani, mekânî deymûmeti yoktur. Nevton'un mutlak zaman ve mutlak mekân fikirleri modern fizikte artık kabul görmüyor. Einstein, mutlak zaman ve mutlak mekân fikrini kabul etmez. Latince tabir-i mahsûsu ile "**continium**" meselesi: Bizim Farabi de, "**halâ üzerine makele**"sinde, bu "comtinuium"u içine su konmuş bir kaba benzeterek, aynı meseleyi anlatmaya çalışmıştı. Bu mesele, yani, "**tabiatta boşluk var mı?**" meselesi, bugün bile modern fizik (tabiat, varlık) teorilerinin gündemindedir ve dahi gündemde kalması gereklidir. Kendi kanaatimizi en özlü biçimde –bir cümle ile- hulâsa edecek olursak, "Bizce Einstein teorilerindeki temâyülün aksine, Kuantum mekaniğinin Kopenhag yorumuna binaen, mekânın değil bilakis zamânın, bir continium deymûmeti, bir referans çerçevesi olarak ele alınması gerekir ve "maddî varlıkların" zaman continiumu içinde bir proses olarak uzayı ve uzamı meydana getirdiği kabul edilmelidir. Ve mutlak mekânı reddetmekle modern fizik isabet etmiştir; ancak, mutlak mekânı mutlak zamânın deymûmeti içinde eriterek yapılmalıdır bu.

Determinizm ve Mekan kitabında **Yalçın Koç**'un gösterdiği gibi, **determinizm ve diğer materyalist ve bilimsel telâkkiler, mekânın esas varlık çerçevesi olarak alınmasının tabiî sonuçlarıdır.** Referans çerçevesi olarak, "zamânın deymûmeti" ve "nesnelerin sadece proses hâlindeki oluşu temsil ettiği" kabul edildiği takdirde, Kuantum mekaniğinin bazı yönlerinin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyim ve bu kanaati memleketimizde bu işin teorisi ile uğraşan Ahmet Yüksel Özemre ve talebesi Yalçın Koç gibi fizikçilerin dikkatine arz ediyorum. Şu da var ki, **Samuel Alexander** dahi, *Space Time and Deity*, (Uzay, Zaman ve Tanrı) kitabında ifade ettiği '**Point instants**' (Nokta anlar) fikri ile, buna benzer bir Kuantum mekaniği yorumu yapmıştı. Bu esas itibari ile onların ihtisasıdır ve biz bu konuya ancak, bir "**Tanrı Mevzua**"sı olarak, bir çeşit kozmolojik argüman gibi, yahut, yeni bir metafizik'in inşası için gerekli temel postulat'lardan biri olarak; "**eşyanın zaman içinde deymûmetinin gerekli ve mümkün olabilmesi için, esrarlı bir ilâhî gücün, devamlı bir ilâhî yaratmanın, kısaca bir Tanrı'nın**

varlığını kabule icbar edici" bir vizyon olduğu için giriyorum. Zira, 'nokta anlar' şeklinde de anlaşılsa, bizatihi 'zaman continium'unu, zamânın sürekliliğini sağlayan dahi, yaratmanın sürekli olmasıdır; zamânın deymûmeti bir Hallak-ı Dâim'in sürekli onu yeniden yaratışı ile garanti edilmektedir; zira, **"bizatihi zamânın deymûmeti" tasavvur olunamaz. Halbuki bu, her gün gördüğümüz rü'yâdır; her an süregelen beşerî tecrübemizdir.**

Böyle bir Tanrı ve Tabiat anlayışına karşı serdedilebilecek bir ateist argüman bilmiyorum ve olabileceğini de sanmıyorum. Yanlış anlaşılmamak için, şunu da hemen ekleyerek bu bahsi bitireyim: Bence, uluhiyetin mâhiyeti hakkında ilahiyatçı ve filozofların tartışmaları, aşırı cüretkâr olan insan aklının bir küstahlığından ibarettir. Bir bardağın içine Atlantik Okyanusunun bütün suyunu doldurmak ister gibi, budalaca bir cüret. İnsan sırf maddî yönüyle dahi kâinatın bütününü veya varlık ve hakîkatin tamamını anlayamaz. **"Ol mâhîler ki derya içredir, deryâyı bilmezler"** (Tanrı'nın varlığına bütün kâinat âyetleri ile şâhittir; ancak, mâhiyeti hakkındaki ilahiyat ve felsefe tartışmaları biraz fazla haddi aşmak sayılmalıdır). Ne var ki, metafizikin en temel meselesi budur: **Tanrı'yı düşünmezseniz, hiçbir şey düşünemezsiniz: Hz. İsa'nın çok sevdiğim bir kelâm-ı kibâr'ında buyurduğu gibi; "Hakîkati bileceksiniz ve hakîkat, sizi hür kılacak..."** Çağımızın, fiziği var; ama ona bir ma'nâ ve bütünlük kaztandıracak olan metafiziği yok. **Metafiziği olmayan bir dünya, tersine konmuş bir piramit kadar muallakta ve temelsizdir;** ontolojisi de (varlık bilgisi de) anlamsız ve saçmadır. Ontolojisi, yani bütün varlık katmanları, anlamsızlaşan bir dünyanın ise, ne epistemolojisi (bilgi teorisi, irfan nazariyesi) olur; ne mantığı, ne de hiyerarşisi ve sistemi... Modern medeniyet, Fransız ihtilalinde aklı putlaştırarak başladığı yolculuğuna, **"akıl-doğa ve ilerleme"** putlarından sonra, nihayet **"iktidar hırsının âletinden ibaret bir bilimselcilik putu"** ekleyerek, vizyonsuz ve inançsız bir **dehşet ve vahşet teknolojisine** vasıl olmuştur. Ve bu vaziyet bizi, çekilen sayısız acılara rağmen, nihayet yuvarlanmak zorunda kalacağmız karanlık bir uçurumun kenarına getirmiştir. Bugün, bütün dünya inanç arıyor ve temelsiz inançlar, hattâ ast-

roloji ve benzeri falcılıklar. Babil Kralı Nebukadnetsar'ın çağındaki kadar yaygınlaştı. Sırf bu sebeple, varlığı zaman içinde bir 'proses' olarak anlayan kendi vizyonumuza işaret etmek mecburiyetinde kaldık. Amma, aslında bu, hem yaratıcı (creator) ve hem de yaratması Kur'an-ı Kerim'deki **"Külle yevmin hüve fî şe'n"** âyetini düşünerek söylediğimiz gibi, zaman içinde her an devam ederek eşyânın deymûmetini (Kuantum dalgalarına "parçacık" particle-karakteri vermeyi her an sürdürerek) sağlayan (sustainer) bir "Hallâk-ı dâim"dir. Hulâsa, hem müteal (transcendental) ve hem de indimâcî, varlıkta mündemiç (immanet) bir Tanrı inancını, aynı zamanda çağdaş ateist argümanlara bir cevap olarak, bahis mevzuu yapmış olduk. Maddenin ezelî ve ebedî olduğu (yaratılmamış olduğu) fikri için bu izahat şimdilik kâfîdir. (**İlerde, bu meseleleri daha teferruatlı olarak ele almak istediğimiz, metafiziğe giriş mâhiyetinde bir eseri, nasip olursa, yazmaya çalıştığımızı da haber verelim**) Ve kâinâtta görülen kötülük ve noksanlar meselesi ise, üzerinde durmaya değmeyecek kadar basit bir argümandır... **Tanrı'nın kendini açıkça izhar etmemesine gelince**, Sûfiler der ki, "Allah zuhûrunun şiddeti yüzünden gaibdir". Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu gibi, Allah arzın ve semâvâtın nurudur... Gözler onunla görür ve her şey onunla kâimdir. Varlığı var eden (creator) yaratan O'dur ve bu varlık onun devamlı yaratmayı sürdürmesi sayesinde (sustainer) varlığını sürdürür. O Hallak-ı daimdir ve zamânın deymûmeti içinde temâdî eden cümle kâinât O'nunla daimdir...

Demek oluyor ki, sonunda insanlığın vizyonunu, anlayışını tahrip eden çağdaş inançsızlık, medeniyetin dinsizliği, bugünkü beşeriyetin bir numaralı problemidir. Netice olarak ortaya çıkan, **Molokperestlik, yani Mülkü, devleti ve cemiyeti ve -nihâî tahlilde iktidar hırsına hizmet eden- 'güç'ü putlaştırma temayülü,** bu inançsızlığın meyvesidir. Tevrat'ta söylendiği gibi, **"İyi ve kötü meyvelerinden tanınır!"** Dindar Ortaçağın sonunda, Descartes'in, Hobbes'un, Nevton'un ve benzerlerinin ortaya koyduğu ve bugüne kadar süregelen şekli ile, **'batı ilmi' dinsizdir**. Daha doğrusu güce tapınmaktadır ve gücü elde etmek için bir vasıtadır; tabiata, çevreye, insanlara hükmetmenin bir aracı olmuştur. Hukuk bile aydınlan-

ma çağının **tabiî hukuk yaygaralarına rağmen,** netice itibari ile **mülkü koruyan, siyasî hakimiyete temel vazifesi gören, ruhsuz, felsefesiz, aşırı formalist bir statüko muhafızlığına dönüşmüştür.** Modern teslis, medeniyetin bilimselciliğin üçlü putu, "**iktidar hırsı, para ve seks**"ten ibarettir. İktidar hırsı ile 'lekeli para'nın işbirliği, günümüzde enternasyonal şirketlerin menfaatlerine hâdim olan ve ne olduğu kim olduğu dahi anlaşılmayan birtakım uluslararası şirketler halkı soyabilsinler diye aracılık yapan devletler ve siyâsîler meydana getirdi. Tarihin hiçbir devrinde görülmedik ölçüde bir yabancılaşma yaşanıyor (artık emeğin yabancılaşması ülkeler çapında ve bazı ülkeler ötekilerin kölesi; hattâ bütün insanlığın köleleştiği söylenebilir). **Ve sözümona çok marifetli ve konforlu teknolojiler, iletişim imkânları ve benzerleri ile beyni yıkanan, robotlaştırılan, uyuşturulan ve aptallaştırılan bir insanlık, "bir seyirciler ırkı" meydana geldi.** Ne büyük terakki, ne muhteşem ilerlemedir ki bu, insanı cansız robot seviyesine irca etmiştir. Bir zamanlar dünyanın her tarafına dağılan yahudilerin diasporası gibi, inançlı insanlar artık **diaspora hâlinde,** inançsız kitleler arasında dağılmış küçük cemaatler hâlinde yaşamaya mahkum oldular. İnanç ve vizyon sahipleri, vaktiyle Yahudilerin yaptığı gibi, kendi kutsal kitaplarına sığınarak, kutsal kitaptan bir vatan meydana getirerek, varlıklarını sürdürebilirler. Nitekim birçok inançlı insan bugün öyle yapıyor ve diaspora hâlinde yaşıyor. Yine de, bir tesellimiz varsa o da şu ki, böyle bir **'mev'ud vatan',** vatanların en kutsalı olan kutsal kitaplar (müslümanlar için Kur'an-ı Kadîm) olacaktır. Hz. İsa buyurmuştur ki: "*İnsan yalnızca ekmekle, parayla yaşamaz, fakat Tanrı'nın her kelimesi ile yaşar*". Elbette, "*İnsanları Yaşatan Nedir?*" hikâyesinde **Tolstoy**'un verdiği cevap doğrudur ve sadıktır: "*İnsanları yaşatan ve öldüren Tanrı'dır*". Dinin, ahlâkın, hukukun, sosyal adaletin ve sulhun olmadığı bir dünyada yaşıyoruz. Ancak inançla ayakta kalabiliriz.

Bu çağın fiziği var, metafiziği yok, "halbuki en büyük ihtiyacı metafiziktir" dedik. Amma, bu skolastik zihniyete davetiye çıkarmak demek değil elbette. İnancı isbat etmek gayreti ve her şeyi hattâ hizipleri bile, kutsal kitaplardan türetme hastalığından kurtul-

malıyız. İman ve Hakîkat'e sadâkat esasına dayanan ve gayba iman eden, tabir-i mahsusu ile fideist, Allah'a sadakat, "kâlû belâ'daki ahde sadakat" şeklinde bir iman ve bu imandan hareket eden bir ahlâk ile, bu ahlâk temeli üzerine bina edilmiş bir hukuk ve nihayet, beşeriyetin geleceğini de dikkate alan bir vizyon ile, yeni bir oryantasyon inşa etmek zorundayız... Bunu yapabildiğimiz takdirde, **gözlerimizin önündeki perde kalkacak ve görüşümüz daha keskin olacak; gözlerimizin önündekini tanıyabildiğimiz zaman, ilâhî inayetin görmediklerimizi de bize ilhâm edeceğini göreceğiz.** Bir sûfînin dediği gibi, "**sahildeki kumları geçip, denize girince artık ayak izi kalmayacaktır.**"

SUFİZM*

İlim adamları ve tarihçiler, tabiî olarak, bir düzen, bir dogma ve birtakım kaidelerin siyah ve beyaz gibi kesin hatlarla ortaya konulması hâlinde, bunların kaanun, ilâhiyat, âyinler şeklinde pratik bir gün kazanmış olacağını farzetmek hatasına (bilhassa doğu mevzuubahis olduğunda daha fazla) düşerler. Gerçeğe bundan daha az benzeyen hiçbir şey yoktur. Bir dogmatik hukukun incelikli bir şekilde işlenmesi teorik bir standart meydana getirir ki bu teorik standarda tedrîcî olarak ve kısmen ulaşılabilir, fakat asla kesin olarak ulaşılamaz. Aynı şekilde bir Ortodoks ilâhiyatın formülasyonu işi, ilim adamlarının nisbeten küçük bir zümresinin alâkasını çekmiş ve onları heyecanlandırmıştır; fakat müslümanların büyük bir kitlesi için bu dogmatik süper-strüktür umumiyetle alâka görmüyordu (ve ekleyebiliriz ki öyle olmaya da devam ediyor). Bunun sebebi bütünü ile cehalet ve ilgisizlikten ibaret değildir. Bunun sebebi kısmen şu gerçek olabilir ki, teolojik sistemler, geliştirildikleri nisbette büyük ölçüde negatiftirler; insan

---

* H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, New York 1955
(Eserin "Sufizm" bölümünün tercümesidir).
S.Ü. Selçuk Dergisi, s:2, 1988.

ve Tanrı arasında Kur'an tarafından takdim edilen şahsî ve canlı münasebetlerin yerine mantıkî mefhumların gayr-ı şahsî ve mücerret bir münakaşasının geçmesine sebep olurlar. İslâm inancının standart el kitaplarından birinde ifade edildiği şekli ile ilâhî sıfatlar probleminin sünnî çözümü, meselâ, ***"onlar O değildir; ne de onlar O'ndan başka bir şeydir"*** şeklindeki ifadesi, kuvvetli bir dinî hassasiyeti uyandırmak kabiliyetine sahip değildir -veya böyle bir şey mevcut ise bunu kuvvetli bir heyecana dönüştürmesi kabil değildir.

Netice olarak, bu incelikli teolojik sistem herhangi bir şekilde halkın pratikteki dînî inançlarını temsil etmediği gibi, ayrıca gerçekte ilâhiyatçıların çoğunluğu, bunların hattâ halk kütlelerine anlatılmaması gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Ve hattâ bu (incelikli teoloji) Mu'tezile mücadelesinden asırlarca sonra bile tahsil görmüş kimselerin ekseriyeti tarafından benimsenmiş değildi. Helenizm ruhu, her ne kadar Sünnî merkezlerden kovulmuş olsa da, uzun bir müddet, şimdi artık zındıklar diye adlandırılanların düşüncesini etkilemeye devam etmişti, ta ki politik ve ekonomik felaketler bütün bağımsız entelektüel faaliyetlere bir son verinceye kadar. Fakat felsefî ekollerin tesiri, İslâm'ın sonraki gelişmesi içinde gittikçe önemi azalan bir faktördür; ve bu İslâm'ın gelişme tarzını anlamak için daha ziyade popüler din üzerinde durmalıyız.

İslâmî popüler din hareketi İslâmî zühd ve tasavvuf tarihi ile yakinen alâkadardır. Prof. Massignon erken devirlerdeki İslâm tasavvufunun bütün sahasına şamil olan parlak araştırmasında[1], mistik hareketin iptidâî İslâmî zühd hareketinin doğrudan doğruya varisi olduğunu ispat etmeye çalışmıştır ki, bizatihî bu zühd hareketi de Kur'an'dan ve Peygamber'in tatbîkâtından doğmuştu. Fakat bu iddia kabul edilmemiş olsa bile, hatırlanması gerekir ki Kur'an'daki zühdün temeli doğu Hıristiyanlığındaki ile aynıdır; netice olarak da İslâm'ın Arabistan dışındaki gelişmelerinde her iki sistem kolaylıkla tefrik edilemez. Hiç olmazsa kesin olarak belli olan şu ki; Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak bütün hareketlerinde zım-

1. *Essasi sur les Origines de lexique de la Mystique musulmane*. Paris 1992.

men mevcut olan, Allah'ın her yerde hazır ve nazır oluşu şeklindeki mistik duygu, Hz. Muhammed'in hemen sonraki haleflerinin pragmatik ve fazla derinliği olmayan gerçekçiliğinde bir aks-i sada bulamamıştır. Bununla beraber, bunların dînî takvası Hz. Muhammed'in hüküm gününe dair vaazları ile uyandırılan kuvvetli bir ruhî tecrübenin neticesi idi.

Batı Asya'nın bütün büyük dinleri arasında İslâm umumiyetle en fazla dünyevî en az zühdî olanı sayılmaktadır. Buna birçok sebep gösterilebilir: Bekârlığın hoş görülmeyişi, bir rûhî fonksiyonu olan ruhban sınıfının bulunmayışı ve hepsinin üzerinde de Hıristiyanlığın ancak üçüncü asır sonunda ulaştığı politik hayatın daha Hz. Muhammed'in hayatında İslâm'a girmiş olması gibi. Yine de ilk müslüman nesilleri arasında bile, İslâm dünyasının her tarafında pek çok müslüman vardı ki İslâmî takva ruhunu günlük hayatlarına aksettirdikleri gibi, İslâm bunlar için sadece zâhirî ibadetlerin yekûnundan ibaret olmayıp bir ruhî hayat disiplini de olmuştu. Bunların inancı sert bir zühdî (ascetic) itikad idi ki bu itikad, mensuplarına, ebedî cehennem azabını unutmaksızın işine gücüne gitmesini; bu dünyada sadece geçici olarak bulunduğumuzu hatırlamasını ve bu dünyanın sunabileceği her türlü güç, zenginlik, haz, bilgi ve evlat sahibi olmak sevinci gibi şeylerin boş ve iğvâdan ibaret olduğunu ve gerçekte bunların sakınılması ve reddedilmesi gereken şeyler olmaktan ziyade bize korkunç mesuliyetler yükleyen şeyler olduğuna dair derûnî bir şuurla birlikte kullanılması gerektiğini telkin ediyordu. Bu ilk devreye mahsus zühd ve takvâ tipinin en meşhur temsilcisi Hasan-ı Basrî'dir (643-728) ki, hatırası bugün hâlâ İslâm'da yaşamaktadır.

Hicretin ikinci asrında, işte bu zahidler arasından eski Nasturî misyonerleri gibi gayretkeş popüler vaizler çıktı ve bunlar halk arasında İslâm'ın misyoneri oldular. Bu vaizlerin maruf ismi **"Kassâs"** metotlarını da açıklar. Kur'an metinlerine dair vaazlar ve tefsirler formu içinde, bunlar dinleyicilerin beyinlerini son derece değişik eski kültürel materyallerle dolduruyorlardı; bunlar arasında eski Arap destanları, Hıristiyan, Zerdüşt ve hattâ Budist hikâyeleri, İncillerden ve Tevrat'tan derlenmiş materyaller ve antik Babilonya

ve Suriye'den miras kalan her şey vardır. Bu materyal kitlesi arasında bilhassa iki kaynak, Hıristiyanlık ve Gnostizm en ehemmiyetli mevkii işgal etmekteydiler. Fakat her ikisinin de mirası, bunlar ne kadar iptidâî fikirlere zıt düşseler de, İslâmî potada eritilmişlerdir. İslâm'ın bünyesine katılan bu unsurlar arasında en ehemmiyetlisi, İsa'nın ikinci gelişinin bir Mehdi'nin (doğru yola hidayet eden) geleceği şeklindeki bir doktrine dönüşmesi olmuştur ki, bu Mehdi ilâhi bir keşmekeş yoluyla İslâm'ın nihaî zaferini temin edecektir. İslâm düşüncesinin geleceği hakkında aynı derecede ehemmiyetli bir başka husus da Peygamber'in şahsiyeti hakkındaki doktrinin gelişmesi olmuştu. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Şiî tesirleri bu gelişmede mühim bir rol oynamıştır; fakat bunların yanısıra, bir mü'minin Peygamber'in şahsı hakkındaki tabiî saygı ve sevgisini, İsa'nın şahsiyeti hususundaki muhtelif Hıristiyan fikirleri de etkilemiştir. İncillerdeki mucizeler ve deyişler ve doğu kiliselerinin kendi inançlarının kurucusuna atfettiği birçok efsane Muhammed'e transfer edilmiştir. İlk devirlerin Müslüman mistisizminde, Arabistan dışında kalan bölgelerde, Hz. İsa hâlâ en azından Hz. Muhammed'e eşit bir statü işgal eder; fakat zamanla Hz. Muhammed'in figürü ötekini aşar, nihayet üçüncü asrın sonunda büyük mistik Hallac'ın "Peygamber"e bir nat'ında, Hıristiyan ve Gnostik imajları başarılı bir sentez hâlinde birleştirilmiştir.

"Diğer bütün peygamberlerin ışığı O'nun ışığından sâdır olur, Kitab-ı Kıdem'deki ilk isim O'nun ismidir. O bütün mevcudat ve bütün nesnelerden önce malûm idi ve onların hepsinden sonra da bakî kalacaktır, bütün gözler O'nun kılavuzluğu sayesinde ışığı görmüştür, bütün bilgi O'nun okyanusundan bir damla, bütün hikmet O'nun kaynağından bir avuç dolusu ve bütün zamanlar O'nun hayatının bir saatinden ibarettir."

İşte popüler İslâm'ın gerçek ruhu buradadır, ilâhiyatçıların abstraksiyonlarında (mücerret fikirlerinde) değil; ve Arabistan'ın bundaki hissesi sadece Hz. Muhammed'in tarihî mevcudiyetinden ibarettir. Doktrinler ve inanışlar bir tarafa, inancın değişmesine rağmen, Hıristiyan teamüllerinin ne kadar inatçı ve yapışkan olduğunu görmek dikkate şayandır. Ortaçağların ta sonlarına kadar, Hıris-

tiyan festivalleri İslâm'ın resmî bayramlarıyla yan yana İslâm dünyasının büyük halk festivalleri olarak yaşamaya devam etmiştir.

Burada sufizm adıyla tanınan İslâm'da mistik hareketin başlangıçları hakkında ancak kısa bir hulâsa yazabilecek kadar yerimiz var. Sûfî teriminin menşei karışıktır; fakat umumiyetle bu, işlenmemiş yün parçalarından (suf) yapılma bir elbiseyi giymekle ilgilidir. Önceleri bu bir üniforma değil, fakat şahsî bir zühd işareti idi ve bazı ilk devir zahidleri bunu kullanmayı hoş karşılamıyorlardı. İbn Sîrîn (ö. 729) zahidlerin bazılarını İsa'yı takliden suf giydikleri için tenkit etmişti (şöyle diyordu): *"Ben pamuklu elbiseler giyen Peygamber'in izinden gitmeyi tercih ederim."* Öyle görünüyor ki ikinci asırda Kûfe'de yaşayan belli bir zahidler grubuna umumî ad olarak el-Sûfiye deniliyordu. Fakat dördüncü asıra gelince Irak'ta bu yün elbiselerin giyilmesi düzenli bir âdet hâline gelmişti ve bu isim herkes tarafından mistiklere atfedilmeye başladı. Bu ismin Grekçe sophos veya sophia kelimesinden türemiş olduğu düşüncesi tamamen hayal mahsulü gibi görünüyor.

Hicrî ikinci asırda, zâhidâne münakaşalar yapmak için toplanan küçük grupların kolektif organizasyonuna dair ilk emareler ve aynı şekilde ilk zaviyeler, yani Melikî (Ortodoks) keşiş hücreleri veya Nastûrî keşişlerinin mağaralarını taklid eden hücreler koleksiyonu şeklinde zaviyeler zuhur etmeye başladı. Zahid grupları Kur'an ve diğer dinî parçaları yüksek sesle okumak maksadıyla toplanıyorlardı ve bu zamanla bir liturjik karakter (zikr) kazandı; zamanla bu, bunlara iştirak eden kimselerin vecde kapıldığı spiritüel konserlere (semâ') dönüşmeye başladı. Zikrin daha daha sonraki gelişmeleri hakkında yeri gelince daha fazlası da söylenecek; fakat daha Hallac bile zikirdeki bu heyecanlandırıcı unsuru mahkum etme lüzumu hissetmişti:

"Beni vecd hâline sokan sensin, zikr değil;
Benim kalbim zikr düşüncesine kapılmaktan uzaktır;
Zikr insan gırtlağından doğan bir incidir
Ki seni gözlerimden gizliyor."

Aynı zamanda bu zahidliğin umumî karakterine bir değişme hâkim olmaya başlıyordu. Önceleri bunun temeli Allah'tan ve O'nun müstakbel gazabından korku idi, yani Muhammed'e ilham veren aynı korku; ve mistik aşk ve hayranlık elemanı tamamen namevcut değilse de ikinci derecede idi ve üzerinde fazla durulmamıştı. Daha kadın evliya Rabia el-Adeviyye (ö. 801)'nin deyişlerinde bile mistisizmin asıl kaynağının aşk olduğu görülür: *"Tanrı aşkı beni öylesine ihata etti ki, kalbimde başka hiçbir şeye karşı sevgi ve nefrete yer kalmadı"*. Ve o meşhur mısralarında, işrakî hayatı (illuminative) tefekkür hayatından (contemplative) tefrik etmekte ve birincisini tercih etmektedir:

"Ben seni iki aşkla seviyorum, saadetimin aşkı,
Ve mükemmel aşk, seni sana lâyık olduğu gibi sevmek.
Kendi bencil sevgimi hiç sayıyorum
Fakat o en saf aşk sana lâyıktır,
Ki seni gizleyen perdeler düşer ve ben sana bakarım,
Ne bunun için ne de öteki için övülmemi gerektirecek
bir şey yok,
Hayır, hem bu çeşit hem de öteki çeşit aşkta hamd sanadır."[2]

Nihâî olarak, iptidâî Hıristiyan mistisizmine kullandığı dil ve mefhumlar itibariyle bu kadar yakın olan, işte bu mistik aşk zâhidâne korku fikrini azaltarak ikinci plâna düşürmüş ve sufizm için gerekli olan temeli teşkil etmiştir.

İslâmî mistisizmin karakterindeki bu değişme aynı zamanda onun liderlik tarzındaki değişmeye paralel olarak gelişmiştir. Önceleri bu hareketin liderleri ulemâ sınıfından veya Ortodoks (Sünnî) inanca mensup hocalardı. Fakat üç asır boyunca bunların yerine geçen insanlar, ananevî dinî disiplinler çerçevesinde yetiştirilmiş olmayıp, büyük çoğunluğu itibariyle şehirlerdeki orta sınıfın altından veya zanaatkâr sınıfından idiler; bilhassa bunlar Bağdat'ın yarı

2. Translated by R.A. Nicholson, *Literary History of the Arabs*, s. 234.

İranlı, yarı Ârâmîleşmiş karışık nüfusunun içinden geliyorlardı. Aynı zamanda da o zamana kadar ve hattâ o zaman dahi başlıca hususiyeti dinî bir hareket olan sufizme sosyal karakterde belli birtakım hususiyetler de nüfuz etmeye başlamıştır. Şiî propagandacıların ihtilâlci politik gayelerinden sakınmakla beraber, yine de bu hareket, resmî Sünnî ulemâ tarafından göz yumulduğu anlaşılan politik ve sosyal istismarlara karşı bir protesto ima ediyordu. Fakat sufizmin reform programı zarurî olarak fertlerin dinî sınırlarındaki bir uyanışa ve rûhî canlanmanın neticesi olarak da cemiyetin sosyal organizasyonuna karşı bir reaksiyon doğmasına bağlı idi. Galiba bu sosyal düşünceler sûfîlerin diğer sahalardaki misyonerlik faaliyetleri ile olduğu kadar kendi sınıflarından insanlara yaptıkları vaazlar ve ihtida ettirme gayreti ile de kuvvetlenmiştir. Zira bütün devirlerde ve bütün memleketlerde sûfîler ve zahidler İslâm'ın en aktif propagandacıları idiler.

Şu iki sebeple de, hem yavaş yavaş Ortodoks kontrolünden ayrılma ve hem de yeni sosyal düşünceler sebebiyle, sûfî hareket, Sünnî ulemâ ve otoriteler tarafından olduğu kadar Şîa tarafından da gittikçe daha büyük nisbette şüphe ile karşılanmaya başladı. Sûfî liderler görüşlerini ilerlettikçe ve bunlara daha da cesurca ifadeler kazandırdıkça bu şüphe daha da arttı ve Ortodoksluk'la sufizm arasındaki mesafe gittikçe genişliyor gibi göründü. Bunları susturmak için bazı teşebbüslerde bulunuldu; bunun bir faydası olmayınca da bunların en şöhretlilerinden, bir yün atıcısı olan, el-Hallac'dan bir ibret dersi meydana getirildi ki bu *Hallac kendisini Tanrı ile aynileştirmek zındıklığı ile* ithâm olundu ve dördüncü asrın başında zalimce idam edildi. Şu husus dikkate değer ki, bu cezalandırma şiddet kullanan fanatikler tarafından değil, fakat kadim itikadın takva sahibi mensupları tarafından, meselâ Ali İbn İsa gibi bir vezir tarafından gerçekleştirilmiştir.

Mamafih baskının da faydası olmadığı görüldü. Her şeyden önce sûfî hareket, çok kuvvetli bir şekilde Kur'an ve İslâm'ın ahlâkî talimlerine dayanmaktadır ve kolayca bir tarafa bırakılamaz. İslâm'ın ibadetlerle ilgili emirlerinin ihmal edilmesine hattâ İslâm'ın an'anevî görüşüne tezat teşkil eden dıştan gelen birtakım tesirlere

rağmen, sufizmin gücü halkın içgüdülerini tatmin etmesinde yatmaktadır; bunlar öyle içgüdülerdir ki bu içgüdüler Ortodoks ilâhiyatçıların gayr-i-şahsî ve mücerret talimleri yüzünden tatmin edilmemiş bulunuyordu ve sûfîlerin doğrudan doğruya şahsî ve hissî dinî yaklaşımları içinde daha fazla ferahlık ve tatmin buluyordu. Şunu da unutmamak lâzımdır ki sufizmin popüler bir karakteri ve cazibesi vardır ki bu sufîler halk arasından yükselmişlerdir ve halka hitap etmek zorundaydılar ki onların da başlıca okuma konuları o zaman (ve hattâ şimdi bile) velilerin kısa ve sık sık mucizevî faaliyetlerle şişirilmiş hayat hikâyeleri sayesinde temin edilmekte idi. İslâm'a, bugün bizim onu tanıdığımız şekliyle, dâimî karakterini veren şey onlar arasında mistiklerin ve kassâsın faaliyetleri idi. Onların spontan (kendiliğinden, içten doğan) hareketi... önceleri İslâm'ın müdafaası ve categetic (sorulu-cevaplı şifahî dinî talim, ilmihal) mâhiyetinde idi.[3]

Bu sebeple dördüncü ve beşinci asırlar boyunca sufizm güçlendi ve her ne kadar ulemâ bundan hoşnut değil ise de buna paralel olarak belirli âyin hususiyetleri geliştirildi. İşte aşağı yukarı bu devirlerdedir ki zikir ve sema basit bir şekilde cemaate mahsus Kur'an okuma ve Kur'an üzerinde tefekkürden ibaret olmaktan çıkıp bilhassa tevşîh ve ilâhilerin okunmasıyla dikkati çeken daha belirli bir âyin olma temayülü göstermeye başladı. Bununla beraber bu husus tek başına onu Ortodoks (sünnî) törelerden ayıran bir şey değildir. Zira buna benzer seremoniler o zamanlarda camilerde de tatbik edilmekteydi. İlâhiyatçıların düşmanlığı kısmen sûfî zikrinin dinî hayatın merkezi olan caminin yerine geçebileceği veya ona rekabet edeceği korkusundan doğuyordu. İşin temelinde mücadele için daha derin bir sebep vardı.

İlâhiyatçıların dînî liderlik iddiaları, sadece onların kelâm ve fıkıh bilgisine sahip olmaları ve İslâmî doktrinin yegâne otorite sahibi temsilcileri olmak şeklindeki pozisyonlarından doğuyordu. Daha önce gördüğümüz gibi bu ilimler (fıkıh, kelâm) sonsuz zahmet ve müşkülâtla inşa edilmişti ve bunları öğrenmek uzun ve gay-

3. D.B. *Macdonald in Encyclopedi of Islam*, s.v. Kissa.

ret isteyen çalışmaları gerektiriyordu. Onların usulleri sayesindedir ki inancın özü, hem zındıkça yeniliklere (bid'at) ve hem de imtiyaz ve vazifelerini çiğnemek isteyen laik şubenin teşebbüslerine karşı muhafaza edilmişti. İlâhiyatçılar haklı olarak kendi sistemleri ile öğünüyorlardı ve onun otoritesini idame ettirmek hususunda da kıskanç idiler. Onlar sadece bu metotla gerçeğin veya eşyanın realitesi hususundaki bilginin anlaşılabileceği ve muhafaza edilebileceği ve bu hususta herhangi bir yumuşamanın hem ruhî hem de maddî bakımdan zındıklık ve bozulmaya yol açacağı düşüncesinde idiler. Ancak sûfîler bu iddiaları pervasızca ve hattâ istihza ile reddettiler. Bunların görüşüne göre bilgi elde etmenin sadece bir yolu vardı -aklî ve mekteplerin ikinci elden bilgisi (ilim) değil, fakat Tanrı ile bir anlık bir vahdet ve massedilme sayesinde zirveye varan ve doğrudan doğruya ve şahsî olan tecrübe (marifet). İlâhiyat bilgi elde etme prosesinde yardımcı olmak şöyle dursun, hattâ gerçekte buna mani olur. Doktriner hukuk ile gönül nurunun taraftarları arasındaki mücadele fundamental (aslî) bir mücadeleydi ve öyle görünüyordu ki uzlaştırılamazdı.

Bu oluşma asırlarında sufizme nüfuz eden doktrinleri ve dışarıdan gelen tesirleri gözden geçirmek çok uzun olacaktır. Bunlardan ikisini söylemek kâfîdir. Gerçek Kur'anî zühd bekârlığı hoş görmez: *"Evlenmemiş olanlarınız evlenecek"* Kur'an'da açıkça ifade edilmiş bir emirdir (34. Sûre, 35. âyet). Diğer taraftan Hıristiyan zühdü evliliği uygun bulmaz. Fakat İslâm'ın bütün ruhunu karşısına alarak Müslüman doktrinini bu hususta etkileyemezdi. Yine de o, Hz. Muhammed'e atfedilen hadislerin yayılmasına yol açmıştır ki, bunlarda kadınlardan uzak durmak şeklindeki eski zühdî itikadlar yeniden ortaya çıkıyor. Zamanla bu, sûfî pratiğini daha fazla etkilemeye başladı; üçüncü asırda pratik olarak bütün sûfîler evli idiler; fakat beşinci asra gelince sûfîlerin en büyüklerinden biri olan zât şöyle diyordu: *"Bu doktrinin liderlerinin hepsinin görüşü budur ki en iyi ve en fazla temayüz etmiş sûfîler, evlenmeyenlerdir; şayet kalpleri kararmış değilse ve zihinleri günah ve şehvetten azade ise"*[4]

4. al-Hucviri, *Keşf al-Mahcub*, tr. R.A. Nicholson, s. 363.

Öteki doktrin ise (İslâm'ın gelecekteki kaderi bakımından Hz. Muhammed'in fazla tebcil edilmesinden daha ehemmiyetsiz sayılmaz) müridin kendi sûfî şeyhine yaşadığı müddetçe fazla ihtiram etmesi ve daha önceki şeyhleri de evliya mertebesine yükseltmesi idi. Şüphesiz ilk İslâmî fikirlere bundan daha yabancı bir şey olamazdı; fakat Kur'an, gelenek, rasyonalizm ve Ortodoks ilâhiyata rağmen (ki bunlara göre evliyadan istimdad tek Tanrı'ya tapınmanın ihlali ile çok tanrıcılığa benzer birşey olarak telâkki ediliyordu) evliyaya tapınma İslâm'a nüfuz etti ve zamanla önündeki her şeyi silip süpürdü. "Bil ki (aynı otorite söylüyor) sufizmin temeli ve ilâhî marifet veliliğe istinad eder"[5]. Fakat velilere tapınma âdetiyle beraber başka bir Hıristiyan-Gnostik doktrinin tesiri ortaya çıktı ki bu da en az diğerleri kadar Müslümanlığa zıttır: Zirvesini kutbun teşkil ettiği bir velilik hiyerarşisinin mevcudiyetine inanç ortaya çıktı (dünyanın kutbu) ki bu kutup veli muavinlerinden mürekkep bir orduyla dünyayı yönetir ve gözetir -İslâmî elbise içinde eski (Yunan Tanrısı) Demurgios. Ve bugün bile Kahire'deki Zuwela Kapısını ziyaret eden bir kişi, Kutuptan bir şey niyaz eden takva sahipleri tarafından kapının çivilerine tutturulmuş bez parçalarıyla donanmış olduğunu görecektir.

Ve zaman geçtikçe, müslüman ilim adamlarının karşı çıkmasının tesiri ile gittikçe azalacağı yerde, bu popüler gayr-i İslâmî tesirler İslâm'da daha güçlü ve kuvvetli bir şekilde yerleşti. Ortodoks mekteplerin yetersizliği gittikçe daha fazla dindar insanları tasavvufçular arasına itti **ki bu insanlar, dinin metafizikî bilgisinden çok Tanrı'ya dair canlı bir ruhî tecrübeyi arıyorlardı.** Beşinci asır boyunca en muktedir bazı düşünürlerin bile sufizme temayül ettikleri ve bir uzlaşma prensibi aradıkları görüldü. Bu da beşinci asrın sonunda şaşırtıcı bir şekilde ortaya çıkan devrimin yolunu hazırlamış oldu. Bu tavır değişikliğinin çarpıcı bir semptomu (işareti) meşhur ilâhiyatçı Kuşeyrî'nin (ö. 1072) eserinde (*Risale*) görülür ki o, burada, yüksek sufizmin ve sûfîlerin vecd hâlinde ulûhiyet ile birleşme doktrinin kabul edilmesini istiyordu.

5. Ibid., s. 210.

Fakat ismi bu inkılâp ile birlikte anılan kişi el-Gazalî'dir (ö. 1111) ki, cesaret ve entelektüel kudreti bakımından Augustine ve Luter ile aynı seviyededir. Onun dînî gelişmesinin hikâyesi gerçekten büyüleyici ve öğretici bir hikâyedir; ilâhiyatçıların safsatalarına karşı kendisini isyan eder hâlde bulmuş ve nihaî hakîkati kendi zamanındaki bütün Müslüman sistemleri ve felsefeleri içerisinde araştırmış, nihayet zihnen, bedenen ve entelektüel bakımdan uzun bir mücadeleden sonra Tanrı'ya dair şahsî tecrübesi hususunda hâlis bir felsefî agnostisizm kanaatine varmış ve bunu da sûfî tarikinde bulmuştur.

Gazalî'nin eseri ve tesiri Prof. Macdonald tarafından klasik bir pasajda özetlenmiştir:

"İlk olarak, Gazalî insanları, ilâhiyatçıların dogmalar üzerindeki skolastik çalışmaları yerine, Kur'an ve hadislerle canlı bir temas ile bunların incelenmesi ve tefsirine yöneltti. Avrupa'da ortaçağ skolastiğinin boyunduruğu kırıldıktan sonra meydana gelen şeyler, İslâm'da onun liderliği ile meydana geldi.

İkinci olarak, talim ettiği düşüncelerinde ve ahlâkî yargılarında, o, korku unsuru üzerinde durmaya başladı. Ona göre rahat ve iyimser vaazların zamanı değildi, cehennemin dehşeti insanların gözü önünde tutulmalıydı, o bizzat bunları hissediyordu.

Üçüncü olarak, onun tesiri iledir ki, sufizm İslâm âlimleri indinde sağlam ve emniyetli bir pozisyona kavuşmuştur.

Dördüncü olarak, o felsefe ve felsefî ilâhiyatı alelâde zekâların erişebileceği bir şey hâline getirmiştir.

Gazalî'nin eserlerinin bu dört safhası içinde şüphesiz en önemlileri birinci ve üçüncüdür. O, İslâm'ı tarihî ve temel gerçeklerine geri döndürmek ve bu sistem içinde hissî bir dinî hayata yer vermek sureti ile İslâm düşüncesine damgasını basmıştır. O, yeni bir yol açan bir ilim adamı değildi; fakat kesif şahsiyet sahibi birisiydi ve o bu çok yürünen yolu, halkın ortak yolu hâline getirdi."

Gazalî'nin hayatını vakfettiği eser Eş'arî'ninki ile çarpıcı bir benzerlik gösterir. Her ikisi de Ortodoks düşüncenin dinî düşünür-

lerin irade ve zekâlarını cezbeden bir başka düşünce cereyanı ile mücadele hâlinde bulunduğu bir zamanda bir sentez meydana getirmişlerdir ki, bu sentez öteki hareketin Ortodoks sistem içinde bir yer sahibi olmasına imkân tanımıştır. El-Eş'arî, eski bir Mu'tezilî olarak, Ortodoks İslâm'ın teolojisini bir temele oturtmak suretiyle kuvvetlendirmeye muvaffak olmuştur. Gazalî de, eski bir Eş'arî ilâhiyatçısı olarak, ilâhiyatı şahsî bir mistik tecrübe temeline oturtarak müesseseleştirmeye muktedir idi. Zira onun sûfî tarîkini benimsemek suretiyle mensup olduğu eski ilâhiyat ekolünü terkettiği düşünülmemelidir; daha ziyade kendi şahsî tecrübesinin temin ettiği kesin bilgi ile ve büyük bir cesaret ve emniyetle, o zamana kadar farklı ve birbiriyle tezat hâlinde gibi görünen felsefî, skolastik ve mistik fikir sistemlerini birleştirmişti. Bundan başka, tıpkı Eş'arîlik'te olduğu gibi, bu yeni fikirler sistemi bir defa benimsenince Müslüman düşüncesinin mütemmim bir cüzü olarak gelişti ve onun tabiatını değiştirmeye başladı. Böylece mistiklerin yolu icmaın tasvip mührüyle mühürlenmiş ve Ortodoks olarak kabul edilmiş oldu ve Müslüman dînî düşüncesinin tarihi içinde yeni bir sahne açtı ve (Eş'arîlikte de olduğu gibi) bu gelişmenin mecraı içinde ortaya çıkan bazı istikametler beklenmedik ve şaşırtıcı cinsten idi.

Nihayet bunun böyle olması sırf sufizm ile Eş'arî ilâhiyatı arasındaki mantıkî uyuşmazlık değildir. Şarklı mütefekkir her ne kadar bize mantıkî dedüksiyon metoduna aşırı bir şekilde güvenme gibi görünen, bir fikri en son neticelerine kadar takip etmeye temayül ederse de, her biri kabul edilmiş postulatlardan (kaziye) türetilmiş bu neticeler arasındaki tezatlardan da pek rahatsız olmaz; ve o insan aklına güvenmemek itiyadı sebebi ile bu neticelerin her birini ancak ilâhi akıl tarafından tam ma'nâsı ile sentezi yapılabilecek olan mutlak hakîkatin veçhelerinden biri saymakla tatmin olur. Daha da önemlisi şu idi ki; Sünnîlik ve mistisizm farklı yollar takip etmeye temayül etmişti: Şimdi bunlar her ne kadar birbirine bağlanmış olsa da yollar farklı olarak kaldı. Bunun ciddi neticeler doğurmak tehlikesi vardı. Ortodoks düşünce her ne kadar asık suratlı ve skolastik olsa da dâimâ yüksek ahlâkî ve entelektüel standartları idame ettirmiş ve eski doktrinin saflığını bozucu yenilikleri ve kullanış tarzla-

rını (dînî inançlar ve pratikle ilgili meselelerde) tasvip etmeyi reddetmişti. Her ne kadar eski Grek diyalektiği silahını ödünç almışsa da, bu silahı umumiyetle kendi pozisyonunu Grek fikirlerine karşı müdafaa etmek için kullanmıştı. Fakat bunun, *aristokrat ve inhisarcı bir karakter vererek*, Ortodoks düşünceyi, halkın kalplerinden ve anlayışından oldukça uzaklaştırmak gibi zayıf bir ciheti de vardı. Sufizm dinî ideallerinin yüksekliğine rağmen, hemen hemen başlangıçtan itibaren, daha az müşkülpesent idi ve işe yarıyor gibi görünen yabancı fikir ve tatbîkâtları daha kolay benimsiyordu.

Mistiklerin safları arasında derece derece büyük farklılıklar vardı ki, bunlar arasında büyük entelektüel muktesebat ve karakter sahibi kimseler olup, mistisizm bunlara zengin bir ruhî tecrübe ve dinlerinin hakîkatlerini daha kuvvetli bir şekilde kavrama imkânı sunduğu gibi, bunun yanı sıra tatbîkâtlarının ve postulatlarının İslâmî doktrin ile ne derece uyuştuğuna pek aldırış etmeyen kimseler de vardı. Daha şimdiden bazı muhitlerde vecd hâline ulaşma gayreti, iptidâî zikri etkilemiş ve bu ritüel içine dansetme ve üstünü başını parçalama gibi bazı arızî destekleri ithal etmişti. Sûfî liderleri popüler din unsurlarının bu nüfuzuna biraz müsamaha etmişlerdir. Belki de Sünnî düşünce ile daha yakından temas hâlinde olmak sayesinde bizzat sûfî pratiğinin istikbalde temizleneceğini ve bu şüpheli ilâvelerden kurtulacağını ümit etmiş olabilirler.

Sünnî düşünce, bu şüpheye yer vermeyecek bir şekilde, tazelenmiş ve kuvvetlenmiş ve daha popüler bir karakter ve yeni bir cazibe kazanmıştı. Gerçekten de ilk neticeler ümit verici idi. Gazâlî'den sonraki asır boyunca Sünnî düşünce, Batı Asya ve Kuzey Afrika'nın o zamana kadar çekingen ve uzak duran nüfusunun geniş bölümünün muhabbetini kazandı. Bilhassa Şiîlik bir düşüş yaşamış ve nüfuzunun büyük bir kısmını kaybetmiş gibi görünüyor. Birkaç emniyetli dağ bölgesi ve İran körfezinin kıyıları haricinde bu tesirler, sadece eski asıl Müslüman topraklarında görülmüyordu; büyük ve bazı yeni sahalarda da (Küçük Asya, Orta Asya, Hindistan, Endonezya ve Orta Afrika) ki bunlar İslâm hakimiyetine katılma prosesi içindeydiler, geniş ve uzun zamandan beri mevcut büyük dinî farklılıklara rağmen büyük topluluklar İslâm'a katılmaya ikna edildi.

Fakat, hattâ bu kitle hareketlerinde bile öyle hususiyetler vardı ki, daha müsamahasız ulemâ tarafından hoş görülmüyordu. Gazalî'nin önceden göremediği şey şu idi (ki bu yüzden de mesul tutulamaz), onun açtığı gedikten popüler dinî pratikler ve zındıkça entelektüel mefhumlar İslâm'a doluştu ve bunlar yüzünden onun idealleri bayağılaştırıldı ve İslâm'ın Ortodoks doktrini ciddi şekilde ihlâl edildi. Zira sufizmin bu kabulü basit bir uzlaşma ile sınırlandırılamazdı; şimdi bizzat sufizm Ortodoks olmuştu, artık neye cevaz verildiği neye verilmediğini tayin eden ve popüler pratiklerin İslâm'a nüfuzuna bir mania teşkil eden eski katı ve muhkem safları muhafaza etmek imkânsızdı. Bu uzlaşma bir kapitülasyon hâline geldi; sufizm bütün İslâm vücudunu işgal etti ve her ne kadar skolastik ilâhiyatçıların direnişleri tamamen yok edilmediyse de kırılmış oldu. Galiba sûfî misyonerlerin başarısı sebebiyledir ki, bu kadar yüksek bir prestij sahibi olmuş ve bu kadar geniş bir laik destek sağlamışlardır, öyle ki ilâhiyatçılar için bu popüler dalgayı önleme teşebbüsü hemen hemen imkânsız bir iş hâline geldi. Bu bilhassa Türk yöneticilerin davranışlarında açık bir şekilde görülür (meselâ Timur gibi) ki onlar haricen ulemâya saygılı idiler; fakat aslında sûfî şeyhleri önünde gerçek bir saygı ile diz çöküyorlardı.

Mamafih, meseleler bu hâle gelmeden önce, Ortodoks ulemâ bu meydan okumaya karşılık vermek istemişti. Eski Yunan nüfuzuna ve sapık mezheplere karşı eskiden yaptıkları mücadeleler ilâhiyatçılara organize olmanın ve yüksek öğretimi kontrol etmenin değerini öğretmişti. Beşinci asrın ortasına gelinceye kadar eğitim sistemsiz ve bütünüyle hususî bir öğrenim şeklinde yürütülmüştü. Cami bir öğretim merkezi hizmeti görüyordu ve kendisini herhangi bir branşta veya dinî çalışmalarda yetiştiren her ilim adamı bir grup talebenin etrafında toplandığı bir merkez teşkil ediyordu ki, o bu talebelere, zamanla bir icazet veya kendisinden öğrendiklerini başkalarına öğretme yetkisi veriyordu. Sistematik eğitimin başlangıcı Şiîler'e karşı yapılan mücadele ile ilgili gibi görünüyordu. Beşinci asrın sonlarına doğru İran'da düzenli mektepler kurmak suretiyle insiyatifi ele geçiren Şiîler'e karşı (Meselâ el-Ezher, Kahire'de, yeni şehirde, 969'da Fatimî yönetimi tarafından kuruldu) başlayan ve

batıya doğru yayılan bir hareketin neticesi olarak, medreseler veya ilâhiyat öğretimi yapılan müesseseler kurulmaya başladı ki, bu müesseselerin resmî bir statüsü, maaşlı hocaları ve bu müesseselerin çoğunda da talebelerin ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlar da vardı. Sonraki iki üç asır boyunca doğudaki bütün İslâm topraklarında ve Mısır'da bu medreselerden yüzlercesi kuruldu ve bu yüksek öğretimi gittikçe daha fazla ilâhiyatçıların kontrolü altına soktu.

Bu müesseselerde, yüksek sınıflar ve bütün tahsil görmüş unsurlar, İslâm'ın prensipleri, temel doktrinleri ve an'anevî disiplinleri hususunda sağlam temelli bir bilgi kazandılar ki, bu bilgi her ne kadar nisbeten sınırlı bir saha içinde kalmışsa da muhtelif sûfî grupları tarafından izhar edilen zıtlaştırıcı ve hafif meşrep temayülleri önlemeye hizmet ediyordu.

Bu usullerle her ülkede nüfuzlu bir insan zümresi yaratılmıştır ki, bu insanlara, yarı ihtida etmiş kitleleri derece derece daha Ortodoks bir anlayışa getirme vazifesi verilmişti. Mamafih, kabul etmeliyiz ki bu kontrol ekseriya, İslâm'ın geleceği bakımından ciddî neticelere yol açmış gibi görünmektedir. Orijinalite ve hayatiyet derece derece ezilip yok edildi; çalışma sahası birkaç tercih edilen mevzuu haricinde gittikçe daralan ve an'anevî mevzuların kör değneğini beller gibi ezberlenmesi ve sonu gelmeyen bir şekilde ruhsuz şerhlerle tekrarlanması şeklinde, gittikçe daralan bir daire içine hapsedildi. İslâm'ın ilâhiyatı, medreselerde öğretildiği şekli ile ölülerin pençesi içinde idi; öyle ki bu hâl ulemâya karşı serdedilen ve günümüze kadar da devam eden ***"taşlaşmış Ortaçağ ruhu"*** tenkidine hak verdirecek kadar tesirli oldu.

Her ne kadar bu tenkidin bir kısmı gerçek ise de, aynı zamanda, bununla ulemâya karşı biraz haksızlık da yapılmış olmaktadır. Tam ma'nâsıyla gelişmiş bir ilâhiyat öyle kolayca değiştirilemez veya bir tarafa bırakılmaz, bırakılamaz da zaten, ta ki bu ilâhiyat cemiyetin ihtiyaçlarını karşıladığı müddetçe. Olsa olsa cemaatin düşünce formlarındaki değişmeye paralel olarak yeniden ifade edilebilir. Onüçüncü asırdan ondokuzuncu asra gelinceye kadar, İslâm cemaatine entelektüel spekülasyonu kamçılayacak yeni bir dü-

şünce cereyanı nüfuz etmiş değildir. Bunun sebebi kısmen İslâm cemaatinin bir dereceye kadar bir iç dengeye kavuşmuş olması ve kısmen de Batı Rönesansı'nın tesirlerinden izole edilmiş olmasıdır. Bunlar, bazen farzedildiği gibi, tamamen entelektüel atâlet asırları değildi; zira cemaat içinde sûfî monizmi veya panteizmi ile Ortodoks ilâhiyat arasındaki mücadele canlı bir mesele olmaya devam etmişti. Sûfî ilâhiyatının meydan okumasının ne kadar kuvvetlendiği gelecek bölümde görülecektir. Ulemânın faaliyet sınırlarını çizen işte bu meydan okumadır. Bir taraftan popüler din anlayışı teosofinin (felsefî din anlayışı veya Allah ile doğrudan doğruya irtibat kurmayı amaçlayan dinî sistem) müfrit formları içinde tohuma kaçarken, ulemânın vazifesi de ocaklık demiri olup temel İslâmî inançlar hususunda cemaati muhkem tutmak ve onun birliğini muhafaza etmekti. Onların aksiyonu karanlık çağlarda Hıristiyan kilisesinin değişikliğe direnmesi ile kıyaslanırsa haksızlık edilmiş olmaz ve "aynı tavır" diye değerlendirilmeyi de hak etmektedir.

DÜNYADAKİ İSLÂM İMAJI VE İNSANLIĞIN GELECEĞİ*

"Bismillâhirrahmânirrahîm. Ve Lillâhi'l-Maşrıku ve'l-Mağrib." Hak Teâlâ, "Doğu da Batı da Allah'ındır" buyurmuştur (Kur'an-ı Kerim; II: 115). *Ve'l-hamdü li-sahibi'l-mekarim.* Salat ü selâm ederiz Muhammed'e ki, kalbine gelen vahiy nuru ile maşrık ve mağrib münevver olmuştur. *"Ve selamün biye hattâ mat la'il fecri":* o vahiy ki hattâ, *"tâ şafak vakti başlayıncaya kadar bir selâm"* oldu; Şöyle ki insaniyete onunla İslâm'ın selâmı (sulh ü sükûnu) geldi. Ve lâkin, Mevlânâ Celaleddin, Hz. Muhammed'e na'tında, buyurmuş ki:

"Reh-nümâ-yı âcizân-ı bî-ser ü bî-pâ tûyî"
(Elsiz ayaksız acizlere yol gösteren sensin).

Ve bugün dahi, beşeriyet onun gösterdiği tevhîd yoluna sülûk etmedikçe akıbeti hüsran olacaktır. *"Ve'l-asr! İnne'l-insâne lefî husr!"* Asra (zamana) and olsun ki insan bu zamanda hüsran içindedir. Ki bugün, beşeriyetin mâverâ-i tabiattan (metafizik) bî-haber olduğu bir zamanda yaşıyoruz: Onun içindir ki, bugünkü marifet

* Diyanet'in "Kutlu Doğum Haftası"nda sunulan tebliğ.

nazariyesi (epistemoloji) âlem-i mahsûsat içinde, bu *'gölgeler dünyası'nda,* mahbus olmuştur ve vücûd ilmi (ontoloji) dahi sebepleri anlamaktan âciz ve ma'nâsızdır. Beşeriyet, *'Gerçek'*ten mahrum kalmıştır; ilim var, irfan yok. Bu asrın her türlü sınaati var; amma âdemoğlunun hiç nesne kârı yok. Sanayi zengin ve rengin ve lâkin insanoğlu fâkir ve hâkir. Çünkü bu dünyada irfansız bir ilim var; zulmet içre zulüm var... Sâhib-i hikmet üstadımız Fuzulî de buyurmuş ki:

"Ne ki müşkil olsa bu âlemde değil müşkil
Müşkil bu ki olmaya bir hâkim-i âdil"

Elbette, bugünkü dünyada bir *"hâkim-i âdil"* yoktur. Beşeriyetin bugünkü 'statüko'su ve İslâm âleminin ortaya koyduğu görüntüye bakarak, âdil bir hükme erişmek gerçekten de çok müşkil. Her şeyden önce, konuştuğumuz dilin kavramlarının kastedilen ma'nâyı ancak yaklaşık olarak ifade edebileceğini unutmamak gerekir. Bu sebeple her birimiz, herhangi bir iletişimi bir diyaloga dönüştürebilmek istiyorsak, fikirleri ifade ederken seçilen kelimelerin anlamına azamî dikkat ve itina göstermekle beraber; ifadeleri lafzen ve harfiyyen anlamak yerine, bir bütün içinde -ait oldukları kontext ve muhtevayı da değerlendirmek suretiyle- muhatabımızın kastettiği ma'nâları bütün incelikleri ile anlama ve değerlendirme gayretini göstermemiz gerekir. Üstad Lao Tse'nin dediği gibi:

"Başkasını bilen akıllı, kendini bilen aydınlanmıştır."

Meselâ, dünyadaki İslâm imajı ifadesine, ma'nâsı, medlûlü ve şümulü ile dikkat edecek olursak, İslâm dininin, önce mensuplarının, müslümanların, kendi gözüne nasıl göründüğüne (ki her müslümanın mensup olduğu zihniyet yahut cemaatin bakış açısına göre de bu görüntü değişir) ve sonra müslüman olmayan dünyada nasıl bir imaj ortaya koyduğuna bakmak lâzım. Elbette, müslüman olmayan kişiler arasında dahi, İslâm'ı, ya hasbî merak yahut kendi mânevî ihtiyaçlarını tatmin etme arayışı içindeyken ciddî ve objektif olarak incelemek veya (bazı oryantalistlerin çalışmalarında ol-

duğu gibi) bir düşmanın incelediği tarzda incelemek gibi tavır farklılıkları olabilir. Bu arada hatırlamak gerekir ki, İslâm'ın ortaya koyduğu imaj (veya görüntü) ile gerçek İslâm arasında da bir tefrik yapmak mümkündür: Yani İslâm'ı kimler ya da ne temsil edecektir ve ne ölçüde temsil edebilir?

Bu bizi dinin ruhu (cevheri) ile tarihî tatbîkât içinde ortaya koyduğu tablo ve imajı (a'razları) arasındaki fark üzerinde düşünmeye yöneltecektir. Bir iktisat tarihçisi meslektaşla müslüman imajını tartışırken, *"İslâm'ı, bugüne kadar süregelen tarihî tatbîkâta bakarak yargılamanın doğru olmadığını, müslümanların İslâm'ı iyi anlamadığını ve dinin ruhuna nüfuz edemediğini, 'din şuuru'ndan mahrum olan müslümanlara bakarak bizatihî İslâm dini hakkında menfî hükümler vermenin doğru olmayacağı"* mealinde konuştuğumu hatırlıyorum. Bunun üzerine arkadaş dedi ki:

" -Hocam, haklı olabilirsiniz; bu benim uzmanlık alanım değil, öyle diyorsanız, öyledir. Ancak, ben ilâhiyatçı değil, iktisat tarihçisiyim. İlâhiyatın müşkil ve esaslı tefsir gerektiren özelliklerini zaten bilemem. Ama ben tarihçi olarak, İslâm'ı yaşayan toplumlara bakmak ve ona göre bir hükme varmak zorundayım. Asıl İslâm bu mudur, değil midir diye düşünemem."

Bu arkadaşın tarzı gerçi, bir 'argumentum ad ignoratium'dur; bilgi eksikliği üzerine bina edilmiş bir argüman ile bir şeyin hususiyetlerini, meziyet veya kusurlarını yok sayamayız. Ancak, bu argüman tamamen yanlış da sayılmaz diye düşünüyorum. Şöyle ki, a'raz cevhere tâbi olduğu gibi, şekil de ruhun bir görüntüsü değil mi? Netice olarak, tarihçi zihniyetine göre, *"iyi ve kötü meyvelerinden tanınır."* Ne var ki, Kant'ın gösterdiği gibi, görüntü ile gerçek arasında, bizim gördüğümüz görüntü (phenomenon) ile bizatihî asıl gerçek (neumenon) arasında büyük fark olabileceğini de unutmamak lâzım. Elbette, insan idrâkinin de, lisanî ifade imkânlarının da sınırları vardır. Bu sınırlar içinde kalarak da olsa, bir consensus'a ulaşmak, İslâmiyet ve beşeriyet hakkında bir müşterek kabul ve anlayışa varmak için çalışmamız gerekir.

Dinler tarihinde hep görüldüğü üzere, bir dinin peygamberi öldükten sonra, dînî meselelere dair farklı yorumların, zamanla schisma'lara (ayrılıkçılığa), mezhep ve meşrep farklılaşması sebebiyle anlaşmazlık ve mücadelelere yol açması âdeta mukadderdir. Bundan kaçınılamaz: Müşterek bir dünya görüşü ve değerler sistemi sunmak suretiyle insanlar arasında kuvvetli bir birlik ve kardeşlik duygusu uyandıran ve bu tabiatı itibarı ile *asıl fonksiyonu insanları bir misyon etrafında birleştirmek olan din,* zaman içinde ortaya çıkan bu tefsir farkları ve bununla ilgili mücadeleler yüzünden tesirli bir schisma (mezhepçi ayrılıkçılık) sebebi hâline gelir. Giderek, siyasî mücadelelerin ideoloji silahına dönüşen bir dinî formasyon ortaya çıkar. İslâm tarihinde Dört Halife devrinden itibaren bu ayrılık tohumları atılmış ve İslâm tarihi boyunca acı meyveler vermiştir. Tarihçi gözüyle bakınca, dinlerin bünyesinde tabiî olarak meydana gelen ve zaman içinde kabuk bağlayan bu tip yaraların tamamen iyileşmesi ve yok olması mümkün görünmemektedir. Bugün İslâm dünyasında yalnızca siyasî değil, içtimaî ve dinî farklılaşmalar dahi bol miktarda mevcuttur ve geçen zaman bunlara yenilerini ekleyecektir. Elbette düşmanları, İslâm dünyasının bu zaaflarından istifade edecektir. Zaten, son birkaç yüzyılın tarihi, batının hâkim olduğu ve İslâm dünyası da dahil bütün dünyaya hükmettiği bir tarih olmuştur. Din şuuru fevkalâde yüksek olan bir müslümanın, Muhammed İkbal'in veciz ifadesi ile söylersek:

"Dîn-i kâfir fikr ü tedbîr û cihâd
Dîn-i mollâ fî sebîlillah fesâd"

"Kâfirin dini, tefekkür etmek, tedbir bulmak, cihad etmek, yani çalışmak; Mollanın dini ise fî sebilillah, Allah yolunda, fesad çıkarmak!" işte görünen manzara budur...

Sömürgeci batı elbette bir *"Hâkim-i âdil"* olmamıştır. Ancak bu mücadelenin şimdiye kadar mağlup olan tarafının, İslâm ümmet-i merhûmesinin, bunda hiç kusuru yok mu? İslâm dünyası, mağlubiyetin verdiği kompleks ile reaksiyoner tavır ve düşünceler geliştirmiş; ve bu düşünce ve davranış farkları da yeni kamplaşma

ve zıtlaşmalara sebep olmuştur. *Medine'yi Yeniden Kurmak* isimli eserimde, 'İslâm âlemindeki oryantasyon yanlışları'na işaret etmiş, bugün artık mevcut olmayan ve iyice yabancısı olduğumuz bir geçmişi taklit etmek anlamında 'İslâmî geleneğe dönüş' veya batı kültür ve normlarını benimseme, 'batıcılık' şeklindeki başlıca oryantasyon biçimlerinin her ikisinin de birer 'çıkmaz sokak'tan ibaret olduğunu söylemiştim. Bu reaksiyoner tavırlar bugünkü dünyanın şartları içinde müslümanları gittikçe daha aşırı bir "ideolojik İslâm" anlayışı geliştirmeye zorlamaktadır.

Batıcı reaksiyoner reformistlerin getirdiği milliyetçilik anlayışı, İslâm'ın kültürel mirasının tabir caizse yüzde doksanının dışlanmasına sebep olmuştu; bu Arap kültürü, bu İran kültürü, bu divan kültürü, millî kültür değil diye diye tarihten devraldığımız kültür mirasını hallaç pamuğu gibi attık. Bugün İslâmcılık dediğimiz ve reaksiyoner mâhiyetteki ideolojik İslâm anlayışı dahi benzeri bir hataya düşerek; İslâmî kültür mirasının en değerli yönlerini dışlamakta (söz gelişi, bazı İslâmcı çevrelerde bir tasavvuf ve kültür düşmanlığı var) ve ideolojik bir şartlanma ile yalnızca siyasî bir mücadeleyi, İslâm'ı iktidara getirme davasını, dile getirmektedir. Pekâlâ, İslâm'ın, ortaçağda zirveye ulaşan ve bugün artık iyice yabancılaştığımız, o muhteşem medeniyet mirasına kim sahip çıkacak? Halbuki, Will Durant'ın dediği gibi, *"Medeniyet bir miras değildir: Her nesil onu yeniden öğrenmek zorundadır."* Bize öyle geliyor ki, bugünlerin reaksiyoner ve ideolojik İslâmcılığı (ki batılılar yakıştırma bir kavramla buna fundamentalist İslâm diyorlar) dahi bir kültür erozyonuna yol açabilir ve İslâm medeniyetinin birçok değerli unsurunu gayr-i İslâmî diye dışlayabilir. Söz gelişi, bugünkü dünyada çok ihtiyaç duyulan bir hususiyet, İslâm dininin başka kültürlere karşı tolerans gösterebilme hususiyeti (ki geniş ölçüde sûfî anlayışından beslenmiştir) bazı İslâmcılar tarafından şiddetle tenkit edilmektedir. Tolstoy'un tabir-i mahsusu ile *"din şuuru"* ise gittikçe zayıflıyor. Öyle ki, bir zamanlar İkbal bu vaziyeti, *"Bugünkü müslümanların Müslümanlığını görse, Cebrail de şaşardı, Peygamber de şaşardı"* diye hicvetmişti.

Bize öyle geliyor ki, Müslüman dünyasında *din şuuru* (yahut başka bir tabirle *kozmik şuur)* eksiktir. Daha ikinci hicrî asırdan itibaren, eski medeniyetlerle karşılaşıp, onlarla mücadele eden ve 'felsefî ilâhiyat tartışmaları'na giren İslâm dünyasında, Aristo mantığını kabullenerek ifade edilen ilâhiyat meseleleri sebebiyle, Spengler'in tabiriyle, bir *pseudomorphosis* (sahte bir biçime bürünme) hâdisesi yaşanmış ve bunun kötü tesirleri bugüne kadar süregelmiştir. Aristo mantığını kullanmak zorunda kalan kelâmcılar tarafından ifade edildiği biçimi ile Kur'an Kerim Aristo mantığı sınırları içine hapsedilmiş bir yorum ile anlaşılmıştır. İslâm ulemâsı hâlâ Aristo mantığını kullanmaya devam ediyor; halbuki, çağımızda Aristo'nun sûrî (formel) mantığının yetersizliği iyi bilinen bir hususturu. Bu hususta, Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (sh: 58) isimli eserinde şöyle diyor:

"Şu bir gerçektir ki, mücerred kavramlarımız gerçek dünyanın karmaşıklığına ve zenginliğine sahip bulunmamaktadır; çünkü insan aklı, bütün gücüne rağmen, birçok bakımdan sınırlıdır. İslâm'da, son devir Hanbeli kelâmcıları bu durumu büyük ölçüde farketmiş, Eş'arîler'in ve diğer bazı kelâmcıların kullandıkları mücerred kavramlara iltifat etmeyerek Kur'an ve Hadis'in müşahhas ifadelerine sarılmışlardır. Bundan şöyle bir sonuç çıkar: Eğer Kur'an'da 'tutarsızlık' gibi bir hususun olduğu öne sürülecek olursa, bu, onun zenginliğinden ve kısır kavramlara dayalı düşüncenin sınırlarını haklı olarak aşmasından ileri geliyor demektir."

Halbuki, Aristo mantığı hiç de cihanşümul değildir: Taoizm, Zen-Budizm, Sufizm ve emsali doğu geleneklerinde paradoks mantığı vardır. Haddizatında statik olmayan ve durmadan değişen bir dünya anlayışında paradoks mantığının geçerli olması gerekir. Çünkü "değişme" kavramının kendisi, tarifi gereği, hayatın Aristo mantığının dar kalıplarına sığmayan realitelerinin paradokslar ile izah edilmesine yol açacaktır. Erich Fromm'un deyişiyle (*Psikanaliz ve Zen-Budizm*, s. 50).

"Hangi kültürü ele alırsak alalım insanların düşüncelerine yön veren ve ancak belirli şeylerin bilince ulaşmasına izin veren

süzgecin başka bir yanı da mantıktır. Tıpkı insanların çoğunun dillerini doğal bir şeymiş gibi kabul edip yalnızca başka dillerin aynı şeyleri söylemek için değişik sözcükler kullandıklarını sanmaları gibi, insanların çoğu, doğru düşünmenin kurallarını belirleyen mantığın da doğal ve evrensel olduğunu sanıyorlar; yani onlara göre bir kültürde mantıksız olan şey başka kültürlerde de mantıksızdır; çünkü doğal mantıkla çelişmektedir. Gerçekte bunun böyle olmadığına en iyi örnek Aristo mantığıyla paradoks mantığı arasındaki farklılıktır...

Aristo mantığı (A'nın A'ya eşit olduğu) ilkesine dayanan eşitlik yasası (A'nın A olmayana hem de A'ya eşit olamayacağı) ilkesine dayanan ortadakini dışta bırakma yasasına dayanır. Aristo'nun söylediği gibi bir şeyin aynı zamanda, aynı bakımdan, aynı şeye hem ilişkin olması hem de olmaması olanaksızdır... Öyleyse ilkelerin en kesin olanı budur. Aristo'nun mantığıyla karşılaştırılınca paradoks mantığı diyebileceğimiz mantıkta A ve A olmayan X'in yüklemleri olarak birbirlerini dışarda bırakmazlar. Paradoks mantığının Çin ve Hint düşüncesinde, Heraklit felsefesinde ve Hegel'le Marks'ın düşünce sistemlerinde ağırlıklı bir yeri vardır. Paradoks mantığının genel ilkesi Lao Tse'nin şu sözleriyle çok açık biçimde belirlenmiştir. *"Kesinlikle doğru olan sözler paradoks gibi görünür."* Gene Chouang Tzu'nun sözleriyle; "Bir birdir, bir yandan da bir bir değildir ve gene de bir birdir." Aristo mantığının doğruluğundan hiç kuşku duyulmayan bir kültürde yaşayan kimsenin Aristo mantığıyla çelişen, bu nedenle de kendi kültürü açısından mantıksız olan yaşantıların ayırdında /farkında/ olabilmesi olanaksız değilse bile son derece güçtür."

İslâm tarihinde yalnızca sûfî geleneğinde paradoksal ifadelere rağbet edilmiştir. Demek oluyor ki fikir geleneğimizin temellerinde yer alan *Aristo Mantığı*, müslümanların kendi fikir dünyalarını biçimlendirmeleri bakımından bir *pseudomorphosis* (sahte biçimlenme) oluşmasına sebep olmuştur. Bu yanlış ve sûrî mantığın dar kalıplarına sıkışmış düşünce geleneğinden bir an önce kurtulmalıyız; zira bu vaziyet İslâm'ı dahi daraltılmış bir idrâk çerçevesi içinde düşünmemize ve yanlış anlamamıza sebep olmaktadır. 21.

yüzyıla girerken, ilmin ve teknolojinin bu kadar süratli değiştiği ve dünyayı değiştirdiği bir çağda, *İslâm teolojisi sanki jeolojik devirlerde dağların değişmesi için gereken zaman kadar uzun bir zamanda değişecek gibi* görünüyor. Bu bizi, geleceğin dünyasında dinin, din şuurunun ve genel olarak dünya dinlerinin rolünün ne olacağı meselesine getiriyor.

İbni Haldun'un deyişi ile ***"Maddesi olmayan bir şey hakkında burhân olamaz."* ve elbette geleceğin ne getireceği kesin bir şekilde bilinemez.** Mevlânâ Celâleddin de: *"Sûfî ibnü'l-vakt bâşed ey refîk / Nîst ferdâ güften ez şart-ı tarîk"*: yani, "Sûfî içinde bulunduğu vaktin oğlu olmalı; bu yolun şartı *'yarın yok'* demektir" diyor. Ne var ki, biz artık ortaçağ metafizik'i ile iktifa edemeyiz ve bugünkü dünyanın da yeni bir metafiziğe yeni bir mantık ve epistemolojiye hattâ yeni bir ilim paradigmasına ihtiyacı var. Bu babda görüşlerimi arzederken insanlığın geleceği gibi her şeyi ihtiva edebilecek kadar geniş bir bahsin yalnızca ana başlıklarına temas etmek zorundayım. Elbette vereceğim hükümlerin uzun uzadıya tartışılması gereken mucip sebepleri vardır ve burada onların tamamını zikretmek mümkün değil; ancak bu hususta Hacı Bektaş-ı Veli'nin bir sözünü nakletmekle iktifa edeceğim:

"Gönül her ne ki fetva verir ise, dil onu söyler"

Bizim vazifemiz dünyaya bakmak ve onu bütün olarak görmektir. Hz. İsa dahi, "gözlerinin önündekini iyi tanı, görmediğin de sana ilham olunacaktır" buyurmuştur. Bugünkü vaziyete baktığımızda dünyada globalleşme terimiyle ifade edilen, batılı karakterde bir dünya imparatorluğunun, bir 'dünya kozmopolitanizmi'nin ortaya çıktığını görüyoruz. Dünya gerçekten de ulaşım ve haberleşme imkânları açısından (teknolojinin getirdiği kolaylıklar sebebiyle) bir dünya köyüne dönüşmüş bulunuyor. Teşbih yerindeyse bir *Dünya Köyü* var bugün; ama bir *Dünya Şehri,* dünya medeniyeti, henüz kurulmadı. Bugün, devletler neredeyse uluslararası şirketlerin kontrolüne girdi ve hattâ devlet, şirket oldu. Uluslararası ticaretin cemiyet üzerindeki dönüştürme gücünün büyük olması gerekir. Henri Pirenne'in *Ortaçağ Kentleri* kitabında söylediğine göre, vak-

tiyle ticaret ile gelişen ortaçağ kentleri ortaçağ dünyasında bir zihniyet inkılâbına yol açmıştı. Sanayi inkılâbının ve kapitalizmin dahi, Fransız İhtilâli ile dünya çapında bir kültür ihtilâline yol açarak dünyayı ve insanoğlunun yeryüzündeki hayat şartlarını çok büyük ölçüde değiştirdiği malumdur.

Bugün Fransız İhtilâli ile gelen değişim öyle bir noktaya varmış bulunuyor ki, artık Fransız İhtilâli'nin getirdiği fikir, değer ve uygulamalar nihaî neticelerine ulaşarak zıddına münkalib olmuş ve bu yüzden demode olmuştur. Şöyle ki, gerçek anlamda global bir çapa ulaşan ticaret hacmi yüzünden sınırlar aşınmış, "ulus-devlet" dediğimiz belli bir coğrafya alanına yayılan (millî) ekonomik menfaat birliği, dar ve anlamsız bir kalıp sayılıyor; gümrükler ve pasaportlar sanki ortaçağdan kalma demode siyasî uygulamalar olarak görülür olmuş; siyasî yapılar bir köstek, yalnızca insanların değil, hattâ hükümetlerin de elini kolunu bağlayan geçmişten kalma zararlı bir artık... Batı'nın Yükselişi (*The Rise of the West;* s. 873) kitabında W. H. McNeill'in söylediği gibi, son üç asırdır dünyaya hâkim olan batının, kendi gücünden doğan öyle problemleri var ki, hem bütün dünya ile hem de kendi kendisiyle başı dertte:

"Modern demokrasiler kamuoyunun hünerli bir biçimde (medyayı kullanarak) manipüle edilmesi yoluyla hükümet ediyorlar... Ancak, politikacılar seçimlerde alacakları oyları hesaplamakta ve en az direniş görecekleri şeyleri yapmaya temayül etmekte, ya yapılması gereken işleri ertelemekte, yahut uzlaşması imkânsız alternatifleri bile mantıksızca uzlaştırmaya çalışmaktadırlar... Liberal demokratik teori insan aklına inanır ve ihtirasları dikkate almaz; halbuki, psikologlar ve sosyal ilimlerle uğraşanlar artık buna inanmıyorlar; reklamcılar ve askerler ise insanoğlunu aklın yönetmediğini biliyorlar."

Geçmişten miras kalan kurumlar, gelenekler ve münasebetler artık tabiî, kaçınılmaz veya değiştirilemez görünmüyorlar. İnsanlık hızla bir *"dünya kozmopolitanizmi"*ne doğru yol alıyor ve *medeniyet kültürleri öldürüyor.* Belki de, batılı prensiplere göre yö-

netilecek bir dünya devleti doğuyor. Böyle bir dünya devleti içinde yaşamak zorunda kalınacak ise, İslâm'ın alternatif teklifi fazilet sahiplerinin yöneteceği bir *Medinetü'l-fazıla* (Faziletli şehir devleti) olmalıdır. *Medine'yi (Medeniyeti) Yeniden Kurmak* isimli eserimde teklif ettiğim çözüm yolu, bu idi.

Bugünkü dünyada bürokratik yapılar, ilmin ve teknolojinin getirdiği ve cemiyeti büyük ölçüde değiştirecek yeniliklere karşı çıkıyorlar. Bugün batıda genetik araştırması yapan laboratuvarların bütçeleri kısılıyor. Çünkü, bu laboratuvarlarda yapılan deneylerin insanlık için çok tehlikeli neticeler doğurmasından korkuluyor. Bugün, insanların genleriyle oynayarak bir üstün ırk (yöneticiler ırkı) ve kuzu gibi itaatkâr, bir aşağı insan ırkı meydana getirmeye çalışan bir genetik teknolojisi var. **Hulâsa, maddî ilerleme ve teknoloji insanlığın mânevî açlığını doyurmaz; bilakis, mânevîyatta boşluk yaratır; aslında, maddî refah da getirmeyecektir; çünkü yeni yeni ihtiyaçlar ve hiçbir zaman tatmin edilemeyen bir tüketme hırsı yaratacaktır.**

İletişim imkânlarını aşırı bir ölçüde artıran teknolojimiz daha şimdiden insanlar arasındaki iletişimi tamamen yok etme merhalesine geldi. Çağdaş dünyanın bunalımına teolojik, politik, ekonomik ve ahlâkî çareler arayan bir dünyada yaşıyoruz. Savaş, artık Clausewitz'in dediği gibi politikanın uzantısı değil; fakat ticaretin bir uzantısı oldu. Ter değil, kan ticareti yapılıyor. Büyük şehirlerde yaşanan köksüz hayat tarzı *"medeniyet köklerinden kopmaktır"* deyişinin haklılığını gösteriyor.

Diğer taraftan, yeni bir dünyanın eşiğindeyiz: Kapıyı çaldık çalmasına; ama bakalım içeri girmek cesaretini gösterebilecek miyiz? Öyle bir dünya ki, asıl ihtiyacı fiziği izah eden bir yeni metafiziktir; ama, o bu ihtiyacın farkında değildir. Tabir-i ma'rûfu ile söylersek, en azından, *Fideism (*yani bir peygambere inanmaktan ve sadakatten ötürü tasdik) biçiminde bir imana ihtiyacı var; ama, bunu gerçekleştirecek iradesi yok. Estetiğini ve ahlâkını yenilemek zorunda; ama, yaratıcılıktan mahrum... Velhasıl bugün insanlığın sayılamayacak kadar çok problemi var.

İslâm'ın kültür mirasında bu yeni kurulan dünyanın hastalıklarına şifayâb olacak birçok unsur var; lâkin, İslâm dünyasında bunları tefsir edebilecek âlimler yok. İslâm dünyası ortaçağ üslûbu ile konuşmaya devam ediyor. Esasen batı dünyasına mahsus olan çağdaş iletişim dilini de bilmiyor. Alegori ile gerçeği tefrik edemeyen ortaçağ üslûbu ile bu çağın insanına hitab edemeyen İslâm ulemâsı, modern dünyanın teşbih ve alegorilerini de anlamıyor; müslümanlar bu dili bilmiyorlar. Muazzam bir enformasyon bombardımanı altında kalan dünyada, cehalet gittikçe daha fazla koyulaşan bir sise dönüşerek ufkumuzu karartıyor. İlim ve teknoloji ilerliyor; cehalet çok daha hızlı adımlarla ilerliyor. Napolyon, *"feodaliteyi top öldürdü; modern toplumu da mürekkep öldürecek"* diyerek çağının entelektüelleri ile dalga geçmişti; kehaneti haklı çıktı. Çağdaş dünyayı ise, aşırı enformasyon ile insanlığa asıl gerekli olan bilgi ve gerçekleri perdeleyen bir medyanın aptallaştırıcı etkisi öldürüyor. Netice olarak,

"Verâ-i perdede esrâr var zuhûr edecek"

diyoruz vesselâm.

KUTSAL, METAFİZİK VE TOPLUM*

Aklı başında insanlar, kendi benlikleri ile içinde yaşadıkları dünyanın münasebetleri hakkında düşünmek ve kendi tesbit ettikleri bir oryantasyona göre hareket etmek zorundadırlar; yani aklı eren her fert, **"Ben kimim, nereden geldim, nereye gidiyorum, bu dünyadaki pozisyonum nedir ve bütün bu kâinatla, bu sonsuz varlıkla münasebetim nedir?"** sualini şuurlu veya şuursuz bir biçimde cevaplandırmak zorundadır. Kendimiz için nasıl bir oryantasyon tesbiti yaparsak yapalım, bu oryantasyon sonucunda bir **"kutsallık alanı"** ortaya çıkacaktır. Vahşîlerde, putperestlerde ve ateistlik iddiası güdenlerde olduğu gibi, **bütün varlığı kendi nefsimiz açısından değerlendirebiliriz ve kendi benliğimizin mutluluğundan ibaret bir oryantasyonumuz** olabilir ki bu takdirde kendi nefsimizi putlaştırmış oluruz; bu takdirde **'kutsallık alanı'** nefsimizle sınırlıdır ve **varlığımızın ma'nâsı ve gayesi kendi mutluluğumuzdan ibarettir.** Yahut, içinde doğduğumuz cemiyetin telkîn ettiği **'kutsallık alanlarını'** benimseriz. Bu takdirde cemiyetin kutsal saydığı din veya ideoloji, indoktrinasyon (yani telkin yoluyla) benimsenmiş olur. Hakîkî iman ise bir metafizik şuur ile, bir üst

* Ege Üniversitesi Demokrasi, Toplum ve Türk Kimliği Sempozyumu Bildirisi, 1996.

şuur ile meydana gelir: Kendi varlığımız ile sonsuz varlık arasındaki münasebetlerin şuuruna vardığımız ve kendi hayatımızda, yaratılış gâyemize uygun olarak ilâhî iradeyi gerçekleştirmeye yöneldiğimiz zaman (nefsimizin veya cemiyetin telkînleri ile değil) hakîkî ve hür iman ile iman etmiş oluruz. Böyle bir metafizik şuurun telkîn ettiği **'kutsallık alanı'** sınırsızdır ve bütün varlığı ihâta eder. Yunus'un "Yaradılanı hoş gör yaradandan ötürü" deyişi bu ma'nâya gelir.

Fertler bir toplum meydana getirmek üzere bir araya gelip bir **'içtimaî mukavele'** yapmazlar; bilakis, kendi tercih ve görüşlerinin hiç sorulmadığı, kendilerinden evvel teşekkül etmiş olan birtakım sosyal şartlar içinde doğarlar. Cemiyetin mensub olduğu bir dînî, indoktrinasyon, yani telkin ve taklit yoluyla benimsemek durumundadırlar. Hâlbuki uzun asırlar boyunca süregelen dinlerin yerleşmiş an'anevî biçimleri, bu taklit yoluyla benimseme ve ruhuna nüfuz edememe hâli sebebiyle, ferde esaslı bir **'din şuuru'** vermeyebilir. Bu vaziyette ise, görünüşte bir dîne mensup olan fertlerin, itiraf etmeseler de, asıl, kutsal, dokunulmaz ve tenkit edilemez mukaddesleri kendi can-ı azizlerinden ibarettir.

Zamanımızda bütün büyük ülkelerde pek çok farklı inanç sistemlerine mensup birçok toplumlar vardır ve bunları birleştiren şey, müşterek menfaatler, inançlar ve insanların müşterek iradesi değil, şu veya bu biçimde var olan bir **'devlet çatısıdır'.** Zamanımızda faşizm ve komünizm gibi, **cemiyetin müşterek siyasî gücünü veya devleti** putlaştıran ideolojiler var. Eğer bütün bir cemiyeti birleştiren **kutsal inançlar yoksa**, bu inançlar yerine ikame edilmek üzere **yeni kutsallık alanları ideolojiler biçiminde icat edilmekte** ve devlet tarafından devlet sınırları içindeki bütün toplumlar ve fertlere indoktrinasyon (yani resmî eğitim ve medya yoluyla) ve kanunların zorlayıcı gücü ile empoze edilmek istenmektedir. Çünkü, fertlerin kendi nefislerinden başka bir inanç ve gaye tanımadan -ki aslında, bu dahi nefsin putlaştırılması biçiminde bir kutsallık alanıdır- yaşaması belki mümkündür; ancak hiçbir inancı olmayan, müşterek değerleri ve birlikte yaşamak iradesi bulunmayan bir cemiyet yaşayamaz. Zira tarifi gereği cemiyet budur; aksi tak-

dirde cemiyet değil, yalnızca insan toplulukları, halk yığınları var demektir.

Kanunî mecburiyetler ve **'devletin putlaştırılması'** gibi zorlama veya **'indoktrinasyon mahsulü usuller'** ise, **'gerçek inanç'** ve **'din şuuru'** yerine ikame edilemez; çünkü yalnızca dünyevî vaadlerde bulunabilir ve insan rûhunun bu sonsuz kâinat karşısındaki aczi ve çaresizliği, mânevî ihtiyaçları, bu formel düzenlemelerle, kanunlar ve devletin varlığı gibi sosyal organizasyon biçimleri ile tatmin edilemez. Zira yalnızca böyle bir sosyal organizasyonun veya devletin varlığı, müşterek bir dünya görüşünün, bir 'vizyon'un var olması ma'nâsına gelmez. **"Bir yerde vizyon** (dünya görüşü, geniş anlamıyla din) **yoksa, halk mahvolmaya mahkûmdur"** derler. Liberalizm'in, her ferdin (vahşîlerde ve putperestlik devirlerinde olduğu gibi), yalnızca kendi hususî gayeleri için çalışması sonucunda, (gayr-i meş'ur bir yanılma ile nihaî olarak cemiyet amme menfaatlerine) hadim olacağı şeklindeki fikri mantıklı değildir. Zira herkesin kendi müstakil menfaat, gaye ve hedeflerinin olması ve bunun için çalışması hâli, cemiyetin müşterek gayelerinin bulunmaması demektir ve bu tarif gereği, cemiyet hayatı bakımından bir düzensizlik ve kaos demektir. İşte bu tebliğimizin mevzuunu çağımızda cemiyetlerin ve fertlerin içinde yaşamakta oldukları bu problemler teşkil etmektedir.

Burada putperestler veya ateistlik iddiası güdenler ile ilgili söylediklerimi netleştirmek bakımından, Latinler'in bir sözünü hatırladım. "İndividium est ineffable: **Ferdiyet tarif edilemez ve kutsaldır.**" Eski Yunan ve Roma filozoflarının çoğu da, Eski Yunan'ın tanrılarına ve Roma'nın putlarına inanmazlardı. Fakat bunlar söylenmezdi; çünkü bir tabiri vardır İngilizler'in (to say the unsayable) "söylenemeyeni söylemek caiz değildir" şeklinde. Şimdi bu bir çeşit din ve kutsallık alanı meselesidir ve tartışılması saygısızlık sayılmıştır. Bence bu yerinde bir telâkkidir. Gerçekten de kutsallık alanı ile ilgili şeyler aslında tartışma konusu olmazlar. Çünkü inanç rasyonel bir biçimde münakaşa edilemez; çünkü böyle bir münakaşa insanları derhal hissî reaksiyonlar vermeye sevkeder. Çoğunlukla cemiyette bu yüzden kavgalar mücadeleler olduğunu görüyoruz.

Diğer taraftan Bergson'un bir tarifi vardır; *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde; o, bir **'statik din'** bir de **'dinamik din'** tasviri yapar. Bu eserinde Bergson diyor ki, aslında dinamik din mistik tecrübenin mahsûlüdür ve mistik tecrübe de gerçekte cemiyetin veya bir şeriatın (geniş anlamda söylüyorum; Müslüman şeriatı olduğu gibi diğer dinlerin de şeriatları var, yani törenleri kuralları var), bir dinin şeriatının formel sınırları ile tesis edilen ruhban sınıfı veya ulemâ sınıfı tarafından sınırları çizilen, bir daire çerçevesinde değil; kendi hür vicdanındaki müşahede ve mükâşefeye dayanan, kendi müşahedesinin sonunda ulaştığı ve kendince yakîn ölçüde gerçek bir bilgi saydığı müşahedeleri cemiyete neşretmek arzusundan doğar. Böyle bir pozisyonda 'mistik şuur'dan bahsetmek gerekir ve bu "dinamik din"in konusudur. Ezcümle, Bergson böyle diyor.

Gerçi Bergson, *Ahlâk* ve *Dinin İki Kaynağı* isimli eserinde İslâm tarihinden veya İslâm dininden pek fazla misal vermemiştir. Daha çok Hindu mistisizminden bahseder verdiği örneklerde; fakat, biliyorsunuz çok kudretli bir yazardır ve çok zor felsefî mevzuları bile çok güzel benzetmelerle kolay anlaşılır hâle getirme iktidârı vardır Bergson'un. Bu bakımdan bu eserini hararetle tavsiye ediyorum.

Diğer taraftan bir **'mistik şuur'**dan veya **'metafizik şuur'**dan bahsetmek mümkün.

Demin ben dikkat ettim ve bazı notlar aldım. Sosyal antropoloji bakımından bir saha araştırması dinledik tasavvufçular ve onların şeriattan farkları babında; Ebû Hanife'nin bir sözü geldi aklıma bu sırada. Ebû Hanife buyuruyor ki: "Tasavvuf fıkh-ı vicdânîdir." Yani, vicdânın hukukudur.

Biliyorsunuz bütün hukuk sistemleri formel (yani şekilci) olmak zorundadır. Bütün hukuk sistemlerinin de bir numaralı kusuru bence budur. Arkasında gerçek bir hukuk felsefesi bulunmadığı takdirde herhangi bir hukukî sistem, ister demokratik bir rejimde tatbik edilsin, ister başka bir rejimdeki devlet çatısı altında tatbik edilsin, isterse İslâmî şeriat olsun, hiçbir ayrım yapmıyorum; **bü-**

tün hukuk sistemleri tabiatı gereği, formel (biçimci) olmak zorundadırlar. Ben şimdi hatırlıyorum; İslâm şeriatında da hukukî hileler vardı; meselâ senetlerdeki icap ve kabul ibarelerini gördüğü vakit, kadı efendi; hukukî hile olduğu açıkça görünmesine rağmen, bu gibi hilelere pekâlâ itibar ederdi. Gerçi Sava Paşa'nın İslâm Hukuku Teorisi ile ilgili iki ciltlik bir eseri vardır: (Ben lise yıllarımda iken Diyanet neşriyatında çıkmıştır. Bizden bir Ermeni paşası, bu, Osmanlı'ya küsmüş gitmiş ve Paris'te yazmış.) Sava Paşa *İslâm Hukuku Nazariyatı* kitabında der ki; **"İslâm hukuku Roma hukukuna göre çok daha esnek ve çok daha kaliteli bir hukuktur."** Kendisi müslüman olmuş falan da değildir, bîtaraf bir zihniyetle söylüyor ve bence doğru söylüyor. Ama ne kadar esnek bir hukuk olursa olsun, İslâm hukuku da "İslâm fıkhı" da, hukukun tabiatı gereği, formel olmak durumundadır. Kaldı ki burada "Fıkh-ı vicdânî"den bahsettiğimiz takdirde yani mistik şuurdan metafizik şuurdan bahsettiğimiz taktirde; bu vicdanda olup biten bir şey ve bunlar gibi hayatın realiteleri de hiçbir zaman formel hukukî kalıplar içinde tesbît edilemez. Ben şöyle bir fikir arzetmek istiyorum: Herhangi bir fikri aklî ölçülerle, rasyonel ölçülerle, nihâî hudutlarına kadar götürdüğünüz vakit, bir de bakarsınız ki bu ifrat sebebiyle bir noktadan sonra bu fikir zıddına münkalib olmuş. Bir paradoksla karşılaşırsınız. Yani hayatta da dâimâ böyledir. Hayatın realiteleri hiçbir zaman formel sınırlamalarla tayin edilmiş olamazlar. Esasen dinin 'statik din' dediğimiz, Bergson'un yaptığı ayrımla, geleneklerden ve törelerden, ecdattan intikal eden, önce anne ve baba ocağında, sonra belki eğitimle ve medya ile benimsenen ve taklitçi biçimi, bu sebeple çok fazla formel kalmakta ve insan rûhuna çok fazla hitap edememektedir.

Tarihte sûfîlerin çok istismarına rastlanmıştır veya sufizmin insanlara faydası kadar zararı da olmuştur. Bunun farkındayım, bu bağlamda münakaşa etmiyorum meseleyi. Ancak şöyle bir ayrım yapmıştım ben son çalışmamda (Varlığın Ma'nâ ve Mazmunu'nda) "Bir hayvânî şuur var, bir insanî şuur var, bir de metafizik şuur var. Hayvanî şuurdan kastettiğimiz kısaca şudur: Bizde de diğer canlılarda olduğu gibi duyu organları var, hasselerimiz var, beş duyu-

muz var ve bu duyularımızla dışarıdan aldığımız intibâları biçimlendirmek sureti ile şuurumuz teşekkül etmektedir. **Hayvânî şuur** "nesneleri gördüğümüz gibi, hiçbir akıl terazisine vurmadan hiçbir şekilde münakaşa etmeden, dışarıdan aldığı intibâları olduğu gibi anlık şuur" olarak kabul etme biçiminde gelişir. Halbuki, insanın müdrikesi hayvandan farklı olduğu için, akletme, temyiz etme veya soyutlama gibi yetenekleri olduğu için, **insânî şuur** gördüklerini, duyduklarını ve öğrendiklerini tenkîde tâbi tutar, tâhlile tâbi tutar. Netice olarak, duyulardan aldığı bu intibâları bu tenkît süzgecinden geçirdikten sonra, akıl ile tashîh ederek kabul eder. İnsanın oryantasyon kabiliyeti de buradan gelmektedir. İnsan yalnız 'şu an' içinde yaşamaz, insan geçmişi, 'şu an içinde devam eden mazinin varlığı ile' aynı zamanda geleceği de 'projeksiyon yoluyla' düşünen bir yaratıktır. Binaenaleyh, aklî melekeleri, kullanmak sureti ile bu 'insânî şuur' ortaya çıkar; ancak bu insânî şuur, Protogoras'ın **"insan herşeyin ölçüsüdür"** şeklindeki deyişinde olduğu gibi ele alınırsa, hümanist veya sekülarist bir zihniyet biçiminde ele alınırsa, bizce o zaman insanın kendi iradesini ve kendi gayelerini kutsal bilmesi ve başka kutsallık alanı tanımaması biçiminde bir egosentrizm ve etnosentirizm sonucu verebilir.

Halbuki cemiyeti putlaştırmak (ki Toynbee buna *tarihçi açısından din* adlı eserinde molokperestlik adını verir). **Molokperestlik, cemiyetin müşterek siyasî gücüne tapınma demektir:** Faşizmde, komünizmde gördüğümüz gibi. İnsanperestliğin bir biçimidir: Firavunlarda gördüğümüz gibi. Yani insanın kendisini, kendi iradesini, seküler bir dünya anlayışını kabul etmesi de aslında bir çeşit başka inançtır anti inanç biçiminde de görülse. Diğer taraftan cemiyetlerin bu statik dini, gelenekselleşmiş bulunduğu için yaşanan bu dini hayat, bahsettiğimiz metafizik şuuru veremeyebilir. Belki "metafizik şuur"; tarihteki büyük sûfîlerin şahsî ve derûnî tecrübeleri ile vardıkları birtakım hakîkatler, zamanla tarikatler biçimindeki uygulamalara, yozlaşmalara veya garip uygulamalara konu olmuş olabilir. Günümüzde de, tarihte de bu garip uygulamalar var. Bu eski büyük sûfîler 'hür imanı' temsil eden insanlardı. Cemiyetin statik imanını değil de, **tahkîkî imanı** (bizim

kendi geleneğimizin tabiri ile) veya Dostoyevski'nin Büyük Engizisyoncu'daki deyimi ile **'hür imanı'** temsil eden insanlardı. Onlardaki metafizik şuur, Yunus'ta gördüğümüz gibi, bütün varlık alanlarını, varlığı topyekûn kutsallık alanı sayma şeklinde bir metafizik şuurdu.

Tabiî şimdi birtakım dinlerin birleştirilmesi temennisi yahut diyaloğu veya insanlar iyi ahlâklı olursa insanlar kurtulur gibi bazı telâkkiler var. Tarihte birçok fikir adamından okuyoruz, bunlar doğrudur; ancak pratikte bir değer ifade etmez. Elbette bütün insanlar iyi olursa, ahlâklı olursa, şöyle böyle olursa, problem kalmaz. Mesele şu ki, bütün insanlar öyle olmuyorlar veya bütün insanlar **insânî şuuru aşarak metafizik şuura erişemiyorlar** ve hattâ erişebilmeleri sözkonusu olmayabilir. Devlet ideolojisi ve indoktrinasyon yolu ile cemiyeti (gerçekte müşterek inançları ve müşterek bir arada yaşama iradesi bulunmayan büyük halk yığınlarını) bir arada, kanun yoluyla, tutma şeklinde ki devlet iradesi ve bununla ilgili indoktrinasyonlar bugün dünyanın her tarafında görülüyor ve bununla ilgili fikirler, zannedildiği kadar objektif değildir. Demokrasiler dahi aynı indoktrinasyonun mahsûlüdür. Cemiyetin bir arada tutulması bir devlet çatısında veya bir indoktrinasyona bağlı ise, elbette problemler olacaktır. Bugün artık devlet sınırları aşıldı. Ve uluslararası şirketlerin yönettiği çok küçülen bir dünyada yaşıyoruz. Ve çağın realiteleri insanları, bütün kavramları (semantikteki bir tabirle **anlamlandırma dizgesi** derler) bütün anlamlandırma dizgelerini gerek kendi kültürümüzde mevcut olanları, gerek diğer kültürlerden aldıklarımızı, değerlendirme ve çağdaş dünyanın realitelerini yeniden gözden geçirme zarureti ile karşı karşıya bırakmıştır. Son söz olarak: Dünya bir yerlere gidiyor, gidişat pek de iyi değil, millî devlet kimliği aşıldı; diğer devlet kimlikleri de aşıldı. Maalesef devletler meşrûiyet zeminlerini kaybetmiş durumdalar, çağdaş sistemlerle, ilerde ne olacağı da pek belli değil. Ben ek bir şey söylemek durumunda değilim.

"Takdir değişmez, ne olacaksa o olacak" der, İngilizler.

TARİH TRAFİK KAZASINA BENZER Mİ?

Birkaç yıl önce bir dalgınlık sebebiyle, arabamla gideceğim istikamete dönen bir kavşağa girmeden hemen önce sinyal vermekte gecikmiş; ancak son anda, kavşağa girebilmek için fren yapmış ve zincirleme bir kazaya sebep olmuştum.

Kar yağıyordu ve arkadan gelen araba, sinyal vermediğim için, birden yavaşlayıp yol ayrımına geçmek isteyeceğimi bilemezdi: Her ne kadar bana çarpmamak için o da fren yapmışsa da, arabamın tamponuna toslayarak ancak durabilmişti. Onun arkasından gelen araba da ona çarptı tabiî. Sonunda arabalardan indik. Ben hatalı olduğum için, bana çarpan arabanın zararını tazmin etmeyi üzerime aldım. Fakat onun arkasından gelip ona çarpan arabanın zararını kim ödeyecekti. Adamlar cep telefonuna sarılıp tampon ve farların bedelini öğrendiler. Derken trafik polisi geldi. Meseleyi aramızda tartıştıktan sonra, ben bana çarpan arabanın zararını ödedim. Bir sonraki arabaya gelince, trafik polisi bunun diğer ikisi arasında bir mesele olduğuna ve benim birinci arabanın zararını ödeyip gidebileceğime karar verdi. Böylece ben çekip gittim; kalan ikisi ne yaptılar doğrusu bilmiyorum; ya da meselenin o kısmı ile ilgili tartışmaları çoktan unuttum gitti. Velhasıl trafik polisi tarafları fazla bir münakaşaya mahal kalmaksızın anlaştırdı ve mesele kapandı.

Ancak hâdisede yaralı olsa ve taraflardan biri şikayet etse idi iş elbette mahkemeye intikal ederdi. Hele bir de ölü varsa bu trafik kazasına artık trafik polisi karar veremez, iş mutlaka mahkemeye aks ederdi. Nitekim bir tarihte beni ziyaret etmek için Ankara'dan Niğdeye gelen dört arkadaşım bir araba kazası yapıp yaralanmışlardı. Trafik polisleri yoldaki fren izlerini ölçtüler; kaza mahallindeki arabaların pozisyonunu ve kazayı tarif eden bir takım krokiler çizdiler ve kimini hastaneye, kimini mahkemeye sevkettiler.

Bizce tarihçinin vazifesi, tarihî malumatı olabildiğince tarafsız bir rapor şeklinde (tıpkı bir trafik kazası haberini rapor eden trafik polisinin raporu gibi) dökümanterize etmekle sınırlıdır. Tarihi anlamak, yani, hâdiselerin sebepleri ve neticeleri hakkında karar vermek, tarihçinin işi değildir. Nasıl ki, trafik polisi kazayı bizzat ve çok net görmüş olsa bile, hâdiseyi yargılayıp hakkında hüküm vermek trafik polisine değil, "hâkim"e ait bir salahiyettir. Trafik polisinin yorumlayıp tarafları mahkemeye gitmeye gerek kalmadan uzlaştırdığı hâller de var elbette; o kadarını bırakalım tarihçi de yapsın... Ama tarih yorumu yapabilmek için, hâdiseleri çok geniş bir kültürel donanım ve yetki ile değerlendirecek, tarihi genel prensipler çerçevesi içinde anlayabilecek bir hâkim gerekir. Elbette sırf tarihçilik donanımı buna kifayet etmez.

Şimdi trafik kazası misaline biraz daha yakından bakalım. Hâdiseyi bizzat yaşayıp görenler için bile, o zaman zarfında orada olan hâdiseyi tam manasıyla kavramak mümkün değildir. Nitekim, o bir anlık kaza sırasında arkadaş frene basıyor. Yerde epeyce uzun bir fren izi var. Pek tabiî önündeki arabayı da görüyor. Fakat ne oluyorsa oluyor ve çarpışma vuku buluyor. Trafik polisi sonradan gelir; arabaların pozisyonlarına bakar, mesafeleri ölçer, krokisini çizer ve *bu kadar mesafe içinde duramayıp öndeki arabaya çarptığına göre, demek ki araba tahminen saatte şu kadar hızla seyr ediyordu*, der; velhasıl raporunu yazar; mahkemeye sevkeder. Cezayı takdir edecek olan o değil hâkimdir. Bu rapor yazıldığı zaman hâdise çoktan olup bitmiştir. Trafik polisi ancak yerdeki izlere ve diğer bilgilere göre, hâdisenin nasıl olduğunu tahmin etmek zorundadır. Tıpkı tarihçi gibi. Trafik kazasından yaralı kurtulan yoksa, her-

kes ölmüşse, kazayı gören şâhit de yoksa, trafik polisinin elinde yalnızca hâdisenin nasıl olduğunu tahmin etme imkânı kalmaktadır; kesin bilgi değil. Buna mukabil aynı yolda kazaya karışmaksızın hâdisenin nasıl olduğunu görenler, nasıl olduğunu bile tam anlayamadan kaza yapan kişilerden daha farklı bir görüş açısına sahiptirler. Zaten kazazedeler kaza esnasında neler olduğunu çok iyi bilselerdi, belki alacakları tedbirlerle kaza yapmaktan dahi kurtulabilirlerdi. Muhtemeldir ki kazayı görenler çarpışmanın nasıl olduğu hakkında hâdiseyi bizzat yaşayan kazazedelerden daha iyi bir fikir sahibi olsunlar.

Demek istiyorum ki, burada kazanın yerini ve zamanını bir rapor hâline getiren trafik polisinin yaptığı iş, tam manası ile ve tıpkı tarihçi gibi, *"bir hâdisenin tarihi kaydını tutmak"* tan ibaretdir. Hem de bunu tarafsız bir rapor biçiminde kaleme alacaktır. Tarihçi ideal olarak tıpkı böyle bir tarafsız rapor yazma üslûbuna erişmelidir; ama, çoğu zaman bunu yapamaz. Burada şüphesiz bir çeşit bilgi ile karşı karşıyayız. Tarihçi tarihten kalan izlere bakarak hâdisenin nasıl olduğunu tasavvur etmekte ve yazmaktadır. Kaza mahallindeki bütün şâhitler ve hâdisenin kahramanları çoktan ölmüştür. Yoldaki izlere ve kalan enkaza bakarak hüküm vermek, hâdisenin cereyan tarzını tahmin ve tahayyül etmek ve zihninde biçimlenen tasavvur veya hayal her ne şekilde ise, o hayali olduğu gibi tasvir etmek mevkiindedir. Bereket ki, tarihçi yaşanan hâdiseler hakkında, yalnızca bir takım kayıtlar ve tesadüfen bugüne intikal eden bir takım tarihî izler şeklinde, son derece sınırlı bir bilgiye sahiptir. Hâdiseyi yaşayan veya görenlerin sahip olabileceği cinsten zengin bir bilgiye sahip değildir. Yoksa hâdiseyi tasvir etmek için o kadar çok emek gerekirdi ki tarihçiye acımak lazım gelirdi.

Şimdi ben iki trafik vak'ası anlattım. Bunlar tarih içinde belli bir zamanda ve belli mekânlarda gerçekten vâki olmuş hâdiselerdir. Ancak hiçbir gazete bu kazalardan bahsetmedi. Benim yakın çevremdeki kimseler dışındaki insanların bu hâdiselerden haberi olmadı. Yine de iki kaza arasında mühim bir fark var. Bunlardan biri trafik polisinin insiyatif kullanması ile kapandı; ama öteki yazılıp çizilen trafik raporları ve tazminat talepleri ile birlikte bir mah-

keme mevzuu oldu *ve böylece tarihî kayıtlara geçmiş oldu.* Eğer bundan bin sene sonra yaşayan bir tarihçi tesadüfen bu mahkeme kayıtlarını bulursa çok mühim bir tarihî vesika bulmuş olacak. Nitekim bugünkü Osmanlı tarihçileri bu kabilden mahkeme kayıtlarını, şer'iye sicillerini, ihtimam ile tetkik ediyorlar. Bin yıl sonra bu tarihî vesikalara bakan bir tarihçi çağımızdaki trafik kazaları ve cemiyet düzeni hakkında kimbilir ne enteresan çıkarımlar ve yorumlar yapacaktır. Diğer hâdise ise onu yaşayan dört kişi dışında hiç kimsenin dikkatini bile çekmedi ve bir tarihî kayda da geçmedi. Belki de bu hâdiseyi yaşayanlar dahi unutmuştur. Trafik polisi kesin unutmuştur. Öteki şoförler için bu az hasarlı, küçük bir kaza idi; belki onlar da unutmuştur. Ama benim unutmam imkânsızdı. Şimdi izninizle şu ehemmiyetsiz tarihî hâdise hakkında birkaç yorum yapmak istiyorum.

Aslında yukarda birkaç satırla hulâsa ettiğim kazayı uzun uzadıya tasvir etmeye o sırada yaşadığım duyguları bir hikâye gibi anlatmaya kalkışsam sayfalarca analatabilirdim. Hattâ, o günkü dalgınlığımın sebeplerini filan da tahlil etmeye kalkışsam rahatlıkla bir roman yazabilirdim. Gerçi her şeyi de yazamam; lâkin şundan eminim ki ne kadar uzun boylu yazarsam yazayım hâdiseyi tam ma'nâsı ile anlatmam zaten mümkün de değil. Bu kadar basit görünmekle beraber, böyle bir hikâyenin iyi anlatılabilse çok enteresan olabileceğinden eminim. Dahası bana öyle geliyor ki aslında o hâdiseyi her yönüyle, eksiksiz ve kusursuz bir biçimde anlatmak galiba imkânsız. Okuyucumu şaşırtmamak için şu notu da ekleyeyim; bu basit hâdiseyi asla unutamayışımın anlatmaya gerek duymadığım başka sebepleri de var. Sözü şu noktaya getirmek istiyorum: Aslında hiçbir hâdise tam olarak anlatılamaz. Kelimeler böyle bir iş için kâfî gelmez. Kelimeler gerçeği anlatamaz: Bir kartpostal İstanbul boğazını bütün kelimelerden daha iyi anlatır. Zaman ve mekândan bahsediyoruz. Bir mekân, şayet kelimelerle tarif edilecek ise sayısız seçme, sadeleştirme, kısaltma yapılmak zorundadır. Aslına bakarsanız bir mekânı resimle hattâ fotoğrafla bile tam olarak anlatmak mümkün değildir. İstanbul Boğazı'ndan vapurla geçerken denizin dalgaları içinde martıların suya dalışlarını anlatmak

için kartpostal da işe yaramaz. Tevrat'da yazıldığı gibi: "Her söz eksiktir."

Bir kaza olmuş ve bunun tarihî bir kaydı da var. Yüzlerce yıl sonra gelen bir tarihçi tesadüfen bu kayda rastlarsa bunu mühim bir tarihî vesika sayabilir. Nitekim biz şer'iye sicilleri denen mahkeme zabıtlarına ehemmiyet veriyoruz. Diğer taraftan hakkında herhangi bir evrak tanzim edilmeyen benim yaptığım kazaya ne buyrulur? İyi ama şu anda onun da bir tarihî hikâyesi var: Belki de bu kitabı okuyacak olan tarihçiler verdiğim bu misale ehemmiyet verecekler; kimbilir belki birkaç tarihçi daha kitaplarında bu misalden bahsedecek; böyle olursa tarihçiler arasında tarihî vak'aların mâhiyetini anlatmak bakımından güzel bir misal sayıldığı için, herhangi bir tarih kaydı gibi bu kaza da ehemmiyetli tarih bahislerinden biri hâline gelirse hiç şaşmamak lazım. Demek ki, neyi ne kadar anlatacaklarına ve hangi tarihi hâdiseleri zikredip, hangi vak'alara ehemmiyet vereceklerine tarihçiler karar verecektir.

Bütün bu anlatılanlardan çıkan neticeye bakalım: Elbette bir çeşit 'tarihî bilgi'den bahsediyoruz; bilgi ise bir şekilde ilim demektir. Ancak anlaşılıyor ki tarihî bilgi, müsbet ilimlerin bahis mevzuu olan bilgiden mâhiyet itibarı ile epeyce farklıdır. Herhalde felsefî bilgiden de farklı olmalı. Fakat *'felsefî bilgi'* veya *'ilmî bilgi'* ne demektir? *"Tarih nedir?"* sualine cevap ararken, tarih bir çeşit ilimdir denebileceğini; hattâ tarihe bir çeşit sanat veya felsefe diyenlerin de mevcut olduğunu gördük. Bana öyle geliyor ki, bütün bu telâkkilerde bir parça hakîkat payı var. O hâlde, tarihin kendine mahsus vasıflarını temyiz ve ifade etmek için, bilgi teorisi meselelerine girmek ve tarih, sanat, ilim ve felsefe tabirlerinden ne anladığımızı zihnimizde daha fazla netleştirmek gerekiyor: Tarihi anlayış tarzı dediğim şeyi sanat, ilim ve felsefe ile mukayese etmeyi deneyeceğim.

TARİHÎ METOT VE METODOLOJİ*

Bismillâhirrahmânirrahîm
"İnne'llâhe lâ yugayyiru mâ bikavmin
hattâ yugayyirûmâ bi enfüsihim"

"Şüphesiz Allah bir kavmin durumunu onlar
nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez."
Kuran-ı Kerim: Ra'd: 11

1992'de Suriye'de **Cevdet Said'in** bir tarih felsefesi sohbetini dinlemiştim. **"Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları"** kitabının yazarı, yukarıdaki âyeti açıklamaya çalıştığı konuşmasında **"bunun ilâhi bir kanun olduğunu Âd ve Semûd kavmi için olduğu kadar bizim için de geçerli olduğunu"** söylüyordu. Üstada göre "Ne yalnızca Müslümanlar'a ne de diğerlerine hastır bu kanun. Geneldir bu. Ne var ki Müslümanlar bilinçli ya da bilinçsiz ve bir ölçüde muğlak bir tavırla **olaylara özelleştirerek bakmayı** âdet edinmişlerdir."[1]

Cevdet Said bu sözleriyle tarih metodolojisinde holism (bütüncülük, genelleştirilmiş bakış açısı) ve metodolojik individualizm (ferdiyetçilik; tarihî hâdiselerin nevi şahsına münhasır olması; me-

---

* (*İlim ve Sanat Dergisi*, 1997)

1. Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, İstanbul 1986, s. 29.

todolojik tabirle 'unique'lik ve benzersiz olma; özelleştirme) prensiplerine işaret etmektedir. Bunlar 20. yüzyıl metodolojisinde hararetle münakaşa edilen metot problemlerindendir. **"Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilafet: Medine'yi Yeniden Kurmak"** isimli eserimde, **"Hilafet ve Mülk Mefhumlarının Zıddiyeti"** bölümünün girişindeki metodolojik mülâhazalarda, ben de bu probleme işaret etmiş ve bunun bir anlatım kusuru olduğunu söyleyerek, her iki zıt bakış açısının yerine göre kullanılması ve birbirini tamamlayıcı cüzler olarak görülmesi gerektiğini söylemiştim:

Kendi sözlerimin bir kısmını iktibas ederek tekrar edeyim: "Tarihî tahkiye (anlatım, narration) metodolojik individualizm prensibinden hareket edip, 'unique' hâdiseleri ve ferdiyetleri ön plâna çıkardığı takdirde; kahramanların rolü mübalağa edilmiş olur ve detaylar içinde kaybolarak bütününü görememek (orman içindeki yolcunun ağaçları görüp ormanın bütününü görememesi) tehlikesi baş gösterir: Eski İslâm tarihi kronikleri gibi. Halbuki modern tarihçilerin, tahkiye kolaylığı sebebi ile bazen farkına bile varmaksızın temayül ettiği holistik bakış açısı (hâdiseleri genel çizgileri ile verip teferruatı ihmal etmek) tarihî vukuatın cansız, ruhsuz ve hattâ yanıltıcı* bir hulâsası neticesini verebilir."[2] Burada mezkur eserimdeki çözüm yolu hususunda son derece muhtasar bir biçimde teklif ettiğim uzlaşmanın zorlukları üzerinde birazcık durarak insan zekâsının sınırları hakkında bir fikir vermek isterim.

Şüphesiz metot kitaplarında denildiği gibi, bütün tarihî hâdiseler 'unique'tir (eşsiz, benzersiz ve özel hâl). Bu ma'nâda tarih geçmiş devirlerde cereyan eden bütün özel hâdiselerin eksik bir koleksiyonundan ibarettir. Meselâ İstanbul Fatih tarafından iki üç kere veya daha çok değil, sadece bir defaya mahsus olmak üzere fethedilmiştir. Kendi özel şartları içinde, bir defaya mahsus olan, benzersiz bir hâdisedir. **Hâdiseyi 'unique' (eşsiz ve benzersiz) kılan sebep nedir? Tarih metodu...** Zira tarihçiler "tek tek olayları" an-

---

* ihmal edilen teferruat farklarının karakterizasyon imkânını yok etmesi sebebiyle.

2. Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilafet -Medine'yi Yeniden Kurmak*, Konya 1992, s. 58.

latırken yer ve zaman göstermek zorundadırlar. 'Olay' mahut İstanbul'da, 1453 yılında olmuştur. Hattâ mümkün olunca Mayıs ayının filan günü filan saatte demeyi de ihmal etmez tarihçi. Bu noktada felsefî problemler başlıyor: Böyle bir 'olaylar' koleksiyonundan hareket ederek fikir üretmek, felsefe yapmak, düşünmek mümkün değildir; **çünkü özel hâl özel hâldir; genelleştirilemez: Genelleştirmezsek, olaylar başka olay sınıflarını da bünyesinde barındıramazlar; hiçbir sınıflama ve mukayese imkânı da elde edemeyiz. Bundan bir şey çıkmaz!**

Tarih, tarih olarak kalırsa düşünceye, ilme ve felsefeye karşı aşılmaz engeller çıkarır. İşte Cevdet Said'in şikâyetçi olduğu şey, bu individualist prensiptir: "İndividium est ineffable"[3] derdi Latinler: (Ferdiyet, ferdî olan, vasfedilemez; yani anlaşılamaz). Ama 'ineffable'ın bir anlamı da kutsal olmaktır. Arapça lügatte tercümesi aynen şöyledir: "La yuntak bihi liennehu akdesu min en yüzker" (Hakkında konuşulamaz, çünkü zikredilmeyecek kadar kutsaldır; zikredilecek her sözden daha kutsaldır).

Böylece tabulaştırılan ve tarihçilerce kutsal bilinen 'unique' (eşsiz ve benzersiz) 'tarihî olaylar' hakkında imal-i fikir etmek (meselâ tarih felsefesi yapmaya kalkışmak) yasaktır vesselâm. Tarih metodu dikte etmiştir bunu. Çünkü, aynı zamanda hem yer, hem de zaman belirtilen bir olayın ferdî olmaması mümkün değildir. Üç boyuta (mekâna) ilâveten belli bir zaman dahi verilince (belli bir (t) anındaki koordinatları içinde ele alınırsa) fizikî olaylar bile 'unique' olur. Meselâ şu andaki İstanbul 'unique'tir; yarınki, 10 gün sonraki, hele hele 10 yıl sonraki İstanbul'un aynı İstanbul olması mümkün değildir elbette; kimbilir daha kaç gecekondu, kaç gökdelen, kaç köprü yapılacak? Zaman geçer ve içindeki her şeyi değiştirir.

Aslında **"Patterns and Trends in History"** isimli çalışmamda bunu daha veciz bir biçimde ifade etmiştim. Olayları unique yapan zamandır. **"Çünkü tarih zamânî bir ilimdir"**[4] Bir kere

3. Bkz. M. Mandelbaum (terc. Ş. Uçar) "Historicisim", S. Ü. *Edebiyat Dergisi*, Konya 1982, s. 221.
4. Şahin Uçar, *Patterns and Trends in History*, Konya 1986, s. 160.

zaman verilince, olay nevi şahsına, daha doğrusu o 'zamana mahsus' bir olay olacaktır. Tarihçi dahi düşünmek külfetinden ebediyen âzâd olacaktır. Kimbilir belki de "Tûtî mucizegû" Nasreddin Hoca'nın düşünen hindisinden efdaldir... Ne var ki, bizim bildiğimiz tarihçiler çok fazla fikir serdeden ve ekseriyeti de çok saçma fikirler serdeden bir zümredir. Şüphesiz mesleğin ehli olanları tenzih ederiz; ama bazı meslektaşlarımızın birtakım başka tarihçiler için **"sonradan olma tarihçi"** ve **"anadan olma tarihçi"** gibi sıfatlar yakıştırdığını görünce, izninizle epeyce gülmüştüm(!). Tabiî önce merak ettim; "müverrih-i mâder-zad (anadan olma tarihçi) kim yahu?" diye... Her neyse, iyi güzel de, madem tarih metodumuz her "tarih olayı"nı biricik, eşsiz ve benzersiz yapıyor; bu **"anadan doğma, yahut sonradan olma" tarihçiler nasıl olup da, "yalan yanlış yahut doğru veya saçma" düşünceleri üretebiliyorlar acaba?** Kolayı var: Bir olayı daha önce olmuş bir olayla sözüm ona izah etmiş gibi yaparak: **Post hoc; ergo, propter hoc** (bundan sonra; o hâlde, bu sebeple oldu bu olay) diyerek. İşte Latince tabiri mahsusunu da zikrettik: Bu çok sık yapılan bir mantık hatasıdır. Meselâ; **"İstanbul'un fethi Yeniçağ'ın başlamasına sebep olmuş" imiş.** O ne demekse? Bir kere **çağ diye bir şey yoktur**, onu tarihçiler yakıştırır. İkincisi; olsaydı bile, yalnız Allah zamâna tasarruf edebilir; ne kadar 'kutsal' sayılsa da hiçbir tarihî olayın bir çağı başlatması veya sona erdirmesi mümkün değildir. Denilecek ki, "Canım bu ifadeler bize bir şey anlatıyor işte." Elbette, ama ona "esâtîrü'l-evvelîn" (eskilerin masalları) derler. Mamafih, bu sözde hiç hakîkat payı yok mu?

Bir şeyi anlamak demek, sebepleri anlamak demektir: Daha doğrusu insan mantığı sebeplilik prensibi ile çalışır. Bir de tezadı (çelişkiyi) kabul etmez. Daha doğrusu, Aristo mantığı böyledir. Ne var ki ben doğunun paradoks mantığını tercih ederim. Şimdi ele aldığımız individualistik ve holistik metot prensipleri de birbirine zıt bakış açılarıdır. Bunları uzlaştırmak kolay değildir. Öyleyse bir de paradoks mantığını deneyelim: **Mülk ve Hilafet'te, "Panoramik ve miyobik bakış açılarını eş zamanlı olarak kullanmaya çalışmak: Yani elden geldiğince dengeli bir biçimde tarihî vukuatın**

hem umumî hatlarını ve vasıflarını hem de detaylarını tebarüz ettirmek ve böylece, tarihî realitenin, hem 'ünik' ve canlı karakterizasyonunu, hem de anlaşılabilir (genelleştirilmiş) bir tahkiyesini vermeye çalışmak lâzımdır"[5] demiştim.

Tarihî olaylar ormanının içine dalmadan tarihçilik yapılmaz. Bu zaten ihtisas işidir; aksi takdirde, bilmediğimiz bir ormanda yolumuzu kaybetmemiz işten değildir ki buna **"oryantasyon problemi"** diyoruz.[6] Tabiî bu ormanın büyüklüğü, sınırları vs. hakkında bütünü gören bir fikir edinmek istiyorsak, ona uçaktan yahut yüce bir dağın zirvesinden bakmamız gerekecektir. İşte Aristo ve aynı anda iki farklı yerde bulunmaz mantığı burada şaşar: **Muhassal**'daki o fevkalâde tenkitte **Razi**'nin dediği gibi: "Bir şey hem var, hem de yok olamaz" ifadeleri [gerçi] 'tautology'dir; ama, tarihçi de hem ormanın içinde, hem dağın tepesinde, yahut uçakta bulunamayacağına göre, bu zıt bakış açıları nasıl uzlaşacaktır? Zaten herkes kendi temayülüne göre, bu açılardan birini tercih edip, onunla iktifa edebilir elbette. Ama biz, **"her ikisi de yanıltıcıdır; bunlar birbirinin mütemmim cüzleri olarak kullanılmalıdır"** diyoruz. Aristo mantığına göre bu mümkün değil. Halbuki hayatta ve pratikte mevcut olan da budur. Biz dahi hayatın realitelerine daha çok uyduğunu düşündüğümüz için paradoks mantığını severiz. Bu nasıl oluyor?

Herkesin çok iyi bildiği bir misalle anlatacağım. Lisan öğrenen herkes bilir: Bir yabancı dilde yazılmış bir cümlenin anlamını kavramak için, önce o cümlede geçen bütün elemanların (kelimelerin) anlamını bilmek gerekir. Bunun için de lügate bakarız. **Yani içinde geçen kelimeleri bilmeden bir cümleyi anlamak mümkün değildir. Fakat kelimeleri bilmek yetmez, bir dili öğrenmeden o dildeki kelimeleri de bilemez ve cümlenin meydana getirdiği garip bilmeceyi çözemezsiniz. Kısaca kelimeleri öğrenmeden dili öğrenmek mümkün değildir ve fakat dili öğrenmeden**

5. Ş. Uçar, *İslâm'da Mülk ve Hilafet*, s. 59.
6. Oryantasyon kavramı için bkz. Ş. Uçar, "Tarih Araştırmalarında Metod Meselesi", *Millî Kültür Dergisi*, Şubat, 1991.

de kelimelerin hakîkî anlamlarını öyle lügatten falan öğrenemezsiniz. Zira cümlenin anlamı bütün kelimelerin her türlü kombinezonu ile hasıl olan anlamların yekûnundan daha geniştir (holizm). Şimdi tarih cümle, kelimeler ise tarihî olaylar ve kavramlardır. Cantor'un setler teorisindeki cümle tarifi ve tahlili dahi bu sonucu verir.[7] Ve herkesin bildiği gibi bu tezada rağmen, gayret eden ve zekâsı müsait olan herkes lisan öğrenebiliyor. Pratikte biz bunu, bir sarkacın gel git hareketi gibi biraz onu biraz bunu öğrenerek ve kelimeleri öğrendikçe lisanı daha iyi anlayarak; lisanı anladıkça, kelimeleri daha iyi anlayarak çözüyoruz. Lisan öğrenir gibi tarih öğrenilir vesselâm.

Şimdi sözün gelişi itibariyle bir metot probleminden biraz bahsetmiş olduk. Ancak daha önce de bu konuda yazdığım makalelerde söylediğim gibi, bizde tarih metodolojisi meselelerini pek az tarihçi bilir; zira bunlar tarih metodu meseleleri değil, tarih felsefesi meseleleridir.[8] Tarih metodu dediğimiz şey 19. asırdan kalmadır. Bu konuda güzel bir eser C. Seignobos'un **"Tarih Tetkiklerine Giriş"** kitabıdır.[9] Gösterişli olduğu için metot ma'nâsını kastederek tarih metodolojisi diyen tarihçiler de vardır gerçi; fakat tarih metodolojisi tarihçilikte kullanılan metot nazariyelerinin tenkidi demektir ve 20. yüzyılda çok rağbet edilen bir tarih felsefesi türüdür.[10] Tarih metodolojisinde ne gibi meseleler yer aldığını merak edenler **"Mülk ve Hilafet"** isimli kitabıma bakarak bunların birçoğu hakkında fikir edinebilirler. Orada zikredilen problemlerden birini bu yazıda biraz açmış olduk.

Problemlerden biri de şudur: Her tarihçi için demeyeyim ama, **her tarih filozofu kendi metodolojisini geliştirmiş olmalı-**

7. Cantor'un cümle tarifi için bkz. Ş. Uçar, "Fransız İhtilâli", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Ankara, Temmuz 1989. Matematikteki cümle teorisi ve tarihçilikteki holism (cümleyi ihata eden, bütüncü) prensibine dair nisbeten daha geniş açıklamalar yazarın "Varlığın Ma'nâ ve Mazmunu" (İz yy. 1995) isimli eserinin ilgili bölümlerinde de yer almış bulunmaktadır.
8. Şahin Uçar, "Tarihi Yorumların Önemi", *Türkiye Yazarlar Birliği Yıllığı*, 1988.
9. C. Seignobos ve V. Langlois, Tarih Tetkiklerine Giriş, İstanbul 1937.
10. Bkz: Ş. Uçar, *"Tarih Araştırmalarında Metot Meselesi"*

dır ve bu dahi bir paradoks ihtiva eder; bir tarih felsefesi inşa etmeden önce bir tarih metodolojisi geliştiremezsiniz ve fakat bir tarih metodolojisi geliştirmeden önce de tarih felsefesi yapamazsınız. Bu dahi, lisan öğrenme paradoksu gibi hallolunur. Tarihçilerimiz ise 19. asrın tarih metodunu öğrenip öğretmekle iktifa etmeyip, 20. yüzyılda ortaya çıkan tarih metodolojisi meseleleri ile biraz ilgilenirler ise (bazı tarihçilerimizin birtakım zevat için yakıştırdıkları) "müverrih-i mâder zâd"[11] (anadan doğma) yahut "sonradan olma tarihçiler"in yaptığı gibi, sözde tarihî metoda dayanan birtakım saçma tarihî yorumlar yapma hastalığından kurtulurlar. Şüphesiz âyetin hükmü tarihçiler için de geçerlidir, "Onlar kendi nefislerindekini değiştirmedikçe (birbirleri hakkında verdikleri bu hükümlerdeki) durumları da değişmeyecektir." Anadan doğma da olsa, sonradan olma da olsa kalitesiz tarihçi, kalitesiz olacaktır.

İlim gücümüz, inanç kılıcımız, sükut kalkanımız olsun, inşallah.

11. Bkz. Ali Birinci, "Müverrih-i Mader-zad'ın Fülannâmesi", *Polemik Dergisi*, Temmuz, 1992.

DÜNYA AHVÂLİ VE TÜRKIYE

Bugünkü dünyanın ve Türkiye'nin gidişâtı hakkındaki sözlerime bir metamorfoz hikâyesi ile başlamak istiyorum; çünkü içinde yaşadığımız zamanda insanlığın belki de bir metamorfoz sayılabilecek ölçüde hızlı ve büyük değişiklikler yaşadığına inandıracak hâdiselerle karşılaşmakta olduğunu düşündüren sebepler var. Galiba bir belgesel programında izledim; ya da bir yerde okudum. Adamın biri kozasından çıkmaya çalışan bir kelebek görmüş. Kelebek kozayı delip çıkmak için bir hayli zorlanıyormuş. Adamcağız, kelebek içinden kolay çıksın diye makasla kozanın ucunu keserek, bir delik açmış. Hayvan kolayca kozanın içinden sıyrılıp çıkmış ama ne var ki hiç uçamamış; çünkü kozadan çıkmak için uğraşırken kanatlarına kan gitmesi ve kanatların güçlenmesi gerekirmiş. Tırtıl bir metamorfoz geçirmiş ve şekil değiştirmiş değiştirmesine; ama ortaya çıkan kelebek de yine tırtıl gibi sürünerek yaşamaya mahkum olmuş.

Bir tarihte televizyonda Yılmaz Öztuna ve Ayhan Pala ile birlikte Lozan anlaşmasını tartışırken modern Türkiye'nin aslında bir ***'metaformoz'a*** (biçim değiştirmeye) ihtiyacı olduğunu; fakat hâli hazırdaki şeklinin ise Spengler'in tabiriyle bir ***'pseudomorfoz'***

olduğunu söylemiştim; yani sahte biçim: *Bir mineralin başka bir mineral veya kayanın şekline bürünerek kendi orijinal kristal biçimini gösterememesi hâli gibi..* Şimdi aynı şeyi yine söylüyorum. Zira Tanzimat devrinde başlayan ve modern cumhuriyetimizin nihâî şeklini verdiği iki yüz yıllık bir 'batılılaşma', yahut daha mâsum bir tâbirle, 'çağdaşlaşma' tarihimiz var ve bu bana bir **pseudomorfoz** hâdisesi gibi görünüyor.

Şimdi, yukarda anlatılan **kelebek** misâli, Türkiye ***'başkalarının asırlar içinde tarihî mücadeleler ile elde ettiği ve artık kristalleşmiş olan kültür formları'***nı şeklen taklit etmeye çalışmış olmakla beraber; bir türlü **çağdaş batı** normlarına uyan bir cemiyet olamadı. Hem de iki yüz yıl uğraşmasına rağmen. Birkaç yıldır da Avrupa Birliğine girme hevesi ile, *Avrupa hukuk ve demokrasi normlarına uymak için,* harıl harıl parlementoda yeni kanunlar çıkarmakla ve Avrupa'nın normlarına uymaya çalışmakla meşgul. Avrupa Birliği ise bizi kendilerinden farklı saymaya devam ediyor. **Kozadan çıkmaya çalışan *kelebeğin* işini kolaylaştırırsanız, kozasından kolay çıkar; ama uçamaz.** Biz Tanzimat Fermanı'ndan beri batının ***'aydınlanma çağı'na*** mahsus *'kültür kalıpları'nı* benimsemeye çalışıyoruz. Aydınlanma çağının mütefekkirleri *"akıl-tabiat ve terakki üçlüsü'*ne inanıyorlardı: Rasyonalist idiler. Hattâ *Paris Komünü* sırasında Tanrı yerine geçsin ve ibadet edilsin diye bir ***akıl tanrıçası*** heykeli bile dikilmiştir. Fransız ihtilali milliyetçilik, lâiklik ve ***parlamenter demokrasi*** modelini de getirmiştir ve Fransa ile sınırlı kalmayıp, aslında bütün dünyaya tesir eden bir 'kültür ihtilâli' olmuştur. Ne var ki, acaba Türkler *aydınlanma çağı* fikirlerini ne kadar öğrenmiş ve hazmetmiştir? Bize yabancı ve tanımadığımız düşünceleri ve bir 'tarihî mâcerâ'nın sonuçlarını, o tecrübeyi hiç yaşamadan, benimseyebilir miyiz? Türkiye'de Sanayi devrimi filan da olmadığına göre, *"biz de Avrupalılar gibi olacağız, biz de parlemento /meclis-i mebusan kurarız: lâik, milliyetçi ve rasyonalist oluruz"* tavrını benimsemekle, çağdaş yahut batılı olabilmişler midir? Hâlâ bir takım Batılı kriterlere uymak için kanunlar yapmakla meşgul olduğumuza göre, demek ki iki asırdır bunu beceremediğimiz. Tıpkı kozasından

hiçbir gayret sarfetmeden çıkan '*kelebek*' gibi: Ve bir İran deyişindeki gibi, *"ez bâd ü hevâ âmed, ber bâd ü hevâ reft"* Bedâvâ... "Rüzgâr ve havayla gelen ve rüzgâr ve hevâ ile giden" bir heves: bâd ü hevâ...

Antropolog Ruth Benedict'in *"Kültür Patternleri"* kitabında verdiği bir misal geliyor aklıma: Antropologumuz Hıristiyanlığa ihtidâ eden Bir Kızılderili Şefi ile konuşuyormuş, adam ona meşe palamudu çorbasını nasıl yaptıklarını anlatırken birden hüzünlenmiş ve demiş ki: *"In the beginning, God gave to every people a cup, a cup of clay, and from this cup they drank their life:* ***Başlangıçta Tanrı her halka bir toprak maşrapa verdi ve onlar bu kaptan içtiler hayat iksîrini..."*** ve sözlerine şöyle devam etmiş: *"they all dipped in the water, but their cups were different. Our cup is broken now, It has passed away:* ***Hepsi maşrapalarını suya daldırmışlar, fakat maşrapaları değişikmiş, bizim maşrapamız kırıldı şimdi, öldü geçip gitti"***. Bizim Tanzimat'tan itibaren yaşadığımız ve benim **'pseudo-morfoz'** dediğim (başka bir mineralin şeklini taklit etme) şeklindeki **'kültür şoku'nu** tarif etmek bakımından Kızılderili Şefi'nin bu maşrapa benzetmesi de münasip göründü bana... **'Kültür Kalıbı'**mız kırıldıktan sonraki tarihî mâcerâmıza bir bakın bakalım. Belki bu benzetmeyi siz de beğenirsiniz.

Bu 'kültür kalıbının kırılması benzetmesi'ni Philip Bagby isimli bir müelliften aldığını söyleyen Toynbee de kullanır: Bu ma'nâda çokça kullanılan bir tabir olarak, *'bir cemiyetin kültürel geleneklerinden uzaklaşması'* ma'nâsında anlarsak, en az 200 yıldır batı kültürü ile mücadele ederken kendi nefsine ve kültürüne itimadını kaybeden ve *çağdaşlaşma* yahut *batılılaşma* gayreti içine giren bir cemiyet olmadık mı? Batının askerî silah üstünlüğü şeklinde bir netice de doğuran, ilmî ve teknolojik başarılarını görmezden gelebilir miyiz?

Diğer taraftan taklit yoluyla batının kültürel altyapısına ulaşmanın ne derecede mümkün olduğunu, bu ikiyüz yıllık tecrübeye rağmen hâlâ anlamış değiliz. Evet, bir tarih malumatımız

var, hattâ dünya ölçeğinde kaliteli tarihçiler de yetiştirdik. Ama kendimize mahsus, **bir tarih felsefemiz** yok. Mevcut tarih görüşlerimiz ya da anlayışımız da, 'yine batılı fikir tarihinden alınmış fikirler'e dayanıyor.

Ancak Heraklit'in dediği gibi malûmat nüfûz-ı nazar vermez. Batı kültürünün temel direkleri rasyonel akıl yürütme, batının felsefe geleneği, *batı ilminin köklerinde yatan düşünce gelenekleri oluşmadan ve yaşanmadan*, ***batı ilmi veya kültürü*** ne ölçüde benimsenebilirse, biz de ancak o ölçüde benimseyebildik. Ve bugünlere geldiğimizde, kendi düşünce geleneklerimize ve felsefemize yabancılaşmış olduğumuzu da gördük. Yüzlerce yıldır düşünce üretmeyen şarklılar olarak, kendi kültür geleneğimize dönüp baktığımız zaman da, bize yakın asırlarda büyük bir düşünce adamı bulamadığımızdan olacak ki, ***ortaçağların büyük İslâm mütefekkirlerine*** müracaat etmek zorunda kalıyoruz. Ortaçağ mütefekkirleri ise, tabiî olarak, 'ortaçağ üslûbu' ile konuşuyorlar. Arada geçen asırlarda meydana gelen kopukluk ne olacak? Hem batı hem doğu kültürlerini bilen ve bunların kusur ve meziyetlerini takdîr edebilecek çapta mütefekkirler yetirtirmek zorundayız. Aksi takdirde gözlerimiz önündeki dünyayı iyi tanımamız mümkün olmaz.

Halbuki böyle bir fikrî kapasite sıradan entelektüel veya akedemisyenlerin altından kalkamayacağı kadar büyük bir nüfûzu nazar ve ilmî kapasite gerektiriyor. Üstelik şiddetli bir kültür şokuna maruz kalmış ve yaşanan tarihî kaderin tesiri ile hâlâ bu şokun tesiri altında bulunan; bu yüzden de kendi kültürüne, şahsiyetine, nefsine itimadı kalmamış bir cemiyet, böyle mütefekkirler yetiştirebilir veya yetişmiş olsa bile onların değerini takdîr edebilir mi? Bence böyle insanların böyle bir cemiyet vasatında zuhur etmesi bir hayli zordur. Mümkün olsa bile, onların birer ***fikrî öncü*** olarak anlaşılması ve fikirlerini takip edip geliştiren bir 'ekol'ün oluşması mümkün mü? Bu ucu açık suallerin menfî bir ton taşıdığını biliyorum; ama kendi hayat tecrübem de maalesef bana böyle bir karamsarlık telkîn ediyor. Tabiî ki bu temennî edilemez ve bilakis, temennî ve ümîd ederim ki yanılmış olayım.

Bizim *'içinde yaşadığımız dünyayı anlamlandıracak bir tarih felsefesi'ne* ihtiyacımız var. Büyük bir tarih filozofumuz var: İbni Haldun. İşte yine bir ortaçağ mütefekkirine müracaat ettik. Amma İbni Haldun Timur Devrinde yaşamıştı. İnsanlığın sonraki altı asır boyunca yaşadığı tecrübeler, sanayi devrimi vs. ve hele bugünkü dünya hakkında hiçbir fikri olamazdı. Bizimse Hz. İsa'nın tabiri ile ***"gözlerimizin önündeki dünyayı iyi tanımaya"*** ihtiyacımız var. İçinde yaşadığımız dünyayı amlamlandırmak ise, tırnak içinde bir 'tarih bilgisi, şuuru ve anlayışı' olmadan olmaz. Tırnak içinde demek ihtiyacı hissettim, çünkü 'tarih' sözünü sadece an'anevî tarzda ve tarihçilerin anladığı anlam ile sınırlamak istemiyorum. Bu kelime ile kasdettiğim şu ki, bugüne kadar vâki' olan her şey 'tarih'tir. Hattâ, *varlığın tamâmı, zaman içinde vâki' olan her şey 'tarih'tir* diye ma'lûmu i'lâm etmekte israr edeceğim; ta ki sözü bu şekilde, **'varlık tarihten ibarettir'** demeye getireyim. Arap vecizesi geliyor aklıma, "ma mezâ fâte ve'l-müemmelü gaybün, fe-leke's-saat elleti ente fîhâ." ***Meali şu ki, "mâzi fevt oldu, yok oldu, olanlar oldu, geçip gitti, gelecek ise belli değil, içinde yaşadığımız zaman ve dünya kalıyor bize."*** İçinde yaşadığımız saat ya da zamanı ise nasıl değerlendireceğimiz meçhul.

Ben 'tarih' kelimesini geçmiş zamandan bugüne intikal eden 'varlık' diye anladığım için, bunun içine gelecek zamanı da katmaya mütemâyilim, çünkü ben tarihten ziyade tarih felsefesine mütemâyilim. Bunun şimdilik anlaşılmak için gereken kadarı ile izahı ve burada kasd ettiğim ma'nâsı şu ki, tarih felsefesi kendimize doğru bir oryantasyon ya da eski kültürümüzün tabiri ile bir 'sırat-ı müstakim', yahut şimdilerde moda olan tabirle, ***bir yol haritası*** çizmek ihtiyacıdır: Bu ihtiyaçtır ki, bugüne kadar olup biten hâdisâtı inceleyip yorumlamak sureti ile, içinde yaşadığımız dünyayı anlamlandırmak, yani bir *'tarih felsefesi spekülasyonu yapmak'* gayretini doğurur. Bu kadar geniş çaplı bir tefekkürün zorluğu âşikâr.

Tolstoy'un üç öğüt hikâyesinde kullandığı teşbîh ile söylersek... Farzedin ki bir ormanda kaybolmuşuz; ormandan çıkmak için en kestirme ve doğru yolu nasıl bulacağız? Ben bir tarih felsefesi-

nin, ***'böyle bir oryantasyon ihtiyacından doğduğunu ve bu ihtiyacı karşılaması gerektiğini'*** düşünüyorum. Eski tarih felsefesi spekülasyonlarında zımnen mevcut olan bu meselenin **'oryantasyon ihtiyacı'** şeklinde formüle edilmesi fikri benim kendi tarih felsefeme aittir. Tarih felsefesinin, *'sadece geçmiş zaman anlamında tarihle değil, geleceğimizi düşünmeyi ve plânlamayı da ihtivâ etmesi gerekir'* şeklindeki formulasyonum dahi, işbu oryantasyon kavramının tabiî netîcesidir.

Elbette kısa bir yazı çerçevesinde fikirlerimi her yönüyle açıklayamam. Ne çare, zaten Tevrat'ta Vaiz'in dediği gibi *"İnsan söz söylemeye kaadir değil, çünkü her söz eksik kalır."* Kısacası, bu yazının plânlanan çerçevesine sâdık kalarak söyleyecek olursam; **oryantasyon;** yani, **'zaman ve mekân içinde kendi hatt-ı hareketimizi tayin etmek'** bir numaralı problemimizdir: bu da yeni bir tarih felsefesi inşa etmemizi gerektirir. Aslında bu yaşayan herkesin ihtiyacıdır ve bugünkü insanlığın önünde duran en büyük meseledir. Dünya tarihinde büyük ve hızlı değişmelerin yaşandığı bir çağdayız. Değişme korkusu ile eski düşüncelere saplanıp kalırsak felç olmuş sayılırız. Elbette batı tefekkürü yirminci yüzyılda da birkaç büyük tarih filozofu çıkarmıştır; ancak o kadar hızlı bir değişme çağında yaşıyoruz ki, zaten kendi yaşadığı zamanda dahi tarihçiler tarafından pek ikna edici ve tatminkâr bulunmayan son tarih filozofu Arnold Toynbee bile çoktan eskidi; bugünkü dünyaya söyleyecek sözü azaldı. İnsanlığın yeni bir vizyona ihtiyacı var.

Biz batı kültürüne hayran olmaya devam ediyoruz; ama bugünkü dünyanın efendileri olmakla beraber, işbu batılı kültürün bugünkü dünyayı ve insânî şartları ve yeryüzündeki hayatı hızla tahrib eden hususiyetlerinin pek de farkında değiliz. Bugünkü dünyada yanlış giden bir şeyler varsa, insanlar yeni bir vizyona muhtaç ise, ya da kabaca bir teşbihle söyleyelim, bugünkü insanlık sefil ve muzdarip ise; bunun müsebbibi herhâlde bugünkü dünyada artık mevcut ve hükümfermâ olmayan eski medeniyetler değildir. Bugünün dünyasındaki rahatsızlık ve problemlerin kaynağı batıdır; mesuliyeti de büyük ölçüde batı kültürüne ait olmak lazım gelir; çün-

kü son birkaç asırda dünyaya nizam veren güç, neredeyse tamamen batı dünyasından ibaret.

Bu tesbit doğruysa, elbette Türkiye'nin de kendi perspektifini buna göre tayin etmesi gerekmez mi? Hâdiselere belli bir perspektiften bakarız. Bu da benim şimdilik kısacık bir izahla iktifa edeceğim kendi tarih görüşüme ait kavramlardan biri... Peki ama, ***"Kendi perspektifini tayin etmek de ne oluyor, bu mümkün mü?"*** diyebilirsiniz. İnsan hâdiseleri belli bir perspektif içinde görür ve zaten ne görüyorsa, gördüklerinin hepsi, *'o perspektif içine giren şeyler'den* ibarettir. Belli bir bakış açısı içinde ne görmek mümkünse, ancak onları görebilirsiniz, o perspektifin dışında kalan şeyleri zaten göremezsiniz. Diğer yandan perspektifte bir kaide vardır: **Stand-point**, yani **durduğunuz yer** değişirse perspektifiniz de değişir, gördükleriniz de değişir. İyice basite irca ederek söyleyeyim, *kafanızı çevirmedikçe arkanızdaki duvarı göremezsiniz* elbette... Bu sebepledir ki bir ma'nâda 'oryantasyon' dahi perspektif tarafından tayin edilecektir. Perspektifinizi ise, pozisyonunuz yani **durduğunuz yer/stand-point** tayin edecektir. Hangi yöne bakarsanız bakın; gözünüzün görebildiği alan sınırlıdır; ancak bakış açınız içine sığan nesneleri görebilirsiniz: Gözünüzün bakış açısı 360 derece olmadığına göre. Bu aşırı basitleştirilmiş şekilde kısa kestiğim kavramları, bana bir Bizans mistiğinin deyişi ilham etmişti; şimdi onu hatırladım. Bir Bizans mistiği demiş ki*: **Since we can not change the reality, let us change the eyes which see it: "Madem ki realiteyi değiştiremeyiz, o hâlde biz de onu gören gözleri/ bakış açımızı değiştirelim."*** Ben de şimdi öyle diyorum, madem ki vaziyeti değiştiremiyoruz, o hâlde biz de bakış açımızı değiştirelim...

Filozoflar dünyayı anlamaktan bahsederler: Bir şey anladıkları da yok ya... Yirminci yüzyılın filozofları, şu mahut Viyana çevresinin **mantıksalcı/ pozitivistleri** felsefeyi bir lisan oyununa irca ettiler ve **mantıksalcı empirist** denen adamlar ise, felsefî açıdan ilmî verification/ doğrulama ve tesbitlerin kendilerinin dahi isbata muhtaç olduğunu söylüyorlar. Tamamen haksız değiller belki; ama felsefe artık lisaniyatla oyalanıyor; elbette her türlü metafiziği de

dışlıyor. Bu filozoflar farkında değil ki, zaten **lisanın kendisi bile birinci sınıf bir metafizik**... Eğer mesele, '*dünyayı lisan açısından anlamlandırmak yahut kavram tartışmalarından ibaret felsefî gevezelik*'ten ibaret ise, bunu fazla ciddiye almak da gerekmez...

Mesele şu ki, dünyayı değiştirmek lazım. Felsefeyi Eflâtun çağındaki gibi topyekun hikmet olarak anlayacaksak, böyle geniş anlamda bir felsefî hikmet vazifesini ben artık 'tarih felsefesi'ne yüklüyorum. Bu ise tahsil-i maarifin tamamı demektir: yani, '**tarih, ilim, sanat, felsefe ve marifet-i nefs/ nefsini bilmek**' bütün şubeleriyle böyle bir tarih felsefesinde mündemiç oluyor.

Beşeriyet bugün böyle bir vizyondan, kuşatıcı bir 'tarih felsefesi'nden maalesef mahrumdur. Elbette batı kültürünün kendine göre bir tarih ve insanlık anlayışı var; ama bu fikirler neredeyse aydınlanma çağında oluşmuş ve bugün batıda bile çoktan demode olmuş fikirler...

Şunu da arz edeyim ki, ben bu yazıyı bir dostumun talebi ve ısrarı üzerine kaleme almış ve bu noktada bırakmıştım. Elbette arkadaşlar bazen bize şu konuda bir yazı yaz diye ısrar ediyor ve hattâ devamını dahi yazmamızı istiyorlar; ama gerçek şu ki, ne cemiyetin ne de devletlilerin... ne böyle bir talebi var ne de bunun bedelini ödemeye niyeti... Yüksek pâyeleri politika yapmayı beceren akademisyenler hak ediyor tabiî. Seçim anketleri için de yüksek bedeller ödeniyor. Hattâ mezar taşlarının lüks baskılı resimleri yayınlanıyor. Fakat bu cemiyetin asi mizaçlı bir tarih filozofuna bence hiç ihtiyacı yok. Ben yine de bu yazıyı yazmamı talep eden arkadaşın hatırı için, şimdi bu yazıyı kısaca tamamlamak üzre, birkaç son söz ekleyeceğim. Yukarda ifade edilen fikirlerin mâhasali şu: Eğer kendi kültürünüzü reddeder ve bir pseudomorfoz şeklinde başka kristallerin şeklini taklîd etmeye kalkarsanız; o kristallerin aslına talib olanlar, bir an yanılıp aradıkları şey sanarak size de baksalar bile, bu sahte biçimli kültüre itibar etmeyecekler elbette...

Mesele şu ki kendi kültürümüzün köklerini iyi bilmek ve iyi anlamak zorundayız. Kültür ise babadan oğula maddî servet gibi

intikal etmez: her neslin yeniden öğrenmesi gereken bir şeydir. Eğer kendi kültürünüzü iyi anlamayı başarırsanız (ki bu da çok zor ya) sıra modern dünyaya takdîm edeceğiniz 'vizyon'a gelecektir. Böyle bir tarih felsefesi inşa etme mecburiyetinden başka, onu modern dünyanın dili ile ifade etmeye dahi mecbursunuz. 'Dil' derken 'İngilizce'yi kastetmiyorum, **bugünün dilini konuşmayı** kastediyorum. Çünkü meselenizi anlatacağınız insanlar bugün yaşayan insanlar. Ortaçağ'da veya Aydınlanma Çağı'nda, ya da yüzyıl öncesinde de değil, bugün, yirmibirinci yüzyılda yaşayan insanlar. Onların bizi anlamasını bekliyorsak fikirlerimizi onların diline de tercüme etmek, yani onların anlayabileceği modern bir dille ifade etmek, zorundayız vesselam...

TARİH PUTU VE MODERN DÜNYA: AYDINLARIN İHÂNETİ*

Akira Kurosowa'nın Raşomon filmini gördünüz mü? Bir adam ve karısı Japonya'da bir ormandan geçerken haydudun biri bunlara saldırıp, adamı öldürüyor ve kadına tecavüz ediyor. Bir köylü de bunları görüyor ve iş olup bittikten sonra, ölen adamın yanına gidip üzerindeki değerli hançeri aşırıyor. Haydut yakalanıp mahkemede yaptıklarını itiraf ediyor. Ancak mahkemede yaşadıklarını anlatması istenen kadının anlattıkları ile haydudun anlattıkları ve köylünün anlattıkları, hattâ (bir şaman vasıtasıyla ruhu davet edilen ve bu medyumun ağzından) öldürülen adamın anlattıkları, her biri vak'ayı kendi açısından anlattığı için, hiç birbirine benzemiyor.

Filmi kasten böyle kabaca hulasa ediyorum ve demek istiyorum ki insanlığın tarih malûmatı da bunun gibidir. Tabiî ben bu kadar kısaltarak hulâsa edince, filmin neye benzediği hakkında pek fikir vermiyor.

---

* Bu makalede ifade edilen fikirlerin bir kısmı, aslında "Mülk ve Hilafet", kitabım hakkında yazılan bir tenkide cevap vermek için kaleme aldığım bir yazımdan aktarılmak sureti ile bir gazete makalesi olarak hazırlanmıştı. İsteyen okuyucu sözü geçen metnin tamamını okumak için o kitabın sonundaki eke bakabilir.

Buna benzer bir "özlü" anlatım da Woody Allen'dan. Üstada hızlı okuma kursları hakkında fikrini sormuşlar. "Haa, ben hızlı okuma kurslarına gittim, gerçekten çok işe yarıyor. Tolstoy'un Harp ve Sulh'unun 4 cildini yarım saatte okudum: Aklımda kaldığına göre olay Moskova'da geçiyordu." demiş.

Bizim tarih hakkında bildiklerimiz de böyledir işte: Dört cildi dolduran sayısız cümlenin yukardaki bir cümlelik özeti gibi. Ben şimdi Raşomon'un konusunu anlattım; ama filmi görmeyenler, acaba görmüş gibi mi oldu?

Yaşanan Irak harbinin yıllardır sürdüğü ve bütün dünyada konuşulduğu malum; bu yaşanan rezaletin tam teferruatını bir Allah'ın kulu bilemez ve anlatamaz. Bu işin tarihini yazacağız diye bir kitap yazmaya kalkışsak, yaşanan hâdiselerin tam teferruatına nisbetle (askerlerin yaptığı işkenceler hakkındaki dedikoduları da hatırlayın) yazacağımız kitapta verebileceğimiz tafsilat, yukardaki "Raşomon filminin özeti"ne benzemeyecek mi? İlerde tarihler bunu, "2002 yılında Irak'ta savaş oldu" diye yazacak. Yani "olay galiba Moskova'da geçiyordu" yerine "olay galiba Bağdat'ta geçiyordu" demiş olacağız.

Şu anda yaşadığımız bir gerçeklik bu: ve bunun tam teferruatını ve içyüzünü, bu mesele ile ilgili bütün sırları, yalnızca Allah bilir. Şu anda bütün insanlık eline kalem alıp bu hâdisenin tarihini yazmaya kalkışsa, hâdiseyi bire bir bütün teferruatı ile anlatmak gene mümkün olmaz ve elimizde bu hâdiseye dair kala kala bir takım "gerçek mâhiyeti ve iç yüzü anlaşılmaz bilgi kırıntıları" kalır. Üstelik tarihten bize kalan bilgi kırıntıları kabilinden malumat bile, o kadar hacimlidir ki, hepsini okumak imkânsız. Cambridge Ünivesitesi'nin neşrettiği 'Tarih'e bakın: Sadece İlkçağlar Tarihi kısmı, 15 kalın cilt. Yani tarihî bilgilerin tamamını okumak imkânsızdır.

Hattâ tarihi bilmek mümkün değildir. Şu hâlde niçin tarihle bu kadar meşgul oluyor insanlık? Fransız İhtilali'nden beri ideolojik sebeplerle; yani bir din karikatüründen ibaret olan ideolojiler adına saçmalamak için.

Bunu biraz daha izah etmeliyim; çünkü maksadım bütün dünyada ve bazen tarihçiler arasında dahi yaygın olan bir yanlışı tashih etmek: Her tarihçi sadece kendi ihtisas alanı için birinci elden tecrübeye sahiptir ve kendi ihtisas sahasına mensup meslektaşları arasındaki bütün ihtilafları da bilir ve kendi ihtisası hakkında kafasında oluşmuş bir 'tarih tasavvuru' vardır. Elbette tarihi bilgilere dayalı bir 'tasavvur'; ama bir tasavvur kesin bilgi değil.

Bu hususta Will Durant'ın deyişini nakletmek benim hoşuma gider: "Tarihin çoğu tahmin, geri kalanı da peşin hükümdür." Bir tarihî araştırma tecrübesine ve bilgi birikimine ve tahminlere müstenid olarak inşa edilmiş 'bir tarih tasavvuru'; yoksa kesin, objektif, isbatlanabilen, tecrübe edilebilen ve müsbet ilimlerdeki gibi bir otorite ile, verilen hükümleri kabul etmeye bizi mecbur eden 'bilimsel' bir bilgi değil...

Bizim, kendi ihtisas alanımıza ait olmayan, "tarihî hâdiseler hakkındaki ve o alanın uzmanları arasındaki" ihtilafları bilmemiz imkânsızdır. Söz gelişi, ben Osmanlı tarihi hakkında yalnızca bu sahanın uzmanlarının anlattıklarını okuyarak bir fikir sahibi olabilirim. Ama bakalım ki bu alanın uzmanının anlattıkları doğru mudur? Bu sahanın uzmanları arasındaki sayısız ihtilaftan haberimiz olacak kadar, yani uzman olacak kadar, inceleme imkânımız olmadığı için; bize bir uzman tarafından verilen bilgileri, onun o alandaki ihtisasına güvenerek, uzmanlarca üzerinde uzlaşılmış bir gerçek zannedebiliriz.

Bu hususta ancak o sahanın uzmanları fikir serdedebilir; çünkü o mevzuda elde mevcut olan tarihî materyalleri ve onlar hakkındaki münakaşaları ancak o alanın uzmanı bilebilir. Meselâ ben talebe iken rahmetli Şehabettin Tekindağ'a Fatih'in ölümü hakkında Yılmaz Öztuna'nın yazdıklarını nakletmiş ve onun verdiği "Fatih'in Ölümü Meselesi" isimli makalesinin ayrı basımını okumuştum. Yılmaz Öztuna'ya göre, Fatih, Venedik ile işbirliği yapan hekimler tarafından zehirlenmiştir. Şehabettin Tekindağ'a göre ise hekimlerin böyle bir kastı yoktu...

Entelektüeller veya belli bir tarihî sahanın uzmanı olmayanlar, ancak bir tarihçinin otoritesine ve yazdıklarına güvenmek, yani anlatılanları doğru ve gerçekten olmuş hâdiseler zannetmek durumundadırlar. Ve böylece, ancak ikinci elden ve çok şüphe götürür bir bilgiye sahip oldukları için (bu tarihî bilgilerin ve tasavvurların pek çok yönünün o alanın uzmanları nezdinde şüpheli/ tartışmalı bir mevzu olduğunu bilemedikleri için) anlatılanları, anlatanın otoritesi ve ilmî şöhreti ve yazılı metin fetişizmi gibi tesirlerin telkin ettiği bir inançla, 'tarihî gerçek' zannederler. Halbuki işin uzmanları arasında hiçbir tartışmaya mevzu olmayan bir tarihî mesele olamaz.

Bu entelektüeller, tarihî mevzular hakkında hangi çeşitten bir bilgiye sahiptir? Sadece diğer tarihçilerin yazdığı ikinci elden tarih kitaplarını okumuş olabilirler. Yani başkalarının tarih tasavvurlarını konuşuyorlardır, hepsi bu. Peki acaba bu tasavvurların doğru olup olmadığını bilebilirler mi? Asla... Tahkik edebilirler mi? O sahanın uzmanı olacak kadar çalışmadıkça, bu da mümkün değil.

Eski zamanlarda tarih bu kadar popüler bir mevzu değildi; ama son iki asırdır bütün dünyada ve neredeyse bütün entelektüeller, aydınlanma çağından sonra zuhur eden ideolojik sâikler ile, tarihî meseleler hakkında, biteviye, sonu gelmez bir biçimde konuşmak hastalığına yakalanmıştır. Sayısız entelektüelin hiçbir ihtisas bilgisine sahip olmadıkları tarihî bahisler hakkında böylesine koyu bir cehaletle ahkam kesip durması modernitenin bence en iğrenç ve en zararlı hastalıklarından biri. Öyle konuşuyorlar ki, üç beş kitap karıştıran herkes, sanki tarihî olayları bizzat görüp yaşamışlar; tamamen şüpheden vareste ilmi hakîkatlerden bahsediyorlar sanırsınız. O sahanın uzmanlarının bile hiçbir zaman erişemeyeceği bir takım kat'î ve şüphe edilemez bilgilere acaba bu arkadaşlar nasıl ulaşıyor?

Tarih bir gâib zamandır, geçmiş zamandır. Kimse tarihi tecrübe edemez, müşahede de edemez; hattâ bahsi geçen tarihî devirde yaşayanlar için bile, tarihi müşahede etmek imkânsızdır; onun

hakîkatini, eksiksiz kusursuz şekilde, kimse bilemez. Çünkü bu mümkün değildir.

Ey modern dünyanın saf entelleri! Tarihçilik zordur: Kitapları okuyarak veya bir şekilde tarihte vâki olduğu söylenen hâdiseler hakkında malûmat edinerek, 'tarih öğrenmek' imkânsızdır. Ben "tarih üzerine" isimli bir konferansımda (bkz: İnsanın Yeryüzü Macerası, Şûle yy., 2011), demiştim ki: "Historia est terra incognita": Yani tarih henüz bilinmeyen, keşfedilmemiş meçhul bir ülkedir, Tarihte kesin bilgi yoktur: "Tarihçinin tarih tasavvuru" vardır. O tarih tasavvuru bahsedilen spesifik tarih alanının uzmanları arasında bol bol tartışılabilir; fakat tarih ihtisası dışında bir ihtisasa sahip olan diğer entelektüellerin tarihle ilgilenmesi bile abesle iştigaldir.

İdeolojik saiklerle ve aydınlanma çağının doğurduğu bu modernite hastalığı sadece saçma olsaydı, hoş görülebilirdi; fakat siyasî kavgalara gevezelik malzemesi ve mazereti üretmek için istismar edilmesi sebebiyle yaşadığımız dünyanın en saçma ve en zararlı hususiyetlerinden biridir. Meselâ bazıları diyor ki "Türkler Ermenilere katliam yapmış?" Ben de bunu söyleyenlere karşı sâfiyâne bir soru sormak isterdim. "Sen orada mıydın, o katliamı yaşadın mı, gördün mü? Nerden biliyorsun böyle bir şey olduğunu?" "-Efendim tarihçiler söylüyor, yazıyor belgeler filan..." Ben de diyorum ki bir takım tarih tasavvurları hakkındaki münakaşaları tarihçilere bırakın. Bırakın, tarihçileri yalnızca tarihçiler okusun. Tarih kitapları okumak enteller için sadece faydasız değil, ayrıca çok da zararlıdır. Hoşça vakit geçirme maksadıyla bile okunması caiz değil; çünkü üzerimizdeki menfî tesiri dünyamıza fevkalade kötü ve tahrib edici zararlara mal olmaktadır.

Üstelik, aydınlar bunu safiyetle, samimî kanaatleri olarak ve iyiniyetle tartışıyor olsalar, haydi neyse. Son üç asır boyunca bu entelektüel zümreler siyaset meraklısı da oldular. Politikacılar gibi güç sahibi olmak sevdasındalar. Politikacılarla işbirliği yaparak, her biri kendi mensub olduğu siyasî kampın hedeflerine göre, halkı politik maksatlar için yönlendirmek istiyorlar, böylece kendileri de politikacılara ve materyalist kitlelere benzediler. Ortaçağ'ın ha-

kîkati arayan tahsil-i maarife yönelmiş ilim ve marifet adamlarına hiç benzemeyen, şu veya bu istikametde bir çıkarcılık peşinde, önce kendilerini sonra da halkı aldatmaya yönelmiş bir entelektüel sınıftan söz ediyoruz.

Tolstoy bir yerde demiş ki: "Kimseye zarar vermediği sürece budalalık sevimli bir şeydir." Halbuki çağdaş entelektüellerin tarihle uğraşıp durması sadece zararsız bir budalalık değil. Kendi fikirlerini "samimî kanaat" zannedebilir; ama çağdaş entelektüellerin bu aşırı tarih merak ve istismarının arka plânında yalnızca çok zararlı bir budalalık değil, ideolojiler ve politik menfaatler tarafından kullanılan ve yönlendirilen bir samimiyetsizlik ve kötü niyet de var.

İşte bunun için yıllardır, "yeni bir tarih felsefesi"ne ihtiyacımız var diyorum. Çünkü aşırı safiyetle inşa edilmiş eski tarih anlayışları, sadece yetersiz ve faydasız değil, aynı zamanda dünyamızda cirit atan saçma sapan ideolojiler ve savaşların da motivasyonu olmakta; motivasyonu değilse bile, fikri temelini teşkil etmekte, yalan yanlış bir "dünya tasavvuru" yahut "dünya görüşü" inşa etmek için kullanılmaktadır.

Hulâsa, entelektüellerin kendi kafalarında oluşturdukları bu tarih putları hakkında konuşup durmaları ve bunun sonucu olan kavga ve savaşlar, modern devirlerin ideolojik saçmalıkları cümlesindendir. Kendi kafamızda ürettiğimiz "tarih putları": İdeolojiler... Entelektüalizmin deli gömlekleri...

PROF. DR. ŞAHİN UÇAR

Doğum Yeri, Tarihi: Acıyurt, Sivas, 1949.

- **Doktora Tezi:** ***"640-750 tarihleri arasında Araplar'ın Anadolu Seferleri"*** 1982.
- **Üniversite Mezuniyeti: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,** 1972.
- **Orta Öğretim:** Kızılırmak İlkokulu, Atatürk Ortaokulu, 4 Eylül Kongre Lisesi, 1967.

Öğretim ve Kariyer Tecrübesi:

- **Atatürk Kitaplığı, 2009-2010 Tarih Felsefesi hakkında 7 konferans (internette var, dinlenebilir).**
- **Öğretim Üyesi,** International University of Sarajevo, tedrisat dili İngilizce, Bosna-Hersek, Saraybosna, 2008.
- **Öğretim Üyesi,** *Hoca Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi, Çimkent, 2004-2005.*
- **Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü Strateji Bölümü Master Dersleri:** "Devlet Felsefesi", 2004.
- **Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü Direktörü,** *Bulgaristan,* 2002.

- **Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü Strateji Bölümü Master Dersleri:** "Devlet Felsefesi", 2002.
- **İslâm Araştırmaları Merkezi ve İslâm Ansiklopedisi Başkanı**, *İstanbul*, 2001.
- **Mütevelli Heyet Başkanı Danışmanı**, *H. A. Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi*, 1999.
- **Tarih Bölümü Başkanı**, *H. A. Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan, 1999.*
- **Rektör Yardımcısı**, *Niğde Üniversitesi*, 1995.
- **Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü**, Niğde Üniversitesi, 1994.
- **Dekan Vekili,** İktisat Fakültesi, 1994.
- **Profesör**: *Eğitim Fakültesi, Niğde Üniversitesi, Niğde*, 1993.
- **Doçent**: *Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Selçuk Üniversitesi. Konya*, 1988.
- **Doktora**: *Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Atatürk Üniversitesi, 1982.*
- **Paleografya ve Epigrafya Uzmanı**: *Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, 1976.*
- **Muhtelif Liselerde Öğretmenlik**, *Sivas, 1973-1976.*

Basılmış Kitapları:

- **Şeyda Divanı**, Sivas 1980, ikinci baskı, Niğde, 1997; üçüncü baskı "Divan", Domino Yay., İstanbul, 2007; dördüncü baskı, Şûle Yay., İstanbul, 2011.
- **Patterns and Trends in History** [a manifesto of his historical worldview as a long article written for the colloqium of historians at Fırat University), Elazığ, 1984; (S.Ü. Edebiyat Dergisi, Konya, 1986) ikinci baskı, 2004; üçüncü baskı Domino Yay., İstanbul, 2007.
- **Anadolu'da İslam-Bizans Mücadelesi**, İşaret yy., İstanbul, 1990; ilaveli 2. baskı, **"Araplar'ın Anadolu Seferleri"**, Domino Yay., İstanbul, 2007; 3. baskı, Şule Yay., İstanbul, 2012.
- **Tarih Felsefesi Açısından İslam'da Mülk ve Hilafet,** Konya, 1992; **(Türkiye Yazarlar Birliği, Yılın Fikir Adamı ödülü)**, ikinci baskı, İz

Yay., İstanbul, 1996; üçüncü baskı, **"Tarih Felsefesi Açısından Mülk ve Hilafet"**, Domino Yay., İstanbul, 2007; 4. baskı, Şûle Yay., İstanbul, Ağustos 2011.

- **Tarih Felsefesi Yazıları,** Vadi Yay., Ankara, 1994; ilâveli ikinci baskı **"Tarih Felsefesi Meseleleri"**, Nehir Yay., İstanbul, 1997; üçüncü baskı, **"Tarih Felsefesi Yazıları"**, Domino Yay., İstanbul, 2007.
- **Varlığın Ma'nâ ve Mazmûnu, (Türkiye Yazarlar Birliği, Yılın Fikir Adamı ödülü** alan ikinci kitabı) İz Yay., İstanbul, 1995; ilâveli ikinci baskı, **"Varlığın Anlamı"** , Domino Yay., İstanbul, 2007; **"Varlığın Anlamı"**, üçüncü baskı, **Şûle Yay., Ekim, 2010.**
- **Hüküm Gecesi**, Konya, 1992; ilâveli ikinci baskı, **Mâlihulyâ,** Ötüken Yay., İstanbul, 1997; ilâveli üçüncü baskı, **Sen Şarkını Söyle,** Domino Yay., İstanbul, 2007.
- **İnsanın Yeryüzü Macerası**, Gelenek Yay., İstanbul, 2003; ikinci baskı, Domino Yay., İstanbul, 2007; üçüncü baskı, Şûle Yay., İstanbul, Şubat 2011.
- **Kültür, Teknoloji ve Sanat Yazıları** , Domino Yay., İstanbul, 2007. 2. baskı, Şûle Yay., İstanbul, 2012.
- **Dil ve Felsefe,** Domino Yay., İstanbul, 2007, 2. baskı Şûle Yay., İstanbul, Nisan 2012.

Âşinâ olduğu diller:

- Türkçe (Osmanlıca, Karapapak, Azeri, Kazak dialektleri dahil), İngilizce (bu dilden KPDS imtihanına girerek lisan tazminatı almıştır), Arapça (bu dilden de KPDS lisan tazminatı almıştır), Farsça, Rusça, Latince.

Latinler "cognitia historiana cognitia factorum, cognitia philosophica cognitia causarum" (Tarihî anlayış hâdiseleri anlamak, felsefî anlayış sebepleri anlamaktır) derlerdi. Eğer tarih tek tek tarihî vak'aların koleksiyonu olarak anlaşılırsa, bundan felsefî bir netice çıkmaması tabiîdir. Meselâ, ben İslâm tarihi uzmanı olduğum için, Emevî devrindeki 'İbni Eş'as İsyanı'nı bilirim. Fakat, Fazıl Ahmet Paşa'nın bilmem hangi feldmareşal ile yaptığı 'Sen Gotar Meydan Muharebesi'ni hiç bilmem. Bununla ilgilenmem bile... Köprülüler devri ihtisas sahasına girmeyen diğer tarih âlimlerinin ekseriyeti de bilmezler. Aynı şekilde, İslâm tarihçisi olmayanlar, İbni Eş'as İsyanını bilmezler. Bununla ilgilenmek de gerekmez. Çünkü bütün tarihi öğrenmek ve bir vak'alar koleksiyonu olarak tam ma'nâsıyla bilmek, esâsen imkânsız olduğu gibi, ma'nâsızdır da; çünkü tek tek vak'aların yekûnu olan, yorumun işe karışmadığı bir tarih faydalı değildir. Halbuki, tarihî hâdiseleri anlamaya çalışır, hâdiselerin sebeplerini izah etmeye kalkışarak, kendinize göre bir tarih yorumu yaparsanız; tarih değil, tarih felsefesi yapmış olursunuz. Tarih felsefesi, tarihi yorumlamak, tarih hakkında düşünmek demektir.

