

notlar

notlar

kuram ve düşünce dergisi ♦ yıl 3 / sayı 10 / 2018

notlar

KURAM VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

SAYI 10 | YIL 3 | 2018 ♦ ISSN 2149-1321

Sahibi

ADAMOR Araştırma Danışmanlık Medya Ltd. Şti. adına
Yusuf SUNAR

Yazı İşleri Müdürü

Emir OSMANOĞ LU

Genel Yayın Yönetmeni

Murat EROL

Genel Yayın Danışmanı

Sait MERMER

Yayın Kurulu

Ekrem ÖZDEMİR
Emir OSMANOĞ LU
Hakan A. YAVUZ
İbrahim YENEN
Murat EROL
Sait MERMER

İstanbul Temsilcisi

Orhan Gazi GÖKÇE

Karabük Temsilciliği

Akademi Kitabevi

Tasarım ve Uygulama

Murat KAHRAMAN

Satış

Bayi satışı: 15 TL • Kurumsal satış: 20 TL
ADAMOR Araştırma Danışmanlık Ltd. Şti.
İBAN: TR61 0006 7010 0000 0083 7963 30

Yayın Türü: Dört Aylık, Yerel Süreli Yayın

Baskı: Salmat Bas. Yay. Ltd. Şti. (Sertifika No: 26062)

İletişim

Nasuh Akar Mahallesi, 1403. Cad. 10/5 Balgat-Çankaya/ Ankara

Tel: 0312 285 53 59 / **Faks:** 0312 285 53 99

Web: www.notlardergisi.com

E-posta: notlardergisi@gmail.com

ADAMOR
TOPLUM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

Notlar Dergisi, yılda üç sayı yayımlanan ulusal, düşünce ve kuram dergisidir.

Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

© Yayımlanan yazıların telif hakları Notlar Dergisi'ne aittir, yayıncının izni alınmadan yazıların tümü, bir kısmı ya da bölümleri çoğaltılamaz, basılamaz, yayımlanamaz.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ | 7

Serhat Belen | 11

Kelamcıların Suçu Ne: Gazzâlî Ne Demek İstedi?

Sait Mermer | 19

Asâyı Yere Bırakmak

Anıl İbrahim Bakırcı | 31

21. Yüzyılda "Türk Siyasetname" Geleneği (Giriş)

Kenan Arpacıoğlu | 45

Bıçağın İki Yüzü: Göç Ve Diaspora

Hayati Özgür | 55

Bir Fikir Adamı Olarak İdris Küçükömer ve İktisadi Görüşleri

Özgür Taburoğlu | 99

Yürümenin Felsefesi ve Yavaşlık

Necmettin Evci | 119

Zihin ve Okuma Paralelinde Düşüncenin Tekâmülü

Cemil Caca Arslan | 139

"Rhythm 0" ve Kötülük

Muhammed Aydın | 151

"Lisan-ı Osmani'nin Edebiyatı Hakkında
Bazı Mülahazatı Şamildir" Makalesi Üzerine

Ekrem Özdemir | 167

Hangimiz Babamızı Öldürme İsteği Duymadık ki!

"BAKIŞLAR"

Bülent Civan | 189

İslâm Şehri ve Cami

Rumeysa Hazel Pekacar | 193

Kimlik ve Kişilik İlişkisi

Ramazan Demir | 203

Türkçeyi Kurtarma Bildirisi: "Hakiki Vatan, Husûsen Lisandır"

Nuh Muaz Kapan | 205

Ömer Hayyam ve Yaşam Ahlâkı Üzerine

Dilara Akdeniz | 209

Zaman Zaman İçinde

Sunuş

MERHABA...

Zaman çabuk geçiyor. Bir sayı sonra yola çıkmalı dört yıl olmuş olacak. Dört yılda bizde de, Türkiye'de de, dünyada da çok değişim oldu. Ne yazık ki, her günümüz yeni hayal kırıklıklarıyla karşılaştığımız sabahlarla başladı. Her sabah biraz daha yalnız, biraz daha kırgın, biraz daha karamsar olduk. Bütün bunlara rağmen, her birimiz bir insan teki olarak ayakta kalma çabamızla güçlenmeye başladık. Defalarca tecrübe ettik, yalnızlığımız kadar inancımız da arttı. O yüzden geriye dönüp baktığımızda lafla gemi yürütenlerin dava söylevlerine ve edebiyatlarına karşın, vicdanın, adaletin, insafın harekete geçirdiği fikirle ve düşünme mesaisi ile geçti vaktimiz.

Batı'ya her gün yeni oğullar gönderiyoruz, yeni kurbanlar veriyoruz. Her kurban ne yazık ki o kadar hevesle gidiyor ki. Yedinci oğula sıra gelmiyor. İlk altı oğul milyonlarca olmuş durumda. Her biri masal'ı uzattıkça uzatıyor, masal toplumsal anlamda bir karabasana dönüşüyor. Toplum olarak, gerginiz ama kendimize dönmeyi bir çözüm yolu olarak üretmeye başladık. Bu yeni bir durum. Bu çapta bir kendine dönüş hareketi yakın tarihimizde olmamıştır.

*

Notlar olarak bu süreçte sakin, huzurlu ve güvenli bir liman olmaya çalıştık. Bu limana giriş çıkışta kimlik dahi sormadık, sadece dürüstçe bir

abayı nceledik. Bu yüzden kalemiyle yıllara meydan okuyanların değil, yeni bir umutla yola çıkanların mekanı olmaya başlayan derginin, genç yazarlar için derinlikli düşünmenin adresi olmaya başlaması son derece manidar. Genel gidişata veya bunun görüntüsüne tezat bir durum yaşıyorduz. Her biri bir umut olan, yazı çabalarında kendilerinden çok şey bekle-diğimiz yol arkadaşlarımızın sınırlı imkanlarıyla Notlar'a olan güveni bizim için gayret verici bir durum.

*

Serhat Belen'in hukukçu bir formasyondan gelip İşlam felsefesi ve düşünce geleneği üzerinde yoğunlaştığı yazılarının bir zaman sonra kitaplaşacağına inanıyoruz. O zaman kemal bulmuş düşüncelerin nerede durduğunu fikir hayatımızda yeniden değerlendirme imkanı bulmuş olacağız. Hayati zgr', genç yaşında başladığı iktisat tarihi merkezli okuma ve yazma macerasının, onu ilginç bir yere götüreceğine inanıyoruz. Anıl İbrahim Bakırcı'nın Notlar'daki ilk yazısı, edebiyatla hemhal olduktan sonra şimdi kendini bulduğunu gösterdi. Cemil Caca Arslan'ın da Notlar'daki ilk yazısı; Arslan da ilginç bir konuyu kaleme alarak önemli bir düşünce performansı ortaya koydu. Muhammed Aydın, edebiyat merkezli yazılarına devam ediyor; bu defa Namık Kemal'in bir yazısından yola çıkarak edebiyatımızda teorinin köklerine mercek tuttu. Hazel Pekacar'ın da Notlar'daki ilk yazısı. Pekacar da, felsefi yolculuğunun kazanımlarını Notlar okurlarına sunmaktan geri durmayacak bir gayrete ve meraka sahip. Dilara Akdeniz, hukukçu kimliğinin ötesinde sanatın koridorlarını merakla gezinme çabasına, bu defa zaman üzerine bir metinle ek yaptı. Nuh Muaz Kapan'ın da Notlar'daki ilk yazısı. Genç arkadaşımızın da, yazma macerasına biz Notlar'da kapı aralayarak bir destek sunmaya çalıştık; kendisinin metinlerinin okuma ve çabayla zenginleşeceğine inanıyoruz.

Bülent Civan ve Ramazan Demir iki tecrübeli isim. Metinleriyle Notlar'a renk kattılar, devamının geleceği konusunda kuşkumuz yok.

Derginin değişmez isimleri Kenan Arpacıoğlu, Sait Mermer, Necmettin Evcı, Özgür Taburoğlu ve Ekrem Özdemir farklı mecralarda önemli bir düşünce çabası ortaya koyarak Notlar'ın bu sayısında yer aldılar. Yeni sayılarda görüşmek üzere.

Kelamcılarının Suçu Ne: Gazzâlî Ne Demek İstedi?

Serhat Belen

İslâm düşünce tarihinde VIII. ve IX. yüzyıllarda dini nasların nasıl anlaşılacağı konusunda kelam, hadis, tefsir, fıkıh gibi temel İslâmî ilimler tedvin ve tasnif edilerek pek çok yorum geliştirilmişti. Bazı kesimlere göre bu ilimler ve bunlar yoluyla ortaya konan hükümler dini hayatın dışı vuran, zahiri yönüne taalluk etmekteydi. Öte yandan Kur'an ve sünnetin, fertlere sorumluluklar yükleyerek içtimai hayatı düzenleyen hükümler ortaya koyduğu kabulünün yanı sıra, kişilerin ferdi olarak iç âlemlerini düzenleyen, içten dışı doğru etki doğuran batınî, ruhî ve kalbî yönünün de bulunduğu görüşü yayılmaktaydı. Bu sebeple bazı insanlar gerçeği elde etme konusunda, istidlâlî vasıftaki ilimlerden ziyade batınî, ruhî ve kalbî yöne bağlanmak istemişlerdir. Bununla beraber, Müslümanlar arasında mevcut sosyal ve siyasal bunalımlar ve köklü değişimler sırasında bir çeşit tepkisel hareket sonucu manevi hayatı yeniden ele alıp yorumlayan ve onu kurumsallaştırmaya gayret eden bazı kimseler, tasavvufun doğuşunu hazırlamışlardır. Böylece X. yüzyılın ikinci yarısından XI. yüzyılın başlarına kadar diğer ilimler gibi tasavvuf da konusu, metodu ve gayesi olan sistematik bir disiplin haline geldi.

Tasavvuf ilminin konusu olan tüm olgular sadece X-XI. yüzyıllarda ortaya çıkmış bir muhteva değildir. Bilakis bu içerik, Hz. Adem'in (a.s) ya-

ratılışından bu yana tüm Hanif din mensuplarının ve Müslümanların bilgisi dahilinde olan olgular olup, tasavvufun kurumsallaşmasıyla birlikte toplum içinde görünür olmaya başlamıştır.

Tasavvufun kurumsallaşmasıyla birlikte fıkıh, hadis, tefsir ve kelim gibi ana İslâmi ilimler tasavvuf alanından gelen ciddi meydan okumalara maruz kalmıştır. Öyle ki X. yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp XI. yüzyılın sonuna kadar devam eden süreçte Eş'ari kelimcileri tasavvuf hareketi karşısında bir tavır geliştirmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla tasavvuf disiplininin diğer İslâmi ilim dallarıyla paralel ilerleyişi karşılıklı dönüştürücü etkileşimler doğurduğu söylenebilir. Bu etkileşimlerin en dikkat çekici kısmı tasavvuf – kelim arasında vaki olmuştur.

Günümüzde dahi kelim ve tasavvuf arasındaki ilişkiler gerilimli seyretmektedir. Tasavvuf hareketini -başlangıcı itibariyle- VIII. ve XI. yüzyıllarda ortaya çıkan bir dindarlık hareketinin adı olarak tanımlamak mümkündür. Ancak Sünni dünyada ortaya çıkan bu anlayış, hiçbir zaman diğer antropolojik ve dünyevi ufukları yok eden tek boyutlu bir eğilim olmamıştır. Bununla birlikte, IX-X. yüzyıllarda Ehl-i Sünnet içerisinde varlığını sürdüren tasavvuf hareketinin, objektif ve rasyonel olan kelim ilmi karşısında sübjektif ve irrasyonel gibi görünen bir karakteri muhafaza ettiği de göz ardı edilmemelidir.

Tasavvuf kaynaklarındaki pek çok meselenin kelim ilmiyle ilgili olduğu göze çarpsa da yöntem ve söylemler açısından tasavvuf ilmi ve kelim ilmi birbirinden ayrılmaktadır. Fransız yazar, filozof ve ilahiyatçı olan Jean Chevalier bu farkı şöyle ifade ediyor: "*Tasavvuf, kelim gibi felsefi-teolojik bir düşünce sistemi (spekülasyon) değildir. O, ne Freudcu anlamda bir düş yorumu, ne de modern anlamda bir teozofidir. Tasavvuf, en başta bir içsel deneyimdir, bir yaşama ve davranma biçimidir. Derinliklere yapılan bir kutsal ziyaret kadar, yükseklerle duyulan bir isteği de ifade eder.*"¹

¹ Chualier, J., Sufilik, Çev.: A. Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul, Temmuz 1993, s.11

Tasavvuf kaynaklı problemlerde kelamcılar, kendi kelami söylemleri çerçevesinde bireysel ve toplumsal barışı sağlamaya yönelik değerlendirmelerde bulunmak üzere tasavvufu yakından izlemişlerdir. Çünkü sûfî hareket Müslüman toplumda sadece halkı değil, bilginleri de etkileyecek bir gelişme göstermiştir. Kelamcıların genel olarak yapmak istedikleri şey, gelişen tasavvufi anlayışları gündelik çıkarlar uğruna pragmatik bir şekilde kullanan eğilimlere karşı kelamın geliştirdiği mevcut din anlayışının kalıcılığını sağlamak olmuştur. Kelamcılar itikadî konuların pratikteki vurgusuna matuf bir yenileşmeyi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Onlar kurumsallaşmaya doğru giden tasavvufi akımların toplumu ne yöne doğru götüreceğinin ve doğuracağı yanlış sonuçların telafisinin mümkün olmayacağı kaygısıyla buna uygun metodlar geliştirmeye çalışmışlardır. Bunun yanında bazı kelamcıların tasavvufla ilgilendiklerini de görmekteyiz.

Kelam ilmi gibi tasavvuf da, her şeyden önce bilginin değeri açısından farklı yöntemsel özelliklere sahiptir. Tasavvufun, bir "kal" olmaktan ziyade "hal" olması, epistemolojiden çok ontolojiye odaklaştığını göstermektedir. Bu demektir ki, tasavvufî hareket, bilgi modundan ziyade, bir varlık modudur. Dolayısıyla kelamcıların seküler hedefleri karşısında tasavvuf, insanları mutluluğa sevk edecek uhrevî hedefler göstermiştir. Bu yüzden mutasavvıflar, inanç esasları konusunda cedel (diyalektik) metodunu kullanmayı tercih etmemiş; nazar ve istidlal gibi yöntemlerle Tevhid'e ulaşmayı benimsememişlerdir.

Tasavvuf – Kelam ilişkisinin daha iyi anlaşılabilmesi adına hem bir kelamcı, hem de bir mutasavvıf olarak anılan İmam Gazzâlî'nin (hz.) kelamcılarla ilgili ne demek istediğini iyi anlamak gerekir. Zira Gazzâlî, kelamcılarının tüm bu iyi niyetli çabalarını görmesine rağmen onları kötülemekten geri durmamıştır.

Bir Mutasavvıf Olarak Gazzâlî

İslâmî ilim dallarının her birinde yetkinliği olan ve Hücetü'l İslâm olarak anılan Gazzali, hakikat mertebelerinin aşılması konusunda en üstün ilmin mutasavvıflarda olduğunu kabul ve ilan etmiş, kendisi de tasavvufa yönelmiştir. Onun tasavvufa yönelik sebebi kadar zamanı da önemlidir. Elli yaşlarında iken yazdığı *el-Münkız mine'd-dalâl*'de önce kalam, ardından felsefe ve Ta'limiyye yoluyla gerçeğe ulaşmayı denediğini, ancak gayesine erişemediğini, daha sonra tasavvufa yöneldiğini ve aradığı gerçeği burada bulduğunu açıkça ifade eder. Bu eserde, tasavvufa yöneldikten ve fiilen sûfiyâne bir hayat yaşamaya başladıktan sonra inzivaya çekilerek on yılı aşkın bir süre kalp tasfiyesiyle meşgul olduğunu söyler.

Kırk yaşına kadar çeşitli ilim dallarında derinleşmiş ve pek çok fırka hakkında ciddi araştırmalar yapmış, ancak bu alanların kendisini tatmin etmediğini ve aradığı gerçeği bulamadığını görünce tasavvufu daha derinden incelemeye başlamıştır. El-Münkız'da anlattığına göre önce, daha kolay olan tasavvuf ile ilgili nazari bilgileri öğrenmek için Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdadî ve Şiblî gibi sûfilerin fikirlerini, Hâris el-Muhasibî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi mutasavvıfların eserlerini incelemiş, bunları özüne inerek en mükemmel biçimde kavradıktan sonra kesin olarak şu kanaate varmıştır:

Kötü vasıfları iyi vasıflarla değiştirmek suretiyle tasavvufî hayatı tatmadan ve yaşamadan sûfileri fıkıhçı, kalamcı ve felsefecilerden ayıran temel özellikleri kavramak mümkün değildir. Hiç hasta olmamış bir kişiyle bir hastanın hastalık konusundaki bilgileri nasıl farklı ise sûfî ile sûfî olmayanın tasavvuf hakkındaki bilgileri de o kadar farklıdır. Yani sûfilik söze ve anlatıma değil, tatmaya ve yaşamaya dayanmaktadır; şu halde tasavvufî bilgi tecrübe edilmiş bilgidir.

Gazzâlî bir sûfî gibi yaşamış ve tasavvuf yoluyla ilâhî hakikate (mârifetullah) ulaşmak için çile çekmekle beraber zahirî ilimlerin, özellikle fıkıhla kelamın nisbî bir değeri bulunduğunu ifade etmiş, ancak vaktinin ve eserlerinin büyük bir kısmını tasavvufa ayırmıştır.

Gazzâlî'nin Kelamcılar Hakkındaki Görüşleri

Gazzâlî kelam ilminin farz-ı kifâye olduğunu kabul eder. Her zamanda ve herkese gerekmemekle birlikte bid'atçılara ve haktan sapanlara karşı koymak, kalpleri şüphelerden arındırmak için her beldede bu ilimle meşgul olanların bulunmasını ve bu maksatla kelam öğretimi yapılmasını gerekli görür. Ancak Gazzâlî, bu öğretimin fıkıh ve tefsir dersleri gibi umuma açık olmamasını tavsiye eder. Çünkü ona göre fıkıh gıda, kelam ise ilaç gibidir; gıdanın zararından korkulmaz ama ilacın bazı bünyelere zarar vermesinden endişe edilir. Şu halde kelamcılar dinî ilimlerdeki durumu hac yolunun güvenliğini sağlayan muhafızlar gibidir. Eğer hac kervanlarına yöneltilen baskınlar ortadan kalkarsa muhafızlara da gerek kalmaz. Yabancı tesirlere mâruz kalmamış gruplar için telif ettiği *Ḳavâidü'l-aḳâid*'in dışında, taassup seviyesine ulaşmayan bid'at görüşlerine cevap olarak *el-İktisad fi'l-i'tikâd*'ın yeterli olduğunu söyleyen Gazzâlî, cedelci bid'atçıya karşı daha ileri seviyede bir kelamın gerekebileceğini kabul eder. Ayrıca geçmişteki mezhep tartışmalarının üzerinde uzun uzağıya durmanın olumsuz etkilerine dikkat çekerken yeni ortaya çıkan bid'at ve tartışmalarla uğraşmakta zaruret bulunduğunu belirtir

Gazzâlî'nin Nişâbur'a döndükten (1106) sonra telif ettiği usûl-i fıkıh kitabı *el-Müstasfâ*'da kelam ilmine bakışı oldukça olumludur. Burada, bütün dinî ilimlerin prensiplerini ispat ettiği için kelamın küllî bir ilim olduğunu, fıkıh, tefsir ve hadis gibi diğer ilimlerin ise kelama nisbetle cüz'î sayıldığını, bundan dolayı kelamın en üstün ilim payesini elde ettiğini savunur. Ancak ömrünün sonlarında kaleme aldığı "*el-İmlâ fî işkâlâ-ti'l-*

İhyâ"sında diğer zahir ilimler gibi kelamın hakikati keşfetmedeki yetersizliğini tekrar vurgulamıştır. *El-Müstaşfâ*'da kelama karşı ortaya koyduğu olumlu tavrı, İslâmî ilimlerdeki değişim programını gerçekleştirinceye kadar zamanındaki ulemânın tepkisini çekmemek amacıyla gösterdiği "takıyye" veya "kitmân" olarak nitelendiren görüşler de vardır. İlmî tartışmaların halka yansımaması konusunda titizlik gösterdiği bir gerçek ise de bu onun düşünce disiplinlerini kabul etmediği anlamına gelmez. Kendi mizaç ve psikolojisini zaman zaman tatmin etmemekle birlikte Gazzâlî, hakikati elde etmede nazar ve burhanın önemli bir yöntem olduğunu ve bazı zihinlerin ancak bu yolla tatmin edilebileceğini asla reddetmemiştir.

Gazzâlî kalamcılarda gördüğü eksiklikleri de zikretmekten geri durmaz. Asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkan yabancı düşüncelere karşı kalamcıların dini koruma görevini iyi yaptıklarını, ancak bunu gerçekleştirirken muhalif gruplardan aldıkları öncüllere dayandıklarını belirtir. En çok uğraştıkları şeyin rakiplerinin çelişkilerini ortaya koymak ve onları kendi delilleriyle susturmak olduğunu, bu sebeple zarûriyyât dışında hiçbir bilgiyi kabul etmeyenlere fayda sağlayamadıklarını söyler. Diğer bir ifadeyle Gazzâlî'ye göre kelam ferdi içsel tekâmülünü gerçekleştirmek için yetersiz bir araçtır.

Gazzâlî Ne Demek İstedi?

Gazzâlî, kelam ilminin hakikati keşfetmedeki yetersizliği derken ne demek istedi? Bir mutasavvıf gözüyle Gazzâlî'nin gördüğü fakat kalamcılarının gözden kaçırdığı nokta neresidir?

X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı Eş'ari kalamcıları, sosyal ve dini dalgalanmaların etkisinde kalan Müslüman halkı sistemli, temelli bir bütünlük arz ettiğine inandıkları kelamın etrafında buluşturmak arzusuyla tasavvufu dışarıdan kuşatmaya çalışarak, onun yapısıyla ilgilenmiş-

lerse de muvaffak olamamışlardır. Bunun en önemli sebeplerinden biri tasavvufî metodun kelamcılar tarafından anlaşılmasındaki güçlüktür. Zira tasavvuf gönül'e mahsustur; kelamcının fikir alanı ise söz ve düşünce dairesine. Söz ve düşünce dairesi, gönül'ü açamaz ve kuşatamaz.

Sadruddin Taftazani (Ö.793/1390) bu ilme "kelam" adının verilmesini şöyle açıklıyor:

a. İlk devirlerde bu ilmin en önemli ve meşhur konusu Allah'ın kelam sıfat ve Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olup olmaması meselesi olduğundan bu adı almıştır.

b. Kelam ilmi, sapık inançlılarla daha ziyade sözlü olarak (kelamla) mücadele eden bir ilim olduğundan bu adı almıştır.

c. Mantık ilmi, akli ve felsefi ilimlerde insana konuşma (kelam) gücü kazandırdığı gibi, kelam ilmi de ilimlerin gerçekliğini ortaya koymada insana konuşma gücü kazandırdığından bu adı almıştır.

Kelam, ne sözdür, ne düşüncedir, ne logostur, ne de tefekkür. Daha iyi anlaşılması için tasavvufi açıdan "söz" ve "kelam" ayrımının zemini iyi tetkik edilmelidir.

Sözü 'dil' vasıtasıyla teşrih ve tahkike tabi tutarız ve dilin bir nesnesi olan söz üzerinde rasyonel muhakeme yürütürüz. Yani dil, düşüncenin vasıtası; dilin nesnesi olan söz ise düşüncenin hammaddesidir. Ancak Allah'ın kelam sıfatını konu edinen kelam ilmi, yahut Hz. Musa'nın (as) muhatap olduğu kelam yani Musa Peygamberin kelam ilmi dilin nesnesi, dolayısıyla da düşüncenin konusu değildir.

Dil mahir bir sanatkar, eşsiz bir kalpazandır (kalp-zen). Dilin nesne üretmesiyle söz ya da cümle ortaya çıkar. Ancak dilin nesne tesis etmesi muhayyileyi taklidendir. Dil bu yolla tesis ettiğini, hafızayı takliden korumaya (muhafaza) altında tutar. Yani dilden çıkan nesne (söz ve cümle) hafızadaki gerçek nesne değil, onun taklidi olan kalp nesnedir.

Rasyonel yeti ya da düşünme yetisi, gerçek nesne ile kalp (sahte) nesne ayrımına bakmadan dildeki her nesneyi aynı şekilde muhakemeye tabi

tutar. Bu sebeple gerçek nesne ve kalp nesne ayrımı rasyonel muhakeme faaliyeti ile teşhis edilemez.

Musa Peygamberin ilmindeki "kelam" dil yoluyla söze dökülemez. Bu yüzden Kelam tahkik ve istidlale tabi kılınırsa dildeki kalp (sahte/yapay) nesneye dönüşür. Bu kalp nesneyle muhatap olan zihin onun kalp olduğunu tespit edemez, gerçek nesne olarak algılar. Bu durumda gerçek nesne hiçbir koşulda açığa çıkmayacaktır. Başka bir ifade ile hakikatin üzeri örtülmektedir. İşte bu sebeple kelam ilmi rasyonalite ve istidlal yöntemini benimsemekle hakikatin üzerinin örtülmesine hizmet etmektedir.

İslâm Kelamının müessisi Mutezile fırkasıdır. Bu yüzden Kelamcı yöntem, fikri içeriği farklı olmakla birlikte, felsefe ismi altında Batı'da oluşturulan rasyonel muhakeme faaliyeti ile aynı esasta yürümektedir. Bu açıdan bakıldığında Gazzâlî'nin hem felsefecileri hem de kelamcıları birlikte eleştirmesini daha iyi anlamak mümkündür.

Kelamcılar söylem ve dilin imkânları üzerinden hakikati açmaya niyet etmişlerse de tasavvuf ekolü böyle bir durumun (yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden dolayı) imkân dâhilinde olmadığını farkındadır. Bu yüzden, tasavvuf geleneğinin mensubu olan Gazzâlî, kelamcılarının metodunu hem faydasız bir uğraş ve hem de insanları dalaletle sürüklediği için sonuçları bakımından zararlar getiren, insanların itikadî güvenliğini bertaraf eden bir yöntem olarak tespit etmiştir. Son olarak Gazzâlî'nin önceleri Kelam ilmine teşvik ederken, tasavvuf geleneğini tecrübe ettikten sonra fikir değiştirerek Kelamcıları kötülemesinin tasavvufi yöntemlerle hâsıl olan yakîn vesilesiyle olduğunu söylemek yeterince adil bir sonuç olacaktır.

Asâyı Yere Bırakmak

Sait Mermer

Taha, Araf ve Şuara Sûrelerine nazaran Allah (c.c), Hz.Musa'ya "Elindeki nedir?" diye sordu. Musa, "Asâ'mdır; bunu dayanmak için kullanırım, bununla hayvanlarıma yaprak çırpırım ve daha nice ihtiyaçlarımı görürüm." dedi. Allah, "Onu yere bırak." dedi. Musa da asâsını yere atınca asâ, yılan oluverdi. Allah, "Al onu eline." dedi. Musa, yılanı eline alınca yılan Musa'nın elinde tekrar asâ oluverdi.

Asânın maddesi ağaçtandır. Musa, ona dâir bilebildiği maddî imkânları saydı. İlk ondaki yılan olma imkânını bilemedi. Sonra bilmiş oldu. Halbuki yılan olma imkânı da maddî bir imkândır. Önceki maddî imkânlar asânın ağaçlık mahiyetine âit "fiilî" imkânlardan bir kısmıydı. Hatta Hz.Musa, asâyı Kızıl Denizi ikiye yarmakta kullandığı sırada da asâ ağaçlık özelliğini kaybetmemişti. Bunu da Hz.Musa, bir fiilî imkân olarak bilmiş oldu. Ama yılan olma imkânı "zâtî" bir imkândır. Yılan olduğu anda asâ gerçekten yılan olmuştu. Yılan gibi görünmemişti. Musa, Firavun'un sihirbazları karşısında asâsını atınca o ağaçlık özelliğinden çıktı, bir hayvan oldu. O anda artık bir yılan vardır sahnede. Firavun ve sihirbazları kendi ip ve değneklerinin yılan gibi görünmesine benzer şekilde asânın da yılan gibi görünmesini beklediler. Bekledikleri gibi olmadı. Ne var ki, ipler sahnede iken yine ipti ve sihir sahneye bakan gözleri aldatmaya dönüktü; sahneye dönük değildi. Bakanlar, o ipleri ve

değnekleri yılan gibi görmekteydiler. Hz.Musa ise sihir yapmadı, gözleri aldatmadı; eylemi sahnede icrâ etti. Musa'nın asâsı (sahnedeki yılan), hakikatte Firavun'un yılanlarını yutmadı, bizzat ip ve değneklerini yuttu. Ortada gerçekte yılan yoktu, ip ve değnek vardı. Fark şuydu: Sahnede Hz.Musa'nın asâsı yoktu, onun yerine yılanı vardı; sihirbazların ise yılanları yoktu, ipleri vardı. Sahnede bu olan bitenin birinci kısmı müteşâbihat nev'indendir; ikinci kısmı felsefe nev'inden. Felsefe dâhi müteşâbihattan hissedârdır, ama tahrif süreci işleterek. Felsefe, Kur'an'daki müteşâbihâtın deforme edilmiş tümel bir biçimidir.

Sahnedeki asâ mıydı, yılan mıydı? Sihirbaz marifetiyle yılan gibi göstermek ile gerçekte yılan olması arasındaki fark nedir? Sihirbazlar, bu farkı bizzat müşahede ettiler. Sahnede ipten ve değnekten eser kalması noumen'in müşahede edilebilirliğinin de göstergesi oldu. Immanuel Kant (ö.1804)'ın noumenlerin ontik durumlarının episteminin konusu olamayacağı, fakat salt imanın konusu olabileceği ve aklî bir tasdike kapalı olduğu noktasındaki fenomenolojik tezinin, sahnede yılan yok da asâ varsa asânın özsel bir biçimde ipleri yutması yahut yılan varsa yılanın ipleri yuttuktan sonra tekrar asâyâ dönüşmesi aşamasında iplerin yilandan asâyâ intikal etmesi olayından sonra kritiğe muhtaç olduğu âşîkar değil midir? Sihir, muhakkak ki bir fenomen ortaya koymanın basit yöntemlerinden birisidir. Göze varmış gibi gösterme hüneri. Sihirbazların sihrinin sürekliliğini bir an düşünelim. Kim sahnede onların iplerinin hareket ettiğini iddia edebilir? İpler yılanlara dönüşmemiş olsalar atıldıkları yerde sükûn hâlinde görünmeyecekler mi? Ama yılanlar hareket halinde görülmektedir. Zâhirde hareket varmış gibi görünmekte ama ipler atıldıkları yerde âtıl vaziyette durmaktadırlar. Bu durumun sürekliliği insanı sürekli bir hareketin varlığı vehmine götürmez mi? Kant tam da burada, fenomenin hareketini duyuyoruz, görüyoruz, noumenin (zât/şey) bilgisi konusunda bir malumatımızın olması muhal derse, bu duyunun inşâ ettiği algı; bu algının inşâ ettiği kavram ve dil;

bu kavram ve dilin inşâ ettiği bilgi; hâkezâ bu bilginin inşâ ettiği bilimsel yapı ve bu bilimsel sistemin ürettiği bilim adamı neyin a priori kabulüyle dünyaya bir hayat biçimi sunacak? Sahnede salt olarak yılanların hareket halinde oldukları ön kabulü bu hayat biçiminin temelini oluşturmayacak mı? Halbuki ipler sahnede sabit olarak durmaktaydı. Bunun yanı sıra Hz. Musa'nın asâsı hareketin hem sâiki hem âmiliydi. Asânın "ne"liğinin başka bir "şey"e dönüştüğünü bedâhet derecesinde gözlemleyen sihirbazlar hakikate boyun eğmek zorunda kaldılar ve Firavun'un tehditlerine aldırmadan Müslüman oldular, "Musa ve Harun'un Rabbine iman ettik." dediler. Firavun onları bu ikrarları sebebiyle şehid etti.

İnsandan Yontulan Asâ: Varlık

Varlık da böyledir: Musa'nın asâsı gibidir. İnsan varlığından yontulmuştur; asânın, Hz.Musa'nın varlık ağacından yontulduğu gibi. O ağaca can veren Ruh-u İlâhîdir. Allah, Hz. Âdem'e kendi ruhundan üfledi; varlığa da Âdem'in ruhundan. Âdem, varlığın ruhu olunca âlem Âdem'le hayat bulur. Âdem, kendi varlığından olan âleme halife kılındı. Halife, selefinin emânetini taşıyandır. Âdem'in varlığı İlâhî isimlere mekân oldu. Âdem topraktayken uykudaydı. İlâhî isimlerin rüyasını gördü. Ona İlâhî ruh üflenince uykudan uyandı, rüyada gördüğü İlâhî isimlerin tabirini kendinde görmüş oldu. Varlık da Âdem kendi mekânına ayak basmadan önce uykudaydı ve Âdem'in rüyasını görmektedir. Bu haller yani rüya halleri imkân halleridir. İmkân, "kün/ ol" kelimesiyle aynı bir anlam köküne bağlıdır. İmkân, ol'ma potansiyelidir. Mekân da imkânın olmuş bitmiş hâline isim oldu. Şu halde insanın mekâna attığı ilk adım, Varlığı uykusundan uyandıran ilk adım oldu. Varlık uyandı ve karşısında rüyasının tabiri olarak ilk insanı gördü. Rüyada görülen imkânın karşılığı, dünyada mekândır. Ne var ki Âdem ilk adımıyla Cenneti kendine mekân kıldı. Bu adım çocuğun emeklemeden sonra attığı ilk

adıma benzer. İnsan annesinden doğduğunda hemen dünyaya adım atmaz. Onun ilk mekânı hâlen annesidir. Doğar doğmaz annesinin sütüne yönelir. Anne sütü, annenin dünyadan gıdalanmasıyla husûle gelen saf dünya gıdasıdır. Her ne kadar kaynağını dünyadan alsa da bu sütün mekânı Cennet'dir. Cennet annelerin ayakları altındadır, çünkü. Bu bakımdan ilk diriliğe kavuştuğu mekân olan Cennette Âdem'e yaklaşması emredilen "ağaç"ın meyvesi dünyadaki anne sütüne benzer. Yeni doğmuş/yaratılmış bir bebeğin önüne en güzel Cennet nimetlerini sermeniz onun yöneleceği gıda yine anne sütüdür. Böylece Âdem, Cennette iken dünya gıdalarının özü olan anne sütü mesabesindeki meyveyi taşıyan ağaca yaklaştı ve dünya gıdasını almış oldu. Ne zaman anne sütünden kesildi, gıdaların gerçek formlarını tatmak üzere dünyaya indirildi. Bu iniş de insanın ergenlik çağına attığı ilk adıma benzer.

İnsanın ergenlik çağında seçme kuvvesi kıvama erer ve insan bu çağdan itibaren varlığı hangi yöne sevk edeceğine dâir göstereceği irade yönünden muhayyer bırakılır. Bu aynı zamanda insanın "kendi" olarak tarih yaptığı dönemin başlangıcıdır da. Bu bakımdan Hz.Âdem yeryüzüne inmekle hem kendi tarihinin hem de insanlık tarihinin başlatıcısı oldu. Böylece insanlığın tarihsel yürüyüşü, insanın kendisine emânet olarak tevdi edilmiş olan varlık asâsını hangi yönde ve nasıl kullanacağına dâir vereceği karara bağlı kılındı. Asânın, üzerine dayanmak gibi normal hayatî işleve alet olmasının, ancak insan hayatının devamını temin etmeye katkı sağlamak tarafıyla bir kıymeti vardır. Mesela, insanın yemesi içmesi tarihin konusu değildir, ama nasıl yediği içtiği, bu yeme içme yöntemi üzerine inşa ettiği medeniyet tasavvuru ve bunun tatbik edilmiş biçimidir, tarihin konusu. Şu halde asânın hareketinden maksat onun rutin işlevi dışında kendisini de aşan bir boyutta tarihî hareketi sevk edecek bir ameliyeyi ortaya koymasıdır. Varlığın tümel hareketi ile tarihsel hareket arasındaki fark, insanın varlık üzerindeki teshir gücünün etki ettiği alan nisbetinde varlığın hareketini tarihsel hareketin bir unsu-

ru haline getirmesiyle belirginleşir. Asâ, Hz.Musa'nın elinden ayrılıp yerle temasa geçer geçmez yılanı dönüşmeseydi yahut elinde iken denizi yarmasaydı tarihin konusu olmayacaktı. Esasında varlığın tümel hareketi "zaman/ dehr"a bağlı olarak mekân tutarken, tarihî hareket, "süre/ hıyn"ye bağlı olarak mekân tutar; sürekliliğini temin etmek için de bu süre ipini zaman'dan çözer gelir ve mekân kumaşını bu iple örür. Her ne kadar tarih sahnesi, varlık sahnesinden daha tikel ve parçalı bir duruma hâiz olsa da varlığın bütüncül sükûnetine nazaran bu sükûneti de aşan bir boyutta var olur. O halde asânın hareketinin Firavun'un sihrinden farkını belirleyen şey nedir? İkisi de görselde aynı bir hareketin parçalarıymış gibi görünseler de aradaki mutlak farkı bilenler sahneye iplerini ve değneklerini bizzat atan sihirbazlar oldu. Sihirbazlar Musa'nın asâsının hareketinin kendi işlerine benzemediğini fark ettiler. Aradaki mahiyet farkını açıktan gördüler. Musa'yı tasdik etmeye vicdanen mecbur kaldılar ve imanlarını ızhâr ettiler. Onları bu kadar net kanaate iten ve saf değiştirmelerine sebep olan ayrım neydi? Yaptıkları sihir, varlığa ayırıcı bir hareket vermeden onu hareketliymiş gibi göstermekten ibaretti. Hareket yok ama varmış gibi göstermek. Rutin harekette bir yön değişikliği yok. Buna mukabil, Musa'nın asâsı, özsel bir değişiklikle zamandan yeni bir süre ipi çözdü geldi ve alışılmış sıradanlığın sıradışı gibi gösterilmesi oyununu bozdu. Bu, Mısır tarihi için zamanı yeniden başlatmak demektir. Bunu sihirbazların yanı sıra bir de Firavun anladı. Firavun hikmete dâir meselelere vâkıf birisiydi, yani felsefe bilirdi ve o esnada meselenin farkındaydı ama asıl anladığı, iktidarını üzerine tesis ettiği felsefî bilginin burada işe yaramadığıydı.

Bir Asâ Hareketi Olarak Re'y Ve Hermeneutik Sihir

İlk insanın yeryüzüne ayak basmasıyla tarihi başlatması da böyledir. Allah'ın, iki eli ile yarattığı Âdem'i yeryüzüne indirmesi, asânın yere

bırakılması gibi değil midir? İnsan, Allah'ın asâsıdır. Allah, yarattığı varlığa insanla teshir eder; insan ise varlıkla. Hz.Âdem'den sonra gelen peygamberler de, insan topluluklarının Hz.Âdem'in başlattığı bu tarihsel hareketi akamete uğratacak bir hayati normallığe alışkanlık kesp ettikleri sırada Allah'ın birer asâları olarak gönderildiler. Put yontmak bu sıradanlığın bir göstergesiydi. Varlık düzlemi kendine alışan insana bir put yontmakta gecikmez. Çünkü put, hareketsizliğin, sabitenin tam anlamıyla yoğunlaşmış bir biçimidir. Belki de insanın evvelâ kendini sabitlemesi. Elinde tutup onunla tasarruf ettiği varlığı da kendini sabitlediği alanla sınırlaması. Asâyı yere bırakmamakta ısrar. Bırakıyormuş gibi yapsa da onun kontrolünü bırakmamak. Firavun'un yaptığı gibi. Firavun Allah'ın kendisine yonttuğu ism-i rabb asâsını kendi nefsiyle sınırladı. "Ben sizin en yüce rabbinizim", dedi. Kendinden başka rabb görmedi. Gerçekte Firavun'un yaptığı şey, kendi iktidarı için zamanı durdurma eylemiydi. İktidarda kaldığı süre'yi zaman gibi müteal kılarak dondurmak. Dondurunca ne olacak? İktidarının gelip geçiciliğinin önüne geçecek. En iyisi zamanı durdurmak yoluyla iktidarının süresini uzatmak. Ortada uzayan bir şey yok. Orada kalıyor ve alışlagelmişin devamı temin ediliyor. Fakat, Hz. Musa'nın süreyi işleten tarihsel hareketi, Firavun'un putlaştırdığı iktidar süresinin gelip geçiciliğini âşikâr etmeye yetti. Hz.Musa'nın hareketi Hz. Musa ile bitti mi? Hayır. Asânın hareketi bitmez. Asâ, İsâ oldu; Roma'nın pagan Firavnî iktidar sütunlarına ruh darbesini indirmek üzere. İsâ'yı tutan el; Allah'ın eli. Roma'nın Helen'den devraldığı hermeneutiği re'y asâsıyla yutmak üzere O'ndan bir Ruh olarak arz zeminine ayak bastı. Re'y, elin tuttuğu asâ gibi sahteliği yutar gider. Musa'yı takip ayağın hareketiyle mümkün. Re'yin (elin) açtığı yoldan ayaklar yürür. Re'ye karşı Helen hermeneutiği; Musa'nın yürüyüşüne karşı Roma'nın yürüyüşü. Roma, Akdeniz'e çizme biçiminde uzanır. Helen'in düşünce yurdu Yunanistan, parçalı bir el gibi uzanır, Akdeniz'e.

Musa'nın mirası, nebîlerin hâtemi Hz. Muhammed (s.a.v.) üzerinden Hz.Ömer'in üstünde; İsa'nın mirası, Hz.Ali üstünde. Yine ictihad (Re'y)ın karşısında yorum (hermeneutik) devrede... İslâm Düşüncesinin ilk yorumcuları Haricîler oldular. Hz.Ali'nin re'yinin karşısına yorumu diktiler. Sıffin'de (657) iki re'y karşı karşıya gelmişti. Hz. Ali asâsını attı, Hz. Muaviye de. Müslümanlar için hangi re'y hayırlıydı? Hangisinin asâsı, öbürünün asâsını bertaraf edecekti? Tarihsel hareket, süreyi ne tarafa doğru işletecekti? Ali'nin ictihadı mı Muaviye'nin ictihadı mı? Siyaset Ali'nin asâsını eline alırsa eski düzen devam edecekti; Muaviye'nin asâsını eline alırsa daha merkeziyetçi düzene geçilecekti. Ali, mevcut devletin devamından yanaydı, yani Hz. Ömer devletinin. Muaviye, Ömer'in devletini daha da merkeze çekme taraftarıydı. Çünkü Hz. Osman iktidarında merkez zayıflamıştı. Merkez zayıflayınca taşrada isyanlar baş göstermeye başlamıştı. Ali, merkezi taşraya kaydırıp merkez-taşra arasındaki dengeyi sağlamaktan yanaydı. Muaviye bunun merkezi daha da zayıflatacak bir hamle olacağını düşünerek taşrayı merkezden kontrol altına almayı teklif etti ve Hz.Osman'ın katlini buna gerekçe gösterdi. Katledilen basit birisi değildi; hem Rasûlüllah (s.a.v)'ın damadı hem de Mezopotamya'yı, Basra Körfezini, Akdeniz'in doğusunu kontrolü altında tutan bir devletin başkanıydı. Ali'nin asâsı Hz.İsa'nın asâsından yontulmuştu; Muaviye'nin asâsı Hz.Davut'un asâsından. İki asânın birbirini yutmaları beklenemezdi. Siyaset, birinin asâsını eline alacaktı, öbürü çekilecekti... Derken, Haricîler devreye girdiler ve iplerini savaş meydanına attılar. Ali'yi Allah'ın hükmüne çağırdılar ve Hakem Olayı dolayısıyla Ali'yi Allah'ın hükmünü çiğnemekle suçlayıp, tekfir ettiler. Muaviye'yi zaten Müslüman saymamaktaydılar. Ali ise onlara göre Muaviye'den daha kötüydü, çünkü Ali onlara göre dinden dönmüştü. Dinden dönen normal kâfire göre daha aşağıdadır. Ali de onların kendisini Allah'ın hükmüne çağırma eylemlerini "sözleri hak, niyetleri bâtil" olarak niteledi. Yani attıkları ipler ve değnekler yılan gibi görünüyor ama ger-

çekte niyetleri yani ipleri ortada geziyor, söz hilesiyle göz boyuyorlardı. Yorum'un içtihadın karşısına çıkarılmasıydı, bu.

Hz. Ali ve evladı, asâlarını siyaset sahnesinden çektiler ve Kûfe'ye doğru yol aldılar. Onların bu hareketi, Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i asâsıyla yarıp Mısır'dan Kudüs'e doğru yaptığı yolculuğa benzer. Ama acı olan, İsrailoğullarının Hz. Musa'yı daha Kudüs'e varmadan Sina çölünde satmalarına benzer şekilde Kûfelilerin Hz. Ali oğlu Hz. Hüseyin'i Kûfe yolunda Kerbelâ mevkiinde satmalarıydı. Bundan sonra Irak, ictihada karşı yorumun merkezi haline gelecektir. Mu'tezile buradan yeşermeye başlayacaktır ve itikadî bir mesele olarak Müslümanların başına gelenlerin bir kader mi, yoksa Müslümanların kendi iradeleriyle işlediklerinin bir sonucu mu olduğu sorusunun bir cevabı olarak uzun bir süre Müslüman gündemi meşgul edecektir. Mu'tezile, yine primitif Haricilik gibi işe, "Allah'ı tenzih etme" hassasiyeti üzerinden başladı. Mu'tezile, Sıffin'de iradenin Hakeme devri gibi, insan iradesinin Kader'e devrini bâtil saydı. Böylece Allah iradesi ile kul iradesi arasında hakem gibi duran Kader olgusunu reddetti. Bunu yaparken, uç tenzihçiliğin argümanlarını kullanarak Kader meselesini Allah'ın sıfat ve isimlerinin Allah'ın zatının dışında var olamayacağı tezinden hareketle bambaşka bir zemine çekti ve insan iradesi ile İlâhî iradeyi mutlak olarak ayırdı. Bu ayrımı Allah'ın "Kelâm" sıfatına da tatbik etti ve "Kelâm- ı İlâhî olan Kur'an, Mahlûk'tur" hükmüne vardı. Kur'an, mahlûk olunca, hem yoruma açık hale gelir hem de diğer dillere mutlak tercümesi mümkün olur.

Asâ Türk'ün Elinde

Abbasi Emiri Mansur (ö.775)'un kurulmasına öncülük ettiği Bağdat'ta Mu'tezilî yorumun revaç bulmasından sonra Rasûlüllah'ın ashabından Abdullah İbn-i Mesud'un başını çektiği re'y yolunu devam ettiren İmam Ebû Hanife'nin öğrencileri asâlarını atmakta gecikmediler ve Mu'tezile

hermeneutiğine ait ne varsa süpürme hareketi içine girdiler. Elden kaçanlar olsa da Emir Harun Reşid (ö.809)'in iktidarı sırasında Ebû Hanife'nin öğrencisi Ebû Yusuf (ö.798)'un Orta Asya havalisine atadığı Hanefî kadıların etkisiyle ve yine Ebû Hanife'nin öğrencisi İmam Muhammed Şeybânî (ö.805)'nin öğrencilerinin öncülüğünde re'y hareketi Bağdat-Kûfe- Horasan (Rey)- Maverâünnehr hattı üzerinden Türk illerine ulaştı. Bu hareketin müstakim biçimi, Semerkant'lı İmam Maturidî (ö.944)'nin re'y hareketiyle kemâl buldu. Bu hareketin Irak hareketinden farkı, coğrafî ve sosyal bünyeden Mu'tezilî yorumun tamamen uzaklaştırılmış olmasıdır. Hanefiliğin Orta Asya'ya ulaşmasından evvel, Hz.Ali'nin Ku-fe'de, Hz.Hüseyin'in Kerbelâ'da şehadetinden sonra Rasûlüllah'ın torunları Horasan üzerinden Maverâünnehr'e ulaşmışlardı. Allah Rasûlü'nün torunları, buraların halkı olan Türkleri önce emin bir 'kucağa' yani "üm-met kucağı"na teslim almışlardı. Kılıçla kolay kolay teslim alınamayacak bir mizaca sahip bulunan Türklerin Müslüman olmalarının zorluğuna istinaden onların öncelikle kılıçtan emin olmaları temin edildi. Bu da ana kucağıdır. Ana kucağı rahmete vesile olması bakımından emin bir ku-caktır. Ümmet, ümm'den yani bir anadan doğmuş olan halk manasına olması bakımından ümmet bünyesi de ana kucağı sıcaklığı kıvamında var olmuş oldu. Emin olmak Allah Rasûlü'nün en önemli sıfatıdır. O, Muhammedü'l Emin'dir. Şu halde ümmet kucağı, emin bir kucaktır. Türkler önce Ümmet dairesi içine dâhil edildi. Bu Müslüman olmakla aynı şeydir. Müslüman oldular ama iman kalblerine girmemiş idi. Ehl-i Beyt'in torunlarının Müslüman olmayan toplulukları teslim almak yo-luyla içine dâhil ettikleri ümmet kucağı, yapısal olarak ilerde Tasavvuf olarak isimlendirilecektir. Yani Türkler Ehl-i Beyt'in torunları tarafından Tasavvuf yapısı içine dâhil edilerek Müslüman kıldılar. Bir başka de-yişle, Türkler İslâm'a girmeden önce Tasavvuf'a intisap ettiler; Müslü-man oldular. Sonra iman kalblerine girdi. Bu hâl, Türklerin millet olma sürecini başlattı. Ümmet içinde ümmet'e ait millet. Teslim olmakla yani

Müslüman olmakla ümmet'e dâhil olursunuz ama bu aşamadan sonra Mü'min olmakla millet olursunuz. Millet olma aynı zamanda Müslüman olmayan toplulukları da ümmet dairesine katma rolünü üstlenmek demektir. Asâ, artık Türklerin elindedir.

İslâm ictihad hareketinin Türklere ulaşmasına eş zamanlı olarak Irak yine Mu'tezilî hareketin etkisi altına girdi, ama bu sefer iktidar imkânını da ele geçirmiş olarak. Abbasî Emiri Me'mun (ö.833), Mu'tezilî yorumu sosyal politikalarının merkezine oturttu ve sistemleştirdiği Beytül Hikme okulunda başlattığı eski Hind- Yunan felsefe eserlerini Süryanice ve Arapçaya tercüme ettirme faaliyetiyle, Avrupa düzleminde okumaya dayalı kutsalın yerine yazının tetiklediği, gittikçe alanı genişleyen bir sekülerleşmeyle Modern Avrupa'nın inşası yolunda Skolastik Avrupa'nın zaten kendi içinde itimadî (yatay harekete fırsat arayan üst ve alt arasında dikey hareketini devam ettiren patlamaya hazır bir sükûn, bir hareketsizlik hâli) olarak taşıdığı potansiyeli adeta patlatan ve Avrupa Rönesansı (15.y.y)'nın temellerini atan, genel olarak bir yolu İran Cündişapur'unda başlayan Bağdat'da merkezileşen, Akdeniz üzerinden İtalya ve Fransa'ya, oradan da Avrupa'ya yayılan akıllı Yunan, ruhu Hristiyan, zekâsı Yahudi, iradesi Müslüman olan bir neo-Helenik-Hermeneutik hareketin inşasında aktif rol oynadı. Bir yandan da Beytül Hikme (Kurumlaştığı tarih: 830)'de Me'mun'un tercüme faaliyetinde görevlendirdiği genelde Nasturî Hristiyanlarının ve Yahudi bilginlerinin başını çektikleri yorumcuların İslâm Düşüncesinin tarihsel hareketine karşı yere attıkları ip ve değnekleri elinde tuttuğu Ebû Hureyre'den miras asâsıyla tek tek yok eden İmam Ahmet bin Hanbel, Me'mun'un zulmünden nasibini aldı. Me'mun, Bağdat sokaklarında Ahmet bin Hanbel'i kırbaçlatmayı ihmal etmeyecek kadar işi ileri götürdü. Bağdat artık Mihne Vakası (Başlangıç tarihi: 833)'nın merkezi haline gelmiştir. Me'mun vesilesiyle "Yorum" hareketi Avrupa Medeniyetinin inşasında rol alırken, İbn-i

Hanbel'in asâsı İmam Buharî'de mücessem temsilini bulduğu Rasûlullah'ın sünnetinin rivayeti hareketi üzerinden Türklere teslim edilecektir.

Hız.Âli üzerinden Allah Rasûlü'ne ulaşan Tasavvuf asâsı; Abdullah İbn-i Mes'ud üzerinden Hz.Ömer'e ve ondan Allah Rasûlü'ne ulaşan re'y asâsı; Ebû Hureyre üzerinden yine Hz.Ömer'e ve ondan Allah Rasûlü'ne ulaşan hadîs asâsı, Ehl-i Sünnet ve Cemaat tesmiye olunan Muhammedî asâ hareketinin birer vecheleri hâlinde Türk Milletinin elindedir. Bu millet de, Avrupa Medeniyetinin bilim ve düşünce sihirbazlarının bütün ip ve değneklerini Anadolu'dan başlayarak Batı Avrupa kapılarına kadar süpürmesini bilmiş, fakat Türklerin İslâmlaşmasının önce Tasavvuf yapılarına intisapla ve ardından İslâm'a dâhil olmak şeklinde gerçekleşmesi dolayısıyla, Türk'ü İslâm'dan çıkarmanın yolunun onları önce Tasavvuf dairesinin dışına çıkarmaktan geçtiğinin çok iyi bilincindeydi Batılı oryantalistler. Onların tesiri altında rotasını belirleyen modernleşme hareketimizde, Tasavvuf yapılarının ideolojik tasfiyesi ve akabinde Batılılaşma maceramızın bir acı meyvesi olarak tekkelerin kapısına kilit vurulmasıyla asâ Türk'ün elinde kalakalmış, topyekün yok olma korkusuyla Türk'e onu yere atma imkânı dahi bırakılmamıştır. Küresel sihirbazların yılanlarının bütün arz zeminini kapladığı çağımızda insanlık, Türk'ün elindeki bu asâyı tekrar yere bırakacağı günü beklemektedir.

21. Yüzyılda "Türk Siyasetname" Geleneği (Giriş)

Anıl İbrahim Bakırcı

Siyasetnamelerin felsefi tekabüliyetine nazaran, beynelmilel bir ıstı-laha -realite- despotluğuna tekabül eden, zamana ve mekana dair gerçek yahut yaygın veya yerleşik kabullerin tarihe ve coğrafyaya ilişkin kıymet hükümlerine baskın geldiği bir ortamda siyaset ve hukuk düşüncemiz adına bir teklif olarak tartışabilmek için bazı öncül başlıkların ve kavramların etüt edilmeleri şarttır. *Girizgah* mahiyetinde planlanan bu yazıda numaralandırılmış ve ön mesele sıfatı takdir edilmiş zihinde aktüel tartışmalar içerisinde *Siyasetnameler* ile hem akademik manada illiyet kurulabilecek hem de çağın enformasyon kültürüne binaen serbest çağrışım dairesindeki kavram ve terkipler birer başlık halinde işlenecektir. Amacımız; siyasetnameleri merkezde konumlandırmak için nabzı işaretlemek adına sosyal bilimlerin popüler temalarını bugünkü uluslararası siyasi atmosfer içinde medya ve akademi gündemine binaen çerçeve kazandırmaktır.

Herhangi bir yıl kaydı koymadan "21. yy" ile hülasa edilebilecek ön yargı ve gerekliliklerin ilaveten düşüncüyü anakronizmden ayıklama ediminin yanına hukuk ve siyaset düşüncemizin resmi kaynaklarını da eklediğimizde, siyasetnameleri kitabın ortasından konuşmanın hem gerçekliği hem istifade edilebilirliği azalacaktır. Siyaset düşüncemizin tarihi kay-

nakları ile resmi kaynakları (misalen Anayasa) arasındaki mesafe, vaktimiz itibarı ile mezkur tarihi kaynaklar, aktüel algılar ve dil arasındaki mesafeden daha dardır. Bu dikkatle tarihin maziye ışıltı tutan epistomolojik bir disiplin olduğu yönündeki tanımdan hareketle, nazargahımız, tarih formasyonunun minvalinden çok kendimizi bilmenin siyasi cihetini keşfetmek adına olan çaba ve siyasetname temelli teklifi tarihten siyasete vulgarize edersek, fen edebiyattan hukuk'a sıçrama imkanını sorgulamaktır. Bu sorgulamaya giden soruşturma faaliyetini tarih bilimi içinde hem özgüven devşirmek, hem de milli bir hafıza siyasetinin gereği olarak yapmaya alternatif anayasa, devlet, siyaset, kamu yönetimi ve kamu politikaları beşgeni içerisinde hüviyet kazandıracak ilkeler bütünü şeklinde yorumlamak, ne kadar manidar ve ne kadar mümkündür?

Geçtiğimiz birkaç yıl içerisinde Klasik, İletişim, İş Bankası, Litera ve Büyüyen Ay gibi belli başlı yayınevlerinin yayın politikası belirlemede ihtimam gösterdikleri, hem tarihe mal olmuş metinlerin günümüz okuru ve üniversitesi ile buluşması, hem de siyasetname geleneğine yönelik olarak akademik araştırma metinleri basmaları, bu konuyu daha etraflıca tartışmanın gerekliliğine ilişkin kanaatimizi kuvvetlendirmiştir. Ayrıca, din-siyaset münasebeti hususiyetindeki tartışmalar siyasetname geleneğimizin aydınlatılmasına ilişkin düşüncemiz adına da kayda değer bir argümandır.

I.

MEB VE SİYASETNAMELER

Milli Eğitim Bakanlığı, kendi yayını olarak "Tarih Dizisi" başlığı altında Prof. Dr. Ahmet UĞUR'un müellifi olduğu Osmanlı Siyâsetnâmeleri¹ isimli eseri tam da milenyuma girişten bir yıl sonra, 2001 yılında basmıştır.

¹ Prof. Dr. Ahmet UĞUR, Osmanlı Siyasetnameleri, 2001, Milli Eğitim Basımevi.

Siyasetname geleneğimiz Osmanlı asırları ile sınırlandırılarak hazırlanmakla birlikte bu kategori dışındaki metinler Osmanlı siyasetnamelerini beslediği nispette incelemeye dahil edilmiştir. Tanıtım mahiyetinde olan bu muhtasar araştırma metnini dönem (2001) siyaseti dahilinde tarihi aşmak ve fiiliyata tesiri bakımından bir amaca özgülemek mübalağalı olmaktan da öte gerçek dışı olacaksa da kitap için "İDARENİN GÖRÜşÜ"dür tevilinde bulunmak oldukça isabetli olacaktır. Bu kitap üzerinden siyasetname geleneğine dair hem önyargıları hem resmi kabulleri hem de müsbet telakkileri incelemeye çalışacağız. Zira müellif, taşıdığı hassasiyetler bakımından resmiyeti tesis ettiği gibi resmiyete vekalet de etmektedir. Siyasetname kültürünün kazanılması ya da müracaat kitabı olması bakımından da Türk okuruna MEB etiketi ile sunulmuştur. Bu husustaki maarif meselemiz ve müfredattaki zayıflık ayrı bir nakısa olup mahfuzdur. Resmi tarihin yargısı da mevcut değildir. Genel siyasete yaklaşımı dikkate alınarak yaklaşımı kıyasen saptanabilir.

İdeolojik perspektiflerin mebzul miktarda ihtilafa düşeceği, hatta kayıtsız şartsız idealize edilebilecek yahut açık bir reddi miras ile modası geçmiş inkarına konu olacak siyasetnameler üzerine MEB yayınlarını tercihimiz çekişmeyi en aza indirerek makul sınırları çizme amacını taşımaktadır. Kitabın "Sonuç" bölümünde; "Osmanlı Türkiye'sinde düşünürler, bilim adamları ve devlet memurları da Siyasetname (Nasihatname) yazarak devlet başkanına ve devletin yönetici kadrosunda bulunan memurlarına yol göstermeye çalışmışlardır. Bunlardan ilim adamlarının yazdıkları genelde teoriktir. Devlet adamlarının (vezir, defterdar, vs.) yazdıkları ise teorik olmadan daha çok pratiklerdir."² hükmünde bulunur. Nitekim Gerileme ve Duraklama dönemlerinde, devletin yaşadığı buhranı gidermeye yönelik siyasi düşüncede üretimin arttığı göröölür. Siyasetnameler bu vasfı

² Prof. Dr. Ahmet UĞUR, Osmanlı Siyasetnameleri, 2001, Milli Eğitim Basımevi. S.127

ile "Ütopya" üst başlığı altında değerlendirilemeyeceği gibi Rönesans düşüncesinin hedeflerini ihtiva eden eserlerle bağlantısı da yoktur. Bu yönüyle de hayal alemine mahsus muameleye tabi tutulamaz. Bir latife ile ifade edecek olursak, Sokrates'in alaya alındığı Bulutlar Tiyatrosu'nda öz-neleştirilemez. Bu cihetle eserler arşa değil arza aittir.

Eserlerin somut çözümler dile getirmesi, dönemin idari müesseselerine hakim ilkeler ile cari mer'i kanundaki hakim ilkelerin irtibatlandırılabilmesi hükmü verilmiştir. "... kurumların mazi ile olan ilişkileri onların iyi ve kötü yönlerini açığa çıkaracaktır. Bunlar bizim hem idare hukukumuzun hem de Türk İdare tarihimizin büyük değer taşıyan önemli kaynaklarıdır."³ Yine eserin sonuç bölümünden hareketle Selçuklu ve Osmanlıların idari yapısına siyasetname yazınının tesiri gözardı edilemez. Aynı zamanda eserlerin kendi devirleri içinde ütopya olarak algılanmalarının mümkün olmadığı, ihtiyaca binaenliği ve ilkelerden ziyade var ettiği çözümler itibariyle tarihsel bir okumaya tabi tutmanın gerekli olduğu ortadadır. Fakat gayrı ihtiyari hafıza taşıyıcılığının, millet olma vecibelerinden tecrübe aktarımına da mevzi oluşu nazarı dikkate alındığında, her ne kadar dayandığı metafizik değerler bakımından aykırı yahut uzak kalsa dahi günümüz hukuk ve siyaset düşüncesini okumada faydalanılmalıdır. İlaveten, çağdaş anayasa hukukunun genel teorisine nispetle sui generis anayasal sistemimizin (Türk tipi vurgusu) istifadesine açıktır. Zira tarih, yalnız virtüel değil, aynı zamanda aktüeldir. Bu bapta Ahmet Amiş Efendi'nin şu sözlerini hatırlamak manidardır; "Türk Devleti (Bir defasında da; Türk Milleti) ilâ yevmi-l kıyâme bâki kalır payidar olur. Fakat şekli idaresi sekilden şekile tahavvül eder." Bu bağlamda milletlerin tarihi birikimlerine tedrici bir dikkat ile rücu etmeleri pek tabidir. Siyaset nazariyesi ve tarz-ı siyasetin belirlenmesi açısından "...insan tarihin çocuğudur."⁴

³ Prof. Dr. Ahmet UĞUR, Osmanlı Siyasetnameleri, 2001, Milli Eğitim Basımevi. S.129

⁴ Mehmet Niyazi, Türk Tarih Felsefi, Ötüken Yayınları, 4.Baskı, s.17

II.

REEL POLİTİK-AKTÜEL POLİTİK

Popülizmin de açık etkisi ile günümüzde siyasi meseleler için en mu-teber kimya kağıdı satıhtan "aktüel politik" ile bağdaştırılabilirliktir. Ak-tüel politik, politik bir hadise yahut fiile zaman bakımından niteleme olup reel politik ünitesine tabidir. Reel politikin bir bakıma Makyavel'in (ba-nisi) mukayese standartlarını belirlediği zeminde siyasetname nevindeki eserler kimi keskin akıllarca bir kalemde silinmeye müsaittir. İlahiyatçıla-rın yer yer gündeme getirdikleri din dilindeki dezenformasyona mahal veren yenilenme, siyaset dilimizde belki de en mübalağalı biçimi ile hepi-mizi müşahit olmaya çağırır. Zira reel politik, yalnızca ifade kalıbı olarak değil, cümlelerin başına bir patron kudretinde dercedilmiştir. Reel politik, ekonominin ve medyanın enformasyon faaliyetinin birinci derece, tabiri diğeri ile göbekten bağılı meselesi olduğu üzere belli dengelere riayet, belli ihtiyaçların önceliği, belli zorunluluklara rıza, yahut düşüncelerin hilafına gelişen olaylara müsemmadan çok, koşullanmalar bütünü ve inançlar manzumesi olduğu izahtan varestedir.

Hukuk doktrininde "dördüncü kuvvet" (yasama, yürütme, yargı) mev-kiinde tartışılması medyanın reel politikada baskınlığını ispat için kafidir. Reel Politik'in karşısında ise İdeal Politik yer alır. Bir şeyi anlamak için karşıtından yahut aşkınından istifa etmenin maslahatı üzerinden tanım-larsak, İdeal Politik (Banisi Platon, Osmanlıların dili ile Eflatun) iyi, doğru, güzel sıfatlarının baskın olduğu bir siyasayı arzular. Haliyle, bir kurmaca yahut tahayyül evreni olmaktan çok erdeme delalet etmekle insanın ka-zandığı irtifayı imler. Zira banisi olarak vasıflandırılan Platon'da insan bir birim olarak insan, bir birim ve aynı zamanda merkez olan insan yüksek idealleri haizdir. İnsan tekamül ettiği gibi devlet de tekamül eder. Malum

olduğu üzere Osmanlı Devleti için, Osmanlı ilmiyesince devletlerin Osmanlı ile kemale erdiği söylenmiştir. Tekrar İdeal Politik'e dönecek olursak, mezkur sıfatlar (iyi, doğru, güzel), lineer tarih (terakkici-ilerlemeci) anlayışı içinde görülmemelidir. Zira Thomas Kuhn Bilimsel Devrimlerin Yapısı⁵ isimli eserinde insanlığın yüksek ideallerine yaklaştığı-ramak kalalarının zaman dilimi olarak Aydınlanmayı (Aufklärung- enlightenment) aşkın değil yalnız tarihi olarak görür. "Aşkınlık" Batı merkezci tarih yazımının iddiası olup akim kalmış bir modernizm projesi ile kendi iddiasından caymadı ise de gayrı ihtiyari çürütmek durumunda kalmıştır. Haliyle İdeal Politik'e ait ortak insan idesi için bir cazibe merkezi suretinde okumak, siyasi saik ile maluldür. Bu coğrafyanın (Batı) kendine mahsus kompleksidir.

Durmuş Hocaoglu, İdeal Politik'i iki şekilde açıklar. İlki İdeal Politik'in platonik tanımı (yeryüzünde gerçekleştirilemeyecek kadar iyi ve mükemmel) diğerini ise reel yaklaşım addederek mümkün olduğu kadar iyi ve doğruya yaklaşan siyaset anlamında bizzat Platon tarafından savunulduğunu ifade eder⁶. Günümüzde herkesin arzu şiddetinde temenni ettiği bu siyasi vizyon insanın, milletlerin ve devletlerin meseleleri adına hantallıktan çok ihmalkarlığı, kasıtlı göz yummadan mevzuat ve müeyyide bakımından elverişsiz BM Genel Kurulu'na tevdi etmiş, ciltlerle dolu kütüphanelerin hafızalarından çok siyaset adamının iki dudağı arasına çivilemiştir. Bu manada en fazla epik bir enstantane olarak kaydedilebilecek ferdi çaba ise nafileleşmiştir (Zizek, ekoloji tartışmalarında son dönemde insanın bireysel olarak yapabilecekleri hususunda karamsarlığını dile getirir. Eylemin işlevsizliğine ilişkin mazerete sığınır.) Birleşmiş Milletler,

⁵ Thomas S. Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Çeviri Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, 2017

⁶ Durmuş Hocaoglu, Yeniçağ gazetesi, 17.08.2007

arkaik egzistansiyel Milletler Cemiyeti "insanlık adına" taahhüt ettiği hedefler ve Kantçı Dünya Barışı Projesi⁷ bizlere Birinci Cihan Harbi kesitini istemsiz anımsatır. Harp döneminde, 1917 yılında Bertrand Russell tarafından vaaz edilen Politik İdealler'in⁸ Dekartçı öznenin siyasi arenada tebarüz etmesi ve insan tekinin siyasi kıymetinin kabulü ve ferdi teşebbüsün sağlanması hususunda kaba tabirle modernizmin de amacı olduğu göz önüne alındığında Politik İdeal, şahıslar ve gruplar üzerinde bir terennüm olmaktan öte geçemeyecektir. İktisadi işler kadar ferdi teşebbüs ve hayallerin hamisinde de tahakkuk edemeyeceği, daha da mühimi Birinci Cihan Harbi'nin hitama ermesi ile beraber uluslararası düzenin oluşması, haliyle yeryüzünde bir şey olup bittiği taktirde bağlayıcılık açısından yalnızca lokal bir alanla düşünölemeyeceği, artık daima "dünyada" olup biteceği, hadisenin vukua geldiği yere ait coğrafi koordinatın, hadisenin sonuçlarına nazaran hafif kalacağı en ideolojik ve retorik tarifi ile "dünya kamuoyu ve uluslararası sistem"i etkilediğinden bahisle, bu etki kapasitesi ile birlikte devletin yanına kısmen rakip statüsünde uluslararası örgütler eklenmiştir.⁹ Literatürde İdeal ve Reel Politik menşei itibarıyla uluslararası siyasete aittir. Bu bakımdan hem teorik gerekçelerle hem Birleşmiş Milletler'in teşekkür ettiği dünya düzeninde İdeal ve Reel Politik, mahal ve milli kalıplar içerisinde düşünölemez. Bu tespit, mezkur bahisle müstemleke zihinleri göğüslemek adına da bir kayıttır.

Tarih, saniyyen mensubuna salisen okuruna politik bir izdüşüm olarak "Hem Klasik İdeal" "Hem İdeal Politik"e dair ufuk aşılır. Millet olarak "tarihi" bütün bir ünite suretinde bir başka deyişle dönem ve yüzyıl çekincesi koymadan sadece saf lügatî bir kavram olarak telaffuz etmekteki güç ve

⁷ Şaban Teoman Duralı, Aklın Anatomisi, Dergah Yayınları, 2013

⁸ Bertrand Russell, Politik İdealler, Çeviren Sezgin Gündoğan-Taylan Doğan, BGST Yayınları, 2015

⁹ Rene-Jean Dupuy, Uluslararası Hukuk, Çeviren Selahattin Bağdatlı, İletişim Yayınları, 1992, İstanbul

sahihlik bizi bu vadide düşünce kusurları ile tefrik eden en esaslı vasfımızdır. Haliyle bir icat olarak ideolojilerin suni tasavvurundan mustani kılacaktır. Bu bahiste katı bir Osmanlı muhalifi olan Montesquieu İran Mektupları'nda "Bu millet cihanın hakiki hakimidir. Türk adı ile Avrupa Asya ve Afrika'da muazzam fütuhât başardılar ve böylece cihanın üç kıtasına hakim oldular." demiştir.¹⁰ Bu ilhamdan hareketle yirminci asrın künyesi ve karnesi olarak, Dünder Taşer'in Büyük Türkiye'si, Osman Turan'ın Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi, Nurettin Topçu'nun Yarınki Türkiye'si nevindeki eserlerin bileşkesinin izleri hem Türk tarihine ilişkin vesikalarda hem "Türk Siyasetname Geleneği" türüne ait eserlerde izleri görülecektir.

III.

ÜTOPYA

20. Yüzyılda Demir Perde Ülkeleri (Doğu-Sovyet bloğu)'nde gerçekleşen devrimlerin teorisyen sıfatıyla birer iştirakçuları olan Marx-Engels'in fantastik gelecek görünümeleri diyerek istihza ile yaklaştığı ütopyalar, meydana getirenler ve savunanları tarafından direkt yeryüzü cenneti olarak algılanır. Bu niyetiyle ütopyanın vatanı insandaki hayal melekesidir. Bu meleke insanoğlunda aşkın-müteal olana dair arzusun kuluçkasıdır. Ütopyanın arkaik bağlamda eski çağlardan beri varola geldiği görüşü müteberdir. Muhtevası cihetinden yaklaşıldığı takdirde Platon'un arka planda olduğu görülür. Fakat bugün kitabı manada kastettiğimiz ütopyanın ilk müellifi Thomas More'dir. Doğrudan *Ütopya* başlığını taşıyan bu eser Avrupa'da Rönesans rüzgarının bir sonucudur.

¹⁰ Montesquieu, İran Mektupları, Hüsniyatıat Matbaası, Çeviri: Muhittin Göklü, 1963, İstanbul

Ütopya klasik manası ile "olmayan bir yer" anlamına tekabül eder. "Ütopya" üst bir kavram olarak tetkik edildiğinde ise Thomas More üzerinden okumanın gayet indirgemeci olduğu görülür. Mezkur kavram müellif tarafından icat edilmiş haliyle yeni bir bilgi alanı olarak kendini dayatmakta ise de mevcut birikim daha geniş bir yorum ihtiyacını doğurmuştur. Ütopya kavramı kahir ekseriyetle birkaç karakteristik özellikle tanımlanır; hayal edilen toplum ve devlet (Die politische Funktion der Utopie besteht darin, durch Abstraktion von gesellschaftlich real Vorhandenem Kriterien des Wünschbaren zu entwerfen, die nicht ihrer eigenen Realisierung dienen, sondern die Richtung für auf Veränderung zielende Handlungsstrategien bestimmen.- Ütopya'nın siyasal işlevi, kendi gerçekleştirilişine hizmet etmeyen, ancak değişime yönelik eylem stratejilerinin yönünü belirleyen, arzu edilenin sosyal olarak mevcut mevcut kriterlerini soyutlayarak tasarlamadır. Die politische Utopie dient der indirekten Analyse und impliziten Kritik der herrschenden politischen Verhältnisse.- Siyasi ütopya, geçerli siyasal koşulların dolaylı analizine ve örtük eleştirisine hizmet etmektedir.¹¹), ütopya imgesine matuf edebi bir biçim, okuru bir şeyler yapma düşüncesi ile harekete geçiren "ne yapmalı" sorusuna özgü rasyonaliteyi konuşmadan evvel, amacı çerçeveleyen vurgu, kişinin daha iyi yaşam arzusudur.¹² Distopyanın yerini devraldığı Ütopya Edebiyatı günümüzde tekrar dikkate alınması gereken ilkelerin tedvin edildiği metinler olmak bir yana insan teki için hangi düzen yada sistem içinde olursa olsun hayat standartı ve kalitesi kabilinden yaşam koçluğu refakatinde bulunabilecek bir metinden ibarettir. Psikolojinin telkini ile insan pozitif olmaya düstur ve olması gereken olarak kabul etmektedir. Her tür-

¹¹ Dieter Nohlen (Heidelberger Politic Wissen Schaftler), Wörterbuch Stat und Politic, Piper München Zurich, 1991, s.603-604.

¹² Utopian Literature, Cambridge University Press, Çeviri: Zeynep Demirci, Türkiye İş Bankası Yayınları, Eylül 2017, s.8

den delalet mutlu olmak adına yapılacakların asgarisi suretinde öğretilmiştir. Haliyle algılar düzeyinde iyileştirme ve ıslah ünitesi olarak da okunur. İnsanoğlunun yeniden hayal edilebilecek bir umut barındırması konjonktür içinde irdelenir. Bu manada Bloch'un "Umut Felsefesi"ni taşır. Bu olumlu beklentilerin aksine 2000 sonrası ütopya bir edebiyat biçimi olarak karşımıza çıkar. Radikal muhakemeler, külli siyasi yaklaşımlar ve teklifler barındırmaz. Hayatın belli bir kesitine yönelik iyileştirme düşüncesinden ziyade kötümserlik kurgunun bireyde yoğunlaştığı varoluşçu edebiyatı yoğunlaşarak geride bırakırken gayri şahsi bir umutsuzluk aşılır.

Bu bütün bir umut ve temelli bir yoksunluk hali olarak umutsuzluk gibi iki tutumun dışında muvazene olarak işaretlenecek olan Leibniz'in dünya hakkındaki görüşüdür. Voltaire'in *Candide*'sinde Alman filozof Leibniz'in felsefi planda temsili Pangloss adlı karaktere aittir. Kitabın "iyimserlik" başlığı altında başlayan ilk bölümünde "Baronun şatosu" üzerinde bildiğimiz "Dünya" Leibniz'in felsefesine dayanarak Pangloss karakterinin ağzından "... mümkün dünyaların en iyisinde ..." ifadesiyle nitelendirilir.¹³

Ütopyanın günümüzde çağdaş açılımı edebiyat üzerinden idame ettirilse de "İnsan Hakları" kendini ideal olarak korumuştur, II. Dünya Savaşı akabinde gündeme gelmiş ve pozitif hukuk alanında yerini almıştır. Uluslararası düzeyde savunulması ve idealize edilmesi 1970'lerde ivme kazanarak artmıştır. Haliyle "Son Ütopya"¹⁴ olarak da insan haklarından bahsedilmektedir. Hukuk, savunma mekanizması olarak insan hakları doktrininde yenilenmeye ihtiyaç duymuştur. Hukukun tehdit algılanması, günümüzde insan onurunu (insan haklarına Aristocu temellendirme) insan haklarına dönük olarak bilişim teknolojisi ve genetik mühendisliği üzeri-

¹³ Voltaire, *Candide*, Çeviri Fehmi Belda, MEB, İstanbul, 1990, s.4

¹⁴ Samuel Moyn, *Son Ütopya (The Last Utopia Human Writes in History)*, Çeviri: Firdevs Ev, Koç Üniversitesi Yayınları, 2015

nedir. Yaşanan siyasi ve teknolojik gelişmeler insan haklarını pozitif hukuk bağlamında külfet haline getirmekte ise de insanın varlığına ve onuruna hizmet etme mahiyetini sürdürmektedir. Bu da literatürde insan haklarının son ütopya olduğu tespitini güçlendirir. Edebiyattaki serüvenin aksine ütopyanın felsefi kıymeti bugün siyasi idealizasyondan çok insan hakları doktrinine içkindir.¹⁵

IV.

DİSTOPYA

I. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda ütopyalar yerini distopyaya bırakmaya başlamıştır. Literatürde 1920'ler, 1930'lar ve 1940'lar distopyanın klasik dönemi olarak vasıflandırılırlar. Bir dar-ı dünya olarak distopya, ütopyanın hilafına bir siyasi tasavvurdur. Konsantre haleti ruhiyesi emniyetsizlik hissi ve korku olup kötümserliğe sarılmıştır. Ahlaki, insani, vicdani değerlerden yana nakısa sahibidir. İnsanoğluna ilişkin tabiat dogmatığı içinde düşünüldüğünde, yaşanılabilirliği sürdürülebilir çerçevede hayat idame edilebilirliği hususunda menfi bir karine ile yaklaşılması gereken amiyane tabir ile yaşanmaz raporunun mücessem ve genele teşmil edilmiş halidir. Batı'da distopya için yer yer anti-ütopya kavramsallaştırması da kullanılmaktadır. Günümüz okuru Rönesans döneminden beri varolagelen ütopya edebiyatına karşı, bugün bir "pazar günü faaliyeti" konformizmden kaçamak yapıp distopya edebiyatına iltica etmiştir.

Günümüzde distopik metinler okunurluk açısından en çok Kuzey Amerika'da karşılık bulmaktadır. Amerika'da yükselen hayat grafiğinde 1990'larda modern Midas olarak anılan, dokunduğu her şeyi vehmedilen bir refah dengesinden çok kazanmanın ihtirasını devamlı bünyesinde tazeleyen, magazin hayatıyla devamlı gündeme gelen, aynı zamanda da

¹⁵ Oktay Uygun, Devlet Teorisi, On İki Levha Yayınları, 2017, s.498. Kemal Gözler, İnsan Hakları Hukuku, Ekin Yayınları, Temmuz 2017, s.161

medya fenomeni olan emlakçı Trump, ABD'de başkanlık seçimlerinde ipi göğüslemesi ile beraber Amerikalı halk kitleleri artık çoktan rafa kalkan Amerikan rüyasından (20.yy'da bir ütopya biçimi olup 21.yy'da yerini Çin rüyasına terk etmiştir.) uyanarak talk showların belki görüntü akışına fonda müsaade etse dahi, sesini kısıp toplu bir ev ödevi olarak distopik metinleri okumaya koyuldular. Daha edebi bir dile müracaat edersek bütün kadınlar Polyanna, bütün Amerikan erkekleri Jack London oldular. Amerika'da seçimler sonucunda halkın Otomatik Portakal, 1984 ve Cesur Yeni Dünya gibi popülerleşmiş eserlere karşı temayülüne nazaran Türkiye'de yazının başında vurguladığımız üzere siyasetname geleneğimize karşı en azından entelijansiyaya ilişkin tecessüsü umut verici bir gösterge olarak tespit etmek gereklidir. Amerikan halkının distopyaya olan eğilimi, "9-11 vakıası" ile başlamış olup başkanlık seçimleri ile yeni bir kırılma yaşamıştır. Bir bakıma korku sarmalını kaygı sarmalı takip etmiştir.

Tanım bağlamında distopyaya tekrar dönecek olursak, ilk kullanımı filozof John Stuart Mill'e aittir. Anglo-sakson dünyada 1868 yılında filozofun İngiliz Parlamentosuna hitabında kullanılmıştır. Aynı konuşmada Mill sentezi J.Bentham'a ait olan Kakatopya'yı (kötü yer) distopyanın muadili olarak zikreder. Kavramsal çerçevede mevzuyu 20.yy'a taşıdığımızda evleviyetle 20.yy siyasi tarihine kısa bir göz atmak gerekmektedir. I. ve II. Cihan Harbleri bir dünya savaşı olma niteliklerinden dolayı, neredeyse kürenin tamamını bir etkiye maruz bırakmıştır. Haliyle zaten distopyanın öz görüntüsünü oluşturur. İlaveten, Stalin Rusya'sı dönemi, 1929 Dünya ekonomik bunalımı, III.Reich dönemi, faşist iktidarların Avrupa kıtasında yayılması (İtalya-Mussolini, İspanya-Franco), II.Cihan Harbi'nde harp vasıtaları (nükleer füze taşıyan uçaklar), Nagazaki, Hiroşima, Holocoste, Auschwitz, Bosna Soykırımı, Küba Nükleer Krizi ve en son 21. yy'da vuku bulan Suriye Savaşı... nitekim siyasi tarih bize BBC'nin naklettiği kadar değil insanın yaşadığı kadardır. Goebbels'in "tatile çıkan kadavralar" diye bahsettiği Zweig gibi entellektüellerin intiharında da

aranabilecek olan distopya, belki de 20.yy içinde kendini en iyi "Zweig sendromu" olarak ifade edebilir. Zira Hobbes'tan hareketle, en büyük acı insan için işkence altında olmaktır ve bu insanlar tercihen intihar hakkını kullanmışlardır. Kim bilir, belki de Hitler ve yakın kurmayları benzer bir hakkı Stalin'e karşı kullanmışlardır. Haliyle 20.yy bir çok distopik tema için en elverişli laboratuvarıdır.

20.yy'ı bu şekilde hülasa ettikten sonra buradan günümüz kullanımına sıçrayacak olursak distopya her ne kadar 1984 vb. eserler ile iç içe geçmiş olsa dahi günümüzde bilim kurgu edebiyatının temel meselesine dönüşmüştür. İlâveten belli başlı temalar şunlardır; iktisaden adaletsizlik, gelir eşitsizliği, kapitalizmdeki kar mantığının sonuçları, işsizlik, iklim değişikliği, küresel ısınma, nükleer silah ve mülteciler. İlâve parantez açacak olursak; başta Amerika için bir kırılma olan 11 Eylül saldırıları, aynı zamanda yansıtma bir etki ile dünya siyasetinde de temel bir kırılmaya işâret eder. 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması ile beraber, dünyada uyanan pozitif beklentiler yerini yaygın şiddet hareketlerine ve teröre bırakmıştır. Edebiyat literatüründe bugün "terör edebiyatı" distopyanın bir alt türü olarak nevezuhur bir yazın alanıdır. Bireyde ve kitlede yuvalanan korku duygusunu temel alır. Nitekim korku, 21.yy insanında her türlü ruh halini yutan elemandır. Günümüz terör edebiyatı, yaygın insan hakları ihlallerine de değinerek, Arap Baharı ile beraber son dönem Ortadoğu'sundaki yaygın şiddet ve terör hareketlerinde distopyanın izini sürer. Bir politik hiciv ve kötümserlik yapıtı olarak ütopya karşısı edebi yazın postmodern dönemde zirve yapmıştır.

V.

SONUÇ OLARAK

Türk Siyasetname Geleneği'ni tartışmaya açmak ve ona aktüel bir kıyîmet izafi etmek için hem ihtiva ettiği ilkeler ile (idare, toplum, devlet, ceza

siyaseti, harp sanatı...vs) irtibatlandırılabilir temel başlıklardan bazıları işlenmiştir. Nitekim Siyasetname Geleneği'mizin maruz kalacağı ortam yukarıda bahsettiğimiz kayıtlar ve hadiseler ile mukayettir. Bundan sonraki yazımızda "Giriş" serisine devam edilerek, etüd ettiğimiz başlıklar daha ziyade yerli yaklaşımlar dahilinde incelenecektir.

Bıçağın İki Yüzü: Göç Ve Diaspora

Kenan Arpacıoğlu

Göç dediğimizde akla ilk olarak göç kavramının öznesi 'göçmen'; göçmen dediğimizde ise bilhassa bizim ülkemizde o öznenin net adı Suriyeliler akla gelmektedir. Esasında Suriyeliler için göçmen tanımını kullanmak uluslararası hukuk açısından doğru bir tanım olmasa da çoğu zaman tercih edilen tanımlamanın bu olduğu görülür. Kavramsal açıdan bakıldığında siyasal nedenlerle ülkesinden kaçıp ya da ayrılıp başka bir ülkeye sığınan insana 'sığınmacı' denirken, kendi yurdunu bırakıp yerleşmek üzere başka bir ülkeye göçen kimse ve topluluklara ise 'göçmen' denir. Mülteci, göçmen, sığınmacı gibi derin kavramsal tartışmalara ve farklarına bu çalışmada girilmeyecek olup; genel anlamda 'göç' ve 'diaspora' dendiğinde akla ilk gelen iki topluluk üzerinden potansiyel risk ve tehditler ile fırsatlar ortaya konacak ve bu iki alanda Türkiye'nin genel görünümü dışarıdan örneklerle tartışmaya açılacaktır.

Her ne kadar Türkiye'de kamplarda veya dışarıda bir şekilde hayatını devam ettiren birçok farklı ülkeden göçmen/sığınmacı olmakla birlikte bunun açık ara çoğunluğunu Suriyeli sığınmacılar oluşturmaktadır. Bakıldığında bugün pek çok il ve ilçede, ilçelerin bazı semtlerinde Suriyelilerin nüfus yoğunluğu ve görünürlük açısından yerli halkın çok ötesine gittiği görülebilmektedir. Örneğin; Ankara'nın Altındağ ilçesine bağlı

Önder semtinde cadde üzerine pek çok Arapça tabelalı dükkânların olduğunu, yol kenarlarına tezgâh açan Suriyelilerin bulunduğunu görmek mümkün. Hatta şahit olunmuştur ki; bazı dolmuş şoförleri Suriyeli yolculara "evet buyurun Halep'e geldik" diye seslenir ve onlar da iner. Bu semt eski çarpık yapılaşmaları ile hem ekonomik hem de sosyal açıdan güvenli bir liman olmuştur onlara ve Türkiye'nin pek çok ilinde benzer semtler görmek mümkündür.

Yalın ve sert bir giriş yaptıktan sonra şu soruyu sorarak devam edelim. Göç neden içimizi yakan bir olgu? Çünkü her ne kadar birbirine yabancı toplumlar olmasa da iki farklı toplumun müşterek bir alanı paylaştığı ekonomi, sağlık, toplumsal yaşam gibi pek çok alanda zaman zaman çatışmalar veya kışkırtmalar olabilmektedir. Suriyelilerin daha düşük ücretle veya kayıt dışı çalışarak iş piyasasında öne geçtiği durumlarda yerli halk işsizliğin ve refahının azalmasını Suriyelilere bağlayabilmektedir. Yine pek çok devlet hastanesinde Suriyelilerin ücretsiz tedavi görmesi yerel halkı hoşnutsuz edebilmektedir. Evet, göç içimizi yakan bir olgu çünkü bütünleşme ve yerel halkla etkileşim sağlıklı bir şekilde sağlanamazsa, bu konuda etkili bir 'iletişim stratejisi' veya 'kamu diplomasisi' ortaya koyulamazsa göç ve göçmenlik olguları, Türkiye'nin sırtında bir yük veya kambur olmaktan da öteye geçerek sürekli kaşınabilecek bir yara halini alır. Bu nedenle yerel halka ve gençlere bir 21. yüzyıl gerçeği olan göçmen topluluklar hakkında daha ayrıntılı ve objektif bilgiler sağlanmalıdır. Yine Türkiye'de Suriyelilerin bulunduğu kamplarda İŞİD'in sıklıkla uğrayarak bilhassa genç göçmenleri savaşmak üzere topladığı veya İŞİD'in kampları bir nevi adam devşirme ocağı olarak gördüğü gibi dış kaynaklı iddiaları da yine Türkiye'nin ilgili kurumlarının tüm iletişim ve kamu diplomasisi araçları ile bertaraf etmesi gerekecektir. Kaldı ki; bu tür iddialar objektif ve resmi kaynaklarca püskürtülemediği durumlarda göç olgusu ülke içinde infial yaratabilecek bir noktanın yanı

sıra dış politikada da Türkiye'yi terör ile ilişkilendirecek ve ülkeyi bu anlamda yalnızlaştıracak bir dış politik soruna yol açabilir.

Türkiye'de içimizi yakan ve herkesin bir sokak başında bizzat şahit olduğu bir göç olgusu var ve bunu görmezden gelmek zaten mümkün değil. Bunu görmezden gelen bir Batı ülkesi hatta bir dünya ülkesi olduğunu da zannetmiyorum. Bugün tüm Avrupa ve Amerika'da zaman zaman aynı konu üzerine siyasi tartışmalar sürüyor. Zira neredeyse her gün başka bir ülkenin göçmen politikasına ilişkin bir haber okuyoruz. Kimi ülkeler duvar örerek, kimi ülkeler polisiye ve diplomatik önlemlerle konuyu ele alıyor. Fakat eninde sonunda göçmen bir şekilde ülkeye giriyor ve girdikten sonra o ülkenin yerleşik kurallarına uygun şekilde yaşama çabasına girişiyor. Başaranlar bir şekilde tutunurken başaramayanlar birer suç subjesi noktasına geliyor ve suç beraberinde ötekileştirme ve yabancılaşmayı getiriyor. Tek taraflı öfkeden, iki tarafın da birbirine öfke duymaya başladığı noktaya geçilmesi ise çatışma ve kaostan geldiği noktadır. Türkiye şu an uyum-kaos arasındaki ince çizgide uyumlu ve temkinli bir şekilde yoluna devam ediyor. Ama bu ince çizgiyi tetikleyecek potansiyel katalizörlere dikkat etmek ve ona göre önlemleri hep bir adım öncesinde almak önem arz ediyor. Bu katalizörlerden biri olabilecek en önemli unsurlardan biri ekonomi ya da daha doğru bir ifadeyle refahın, kısıtlı kaynakların paylaşımı, birisi de bölgedeki dış politik gelişmelerdir. Fakat bu ikisinden daha önemli ve etkin bir katalizör var ki o da bilgidir. Bilgi yanlış ve yanlışlığı doğrulanabilir bir bilgi ise çatışma kaçınılmazken bilgi doğru ve doğruluğu ispatlanır objektif bir bilgi ise birbirini anlama ve sıkıntıya sabretme ortaya çıkar ve toplumsal barışın ve iç huzurun sürekliliği mümkün olur.

Doğru bilgi, şeffaflığı ve demokrasiyi severken; propagandist bilgi zorba ve tiranlığı sever ve demokrasiden daha da uzaklaşılır. Hâlbuki ötekini anlamak ve uzlaşma demokrasi kültürünün bir meyvesidir. Propaganda ile beslenmek, sürü psikolojisi ile hareket etmek veya korku ile

anlamış gözükmeğe yalandan bir huzur ortamı yaratır ve yalanın söndüğü an gerçek ortaya çıkar. En büyük hata ise yalanı örtmek için daha büyük bir yalan söylemektir. Hâlbuki tüm iletişim kanallarının açık olduğu bir ortamda doğru ve objektif bilgilerle 'göç' olgusunu ve 'göçmen' olmanın sıkıntılarını bir arada yaşayabilmenin, ensar olabilmenin ruhunu hamasetten ve siyasi kaygılardan uzak bir şekilde anlatabilecek televizyoncularımız, yazarlarımız, çizerlerimiz olsa kaynaşma daha sağlam ve kaynaşmayı sürdürmek daha kolay olurdu. "Eğer muhacir olmasaydım, Ensar'dan olmak isterdim" diyen Peygamber Efendimizin dinine mensup iki halkın birbirini anlaması ve kendisini öteki yerine koyabilmesidir esas olan.

Ebetteki istisnalar olacaktır, çok kötü kiracılar olduğu gibi çok gaddar ev sahipleri de olacaktır. Ama bu hiçbir şekilde insanları bazı münferit olaylarda olduğu gibi linç kültürüne sevk etmemelidir. Ama mülkün asıl sahibi düşünüldüğünde tartışmanın gereksizliği ve hafifliği görülecek bazı münferit olaylar genele mal edilmeyecektir. Genele mal edilmemesi için de her iki tarafın da kendi aklı ve vicdanyla hareket etmesi sürü psikolojisine kapılmaması gerekmektedir. Burada düşünmesi gereken iki halk, bilgilendirilmesi/ tanıştırılması gereken iki halk ve bilgi kanallarını açık tutması gereken bir devlet vardır. Türkiye uzun yıllardır göç olgusu ile karşı karşıya ama son beş yıldır kurumlarıyla, halkıyla hiç olmadığı kadar göçmen 'sığınmacı' olgusu ile iç içe. Ama gelin görün ki; ne üzerine yapılan doğru düzgün bir film belgesel, ne de bir kitap-yayın çalışması var. Hâlbuki mevzu müfredata konularak okullarda okutulması gereken son derece hayati bir konu ve 'yakında gidecekler' edebiyatıyla ge- çştirilmeyecek kadar önemli. Çünkü 'göç' artık çağımızın bir olgusudur ve savaş iç çatışmalar olmasa dahi kuraklık, susuzluk, yoksulluk ve hatta iklim değişikliği gibi nedenlerle pek çok insan önümüzdeki 50 yıl içinde isteyerek veya mecburen yer değiştirecektir. Siyasal, toplumsal ya da ekonomik farklı nedenlerle coğrafya değiştiren bu topluluklara kavram-

sal açıdan farklı tanımlamalarda elbette bulunabiliriz ama bütüncül açıdan bakıldığında bunun genel adı 'göç'tür.

Batıda pek çok ülkede göçmenlerin radikal örgütlerin etkilerine maruz kaldıklarını duyuyoruz, okuyoruz. Sosyal çevre, kimlik problemi, ayrımcılık, ekonomik koşullar, kültürel marjinalizasyon gibi pek çok gelişme göçmenlerin çeşitli radikal örgütlerin etkilerine maruz kalmasına yol açabilmektedir. Söz konusu gelişmeler sadece göçmenlerin değil aynı zamanda diaspora üyelerinin radikalleşmesine de yol açabilmektedir. Bu noktada diaspora kavramının neyi ifade ettiğine bakmakta fayda var.

'Diaspora' doğduğu, kültürel, dini, milli ve ailevi birtakım bağlarının bulunduğu ülkenin dışında yaşayan veya bu şekilde yaşayanların neslinden devam eden, fakat doğduğu ata toprağı olan ülke ile maddî ve manevî bağlarını güçlü bir şekilde devam ettiren göçmen nüfus olarak tanımlanıyor. Örneğin Batı'da, Avrupa'nın pek çok ülkesinde birkaç kuşaktır devam eden bir Türk Diasporası vardır ve bunlar zamanla kurumsal yapılarını kurarken Türkiye'de Diaspora Türkleri ile ilgilenen kendi resmi kurumsallaşmasını oluşturmuştur. Bu kurumsallaşmanın adı 2010 yılında kurulan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'dır. Türkiye'nin diaspora politikasının temel sâiki, ortak hareket etme isteğidir. Gerek ulusal gerekse uluslararası platformlarda aktörlerin çoğaldığı günümüz küresel bilgi çağında ülkemiz diaspora politikaları birden fazla ve farklı aktörlerin rol oynadığı bir süreç içinde üretilmektedir. Bu bağlamda farklı ülkelerde yaşayan ve sayıları 6,5 milyonu aşan Türkiye vatandaşının kimliklerinin korunması, anavatanları ile bağlılıklarının muhafaza edilmesi, bulundukları ülkelerdeki statülerinin yükselmesine katkı sağlanması ve ülkemizdeki kamu hizmetlerine erişimlerinin kolaylaştırılması hedeflerine yönelik politikalar geliştirilerek kurumlar arası eşgüdüm sağlanmaktadır.

Bakıldığında Türk diasporasına Türkiye'deki seçimlerde oy kullanma hakkı verilmesi, Mavi Kartın işlevsel hale getirilmesi, dövizli askerlik bedeli ve pasaport harcının düşürülmesi, mahkeme kararlarının karşılıklı tanınması gibi bir çok kamu hizmetinin kolaylaştırılması, çift-dilli eğitim ve Türkçe eğitiminin desteklenmesi, ülkemiz üniversiteleriyle işbirliği hâlinde Türkçe öğreticilerinin yetiştirilmesi ve diaspora gençlerinin Türk üniversitelerinde harçtan muaf tutulmaları gibi pek çok eylem ilgili kurum tarafından koordine edilerek mümkün hale gelmiştir. Türkiye'nin diasporaya dönük politikası onları içinde bulundukları topluma yabancılaştırmadan kendi öz toplumsal bağlarını da diri tutmayı amaçlamalıdır. Bu bağlamda Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın diaspora buluşmalarında gurbetçi Türklere hitaben sıklıkla vurguladığı "yaşadığınız ülkenin dilini ve sosyal ortamını mutlaka öğrenin, oranın siyasetinde etkin olmaya çalışın" tavsiyesi gerek zenofobi gerekse İslamofobi gibi çağın hastalıklarından uzak kalma noktasında önemli bir adım olacaktır. Benzer bir açıklamayı geçtiğimiz günlerde İsviçre'deki Türk diasporası ile buluşan TBMM Başkanı Yıldırım dile getirmiştir. Yirmi-otuz yıl Fransa'da veya başka bir ülkede yaşayıp o ülkenin dilini bilmeyen biri, haliyle içinde bulunduğu toplumun pek çok müştereklerini de paylaşamayacaktır. Paylaşım ve iletişim olmadığında iki toplum arasında yabancılaşma ve gruplaşma kaçınılmaz olacaktır. Hâlbuki içinde bulunulan topluma İslam'ın ve Türklüğün ayrıştırıcı-çatışmacı olmadığını göstermek ancak lisan ve hal diliyle, toplumsal ve siyasi hayata dâhil olmakla olabilmektedir. Aksi yönde hareket etmek, Müslüman ve mülteci karşıtı gösterilerin yıldan yıla arttığı Avrupa'da yaşanan mevcut durumun vahametini daha da arttıracaktır.

Türkiye içeride ve dışarıda tüm halkıyla birlikte evrensel asgari müştereklerde buluşabildiğini, temel insan hakları ve demokrasiyi içselleştirdiğini gösterebilmelidir. Bu hal ve şerait içinde bir Türkiye ve Türk Diasporası, gelinen noktada kendi çıkarları doğrultusunda diğer ülkeleri

eleştiren ama asıl kendileri insan haklarının temel prensiplerine aykırı olarak hareket eden, din-dil ve benzeri ayrımlarla insanları ötekileştiren Avrupa karşısında daha haklı ve güçlü olacağı gibi dış siyasetinde de Türkiye demokrasi ve insan hakları alanında defansif olmaktan çıkarak ofansif bir tavır takınabilecektir.

Gövdesinden faşizmi çıkarmış bir Avrupa, bugün Türkiye'nin de içinde olduğu pek çok ülkeye demokrasi dersi verirken, söz konusu ülkeleri denetim süreçleri ile gözlem altına alırken bugün geline nokta Avrupa'nın pek çok ülkesinde aşırı sağın ve yabancı düşmanlığının yükseldiğini de görmek gerekmektedir. Bugün bakıyoruz, Almanya'da günde 5,2 saldırı oranı ile mülteciler 2017 yılında 1.906 saldırıya uğramış. Mülteci barınaklarına 286 saldırı gerçekleşmiş. Son dönemde yaşanan camiye yönelik saldırıların sayısı yüzü geçmiş. FETÖ ve PKK gibi terör örgütlerine bağrını açan Almanya, aynı demokratik ve "insancıl" yaklaşımını Müslümanlara veya göçmenlere gösterememiş. Üç milyonu geçen sığınmacı sayısı ile dünyada ilk sırayı alan Türkiye'de de Suriyelilere yönelik bazı olaylara şüphesiz rastlanmaktadır ama bu Avrupa'da bazı ülkelerde yaşananlarla ve onların kucak açtığı sığınmacı sayıları da dikkate alınarak karşılaştırıldığında denizde damla olarak gözükmemektedir.

Türkiye'deki sığınmacı sayısı bugün en az 60 ülkenin nüfusundan fazla ama gelin görün ki; bugün Uluslararası Göç Örgütünden Avrupa Konseyi Parlamenter Meclisi gibi kurumlardan Türkiye'deki kamplara ziyaretler yapılmakta ve hazırlanan raporlarda Türkiye'ye yönelik abartılı eleştirilerde bulunmaktadır. Hâlbuki Fransa'da çadır ve barakalarda yaşayan mülteciler polis zoruyla tahliye edilirken aynı duyarlılık yerini suskunluğa bırakmaktadır. Bugün için Avusturya 2017 Aralık ayından bu yana, aşırı sağcı faşist bir koalisyon tarafından yönetiliyor. Bakıyorsunuz Hristiyan Demokrat sağ bir parti iken, yeni lideri Sebastian Kurz tarafından ÖVP Partisi aşırı sağ bir partiye dönüştürülüyor. Öyle ki; Kurz koalisyonun küçük ortağı aşırı sağcı FPÖ'ye partisinden oy kaybını

önlemek için İslamofobik, aşırı sağcı ve yabancı düşmanı bir söylemi kullanıyor ve bu ülkede sadece 2017 yılında 256 İslamofobik saldırı gerçekleştirilmiş. Bugün Avusturya'da göçmenleri kültürel tehdit olarak görenlerin oranı %50, dini tehdit olarak görenlerin oranı ise; %55 civarındadır. İlginçtir, göçmenleri kriminal tehdit olarak görenlerin oranı ise %78'dir ve bu belki de Avrupa'nın en yüksek oranıdır. İlginçtir Türkiye'de Suriyeliler evine gitsin mi şeklinde yapılan bir çalışmada %90 civarlarında bir 'evet' ile Suriyelilerin gitmesi istenmiş. Velhasıl Türkiye halkı Suriye halkını gitmesini istemiş olmakla birlikte Avrupa'nın maruz kaldığı kronik bir yabancı düşmanlığına da kapılmamıştır. Türkiye'nin iç siyasi tartışmaları da bu anlamda Avrupa'nın çoğu ülkesindekinden daha makul ve aklıselimdir.

Türkiye'nin diaspora çalışmaları ve yurt dışındaki Türk diasporasıyla, ülkemizdeki Suriyeli göçmenleri karşılaştırdığımızda, şüphesiz ne Türkiye'de bir Suriye diasporasından ne de Suriye'nin Türkiye'de yaşayan Suriyelilere yönelik bir diaspora politikası olduğundan bahsetmek mümkün değil. Zaten kaldı ki; Suriye diasporasından bahsetmeye başladığımızda bölgede çatışmanın sona erdiği ve Suriyelilerin burada kalıcı olduğu tescillemiş demektir.

Bugün yurt dışında yaşayan Türk diasporasının eğitim ve din başta olmak üzere yerel hükümetlerle pek çok sorunu olduğunu görüyoruz. Yakın gelecekte Türkiye'nin de Suriyelilerle pek çok alanda sorun yaşayacağı muhakkak, bu gerçeği şimdiden görüp daha kapsamlı bir kurumsallaşma içine girmek gerekmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de zaman zaman bir Göç Bakanlığı kurulması düşüncesi bile gündeme gelmiş ama 'Suriyelilerin kalıcılığı' algısını güçlendireceği endişesinden olsa gerek, bu süreç düşük seviye kurumsal yapılanmalarla yönetilmeye devam edilmiştir. Esasında Türkiye'nin dahil olduğu güçlü başkanlık sistemi içerisinde AFAD ve Göç İdaresi gibi bazı kurumların bakanlık seviye-

sinde önemli işler ortaya koyduğunu ve bürokrasinin ciddi ölçüde küçüldüğünü söylemek gerekmektedir.

Radikalleşmenin ve şiddet aşırılıklarının önlenmesine yönelik politikalarda; ister içeride göçmenlere isterse dışarıda diasporalara karşı olsun mümkün olması halinde muhatap ülke ile iş birliği içinde toplumun güvenliği ile radikalleşmeye maruz kalan risk altında kişilerin temel hakları arasında bir dengenin sağlanması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Radikalleşmenin önlenmesine yönelik politikalar, göçmenlerin kendi kültürel kimliklerini terk etmeye zorlanmadan yaşadıkları ülkelerde ve sosyal olarak dahil oldukları toplumlarda güven hissi olgusuna odaklanmalıdır. Bu bağlamda başta söylendiği gibi eğitim ve sosyal entegrasyon politikaları önemlidir.

Göçmen/sığınmacı olgusu karşısında ülke içinde popülist politikacı-lardan çektiğimiz gibi yurt dışında da İslam'ı terörle ilişkilendirme gaffe-tine düşen popülist politikacılarla uğraşmak durumunda kalabiliyoruz. Dolayısıyla içeride ve dışarıda aşırılıkları kaşıyan bu tarz söylemler şid-detle kınanmalıdır. Bu noktada radikalleşmenin önüne geçmede aile ve ailenin içinde ise kadının rolünü de ayrıca belirtmekte yarar var. Aileden başlayarak radikalleşmesinin önlenmesi bütün eğitimcilerin hatta zorun-lu okul eğitimlerinin müfredatlarının bir parçası olmalıdır. Çift taraflı olarak ve ülke içi-dışı olarak dinsel ve kültürel farklılıkların farkında olunması sağlanmalı ve gerek ülkemizde gerekse Avrupa'da hatta Orta-doğu'da mümkün olabilecek ülkelerde müfredatlar gözden geçirilmeli-dir. Söz konusu ülkelerle ortak çalıştaylar yapılabilir. Şunu net bir şekil-de ifade etmek ve kabullenmek gerekir ki, az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin, başka bir ifade ile tam bağımsızlığı tartışmalı olan ülkelerin Milli Eğitim Bakanlıkları tarafından hazırlanan müfredat çoğu zaman millilikten uzak olarak hazırlandığı gibi ülkelerin kendi toplumsal ve tarihsel aidiyetlerine, ihtiyaçlarına cevap vermekten uzaktır. Bu bağlam-da her ülke ve toplum kendi öz eleştirini yapabilmelidir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki; göç ve diaspora kavramları ikisine de bütüncül bakmayı gerektiren bıçağın iki yüzü gibidir. Bu iki kavram çerçevesinde farklı politikalar ve ara yüzler ortaya koymak gerek-mekle birlikte ikisinin kesiştiği ortak alanlarda da bütüncül ve kapsayıcı yaklaşımlar ortaya koymak gerekebilir. Türkiye ve dünya bugün on yıl öncesine göre çok farklı bir noktadadır ve bu noktada bıçağın bir yüzünü görüp diğer yüzüne kayıtsız kalmak günümüz gerçekleri ile bağdaşmaz. Bu anlamda Türkiye'nin eksiklikleri olmakla birlikte bu gerçekliğe son on yılda iyi adapte olduğunu ve bıçağın hem içe bakan 'göç' yüzüyle hem de dışa bakan 'diaspora' yüzüyle etkili bir sinerji yakaladığını söylemek mümkün. Göç yüzüyle sığınmacılara karşı Türkiye'nin takındığı tavır 'insancıl dış politika'da Türkiye'nin elini güçlendiren önemli bir enstrüman olurken; diaspora yüzüyle ise yurt dışındaki Türkler, pek çok konuda hızlı bir şekilde örgütlenerek anavatanlarının politikaları ekse-ninde bir siyaset ortaya koyabilmektedirler. Bıçağın iki yüzüne bakarken dikkat edilmesi gereken değerler hem göç hem diaspora olgusu için ortaktır: Hak, hukuk adalet ve demokrasi.

Bir Fikir Adamı Olarak İdris Küçükömer ve İktisadi Görüşleri

Hayati Özgür

Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan tarihi süreçte siyasi meselelere ilişkin olarak geliştirdiği özgün kavram ve yaklaşımlarla tanınan İdris Küçükömer, Türkiye'deki mevcut üretim yapısı ve buna bağlı olarak oluşan üretim ilişkilerine yönelik ileri sürdüğü görüşlerle yaşadığı dönemde ve sonrasında önemli tartışmalara yol açmıştır. Türkiye'deki klasik sağ-sol anlayışına karşı, gerek teorik düzeyde akademisyen kimliğiyle gerekse pratik sahada siyasi bir kişilik olarak muhalif bir duruş sergileyerek, tarihi dayanaklarıyla ilişkili şekilde dönem gelişmelerinin yeniden gözden geçirilmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu anlamda bilindik söylemlerin dışında kendine mahsus bir literatür geliştiren Küçükömer, olayları tarihi süreklilik içerisinde irdeleyerek iktisadi ve sosyolojik analizler yapmış, dönem zihniyetinin şekillenmesinde önemli bir yer teşkil etmiştir. Cumhuriyet kadrolarının tüm niyet ve girişimlerine karşın Osmanlı mirasının yeni kurulan devletin çeşitli kurumlarında varlığını sürdürüyor olması gerçeğinden hareketle, Osmanlı Devleti'nin klasik sisteminin temel dinamiklerini dönem siyasi gelişmeleriyle ilişkili biçimde inceleyen Küçükömer, Türkiye'de *mevcut üretim yapısının hangi toplumsal ve ekonomik örgütlenmeye tekabül ettiği* sorusu üzerinde

durmuş, tepeden inme bir anlayışla yürütülen Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme sürecinin toplumsal tabanda karşılık bulamaması ve üretim ilişkilerinde gerekli olan değişimi yaratamamasını Avrupa modernleşmesiyle ilintili şekilde incelemiş ve son tahlilde vardığı sonuçları gerek iktisadi argümanlar gerekse sosyolojik ve tarih temelli söylemlerle temellendirmeye çalışmıştır. Onun araştırmalarında kullandığı yöntemin sadece içerik itibarıyla değil, şekli açısından da ayırt edici motifleri içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Yakından incelendiğinde bu durumun Küçükömer'ce bir *yöntem meselesi* olarak ele alındığı ve bu konu üzerinde önemle durduğu da ayrıca görülecektir.¹ Hem mensubu olduğu kültür ilişkin hem de içinde bulunduğu toplumdaki mevcut konumuyla alakalı sorular soran² Küçükömer bu sorulara mantık çerçevesinde yanıtlar ararken, tutarlı, akla uygun ve yeni araştırmalara ışık tutan saptamalar yapmaya itina göstermiştir. Bu doğrultuda karşılaştırmalı analiz yönteminden de yararlanmayı ihmal etmemiş, Osmanlı devletinde ve Cumhuriyet sürecince modernleşme adı altında hayata geçirilen düzenlemelerin istenilen gelişmişlik düzeyini ne ölçüde sağladığı ile ilgili hakim zihniyetin ürettiği söylemleri Avrupa'daki gelişmelerle mukayese ederek incelemiştir. Bu yaklaşım tarzı tarihe yönelik araştırmalarda yapılan tespit ve yorumların

¹ Bu konuda büyük bir hassasiyet gösteren Küçükömer, düşüncelerini olabildiğince bilimsellik ilkesine uygun bir içerikte dile getirmeye özen göstermiştir. Onun herhangi bir toplumsal olay ya da gelişmeyi tarihi ve fikri dayanaklarıyla ele alıp karşılaştırmalı analizlerle izah etmeye çalışması bunun bariz göstergesidir. Eserleri yakından incelendiğinde yöntem üzerine kaleme alınmış yazıların varlığı da onun bu konudaki duyarlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Her ne kadar *Düzenin Yabancılaşması*'nda savunduğu kimi tezler aşırı genellemelerden oluşan abartılı ifadeleri barındırsa da bu durum onun yöntem açısından ne denli titizlik gösterdiği gerçeğini değiştirmeyecektir.

² " 'Ben Kimim?' İşte soru: Ben Doğulu muyum yoksa Batılı mı?" (İdris Küçükömer, Halk Demokrasi İstiyor mu? Bütün Eserleri 4, s.21)

doğruluk derecesi ve güvenilirliğini artıran bir etmen olarak kayıtlara geçtiği için bilhassa zikredilmeyi hak etmektedir. Küçükömer'in ilerleyen bölümlerde değinilecek aşırıya kaçan genellemelerini dışarıda tutmak kaydıyla, bahse konu olan tarihi yaklaşımın bir ürünü olarak mantık çerçevesinde dikkate değer ve sağlam yargılarda bulunduğunu belirtmekte fayda var. Zira geliştirdiği açıklama modelinin tesiri sol çevrelerle sınırlı kalmamış, tarihçiler ve iktisat uzmanları üzerinde de hissedilerek bu alanlara ilişkin tarihi yaklaşımlarla iktisadi analizlerin yeniden yorumlanmasında bir hayli belirleyici olmuştur. Dolayısıyla söylediklerinin kayda değer bir nitelik taşıması sadece kullanılan yöntem ve özgün ifadeler açısından değil, yukarıda belirtilen düzeyde büyük bir etkiye yol açmasına bağlı olarak da bir realiteyi işaret etmektedir.

Bu yazıda Küçükömer'in, tarihi kökenleri Osmanlı Devleti'ne dayanan Türkiye'deki mevcut üretim yapısı ve buna bağlı olarak cereyan eden iktisadi ilişkilere yönelik başlıca görüşlerine yer verilecektir, Osmanlı mirasının gerek kurum ve yapılar üzerinden gerekse belirli ölçüde bir zihniyet yansıması olarak Cumhuriyet döneminde sürdürülüyor olması tezine dayandırılan bu görüşlerde esasen ekonomik eksenli çözümlemelere başvurulacaktır, Küçükömer'in ana eksenini ekonomik unsurların oluşturduğu belli başlı söylemlerine yakından bakıldığında, bunların sivil toplum, demokratik kültür, asker-sivil ilişkiler, toplumsal düzen, sağ-sol siyaset vb. konulara dair belirleyici tespitleri içerdiği görülecektir, bir diğer deyişle onun dillendirdiği temel savlar, ekonomik merkezli bir açıklama modelinden hareketle mevcut toplumsal ve siyasal sorunlara ilişkin esaslı çözüm önerilerini de bünyesinde taşımaktadır. Bunun temel nedeni, onun düşünce sistematığının büyük ölçüde Marksist literatür doğrultusunda oluşmasından kaynaklanmaktadır, Türkiye'deki üretim süreçlerine dair Marks'ın *iktisadi yapıyla doğrudan ilişkili biçimde maddi unsurlardan müteşkil alt yapının, başta siyaset kurumu olmak üzere üst yapı müesseselerini belirle-*

diği görüşünü merkeze alan Küçükömer, Osmanlı klasik sistemiyle Tanzimat düzenlemeleri ve onun bir devamı özelliği taşıyan Cumhuriyet devrimlerini bu doğrultuda değerlendirmiştir. Batı'daki modernleşme sürecinde asıl dinamik unsurun üretim ilişkilerinde doğrudan söz sahibi olan Burjuva sınıfının etkinliğinde saklı olduğunu savunmuş, ekonomi üzerinden karşılık bulan her bir girişimin toplumun tüm kurum ve yapılarında büyük bir atılımı beraberinde getirdiğini dile getirmiştir. Bu nedenledir ki onun iktisadi görüşlerine bağlı olarak Türkiye'de sivil toplum geleneğinin gereklilik noktasında yerleşmediğine dair yahut demokratik kültürün neden yeterli gelişme olanağını bulamadığına ilişkin belirli saptamalara ulaşmak mümkündür. Ancak bu yazıda başlıktan da anlaşıldığı üzere söz konusu görüşlerin kapsamı esasen iktisat düzeyiyle sınırlı tutulacak, yukarıda izah edilen ve daha çok siyasi temelde değerlendirilmeye tabi tutulan olgularla ilgili geniş ölçekli bir anlatıma yer verilmeyecektir.

İsmet İnönü'nün genel başkanı olduğu dönemde CHP'nin *Ortanın Solu* anlayışını benimsemesi üzerine tarih sahnesindeki ayırt edici yerini almaya başlayacak olan İdris Küçükömer, bu gelişmeden kısa bir süre sonra kaleme aldığı *Düzenin Yabancılaşması-Batıllaşma*³ isimli çalışmasında oldukça tartışılacak bir görüş ortaya attı ve Türkiye'de o güne kadar *sol cehahta tanımlanan partilerin aslında sağ siyaset güttüklerini, sağ görüşlü olarak bilinen parti ve oluşumların da sol çizgide tanımlanmaları gerektiğini savundu*. İlk bakışta anlaşılması güç ve hatta abartılı olarak görülecek bu ifadenin muhatabı esasen CHP'ydi, zira Cumhuriyet'i kuran ve bütün devrimleri *"halka rağmen halk için"* düsturuyla hayata geçiren kadro CHP içerisinde örgütlenmişti. Dolayısıyla geleneksel olanın karşısında yeniliği savunanların, devrimcilik adı altında hareket etmeleri bu kimselerin sol görüşlü

³ İdris Küçükömer, yaygın kullanımının aksine *"Batıllaşma"* yerine *"Batıllaşma"* tabirini kullanmıştır, metnin bundan sonraki kısımlarında da bu kullanım doğrultusunda *"Batıllaşma"* ifadesine yer verilecektir.

olmalarının temel gerekçesini meydana getiriyordu. Buradan hareketle Küçükömer'in savı doğrudan CHP'yi yönelik bir mahiyet taşımaktaydı ve içerik itibariyle CHP'nin ortanın solunda olamayacağı, bir diğer deyişle devrimci açıdan değerlendirilemeyeceği tezine dayandırılıyordu. Bu husus CHP'nin yenilikçi/devrimci bir parti olmaktan ziyade gelenekçi/muhafazakar anlamda sağcı bir parti olduğu anlamına geldiği için sol çevrelerde büyük bir tepkiyle karşılandı. Zira benzer sebepler ve yaklaşım doğrultusunda geleneksel olanla ilişkilendirilen ve daha çok muhafazakar politikalarla özdeşleştirilen siyasi girişimler de değişim yanlısı-yenilik tarafı olarak dillendirilmekteydi, hakim söylemlerin dışında bir bakış açısı sunan bu tez tabiatıyla sol görüşlü aydınlar ve siyasilerce sert şekilde eleştirilirken, sağ siyasette hoşnutsuzlukla karşılandı. Küçükömer, açık bir şekilde CHP ve zihniyetinin toplumun gelişimine hiçbir katkıda bulunmadığını, aksine bu zihniyeti savunanların tamamen kişisel kaygı doğrultusunda hareket ederek çıkar odaklı bir düzen oluşturduklarını savundu. Böylece Cumhuriyet'i kurarak halk yararına olduğu iddia edilen çok sayıda devrimi tatbik eden kurucu kadronun esasen kendi menfaatini önceleyen bir yaklaşım içerisinde olduğu iddia ediliyor, gelişime ve değişime ayak direyen ve bu nedenle yenilik karşıtı olarak halkın karşısında konumlandırılan kesimler ise yönetilenlerin çıkarlarını temsil eden mekanizmalar olarak işlevselleştiriliyordu. Bu tezini temellendirmek için kapsamlı bir çalışma yürüten Küçükömer, Osmanlı'nın klasik döneminden modernleşmenin bir devlet politikası olarak uygulandığı XIX. yüzyıl Tanzimat devrine kadar, devletin geçirdiği değişim aşamalarını Batı'daki modernleşme süreci ile kıyaslayarak inceledi ve Cumhuriyet zihniyetinin fikri dayanaklarının yüzyılın gelişmelerini önceleyerek değerlendirilmesi gerektiğini savundu. Bu sav doğal olarak Cumhuriyet rejiminin Osmanlı'nın bir devamı olduğu yargısıyla da bütünleşmekteydi. Bu anlamda bir kez daha hatırlatmakta fayda var ki Küçükömer, olayları sadece bir ikti-

satıcı gözüyle değil, aynı zamanda bir tarihçi hüviyetiyle de ele almaya çalışmıştır. Söz konusu tezine ilişkin olarak yaptığı analizde de bu yaklaşım biçiminin izlerini görmek pek ala mümkündür, tarihi gelişmeleri süreklilik içerisinde ve bütünsellik noktasında irdelemesi, görüşlerinin Türkiye'nin saygın tarihçileri arasında da dikkate alınmasını sağlayan başlıca etmendir. Dolayısıyla ortanın solu anlayışına yöneltlen eleştirinin temelinde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan tarihi süreçte yaşanan gelişmeler belirleyici bir konumda bulunmaktadır. Bu nedenle onun iktisadi görüşlerini anlayabilmek için Osmanlı'nın klasik sisteminin büyük ölçüde geçerli olduğu XVIII. yy öncesine yakından bakmak ve bu sistemin ortanın solu anlayışıyla ilişkilendirilen belli başlı özelliklerini, değişimin başlayacağı XVIII. ve XIX. yüzyıl gelişmeleri ile birlikte incelemek gerekmektedir. Bu tür bir yaklaşım, olaylara bütüncül bir şekilde bakıp geçmişten günümüze uzanan tarihsel gelişimi bir süreklilik ilişkisi içerisinde irdelemeye olanak sağladığı için ayrıca önem teşkil etmektedir. Küçükömer'in çalışmalarında benimsediği bilimsellik ilkesiyle de tutarlılık taşıyan bu durum varılan sonuçların tarihi dayanaklarla desteklenmesini sağlamakta ve en nihayetinde belirli ölçüde geçerliliği olan saptamaların yapılmasında etkili olmaktadır, ancak bunun daha çok bir niyet ve yaklaşım tarzı düzeyinde karşılık bulduğunu söylemek yanlış olmaz. Bir diğer deyişle bilhassa belirtmeliyiz ki söz konusu yöntemin benimsenmesi tüm tespit ve önermelerin doğru olduğu anlamına gelmemelidir, sonuçta İdris Küçükömer'in kimi görüşleri abartılı söylemler içermekte ve gereğinden fazla genellemelere dayandırılmaktadır. Öyle ki bunlar arasında "Mustafa Kemal Atatürk'ü şahsi menfaatini toplumsal çıkarın önüne koyan bir toprak ağası" gibi gösteren tespitler de bulunmaktadır. Görüleceği üzere Atatürk'ün toprak reformunun gerçekleşmesi ve üretici kesimin mevcut şartlarının iyileştirilmesi için bir dizi girişimde bulunduğu ve bu konuyla bilhassa ilgilendiği bilinmektedir, bu ve buna benzer kimi tespitlerde Küçü-

kömer'in aynı yöntemi izlediğini unutmamak gerekir, bu nedenle söz konusu bilimsel olma çabasının daima kabul edilebilir yorum ve yargılara yol açmadığını belirtmekte fayda var.

Analizine Osmanlı Devleti'nin klasik sistemini inceleyerek başlayan İdris Küçükömer, ilk olarak devletin üretim yapısına ve toprak örgütlenmesine ilişkin sorular sorar. Dönem zihniyetine ışık tutması açısından oldukça önem teşkil eden bu sorulara yönelik iki temel yaklaşım söz konusudur; Mihri Belli öncülüğündeki Milli Demokratik Devrimciler'le (MDD) Doğan Avcıoğlu'nun çıkardığı Yön dergisinde bir araya gelen sol entelektüeller Osmanlı toprak sistemini Feodalite Üretim Tarzı'na bağlı olarak izah etmeye çalışmışlar. Başını İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu'nun çektiği diğer bir grup ise bu soruya Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) üzerinden yanıt aramışlardır. Divitçioğlu bu konuyla doğrudan ilişkili biçimde "*Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*" isimli bir çalışma kaleme almıştır. Küçükömer ATÜT'e dair analizinde üç farklı kaynaktan beslenir; öncelikle Osmanlı klasik sisteminin temel parametreleri üzerinde durur ve burada daha çok içsel dinamikleri dikkate alır. Harici etmenlerin belirleyici olduğu diğer iki kaynak ise Batı'da modernleşme sürecinde yaşananlarla Marks'ın Doğu toplumlarına özgü geliştirdiği kavramlara dayandırılır. Görüldüğü üzere Küçükömer'in ATÜT analizinde içsel faktörlerden ziyade dışsallıklar dikkate alınmıştır, ki bu durum ona yöneltilen temel eleştirilerden birisini oluşturmaktadır. Konuya vakıf olan kimi isimler Osmanlı toprak sistemi ve ekonomik yapılanmasının izahı açısından kökü dışarıda olan kavram ve yaklaşımların bir kenara bırakılarak esasen devletin kendine mahsus bir örgütlenmeye sahip olduğu gerçeğinden hareketle içsel dinamiklerin göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmuşlardır. Osmanlı üretim yapısının ATÜT'e karşılık geldiğini belirten Küçükömer, daha sonra bunun temel dayanaklarını ortaya çıkarmaya çalışır, bunu yaparken Osmanlı'daki üretim ilişkilerinin neden Feodal Üretim Tarzı'yla temellendirilemeyeceğinin gerekçelerini de izah etmiş olur.

Başka bir deyişle Osmanlı Devleti'nin üretim yapısının ATÜT'e tekabül ettiğine yönelik ileri sürülen argümanlar aynı zamanda söz konusu toprak sistemi ve üretim ilişkilerinin neden ve hangi koşullara bağlı olarak feodal örgütlenmeyle açıklanamayacağını da temel öncülleri olmaktadır.

Batı'da, kapitalizmin merkantilist aşamasına oldukça erken sayılabilecek bir dönemde geçildiğini ve feodalite kurumlarının geçerli olduğu ortaçağ koşullarının bir hazırlık evresi olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunan Küçükömer, Osmanlı Devleti'nin bu kurumları var edemediği için kapitalist ekonominin gereksinim duyduğu alt yapı olanaklarından mahrum kaldığını belirtmiştir. Bu savın temelinde Marks'ın Batı toplumlarının değişimine yönelik kavramsallaştırdığı ve tarihsel materyalizme dayandırdığı gelişme yasası belirleyici bir konumdadır. Maddi unsurlardan meydana gelen alt yapı ile esasen düşünce ve fikri temelli kurum ve oluşumlardan kurulu üst yapı arasında cereyan eden çatışmanın tarihin belirli dönemlerinde devrim mahiyetinde dönüşümlere yol açtığını ifade eden Marx, bunun bir sonucu olarak Batı'da toplumların ilkel-komünal, köleci, feodal ve kapitalist olmak üzere dört ekonomik aşamadan geçtiğini, son kertede ise kapitalizmin yıkılarak sosyalist ekonominin inşa edileceğini savunmuştur. Bu düzeyde bir tespit, kapitalist ekonomiye gidilen süreçte feodal örgütlenmenin bir zorunluluk olduğunu işaret etmektedir, Küçükömer'in Osmanlı üretim yapısı ve toprak sistemine ilişkin analizlerinde merkezi bir öneme sahip olan bu nokta, *doğal olarak Osmanlı Devleti'nin kapitalistleşemeyeceğini tezine kaynaklık teşkil eder*. Çünkü Ortaçağ Avrupa'sında yaşanan gelişmeler Batı medeniyetine özgü dinamikleri içermektedir ve bunlar kapitalizme evrilen bir ekonomik/toplumsal örgütlenmenin -feodalitenin- kalıntılarını ortadan kaldırarak büyük bir dönüşüme neden olmuştur. Benzer gelişmeleri yaşamayan Osmanlı'nın tabiatıyla söz konusu dinamikleri var etmekte yetersiz kaldığını, bu nedenle klasik sisteminin kapitalist bir yapıya dönüşmesinin mümkün olmadığını söyleyen Küçükömer, buradan hareketle modernleşme adı altında hayata

geçirilen tüm düzenlemelerin başarısızlıkla sonuçlanacağını ve nihayetinde *kapitalizmin temel dayanakları inşa edilmeden gerçekleştirilmeye çalışılan bir modernleşme atılımının istenilen gelişmişlik düzeyini sağlayamayacağını* savunmuştur. Burada bir kez daha belirtmekte fayda var ki Osmanlı Devleti'nin *kapitalistleşmeden batılılaşmayacağı-modernleşmeyeceği* tezi, büyük ölçüde dışsal bir faktöre, Marx'ın görüşlerine ve geliştirdiği kavramlara dayandırılmıştır. Onun kapitalist ekonominin Batı'ya mahsus gelişmelerin bir ürünü olduğu görüşünden oldukça etkilenen Küçükömer, Orta Çağ Avrupa'sında uzun yıllar hüküm süren feodalitenin kapitalizmin merkantilist aşamasına geçişte belirleyici olduğu gerçeğinden hareketle⁴ feodal kurum ve yapılardan yoksun olan Osmanlı Devleti'yle diğer doğu toplumlarının kapitalist ekonomin gereksinim duyduğu koşulları sağlayamayacağını ve bu nedenden ötürü Marx'ın görüşüyle uyumlu şekilde kapitalizmin yalnızca Avrupa medeniyetine ilişkin bir toplumsal ve ekonomik örgütlenme biçimi olduğunu ileri sürmüştür.

Osmanlı Devletindeki üretim ilişkilerinin feodalite üretim tarzına yönelik söylemlerle izah edilemeyeceğini belirten Küçükömer, daha sonra bunun gerekçelerini sıralamaya başlar; burada ilk olarak söz konusu dönemde yerel düzeyde güçlenerek merkezi krallıkların otoritesini sınırlandıran, toprak sahibi feodal lord ve senyörlerin durumu ile tımar sahibi sipahilerin mevcut konumları mukayese edilir. Feodalitede lordun toprak ve toprağa bağlı olarak çalışan serfler üzerinde mutlak yetkilere sahip olmasına karşın sipahiyle çiftçiler arasındaki ilişkinin hukuki bir boyutunun

⁴ Henri Pirenne "*Ortaçağ Kentleri*" isimli çalışmasında bu konuyu ayrıntılı olarak incelemiştir. Eserin ilgili bölümlerinde kapitalist ekonominin başlıca aktörü konumunda bulunan burjuva sınıfının ortaya çıkışı XI. yüzyıl gelişmelerine dayandırılmış, bu süreçte ticaretle uğraşanların girişimlerine bağlı olarak modern Avrupa'nın vazgeçilmez olan kimi kurum ve oluşumlarının ilk örneklerinin nasıl ortaya çıktığı izah edilmiştir. (Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, Çev: Şadan Karadeniz, İletişim Yay, İstanbul, 2012)

olması⁵ Osmanlı Devleti'ndeki toprak sisteminin feodal üretim ilişkilerinden farklılıklar taşıdığına dair güçlü bir argüman olarak karşılık bulur. Gerçekten de lordun sahip olduğu bu yetkiler serfin evlenmesi de dahil olmak üzere, iş değiştirmesi ya da başka bir yere göç etmesine kadar uzanacak denli en mahrem konuları kapsayacak genişlikte düzenlenmiştir. Lordun yetkileri sınırsız ve serfin hayatının tüm yönlerini içine alacak biçimde keyfi niteliktedir, gerek toprak mülkiyetine sahip olması gerekse her an kullanıma hazır zırhlı askerlerin varlığı feodal lord ve senyöre büryük bir hareket serbestliği ve kudret sağlamaktadır. Tüm bunlara karşın tımarlı sipahinin yetkileri son derece kısıtlı ve esasen görev mahiyetinde düzenlenmiştir. Feodalitenin kurumsal ilişkilerinde lordun büyük ölçüde kraldan bağımsız bir düzeyde örgütlendiği görülmektedir, oysa sipahi, şahsında devletin gücü ve otoritesini barındıran padişahın taşradaki temsilcisi konumunda hareket eden bir devlet memurudur. Bu anlamda onun varlığı devlet otoritesinin taşradaki yansıması olarak işlevselleştirilmiştir. Bu nedenledir ki feodalitede görülen türden yetkiler sipahiye verilmemiştir, aksi takdirde taşrada merkezi bütünlüğü zedeleyici girişimlerin önüne geçilemez ki bu durum Osmanlı'da devletin bekası açısından tehdit edici bir unsur olarak görülmüştür. Bunun bir göstergesi olarak sipahinin vergi toplama yetkisi sıkı bir denetim mekanizmasına tabi tutulmuştur, öyle ki bir çiftçinin kadiya yaptığı şikayet neticesinde sipahinin yargı yoluyla denetlendiği durumlar yaşanmıştır. Böylece sipahinin vergi yoluyla elde edilen artık ürüne yasadışı şekilde el koymasının ve buna bağlı olarak taşrada merkezi yönetime karşı oluşabilecek olası alternatif bir yapılanmanın

⁵ Osmanlı Devletinde çiftçinin toprak üzerinde kısmen de olsa tasarruf hakkı bulunmaktadır. Unutmamak gerekir ki üretilen ürünün ihtiyaç ölçüsünde çiftçiye bırakılması kanunla güvence altına alınmıştır. Feodalitede ise toprağı işleyen serfler birer köle oldukları için tüm haklardan keyfi olarak mahrum bırakılmışlardır. Bu durum Osmanlı üretim yapısının feodal üretim ilişkileri açısından izahının yanlışlığını açıkça ortaya koymaktadır.

önüne geçilmiştir. Bu ve benzer durumlar açıkça ortaya koymaktadır ki Osmanlı devletinde tımarlı sipahinin toplumsal etkinliği feodalitede bulunan lord ve senyörlerle kıyaslanmayacak denli yetersiz kalmaktadır. Küçükömer'in bu konuyla alakalı üzerinde durduğu bir diğer husus aynı dönemde, feodal kurumların hüküm sürdüğü Ortaçağ Avrupa'sında, yeniden canlanmaya başlayan şehirler ve bu şehirlerde loncaların etrafında gelişmeye başlayan ekonomik örgütlenmedir, tüccarların öncülüğünde başlatılan bu yeni ekonomik faaliyet türü bilindiği üzere kısa süre içerisinde büyük bir ticari organizasyona dönüşecek ve devamında modernleşme doğrultusunda radikal denilebilecek yeniliklerin hayata geçirilmesine doğrudan etki edecektir. Yaşanan bu gelişmenin izinde kapitalist ekonominin alt yapı düzeyindeki somut koşullarının oluşmaya başladığını söylemek yanlış olmaz.⁶ Zira bu realiteye dikkat çeken Küçükömer de sermaye sahibi yatırım yapan yeni bir sınıfla emeğini arz eden işçi sınıfının ortaya çıkışını dönem gelişmelerine dayandırmış, banka ve diğer piyasa kurumlarının feodalite üretim tarzıyla ilintili şekilde mevcut üretim ilişkilerini kaçınılmaz biçimde değiştiren burjuvazinin etkinliğiyle ortaya çıktığını belirtmiştir. Batı'da gözlenen bu değişimin aksine Osmanlı'da böylesi bir sürecin yaşanmadığı görülmektedir, nitekim Küçükömer mevcut durumu "*tarih Osmanlılar için 16.yüzyılın ikinci yarısında ve 17.yüzyılda geriye doğru işlemekteydi.*"⁷ ifadesiyle açıklar. Bu dönemde Avrupa'da kapitalist ekonominin gelişimine yönelik hukuki düzenlemelere dayalı kurumsal adımlar atılırken Osmanlı Devleti'nde klasik sitemin varlığı bu tür-

⁶ "16. ve 17. Yüzyıllar, kapitalizmin merkantilist denilen aşamasında önemli bir dönemdir. Bu dönemde burjuvazi, tarihi arenada gittikçe güçlenen, daha doğrusu biriken sermayenin sahibi bir sınıf olarak görünüyordu. İşte bu sınıf, sermaye birikimi ile ortaçağ feodalite düzeninde gedikler açarak onun kapitalizme dönüşmesine yol açmıştı. Feodalite düzeni içinde daha önce ortaya çıkan burjuvalar, ülkelerarası ticaretle birlikte (lonca sistemi yanında) sınai imalatı da geliştirerek sermaye birikimini artırmaya başlamışlardır." (Kaynak: İdris Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması-Batılaşma, s. 17)

⁷ Küçükömer, s.29

den bir gelişmenin önünü tıkamıştır. Merkezi otoritenin tesisi henüz kuruluş safhasında bir beka kaygısına dönüştüğü için devletin varlığıyla padişahın mutlak konumu bir tutulmuş, gerek başkentte gerekse taşrada merkezi bütünlüğü bozacak olası girişimlere hiçbir surette izin verilmemiştir. Askeri önceliklerden iktisadi yapının muhafaza edilmesine, eğitim sisteminden toplumsal düzenin kurumsallaşmış dengelerinin gözetilmesine kadar devletin merkezi otoritenin gerektirdiği bir anlayışta yönetildiği bilinen bir gerçektir. Bu anlayış doğrultusunda üretim araçlarının mülkiyeti sultana bırakılmış, bu yolla üretim fazlasının devlet ve Türk-İslâm kültüründe hakim bir motif olmasına bağlı olarak toplum çıkarı için kullanılması sağlanmıştır. Klasik sitemde içkin olan bu devletçi eğilim, özel mülkiyetin gelişimine mani olduğu için sermaye sahibi yatırımcı bir sınıf ortaya çıkmamış, bu da kapitalist ekonominin temel dayanaklarının var edilememesine neden olmuştur.

İdris Küçükömer, Osmanlı ekonomik örgütlenmesinin kapitalizme dönüşmeyeceği üzerine kuramsallaştırdığı tezini yukarıda dile getirilen ifadelerle dayandırır. Feodal Avrupa'da Ortaçağ'ın sonlarına doğru ticaretle uğraşanların organize olmuş bir şekilde adeta eş güdümlü olarak hareket etmeleri, kısa süre içerisinde büyük bir sermaye birikimine yol açmış, ürün fazlasının özel ellerde toplanması ile kişisel yatırım devasa boyutlara ulaşmıştır. Küçükömer, bu süreçte Avrupa'da baş gösteren değişimin izini sürmek adına aynı dönemde şehirlerin nasıl bir gelişme içerisinde olduğunu gözler önüne sermeye çalışır. Ticaretle uğraşan kesimin bir dizi girişimi neticesinde şehirler baştan aşağı bir tür yeniden yapılanma geçirmekte, gerek duyulan kurumlar bir bir inşa edilerek modern dünyanın habercisi niteliğinde yeni gelişmelere yön verilmektedir. Tüccarların öncülük ettiği değişim, özerk şehirlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır, Küçükömer Marks'ın izinde Batı'nın kendi dinamiklerinin bir ürünü olarak gördüğü sivil toplum, parlamento, genel meclis, belediye gibi örgütlenmelerin, merkezinde şehirlerin yer aldığı bu ticari etkileşim sonucunda tezahür

ettiğini savunmuştur. Osmanlı'da buna benzer oluşumların yeterli gelişme olanağı bulamamasının nedeni olarak devletin klasik sistemiyle ilişkili şekilde bu düzeyde bir ticari etkinliğin olmayışını ve nihayetinde özerk tüccar şehirlerden yoksun kalışını göstermiştir: "...merkezi mutlak otoritenin bu yokluğudur ki, şehirlerin büyürken serflere, köylülere de melce olan ekonomik otonom şehirler haline gelmesine sebep olmuştur. Oysa Osmanlı üretim ilişkilerinin merkezi devleti bu gibi otonom tüccar şehirlerin ortaya çıkmasına engeldi."⁸

Bu tespit Osmanlı klasik sistemine ilişkin önemli bir gerçeği ortaya koymaktadır, her ne kadar imparatorluğun dağılmaya başladığı XIX. yüzyılla birlikte taşrada devlet otoritesini tehdit eden bazı girişimler cereyan etse de merkezîyetçi/devletçi eğilim varlığını büyük ölçüde korumuştur. Özel mülkiyetin gelişimine toplumsal menfaat ve devlet çıkarı ölçüsünde belirli kısıtlamalar getiren bu anlayış devletin son nefesini vereceği XX. yüzyıla kadar bir zihniyet olarak sürdürülmüştür, padişahın iradesi ve bürokratların isteği dışında-devletin yönetimi Tanzimat'la beraber bürokratik yapıya geçmiştir. Taşrada özel mülkiyetin gelişimi noktasında kimi oluşumlar tebarüz etse de bunların yeterli etkiye yol açtığını söylemek çok da mümkün görünmemektedir. Devletin, daha kuruluş evresinde özerk konumda bulunan Türkmen liderlerinin tutumları neticesinde yıkımın eşiğine gelmiş olması merkezi bütünlüğün tesisini zorunlu kılmış, padişahın otoritesiyle özdeşleştirilen devletin her şeyin üstünde tutulmasına neden olmuştur. Şehirlerin yönetimi bir devlet görevlisi olarak kadının yetki alanına bırakılmış, ekonomiye dair işlerin yürütülmesi ise devletçi

⁸ Küçükömer, s. 20

eğilim kapsamında yeniden yapılandırılan Ahilik kurumuna bırakılmıştır.⁹ Devletin klasik sistemi böylesi bir yapılanmayı öngördüğü için Küçükömer'in bu sisteme ilişkin "*Osmanlı'da üretim ilişkileri otonom şehirlerin ortaya çıkmasına engel teşkil etmekteydi*" tezi önemli ölçüde geçerlilik kazanmaktadır. Devlet bütünlüğünün kaybolduğu sön dönem gelişmeleriyle birlikte taşrada üretim fazlasına el koyan yeni toplumsal aktörler belirse de, bunlar özel mülkiyet olgusunun gelişimine yönelik gerekli adımların atılmasını sağlamakta yetersiz kalmışlardır. Bu durum Batı'da karşımıza çıkan türden, kapitalizmin oluşma koşullarını içinde barındıran söz konusu şehirlerin oluşmasına mani olmuştur. Devletin otoritesine karşı çıkarak artık ürünün bir kısmını ele geçiren özerk temelli toplumsal gruplar, mevcut statülerini devlete kabul ettirdikten sonra devletçi anlayışı/eğilimi benimseme yoluna gitmişler, bu anlamda feodal lordun kraldan bağımsız olarak elde ettiği ayrıcalıklı konuma aykırı şekilde sultanın şahsında tecelli eden devlet otoritesinin taşradaki uzantısı şeklinde bir işlevsel mahiyete bürünmüşlerdir. Nihayetinde Küçükömer'in tespitinden hareketle Osmanlı tarihi ayrıntılı şekilde incelendiğinde, kuruluşundan beka kaygısının hat safhaya çıktığı XIX.yüzyıla kadar merkezi otoritenin inşasının öncelikli amaç olarak kabul edildiği, bu durumun merkezi bütünlükten yoksun, parçalı bir yapı arz eden Ortaçağ Avrupa'sıyla kıyaslandığında özel mülkiyetin gelişimine engel teşkil ettiği sonucuna ulaşılır. Üretim fazlasının devlet çıkarları doğrultusunda kullanılmasına yol açan

⁹ Selçuklulardan kalma bir kurum olan Ahilik, Moğollar'ın istilası altında bulunan Anadolu'da farklı toplumsal grupları içinde barındıran çok sayıda üyesiyle önemli görevler üstlenmiş, Anadolu coğrafyasının Türk-İslâm kültürü çerçevesinde yeniden inşasında aktif şekilde rol oynamıştır. Osmanlı'ya bu düzey bir örgütlenmeyle intikal eden kurum, başlarda özerk nitelikli bir teşkilatlanmaya sahip olsa da merkezileşme eğiliminin artmasıyla birlikte söz konusu etkinliğini önemli ölçüde kaybetmeye başlamıştır. Böylece Ahiliğin başta devlet idaresi olmak üzere toplumsal kurumlar üzerindeki belirleyiciliğine son verilecek varlığı iktisadi fonksiyonlara indirgenmiştir.

bu yaklaşım neticesinde otonom şehirlerin oluşma koşulları yaratılamadığı için sivil toplum geleneğine ve demokratik kültüre ilişkin gereksinim duyulan düzenlemelerden yoksun kalınmıştır.

Burada yeri gelmişken şu noktaya değinmek gerekmektedir; İdris Küçükömer'in görüşlerinde önemli bir detay, üretim ilişkilerinde yaşanacak bir dönüşümün gereklilik mahiyetinde kavramsallaştırılmasıdır. Modernleşmeye ancak bu düzeyde bir dönüşümle ulaşılabileceğine ilişkin bu temel yaklaşım Küçükömer'in Osmanlı modernleşmesi ve Cumhuriyet devrimlerini eleştirmesinin başlıca nedenini teşkil etmektedir, *modernleşmenin feodal örgütlenmeden kapitalist topluma geçiş temelinde ekonomik eksenli bir sınıf hareketi olarak formülleştirilmesi* söz konusu eleştirinin fikri ve düşünsel temelini meydana getirmektedir. Tanzimat döneminde devletin tutumunu yansıtan modernleşme politikası yakından incelendiğinde bu eleştiriye dair geçerli argümanlar bulmak mümkün görünmektedir. Bu dönemde yönetici bürokratların kabul ettikleri düzenlemeler, özellikle üretici kesim üzerinde yıkıcı sonuçlara yol açmış, yabancılara verilen ticari imtiyazlar nedeniyle yerli üretim durma noktasına gelmiştir, bu şartlar altında üretim ilişkilerinde Ortaçağ'da yaşanan türden bir değişimin yaşanmayacağı aşıkardır. Bu gerçeğe değinen Küçükömer, Osmanlı modernleşmesinin başından itibaren yanlış bir düzlemde ilerlediğini ve alt yapıda cereyan eden bir sınıf hareketi olmaktan ziyade bürokratlar tarafından bir üst yapı hareketi olarak yürütüldüğünü belirtmiştir. Bu durumun devletçi bir zihniyet olarak bürokratik yapı tarafından sürdürülmesi Cumhuriyet döneminde de benzer sonuçlara neden olmuş, çok sayıda devrimin tatbikine rağmen üretim ilişkilerine dönük radikal bir adım atılamamıştır. Bu ifadelerin Batı'daki gelişmelerle kıyaslandığında Osmanlı modernleşmesinin aksaklıklarını ortaya koyması açısından önemli tespitler içerdiğini, ancak mevcut üretim yapısının kapitalist ekonominin temel dayanaklarını meydana getirmekte neden başarılı olamadığı sorusunu yanıtlamakta ye-

tersiz kaldığını söylemek yanlış olmaz. Bunun bir göstergesi olarak modernleşmenin yalnızca iktisadi yönüne vurgu yapan bu ifadeler eleştirilmiştir. Nitekim Batı'daki süreç göz önünde bulundurulduğunda modernleşmenin siyasi, hukuki, toplumsal ve sosyo-kültürel açıdan çok yönlü ve çok boyutlu bir gelişim seyri içerisinde olduğu ve dönem koşullarının tesiri altında farklı dönemlerde farklı unsurların öne çıktığı gözlemlenmiştir; vurgulamak gerekirse modernleşmenin ekonomiye dair gereksinim duyulan kurum, yapı ve düzenlemeleri olmadan tam anlamıyla gerçekleştirilmesi mümkün görünmemektedir; ancak bu durum abartılı şekilde modernleşmenin yalnızca veya başlıca ekonomik süreçle özdeşleştirilmesi anlamına da gelmemelidir ki Küçükömer'e yöneltilen eleştiri esasen bu husus üzerinden karşılık bulmuştur.¹⁰

İdris Küçükömer'in dikkat çektiği üzere Osmanlı Devleti'ndeki üretim ilişkilerinin feodal kurumlar üzerinden izahı sorunludur. Merkezi politikalar doğrultusunda benimsenen iktisadi prensipler kapitalist ekonomiye dönük bir feodal örgütlenmeye izin vermemiştir. Kapitalizmin gerektirdiği toplumsal koşulların neden gerçekleşmediğine yönelik ayırt edici özellikleri içinde barındıran bu prensipler, devlet yönetiminden askeri işlerin idaresine, toplumsal düzenin inşasından ekonomik politikaların ta-

¹⁰ İdris Küçükömer üzerine ayrıntılı bir çalışma ortaya koyan Muhittin Bilge, Küçükömer'in modernleşme serüvenimizi ekonomi merkezli bir yaklaşımla ele aldığını, bu durumun orijinal tespit ve argümanlara ulaşılmasına olanak sağlamakla birlikte modernleşmenin kültürel ve zihinsel boyutunun göz ardı edilmesine de neden olduğunu belirtmiştir. (Muhittin Bilge, *Batılılaşma-Sivil Toplum-Cuntacılık/ İdris Küçükömer Üzerine Bir İnceleme*, Akitap Yay., Ankara, 2012)

Benzer bir tespiti Zülal Kalkandelen'in eserinde de rastlamak mümkündür, eserin ilgili bölümünde *bir ülkenin siyasi yapısındaki olgunlaşmanın mutlaka ekonomik gelişmişliği ölçüsünde olup olmayacağına tartışmaya açık olduğu* dile getirilir ve bu ifade doğrultusunda modernleşmenin siyasi, kültürel yahut ekonomik görüntülerinde farklı gelişmişlik düzeylerinin olabileceği vurgulanır. Bu durum, tabiatıyla, modernleşmenin ekonomide gerekli koşullar sağlanmadan da belirli bir ivme kazanabileceği tezine dayandırılmaktadır. (Zülal Kalkandelen, *İdris Küçükömer'in Tezleri*, İkinci Cumhuriyetçiliğin Tezleri, Kırmızıkedî Yay., İstanbul, 2017)

yin edilmesine kadar çok sayıda düzenlemenin kaynağını teşkil eden klasik sistemle ilişkilendirilmektedir. Bu doğrultuda Osmanlı'da toplumun tüm alanlarında ve bu yazının konusuyla bağlantılı olması nedeniyle ekonomiyle ilgili alınan kararlarda *merkeziyetçiliğin kurumsal bir gelenek olarak vuku bulduğu* ve konjonktürel duruma göre farklı dönemlerde farklı güç odakları tarafından temsil edildiği görülmektedir.¹¹ Ticari etkinliğin sınırlandırılarak katı kurallarla denetlendiği bu sistemde üretim fazlası toplumsal menfaatin öncelikli kılındığı devletçi anlayış çerçevesinde değerlendirildiği için sermaye sahibi yatırımcı bir burjuva sınıfı gelişmemiştir. Buna karşın Batı'da tüccarların öncülüğünde başlatılan bir dizi girişim neticesinde büyük bir sermaye birikimi ortaya çıkmış, bu birikimin yatırıma dönüştürülmesiyle özel mülk temelinde örgütlenen burjuvazinin mevcut dayanakları oluşmaya başlamıştır. Merkezi krallıkların yeniden güçlenmesinde burjuvazinin üstlenmiş olduğu tarihi rol yaşanan değişimin boyutunu gözler önüne sermektedir. Osmanlı'da özel mülkiyetin gelişimi henüz kuruluş döneminde alınan tedbirlerle sekteye uğratılmış, üretim fazlasının kişisel servet noktasında kullanılmasını engellemek amacıyla birtakım mekanizmalar geliştirilmiştir. Gerek Türk-İslâm kültürüne dayalı şekilde sosyal devlet anlayışının getirdiği düzenlemeler, gerekse devlet otoritesini tehdit edici unsurların varlığına bağlı olarak üretim araçları üzerindeki mülkiyetin padişaha bırakılması, Osmanlı üretim yapısının neden feodal bir örgütlenmeye dönüşemediğine ilişkin ayrıntılara ışık tutmaktadır.

İdris Küçükömer'in bu konudaki görüşlerini daha iyi anlayabilmek için, Osmanlı Devleti'nin iktisat sistemine yönelik kapsamlı bir çalışma ortaya

¹¹ Batı karşısında geri çekilişin başladığı XVII.yüzyıl bir kırılmayı ifade eder, bu döneme kadar Padişah'ın ayrıcalıklı konumu büyük ölçüde korunmuştur, ancak dönem gelişmeleri ve akabinde yaşananlar bürokratik yapının güçlenmesine neden olacak, önce sivil bürokratlar daha sonra ise askerler yönetimi doğrudan üstlenmeye başlayacaklardır, taşrada ise aynı geleneğin temsilcisi olarak ayanlar öne çıkacaktır.

koyan Mehmet Genç'in tespitlerine yakından bakmak gerekmektedir. Uzun ve titiz bir araştırmanın neticesinde ulaştığı bulguları kapitalizme yol açan gelişmelerle birlikte irdeleyen Genç, tıpkı Küçükömer gibi Osmanlı'nın üretim ilişkilerini belirleyen ekonomik anlayışın zihni temelleri üzerinde durmuş, teorik düzeyde ve pratik yansımalarıyla klasik sisteminin hangi özellikleriyle kapitalist politikaların benimsenmesine mani olduğu gerçeğini ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışmıştır. Üstelik onun görüşleri Osmanlı üretim ilişkilerini feodal üretim tarzı üzerinden açıklayan tezleri büyük ölçüde geçersiz kıldığı ve bu anlamda söz konusu mevcut üretim yapısının içsel dinamikler gözetilerek değerlendirilmesine olanak sağladığı için de ayrıca önem taşımaktadır. Çalışmasının "*İktisadi Dünya Görüşü*" isimli ilgili bölümünde¹² Osmanlı ekonomisine dair üç temel yaklaşımın tezahür ettiğini belirten Genç, bunları *iaşe* (Provizyonizm), *gelenekçilik* (tradisyonalizm) ve *fiskalizm* olarak sıralar. İktisadi hayatın düzenlenmesinde hayati öneme sahip olan ve daha önce dile getirilen merkezîyetçi anlayışın toplumsal düzlemde tecelli etmesinde doğrudan belirleyici olan bu ilkeler, devletin ilk yıllarında yaşanan yıkıcı faaliyetler nedeniyle henüz kuruluş sürecinde benimsenmeye başlanmış ve padişahın mutlak iktidarının artmasıyla birlikte tüm ekonomik kurumlar üzerinde etkili olmaya başlamıştır. İaşe, toplumun gereksinim duyduğu ürünlerin eksiksiz, kaliteli ve ucuz bir şekilde temin edilmesini öngörür. Bunun doğal bir sonucu devletin ekonomiye doğrudan müdahalesinin meşru bir zemine dayandırılmış olmasıdır. Halkın geçimini sağlaması ve yaşamını idame edebilmesi için tüketimi zorunlu olan besin maddelerinin koşulsuz olarak karşılanması gerektiğine inanan Osmanlı yöneticileri, toplumsal düzenin iktisadi dengeden geçtiğine dair kuvvetli görüşe bağlı olarak olası bir kıtlık durumunun yaşanmaması için sıkı tedbirler almışlardır.

¹² Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, Ötüken Yay., 2014, s. 39-83

İaşe ilkesinin, bu yazının konusu ve İdris Küçükömer'in görüşleri açısından önemi, devletin katı bir merkezîyetçi anlayışın izinde ekonomik işlemin yürütülmesini doğrudan kendi üzerine alması ve bu durumun sermaye birikiminin oluşmasını engelleyerek yatırımcı bir sınıfın gelişim yollarını kapamış olmasında yatar. Kapitalist ekonominin serbest piyasa koşullarıyla uyuşmayan bu yaklaşım doğrultusunda şahsi çıkarlarını toplumsal menfaatin önüne koyanlara olumsuz gözle bakılmış, başta tüccarlar olmak üzere kişisel servet noktasında potansiyeli olan toplumsal grupları sınırlayıcı önlemler alınmıştır. Genç, bunun bir yansıması olarak üretimin asıl amacının toplumsal gereksinmelerin ucuz ve kaliteli bir şekilde temin edilmesi olduğunu, şahsi tutum karşısında toplumsal olanın öncelikli kılındığı bir iktisadi anlayışın geliştirildiğini belirtmiştir: *"Yurt içi ihtiyaçların tümü karşılandıktan sonra, fazla kalan mal varsa onun ihraç edilmesine müsaade edilirdi. Görülüyor ki iaşe ilkesine dayanan iktisadi politika için ihracat, üretim faaliyetinin hedefi değildir. Üretimin hedefi yurt içi ihtiyaçların karşılanmasıdır."*¹³ Bu ifade söz konusu olgunun -üretim sürecinin ihtiyaç odaklı bir düzlemde değerlendirilmesi- aynı zamanda ihracat karşıtı bir politik yaklaşıma da yol açtığını da ortaya koymaktadır. Devlet bilinçli bir şekilde sermaye birikimine neden olabilecek bir girişimin, ihracata dayalı bir iktisadi gelişimin önüne geçmeye çalışmıştır: *"İhracat, bu ihtiyaçlar karşılandıktan sonra kalan malların, yani ülke bakımından hemen hiçbir değeri kalmayan, iktisadi deyim ile marjinal faydası sıfır olan malların satılması demektir."*¹⁴ Batı'da ticaretin, bir sınıf hareketi olarak başlatılan modernleşme sürecindeki önemi erken sayılabilecek bir dönemde anlaşılmış ve bu anlayış kapsamında tüccarların hareket alanını genişleten bir takım düzenlemeler kabul edilmiştir. Osmanlı'da ise yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere tica-

¹³ Genç, s.43

¹⁴ Genç, s. 43

reti kısıtlama yoluna gidilmiş, tüketimi gerekli olan malların satışına sebep olacağı ve bu nedenle bir kıtlığın yaşanacağı endişesiyle ihracata yönelik girişimler büyük ölçüde engellenmiştir.

Gelenekçilik prensibi, mali sistemin muhafaza edilmesine ve iktisadi uygulamaların olabildiğince sürdürülmesi düşüncesine dayandırılmaktadır. Merkezi politikalarla doğrudan ilişkili olan bu ilke Batı'da yaşanan değişime gerekli reaksiyonun gösterilmesinde neden geç kalındığını açıkça ortaya koymaktadır. Sadece ekonomiye yönelik değil, tüm toplumsal kurum ve yapılar için geçerlilik arz eden bu durum nihayetinde geleneksel olanın yüceltilmesine yol açacağı için modernleşme düzeyinde karşılık bulan gelişmelerin dikkate alınmamasına sebep olacaktır. Bu anlamda XIX. yüzyılda, geri kalmışlık sorununu gidermek amacıyla başlatılan modernleşme atılımına rağmen gelenekçi zihniyetin izinde kültürel kodların büyük ölçüde muhafaza edildiğini söylemek yanlış olmaz. Bir diğer deyişle, Küçükömer'in ifadelerinde dile getirilen, *alt yapıda gerekli koşullar oluşmadan Batı'nın üst yapı kurumlarının taklit edilmesiyle yürütülen modernleşme*, fiili olarak radikal sonuçlara neden olsa da teorik düzeyde klasik dönem zihniyetinin, fikri ve düşünsel temellerini değiştirmekte başarılı olamamıştır.¹⁵ Üretime yönelik muhafaza edici politikaların geliştirilmesine yol açan gelenekçilik ilkesi, kurumsallaşma döneminde temelleri atılan iktisadi sistemin çekirdeğini meydana getirmiştir, bunun doğal bir sonucu Kapitalizm'in merkantilist aşamasına geçildiği yıllarda Osmanlı Devleti Batı'da yaşanan gelişmeleri dikkate almayarak mevcut üretim ya-

¹⁵ "Binlerce yıl süregelen, tekrarlanmış bu genel desendeki yaşam tarzı, acaba insanlarda kolektif bir hafıza yaratmamış mıdır? Dış alemin zorlamasıyla kapitalist ilişkilere girerken çakışmalı bu bürokratik örgütlenme tarzının etkilerinden kurtulabilir miyiz? Bu kolektif hafızanın güdülerinde değil midir sanatkarlarımız, politikacılarımız, aydınlarımız?" (İdris Küçükömer, Halk Demokrasi İstiyor mu? Bütün Eserleri 4, s. 259-260)

pısını koruma eğilimi içerisinde olmuştur, "*kadimden olagelene aykırı iş yapılması*"¹⁶ anlayışına dayandırılan bu yaklaşım doğrultusunda Batılı devletler karşısında askeri düzeyde ortaya çıkan kayıpların sebebi olarak *klasik dönem zihniyetinden uzaklaşılması* gösterilmiştir. Bu şartlar altında Küçükömer'in ileri sürdüğü biçimde, Osmanlı Devleti için tarihin geriye doğru işlemeye başladığını söylemek yanlış olmayacaktır, Batı'da modernleşmenin ivme kazandığı bir dönemde geleneksel olandan köklü kopuşu simgeleyen adımlar atılırken Osmanlı'nın kanuni kadim noktasında ısrarla geçmiş dönemlerle bağ kurmaya çalışması durumun vahametini gözler önüne sermektedir.

Küçükömerce Osmanlı modernleşmesine yönelik olarak dile getirilen ve Mehmet Genç'in daha çok iktisadi sistemle ilişkili olarak ele aldığı gelenekçi anlayışa dair benzer bir tespite Halil İnalıcık'ın ifadelerinde de rastlamak mümkündür. Değişimin cereyan ettiği söz konusu dönemde Avrupa'nın hümanizmin açtığı yolda her türlü ortaçağ engelinden kurtulduğunu belirten İnalıcık, *buna karşın Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortadoğu uygarlığının geleneksel kurumlarını benimsemeye devam ettiğini* dile getirmiştir.¹⁷ Her ne kadar gerekli görüldüğünde Batılı kurumların alınması için yoğun bir çaba sarf edilse de bu durum daha çok askeri önceliklere dayandırılan pragmatist bir tutumun ifadesi olarak kayda geçirilmiştir, bu nedenle Osmanlı yöneticileri modernleşmenin altında yatan anlayışı kavramak yerine mevcut üst yapı kurumlarını değiştirmekle yeterli gelişmenin elde edileceği düşüncesinden hareketle esasen pratiğe dönük bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Geleneksel politikaların şariat kurallarıyla desteklenmesi de yenilikçi zihniyetin gelişimine mani olan önemli bir etkidir, bu gerçeğe değinen İnalıcık da şeriatın gerek devlet kurumlarını düzenleyici gerekse toplumsal ilişkiler açısından katı ve değişmez niteliğindeki

¹⁶ Genç, s. 45

¹⁷ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, Ağustos 2016, s. 57

hükümlerinin haliyle geleneksel olanın sorgulanmasını engellediğine dikkat çekmiştir. Zira hatırlatmakta fayda var ki, Osmanlı'da şeriatın mahiyeti dini kaidelerle sınırlı kalmayarak başlı başına bir devlet şekli ve yönetim biçimi olarak içtimai cemiyetin tüm alanlarını kapsayacak bir formda tasarlanmıştır. Bu nedenle şer-i yasalarla desteklenen gelenekçi yaklaşım, devletin başında bulunan Padişah'tan en alt düzeyde örgütlenen toplumsal gruba uzanan bir ilişkiler ağının kurulmasına yol açmıştır. Yenilik talebinde bulunan bürokratik yapı karşısında padişahların çoğu kez geleneksel politikalardan yana bir tutum sergilemiş olmaları, hem sultanın mutlak otoritesine dayanan yönetim anlayışının muhafaza edilmesi hem de toplumsal düzeni tayin edici mekanizmaların olduğu gibi korunarak sürdürülmesi düşüncesine dayandırılmaktadır. Bu da söz konusu anlayışın, padişahlar için dahi bağlayıcı hükmünde geçerlilik taşıdığı anlamına gelmektedir.

Mehmet Genç gibi Osmanlı Devleti'ndeki gelenekçi anlayışı daha çok iktisadi gelişmeler üzerinden inceleyen Ahmet Tabakoğlu da bu anlayışın temelinde devletin karşılaştığı güçlülere son verilmesi yönünde tebarüz eden kadim dönemlere dönüş arzusunun yattığını belirtmiştir.¹⁸ Geleneksel olana bağlılığın boyutu öylesine büyüktür ki yerleşik kurum ve değerlerin ciddi ölçüde tahrip edildiği Tanzimat döneminde bile gelenekçi tutumun belirli izlerini görmek mümkün olmaktadır. Tabakoğlu, Osmanlı yönetici ve devle adamlarının klasik sisteme bakışlarının *mükemmeliyetçilik noktasında belirlediğini* ve bu durumun Avrupa'da ortaya çıkan Aydınlanma hareketine duyarsız kalınmasına neden olduğunu dile getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin bir uç beyliği olarak teşkilatlanmasında, Selçuklulardan kalma yerleşik kurumlarla birlikte bunların Türk-İslâm kültür ve medeniyetiyle ilişkili şekilde 13. yüzyıl Anadolu'sunda önemli misyonları

¹⁸ Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadına Giriş*, Dergah Yay., İstanbul, Kasım 2013, s. 186

üstlendiğini bir kez daha belirtmek gerekmektedir. Bir dizi faktörün belirleyici olduğu görülmektedir; Avrupa'da baş gösteren kaos, Doğu'da güç dengesini değiştirecek yeni oluşumların ortaya çıkması, Moğol İstilas ve yol açtığı yıkıcı etkiler, bunun bir sonucu olarak Anadolu'da Türk-Müslüman nüfusun artmaya başlaması, Türkmen beylerinin öncülüğünde Moğol ve Bizans saldırılarına karşı yürütülen mücadeleler, Anadolu coğrafyasının Ahilik kurumunun girişimleriyle adeta yeniden inşasına yönelik kimi adımların atılması vb. gibi süreç ve olgular, beyliğin oluşma koşullarını doğrudan etkilemiştir. Coğrafi konumun getirdiği avantajlar bir yana, İstanbul'un erken sayılabilecek bir dönemde fethedilmesiyle tarihi Roma İmparatorluğu'nun Osmanlı kimliği altında yeniden canlandırılmak istenmesi ve bu ideale dönük uygulamalarla birlikte tüm bunlar Osmanlı klasik sisteminin mükemmele yakın olduğuna dair güçlü bir kanaatin oluşmasına neden olmuştur. Bu realiteyi ortaya koyan Tabakoğlu, Aydınlanma düşüncesinin getirdiklerini dikkate almakta isteksiz olan Osmanlı devlet adamlarının, mükemmeliyetçiliğe yapılan vurgu nedeniyle kadim olanı yücelterek geleneksel politikalar geliştirmeye devam ettiklerini ifade etmiştir.

Özellikle Osmanlı ekonomisi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Şevket Pamuk ise, geleneksel düzeni korumaya yönelik politikaların tüm modernleşme girişimlerine rağmen sürdürüldüğünü ve bu nedenle kapitalizmin gelişimi için gereklilik taşıyan kurum ve düzenlemelerin mevcut üretim yapısı içerisinde oluşturulmadığını belirtmiştir.¹⁹ Klasik sistemin ensek, müzakereci ve pragmatist unsurları barındırdığına dikkat çeken Pamuk, bu şekilde modern gelişmelere belirli ölçüde uyum sağlandığını, modern öncesi çok sayıda devlet ve siyasi oluşumun tarih sahnesinden

¹⁹ Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları, Seçme Eserleri I, Türkiye İş Bankası Kültür Yay.*, İstanbul, Ekim 2016, s. 17-18

silinmesine karşın Osmanlı'nın varlığını XX. yüzyıla kadar taşımayı başardığını ifade etmiştir. Ancak bu durumun geleneksel anlayışın temel dayanaklarını sona erdirerek tamamen yenilikçi bir zihniyete yol açtığını söylemek doğru olmaz. Devletin modernleşmeye dönük yaklaşımında söz konusu unsurlar belirleyici olsa da bunların daha çok geleneksel düzeni koruyucu ve muhafazakar politikaların sürdürülmesine hizmet eden araçlar olarak işlevselleştirildiği görülmektedir. Kurumsal değişimin tüm alanlarda aynı düzende gerçekleşmeyişi, istenilen başarının elde dilmesine mani olmuştur, Tanzimat kapsamında yapılan ıslahatların özellikle iktisadi yapı üzerinde ciddi etkileri olmasına karşın devlet mülkiyeti, loncalar, üretim fazlasının özel ellerde birikmesi önündeki engeller gibi geleneksel kurum ve uygulamaların XIX. yüzyıla kadar sürdürüldüğü görülmüştür.

Mustafa Akdağ'a²⁰ göre de Osmanlı Devleti'nin iktisadi yapısı çoğunlukla geleneksel olanın muhafaza edilmesi düşüncesine dayandırılmıştır. Feodal örgütlenmeden Kapitalizm'in merkantilist aşamasına geçişte ticaretin oynamış olduğu rol, Osmanlı yöneticileri tarafından yeteri kadar anlaşılamamış, toplumun *iktisadi ve ticari alandaki çalışmaları ancak bu tür işlerden alınacak vergiler nedeniyle önemsenmiştir*. Ekonomiye hakim olan anlayış büyük ölçüde ortaçağ zihniyetinden kalma motifler taşımaktadır, devletin ilk yıllarından itibaren bu anlayışın büyük ölçüde korunmuş olması yerleşik kurumlara olan bağlılığın derecesini ortaya koymaktadır. Batı'da iktisadi temelde yaşanan değişimin siyasi gelişmeleri doğrudan belirlediği gerçeğine değinen Akdağ, Osmanlı'da bu tür bir dönüşümün yaşanması için gerek fiziksel koşullar açısından gerekse bilinç düzeyinde ciddi yetersizliklerin olduğunu, devletin gereksinim duyulan atılımı gerçekleştirebilmesinin ekonomik düzenlemelerden geçtiğini, ancak yönetici

²⁰ Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi Ve İctimai Tarihi, Yapı Kredi Yay., İstanbul, Şubat 2018,

bürokratlarla aydınların bu gerçeğin farkına varmakta geç kalarak büyük bir zafiyetin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiklerini belirtmiştir. Sonuç itibariyle, gelenekselciliğin, sadece iktisadi dünya görüşüne yönelik değil, devletin bütünlüğü ve toplumsal düzenin temini açısından tüm kurum ve yapılara ilişkin düzenlemeler içeren bir politik yaklaşım olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu nedenle XVIII. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte bir devlet politikası olarak benimsenmeye başlanan modernleşme uygulamaları, Batı karşısında yaşanan geri kalmışlık sorununu gidermekte başarılı olamamış, Küçükömer'in işaret ettiği üzere üst yapı kurumlarının alınmasıyla gerekli dönüşümün elde edileceği düşüncesinden hareketle ekonomiye dayalı alt yapı unsurlarına yeterli şekilde önem verilmemiştir. Bu yaklaşımın temelinde gelenekçi anlayış noktasında mevcut kurumları muhafaza etme eğiliminin olduğu aşıkardır.

Mehmet Genç'in Osmanlı'nın iktisadi dünya görüşüne dair üzerinde durduğu son ilke *fiskalizmdir*. Hazineye ait gelirlerin olabildiğinde yüksek düzeyde tutulmasını ifade eden bu ilke, diğer iki prensipte olduğu gibi bir kez daha devletin ekonomiye doğrudan müdahale etmesine hizmet etmektedir. Ancak hazinenin açık vermemesi yalnızca iktisadi dengenin sağlanmasına yönelik değil, devletin varlığı ve bütünlüğüyle toplum düzeninin tesisi açısından da ayırt edici unsurları barındırdığı için bilhassa önem taşımaktadır. Bu minvalde padişahın mutlak iradesine bağlı olarak üretim fazlasına devletçi mantık çerçevesinde el konulması, hazine gelirlerinin hangi misyonlara yönelik harcamalara tabi tutulduğuna yakından bakmayı gerekli kılmaktadır. Fiskalizmin oynamış olduğu başlıca rol de burada ortaya çıkar; askeri devlet geleneğini benimseyen Osmanlı'da devletin varlığı büyük ölçüde fetih olgusuna dayandırılmıştır.

Gaza/cihat anlayışının izinde askeri vasıflara sahip padişahlarca²¹ yürütülen fütuhât, kısa süre içerisinde büyük bir imparatorluğun inşa edilmesine neden olmuştur. Yeni toprakların elde edilmesi, kurumsallaşma sürecini hızlandırırken yeni gelir kaynaklarının da ele geçirilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla hazine gelirlerinin öncelikle ve en önemli işlevi askeri seferlerin finanse edilmesidir, devletin varlığına dinamizm katan bu husus, ilerleyen dönemlerde mevcut önemini yitirmiş ve bu yüzden devletin siyasi bütünlüğünü tehdit eden yeni güç odakları oluşmaya başlamıştır. Fiskalizm ilkesi aynı zamanda toplumsal ihtiyaçların devlet tarafından karşılanmasına dair düzenlemeleri de içermiştir, halkın kullanımına sunulmuş ortak yaşam alanları ve bunlara ilişkin belirli hizmetlerin temin edilmesi, doğrudan hazine gelirlerine dayandırılmıştır. Üstelik başta idarenin üst düzey yöneticileri olmak üzere, çeşitli devlet kademelerinde bulunan görevlilerin maaşlarının düzenli olarak ödenmesi de yine hazinenin açık vermemesine bağlıdır. Tüm bunlar üretim fazlasının vergi mekanizmasıyla hazineye aktarılmasına yol açmış ve dolayısıyla devletin ekonomik yaşama merkezîyetçi bir anlayışla müdahale etmesine hizmet etmiştir. Genç, fiskalizm kapsamında, harcamaların kısılması yönünde bir eğilimin oluştuğunu da belirtir, başka bir deyişle hazine gelirlerinin artırılması anlamına gelen fiskalizm prensibi, gerektiğinde harcamaların azaltılmasına yönelik düzenlemelerin kabul edilmesine de neden olmuştur. Mevcut gelirlerini koruyamayan yahut yeni gelir kaynakları bulmakta güçlük çeken devlet, karşılaştığı finansal sorunlarda her geçen gün hazineye daha çok başvurmak zorunda kalmıştır. Harici gelişmelerin ve sistemden kaynaklı zaafıların etkisiyle baş gösteren iktisadi dengesizlik üretim sürecini sekteye uğratmıştır, bu durum tüketimi zorunlu olan

²¹ "Osmanlı hükümdar ve şehzadesi; dindar olabilir, rindane bir hayat sürebilir ama hepsinin ortak özelliği, 'İslam'ın Kılıcı' vasfını kullanmak ve mareşal olmaktır. Bu bir devamlılık arz eder. Bu devamlılıktan, Kanuni'nin tahta geçen oğlu II.Selim devrinde vazgeçilmiştir." (Taha Akyol-İlber Ortaylı, Tarihî Gölgesinde, Timaş Yay., İstanbul, 2014, s. 151)

ürünlerin temin edilmesini zorlaştırırken, ithalatı öngören ve ihracatı kısıtlayan iktisadi uygulamalarla birlikte ekonomi açık vermeye başlamıştır. İlk ticaret açığının Kanuni Sultan Süleyman döneminde ortaya çıktığı göz önünde bulundurulursa, yaşanan zaafiyetin oldukça erken sayılabilecek bir dönemde oluştuğu söylenebilir. Sürecin sonunda devlet iflası eşliğine gelir ve ekonomi tam anlamıyla dış güçlerin eline geçer. Fiskalizm'in asıl tesiri, özel mülkiyetin gelişimini engelleyen mahiyetinde karşılık bulur. Hazine gelirlerinin yüksek düzeyde tutulması için gösterilen yoğun çaba, müdahaleci devlet anlayışına bağlı olarak özel mülk temelinde örgütlenen sermaye sahibi bir yatırımcı sınıfın ortaya çıkmasına mani olmuştur. Devlet, gelirlerini artırmak amacıyla çoğunlukla artık ürüne el koymuş, kimi zamansa harcamaları kısımaya çalışmıştır, bu şartlar altında Batı'da cereyan eden türden bir iktisadi değişimin yaşanmayacağı tüm açıklığıyla ortadadır.

Tüm bu ifadelerle şu sonuca ulaşılmaktadır: Osmanlı klasik sistemi dikkatli bir şekilde incelendiğinde mevcut üretim yapısının feodal kurumlar üzerinden izahının mümkün olmadığı görülecektir. Avrupa'da modernleşmenin oluşma koşulları henüz Ortaçağ döneminde elverişli hale gelmeye başlamış, sanayi devrimi ve aydınlanma hareketinin habercisi niteliğindeki gelişmeler bu dönemde yaşanmıştır. Merkezi krallıkların otoritelerini derebeyler ile paylaşmak zorunda olmaları, siyasi yapının parçalanmasına yol açmış, bu durum üretim fazlasının belli ellerde toplanmasını engelleyerek özel mülk temelinde örgütlenen toplumsal grupların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Benzer imkan ve unsurlardan yoksun olan Osmanlı kurumsal teşkilatı, merkeziyetçi dayanakları nedeniyle üretim fazlasının devletçi anlayış çerçevesinde ve toplumsal menfaat ölçüsünde kullanılmasını öngördüğü için özel mülkiyete karşıt uygulamaların hayata geçirilmesine neden olmuştur. Bu anlamda, konuya vakıf olan ve yukarıda kimi tespitlerine yer verilen söz konusu isimlerin, Küçükömer'in

ifadelerinde karşılık bulan, klasik sistemle ilişkili şekilde Osmanlı'da tarihin geriye doğru işlemesine neden olan mevcut koşulları ayrıntılı şekilde irdeleyerek ortaya koyduklarını söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla, Osmanlı üretim tarzının feodal üretim ilişkilerine dayalı şekilde izah edilemeyeceğini temellendiren bu ifadelerin, aynı zamanda Küçükömer'in görüşlerine belirli düzeyde geçerlilik kazandırdığını bilhassa belirtmekte fayda var.

İdris Küçükömer, Osmanlı Devleti'nde ekonomik ve toplumsal örgütlenmenin hangi üretim tarzına karşılık geldiğini sorusunu Asya Tipi Üretim Tarzına (ATÜT) ilişkin analizlerle yanıtlamaya çalışır. Marx'ın Doğu toplumları için geliştirdiği özgün bir kavram olarak ATÜT, özel mülkiyet olgusundan yoksun, iktisadi hayatın tarımsal politikalar üzerinden şekillendiği bir yapılanmaya dayandırılmaktadır. Marx'ın görüşlerini büyük ölçüde benimseyen Küçükömer, Sencer Divitçioğlu ile birlikte bu yaklaşımın savunucu olmuş, Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e uzanan tarihi süreçte modernleşme uygulamalarının başarısızlıkla sonuçlanmasının başlıca sebebi olarak bu örgütlenmeyi işaret etmiştir.

Batı'da toplumların tarihi gelişiminde *ilkel*, *kölecî*, *feodal* ve *kapitalist* olmak üzere dört aşamadan geçildiğini belirten Marx, kapitalizmin sona ermesiyle sosyalist aşamanın yaşanacağını ve böylece nihai evreye ulaşarak ideal toplum yapısının inşa edileceğini savunmuştur. Doğu'da ise toplumların değişimi bu tür bir gelişim seyri izlemez, merkezîyetçi eğilimin bir yansıması olarak üretim araçları mülkiyetinin padişahın mutlak otoritesine dayandırılması gerek feodalitenin gerekse kapitalist ekonominin gereksinim duyduğu düzenlemelerden yoksun kalınmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, kapitalist koşulların hakim olacağı bir toplumda öncelikle feodal kurumların oluşturulması gerekmektedir. Bu görüş doğrultusunda Osmanlı devletinin kapitalistleşemeyeceği, bir diğer deyişle, feodalitenin temel dayanaklarını var etmekte yetersiz kalan ve daha çok As-

yagil üretim tarzının²² gerektirdiği biçimde örgütlenen bir toplumun kapitalist üretim ilişkilerini doğuracak düzeyde bir dönüşüm yaşamayacağı sonucuna ulaşılır. ATÜT'ün merkezinde doğu toplumlarında özel mülkiyet olgusunun yeteri kadar gelişmediğine ilişkin ön kabul yatmaktadır, bunun gerekçesi olarak iklim özellikleriyle toprağa bağlı faktörler gösterilir. Tarımsal verimliliğin büyük ölçüde doğal koşullara bağlandığı bu sistemde, merkezi bir siyasi yapının, buradaki anlamıyla devletin varlığı kaçınılmaz bir mahiyet kazanmaktadır. Çünkü verimliliği artırmak için gerekli olan imkanların ancak merkezi çapta örgütlenmiş bir siyasi oluşum tarafından yaratılacağına inanılır. Zira sıkı bir iş bölümünün olduğu köy topluluklarının varlığı da bunun bariz bir göstergesidir. Böylece devletin konumu meşru bir çerçevede işlevselleştirilirken doğu kültürüne özgü motiflerin etkisiyle merkeziyetçi eğilim devlete hakim olmaya başlar. Sultanın mutlak otoritesi üretim araçları üzerinde hakimiyet kurmasına hizmet etmektedir, artık ürünün yatırıma dönüştürülmesine mani olan koşullar sultanın iradesine dayandırılmaktadır. Klasik Osmanlı sistemine yakından bakıldığında ATÜT'e dair belirli emarelere ulaşmak mümkündür, sonuçta üretim fazlasının kişisel birikime yol açmaması için sert önlemler alınmış, özel mülkiyetin gelişmesine izin verilmeyerek üretim ilişkilerini dönüştürecek olası girişimlerin önüne geçilmiştir. Yine ekonomik hayatın düzenlenmesinde tarıma bağlı politikalar önemli bir yer tutmaktadır, tımar uygulaması taşrada iktisadi düzenin sürdürülmesinde hayati bir rol oynamaktadır. Olası bir kıtlık durumunda yaşanacak tahribata engel olmak amacıyla tüketimi gerekli olan maddelerin eksiksiz şekilde üretilmesi için büyük bir hassasiyet gösterilmiştir. Tarımın ülke ekonomisindeki önemi öylesine belirgindir ki ticarete yönelik kararlarda bile tarımsal öncelikler dikkate alınmıştır. Bu kapsamda bazı ürünlerin satışı

²² Küçükömer Asya Tipi Üretim Tarzı yerine *Asyagil üretim tarzı* kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

yasaklanırken, üretimi sınırlı olan ürünlerin ise ithal edilmesine izin verilmiştir. Osmanlı yöneticilerinin Batı'da kapitalizmi yaratacak merkantilist uygulamaların tersine geleneksel politikaları sürdürme eğiliminde olduğunu ortaya koyan bu ifadeler, aynı zamanda tarımsal politikaların gerek dahili gelişmeler üzerinde gerekse dışarıya yönelik kimi kararlarda nedenli belirleyici olduğu gerçeğini görmeye olanak sağlamaktadır. ATÜT'te Doğu toplumlarına yönelik dile getirilen merkeziyetçi anlayışın Osmanlı Devleti'nde henüz kurumsallaşma sürecinde ortaya çıktığı ve devletin yıkılacağı XX. yüzyıla kadar pek çok uygulamanın hayata geçirilmesinde doğrudan belirleyici olduğu görülmektedir. Modernleşme kapsamında yaşanan gelişmeler padişahın ayrıcalıklı konumunu kaybetmesine yol açsa olsa da yönetim erkini üstlenmeye başlayan bürokratik yapı aynı anlayışı benimseye devam etmiştir. Bu nedenle Batılaşmanın toplumsal kurumlar üzerinde hissedilen radikal etkileri sınırlı düzeyde kalmış, zihni dönüşüm anlamında gereksinim duyulan dayanaklardan mahrum kalınmasına bağlı olarak, klasik dönemde padişahın şahsında tecelli eden merkeziyetçi eğilim büyük ölçüde korunarak sonraki süreçte bürokratlar tarafından temsil edilmiştir. Ancak bu benzerliklere karşın Osmanlı klasik sisteminin başlıca ATÜT özelliklerini barındırdığını söylemek mümkün görünmemektedir. İlk olarak mevcut üretim yapısına doğuya özgü koşulların hakim olduğu bir toplumsal düzenin esasen Batı kökenli kavram ve söylemler üzerinden izahının sorunlu olduğunu belirtmekte fayda var. Marx'ın ATÜT'e ilişkin analizlerinde belirgin olarak Batı medeniyetini önceleyen bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. Osmanlı özelinde Doğu toplumlarıyla ilgili geliştirdiği kavramlarda döneminin doğuya yönelik oryantalist bakışı bir hayli belirleyicidir. Bu bakışın izinde, Doğu'ya dair ötekileştirici bir dilin kullanılmış olması sömürü düzenine yol açan politikaların benimsenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Marx'ın söylemleri de dönem zihniyetiyle uyumlu olarak bü-

yük ölçüde söz konusu anlayışın izlerini taşımaktadır. Politik yaşamı boyunca kendisini sosyalist olarak tanımlayan Küçükömer, Marx'ın görüşlerinden hareketle Osmanlı Devleti'nin geleneksel yapısının modernleşme için gerekli olan koşulları sağlamakta yetersiz kaldığı/kalacağı gerekçeyle Batılaşmanın hiçbir zaman gerçekleştirilemeyeceğini savunmuştur. Batı'nın gelişmişlik düzeyine ulaşmak isteyen Osmanlı Devleti'nin tüm çabaları ATÜT savlarına bağlı olarak boşa çıkartılmakta ve bu şekilde Tanzimat döneminden Cumhuriyet'e uzanan süreçte, tüm reform girişimlerine rağmen *Doğu'nun Batı karşısındaki geri kalmışlık sorununun giderilemeyeceği* sonucuna ulaşılmaktadır. ATÜT'e yöneltilen eleştirilerin ana eksenini bu düşünce oluşturur.

Tanzimat döneminde kabul edilen düzenlemelerle Cumhuriyetin ilk yıllarında tatbik edilen devrimlere karşın ve modernleşmenin ilerleyen süreçte getireceklerine bakılmaksızın Osmanlı'nın Batı'da yaşanan türden bir gelişmişlik düzeyine hiçbir zaman ulaşamayacağını söylemek, en nihayetinde Batı'nın Doğu toplumlarına yönelik sömürgeci tutumuna yol açan koşulların onaylanması anlamına geleceği için Osmanlı üretim yapısının ATÜT'e bağlı söylemler üzerinden izah edilmesine şiddetle itiraz edilmiştir. Zira, bu durum Batı medeniyetinin, teorik düzlemde Osmanlı özelinde tezahür eden Doğu karşısında üstün bir konuma yerleştirilmesine sebep olmuş, medeni değer ve kurumları temsil eden Batı'nın geri kalmışlığı simgeleyen Doğu üzerindeki hakimiyetinin meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir.²³ ATÜT'e yöneltilen bir diğer eleştiri, Osmanlı Devleti'nin Çin ve Hint kültürleriyle birlikte bir Asya Uygarlığı olarak ele alın-

²³ "Eleştiri, Asya'nın, kendi doğası nedeniyle durağanlaştığı ve tarih-dışı kabul edildiği ve bunun da, Batı'nın, Doğu üzerinde hakimiyet kurmasını sağlayacak bir ideolojik mekanizma işlevi gördüğü merkezinde toplanmıştır. Buna göre, Doğu'da toplumsal değişme, ancak dışarıdan yani Batının müdahalesi ile imkan dahiline girecektir." (Adem Çaylak, Türkiye'de Yöneten ve Yönetilen, Savaş Yay., Ankara, Şubat 2014, s. 39)

masıdır. Gerek toplumsal koşullar ve kültürel motifler dikkate alındığında gerekse coğrafi konum açısından Osmanlı'nın söz konusu uygarlıklardan ciddi farklar içerdiği görülecektir, özellikle Osmanlı Devleti'nin uzun yıllar Avrupa topraklarında hüküm sürmüş olması tarihi gelişimin seyri açısından bilhassa önem taşımaktadır. Hindistan'da oluşan sömürü düzeni ve Çin'in kendi içine kapalı mevcut şartları göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı Devleti'nin kıta Avrupa'sına olan yakınlığı burada ortaya çıkan fikri/düşünce temelli hareketlerin ilk tesirlerinin Osmanlı coğrafyasında hissedilmesinde etkili olmuştur. Bunun bir yansıması olarak zaman içerisinde toplumların geçirdiği dönüşümün derecesi de farklılık arz etmiştir. Dolayısıyla ATÜT'te karşımıza çıkan Osmanlı Devleti'yle Çin ve Hint medeniyetlerinin aynı üretim yapısı ve toplum örgütlenmesine sahip olduklarına ilişkin temel söylemin büyük ölçüde yanlış olduğu görülmektedir. Bu söylemi benimsemekte herhangi bir beis görmeyen Küçükömer, Osmanlı üretim ilişkilerinin aynı zamanda Asya toplumları için de geçerlilik ifade ettiğini belirtmiş, Marx'ın Doğu'ya ilişkin analizlerinde belirgin biçimde görülen genelleyici tutumun izinde, Osmanlı'nın kendine özgü dinamiklerini göz ardı ederek mevcut iktisadi yapının Asya koşullarında meydana getirildiğini savunmuştur. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde özel mülkiyetin olmayışına dair ileri sürülen argümanlar da bir ön kabule dayandırıldığı gerekçesiyle eleştirilmiştir, tarihi sürece yakından bakıldığında merkeziyetçi eğilimin hat safhaya ulaştığı dönemde bile devletin özel mülkiyet doğrultusunda bazı düzenlemelerde bulunduğu bir realitedir, üstelik bu eğilimin tüm bölgelerde aynı düzeyde benimsenmediği, özellikle Doğu'da, merkezde uzak olan yerlerde özerk ni-

teliğindeki mevcut özelliklerin muhafaza edilerek sürdürüldüğü bilinmektedir.²⁴ Bu nedenle Osmanlı'da özel mülkiyet olgusunun gelişmediğine yönelik tespitlerin geçerliliği ciddi ölçüde sorgulanmaktadır.

Devletin, merkezi bütünlüğün inşasına yöneldiği kimi durumlarda özel arazi kapsamındaki mülklere el koyması, bilhassa Fatih Sultan Mehmet döneminde belirgin şekilde hissedilen merkezîyetçi uygulamalar neticesinde çok sayıda mülkün toplumsal menfaat noktasında devletin kullanımına sunulması bu anlamda dile getirilmesi gereken hususlardır. -Bu dönemde benimsenen merkezîyetçi anlayış vakıf faaliyetlerine tahsis edilen arazilere dahi el konulmasına neden olmuştur, başta ulema belirli çevrelerin tepkisini çeken bu uygulamadan II.Beyazıd döneminde vazgeçilecektir.²⁵ Bu nedenle Osmanlı'da özel mülk temelinde örgütlenen toplumsal grupların varlığına her dönemde ulaşmak mümkündür. Üstelik katı bir merkezîyetçiliğin uygulandığı yükselme devrinde özel mülkiyetin varlığına ilişkin mevcut veriler, otorite kaybının yaşandığı dönemde, özellikle taşrada üretim fazlasına el koyarak güçlenen kesimlerin özel mülkiyet açısından nasıl bir etkiye yol açtığını görmeye de olanak sağlamaktadır. Otorite kaybının yaşandığı XVIII. yüzyılda sistem içerisinde ayrıcalıklı bir konum elde eden ayanlık kurumunu bu doğrultuda değerlendir-

²⁴ Bu konuya değinen Şevket Pamuk, Doğu Anadolu, Bağdat, Basra, Mısır, Yemen, Eflak, Boğdan, Gürcistan ve Kuzeybatı Afrika gibi daha uzak ve merkezden oldukça esnek biçimde yönetilen bölgelerde, vergi toplama işine önem verilmekle birlikte, var olan toprak düzenlerine ancak sınırlı biçimlerde müdahale edildiğini belirtmiştir.

²⁵ Fatih'in ölümü neticesinde oğulları arasında başlayan taht kavgasının sonlandırılmasında Beyazıd'ı destekleyen devlet adamları önemli bir rol oynamıştır, Cem'in babası gibi fetih politikasını ve katı merkezîyetçiliği sürdürmeye hevesli olması tahtan mahrum bırakılmasına yol açmıştır. Halil İncılık, bu dönemde Fatih'in izlemiş olduğu siyasete tepki mahiyetinde gelişmelerin yaşandığını, onun döneminde devletleştirilen emlak ve evkafın büyük bir kısmının sahiplerine geri verildiğini ifade etmiştir. (Halil İncılık, Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, Klasik Dönem (1302-1606), İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2015)

mek gerekmektedir. İltizam usulüyle zenginleşen ayanlar taşrada toprakların önemli bir kısmını ele geçirerek askeri ve ekonomik yetkiler elde etme etmeye başlamışlardır. Bu konuda dile getirilmesi gerekli olan bir diğer gelişme de 1858 tarihli arazi kanunnamesidir. Tanzimat sürecinde müsadere uygulamasına son verilmesi ve akabinde yaşananlar, mevcut düzenleme göz önünde tutulduğunda, özel mülkle ilişkilendirilen arazilerin sayısındaki ciddi artışı ortaya koymaktadır. ATÜT Osmanlı üretim ilişkilerinin değişmez bir mahiyet taşıdığı yönündeki görüşe bağlı olarak da eleştirilmiştir. Batı'da modernleşme neticesinde büyük bir dönüşüm yaşanırken Doğu'da geçerli olan koşullar toplumların durağanlaşmasına neden olmuştur. Batı değişime açık ve gelişime elverişli özellikleri içeren bir medeniyet olarak işlevselleştirilirken Doğu'nun geri kalmışlığı dahili etmenlere ve kültürel kodlara dayandırılır. Küçükömer'in *Osmanlı devletinin Batılaşamayacağına* ilişkin tezinin merkezinde bu görüş bulunmaktadır. *Asyagil üretim tarzıyla* yönetilen bir ülkede modernleşmenin amacına ulaşması imkan dahilinde değildir, sonuçta merkezîyetçi anlayışın ve otoriter yapının sürdürülmesi tüm yeniliklerin istenilen düzeyde hayata geçirilmesine engel olmaktadır. Bu kapsamda Tanzimat düzenlemeleri ile Cumhuriyet'in getirdikleri topyekün biçimde reddedilir. Osmanlı toplum yapısına hakim olan üretim ilişkileri değişimi engelleyici unsurları barındırdığı için modernleşmenin boyutu ya da seyri açısından mevcut duruma sona erdirecek olası bir girişimin başarılı olmasını beklemek doğru değildir. Modernleşmenin bu doğrultuda negatif şekilde değerlendirilmesinde tepeden inme bir anlayışın benimsenmesi oldukça etkilidir, daha önce üzerinde durulan Batı'da değişim talebinin ilk olarak toplumsal tabandan gelmiş olmasına karşın Osmanlı Devleti'nde söz konusu sürecin önce sultan, daha sonra ise bürokratik yapı tarafından yürütülmesi Küçükömer tarafından eleştirilmiştir. Bu nedenle Batı'da yaşanan dönüşümün aksine Osmanlı'da modernleşme atılımı devletçi anlayış çerçevesinde gerçekleş-

tirilmeye çalışıldığı için başarılı olunamamıştır. Küçükömer'in modernleşmenin yalnızca iktisadi yönüne vurgu yapan ve ATÜT'e ilişkin savlarla temellendirdiği bu tespitleri, gerek Tanzimat kapsamında hayata geçirilen ıslahatların gerekse Cumhuriyet döneminde uygulanan devrimlerin bütüncül şekilde reddedilmesine yol açtığı için eleştirilmiştir. Batıcı devlet adamlarının, modernleşme boyunca *halka rağmen halk için* noktasında hareket etmeleri kimi olumsuzlukların yaşanmasına sebep olsa da reform girişimlerinin toplumun gelişimi açısından tamamen yarasız olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Öyle ki modernleşmenin getirdiklerinin Küçükömer'in söylediğinin aksine sadece üst tapı kurumlarında değil, son tahlilde üretim ilişkileri üzerinde de belirleyici etkileri olduğu aşıkardır. Bu nedenle yukarıda dillendirilen tezlerin izinde Türkiye'nin Batılaşmayacağına ilişkin temel söylemin önemli ölçüde çürütüldüğünü söylemek yanlış olmaz. Her ne kadar, Osmanlı Devleti'nin üretim yapısı ve toprak sisteminin harici gelişmelerle birlikte irdelenmesi karşılaştırmalı tarih analizi açısından varılan sonuçların doğruluk derecesini artıran bir etken olarak kayda geçirilse de Osmanlı'nın kendine özgün bir örgütlenmeye sahip olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine neden olacak düzeyde yorumların yapılmasına da mahal verebilmektedir. Küçükömer'in belli başlı söylemlerinde karşımıza çıkan aşırı genellemelere dayalı kimi tespitleri bu doğrultuda okumak yanlış olmaz.

Osmanlı üretim yapısının *asyagil üretim tarzına* denk düşmediğini açıkça ortaya koyan bu ifadeler, aynı zamanda İdris Küçükömer'in bu konudaki mevcut görüşlerinin yaşanan gelişmelere bağlı olarak yeniden irdelenmesinin ne denli gerekli olduğunu gözler önüne sermektedir. Onun analizlerinde kullanmış olduğu yöntemin, Türkiye'de sivil toplum geleceğinin yerleşmesine ve demokratik kültürün benimsenmesine engel olan koşullara ışık tutması açısından büyük bir önem taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Özellikle siyasi meselelere olan yaklaşımında ekonomik ek-

senli açıklamalardan yararlanması, yeni araştırmaların önünü açmış, tarihi olayların bilindik sav ve tezlerin dışında farklı bir perspektifle izah edilmesinin olanaklarını meydana getirmiştir. Politik tutumuna karşın bilime olan bağlılığından ödün vermemek için yoğun bir çaba sarf etmesi ve bunun gerektirdiği biçimde araştırmalarını olabildiğinde sosyolojik ve iktisadi veriler üzerinde temellendirmeye çalışması kayda değerdir.²⁶ Ancak yine de Osmanlı üretim ilişkileri ve Cumhuriyet dönemine dair kim tespitlerinin tartışmalı olduğunu söylemek yanlış olmaz, çalışmalarında belirgin şekilde görülen genelleyici tutumun bir yansıması olan bu durum, yer yer çelişkili ifadelerin kullanılmasına da neden olmuştur. Modernleşmenin sadece iktisadi yönünü vurgulaması ve bu süreçte yaşanan diğer gelişmeleri göz ardı etmesi, Türkiye'deki yenilikçi girişimleri topluca reddetmesine yol açmıştır. Osmanlı geleneğinin bir biçimde Cumhuriyet kurumlarında sürdürülüyor olması gerçeğine dikkat çekmesi bir yana, mevcut üretim ilişkilerinin hiçbir surette değişmediğini söylemenin yanlışlığı ortadadır. Ona yöneltilen en büyük eleştiri, Tanzimat ve Cumhuriyet ekseninde yürütülen modernleşme sürecinin, üretici kesimin mevcut şartlarını değiştirmekten ziyade yönetici bürokratların çıkarlarına hizmet ettiği iddiasıdır. Batılı değerlerle yetişen devlet adamları, modernleşmenin bir devlet politikası olarak benimsenmesi ile birlikte yönetimi ele geçirerek Batılaşma uygulamalarında doğrudan söz sahibi olmaya başlamışlardır. Bunun doğal bir sonucu Batılı devletlerin Osmanlı üzerindeki tarihi emelleri ile batıcı bürokratların çıkarlarının bütünleşmesidir.

²⁶ Küçükömer, politik yaşamı boyunca güncel sorunlara akademisyen hassasiyetiyle yaklaşmış, siyasi kaygı duyduğu meselelerde dahi bilimsel nitelikli açıklamalar geliştirmeye çalışmıştır, bunlara yakından bakıldığında sadede ideolojik düzeyde değil, tarihsel, sosyolojik ve iktisadi açıdan da kuramsallaştırıldıkları görülecektir. Önceleri desteklediği Talat Aydemir'in cunta hareketine kısa bir süre içerisinde cephe almasında bu yaklaşımın bir hayli belirleyici olduğunu söylemek gerekmektedir.

Gerek Tanzimat sürecinde yaşananlar gerekse Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki uygulamalar bu çerçevede değerlendirilmiş, üretim fazlasının devletçi anlayış noktasında kullanılmasının nedeni olarak bu durum gösterilmiştir. XVIII. yüzyılın başına kadar padişahın konumu kısmen de olsa muhafaza edilmiştir, ancak dönem içerisinde alınan yenilgiler devletin modern Batı'nın kısılcasına girmesine sebep olacak ve bu doğrultuda Lale Devrinde modernleşme kapsamında bir dizi yenilik yapılacaktır. Bundan sonrası için padişahın otoritesinin aşamalı şekilde azaldığını görmekteyiz, askeri alanda başlatılan modernleşme uygulamaları yeniçeri ordusunun lağvedilmesiyle sonuçlanacak ve batılı değerlerle iç içe geçmiş modern bir ordu oluşturulacaktır. Benzer bir gelişme kalemiye içerisinde de yaşanacak, Avrupa'daki gelişmelerin yakından takip edilebilmesi için diplomat ve tercümanların varlığına gereksinim duyulacaktır. Böylece Batılı değerlerin benimsenmesi bu kurumun da radikal bir dönüşüme uğramasına neden olacaktır. Batılaşmanın devletin resmi politikası olarak uygulanması ile padişahın mutlak konumunu ciddi ölçüde zayıflatacak olan askeri ve sivil bürokratlar yönetim erkini ele geçireceklerdir. Küçükömer'in Türkiye'nin Batılaşamayacağı tezine ilişkin koşulların oluşmaya başladığı bu düzende, üretim fazlası bürokratlar tarafından ele geçirilmekte ve bu durum Batılaşma söylemleri üzerinden meşru kılınmaktadır. Batı'da artık ürünün burjuvazi tarafından kullanılmasında, üretim aracına-buradaki anlamıyla para kast edilmektedir-sahip olmasını sağlayan etmenler belirleyici olurken Osmanlı'da ise, üretim fazlasının idari düzeyde örgütlenen bürokratlar tarafından, şahsi çıkarlar ve devletin öncelikleri açısından kullanıldığı bir durum yaşanmıştır. Bu tespit, bir realiteyi ortaya koymaktadır, batıda feodal lordun kral karşısında elde ettiği özerklik esasen kişisel menfaat noktasında tezahür etmiştir, bir diğer deyişle ortaçağ Avrupa'sında kralın otoritesini sınırlandıran şartlar lordun geniş bir hareket serbestliği elde etmesini sağlamış, bu nedenle siyasi birliğin tesisi ya da merkezi yapının oluşturulmasına yönelik bir girişimin önüne geçilmeye

çalışılmıştır. Buna karşın Osmanlı Devleti'nde, daha önce dile getirildiği üzere, padişahın otorite kaybına uğradığı dönemde dahi merkezîyetçi eğilim ve devletin bütünlüğüne ilişkin temel kaygının sürdürüldüğü görülmektedir. Tanzimat devrinde bürokratların çıkarlarına dair kimi düzenlemeler kabul edilse de bunların devletin önceliklerine uygun bir mahiyet taşıdığı bilinmektedir. Söz konusu devletçi eğilimin izinde, Osmanlı yöneticileri devletin varlığını muhafaza etmek için yoğun çaba sarf etmişlerdir. Küçükömer, bu bakımdan, Osmanlı modernleşmesinin Batı'daki süreçle kıyaslandığında amacına ulaşamayacağını savunmuştur. Bu aynı zamanda Batılaşmanın gerçekleştirilemeyeceği tezinin de ana eksenini oluşturur; Batı'da modernleşme, üretim sürecinde aktif rol alan burjuvazinin öncülüğünde bir alt yapı hareketi olarak cereyan ederken, bürokratların yürütücü konumda bulunduğu Osmanlı'da ise daha çok üst yapı düzeyinde ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi, üretim ilişkilerindeki farklılıkta yatmaktadır. Burjuvanın üretim aracına sahip olması üretim fazlasından pay alabilmesini meşru kılmakta, hatta gerektirmektedir. Buna karşın bürokratlar üretim fazlasını elde etmek için padişaha sadakat ilkesinden faydalanırlar, onun şahsına olan bağlılık idarenin üst düzey mevkilerinde bulunmanın yegane yoludur ve bunun başlıca güvencesi artık üründen pay alabilmektir. Osmanlı modernleşmesinin tepeden inmeci bir anlayışta ele alınmasının temel nedenini bu durum oluşturur.

İdris Küçükömer, modernleşme boyunca benimsenen ve ATÜT tezleriyle kavramsallaştırılan söz konusu anlayışın Cumhuriyet dönemi için de geçerlilik arz ettiğini ifade etmiştir. Ona göre, "Halka rağmen halk için düsturuyla hareket eden" kurucu kadro, toplumun taleplerini dikkate almadan geleneksel kurum ve yapıları dönüştürmeye çalışmıştır. Tanzimat döneminde yapılan ıslahatların toplumun gelişiminden çok olumsuzluklar noktasında ele alınması, Cumhuriyet dönemindeki modernleşme uygulamalarına da benzer bir şekilde yaklaşılmasına neden olur; bu dö-

nemde yapılan devrimlerin üretici kesimin şartlarını iyileştirici imkanlardan yoksun kalması, dönem bürokratlarının şahsi çıkarlarını toplum menfaatinin önüne koyan bir tutum içerisinde olmalarına bağlanmaktadır. Osmanlı'da olduğu gibi, Cumhuriyet süresince de bürokratlar üretim fazlasına doğrudan ya da dolaylı yollardan el koymakta ve bu şekilde kendi çıkarlarına hizmet eden bir düzenin dayanaklarını oluşturmaktadırlar. Batılaşma boyunca kullanılan söylemlerde halkın yararına yönelik kararların alındığı dile getirilse de bu doğru değildir; Cumhuriyeti kuran bürokratların büyük bir zafiyet sergileyerek Batılı devletlerle aynı safta yer almaları, emekçi kesimin üretim koşullarının iyileştirilmesine yönelik kararların alınmasını engellemiştir. Küçükömer, dönem yöneticilerinin Tanzimatçılarla aynı kaderi paylaştıklarını ifade etmiştir. -Burada dikkat çeken husus, Mustafa Kemal Atatürk'e tahsis edilen toprakların, kurucu kadronun çıkarlarına hizmet eden, Osmanlı'dan kalma ve sömürüye dayalı üretim ilişkilerinin delili olarak sunulmasıdır.- Düzenin Yabancılaşması'nda Batılaşma'nın ilgili bölümünde *Atatürk'ün 154 bin 709 dönüm toprağa sahip olduğuna*²⁷ değinen Küçükömer, bunun CHP'nin toprak reformu konusundaki isteksiz ve iyi niyetli olmayan tutumunun bariz bir göstergesi olduğunu söyler. Zira toprak reformunun asıl amacının üretici kesimin mevcut olumsuz şartlarını iyileştirmekten ziyade taşrada bulunan ağaların etkinliğine son vermek olduğunu dile getirmesi bu konuya bakışını gözler önüne sermektedir. Atatürk'ün toprak reformu üzerinde

²⁷ "1925'te M. Kemal'in toprak reformu düşünmesi hikayesine en güzel cevap da şudur: Giderrek bürokratların toprak ve servet edinmeleri sırasında Mustafa Kemal'in 154 bin 709 dönüm toprak sahibi olmasıdır."

önemle durduğu ve bunun gerçekleşmesi için bir dizi girişimde bulunduğu bilinmektedir.²⁸ Bunları yok saymak adına devrimlerin tüm yönleriyle yararsız olduğunu ileri süren Küçükömer, özellikle başta Atatürk olmak üzere, yönetici bürokratların sömürüye dayalı üretim ilişkilerini kişisel menfaat ölçüsünde kullandıklarını iddia etmiştir. Bu iddianın doğruluk derecesi ise oldukça tartışmalıdır; gerek Tanzimat Fermanı'nın prensiplerine gerekse Cumhuriyet devrimlerinin mahiyetine yakından bakıldığında devletin kalkınması ve toplumun gelişimi açısından ciddi düzenlemeleri barındırdıkları görülecektir. Ancak bunların öngörülemeyen sonuçlarına dayanarak ortaya çıkan birtakım olumsuzluklar nedeniyle bürokratların Batılı devletlerin temsilcileriyle aynı safta yer aldıklarını söylemek mümkün görünmemektedir.²⁹ Batı'da modernleşme esasen ekono-

²⁸ Atatürk'ün henüz Cumhuriyetin ilk yıllarında köylünün durumundan haberdar olduğu, köylere yönelik olumsuz koşulların iyileştirilmesi için birtakım girişimlerde bulunduğu görülmektedir. 1929 yılında Meclis açılış konuşmasında açıkça "*çiftçiye arazi vermenin gerekliliği üzerinde durmuş, hükümetin bu konuyla bilhassa ilgilenmesini talep etmiştir*" 1936 ve 1937 yıllarında yaptığı konuşmalarda da benzer söylemler üzerinden konunun hassasiyetine dikkat çekmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda 1925 yılında çıkarılan "*Topraksız Köylüye Toprak Dağıtılması Hakkında Kanun*" a dayanılarak ve daha sonra kabul edilen bir dizi kanun ve kararname kapsamında belirli düzeyde toprak dağıtılmıştır.

²⁹ İdris Küçükömer, üretim güçlerinin gelişimine mani oldukları gerekçesiyle eleştirdiği Osmanlı yöneticilerini suçlayıcı bir dil kullanmaktan özenle kaçınmaya çalışır, bürokratların emperyalistlerle aynı safta yer almaları, batılı tarzda eğitim görmeleri ve modern değerleri benimsemelerine bağlı olarak kaçınılmaz bir nitelik kazanmaktadır, Tanzimat'ın bir devamı olarak gördüğü Cumhuriyet'e yönelik tespitlerinde de bu yaklaşımın geçerlilik arz ettiğini söylemek yanlış olmaz; ancak bu ifade yine de sorunludur. Batılılaşmanın istenmeyen durumlara sebep olmasından hareketle bu süreci yönetenlerin batılı devletlerin sömürgeci politikalarına hizmet ettiklerini söylemenin, Osmanlı ve cumhuriyet yöneticilerinin de emperyalist zihniyetin birer temsilcileri gibi lanse edilmelerine yol açtığını bilhassa belirtmek gerekmektedir. Küçükömer'in, Cumhuriyet döneminde batılılaşmanın tercih edilme sebebini, bürokratların kendi menfaatlerini sürdürmeleri temelinde irdemesi bu yönde okunmalıdır, nitekim unutmamakta fayda var ki Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bürokratların çıkarları emperyalist devletlerin niyetleri üzerinden izah edilmiştir. Bu sebepten ötürü; modernleşme uygulamalarından sorumlu olan devlet adamlarının emperyalist bir tutum içerisinde oldukları yönündeki düşünceye kaynaklık teşkil eden bu söylemin geçerliliği ciddi şekilde sorgulanmalıdır.

mik eksenli alt yapı unsurları tarafından şekillendirilmiş, burjuvanın öncüsü olduğu bu süreçte en başta üretim ilişkileri tüm yerleşik kurum ve değerler büyük bir dönüşüme uğramışlardır. Osmanlı'da modernleşmenin aksi yönde bir seyir izlediğini dikkat çeken Küçükömer, bir burjuva sınıfı olmadığı için batılaşmanın bürokratik yapı tarafından yürütüldüğünü, alt yapıda elverişli koşullar oluşmadan üst yapı kurumlarının değiştirilmeye çalışıldığını ve bu nedenlerden ötürü ıslahatların hedefine ulaşamayacağını savunmuştur. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde, modernleşme girişimlerine olumsuz yönde bakılmasının temel sebebi budur. Modernleşmenin Avrupa merkezli bir olgu olarak yalnızca iktisadi boyutunu ön plana çıkartan bu görüş, Osmanlı'nın kendine özgü dinamiklerinin göz ardı edilmesine neden olduğu için eleştirilmiştir.

İdris Küçükömer, Türkiye'de ilerici-yenilikçi olarak bilinen siyasi oluşum ve yapılanmaların üretici güçlerin gelişimini engelledikleri için gerçekte değişim karşısında bir tutum içerisinde olduklarını, muhafazakar olarak tanımlanan partilerin ise esasen değişimden yana bir duruş sergilediklerini savunmuştur. Osmanlı Devleti'nde batılı değerleri benimseyerek modernleşme politikalarına yön veren bürokratlar, klasik sistemin avantajlarından faydalanarak üretim fazlasına el koymuşlar ve mevcut üretim ilişkilerini kendi menfaatlerini sürdürmek için kullanmışlardır. Modernleşme sürecinde kabul edilen düzenlemeler, gerek ekonomik anlamda gerekse geleneksel kurum ve değerler üzerinde ciddi bir tahribata yol açtığı için halkın önemli bir kesimi bürokratik yapıya tepki göstermiştir. Bu tepki büyük ölçüde yenicherilerle esnaf ve ulema tarafından dile getirilir. Her ne kadar aralarındaki ilişkinin çok boyutlu bir mahiyet taşıdığı görülse de bunları bir araya getiren temel kaygının ekonomik önceliklerde tezahür ettiğini söyleyen Küçükömer, bunların aynı zamanda Türkiye'deki sağ partilerin temelini oluşturduğunu ileri sürmüştür. Buna karşın CHP daha çok Osmanlı'daki bürokratik geleneğin taşıyıcı ve temsilcisi konumundadır. Bu nedenle CHP'nin yenilikçi bir anlayışa sahip olması

mümkün değildir, zira bürokratların devletçi eğilimi sürdürüyor olması bu partinin geleneksel bir görünüme bürünmesine neden olmuştur. Klasik dönemin devlet eksenli zihniyetinin XIX. yüzyılda bürokratlarca benimsenmesi Cumhuriyet döneminde yaşanan gelişmeler üzerinde oldukça etkilidir. CHP kadrolarınca muhafaza edilen bu zihniyet orduyla kurulan ideolojik birliktelik nedeniyle uzun yıllar siyasi meseleleri tayin edici bir mahiyet taşımıştır. Yeniçeri, esnaf ve ulemanın çıkarlarını temsil eden sağ partiler ise üretici güçlere dayandırıldığı için yenilikçi bir yapıda örgütlenmişlerdir. Bunlar üretici kesimin taleplerini dillendirmekte ve üretim ilişkilerindeki temel çelişkiyi giderici çözümler ortaya koymaktadırlar. Modernleşme sürecinde ortaya çıkan çelişkilerin daha çok üst yapıda cereyan ettiğine dikkat çeken Küçükömer, Batı'da mevcut çatışmanın alt yapı ile üst yapı arasında yaşandığını ve bu durumun çoğunlukla emekçi kesimin koşullarını iyileştirici adımların atılmasına yol açtığını dile getirir. Osmanlı'da ise modernleşmeyi yürüten bürokratlar, temel çelişkinin görünmemesi için-temel çelişki üretim sürecinde yer almayanların üretim fazlasına el koymalarıdır-yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Bürokratlar artık üründen pay alabilmek için, batılılaşmaya ilişkin söylemlerden yararlanmışlardır, toplumun geri kalmışlığı karşısında ilerici konumda bulunduklarına ilişki ideolojik araçlara başvurmaları bunun bariz bir göstergesidir, bu sayede her zaman devletin üst düzey pozisyonlarında kendilerine yer bulmuşlar ve bu yolla üretim fazlasını elde etmeyi başarmışlardır. Dolayısıyla Batılaşma, toplumun gelişimine değil, yönetici bürokratik kanadın çıkarlarına hizmet etmektedir. Bu nedenledir ki Cumhuriyet döneminde Batılaşma resmi devlet politikası olarak benimsenmiştir.

Bu metin İdris Küçükömer'in belli başlı görüşlerini okuyucunun dikkatine sunmayı amaçlamaktadır. Dikkat çekici ve özgün kimi tespitlerinin yanı sıra, burada dillendirilen savların geçerliliğinin oldukça tartışmalı ol-

duğunu söylemek yanlış olmaz. Zira onun düşünceleri, Türkiye'deki modernleşme çabalarının tüm boyutlarıyla yararsız olduğu tezini merkez almakta ve ideal gelişmişlik düzeyine hiçbir zaman ulaşamayacağına dair ön kabule dayandırılmaktadır. Bu sebeple, söz konusu görüşlerin, tarihsel gelişimin izinde ciddi ölçüde sorgulanarak yeniden gözden geçirilmesinin gereklilik arz ettiğini bilhassa belirtmekte fayda bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- AKDAĞ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Yapı Kredi Yay., İstanbul, Şubat 2018
- AKYOL, Taha-ORTAYLI, İlber, Tarihin Gölgesinde, Timaş Yay., İstanbul, Aralık 2014
- BİLGE, Muhittin, Batılılaşma-Sivil Toplum-Cuntacılık/ İdris Küçükömer Üzerine Bir İnceleme, A Kitap Yay., Ankara, Kasım 2012
- ÇAYLAK, Adem, Türkiye'de Yöneten ve Yönetilen, Savaş Yay., Ankara, Şubat 2014
- GENÇ, Mehmet, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, Ötüken Yay., İstanbul, Nisan 2014
- İNALCIK, Halil, Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmaları, Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal Kurumsal ve Ekonomik Gelişim, İş Bankası Kültür Yay., Ocak 2015
- İNALCIK, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600), Çev: Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul, Ağustos 2016,
- KALKANDELEN, Zülal, İdris Küçükömer'in Tezleri, İkinci Cumhuriyetçiliğin Temelleri, Kırmızıkeçi Yay., İstanbul, Şubat 2018
- KAYALI, Kurtuluş, Türk Kültür Dünyasından Portreler, İletişim Yay., İstanbul, 2002
- KÜÇÜKÖMER, İdris, Düzenin Yabancılaşması-Batılılaşma, Bağlam Yay., İstanbul, Ağustos 2007
- KÜÇÜKÖMER, İdris, Halk Demokrasi İstiyor Mu?, Bağlam Yay., İstanbul, Ekim 1994
- KÜÇÜKÖMER, İdris, Sivil Toplum Yazıları, Bağlam Yay., İstanbul, Ekim 2014

KÜÇÜKÖMER, İdris, Anılar ve Düşünceler, Bağlam Yay., İstanbul, Ekim 1994

PAMUK, Şevket, Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları, Seçme Eserleri I, İş Bankası
Kültür Yay., İstanbul, Ekim 2016

PİRENNE, Henri, Ortaçağ Kentleri, Çev: Şadan Karadeniz, İletişim Yay., İstanbul,
2012

TABAKOĞLU, Ahmet, İslâm İktisadına Giriş, Dergah Yay., İstanbul, Kasım 2013

Yürümenin Felsefesi ve Yavaşlık

Özgür Taburoğlu

Henry David Thoreau'nun kenarlarını çizdiği "sivil itaatsizlik" bir tür yavaşlık eylemidir. Bu şekilde acele etmeden beklemek, Melville'in *Katip Bartleby*'si gibi, yapmamayı tercih etmektir. İnat ederek değil de, Gandhi gibi teslim olmak bu hareketin bir başka uygulama biçimidir. Bu yarı-eylemsizliğe uygun kişiye, "düşüncelerinin, heveslerinin, hayallerinin esaretinden kurtulmuş" bir mizaç gereklidir (Thoreau, 2017: 7). Böyle bir yavaşlık terbiyesi, acele etmeden yürümeyi bilmekle edinilir. Yürümek, hayata, doğaya, düşünceye koşut, çevreci bir eylemin temel bileşeni olur; beden ve ruha koşut bir fiil gibidir. Böyle bir yavaşlık tam hareketsizlikte değil, bir yürüyüş hızında seyretmekle mümkün olur. Yürüyerek yol almak, yeryüzünü genişletir ve daha hızlı fiiller içerisinde fark edilemeyecek zenginlikleri görünür kılar. Thoreau, hayatı boyunca Walden gölü etrafında yürüse de, her gün farklı bir manzara ile karşılaştığını anlatır. Özellikle yolu adımlayan kişinin ruh hali de manzaraya kendince ekleme ve çıkartmalar yapar. Yürümek, tabiat ve ruh hallerinin birbiriyle karşılaşmasına, serbestçe söyleşmesine izin verir. İç ve dış dünyalar arasında, kısıtlı görünen yer parçası sınırsız bir manzaraya dönüşür.

Thoreau'nun feyz aldığı kaynaklar arasında Taocu eserler olmasa da, birçok yerde "dolaylı eylemi", bir çeşit yapmama istencini savunur. Akıl

hocası Emerson da böyle düşünür: "Hükümetlerin en iyisi en az hükmedenidir." (Aktaran Thoreau, 2017: 11) Her ikisi de, herhangi bir varlığın, sahip olduğu imkânları dilediği gibi, sınırsızca başvurması öğretisini savunurlar. Kanatlanıp hızlanmayı değil de, yavaşlayıp, Kızılderililer gibi toprağa daha sağlam basmayı tembihlerler. İkisinin bu müşterek yavaşlık vurgusuyla, hız kültürünün çığırından çıktığı bir ülkenin düşünce babaları olmaları ilginç görünür.

Kuşkusuz bu kavrayış, Amerikan, daha az devlet daha çok toplum öğretisinin temeli olsa da, buradaki ifadeler romantik ifadeci bir hareketle uyuşmaz. Devlet aradan çekilince, toplum hızlanır, sürtünmesiz bir sahada istediği gibi harekete geçebilir. Dolayısıyla sivil itaatsizlik, Taocu tüm varlıkların mutlak dinginlik arayışını yansıtmaz. Hareketsiz beklemek, devlet yurttaşların karşısına çıkıp, onun vicdanına aykırı bir şekilde önüne duvar çektiğinde muhtemel bir eylem gibi ortaya çıkar. Ama asıl amaç, sivil toplumun yolunu açmak, onun yavaşlamasına mani sürtünmeli yüzeyi düzleştirme iradesini ortaya koymaktır.

Thoreau, sürtünmesiz bir "makineyi" arzular. "Sürtünme makineyi ele geçirdiğinde" orada sivil itaatsizlik eylemi ortaya çıkar. İlerlemeyi "yavaşlatan" bir işleyişi işaret eder gibi, vicdanı zedelenen yurttaş makinenin başını bekler. Ama hiçbir faziletli öğretisi bu vicdanın önüne geçemez. Thoreau'nun "yurttaşça fazilet" deyişi, kendi vicdanıyla arasına giren, onu yavaşlatan bir değer yargısıdır. Sivil itaatsizlik böylece, yurttaşın eylemiyle arasında hiçbir maddi manevi sürtünmenin girmemesi yönünde bir iradedir. Bu sırada ortaya çıkan dolaylı eylemin arkasında yurttaşlara ait sivil bir güç istenci saklıdır. Hatta makine başında öylece bekleyen yurttaş, bu sürtünmeli düzeni kendi haline terk ederek, "aşınmasını" bekler. Bu sırada yavaş, hareketsiz ve şiddetsiz şekilde, sebatla bekleyen yurttaşın davranışı, "makineyi durdurmaya yönelik çalışan ters bir sürtünmeye" dönüşür (Thoreau 2017: 23). Thoreau için "yaya sınıfı", makinedeki sür-

tünmelere neden olan diğer üç sınıftan, yani kilise, devlet ve halktan tümüyle farklıdır (2017: 45). Şövalye veya kutsal topraklara yürüyen dindarların "cömert ve kahraman ruhu" onlarda yaşamaya devam eder. Yürümek gibi yalın bir eylem kutsal bir fiil olur. Kendisinin keyfe keder Walden Gölü etrafındaki yürüyüşleri de bu romantik manifestoya dâhildir. Yürüyüşe çıkmaya hazır olmak, ruhsal olgunluğun en üst aşaması olur:

Her yürüyüş bir Haçlı seferidir; içimizdeki geniş Pierre, kutsal toprakları kâfirlerin elinden almamız, yeniden fethetmemiz için hep vaaz verir. (...) Bizler en kısa yürüyüşe bile geri dönmeyecek gibi çıkmalı, uçsuz bucaksız bir macera ruhuyla atılmalıyız. (2017: 44)

"Vicdanı sızlayan" herhangi bir kişi yürümeden yapamaz. Yürümek, kendi olmanın kestirme bir yolu gibidir. Yürümek, bir adalet arayışı gibi ifadesini bulur. Yaya sınıfı dışında adaletsizlik yayan, sürtünme üretenlerin "vicdansız" işleyişi, bu yürüyüş sırasında hem tecrübe edilir hem de düzene sokulur. Yürümek, evde oturmak ile dışarıda çok fazla zaman geçirmek arası ölçülü bir eylemdir. Dışarıda sertleşen ve içeride yumuşayan, "kalın ve ince derinin oranını doğru ayarlamının" (2017: 48) imkânlarını sunar. Bu derinin kıvamı, bir tür adaletli, vicdanlı varoluşun da işareti olur. Thoreau, bu adalet yürüyüşü sırasında önceden açılmış, hazır yollardan yürümez. Bir romantik gibi, yeni yollar açmak ister. Bu yenilik, yasayı tashih eder ve adaleti yeniden tesis eden vicdani bir yönseme edinir. Ama bu gibi yürüyüşlerle açılan yeni manzaralar etrafına hemen bazı çitler çekilir; yasa adaleti çok geçmeden tahkim eder.

Thoreau, devlet ve onun doğaya dönmek isteyen yurttaşlar önünde yarattığı yapay sürtünmeli zeminleri aşarak, doğanın açtığı "kasvetli" uzamların peşinde olmayı arzular; yavaşlıkla aşılabilecek yükseklik ve derinlikleri arar: "Okyanus lazım bana, çöl lazım, yaban lazım" (2017: 66). Bu kasvetli açıklıklar kalmadığında, medeniyet "çürümeye" başlar. Kent merkezi, düz ve sürtünmesiz görünse de, hemen dışında, yürümeye meydan okuyan engebeler olmadan sağlıklı bir birikimin mekânı olur. Kent sakinleri bu

habis birikimi tüketerek var olmaya çalışırlar; "artık atalarının kemiklerini gübre niyetine kullanmaya başlar. Şair kendi fazla yağları sayesinde ayakta kalır, filozof ise kendi iliğiyle beslenmek zorundadır" (2017: 67). Bunun sonucunda, Amerika denilen yer, işlenecek "bakir topraklar" kalmadığında, kendi habis birikimine kapanır ve adaletsiz bir yer olmaya başlar. Medeniyet karşısında bir dışarı, "yabani bir hayat" olmadığında, içeride veya sur içinde yaşam bozulur. Şair ve felsefeci de, iç dünyaları adımlayan kimseler olarak, sözcükleri bu yabani kökenlerle tekrar buluştururlar. Sözcükleri "iptidai hallerine döndüren" şair, kelimeleri "köklerine yapışmış toprak ile beraber sayfalara geçirir" (2017: 69). Gücünü, hızından alan Amerika'nın kurucu babalarından birisinin vaz' ettiği bu Rousseaucu yabanılık ve yavaşlık vurgusu tuhaf görünür. Ama tüm hızlanma biçimlerinin kökenlerinde ifadeci bir romantizm ve dışarının ele geçirilmesi arzusu olduğunu fark ettiğimizde, o kadar da şaşırtıcı olmadığı ortaya çıkar.

Varlığın Yoğunluğu

Yürümek üzerine metinler, eğer salt faydalı bir uğraş için yer değiştirme amacına hizmet etmiyorsa, bu fiilin genel olarak işlevsiz doğası üzerine dururlar. Bu çeşit bir yürüme eylemi çok yakın zamanlıdır. Belirli bir faydadan uzak ilk doğa yürüyüşlerini romantik şair William Wordsworth'un yaptığı dile gelir (Gros, 2017). Ama beden ve ruhu birbirine koşut kılmak gibi saklı bir faydası da yok değildir. Amaçsızca yürüyen kişi, ruhsal ya da bedensel kaynaklı bir hızlanmanın sonucu birinin diğerini karartmasına mani olur. İkisinden birisinin "performans" kaygısıyla, diğer tarafla ruhdaşlığın kaybolmasına engel olur. Amaçsız yürümek bir tür spora, sözelimi *trekking*'e dönüşmez. Bu şekilde yürümek, hızlanmak isteyen başvurmadığı bir fiildir; zaman kısıtlaması, yetişecek yeri olmayan eylemidir. Bu nedenle "ağırdan almaya", yavaşlık felsefesine uygun bir edimdir.

Romantik şair, "yan yolların tanrısı" Wordsworth, "yürüyenler neslini" yaratır (Solnit, 2016: 127). Ondan önce yürümek sadece işlevsel bir yüklem gibidir. "Faydasızca yürümek", olağan değildir. İngiliz romantik neslinden De Quincey, ilk kez çadırı sırtında uzun soluklu yürümeyi dener. Wordsworth ve Robert Jones, uzun Avrupa turları öncesi özel kaban diktirirler; Coleridge, yürürken kullandığı bastonla, trekking sopalarının ilk örneklerini kullanır. Keats, tuhaf seyahat kıyafetleri giyer. Coleridge, kimselerin önceden çıkamadığı zirvelere tırmanır. Dağcılık, romantik izleğin yarattığı bir meşguliyettir. Onlardan önce zirveler pek kimsenin ilgisini çekmez. Yine Coleridge, uzun yürüyüş ve tırmanışlara son verince, şiiri de biçimsel olarak değişir, kafiyesiz vezinli şiirler yazmaya başlar; şekli olana geri döner (Solnit, 2016: 172).

"Yürümenin ritmi bir tür düşünme ritmini beraberinde getirir." Aralarında "tuhaf bir ahenk" vardır. Bu sırada zihnin de doğanın ayrılmaz bir parçası olduğu, Eski Yunanlılarda olduğu gibi fark edilir. Edmund Husserl de yürümeyi, "dünyayla ilişki halindeki bedeni" deneyimlemenin temel yolu sayar (Solnit, 2016: 22, 51). Âdeta zihin, muhayyile, bellek, duyular ve topluca beden, yürürken birbirine ayrımsızca eklenir, beraber çalışırlar. Temel bir yüklem olarak yürüme sırasında, ruhsal ve bedensel fiiller bir görüngübilim içerisinde indirgendiğinde, zorunlu bir yavaşlık ortaya çıkar ve tüm diğer fiillerin yaratılış koşullarını oluşturur sanki. Neredeyse tek yapabildikleri yürümek olan Beckett kişileri bu yavaşlığı icra ederler sözgelimi.

Yürümek, beden ve ruhu olduğu kadar, zaman ve mekânı da buluşturur; birinin diğerini aşmasına, karartmasına izin vermez. Mekânlar arasında devinen bedenlerle, zaman içerisinde yer değişen ruh hâlleri arasında da bir bağdaşıklık mümkün kılar. Kimsenin diğerine zincir takmadığı, ayağına dolaşmadığı bir uyumun arayışı hakimdir. Bu bağdaşıkların sağlanması, yürüyen varlığın "kendi olmasını" da sağlar (Gros, 2017: 12).

Ancak bu kendilik, tekrar işlevsel yavaşlığın ve hızın dünyasına geri dönen bir fail için kaybolur. Böyle yürümek, hız dünyasında kendisini kaybettğini düşünen bir kişinin tecrübe edebileceği bir huzuru vaat eder. Yani, yürümenin getirdiği bu huzurlu yavaşlığı, bir zamanlar hızlanmış olanlar anlayabilirler. Eğer haftanın telaş ve yorgunluğunu aralamak için başvuruluyorsa, hafta başı zindeliği amaç ise, yürümenin yarattığı bu dinginlik işlevsel bir yavaşlık olur: "Basitlik istemek için karmaşık, bu tür bir hareketlilik istemek için de yerleşik olmak gereklidir. (...) Bedeviler yürüyüş turlarına çıkmazlar" (Solnit, 2016: 183). Tabiat parçası bir tür peyzaj, bitki örtüsü ise botanik ilminin nesnesi olmalıdır. Üstelik tüm bunlar yakın zamanlı gelişmelerdir: "Doğa merakı kadar pitoreskliğe yapılan vurgu ve doğa turizminin varlığı gayet sıradan şeyler gibi görünse de, bunların hepsi on sekizinci yüzyılda icat edilmiştir" (Solnit, 146).

Diğer yandan, Thoreau'nun duyduğu türden "yabanın çağrısı", bir benlik arayışına, kendini bulma çabasına dönüşüyorsa yürümenin amaçsızlığına gölge düşer. Yürümek, "birisi olmama özgürlüğünü" (Gros, 2017: 14), benliğini kaybetmeye neden olan güzergâhlar açmadıkça, bir doğa sporu olmanın ötesine geçmez; vicdani, etik bir eylem olmaktan çıkar. Yürüyen kişi etrafında genişleyen "hareket halindeki kadim yaşam", kısmi varlıkları siler. Böyle yürüyen, *khōra* türünden bir varoluş malzemesi ya da "varlığın yoğunluğu" içinde çizgilerini, ayrımlarını kaybeder.

Into the Wild (2007) filmindeki Christopher gibi, biri olmaktan yavaş yavaş vazgeçen, bir manzarayı, içinde gezinen varlığa kayıtsız vahşi genişliği adımlaması gerekir. Yavaşlık felsefesine uygun bir yürüyüş, bu isimsiz vahşetin çağrısını amaçsızca cevaplamakla mümkündür. Bu celbin hakkını veren Christopher, benliğinden sıyrıldıkça trajik bir mizaç kazanır ama bu da kendisini daha savunmasız kılar, ölümünü hazırlar. Onunki gibi yürümek, aşırı sporlardan daha fazla cesareti gereksinir. Böyle yürüdükçe, üzerindeki astarları, korunaklı giysileri yavaş yavaş atar. Bir yan-

dan da işlevsiz bir yavaşlığın trajik özünü tecrübe eder. Medeniyet zincirlerini, kendisini güvenceye almayı tembihleyen öğretilerden, benliğinden sıyrılmanın tehlikelerini fark eder. "Boğucu ve aşırı kısıtlayıcı" ruhsal ve bedensel zincirlerin bedensel bütünlüğünü nasıl koruduğunu anlar. Trajik bir özgürlük tutkusunun, bedensel ve ruhsal bütünlüğü için nasıl tehlikeli olduğunu fark eder. Tragedyalardaki manasıyla bir parça onur karşılığında, Leviathan'ın güvenceye aldığı sayısız sözleşmeyi terk etmenin, doğa haline geri dönme çabasının nasıl bir çıplaklık yarattığını görür.

Nietzsche, Christopher'ın hayata geçirdiği türden yürümeyi âdeta trajik bir eylem gibi tarif eder. Basitliği ölçüsünde icra edilmesi de o ölçüde zordur. Yürüme fiilinden beklenen, tıpkı bir tragedyada olduğu gibi, Apollon ve Dionysos'u uyumlu kılmaktır. Düşünce ve kasların birleştiği "şenlik" yürürken yakalanabilir (Nietzsche: 2006). Yürüyen kişi, "önyargılardan kurtulur"; düşüncesine canlılık gelir. Ayaklar ve bağırsaklar bu anlamda tezat oluştururlar. Birisi yenilenmenin imkânlarını yaratırken, diğeri oturan, hareketsiz insana hâkim uzuv olur. Bağırsakların hükmü altındaki kişi, "kutsal tine karşı günah işler":

Açık havada, yürürken doğmayan, kasların da birlikte şenlik yapmadığı hiçbir düşünceye güvenmemeli. Önyargıların hepsi bağırsaklardan gelir. –Bir kez daha söylemiştim, Kutsal Tine karşı işlenen asıl günah kaba etlerdir. (2006: 30)

Bu anlamda Nietzsche, Lao-Tzu'nun hareketsizliği, yerinde oturmayı savunan öğretisi ile de çatışır gibidir. Tüm duyu uzuvları, delikleri kapalı insanın hâline karşı çıkan Nietzsche, oturduğu yerde çalışmayı, yazı yazmayı kınar. Yürüyüşleri sırasında zihnine dolan fikirleri not alarak eserlerini ortaya çıkarır. Böylece fikirler, bağırsaklardan değil de ayaklardan ve doğrudan yeryüzü üzerinden kendisine ulaşır. Bu anlamda Taocu fikriyat ile çatışmaz. Çünkü tüm düşünceler yolda iken ortaya çıkar. Kant gibi yürümeyi araçsal kılmaz; oturarak yazan filozofun, dik durmayan, bedenini yaptığı işe katmayan kişinin düşüncesinden şüphe eder. Nietzsche'nin

kusmaktan, Kant'ın ise kabızlıktan şikâyet etmesi, yürüme fiiline yaklaşımlarıyla uyum içerisinde görünür.

Nietzsche gibi yürüdükçe, düşünceye farklı duyumların, manzaraların, kokuların sureti karışır böylece. Küflü, tozlu kitaplarla dolu bir kütüphanenin içerisinde soluk almadığından, her zaman havadar, yaşama denk fikirler ortaya çıkabilir. Düşünce, "kasılmış bağırsaklardan" gelmez. "Kıvrımsız, yay gibi gergin" bir bedenden dışarı çıkar (Gros, 2017: 24); kapalı bir odaya değil de, "engin boşluklara maruz" bir kafanın üretimidir. Herhangi bir fikir ya da edebiyat eserinin kıymet ölçüsü şu soruyla açığa çıkarılabilir: "*Yürüyebiliyor mu?*" Yürüyen düşünce ya da sanat işi, fazlalıklarından ve eksiklerinden kurtulur. İçindeki hınç yok olur, yaşamı olumlayan, "hafif ama derin" fikirler beden kazanır. Yürümek fiilinde olduğu gibi, hız ve yavaşlık oranlarında yakalanması güç bir nispetin verimidir. Yürümek ve düşünmek bu nedenle Nietzsche için anlamdaş yüklemeler olur. Yürürken derinlere inen, yükseklere çıkan ayaklar ve zihin arasında dolaysız bir bağ ortaya çıkar; ayakların duyduğu yerdeki yoğunlukları zihin ifadeye dönüştürür; bedenle birlikte zihin de irtifa kazanır ya da kaybeder. Yürüyen kimsenin ayakları altında "kıpırdayan" yeryüzü bazı titreşimleri ayaklar üzerinden duyurur, dikte eder bazen. Yerin bir içkinlik yüzeyi olduğu yürüyerek düşünmede veya peripatetik eylemde, düşünceye herhangi bir metafizik, ahlak, alışkanlık güçlkle yaklaşır. "Titreşen manzara", ilk kez duyulmuş bir hakikatin yaratılmasını telkin eden bir çağrı olur. Böylece tabiat ve yürüyen bedendeki ruh hâli karşılıklı titreşip birbirini yansılar. "Mevcudiyetin yoğunluğu" yoruma muhtaç bu titreşimleri kendi içerisinde adımlayan bir beden ve tine duyurur.

Nietzsche, içeride iki büklüm çalışan Kant'tan farklı olarak, dışarıda kararlı bir şekilde yürümeyi tembihler. Ama bir yandan da Kant onun için bir değişimin işaretidir; hatta onda bile "Homerik vahşilik"ten bazı işaretler vardır. Ondan sonra düşünce içeri geçer, yürümeyi unuttur. Doğayı değil de, hazır bir insani dekoru, peyzajı adımlayan düşüncenin huzurlu

seyri başlar. Nietzsche'ye ilham veren dışarı artık yok olup, her yer içeri, en iyi ihtimalle içeriler arasında geçitler, aralıklar olunca, düşünceyi zinde tutan manzaralara nazır olmak zorlaşır. Kararlı bir yavaşlık içinde kat edilecek vahşi doğa, romantik tecrübelerin, kendi olma çabasının dekoru olmaktan çıkar. Bu durumda dışarıya, doğaya çıkmak için güç istenci, cesaret gerekli değildir.

İçerideki faydalı ve huzurlu yavaşlık ile dışarıdaki yavaşlık karşılaştırılamaz. Yürümenin yavaşlığı, hızın karşıtı bir eylem değildir: "Yavaşlık tam olarak aceleciliğin zıddıdır" (Gros, 2017: 38). Acelecilik, belirli bir hız ya da sükûn oranından bağımsız, belirsiz aralıklarla hızlanıp yavaşlamak, kararsız adımlarla ilerlemek anlamını taşır. Acele giden, mekânın tecrübesinden uzak kaldığı gibi zaman da kazanmaz. Diğer yandan belirli bir hız ve sükûn oranına sahip yavaş eylem, mekânı derinleştiren ve aynı mekân tarafından sarmalandığı zamanın "süre" hâlini tecrübe etmeyi mümkün kılan bir eylemdir. Adımların hızından çok, bir metronom kararlılığında olmasından anlaşılır. Sözelimi böyle katedilen bir manzara, Paul Cézanne'ın dağ silüetleri gibi, her bakışta kendisine ait farklı bir zaman ve mekânı yürüyene açar. Ressamın yerinde durmasında da kararlı bir hız oranı bulunabilir. Bu sırada, "mevcudiyet bedene nüfuz eder yavaşça" (Gros, 2017: 39).

Romantik Bir Eylem Olarak Yürümek

Romantik yürüme idealini hayata geçiren şairler veya düşünürler, Rousseau, Wordsworth, Nietzsche, Thoreau veya Rimbaud, müşterek bir vurguyla, tek kişilik, yalnız bir eylem içinde olduklarını dile getirirler: "Zihnim ancak vakti, saati geldiği zaman yürümek ister; başkasının yürüyüşüne ayak uydurmak onun harcı değildir" (Rousseau, 1991: 181). Ama zaten onlar gibi yürüyeni de pek yoktur. Rousseau'nun, belki de yürüyüş turlarının ilk örneklerinden birisi için etrafına yaptığı çağrı cemiyette karşılık bulmaz (Solnit, 2016: 40). Toplu halde yürümek belirli bir hız oranına

varmayı zorlaştırır. Bu uyum yakalandığında ise, askeri yürüyüş gibi bir koreografiye dönüşür. İnsan tekinin yürüdükçe yarattığı, tecrübe ettiği, biriktirdiklerine sonra bu topluluklar sahip çıkarlar. Kalabalık içerisinde yürümek, bir başkasının hız ve sükûn oranına tâbi olmayı gerektirir. Rousseau, iyi yürüyüşçünün bu temel arayışını dile getirir: "Ben canımın istediği gibi yürümekten ve canımın istediği zaman durmaktan hoşlanırım" (1991: 263). Bu eylemin gerektirdiği içedönüklüğü, tefekkür hâlini dışarıdaki yol arkadaşı bozar. Bu kadar basit bir eylemi herkes kendi mizacına, hızına, yavaşlığa uygun bir şekilde icra eder. Bu nedenle yürümek, sadeliği ölçüsünde karmaşık bir fiildir. Bedenin ve ruhun beraberce taşıdığı bir mizaca göre, bazı keyif aralarıyla kesintiye uğrayabilir; Nietzscheci manasıyla, kararlı ve istenç dolu meylini değiştirebilir. Ama bu gevşeme bile bireyin kendi seçimi olur.

Bir yandan vahşi tabiatı adımlayan romantikler, kimselerin önceden tırmanmadığı, derinliklerine inmediği doğa parçalarını katederken, bir yandan da peyzaj tutkusu, geometrik nitelikte, göz alıcı bahçeler de şehir içlerinde tasarlanır. Doğanın vahşi ve stilize hali aynı anda ilgi nesnesi olur. El değmemiş olanla, insan üretimi bir doğanın arası kalmamış gibidir. Manzara keşfedildiğinde, bir yandan da çerçevelenir; bilimsel icatların tekniğin hizmetine koşulması gibi. Keşif ve yaratma, hep bir çevrim halinde birbirini izler.

Romantik şahsiyet yürürken, bir tür görüngübilim içinde ilerler. Tüm karmaşık fiilleri, isimleri, sıfatları indirgeyerek, geriye çok yalın bir yüklem ile, arkasında bıraktığı kalabalıkların uğultusunu, homurtusunu paranteze alarak, hakikati bu basit eylem etrafında yeniden yaratmaya uğraşır. En azından Nietzsche gibi uzun soluklu yürüyenlerin çabası budur. Bu sırada zaman ve mekânı dolduran fiiller, iyelikler, öznelere, nesnelere yeniden tarif edilmeye açık olur. Karmaşık sesler terkibi bir uğultu yerine basit sesler, hışırtılar, çıtırtılar ve yine yalın ışık oyunları duyulara çarpar. Tüm mana ve biçimler, bu basit ışık ve ses oyunları içinde yeniden dile

gelmek ister gibidir. Rousseau'nun tecrübe ettiği türde bir "fırça kudreti, renk tazeliği, ifade enerjisi belirir" (1991: 248). Duyu ve ifade arasındaki mesafe çok yakındır. Hışırdamak sözgelimi tabiata öykünen temel bir yüklem olarak, duyum ve ifadeyi ayırmsız, zamandaş kılar. Bu mesafesizlik, yavaşlığın şekil bulduğu yeryüzüyle yakın teması mümkün kılar.

Parantez dışında kalan uğultu sese, gözü yoran bir aydınlık veya karanlık bazı ışık oyunlarına, ışımaya ve gölgelere dönüşür. Bir yandan da bu sırada icra edilen yavaşlık, yalınlık, sessizlik bir ifadeye kavuşur; sessizlik bir müzik gibi duyulur sözgelimi. Manasız sesler ve ışıklar, Heidegger'in "das Gerede" diye tarif edeceği türde bir gevezelik içinde kaybolmaz; en iptidai ses ve ışık bile kendi hareketi olan, mizaç sahibi bir failin duyumu olur. En basit tabiat parçası, duyum, imge ya da ifade "çarçur" edilmez. Duyulan, tecrübe edilen, hemen bir adın, sıfatın, simgenin altında kararmadan bir süre çınlar, ışmasını sürdürür. Titreşimler, temel yüklem ve duyumlar, yürüyen bir beden ve ruhun yakalayıp serbest bıraktığı biçimler olur. Yavaşlamış bir bünye sayesinde, paranteze alınmış bir uğultulu kalabalığın görünmez, ısıtmez kıldığı ne varsa bir görüngü kıymeti kazanır.

Yürümek, belki de ilk kez Rousseau için poetik bir fiil değeri kazanır. Yürümenin düşünceyle uyumlu olduğunu, zihnin düzenli şekilde, "telaşsızlık" içinde adım atan bir bedenın salınacağında huzurlu bir seyir içerisine girdiğini dile getirir. Zihin gündelik telaşından kurtuldukça, çıkarsız bir düşünme eylemi başlar. Bedeni yormayan bu arzulu edim sayesinde, zihin bedensiz gibi bir sorumsuzluk içine de girebilir. Beden ve zihin birbirine yük olmadan beraber ilerler, iner çıkarlar. Rousseau, böyle yavaşça yürüdüğü dönemlerdeki kadar kendi olmadığını dile getirir (1991: 248). Onun için bozulmamış ilkel insan, yürüyen birisi, *homo viator*'dur. Yürüdükçe, içinde "direnen" bu varlığa yeniden rastlamayı umut eder. Bu ilkel

varlığın arayışındayken, duyumlar da basitleşir; yaprakların hışırtısı, sonbaharın renkleri, homurtular, gıcırtilar gibi temel sesler, renkler ve ışıklar yeniden tasvir edilmeyi bekler.

Rousseau, ölçsüz hız ve işlevsel yavaşlık biçimleriyle medeniyetin bozduğu insanlığı geriye doğru kat ederken, acelesiz ama kararlı şekilde yürür. Bu sırada, "toplumsal insanın üstündeki verniği yavaş yavaş kazımay" umut eder (Gros, 2017: 70). Üstelik o da Thoreau gibi keyfe keder bir güzergahta, Paris'e yakın Boulogne ormanında dolaşır. Ama bu belki de yeryüzünün en medeni doğa parçasında ilkeli keşfetmekten, ağaçlara ve hayvanlara eşlik etmekten söz edebilir. Yavaşça kazınan Parisli yüzeyler altından, "ilkel, yabani, masum adam usul usul belirir" (Gros, 2017: 70). Yürüyen kişi, kendi benliğini de bu sırada kazır. Medeni varlığını kaybettikçe, kendisine ihtimam gösterdiğini fark eder. Benliğin işgal ettiği ilkel bir mizaç, sahici bir kendilik gibi yüzeye çıkar. Bu sayede "kendini sevmek" yeniden mümkün olur. Bu sevgi, Rousseau için derin bir vicdanın, "saf, şeffaf, sonsuz bir merhametin" ilk belirtisidir (Gros, 2017: 72). Yürüyenin kendine yönelik bu ihtimamı, kendi benzerlerine dönük bir merhameti de yanbaşında getirir. Merhamet, doğanın "soluk alıp vermesi" ve yeryüzünün duyumuyla beraber, bir telaşsızlığa tanık oldukça ortaya çıkar. Merhametle birlikte gelen "mutluluk", "sarsıntısız ve kesintisiz, tek düze ve ılımlı bir hareket" olarak yürümenin türevlerinden birisidir. "Telaşa gelmeden" yapılan kesintisiz bir yürüyüş, hazır manaların doldurduğu "kitapların kapanıp", "ağaçlarla taşar arasında, yollar üzerinde sadece bir titreşimin" (Gros, 2017: 74, 76) yeniden ifade edilmesine imkân verir.

Yürüyen kişi, bazı hazır anlam ve biçimlere tesadüf etmez; "olduğu yerde titreşen hareketsiz bir sonsuzluğun" (Gros, 2017: 78) kendini açma kiplerine tanık olur. Kararlı bir yürüyüş, kendisi gibi sürüp gitmekte olana mazhar olur. Böyle yürüyen, varlıkla bağdaşık bir fiil içinde ilerler; bir

manzaranın yanında, bir metafiziği, varlık düşüncesini de kat eder. Gevezelik ve hızlı eylemler içindeyken gözden kaçırdığı, düşünmeden bıraktığı, zaten orada olanın duyusuna ulaşır. Bir şeyler yapmak ve olmak arasındaki bağ yeniden kurulur. Yürümek, hem bir eylem hem de olay gibi gerçekleşir. Manzarayı yürüyerek gören, aynı zamanda onun nazarına açık olur; "saf bir varlık duygusunu yeniden kazanır" (Gros,2017: 79). Eylemini, basit yüklem, sesler, ışıklar, dokunuşlarla bazı olaylar tarafından cevaplandığını fark eder. Duns Scotus'un *haecceitas* gibi tarif edebileceği, tekil ve yalın doğa olayları, yürüyeni karşılıksız bırakmaz.

İşlevsel bir yavaşlık ediminde olduğu gibi, ferdi bir rahatlama değil, bu yoğun varlığın "deriye nüfuz ederek" mevcut yaşam biçimini bozması da mümkündür. Ama yeni ışık oyunları, renk tonlarıyla, türlü seslerle temelden kurulması gerekli bir başka mümkün dünyanın imgesi ortaya çıkar bu sırada. Öyle ki yavaşça yürüyen, kendi ferdiyetinden kurtulup, manzara ile bir olabilir. "Hayattan alıp götüren" bir yavaşlık içinde icra edildiğinde, kazançlı bir fiil olmaktan çıkar. Oransız hız ve işlevli yavaşlık biçimlerinde olduğu gibi, insan-biçimli dünya bu sırada geçersiz olur. İnsani faydayı dert edinmeyen bir manzaraya nazır şekilde bu yürüyüş devam eder.

Rousseau gibi Nietzsche ya da Thoreau da, yürümek için bir göl çevresi, yakında bir ormanlık alanı da yeterli görürler. Kent içi yürüyüşçüsü Baudelaire için caddeler bile böyle bir güzergâh kıymeti kazanır. *Flâneur*, egzotizmden tümüyle uzak bir kentli olarak, hemen etrafındaki kalabalık içerisinde kendi manzarasının arar. Bir romantik gibi, çok uzaklara ve geçmişe, insanın var olabileceği en zor mekânlara ihtiyaç duymaz. "Uygar dünyaların kenarları" da çok şey anlatır ona. Hatta yer ve zaman olarak yakın manzaralar hâlimizi anlamak için daha uygundur. Tabiat ile ruh hâlleri kesiştiğinde ortaya çıkan bir manzaranın keşfi için çok istisnai mekânlara ihtiyaç yoktur. Farklı bir mizaç, ruh hâli veya duygu ile karşılaşan bir tabiat parçası her zaman yeni bir yer gibi tecrübe edilir zaten. Bu

manzarayı kat etmeye en uygun yürüyüş ritmini, çok hızlı ya da çok yavaş değil, tabiat ve ruh hâlinin aynı titreşim içerisinde buluşmasına olanak sağlayan hız ve sükûn oranı belirler.

Bu sırada katedilen doğa, Eski Yunan *physis* sözcüğünün imlediği gibi, insan yapımı olanla modernlerin vahşi doğa dediklerini topluca bir araya getirir. İnsansız doğa belgesellerinde tasvir edilenden tümüyle farklıdır. Romantikler, biraz bu belgesellerdeki doğayı arzularlar. Rousseau, Nietzsche veya Thoreau da biraz böyle bir tabiat içinde olmak isterler. Ama Baudelaire, özellikle insan yapımı olan bir peyzaj içinde yol almak ister. Kendisini doğal olmaktan tümüyle uzak bir kent içinde, pasajlara, insan ve araç trafiğine terk eder. Tıka basa anlam ve biçim dolu bir karmaşa içinde ilhamı peşine düşer. Baudelaire, herkesle aynı yönde ilerlese de, muayyen kent manzarası ile karşılaşan farklı bir mizaçtır. Onun da, en vahşi doğada yürüyen romantik gibi, kent içerisindeki bazı "ahestelik" biçimlerini yakalaması şaşırtıcı değildir. Thoreau gibi Baudelaire de, kentteki yenilik ve ilginçlikler arasında "sakin bir ebediyete" tanıklık edebilir. Benzer şekilde Kierkegaard da mümkün olduğunca kent karmaşasının yoğun olduğu yerlerde gezinir ve çalışır. Bu gibi, "şehir yaşamının gürültülü patırtılı çeşnisi" içinde zihninin daha işlek olduğunu dile getirir (Solnit, 2016: 47). "Gergin bir zihni" dağıtmak için böyle "ehemmiyetsiz" tesadüflere ihtiyaç duyar. Etrafındaki telaşeye kapıldığında zihni yavaşlar. Kalabalık Şark manzaralarına huzuru bulan Batılı seyyahlar veya vahşi doğada türlü koşulsuzluklar içindeki romantikler de aynı çelişkiden beslenirler.

Baudelaire, belli bir manastıra bağlı olmadan yürüyen bir keşiş, *gyrovague* gibi, amaçsızca yürür. Aradığı bir yer yoktur; arzusunun hareketini izledikçe, kent kendisini ona açar. Oysa romantik bir yürüyüşçü, kendi güç istencini manzaraya yansıtır. Orada kendi görünürlük alanını yaratır. Bir *gyrovague* ise daha çok kendisini gösterene maruz kalır. "İnatçı bir mevcudiyet" karşısında iradesi ve ifadesi çözülür. Böyle bir yol alma biçimi,

benliğinden kurtulmasına yardımcı olur. Varılan yer değil de yolun kendisi, Taocu kozmolojide ve kimi Tasavvuf okullarında olduğu gibi, daha önemli olur. Bu yol boyunca benliğin boşalan yerini bir kendilik, mizaç doldurur.

Yürümek, özellikle mistik yürüyüşlerde ve hacıların seyahatlerinde amaçlanan, "birikimleri dağıtmanın" muhtemel bir yolu olur. Hacılar, yer yüzünü adımlayarak, dünyevi bir eylemin içinden kutsal bir vazifeyi icra ederler. Her iki âlem böylece aralıksız irtibatlı kalır. Yürüyüş, onlar için yerin kutsanması demektir. Benlik de ruhsal birikmenin mecrası olarak, yol boyu boşalır; onunla bağlantılı, dünyayı belli şekillerde anlamaya hizmet eden adlar, sıfatlar, simgeler, basit bir fiil olarak yürümek eylemi sırasında geçersiz olur. Yavaşça yürüyene açılan bir manzarayı tasvir etmek için yeni dil unsurları gereklidir. Dışarıdaki doluluğun nazarına açık *gyrovague* yürüyüşçü, birikimleri atılmış bir içerisini bu öğretinin nüfuzuna açar. Tüm görünenlerin ardında "sükûnetle varlığını sürdüren hakikatin" karşısında bir kinik gibi içini boşaltmış ve mütevazı olmak, bu sınırsız öğretiye mazhar olmak için zorunludur. Böyle bir yolun yolcusu, tragedyalarda gibi tabiata, kadere zor kullanmaz, daha çok bir Japon *noh* tiyatrosunda gibidir; yavaşlıkla dekoru kateder. Bu şekilde yürümek, tam bir eylem, fiil gibi de görünmez, bir olaya maruz kalmaktan farksızdır. Manzara, ne kadar kendisini açarsa o kadarını görmek, nereye kendisini götürürse oraya taşınmak gibidir. Güç istencinin güdülediği bir eylem olmadığından, bedeni ve ruhu zorlayan fiillere fazla rastlanmaz. Diğer yandan, romantik şairler veya Nietzsche, yürürken tırmanmayı, nabzın olağan değerler üzerine çıkmasını gerekli sayarlar. Tüm romantik fiillerde, "sabit bir ısrar" vardır.

Bir *gyrovague* gibi yürümek, insanın, bedenini, kendi ifade olanaklarını, işlevlerini protez uzuvlara emanet etmesiyle mümkün olur; yürüyüş, basit ve hatta niteliksiz bir eylem gibi ortaya çıkar. "Hiçbir şey yapmamaya

en yakın yapılacak şey yürümektir" (Solnit, 2016: 22) Disütopik *Wall-E* animasyon filminde, bu imkân da insanların elinden alınmıştır. Bedensel edimlerden en son yürümek fiili kalır ve onu yitiren, artık zihinsel yetilerini de kaybetmeye başlar. Gündelik yaşam hızlansa da, beden atıl bir fazlalık olur. Yürüyüş, böyle bir zamanda adeta kurtarıcı, beden ve zihnin, içerisi ve dışarısının kaybolan uyumunu telafi edecek basit bir eylem olur; bunların kaybolan devamlılığı yürüyüş sırasında birbirine eklenir. Tehlikeli bir alamet olarak ayrı düşmüş zaman ve mekân birbirine "dikilir" (Solnit, 2016: 16).

"Uygar Kişi"nin Yürüyüşü

Nietzsche için "yaşam", "sayısız aralardan oluşur" (Aruoba, 1994: 8). Kendisinin denediği gibi, bu "araları ve duruşları" çok az kişi tecrübe edebilir. Yürümek, bu tanıklığın önemli bir fiilidir. Belirli şekilde yürüyen çok az kişi bu aralıkları fark edebilir. Bu şekilde yürümek, bir mizacın, kendi olmanın da işareti sayılır. Bir an önce amacına varmak için acele etmeyenin, yürümeyi bir temaşa etmek fiilinden ayırt etmeyenin rast geleceği aralıklarla ve dolayısıyla yaşamla dolu bir yeryüzü tanıklığı ortaya çıkar. Yürümek, yaşamakla ve onun içinde şekil alacak bir düşünme eyleminden ayırt edilemez. Bu yüzden sadece beden değil zihnin de en temel hareketidir: "Düşünmenin kendisi bir *yoldur*. (...) Düşünen sorgulama, *yola* çıkmadır". Yol, burada Tao ile anlamdaştır. Bu yol da yavaşlıkla kat edilebilir: "Kişi, kendini kuracaksa, ancak yavaş yavaş kurabilir" (Aruoba, 1994: 180). Yürümek, Nietzsche ya da Heidegger gibi düşünürler için, bu aralıklarda, yeryüzüne bitişik ve belirli bir varlık düşüncesine varmak için uygun temel bir yüklemidir. Çünkü aralıklarda ve başkalarına uğrayarak, aceleyle kat edilen bir dünyada başkalarının farkına varmak için şekil alan beden en doğal eylemi gibidir.

Oruç Aruoba, romantik ve varoluşçu izlekler arasında yer değiştiren yürüyen "uygar kişi" tiplerinin kenarlarını çizer. Yürümeyi böyle bir

düşünümün odağına yerleştiren Aruoba için, uygar kişi kendi "bağlamını" görebilmek için acele etmeden yürümelidir. Bu sırada, "doğal durumundan" ne kadar uzaklaşmış olduğunu da fark edebilir. Varoluşçu ayrımlar içinde ifade edildiğinde, "kendi için" ve "kendinde" bu doğa durumunu, yürüyerek kat ettiğinde, varoluşu keşfettikçe yeniden yaratabilir. Uygar insan yürürken, ben ile biz arasını dolduran başkaları ve aralıkları da kat eder; "yürüyebiliyorsa uygardır" (1994: 48). Daha doğrusu uygar kişinin yürümesinde bir "denge", belirli bir hız ve sükûn oranı vardır. İfadesi de aynı şekildedir: "Kişi, konuşan ve susandır" ve bu sırada varoluşçu ve romantik bir tiplene arasında gezinir; "ya çok yavaş ya çok hızlıdır" (1994: 195, 196). Yürüyüşü bu yüzden kararlıdır; gevşek ya da bezgince yol almaz. Ama bazen mutlak durgunluk içerisinde "dinebilir". Ama durması mutlak bir üretimsizliğe dönmez. Tekrar yola çıkmak üzere bir hazırlık içinde yavaşlar: "Uygar kişi, tembel insan olarak, direnen insandır: aylaklığı sebatlıdır. Uygar kişi, dinelirken direnebilen insandır" (1994: 51). Heidegger de "varlığa ilişkin soru"nun ancak böyle bir kararlılık ile sorulabileceğini dile getirir. Yürümek, varlığa eşlik etmeye kararlı Beckett kişilerinin de gözde ve neredeyse nadir doğru icra edebildiği eylemlerden birisidir.

Aruoba için acele etmeden, yavaşlıkla yürümek, düşüncenin mahrekinde yol alan uygar kişinin kökensel eylemidir. Uygar kişi dediği, durmak üzere yavaşlamaz. Yavaşlığı hep bir hareketi önceler. Dinlenip, kendine geldikten sonra tekrar yola çıkar. Tembelliğe kendini bırakışında bir kendilik arayışı vardır. Böylece "kişi", "kendi" olmanın yoluna tekrar düşebilir. Uygar kişi olmakla kendi olmak arasında rastlanan aralıklar ve başkaları, varlık sorusunu soran bir kendiliğin "yolu" olur. Yol aldıkça biriktirdiği bir istenci durduğunda tekrar elinden çıkarır, sarf eder. Çünkü birikimini koruma isteği, kararlı bir yer tutmaya dönüşür. Yürüme son bulur, varlığa ilişkin soru ile bağ kesilir: "Rahat bir bezginlik ile huzursuz bir umut arasında" yürünen yol, bu soruyu canlı tutar. Yürüdükçe biriken

bazı cevapları durdukça güvenceye almak, kaydetmek istediğinde yine varlıktan uzaklaşır. Bu anlamda uygar kişinin yürümesi, "çağdaş" ve "yabancı" insan arasında dalgalanır. Eylem ve olay arasında dengeyi ararken, ne aceleyle yol alır ne de yerinde bekler.

Sebatla yürüyen uygar kişi, varlık anlayışı ve ona dair soru ile bu canlı bağı koparmamak için bir yandan da eserlerini kaleme alır. Sadece ölüm, varoluşçu ve romantik düşüncenin ayrıcalıklı anı olarak, bu döngüyü kesintiye uğratabilir. Oysa yürüdükçe ölümünü erteleyen kişi, hep dışarıya, başka yerlere, zamanlara ve başkalarına dönük merak ve hayretiyle, tüm birikimlerini, biraz romantikler gibi harcamaya girer. Kendisini yola vurarak "kendine ulaşmaya çalışır" ama bu hamlesi, çabası hep sonuçsuz kalır. Çünkü bu yol hep başka bir yan yola ulanır, uzar gider, ta ki ölüm araya girene kadar. Romantik mizaç, yorgun düştüğünde bir varoluşçu jestle yerinde durmaya başlar. Ama uygar kişiyi ayırt eden, bu varoluşçu üretimsizliği aşmak, yeniden yürümek için kendine gelmesini bilmesidir. Romantik dolulukla, varoluşçu hiçlik arasındaki ara yerlerin celbini sürekli iştir. Varlık, aşırı sınırlarına taşınmış var ile hiç arasında bir uzlaş gibi, yola ve yürümeye dair ruh hamlesini tazeler. Bu sayede, varlığa ilişkin soru ile yerinden kalkarak, yönünü belirler ve bir yol bulur kendisine. Böyle yol aldıkça, tüm yerler kendisine uygun görünmez; yürümesi son bulmaz bu nedenle. Bu yürüyüşünde huzur arayışı yoktur. Çünkü huzur, kendi yerini bulmuş olmanın işaretidir: "En büyük tehlike huzurlu yerdir: - Mezardır orası" (Aruoba, 1994: 75).

Yavaşlığın tecrübesine her zaman bir hızlanma anı eklenir: "Kişi çok uzun süre durursa, çöker; ama, çok fazla hızlanırsa da, düşer" (Aruoba, 1994: 166). Bu sayede önceden yürünmemiş yollarda, yalnız başına yürüme poetikası yaşam bulmuş olur. "Açılmamış, belirsiz yollarda" yürüyen romantikle, artık böyle yolların kalmadığına dair sezgisiyle yerinde duran, içeri ve dışarı tüm yolların yürünmüş olduğunu düşünen varoluşçu arasında salınan bir yürüyüşçü, sadece yola çıkmak için yürümeye

başlar bazen. Kendi eyleminin nedeni ve sonucu yine kendisi olur; yürümek için yürür, özel bir yürüme sevgisiyle. Bu sayede yürüme fiilinin kendi yolunu, manzarasını ve hakikatini yarattığına tanık olur. Bu yolun önceden kat edilmemiş olmasını güvencesi onun gibi bir mizaca sahip birisinin ilk kez bu yolu izlemesinden ileri gelir. Bir kendilik sezgisiyle, bir yöne karar vermesi yeterlidir. Diğer türlü, yönsüz bir yol alma, yürüme keyfi bir nitelik edinir: "Kişi, kendi belirlemesini bulacaksa, gelişigüzellikle savaşı" (Aruoba, 1994: 189). Bu yön bilgisiyle alınan yol ve o aralık yer ve zamanlarda karşılaşılan başkaları, bu kendiliğin yeniden yapılanmasına ve yeni yönelimler edinmesine neden olur. Belli bir yöne yönelmiş kişinin yüzü, onun kendiliğine ait çizgiler taşır. Kararlı bir yürüme ve yol alma, yüzü, sureti olmakla ilişkili olur bu durumda. Yüzde bir mizacın, yönüne karar veren, kararlı bir şekilde yol alan kişinin mizacının en okunaklı olduğu derinlikli bir yüzeydir. Kişinin yol almaktan beklentisi, sonunda kendine varmaktır. Ama bu kendilik, yol almadan kaybolduğundan erişilmez niteliktedir; yeniden tashih edilmesi gereken bir yüzün ve mizacın karşılığıdır. "Kendine dönüp dinelen (...) her adımdaki yokluğunu varlığa çevirme uğraşı" içine girer. Kendilik arayışını yürüyerek hayata geçirebilir. Bu arayışı sırasında belirli bir ivmeyle yürümelidir. Metabolizmasına uygun ivme değeri kendilik bilgisinde saklıdır.

KAYNAKÇA

- Aruoba, Oruç (1994). *Yürüme*, Metis: İstanbul.
- Gros, Frédéric (2017). *Yürüme Felsefesi*, çev. Albina Ulutaşlı, Kolektif: İstanbul.
- Le Breton, David (2017). *Yürümeye Övgü*, çev. İsmail Yerguz, Sel: İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich (2006). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, Ekin: İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques (1991). *İtirafılar*, çev. Reşat Nuri Güntekin, Milli Eğitim Yayınları: Ankara.
- Solnit, Rebecca (2016). *Yol Aşk: Yürümenin Tarihi*, çev. Elvan Kıvılcım, Encore: İstanbul.
- Thoreau, Henry David (2015). *Sivil İtaatsizlik: Yürüyüş*, çev. Bengisu Filiz, Dergâh: İstanbul.

Zihin ve Okuma Paralelinde Düşüncenin Tekâmülü

Necmettin Evci

Sokrates'te görüldüğü gibi, özellikle ilk zamanlarda muteber görülmemesine rağmen, bilgi ve güç sahibi olmaya vesile olacak kitaplarla ilişki, her zaman önemli olmuştur. Kitaplara ilk dönemlerde itibar edilmeyişin ana sebebi olanca çeşitliliği, zenginliği ile gürül gürül akan hayatın canlılığıdır. Canlı akış içinde sözün cansızlaştırılarak saklandığı kitaba çok da gerek duyulmamış olmasının anlaşılabilir bir tarafı yoktur. Ne var ki, yaşadığımız günlerde durum artık öyle olmadığı gibi tersine dönmüştür. Bu kez de hayat, tekdüzelik içinde kendini tekrarlayan zamanımızda kitaplarda gürül gürül aktmaktadır. Okumak, bizi satıhsızlık, duyarsızlık içinde fazlasıyla tutan hayatın nesnel yavanlığını, canlı, diri, zengin, çeşitlilikle açmanın, aşmanın en saygın yollarından biri olmuştur. Bu anlamda okumak, kendi içinde çoğalan yoğun zihnî faaliyettir. Öyle ki, okumaya uzak bir entelektüel ilgiyi düşünmek imkânsızdır. Orsenna, okumayla kazandıklarının hayatına etkisini “Hem okumuyor olsaydım, hiç okumamış olsaydım, halim nice olurdu?” (1) diye sorarak ifade eder.

Dil odaklı düşünceleriyle tanınan Wittgenstein, okumayı, “özel bir bilinçli zihinsel etkinlik” (2) olarak tanımlar. Okumanın zihnî faaliyet olarak anlaşılması önemlidir. Çünkü insanın varoluşsal gelişimi zihni faaliyete bağımlı ve paralel olarak tamamlanır. Zihnimizde karşılık

bulmayan hiçbir şey, ne anlaşılır, ne önem arz eder. Her türlü algı, anlama, anlamlandırma, karar, etki, tepki, heyecan yani kendimizle ilgili olan her şey, zihni durumumuzla ilgilidir. Diğer varlıklardan daha açık ve anlaşılır ilâhî bağış ve yüklemelerin ayrıcalıklı kıldığı fıtratımıza ilaveten çevremizdeki oluşlar, olaylar da zihin yapımıza etki eder. Hatta kültür ve hayat, zihnin teşekkülünde çok belirleyici bileşenlerdir. Her birimiz bir hayat ve bir kültür dünyası içine doğar, orada var oluruz. O dünyayla oluşan dil, akıl, duygu, görgü bizim iç evrenimizi yani duygu ve düşünce dünyamızı da oluşturur. Düşünce dünyamız zihin ve okuma paralelinde tekâmül eder. Gündelik hayatta derinliklerine uygun kullanmayı çoğu kez savsakladığımız bu kavramların aralarındaki ilişkileriyle irdelenmesi, anlam ve düşünce dünyamızın açıklanması bakımından önemlidir.

Bize ait olduğunu sandıklarımızın çoğu, bizim ait olduklarımızdır. Yani bize ait olduğunu sandığımız akıl, irade, ruh, benlik, çoğu durumda ve hemen hemen her zaman içinde yaşadığımız toplumun ve hayatın bize yükledikleridir. Dil, bu yüklemenin en yaygın, en etkin olanıdır. Dilin nitelikleri, doğuşu üzerinde durmuş olan Leibniz, “dili insan zihninin aynası” saymıştır. Bilgin, “dil öğelerinin anlam açısından doğru çözümlenmesinin, zihin işleyişini en iyi yansıtan şey” olduğunu ileri sürmüştür.(3) Dilini öğrendiğimiz toplumun yaşama biçimini de öğrenmiş oluruz. Tersten bir yaklaşımla yaşamına ortak olduğumuz toplumun diline de vakıf oluruz.

Dil, zihin ve hayatın hakikati, biri diğerinden ayrı olamayacak kadar iç içedir. Her unsur diğeriyle vardır, diğeriyle tamamlanır, her unsur diğerini destekler. Ontolojik düzeyde bağlı olduğumuz dil ve toplumun kültürel değer ve kodları üstelik ayrıntılı olarak bizim de değer ve kodlarımız olur. Çocukluktan yetişkin insan olmaya giden süreçte kimlik, kişilik ve benlik oluşumumuz işte bu dış realitelerle sıkı sıkıya çevrelenmiştir.

Çoğu zaman varlığımızın vazgeçilmez unsur ve dayanakları olarak görülen çevrelenmenin farkında bile olamayız. Yaşadığımız dünyanın dil, kültür, değer bağlantılarıyla özdeşleşiriz. Burada şahsî varlığımızın sahiciliği veya sanallığını tartışmak yanlış olmaz. Etkilere açık şekillenen varlığımız, ne kadar bize aittir? Biz ne kadar kendimiz olabiliyoruz? Ne kadar kendim olarak düşünüyor, beğeniyor, tepki veriyor, konuşuyor veya susuyorum? Hayatın ve varlığın kaçınılmaz mecburiyetleri içinde, kendimi, özgürlüğü ve özgürlüğümü yeniden tanımlamalı değil miyim? Üstelik yapılacak her yeni tanımlama, yine belli bir hayat ve kültürün hazır verilerinin bizdeki yansımaları olmayacak mı? Şimdi yaradılışımızda bize bahsedilen öz, içselleştirilmiş, kanıksanmış bağımlılığı ile nasıl özgür olacaktır? 'Nasıl' sorusu, bizi sürece dayalı bir cevap aramaya yöneltir. Bu konu bir yandan düşünülsün. Bana kalırsa, bu anlamda bağımsızlıkla tanımlanan zihinsel özgürlük, mutlak manada gerçekleşemez. Çünkü evvelâ özgürlüğümüzü gerçekleştirmek için başvurmak zorunda olduğumuz araçlar varlığı(mızı) kendine bağımlı kılmaktadır. Ancak çaresiz bir mecburiyetle işin sırrı biraz da buradadır. Buradan bakıldığında olumsuz gibi gözüken ortamı sağlayan unsurlar, aynı zamanda olumlu hamle ve hareketimizin de imkân ve zeminini oluşturur.

Kim ne derse desin varlığa ve hayata isnat eden, ondan çıkan, ona yönelen her bir kültür ortamı, kendini aşacak, kendisine alternatif üretecek yollara imkân verecek esnekliğe sahiptir. Mevcut imkânları kullanarak başka imkânlar, mevcut dili ve değeri kullanarak başka bir dil ve değer üretme esnekliği, sadece hayatta ve kültürde vardır. Hayatın ve kültürün niteliği, kendini üretmesiyle ölçülebilir. O nedenle çevresel etkiler, zihni çevreleyen, onu kıpırtısız bırakan mahiyette olmazlar. İçimizden dışımıza, dışımızdan içimize doğru sürekli bir gel git, sürekli bir akış ve etkileşim vardır. Akış ve etkileşim içinde duygumuz, sezgi-

miz, aklımız, becerilerimizle bütün bir varlığımız açılır, genişler, güçlenir, zenginleşir. Biz buna zihnin teşekkülü veya dimağın açılması deriz. Varlığımızın metafizik boyutunun genişlemesi ve teşekkülü, esasen 'fıtrat' olayıdır, fıtratla ilgili olaydır.

Fıtrat, yaradılışımızda bize yüklenen insan varlığımızın her türlü anlama, kavrama, öğrenme ve yaşama yeteneği ile açılma istidadı ve kapasitesidir. Dar anlamı ve bir yönüyle buna zihinsel açılım diyelim. Zihnî yapımız da işte bu açılımla oluşur. Eğer açılımı sağlayan ilişkilerde baskın olan belirleyici unsur kültürse, varlığımıza kimlik kodları, yani bizim ait olduğumuz değerler egemen olur. Yok eğer açılımı sağlayan ilişkilerde içsel kaynaklarımız ve birikimimiz harekete geçiyorsa, o durumda benliğimizin gücü belirleyici oluyordur. Burada benlik, özgürlüğe diğer kimselerden çok daha yakın konumlanmayla, hakikate yönelmiştir. Sınır tanımayan hakikat, her türlü toplumsal genel kabul-leri aşarak, sınırlar, sınıflar, iklimler ötesinde fark ettiği veya keşfettiği güzellikleri iç derinliğine doğru bir dalışın hazzına dönüştürür. Derinlik ruhu kamaştırır. Dönme, hazzı ve elbette arayışı çoğaltır. Burada özgürlük, benlik, irade, hakikat, arayış birbirine geçer, geçmiştir. Bütün bu değerler birbirini destekler.

Münevver kişilik, iç değerlerimize dönüşen içselleştirilmiş bakış ve tutumun dışa açılması ile oluşur. O kişilik, dışına çekilmiş sınır ve sınırlamaları çoktan aşmıştır. Birikimli, donanımlı, hassas ve kendine özgü iç dünyası, her yeni duruma hazırdır. İşte bu fark etmenin estetik boyutta yaşandığı düzey, insana eleştiri gücü, disiplini ve cesareti sağlar. Esasen eleştirme gücü ve cesaretine hatta hakkına sahip olanlar bunlardır. Zihnî bir durum olarak okuma faaliyetimiz işte bu derin, köklü, sarıcı, çok boyutlu özgür anlama faaliyetini ifade eder.

Okumak kendi içimizden, özelimizden hareket ederek, çevremizi ve bütün varlığı anlama çabasıdır. Hiç tartışmaya bile gerek yok ki, anlama ve anlamaya dönük okuma çabası, doğrudan olgunluk seviyemizle alâkalıdır. Varoluş cevherinin kendi hakikatinin idrakine varmasıyla yola çıkan bilinç, sınırsız bir arzuyla varlığa ve hikmete yönelir. Ruh kamaşması ve metafizik baş dönmeleri ile kendinden geçen benlik, ancak anlamaya çalışarak yaklaştığı sırların, sınırların, sınırsızlığın büyüüne kapılır. Bu dış bakışın itibar etmediği, dış bakışlara itibar etmeyen sır ve büyü, nesnel boyut ve sınırların gerçekliğinden çok daha gerçektir. İşte okumak, daha çok zihin ve dimağ cihetinden tanınan bütün insanî melekelerin varlığa yönelmesidir. Okumak, bu yönelişlerden bize yansıyan hallerdir, izlerdir. O nedenle okumak evvelâ ruhun, zihnin ve bunlarla olgunlaşan benliğin anlama faaliyetidir. Okumak dünyayı, varlığı, hayatı, kâinatı, hareketi, hakikati anlama ve kavrama çabasıdır. Okuyan, yani düşünen, anlayan insan için, kendi nefsinden başlayarak bütün bir kâinat açık kitap gibidir. Batı'nın içkin özelliği ile bilinen şairi Whitman'ın "Bir kitap olan evren aynı kitapta tek bir harf olan insan tarafından okunur. Böylelikle de, okumanın sonsuzluğuna döngüsel bir eğretileme yaratılmış olur. Biz ne okursak, oyuz." (4) şeklindeki ifadesi meselenin özünü açıklar mahiyettedir. İnsan önce kendini okuyacaktır, kendini okumalıdır: Kendini bilmeli, kendini anlamalı, kendini duymalı, kendine güvenmeli ve kendine inanmalıdır. Bu anlamda kendini bilmeyen, kendini anlamaya çalışmayan insanın okuyacağı ne bir yazı, ne bir söz olabilir. Bozulmamış fıtratla varlığı anlamaya çalışmak, sağlıklı etkileşim ve iletişim imkânı oluşturur. Esasen Kur'ân'ın kavramsallaştırdığı okumak da bu anlamdadır.

Sağlıklı iletişim, içeriden ve dışarıdan bakma becerisini gerektirir. Olduğu gibi bakan, olduğu gibi gören, esprinin sırrına, sırrın esprisine vakıf oluyor demektir. O kişi elenmiş, ayıklanmış, seçilmiş, süzölmüş bilgilerin sahibi olarak gerçek okurdur. Bilgiyi öne çıkaran veya geriye

iten, kaptisleri, toplumsal koşullanması, ideolojik saplantısı değildir. Özgür olmakla anlam ve değer kazanan irade, kendi iradesiyle yapılan özgür seçim, bilgiyi değerli kılar. Okuru sağlıklı kılan bu ruh kıvamı, bu açıklık ve dürüstlüktür. Mesele hermetik, alımlama veya postmodern kılıflar giydirilerek piyasaya sürülen cinsten basit değildir.

Edebiyat ve eleştiri çevrelerinin 'açık' ve 'kapalı okur' ayırımına, derin köklü bir kavrayışla yaklaşmak gerekmektedir. İnsan varlığını gündelik hayatın sathî sınır ve verileriyle anlamlandırdıktan, hakikatin yeni, derin ufuklarını menzil edinmedikten sonra öyle anlasan ne olur, böyle anlasan ne olur? İnsan tuhaf bir varlık; zihnine boş yere patinaj yaptırmaktan da zevk alabiliyor. Anlamanın ve düşünmenin ağır sorumluluğundan, anlıyor ve düşünüyor gözükerek kaytaracağını sanmak veya kendini avutarak tatmin olmak gibi bir saflık da gösterebiliyor. Saf avunmalara ortak olan insanları, doğru yolda olduğunun kanıtı da sayabiliyor. Sonuç itibariyle açık zihinle kapalı yapıları anlamaya çalışanlar olduğu gibi, kapalı zihinle gerçeği açıklamaya çalışanlar da vardır. Bu nokta, belki de zihnî tutum bakımından yapılacak okur tasnifinin ana sınıflamasını oluşturur: Açık okur, kapalı okur. Hangisi zihnî durumdur, hangisi okumaktır siz karar verin.

Sayfalar boyunca ilerleyen serüven olan kitap okumalarımızda, buluşlar, keşifler yaparız. Zihnimizin soyut iç devinimi, başka yaklaşım ve tecrübelerle bütünleşerek, somut olandan daha fazla zevk veren bir serüvene dönüşür. Bu anlamda sürekli yeni arayışların, buluşların heyecanı içinde olan okur dimağı, estetik hazza sadece serüvene edilgin katılımla başka bir ifadeyle akışa katılmakla ulaşamaz. Onun için okumak, akışın önünde sürüklenmek değildir. Hatta tam tersine okumak, bizi bu akıştan haberdar ettiği, akıştan çıkardığı hatta içimizde başka akışlar oluşturduğu zaman önem ve itibar kazanır. Bu önem ve itibarı okuyanın kendisi için ve kendi içinde bilmesi yeterlidir. Çünkü okumakla elde ettiğimiz kazanım, peşinen dış çevrenin iltifatına açık veya

bağlı değildir. Hatta ona rağmen, onların engellerini aşarak elde edilmiştir. O nedenle okur, her bir fark edişin heyecanlı kıyısında kendisini karşısında bulduğu genel kabullerden iltifat beklemeyecektir.

Açık okurun heyecanı, zaten bir adım daha genel kabul alanının dışına çıkmayı başardığı içindir. Sadece çizgi dışına çıkmaya bağlanıp açıklanacak bir haz ve heyecan değildir bu. Eğer öyle olsaydı hastalıklı denilecek bir uyumsuzluktan söz edecektik. Ortada bir uyumsuzluğun, bir kabullenmemenin olduğu doğrudur. Ancak okur, anlama ve anlayış gösterme sorumluluğunun kendi payına düşen bir görev olduğunu bilerek davranır. Sonuçta o genel kabuller, herkesin ilgili ve içinde olduğu vasat akışın devam etmesi içindir. Hayatın rutin akışı içinde buna gerek de yok değildir. Zihnî derinlikle nesnel hayatın sığılığı gereksiz yere çarpıştırılmamalıdır. Katlar ve düzlemler kaydırılır, karıştırılırsa, karmaşa çıkar. Karmaşaya yol açacak en masum talep, okurun his ve düşünce dünyasının takdir görme ısrarıdır. Bu ısrar beklenen karşılığı bulmaz. O nedenle okuyor olmanın kazandırdıklarından dolayı okuyanın kendisine itibar etmesi yeterlidir. Çoğu yerde, böyle bir kendini beğenmişliğe çaresizce sığınmaktan başka yapacağı bir şey de olmaz. Olmaz çünkü başka nazarlara göre okur, değersiz, anlamsız, hiçbir getirisi olmayan bir şey de yapıyor olabilir. O nedenle okur bu saçmalıklara kulak asmadan, gerçekliği kitaplardaki dünyada ve kitaplar dünyasında kuracaktır. Hep deriz ve hep denilmiştir; o dünya, çoğu zaman da her yeri, her anı birbirinin tekrarı olan programlı dünyadan çok daha gerçekçi çok daha güzel ve çok daha heyecan vericidir.

Belli programlara ayarlanmış, uyarlanmış dünyalar, size iç açılar, iç görüşler kazandırmayan hatta var olanları da sığlaştıran, sıradanlaştıran sathî dünyalardır. Oysa okumak, sizi bu andan başka zamanlara, buradan başka yerlere, başka hakikatlere, duyarlıklara, yaşantılara götürür. Orada hayretler, şaşkınlıklar arasında kendinden geçişler, yeniler,

yenilikler yaşanır. Orada zihin kendi kendini deneyen, denetleyen arayışlar, yönelişler sorgulamalarla dış dünyayı tartmaya başlar. Sorulan soruların, bulunan veya aranan cevapların derin ilişkisine imkân veren zemin, zihnî olgunlaşmanın da zeminidir. Kendini genişleten, kendini zorlayan zemin.

Okumanın, zihnî bir etkinlik, zihnin etkinliği olduğundan hareketle açılım yaptık, yapıyoruz. Üstelik zihni zenginleştiren, çevikleştiren, boyutlandıran bir etkinlik. Tembel, zayıf, pasif zihinle, güçlü, dinamik bir okuma gerçekleşemez. Mümbit zihnin okuması verimsiz olmaz. Burada merkeze oturan özne 'okur'dur. Okurun zihnî ve ruhî durumu, eğilimleri, tarzı, iç gerçekliği, okuma biçimini, niteliğini de değiştirir. Daha dolaysız söyleyişle okumak, doğrudan düşünme, duyma meselesidir. Haliyle kişiden kişiye değişen derece, yoğunluk ve seviyeden, anlama, hissetme, fark etme faaliyetiyle, ruh durumuyla, hal ile ilgilidir. Esasen her an pasif veya aktif bir okuma faaliyeti içindeyizdir.

İfade etmek istediklerimizi özetlersek; gördüğümüz, duyduğumuz, kısaca varlığımızla büyüyen hayat, hayatımızla birlikte genişleyen varlığımız bize sürekli bir şeyler katar, kazandırır. Biz ayrımında olmaksızın ve kendiliğinden edindiğimiz bu kazanımlara kültür veya kültürlenme deriz. Dil ve dille birlikte oluşan duyma, düşünme, kültürün verili dünyası ile mümkün olur. Dar anlamıyla aileden topluma doğru genişleyen sosyal çevre, geniş anlamda hayat ve varlık dünyamız içinde kültür, bize bir algı formu, yaşama formu ve yorumu oluşturur.

(5)

Bu formun zihnî yeteneğimiz için olumlu ve olumsuz yanları vardır. Bu form, genel kabul görmüş hayat için yeterlidir. Herkes gibi, herkes kadar yaşamaya razı bir kimse için formu zorlamaya, yeniden anlamaya, yorumlamaya eleştirmeye, yani reforma veya retoriğe gerek kalmaz. İşte okumak bize tam da bu yenilenişi sağlayacak zihnî kapasite kazandırır. Okumak, o formu okumak bile olsa sınırları zorlar, yeni

açılar, yeni derinlikler dener. Denemek zorunda olduğu açılar, derinlikler hayata anlam katar, varlığımıza zevk verir.

Bilinçli, hakikî okur, dimağını diri tutmak durumundadır. Çeşitli kaynak ve imkânlardan besleniyor olması onu zaten canlı, heyecanlı tutmaya yeter. Özgür iradesini ifrat ve tefritle köreltmemiş açık okur, saplantısız, doğruları görmeye, yanlışlarını tespit ve kabul etmeye hazır, olgun bir kişiliktir. İlâhî inayet olarak yaradılışımızın temelini biçimlendiren iyilik, farklı ve elbette seçici beslenmelerle güzelleşir, gümrahlaşır. Okumanın insanı özgürleştirmesi, iyiliği düşünmekle gümrahlaştırmak demektir. Anlaşıyor ki öncelikli olan okumak değil, varlığımızı tatmin ederek özgür kılmaktır. Yani kendimizi daha fazla bilmek, kendi bilgimizi bilince dönüştürmektir. Bu amaçla yaptığımız tüm çaba okumaktır. Okuyan, okumaya yatkın zihin, kitaba el sürmeden de zinde kalabilir. Hatta ancak bu yetkinlikteki bir zihin okumanın hakkını verir. Okumak özgür, yetkin, samimi bir benlik ve zihinle başarıya ulaşır. Bu durumda okumak, ilmî, fikrî veya sanatsal olsun, hakikatin üzerine çekilmiş perdeleri bir bir aralar, aralamaya çabalar. Varlığımızın saygınlığı ve hazzı için belki asıl önemli olan bu çabayı göstermektir.

Varlığımız, fıtratı gereği sürekli atılım, açılım, devinim içinde olmalıdır. Bu çaba, bu hareket içinde olan sadece zihinle sınırladığımız algı düzenimiz, düzeneğimiz olmamalıdır. Olmaz da. Duygumuz, hissimiz, kalbimiz, ruhumuz, kuşkumuz, korkumuz, beklentimiz, umudumuz, tanımlayamadığımız başka hususiyetlerimiz de devreye girer. Bu hususiyetlerimizin her biri diğerinden bağımsız veya yalıtılmış olarak da var olmazlar. Her biri diğerini besler, büyütür, tamamlar veya eksiltir. Bu bir anlamda iç denetim, iç analizdir. Seçmedir, süzmedir; ekleme, çıkarma yani kelimenin tam anlamıyla fitrî ve ilâhî bir otokritiktir. Biz böyle bir iç işleyişle düşünür, hisseder, konuşur, yazarız. İnsanî faaliyetlerimizin hiçbirinden ayrı düşünülemez bütün mücerret

melekelerimiz, değişen oranlara göre hep birlikte hareket eder. Hayatı bütün bir varlığımızla ve benliğimizle yaşarız. Düşünme kavramıyla ne çıkardığımız anlama ve değerlendirme çabası demek olan okuma faaliyetini de bütün bir varlığımızla yaparız. Zihinle sınırlanmayan anlama faaliyeti derken bu çerçeveyi kastediyoruz. Bu çerçevenin sağlam, sağlıklı kalması, hayattan ve insandan ayrı kalmaması ile yakından ilgilidir. Hayat, bizzat kendi kaynağında var olan aşkın, yüce canlılık sebebiyle tüm yönleri ile varlığımızı besleyecek verimlilik ve kudrettedir. Okumanın amacı, daha formel ve kurumsal yaklaşımla da eğitim sistemlerinin amacı, insanı hayata hazırlamaktır. Hayat ve insan gerçeğini ıskalayan sistemler, başarılı olamamıştır. Ya da bilmek ve ilim tahsil etmekle kavrayamadıkları hakikati, son aşamada onlara, boşa geçirdikleri hayatlardan kalan pişmanlıklar, acı tecrübeler öğretmiştir.

Zihnimiz, her nezih çabasıyla hakikatle arasındaki mesafeyi kısaltır. Ona yaklařtıķa açılır, genişler. Kendi oluşunun, olgunluğunun heyecanını duyar. Bu heyecan, varlığın bize emanet edilen anlamını kendimizde keşfetmenin, fark etmenin coşkusu, cezbisidir. Nefsinde yaşanır kıldığı iyilikleri, dışında, uzakta aramaya başlar. Enfs ve afak iilişki ve iletişim, i ve dış, özne ve nesne, soyut ve somut, akıl ve sezgi btnliği ile hakikatin ilhamını alır. Yani artık dimağ açılmıştır. Başkaları için kapalı olan gerçekler, açık dimağ için yaşantıya dönüşmüştür. Anlam, nesnel dünyanın satışsızlığıyla yetinip tatmin ve teskin olanlara kapalıdır; absürttür, iyimser ihtimalle karmaşıktır. Düşünme, duyma, anlama eksenindeki çabalar son tahlilde boş uğraşlardır. Okur, işte bu boş hedefler, hülyalar peşinde ömür tüketen bir tuhaf adamdır. Konuyu, birincisi gerçek bir okurda olması gereken zihni durum, ikincisi nesnel çevrenin kabul ve karmaşası olmak üzere iki noktada odaklayabiliriz. Okur merkezli bir gruplamayı amaçlayan çalışma, genelde bu iki zıt uç arasında bölümlemeyi esas alarak yapılabilir.

Gündelik ve güncel olanla var olmak, santim santim öğütölmek, ufalanmak anlamına gelmektedir. Geçici, nesnel cazibeler etrafında değirmen gibi işleyen dünya, fıtrî güzelliklerimizi de alıp götürmekte, onları daraltmakta, köreltmekte hatta sömürüp yozlaştırmaktadır. Bu durumda kitaplar bize gerçekten önemli iç derinlikler, gerçeklikler kazandırır. Kitaplar bize duyuş düzleminde de olsa yepyeni âlemler, iklimler getirir. Bugün okur olmak, iyi bir okur olmak, ciddi meseleler edinmek, onlara samimi çözümler arıyor olmak demektir. Bu insana saygı duyulur. Okumak bir ayrıcalıktır. Okumak teslim olmamak, yenilmemek, geri çekilmemektir. Bize çizilen sınırların dışına çıkmaktır. Bu ifadelerle gerçek okumanın, arayışla, teslim olmamakla, sınırları geçme, aşma cesaretiyle, sorgulamakla mümkün olacağını söylemiş olduk. Bu tarz okumalar kişiyi birey, imkân sahibi ve güçlü yapar. Okumak bize karakter, açt, kimlik ve benlik kazandırır. Okumakla cehaletten kurtuluruz. Okumakla fark ederiz, düşünürüz. Okumakla zihnimiz, algı dünyamız, ruhumuz genişler. Hayatımız, dünyamız güzelleşir, anlam kazanır. İnsan varlığını güzelleştirecek bütün bu kazanımlar az şey değildir.

Gerçeklik zihnimizdedir, içimizdedir. Orada bir gerçeklik varsa, yalanın bizi teslim alması kolay değildir, hatta imkânsızdır. İnsan içiyle ve içten yaşar. İçiniz boşsa, çökmüşse dışarıdaki hiçbir güzelliğin, zenginliğin anlamı kalmaz. İçinizde daralıyorsanız, içinizde mahkûmsanız, olanca genişliği ile dışarı size dar gelir. Bütün bu iç donanım okumakla sağlanır. Okumakla dayanır, direnir, sevinir, üzölürüz. Onlar bizim öznel, özgün değerlerimizdir. Öznel değerler her zaman nesnel olanlardan daha kıymetlidir. Çünkü son tahlilde nesnel olanların da bizde bıraktığı etki, öznel değerlendirmelerden başkası değildir. Dos- toyevski'yi o buzlar cehennemi Sibiry'a'nın zindanlarında dayanıklı kılan bu bilinç ve duygu diriliğiydi. Üstadın zihninde kurduğu dünyanın

gerçekliği, dayanılmaz koşulları ile koğuştta yaşadıklarından daha güçlüydü. O soğuk karanlıklara içinin sıcak aydınlığıyla dayandı, direndi.

“Okumanın anlamakla aynı şey” olduğu söylenmiştir.(6) Esasen bu karşılık, vahyin, insanlığın bin yıllar boyu süren kadim anlayışına uygun emriyle de örtüşür. Doğrudur; okumak bir anlama, anlamlandırma, değerlendirme çabasıdır. Bu anlamda çocukluğumuzdan beri ilgi alanımıza veya dünyamıza giren her şeyi okuruz. Okuma alanımızla birlikte dünyamız, dünyamızla birlikte okuma evrenimiz gelişir, değişir. Bir şeyi anlamak, görmek, onu bilgi olarak zihne kodlamak demektir. O koddan, her koddan hareketle başka kodlamalar yaparız. Bir şeyi okumak, bilgi dağarcığımıza yeni bir şey katmaktır. Her bir yeni katılım, zihin dünyamızın gelişmesine, zenginleşmesine yol açar. Ancak her yeni kodlama ile eş zamanlı olarak bütün kodlamalar yeniden gözden geçirilir, tanzim olunur. O nedenle her an yenileniriz. Biz bir şey yapmıyor gözükle de her an yeni fenomenlerin, olguların, olayların tanığı oluruz. Zihin kendiliğinden işlem yapar. Kendiliğinden sıralamalarda bulunur, pekiştirir veya siler. Bakış açıları, öncelikler sıralıklar, ehem mühim bu işlemlerle birlikte olur, oluşur. Sonuç itibariyle biz, kendi ayırımımızda olmasak bile, her an yenileniriz. Şu anki bakışımız dünkü, önceki gibi değildir. Görme hassasiyetlerimizi, öncelikle- rimizi değiştiren farklı değerler edinmişizdir. Bu tarz edinim, belki en çok da okumanın etkisiyle olur.

Bir metinden son okuduğumuzda aldığımız hazzı daha önce almadığımızı şaşmamak lâzım. Veya ilk okuyuşta göremediğimizi şimdi görmüşüzdür. Sonuç itibariyle bir metnin anlam alanı bizim birikimlerimize, açımıza, zaman ve zemin olarak konumumuza göre daralır veya genişler. Bu devingenlik ve dönüşüm içinde kitap da biz de değişiriz. Bugünkü okur olarak ben, dünün okuru olan benden farklıyım- dır. O kitabı sanki ilk kez okuyor gibiyimdir. Tecrübem, anlayışım, ön-

celiğim, duyarlığım değişmiştir. Yaşamak ve kültürlenme tam da budur işte. Bu değişkenlere göre anlam verdiğim için bugün okuduğum kitap da dün okuduğum değildir. Adeta okur ve kitap birbirini kolluyor, zihnî durumuna göre anlam ve anlamalarını belirliyordur. Kitabın da okurun da önemi artar ve eksilir.

“İnsanın kendi içinde neler hissettiğini anlaması için, bir ustanın hissettiklerini kendinde yeniden yaratmasından daha iyi bir yol olmadığı için, başkalarının kitaplarını, kendi hissettiklerimizi anlamak için okumalıyız; bir yazarın düşüncelerinin yardımıyla da olsa, okurken kendi düşüncelerimizi geliştirmeliyiz.” der Botton.(7) Tekrar okuduğumuz metinde, farklılaşan benliğimizin yeni yansımalarını görürüz. Esasen okumak, son tahlilde bir metin ve bir yazar yardımıyla da olsa, onlar üzerinden kendi yansılarımızı fark ederek gerçekleşmektedir. Schopenhauer’in dediği gibi okumak bir yönüyle dünyaya bakmak için sanatçının gözünü ödünç almaktır. Belki “Sanatçı, dünyayı görebilmemiz için bize gözlerini ödünç verir.”(8)

Bir anlamda kendi bilinç seviyemizi veya niteliğimizi tanımlar, tasnif eder, gerçekliğimizin bilincine varır, kendimizi gerçekleştiririz. Tamamlanmış dediğimiz her gerçekleşmenin bir sonraki okumada eksikliğini fark edene veya eksikimizi tamamlayana kadar. Eksilme hiçbir zaman tamamlanmaz, tamamlanış sürekli eksik ve yarım kalır. Eksik mükemmellik, mükemmel eksiklik arasında bir med cezir olmasaydı, hayatın ve varlığın büyüğü bu coşkunlukta hissedilmezdi. Hayatın, varlığın, anlamın dinamizmidir bu. Son sınırına ulaşamayacağını bildiğin yarış veya yürüyüşe her defasında heyecanla yeniden koyulmak. Adeta ulaşamayacak olmanın, bulamayacak, tamamlayamayacak olmanın heyecanını duymak. Hayatın esprileri içinde anlamın sırrına vakıf olmuş okur için bulamayacağını bilmek bile çok değerlidir. En azından onun bulamayıp üzüldüğü, birçoklarının bulup sevindiklerinden

kıymetlidir. Yaşasın mükemmel eksikliğimiz! Yaşasın bize her defasında eksikliğimizi hissettiren mükemmellik. Aslında biz insanlar bu med cezir aralığında hoş bir yanılğı yaşarız. İsterseniz buna dün ve bugün veya yarın arasında yaşanan muhteşem yanılğı diyelim. Yanılğılarımızın muhteşem oluşu, sonunda bizi kemale erdirecek yanlışlardan tecrübe biriktirme sebebiyledir.

Geriye tecrübeden başka, o da çokluk kullanılmayan tecrübeden yana bir kazanç bırakmayan hayat yorar insanı. Biz insanlar, uslanmaz bir yanımızla da artık bir yerde duralım isteriz. Dursun; her şey dursun. En azından kafamızda bir şeyler sonuca bağlansın. Sonsuz dönüşümün sürekliliği, bizi, özellikle de tembel karakterleri yorar. Oysa yorulmak çalışmanın, canlı, diri kalmanın, işler olmanın sonucudur. Bizde çalıştığımız için yorulmak var ama katı surette bıkmak yoktur. Yorulmak ne kadar varoluşun hamlelerine yeni güç ve enerji biriktirme ihtiyacından doğarsa, bıkkınlığa da varlığın anlamını taşıyamama ataleti sebep olur. Bazen insanı böyle bir atalet sarar, teslim alır. Bir noktada, bir kanaatte karar kılarız. Sürekli karar değiştirmekten, doğrularımızı değiştirmekten yorgun düşmüşüzdür sanki.

Kimi sonuçlarda fikri sabit ederek sükûn bulacağımızı sanırız. Artık dünyanın doğruları ile bugünü, yarını yaşar dururuz. Bir anlamda hayatı belli bir şeklin, ritmin kalıbına dökmüş, rölantiye almışızdır. Hayatı değil de hayatımızı deseydim daha doğru olacaktı. Çünkü hayat ontolojik, ekolojik, kozmik çeşitliği, canlılığı ile sonsuza akıp gidiyor. Oldukça dinamik. Her gün yeni realitelerle, gerçeklikle geliyor. Her gün gerçekliğimize yeni bir açı, yeni bir boyut katıyor, kazandırıyor. Her gün her şey yenileniyor. İyi ki de böyle oluyor. Tekdüzelik ve aynılığın sürüp gittiği monoton bir dünyada düşünce de bilinç de kültür de olmazdı.

Her gün önümüzde yeni ufuklar, yeni menziller beliriyor. Yol değişiyor, yöntem değişiyor. Her şey kendi yolunda, güzergâhında ilerliyor. Bu hayat yolunda haklı ve başarılı olmanın ilk şartı, doğru olmak değil, hareketli olmaktır. Çünkü bugün hareket kabiliyetini yitiren doğru, ertesi gün yanlışa dönüşebilir. Ya da yeni doğruların gerisinde kalır. Dün çok önemli gördüğümüz bir kitap bugün ehemmiyetini yitirebilir. Terside de doğrudur. Bu bağlamda “Bence her yeniden okuma neredeyse ilk okumadan da zenginleştirici bir yeniden okumadır” (9) diyen Tahsin Yücel doğru söylüyor; her yeni okuma bir ilk okuma gibidir. Hele bir de zaman ve mekân açısından okurla kitabın dünyası arasında başkalık ölçüsünde fark varsa anlamı canlı algılar formunda yenilemek, daha önemli olur. “Okur kendi yaşantı birikimi, kültürel düzeyi, yaşadığı dönemle onu somutlar.” (10)

Gerçek okur, bir eseri sanki ilk kez okuyor gibi yeni keşfettiklerinin heyecanını duyar. Buna mukabil her okuduğunda kendi sabit değerlerini bulmak isteyen kapalı okur tipleri de yok değildir. Bunlar gerçek manada okur olamazlar. Okumanın heyecanını, zenginleştirici imkânını yaşayamazlar. Peşin hükümlü, ön yargılarında inatçı, değişmeye açık olmayan kişilerdir. Afşar Timuçin’in gizli bir şekvayla ifade ettiği gibi bu tipler, “bir yapıtta daha çok olanı değil de bulmak istediğini arayacaktır.” (11) Dahası da var “ideolojik anlamda bir dizi beklenti ve inanca öyle bir saplanıp kalınır ki, her türlü okuma, temel alınan ideolojiyi yalnızca tekrarlar.” (12) İdeolojik okur, emir komuta ilişkisine girdiği kitaba teslim olur. Kitap onlar için ideolojinin pekişmesine katkı verdiği oranda faydalıdır. “Kitabın yalnızca kendisi için bir mesajının olduğunu düşünür. Bu okuma yöntemi şüphesiz körlüğü de beraberinde getirecektir.” (13) Her tekrarda içine biraz daha kapanır. Gittikçe boyut kaybeder, keskinleşerek azalır, azalarak keskinleşir; küçülür, hiçleşir. Böylece okumak ve kitaplar, zihnin açılımına hizmet etmesi gereken, daralmasına aracılık etmiş olurlar. Bu tablodan birçok

çıkarım yapılabilir. Okunacak doğru kitaptan önce doğru okuma yöntemini bulmak gerektiğinin daha önemli olduğu ilk çıkarım olmalıdır.

Kitabın henüz yaygınlık kazandığı ilk çağlardan başlayıp dünya genelinde 15. yüzyıla kadar günümüzdeki gibi ilgi ve itibarı görmemesinin tabanındaki masum gerekçe budur. Kitabın algı ve zihin üzerinde oluşturacağı etkinin özgür olması gereken düşünme yeteneğimizi ve yargı gücümüzü sınırlayacağından endişe edilmiştir. Düşünce çevrelerinde bu endişenin haklı sayılacak ölçüde 17.- 18. yüzyıla kadar duyulduğu John Locke ve Schopenhauer gibi düşünürlerin yazdıklarından anlaşılmaktadır. Schopenhauer, 'Okumak Yazmak ve Yaşamak Üzerine' adlı kitabında okumanın zararlarını anlatırken şöyle yazar: "Okurken bir başka kimse bizim için düşünür: Biz sadece onun zihin sürecini takip etmekle yetiniriz.. Okurken zihnimiz aslında başka birisinin düşüncelerinin oyun alanından başka bir şey değildir. Ve öyle olur ki, okur, yavaş yavaş kendi kendine düşünme yeteneğini kaybeder." (14) Düşünürün ifadeleri sonraki sayfada daha keskinleşir. Okumanın ahmaklaştırdığını, zihni felç ettiğini söyler. (15) Daha sonra okumanın zararlı etkilerinin düşünmekle aşılabacağı veya azaltılabacağını söyleyerek okumanın nasıl yapılması gerektiğinin yolunu da göstermiş olur. "Bir kimse daha sonra üzerinde durup düşünmeksizin sürekli okursa okudukları kök salmaz." (16) Senail Özkan'ın tespit ettiği gibi gerçekten burada bir paradoks vardır. (17) Paradoks büyük ölçüde farklı zamanların algısını etkileyen anlayışlardan kaynaklanmaktadır.

Kitabın okur zihnine zararlı olacağına dair kaygıya sebep olan durum, okurun kitap içinde veya karşısında kendini teslim etmesi, kaybetmesidir. Böyle okurlar yok değildir. Charles Lamb "Başkalarının aklında kendimi yitirmeye bayılıyorum" diye itiraf eder. (18) Bu itiraf, İngilizlerin en sevilen yazarlarından olan Lamb'in, sanatsal gerçekliği içten ve yaşantıyla keşfetmeyi amaçlayan bilinçli tercihini ifade ediyor

olmalıdır. Değilse dünyasına girmedığımız veya onu içimizde duymadığımızda eserin anlam alanına nüfuz edemeyiz. Eser karşısında özgür düşünmek, ona kapıları kapatmak, sınır çizmek değildir. Kontrolsüz etki altına girmek, nasıl sağlıklı okumanın şartlarını ortadan kaldırırsa, gözümüzü yumarak, kalbimizi kilitleyerek, kitaba direnerek de sağlıklı okur olamayız. Schopenhauer düşünceyi yani düşünerek okumayı merkeze alarak kaygılarını sıralar. “Okuma, bizi zihnin kişisel hayatına uyandırmak yerine, onun yerine geçmeye yöneldiğinde, hakikat bize artık bizim düşüncemizin içsel gelişimi ve yüreğimizin çabasıyla gerçekleştirebileceğimiz bir ideal olarak değil de maddi bir şey olarak, başkaları tarafından yapıp kitap sayfaları arasına bırakılmış bir bal gibi geldiğinde tehlikeli bir hal alır.”(19) “Eğer merakımızın sınırlarını, kitapların belirlemesine izin verirsek, asla entelektüel gelişme gösteremeyiz.”(20)

Rönesans sonrası Barok ve Rococo’nun hareketli heyecanına katılan yeni düşüncenin temsilcilerinden Locke, o zaman için henüz ortaya çıkan ama kendi çevre ve gündemini de oluşturmakta gecikmeyen okur için şöyle der: “Eğer o düşünceler seninse ben de onlara sesleniyorum; fakat bunlar başkalarına güvenerek onlardan alınmış düşüncelerse, ne olduklarının hiçbir önemi yoktur, çünkü onlar doğruyu değil daha değersiz bir şeyi aramaktadır ve yalnızca başkasının yönetimi altında konuşan ya da düşünen kimsenin ne söylediği ya da düşündüğüyle ilgilenmeye değmez. Eğer yargını kendin vermişsen yargının içtenliğini bilirim, o zaman eleştirin ne olursa olsun, ne incinir ne de gücenirim.”(21)

Locke’un söylenen sözden ziyade o sözle ifade edilen düşünceye nasıl varıldığına önem veren hassasiyeti bugün de özgür düşünmenin veya düşünen kişiliğin en önemli meselesi, birinci önceliğidir. Ruhumuzun fikrî ve duygusal beslenme kaynakları olması sebebiyle oku-

mak gerçekten ciddi bir iştir. O nedenle de okumak seçme, değerlendirme, kritik etme yeteneği ile amacına ve anlamına kavuşur. Bu anlamda okumak Gedizli'nin dediği gibi duruşla ilgilidir. "Okur olmak" der Mehmet Gedizli, "belli bir bilgi birikimini gerektiren ve sahip olunan bilgiyle zihinsel etkinlikte bulunabilmeyi gerektirmektedir. Çünkü okurun okuyucudan ayrıldığı en temel nokta, okuduğu metin karşısında duruş ve tavır kazanmasıdır." (22)

Okur, niteliğini anlama isteği ve farklı anlama becerisi, eleştiri yeteneği ile elde eder. Okur bu kişidir. Sözünü ettiğimiz beceri ve yetenekten yoksun olanlar, kendi anlamlarını bulamazlar. İşte onlardır başkalarının aklında eriyip, kaybolanlar. Gedizli, bunlara da 'okuyucu' der. "Yazılı metin karşısında varoluş sergileyen herkes 'okur' değil, 'okuyucu', ancak metin karşısında metnin barındırdığı anlamı yakalayıp o anlama bağlı olarak, kendinde var olan anlamlardan da hareketle o anki duruma göre anlamı şekillendirebilirse okurdur." (23)

Emin Özdemir ise metin karşısında metin duran okuru 'Yaratıcı okur' olarak kavramsallaştırır. Ona göre yaratıcı okur, "okuduğu metne kendi iç birikimini yansıtır; metne dıştan değil, içten bakarak katmanları arasında bir yolculuğa çıkar. Okuma hızını metnin ritmine göre ayarlayarak çıkarsamalarda, yorumlama ve anlamlandırmalarda bulunur. Elbette yazarla içsel bir söyleşime girerek gerçekleştirir bunları." (24)

Gündelik kaygılarla tekdüze akıp giden hayatın zihnimizi eritmesine razı olmayan entelektüel ilgi, okumayı, kendimizi gerçekleştirmenin bir yolu olarak görüyorsa, bunun varlık cevherimizi geliştiren özgür, açık yöntemini mutlaka bulur, bulmalıdır. Yoksa düşünce nasıl tekâmül edebilir?

DİPNOTLAR

- 1- Eric Orsenna, *Kâğıt Yolunda*, s.15, çev. Akın Terzi, Metis yay, İst. 2013.
- 2- Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.71, çev. Haluk Barışcan, Metis yay, İst. 2007.
- 3- Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, C.1, s.20, TDK yay. Ankara 1990.
- 4- Alberto Manguel, *Okumanın Tarihi*, s.208, çev. Füsun Elioğlu, YKY yay. İst. 2007.
- 5- Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, s.92, Gelenek yay, İst.2003.
- 6- Octavio Paz, *Modern İnsan ve Edebiyat*, s.79, çev. Turhan Ilgaz, Remzi Kitabevi, İst. 1993.
- 7- Alain de Botton, *Proust Yaşamınızı Nasıl Değiştirebilir?* s.174, çev. Banu Telli-oğlu, Sel yay, İst 2010.
- 8- Denis Huisman, *Estetik*, s.51, çev. Cem Muhtaroglu, İletişim yay, İst.1992
- 9- Feridun Andaç, *Söz Uçar Yazı Kalır, -Yüzyılın Son Tanıkları- 2. Bölüm*, s.135, Can yay, İst. 2002.
- 10- Seçil Büker, *Sinemada Anlam Yaratma*, s.16, İmge yay, Ankara 1991.
- 11- Afşar Timuçin, *Estetik*, s.18, 3.bas, İnsancıl yay, İst. 1998.
- 12- Peter de Bolla, *Sanat ve Estetik*, s.101,102, çev. Kubilay Koş, Ayrıntı yay, İst. 2006.
- 13- Ahmet Sait Akçay, *Okumanın Farkı Orhan Pamuk*, s.49, Pozitif yay, İst. 2011.
- 14- Schopenhauer, *Okumak Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, s. 35, çev. Ahmet Aydoğan, Şule yay, İst. 2005
- 15- Schopenhauer, *age*, s.36.
- 16- Schopenhauer, *age*, s.36.
- 17- Senail Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks* s.16.
- 18- Alberto Manguel, *age*, s. 38.
- 19- İlhan E. Postacioğlu, s.60, *Okumak ve Yaşamak*, Fatih Gençlik Vakfı yay, İst.1987.
- 20- Alain de Botton, *age*, s.199.
- 21- John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s.59, 60, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Bas. Kabalcı yay, İst.2004.
- 22- Mehmet Gedizli, *Okuyabilmek*, s.94, Marka yay, İst.2006.
- 23- Mehmet Gedizli, *age*, s. 92.
- 24- Emin Özdemir, *Yüzler ve Sözcükler*, s.191, Bilgi yay, Ankara 2011.

"Rhythm 0" ve Kötülük

Cemil Caca Arslan

I. Giriş

Sanat hiç şüphesiz insan ile doğmuş ve ömrünü de insan ile birlikte devam ettirmiş bir fenomendir. Antropologların marifetiyle öğrendiğimiz üzere, insanoğlu henüz kuvvetli içtimai bir hayat teşekkül ettirememişken dahi bugün sanatın öncüsü olarak adlandırabileceğimiz çeşitli gayretlere girişmiştir. Kendini ifade yolunda dil yahut da fiziksel dışavurumların yetersiz kaldığı noktada tasvir devreye girmiş ve bize sanatın temellerine dair tefekkürü başlatacak bir zemin meydana getirmiştir. Özne'nin vakıaları ve nesneleri kendi algısından tasvir etmeye başladığı ilk nokta işte burasıdır.

Güçlenen ve çeşitlenen içtimai yapılara paralel olarak sanat fenomeni de çeşitlenip, derinleşmeye başlamıştır. İçtimai yapıyı meydana getiren bütün unsurlar bir noktadan sonra sanatçının nev-i şahsına münhasır fiiline doğrudan tesir eder. Bu bağlamda Katolik Hristiyan sanatının; Roma nostaljisinden ve Grek zevkinden mücerret bir varlık ortaya koyamaması bilhassa ilgi çekicidir. Efes'te kırılan ve alnına kazınarak haç işareti işlenen heykeller birkaç yüzyıl sonra Vatikan'ı süsleyen temel materyaller olmuştur. Hatta devamında bu materyaller, Vatikan'ın medar-ı iftiharî hâline gelmiştir. Vatikan; coğrafyasından mülhem devraldığı mirası, kendisini

mevcut kılan bütün mevzuatın aksine bir hareketle Şarlman'a "*Roma İmparatoru*" tacını giydirerek somutlaştırmıştır. Elbette sanat da bu somutlaşan siyasi-teolojik düzenin gölgesinde gelişimine devam etmiştir. Patronaj ilişkisinin bilhassa Kilise üzerinden kurulduğu dönemde Avrupa, kendi bakiyesindeki en güçlü eserleri verdi. Bosch, Dürer, Caravaggio, Michelangelo ve daha nice sanatçı işte bu ilişkinin kurduğu ortamda var olma imkanı edinmiştir. Coğrafi keşifler ile birlikte gelişen burjuvazi, bu patronaj ilişkisinde Kilise'nin rolünü hiç şüphesiz sarssda da yine de ilişkinin doğası Kilise'nin kurduğu ortamın şartları ve kuralları doğrultusunda belirledi.

II. Kırılma

Kilise'nin her şeyi kanonikleştirme cinneti içerisinde davrandığı dönemde elbette sanatın metafizik alanı da ironik bir şekilde hepten daraldı ve sübjektivite bütünüyle yok olma noktasına geldi. Dengenin bozulduğu her alan gibi bu alanda da yakında tepkiler doğacak ve öncelikle kalıpların ötesinde bir metafiziğe dayanarak başlayan sübjektivitenin karşı-saldırısı gittikçe sübjektiviteyi kıymetli kılan bütün unsurları eriterek bir keyfe-derlik ve hâliyle çürüme dönemi başlatacaktı.

Bahsettiğimiz değişimin ayyuka çıkabilmesi için Batı dünyasında ancak fiziksel paradigmanın ve elbette devamında da metafiziğin değişmesi gerekti. Başta William Blake ve Fransız modernistleri olmak üzere Aydınlanma'nın birçok şairi Swedenborg'un metafizik tezleri ışığında bilhassa şekil yönünden bir devrim yarattılar. 19.yy'da edebiyatta bir sarsılmaya neden olan bu devrim sanata sübjektiviteyi geri çağırdı. Kuralları tuzla buz etti. Öyle ki bugün modernistler öncesindeki Batılı şairler ancak birer aforizma yazarı nispetinde kıymet görüyor. Devam eden süreçte plastik sanatlarda da bu devrimin yansımaları görülmeye başlandı. Bu avangard

furya Dadaizm ile zirveye tırmanışını hızlandırdı ve nihayetinde Duchamp'ın *Fountain*'ı ile bu zirveye ulaştı. İşte asıl kopuşun gerçekleştiği nokta da tam olarak burasıydı.

Fountain yeniydi, dehşete düşürücüydü ve muazzamdı; çünkü bugüne kadar estetik ilkelerden ve onu inşa eden etikten kanonu çerçevesinde asla ödün vermeyen bir dünya ile dalga geçiyordu. Hollanda Altın Çağı gibi Kilise'nin neredeyse tam zıddına tekabül eden bir dönemde dahi o çağın bayraktarı Rembrandt'ın eserleri *Res Publica Christiana*'yı inşa eden ethos ile çatışmamıştı. Hâlbuki Duchamp'ın bu eseri, çağdaşı Valery'nin tasvir ettiği Avrupalı'nın üç sütunundan hiçbirisi ile barışmaz. Ne bir Romalı ciddiyetini taşır, bilakis tarihini ve vatandaşlarını tahkir eder; ne Grek estetiği ile teşrik-i mesaisi vardır, düpedüz bir pisuardır bu; ne de Hristiyan ethosu ile bir kere selamlaşmıştır, metafiziğe dair en ufak bir kaygı barındırmaz bünyesinde. Öyleyse Duchamp nasıl olur da bu ürünü gelip New York'ta sergileme cesaretini kendisinde buldu? Hatta nasıl oldu da mensubu olduğu *Hür Sanatçılar Cemiyeti* yönetimi karşısında eserini savunacak ve hatta eseri kabul görmeyince yönetimden çekilecek bir halet-i ruhiyeye geldi? Bir sanat-karşıtı olarak Duchamp'ın o anda anlatamadığı şey ürünün bir sanat eseri olmadığı ve işte tam da bu yüzden sergilenmesi gerektiği noktasıydı. Bir sanat eseri olmadığı gibi esasen bir objeyi sanat eseri yapan her şeyi alaya alan ve hatta tahkir eden bir şakaydı sadece. Zekice bir eleştiri, küstah bir jest. Dolayısıyla sanat dediğimiz fenomenin alanını Duchamp hızlıca zekaya kaydırды ve bu sanattaki özneliği dolayısıyla da içtimai arka planı tabir-i diğeri ile etiği ve estetiği iptal etti. Kısacası sanat eseri dediğimiz olay bir anda kurnazca bir hikaye ile kurgulanmış nesnenin gerekli şartlar ve organizasyonlar çerçevesinde meseleden aslında çok da bir şey anlamayan izleyicilere sunulması etkinliğine dönüştü. Artık sanatçı olmanız için gereken tek şey biraz kurnazlık, bir gale-ride bulunması sıra dışı olacak herhangi bir nesne ve kendini sofistike hissetmek isteyen bir grup geveze aptaldan ibaretti.

III. Kırılma Sonrası Sanatın Rolü

20.yy'ın ilk yarısı ve 19.yy'ın ikinci yarısındaki sanat dünyasının genel temayülünü anlatmak için kullanabileceğimiz yegâne terkip: patolojik avangardizm. Yaşanan dramatik kırılma; bu maraz tarafından her tarafı sarılmış bir cemiyetin eleştirmenleri seviyesinde hızla kabul gördü hatta Duchamp'ın açtığı yol, serseriliğini sanat dünyasına yani itibara tahvil etmeyi bilen bir grup kurnaz tarafından da rağbet gördü. 20.yy'ın ilerleyen zamanlarında bu karşı-sanat olgusu giderek bütünüyle sanat dünyasını işgal etti ve bugün sanat dediğimiz fenomen ile mündemiç hatta onu yer yer aşan, kapsayan bir olguya dönüştü. Herhangi bir kuralın, etik yahut estetik endişenin olmadığı bir ortamda Kıta Avrupası intelejensiyasını sosyalizmden caydırmak isteyen Amerikan istihbaratı da fırsatı gördü ve eskinin muteber, ciddi sanat dünyası ismi konulmamış bir borsa dalına dönüştü. Çeşitli kurnazlıklarla insanların köreltildiği, ciddi meselelerden uzak tutulduğu ve aslında bundan tatmin olduğu bir ortam. 21.yy'a geldiğimizde Forbes dergisinin bize "*ciro yapan*" ve "*en çok kazanan*" ressamların bir listesini sunduğunu görüyoruz. Sanatın her türlü insani kıymetinden soyunup medya gibi pür bir iktidar odağı hâline geldiği dönemlere işte bu şekilde girdik.

Sebeb-i hikmeti entelektüel mecraların zevk ve gevezelik ihtiyacını karşılamak ile vergi mevzuatının sunduğu nimetlerden yararlanırmak gibi gözüken sanat ortamı esasında sermaye ve intelejensiya üzerinden içtimai bir değişimi başlatmak yahut da kuvvetlendirmek türünden amaçlara da hizmet eder. Bu ortamın ortaya koyduğu değerler manzumesi yahut da bu manzumeye yönelik tenkitleri vesilesiyle yarattıkları tesir önce entelektüellere oradan akademiye, akademi vesilesiyle mevzuata ve mevzuat vesilesiyle de toplumun bizatihi kendisine kadar sirayet eder. Elbette ki bu tenkitler bir galeri ortamında hiç değilse galerileştirilmiş bir ortamda

dermeyen edilir. Bilhassa feminizm ve LGBTİ akımı bu çerçevede etkinlik kazanmaya çalışır. Plastik sanatlar ile iştigal eden kimsenin bu iki akım aleyhine bir düşünceye sahip olamamasının da bir diğer sebebi budur. Sanatçıların, sanatçı oldukları için sıradan ahlaki idrak ile sınırlı olmayan, uçlarda bir hayat yaşadığı önkabulü şu aşamada sadece bir klişeden ibarettir. Vaziyet bunun çok daha ilerisinde: bahsettiğimiz kabul, bugün resmen sanatçı sayılmanın önşartı hâline gelmiştir. Dolayısıyla bugün sanat ve sanatçı ile ahlak arasında oluşturulmuş derin bir uçurumun olduğunu itiraf etmek zorundayız. Bu uçurumun sebebi ise sanatçının, ahlak üzerinde oynamaya çalıştığı dönüştürücü roldür. Bilhassa insan doğasına ilişkin performanslar ile yer yer dışkılama, cinsellik ve kusma gibi insanın iptidai biyolojik cihazları üzerinden kurgulanmış bir ürün yahut performansın sergilenmesi de bu dönüştürücülük rolü icabıdır. İlk başta kulağa pek dolaylı gelen bu rol bir komplo teorisini çağırırsa da işin hakikati budur. Devrimler Çağı'nın sona ermesiyle birlikte bir takım değişiklerin meydanlardaki giyotinlerle değil; finans piyasalarıyla, galerilerle yahut politik lobilerle yapılması gerekiyor. Meydanlardaki giyotinler yahut da coşkulu nutuklar artık demode olmuş ve fazlasıyla kaba yöntemlerden ibaret.

IV. *Rhythm 0*, İnsan Doğası ve İnsan Onuru

20.yy'ın ikinci yarısından itibaren galerilerde yer edinen birçok ürünün ve sanatçının dönüştürücü rolünü üstlendiğini söyleyebiliriz; fakat bunlardan şüphesiz hiçbirisi rolünü Marina Abramoviç kadar doğrudan icra etmemiştir. Adı "*PizzaGate*" skandalı ile de anılan ve aykırı çalışmaları ile bilinen Sırp performans sanatçısı Marina Abramoviç'in 1974 yılındaki "*Rhythm 0*" isimli performansı; sanatın insan doğasına ilişkin manipülatif yorumlar yaratmak suretiyle entelektüel mahfildeki dönüştürücülük vazifesinin nasıl işlediğine dair bize net bir fikir veriyor.

Rhythm 0, Belgrad'daki bir galeride Marina Abramoviç'in kendisini altı saat boyunca objeleştirmesi ve iradi olarak insanîyetini terk etmesi üzerine kurulu bir performanstır. Marina bu performansın kurallarını şöyle tayin etmişti:

- Masada duran yetmiş iki obje arzu edildiği şekilde kullanılabilir,
- Ben nesneyim,
- Performans sırasında yaşanacaklara dair bütün sorumluluğu kabul ediyorum,
- Performans süresi altı saattir.

Mevzubahis yetmiş iki obje dolu bir silah ve jiletlerden, çiçek ve parfüme kadar çeşitlilik arz ediyordu. Marina'nın bu performans ile ulaşmak istediği amaç insan doğasına dair bir profil çizmekti. Marina'nın da beklediği ve bunun oluşması için gerekli şartları sağlamak üzere sorumluluğu üstlendiği sonuç gerçekleşti. Dostane başlayan performans devasa bir korku törenine döndü. İnsanlar yavaş yavaş Marina'nın gerçekten bir nesne olduğuna ikna oldu; çünkü olumlu ya da olumsuz kendisine yönelen hiçbir fiile tepki göstermiyordu. Bir insanı, insan yapan bütün temel dürtülerini iptal etmişti. Hatta herhangi bir canlının göstermesi gereken hiçbir tepkiyi göstermiyordu. Sınırları ve koruma dürtüsü yok olmuştu. Tıpkı bir masa gibiydi. Yazının başlarında bahsettiğimiz eriyen sübjektivitenin çok daha ötesine geçmiş ve bizzat kendisini objeleştirmişti. Performans bittiğinde ise Marina'nın hareket etmesiyle birlikte çok sayıda insan dehşete düşüp galeriyi hızla terk etti. Böylelikle insanlık tarihinin kara lekesi olan ve sanat başlığı altında sergilenen bu performans da son buldu.

Rhythm 0 üzerine yazılan yazılarda genellikle izleyicilerin tepkisini yegâne ölçüt kabul ederek; bir insanın fırsat bulduğunda ne kadar canavarlaşabildiğini, bir insanın özünde kötü olduğunu ve onu iyileştiren etkenler bulunmadığı müddetçe özünün tam da bu olduğunu iddia eden yüzeysel ve Marina Abramoviç'in manipülasyonu çerçevesinde yazılan yazılardır. *Rhythm 0* üzerinden insan doğasına dair yapılan çıkarımlar gü-

nümüzün teo-politik ikliminin sağlamasını yapmaktan başka bir işe yaramayan ve esasında yalnızca bu vazifeyi ifa eden yazılardır. Bu performans bir insanın bir diğerrinin kurdu olduğuna dair en kuvvetli delil olarak sanat çevrelerinde ileri sürülmektedir. Hâliyle de insanın doğuştan kötülükle mâlul olduğuna ilişkin bir fikrin taşıyıcılığını yapar bu performans. Bununla birlikte şimdilik bu performansın verili sonucunu unutalım ve tekrar soralım: Marina Abramoviç'in performansındaki kötülük ne zaman başlamıştır? Bu performanstaki esas kötü kimdir?

Rhythm 0 ve kötülük hakkında konuşacaksak temel dayanağımız hiç şüphesiz insan onuru ve insaniyet kavramları olmalı. Doğuştan herkesin haiz olduğu düşünülen insan oluru ve insaniyet sonradan izale edilebilen bir husustur. Bu bakımdan işkence bahsini incelememiz gerekiyor. Bir insanlık suçu olan işkencenin hukuki tanımı, devlet kontrolü altında yapılan ve insan onurunu izale etmeyi hedefleyen her türlü fiildir. Ülkelerin mevzuatındaki tanım cümleleri değişse de hemen hemen hepsinin dayandığı nokta tam olarak budur. Kısacası işkence bir insana fiziksel ya da psikolojik bir acı vermenin ötesinde onun kendisine olan saygısını yok etmek, onun insan olduğuna dair olan inancını sarsmaktır; çünkü insan onuru, insanı insan kılan yegâne histir. İnsanı sıradan bir biyolojik varlıktan ayıran en temel fark, insan gibi yaşama arzusu ve bu arzu uğruna harekete geçebilme gücüdür.

Bu farktan bahsederken işkencenin ne olduğuna dair de konuşmamız iktiza ediyor. İşkence mefhumunu incelerken meseleye popüler kültür araçlarını kullanarak yaklaşmakta ciddi bir fayda görüyorum. Meşhur fantastik roman serisi ve aynı zamanda televizyon dizisi *Game Of Thrones*'un bir iki kitabında hikaye anlatıcı karakter olan *Theon Greyjoy*'un *Re-ek*'e dönüşme öyküsü biz işkencenin tam olarak nasıl bir süreç olduğunu ve sonucunun da ne olduğunu eşsiz bir başarıyla anlatır. Serinin başında rahat hatta lüks bir rehin hayatı süren Prens Theon Greyjoy kadınlarla arası iyi, okçuluk yetenekleriyle ve soyunun gelenekleriyle övünen kibirli

bir genç. Her girdiği ortamda beğenilen, arzulanan, takdir edilen ancak gizliden gizliye küçük görülen ve babasının yersiz isyanı yüzünden aşağılanan ve bu gizli aşağılanmaya güçlük tahammül eden fakat kibri hâlâ sabit bir karakter. Serinin ilerleyen kısmında öz ailesi adına kendisini ömrü boyunca himaye etmiş/rehin tutmuş (bu gerilim karakterin gelişimi açısından ziyadesiyle önemli) aileye isyan eden Theon netice itibariyle bu isyanında başarısız olup sadist karakter *Ramsay Snow*'un eline düşer. Esaretinin başlarında dahi kibrinden ödün vermeyen Theon, Ramsay'nin işkenceyi farklı bir boyuta taşıyan akıl oyunları neticesinde her türlü kurtuluş ihtimalini daha çok acıya giden bir yol olarak algılamaya başlar ve bunun bir sonucu olarak da kendini koruma, şahsiyetini koruma refleksi kaybeder. Bütün sınırlarını kaldırmış, bütün izzetini kaybetmiş ancak bir insan gölgesi olarak yaşamına devam eder. Roman müellifi roman tekniği bağlamında bu karakter için de hiç şüphesiz bir kefaret sonu hazırlamıştır, fakat bizim işimiz bu noktaya kadar olan kısım tabir-i diğeri ile işkence gibi korkunç bir fiilin nihai sonucunun ne olduğuna dair olan kısım: bir insan gölgesi hâline gelmek, bütün iradesinden kendini soyutlayarak bir objeye dönüşmek.

Korkunç bir suç olan işkencenin esas amacı da işte budur: kişiyi iradesinden yoksun bırakarak onu diğerlerinin iradesinin uygulandığı bir nesne, bir obje hâline dönüştürmek. Yukarıda bahsettiğimiz insanı alelade biyolojik bir varlıktan ayıran farkın buharlaştığı bir noktaya ulaşmak için işkence enstrümanı kullanılır. Bundan sonra bu şahsın maruz kaldığı hiçbir kötü muamele şaşırtıcı değildir çünkü zorla, şiddete başvurularak insanlığı yok edilmiştir. Bütün bu bahsi ve devamındaki kötü muameleyi de korkunç kılan nokta ise insanlığın yok edilmesi yolunda şiddete ve zora başvurulmasıdır.

Gelelim *Rhitym O*'ya, vakıada Marina Abramoviç'in en başta belirttiklerini sıralamıştık. Kendisinin bir obje olduğunu da bilhassa belirtiyordu.

Yer yer iddia edildiği gibi bu performansın bütün amacı sanat eseriyle sanatçıyı mündemiç bir varlık olarak sunmak olsaydı ne masadaki objelere, ne kendisinin de bir obje olduğu uyarısına ne de obje olması itibariyle kendisine yapılan fiillerin bir sorumluluk doğurmayacağı hatırlatmasına ihtiyaç olurdu. Marina Abramoviç adeta hem fiziksel hem psikolojik olarak çok yoğun işkenceye maruz kalmış bir insanın hücreesindeki hâliyle efendilerinin karşısına çıkışını temsil eder bir durumda performansına başladı. Bu durum yukarıdaki paragrafta belirttiğimiz gibi bütün iradesinden soyutlanmış ve ötekinin iradesinin uygulanacağı alelade bir obje hâline gelme durumuydu. Normal şartlar altında çok yoğun işkenceye kalıp korkunç neticeye ulaşan şahsın hâlâ şiddet görmesi yahut da aşağılanması dehşetinden bir şey kaybetmez ve fail elbette suçlu olur; fakat olayımızda bütün bunlar iradi bir şekilde cereyan etmektedir. Bir insan iradi olarak kendini insan yapan bütün kıymetlerden vazgeçmekte ve salt, rastgele biyolojik bir varlık ortaya çıkmaktadır. Kendini bir hayvan yerine koyduğunu düşünmek çok büyük bir yanlış olur; çünkü hayvanlar da kendi kıymetlerine binaen, içgüdüsel olarak kendini koruma temayülüne sahiptir. Performansta ise Marina bundan dahi feragat etmiştir. Kendini korumayacaktır. İnsaniyetini kendi elleriyle yok etmiştir.

Kötülüğe esas yol açan, kötülüğü başlatan kişi yani kötülüğün süjesi ile kötülüğün objesi tam olarak aynı kişidir. Bu oksimoron birçok insanın kafasını karıştıran noktaya tekabül eder. Bir insanın normal şartlar altında hem fail hem de mağdur olması mümkün değil Marina kurnazlığı ile bunu mümkün kılmıştır. Netice itibariyle galerilerin varlığına imkan veren ethos, ceza kanunu aşan bir mesele olarak idrak ediliyor. Dolayısıyla seyirciler sadece kendilerine açılan yolda sürüklenen, manipülasyona müsait sıradan bir *sürü* insandır. Hiçbirinin tek başına fail olma kabiliyeti yoktur. Burada onları suçlu göstermek ve bu örnek üzerinden insan doğasının kötücüllüğüne ilişkin bir argüman üretmek ziyadesiyle abesken;

Marina'yı korumak üzere araya giren azınlığın iyiliği tartışılmaz bir şekilde ortadadır. Bütün manipölasyonlara rağmen bu insanlar sürü psikolojisini reddetmişler ve karşılarındaki bir obje de olsa sırf kendi iradelerine dayanan bir güç ile bu objeye kendilerinden doğan bir güç ile kıymet atfedip onu muhafaza etmek için çaba sarf etmişlerdir. Marina'nın bizzat kendisi tarafından Marina'ya karşı bir cinnete sürüklenen kitlenin akışı karşısında Marina lehine bir varlık gösterebilmek kayda değer bir başarıdır.

Dönelim kötülüğe dair tartışmamıza, esas kötülük bir insanın canını acıtmak yahut da bundan haz duymak değildir; bu olsa olsa cüzi ve belki de biraz çocukça bir kötülük örneğidir. Buna karşın bir insanın insaniyetini sökü� almak kötülüğün bizatihi kendisidir. Böylesi bir durumda insan, kendisini insan kılan bütün meziyetlerden sıyrılır hatta doğrudan ifade etmek gerekirse ucube bir varlığa dönüşür. İşte *Rhthym 0* tam olarak bunu yaptı; esas kötülüğü her şeyin başında iradi olarak kendi üzerinde icra edip sağlıklı ve iyiniyetli akılların alamayacağı bir musibet yarattı. Rahatsız edici görüntüler ve fiilleri atlayarak işkence fenomenini bir netice üzerinden doğrudan izleyicilere sundu ve kabullendirdi. Dolayısıyla *Rhthym 0*'ın kötü adamı da bu doğrudanlığın failinden, Marina Abramoviç'ten başkası değildir. Bu musibet ise günümüz teo-politik sisteminin temel mottosu olan *homo homini lupus* ilkesine yönelik muhayyileyi hedefleyen kuvvetli bir argüman olmaktan başka işe yaramadı. Sanatın günümüz sisteminin kendine meşruiyet yaratma çabasına yönelik görünürde serbest birer teşebbüs olan galeriler, performanslar ve sergiler vesilesiyle son derece iptidai zeminde bir siyaset aracı hâline gelmesinin dramatik bir örneği ile karşı karşıyayız. Çağdaş sanat başlığı altındaki neredeyse tüm gayretlerin bu bağlamda bir teşebbüs olduğu ve sanatın küresel sistem içerisinde git gide bir anonim şirket hâline geldiği günleri yaşıyoruz. Bu anonim şirketin hâlihazırdaki varlık sebebi ise en temel noktada insan do-

ğasına dair manipülatif yorumlarla üst-yapı kaynaklı değişimlerin temelini atmaktır. Bu varlık sebebinin en bariz örneği olarak *Rhythm 0* karşımızdadır. Baudrillard'ın haklı olduğu iki temel mesele vardı: biri kötülüğün egemenliği ikincisi de sanatın halihazırda bir komplodan ibaret olması.

"Lisan-ı Osmani'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülahazatı Şamildir" Makalesi Üzerine

Muhammed Aydın

1

Tasvir-i Efkâr Gazetesi'nin 416. ve 417. sayılarında neşredilmiş olan "Lisan-ı Osmani'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir" makalesi, Namık Kemal'in Osmanlı Türkçesi ve bu dile bağlı olarak oluşan Türk Edebiyatı hakkındaki görüşlerini tafsilatlı olarak nakleder. 1866 senesinin Ağustos ayında yayınlanan makale edebiyatımızda ilk eleştiri örneği olarak kabul edilir. Bu makale, Türk Edebiyatı ve Türkçe'nin meselelerini ele alan ilk ciddi yazı olarak karşımıza çıkıyor. 1862'de Şinasi ile tanıştıktan sonra kendini yenileşme yoluna adanmış Namık Kemal'in dil ve belâgat üzerindeki yetkinliği bu makaleden anlaşılmaktadır. Kemal, bütün hayatını yoluna adadığı, "nazlı bir güzel" olarak betimlediği vatani için ne yapmak gerektiğini düşünüyordu. Yapılması gereken işlerden biri de halkın anlayabileceği bir dil oluşturmaktır. Osmanlı modernleşmesini savunan öncü şahsiyetlerle halk arasında iletişimi engelleyen etkileri ortadan kaldırmak istiyordu. Gazetelerin kamuoyu oluşturmak için bir araç olarak kullanılmaya başlandığı Tanzimat senelerinde güçlü kalemle Kemal ön plana çıkmıştı. Devleti ilgilendiren birçok sorun üzerine çeşitli yazılar kaleme alan yazar, Türkçe hakkındaki görüşlerini yazdığı

bu makalede hem bir sorunun tespitini yapıyor hem de bir yol gösterici rolü üstleniyordu. Bugün modernleşen kültürel dünya üzerinde etkili olan birçok konu, o dönemde tartışılmaya başlanmıştı. O daha 26 yaşında bu konular üzerine kafa yoruyor ve yeniliklerin önünü açıyordu.

Yedi asırlık Osmanlı tarihine baktığımızda Türkçe'nin grameri hakkında yazılan yetkin kitap sayısının çok az olduğunu, Türkçe sözlük çalışmasının da çok sınırlı olduğunu görüyoruz. Eğitim kurumlarının da Türkçe dil kurallarının eğitimi konusunu hiç ele almadıkları biliniyor. Namık Kemal'in bu makalesinin ne kadar önemli olduğunu anlamak için sadece bu bilgilere sahip olmak yeterlidir diye düşünüyorum. Bunca yıl bakkir bırakılmış bir alanda yerinde tespitler yapıp yol göstermek kolay olmasa gerek.

Namık Kemal makalede öncelikle dilin ne açıdan önemli olduğunu göstermeye çalışıyor:

"Vakıa, madem ki söz teati-i efkara vasıtaadır. Ve madem ki teati-i efkar insanıyet-i mücesseme denilmeye şayan olan temeddün-i umumi münasebatına rabıtaadır. Kelamın faidesi beşerin nev'iyetiyle kaim ve binaenaleyh bir güzel söz natıkıyyetle beraber daim olur."

Görüldüğü gibi onun için söz, milletin medeniyet yolunda ilerlemesi için vazgeçilmez bir vasıtaadır. Dünya üzerinde bütün milletler ilerlemelerini diğer milletlerin ilerlemelerine borçludur. Hiçbir millet yoktur ki diğer medeniyetlerden etkilenmeden gelişimini sürdürsün. Kemal'e göre dünya üzerinde ne kadar çeşit insan varsa düşünce dairemiz o kadar genişler. İnsanlar, milletler, medeniyetler kendi oluşlarını; dil vasıtasıyla açıklarlar. Bu açıdan dilin kurallılığı ve mananın doğruluğu, gelişmenin önündeki engelleri kaldırıcı niteliğe sahiptir.

Namık Kemal, dilin sadeleşmesi isteğine karşın ifadenin güzel olması gerektiği görüşünden de vazgeçmez. Mananın her şartta anlaşılabilirliğini kabul eden Kemal, dilde fesahatin ve letafetin de olması gerektiğini

savunur. Güzellikten uzaklaşan sözün, "muhafazasını kaybetmiş mücevher" hükmünde olduğunu söyleyerek değersizleşeceğini belirtir. Kemal, güzellikle beraber sözün gücüne de inanır. Sözle hem şehirlerin hem de insanların kalplerinin kapılarının açılabileceğini düşünür. Bu yolda alıntıladığı ünlü dil alimi Zemahşeri¹'nin şu sözü oldukça etkilidir:

"Zuhur-ı İslâm'da seyf-i şeriata karşı duran mutaassibin-i Arab, hükm-i belagata mukavemet edemediler."

Herkes tarafından kabul gören bir şey vardır ki söz insanın ahlaki boyutu hakkında bir fikir verir. Bu makalede Namık Kemal, belagatin insanın ahlak güzelliği üzerindeki tesirinden de bahseder. "Edebiyat" ve "edeb" kelimelerinin aynı kökten geldiklerini söyleyen yazar; ruhun terbiyesinin edeb, dilin terbiyesinin ise edebiyat olduğunu savunur. Hakikatte insanın fıtratı hem sözün hem insanın edepli olanına meyil etmektedir. Nasıl anneler çocukların ilk eğitimcileri olarak onlara ahlaki özellikler kazandırmak için uğraşırlarsa, edebiyat eğitimi de fikirlerin ilk öğretmeni olarak kabul edilir. Dildeki ifade vasıtalarının genişliği, fikrin de olgunluğunu sağlamaktadır. Görüldüğü gibi yazar dilin milletlerin gelişimindeki en önemli unsurlardan biri olduğunu hatta en önemlisi olduğunu düşünür. İnsanoğlunun gözündeki su ve hava ne ise bir millet için de dil odur. Dil milletin hayat kaynağıdır:

"Bir de ittihad-ı medeniyet-i milletin bir müşahhas zi-hayatıdır ki lisanı edebiyattır. O cihetle edebiyatsız millet dinsiz insan kabilinden olur."

Düşündüğümüz zaman insanın uğruna canını feda edebileceği-hayat amacı olarak gördüğü şey onun inancıdır. Dilin de bir millet için varlık göstergesi olduğu kabul edilmelidir. Milletleri millet yapan dilidir. Hatta milletlerin kimliğini muhafazası açısından dilin, dinin önüne geçtiğini de söyler Namık Kemal:

¹ Zemahşeri, 10. yüzyılda yaşamış; tefsir, kelâm, fıkıh, lügât ve belâgat gibi birçok İslami bilim alanında araştırmalar yapmış ve çeşitli eserler vermiş olan Türk asıllı filozof ve İslâm âlimi.

"Şimdiki halde devlet ve marifetleri münkariz olmuş olan Arab'ın ahvali bizim için bir ibret-i kafiye'dir ki bazı fırkaları vahdet-i kelimelerinin rabtası olan diyanet-i İslâmiyyeyi dahi kaybetmişken lisanları kuvvetiyle hala kavmiyetlerini muhafaza etmektedirler."

Milliyetin korunması için dilin korunmasının gerekliliğini sık sık vurgular yazar. Fakat bizde bu işin bazen aşırıya kaçtığını da söyler. Dilin kurallarını tam olarak uygulayan insanlara keramet ehli muamelesi yapıldığından da şikayet eder.

Lisan-ı Osmani diye bahsettiğimiz "Osmanlı Türkçesi" zengin bir dil olmakla beraber muhtevasında üç dilin kurallarını birden bulundurduğundan bazı karışıklıklar da meydana gelmektedir. Eski edebiyatı oluşturan eserlerin cümlesine göz atacak olursak halk tarafından zorlanmadan anlaşılabilir düzeyde bir lafız bulmak oldukça güçtür. Bu suretle halka hizmet edebilmek için önce halkın anlayabileceği bir edebiyat meydana getirilmelidir:

"Lisan-ı üdebayı anlamaya avam muktedir değildir ki usul-i idare'miz hitabete müsaid olsa dahi tesirinden istifade mümkün olsun."

Türkçe'de ilim ve fen alanında ilerlemek için dilin bir düzen içerisine girmesi gerekmektedir. Ne yazık ki 19. yüzyıla kadar dilimizin eğitimi la-yıkıyla yapılamamıştır. Eğitime başlayan bir insan Arapça ve Farsça öğrenmek için senelerce çaba harcamaktadır. Senlerce çaba sarfetmesi de gene yeterli olmamaktadır. Namık Kemal bunu çok etkileyici bir sözle açıklar:

"Bizde bir adam Arabi ve Farisi mukaddematına altı yedi sene vakf-ı vücud etmelidir ki imla ve manası yerinde bir mektub yazabilsin."

Türkçe'nin dil hususiyetlerinin kayıt altına alınmaması çeşitli zaafiyetleri de beraberinde getirmiştir. Bir medeniyetin tesiri ona ait dilin olgunluğuyla doğru orantılıdır. Osmanlı Devleti içerisinde yüzyıllar boyunca çeşitli kavim ve dinlerden insanlar yaşamıştır. Bu kavimlerin birçoğu

kendi dillerini ve dinlerini muhafaza edebilmişlerdir. Bunun nedeni olarak hoşgörü siyasetini kabul edebiliriz. Ancak Namık Kemal bu konuya bizim kadar masumane bakmamaktadır. O bu konuda içlerlemektedir:

"Edebiyatın rabıta-ı milliyeye aid olan hizmetinden ise o kadar mahrumuz ki lisan-ı Arab müntezir olduğu yerlerde Yunani gibi zamanın kaffe-i measir-i ilmiyesi ile kuvvet bulmuş bir lisan-ı galebe-i fesahatla mahvetmiş iken Türkçemiz henüz elifbası bile olmayan Arnavut ve Laz lisanlarını dahi unutturamamıştır."

Dildeki gelişmişliğin medeniyet sahasındaki tesiri de etkilediğini söyleyen yazar, diğer Türk topluluklarla da iletişimin edebiyat sahasındaki irtibat yokluğundan şikayet eder. Buharalı bir Türk'ün, İstanbul'da bir Fransız kadar anlaşılamayacağını düşünür. Bu durum Türkçe'nin edebiyat sahasına yeterince tesir edememesinden kaynaklanmaktadır. Var olan eserlerin manadan ziyade san'at kaygısıyla yazılması, onları ışığı sönmüş kandiller haline getirmektedir. Halbuki san'at ve mana bir araya gelse hem bedene hem de ruha hitap ederek etrafı aydınlatacaktır. Makalede Kemal'in yakındığı meselelerden birisi de halkın başka, yazarların başka dil kullanmasıdır. Bu hali, utanılacak bir durum olarak niteler. Dilde karışıklık oluşturan bu durum, basın hayatına da yansımaktadır. Tasvir-i Efkar ile Ruzname-i Ceride-i Havadis arasında cereyan eden "mebhusatu anha"² tartışmasını buna örnek olarak gösterir yazar. Halkın diliyle eserlerin dili arasındaki kopukluk Kemal tarafından şöyle ifade ediliyor:

"Elfazda garabet o kadar mu'teberdir ki mesela Nergisi gibi milletimizin en meşhur bir telif-i edibanesinden istihrac-i meal etmek bize göre ecnebi bir lisanı yazılmış olan Gülistan'ı anlamaktan müşkildir."

Dilimize Arapça ve Farsça'dan girmiş kelimeler konuşma dilinde kendi söyleyiş özelliklerine kavuşmuştur. Bizim dilimizin hususiyetini alan bu kelimeler artık bu milletin malı haline gelmiştir. Namık Kemal'in şikayet

² Tasvir-i Efkarla Ruznâme-i Ceride-i Havadis gazetelerinde Şinasi ile Mehmet Sait Efendi arasında yaşanan tartışmadır, 1864

ettiği durum ise yazı dilindeki çok başlılıktır. Farklı dillerden gelen kelimelerin geldikleri dillerdeki kurallara göre yazılmaları literatürde tuhaf-lıklar ve zorluklar oluşturmaktadır. Medeniyet olarak tevhidi (birliği) benimseyen milletimizin dilinde de birlik olmalıdır. Farklı dillere ait kaide-lerin bir arada kullanılması Hristiyanlık'taki "ekanim-i selase"ye (üçleme inancı) benzetilmektedir. Dilde birliğin sağlanması söz ile hakikatin bir araya getirilmesidir.

Bununla beraber Namık Kemal'e göre Türkçe, dünyanın en etkili dili olmaya adaydır. Çünkü bünyesinde Türkçe, Arapça ve Farsça gibi üç büyük dilin imkanlarını barındırmaktadır. Üç farklı dil demek, üç farklı düşünce sistemi demektir. Düşünmek için ne kadar çok kelimeniz olursa o kadar faydalı olur. Bazen fikrin yokluğu kelimenin yokluğundan kaynaklanır. Bunca zenginliğin kıyısında yaşayan halk gökyüzünde oluşan müt-hiş manzaralardan habersiz bir yolcu gibidir.

Buraya kadar dilimiz ve edebiyatımız hakkındaki meseleleri tahlil eden Namık Kemal, önümüze beş maddelik bir çözüm yolu koymayı da ihmal etmez. Bu çözümlerin nasıl uygulanması gerektiğini de belirler.

"Evvela, kavaid-i lisanın mükemmel surette tedvin ve temhidi

Saniyen, kelimatın isti'mal-i umumi dairesinde tahdidi

Salisen, imla ve manaca ecza-yı lisan beynindeki irtibat-ı süverinin ittihad-ı hakiki haline gelecek kadar teşyidi.

Rabian, rabt-ı kelim ve ifade-i meram şivelerinin tabiat-ı lisana tatbiken ta'dil ve tecdidi

Hamisen, ifadenin hüsn-i tabi'isine hail olan külfetli san'atlardan tecridi suretlerinden ibarettir."

Birinci olarak elde bulunan "Kavaid-i Osmaniyye" yeniden düzenlenecektir. Bu lisanın ıslahı için önceliklidir. Bir de eğitimde Türkçe'nin Arapça ve Farsça'dan önce işlenmesi gerekmektedir. Her insan dilini kendi lisanının hususiyetlerine göre öğrenmelidir. Başka diller üzerinden yapılan dil eğitimi taklitten başka bir şey değildir.

İkinci olarak kelimelerin genel kullanıma göre sınırlandırılması meselesi halledilmelidir. Bu da Türkçe bir sözlüğün oluşturulması ile olacaktır. Namık Kemal o dönem kullanılan Kamus³ ve Burhan⁴'ın bu ihtiyacı karşılayamadığını söyler. Öyle görüyoruz ki bugün bu ihtiyaç daha fazla kendini hissettirmektedir. Ne kadar garabet olsa da Namık Kemal'in devrinde bugünkü kadar mananın namusuyla oynanmamıştır. Kemal'in burada dikkat çektiği başka bir şey de kelimelerin sözlük içerisindeki tertibidir. Arapça'da farklı kalıplar bulunmaktadır. Sözlüklerde ise bu kalıpların her biri için ayrı ayrı mana verilmemekte, sadece köklerinin manası verilmektedir. Bu durumda bu dillerden haberi olmayan insanlar bu kelimeleri yine anlamayacaktır. Şairin tabirine göre bu iş Arab'ın ve Farisi'nin başına fes giydirek Osmanlı milletine geçirmeye çalışmak gibidir.

Üçüncü mesele ise kelimeleri kullanılageldiği manada kabul etmekle hallolunur. "Galat-ı meşhur lügat-ı fasihten yeğdir." sözünü bu surette kılavuz olarak kabul eder Namık Kemal. Dil canlı bir varlık olarak kabul edildiğinden bazı müdahaleler büyük kayıplara neden olabilir. Namık Kemal'in bu yöndeki görüşü onun ileri görüşlülüğünün ve mevzuya hakimiyetinin bir delilidir.

Dördüncü madde edebiyatın doğal halini göstermesi açısından önemlidir. Yazar burada tabii olan lisanla yazılmış eserlerden örneklerin toplanmasını ve öğrencilerin eğitiminde kullanılmasını öngörür. Akif Paşa ve tarihçi Naima'nın bu özellikte eserlerinin olduğunu belirtir. Yalnız güzel yazma açısından yine Veysi ve Nef'i'nin de okunmasını tavsiye eder. Sözlüklerdeki kelimelere manalarını verenlerin yazarlar olduğu, unutulmalıdır. Kelimeler yeni manalara kendilerine bir eserde yer bularak kavuşurlar. Namık Kemal dili zenginleştirenin ve düzenleyeninin yine yazarlar

³ Firûzâbâdî'nin el-Kâmûsü'l-muhît adlı Arapça sözlüğünün Mütercim Âsım Efendi (ö. 1819) tarafından el-Okyânûsü'l-basît adıyla yapılan tercümesi.

⁴ Burhan-ı Katî': Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrizî'nin yazdığı Farsça'dan Farsça'ya sözlük, 1652, Hindistan

olacağıının farkındadır. Büyük edebiyatçısı olmayan bir dil gelişme gösteremez.

Beşinci mesele de Türkçe'ye ait bir belagat kitabının yazılması ile halolunur. Bu meselenin halli için yapılan çalışmalara Osmanlı son döneminde Ahmet Cevdet Paşa tarafından yazılan Kavaid-i Osmaniye'yi örnek gösterebiliriz.

Namık Kemal makalesinin genelinde sözde mananın öneminden bahsetmiştir. Halk ve sanatkarlar arasındaki kopukluğun ortadan kaldırılarak medeniyet yolunda ilerlemek gerektiğini düşündürmüştür. Her ne kadar manayı ön plana çıkarsa da yazarın gene bir edebi eserde olması gereken estetik plandan mahrum kalmaması gerektiğini de savunmuştur:

"Mealde letafet olunca ifadenin hangi tarzını kabul etmeyiz? Meğer ki mevzuunu tabiat-ı asliyesinden çıkaracak külfet ve garabet ihtiyar oluna."

Namık Kemal sanatlı söyleyişin karşısında değildi. O sanat uğruna mananın katledilmesine karşıydı. Hayatını uğruna geçirdiği vatanın üzerinde yaşayan millete borçlu hissetmiş ve işlerini bu yolda ilerletmiştir. Onun için edebiyat fikirlerini ve inancını aktarmak için bir vasıta idi. Derdi olmayan edebiyat, amacı olmayan sanat kabul edilemezdi. İnsan sanatını kutsal gördüğü şeylerin hizmetine vermeliydi. Namık Kemal için sanat vatan demekti. Sonunda sanatı için ömrünü feda etti.

2

Namık Kemal'in bu yazısını, edebiyat ve dil hakkında yazdığı diğer yazıların bir omurgası olarak kabul edebiliriz. Kemal, kendi döneminde konuşulduğu gibi günümüzde de konuşulan ve hakkındaki tartışmaların nihayet bulamadığı bir sanatkar. Kimileri onu, bulunduğu mevkiinin çok üstünde görürken kimileri de aşağılama yolunu tutuyor. Edebiyatın modern bir kavram olarak kültür dünyasına girmesinden bu yana bu ikiliği

birçok yerde görebiliyoruz. Burada, Namık Kemal'in modernleşme düşüncesi etrafında kurmaya çalıştığı edebiyatın, bizim bugünkü anlamda algıladığımız edebiyat olup olmadığını sorgulamamız gerekiyor. Bu sorgu -neticesinde onun gerçek yerini belirleyebilme gibi bir iddiaya sahip olmak haddimizi fazlasıyla zorlamak olsa da- en azından bu konuda düşünme fırsatı oluşturacaktır.

Namık Kemal'in Lisan-ı Osmani'de bahsettiği dil meselelerinin odak noktalarından birisi de edebiyatın içinde boğulduğu "şiirde anlam ve sanat" meselesidir. Eski ve yeni edebiyat taraftarlarının üzerinde yoğunlaştığı bu mesele Namık Kemal tarafından çeşitli yazılarda ele alınmıştır. Tahrib-i Harabat'ta somut örneklerle ele aldığı "eski edebiyat" konusu başlangıç olarak bu makalede ele alınmıştır. Bununla beraber, buradaki düşünceler; yanı başındaki Ziya Paşa'nın "Şiir ve İnşa" eserinde, yaklaşık 45 sene sonra da Genç Kalem'in "Yeni Lisan" makalesinde tebarüz eder. Özellikle Cumhuriyet'in kuruluşunda Ziya Gökalp'in de tesiriyle onun düşünceleri temel noktaya oturtulmaya çalışılır. Peki bu düşünce ne kadar haklıdır? Lisan-ı Osmani, Cumhuriyet Dönemi'nde devletin üzerine bina edilmeye çalışıldığı 'ulus' eksenli düşünce sisteminin neresinde durmaktadır? Bu sorunun cevabı üzerine kafa yormamız gerekmektedir. Namık Kemal'in dilin bir millet için ne kadar önemli olduğuna dair görüşlerini yukarıda vermiştik. Buradan hareketle onun, Türk modernizminin rotasını çizdiğini söylemek ne kadar doğru olur? Yalçın Armağan, Namık Kemal'in bu yazısının "Yeni edebiyatın programını belirlemeye çalışan ilk sistemli yazı"⁵ olduğunu söylüyor. Armağan bu konuda oldukça isabetli bir söz söylemiş diyebiliriz. Peki, Namık Kemal'in hedefindeki programın tam olarak bu olduğunu söyleyebilir miyiz? Namık Kemal, gerçekten "eski edebiyat"ın atılıp sonraki nesillerin köksüz bırakılmasını mı savunuyordu? Şüphesiz bu soruların cevapları menfi olmalıdır.

⁵ Yalçın Armağan; İmkansız Özerklik, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017

Kayahan Özgül ve Kaya Bilgegil, Kemal'in kendi iddialarının aksine "eski şiir"le yazmasını eleştirirler. Hatta bu durumun onun en büyük tenakuzlarından biri olduğunu da söylerler. Eski şiire çok fazla hücum etmesine rağmen onun bu yolu sürdürmesi bir tutarsızlık olarak görülebilir. Meseleye şeklen bakacak olursak bu böyledir. Fakat göz önünde bulundurulması gereken bir durum vardır: Namık Kemal, "eski şiir" terbiyesiyle yetişmiş bir kimseydi; eğer bu terbiyesini, yerine koyacak yeni bir düşünce inşa etmeden atmaya kalksaydı, üzerine basacak bir toprak parçası bulamayıp sulara gark olacaktı. Aradığı bu temeli, İslâmi köklere dayandırdığı "Batı düşüncesi"nde buldu.

Geleneğin moderne dönüşmesi, geleneğin modern tarafından yok edilmesi anlamını taşımamaktadır. Çünkü "gelenek" modern olanın öz çocuğudur. Hasan Bülent Kahraman bu konuyu şöyle ifade eder:

"Klasik kavramına bugünkü anlamını veren asıl gelişme modernleşmeyle başlar. Bunun çok önemli bir nedeni var. 'Gelenek' icat etmek modernliğin en önemli unsurudur."

Burada çocuğun kendi annesini doğurduğunu görüyoruz. Tarih, onu yaşayanlar tarafından değil, onu adlandıranlar tarafından belirlenir. Namık Kemal'in masanın başına oturup *"Şimdi, modernleşen edebiyatın yol haritasını belirleyecek bir yazı yazayım."* dediğini düşünemeyiz. Onu bu içerde bir yazı yazmaya iten sebepleri ve yazılan yazıyı değerlendiren zihinleri olgunlaştıran amilleri iyice tenkit etmemiz gerekir. Sözün gelişi yemek yemek için yapılan bir kaşıkla pekala bir kuyu kazılabilir. Namık Kemal'in düşüncesinden hareketle "yeni bir edebiyat" inşa etmeye çalışan zihinlerin de ona sadık kaldığını söyleyemeyebiliriz. Onlar Namık Kemal'in kökleri yakalamak için inşa etmeye çalıştığı düşünceyle kuyu kazmaya çalıştılar. Sonunda gökyüzünün yalancı aksinin yansıdığı bir kuyumuz oldu.

Dönemin dil meselelerinden birisi de alfabe meselesidir. Namık Kemal bu tartışmaya girmiş, yazılanlara cevaplar yazmış, düşüncelerini temellendirmeye çalışmış. Tasvir-i Efkar'da, "Usul-i Tahsilin Islahına Dair" yazısında bu konuyu etraflıca ele almıştır. Bu yazıdan alıntılatacağım şu kısım bize gösteriyor ki Kemal için mesele şekil değil öz"dür, lafız değil manadır, sanat değil siyasettir:

*"Mademki hiç olmaz ise ecza-yı ma'rufe-i Kuran'ı kıraat, akaidce her ferde elzendir ve mademki lisanımızda dürüstçe tahrir-i meram etmek Arabinin sarfını olsun bilmeye tevakkuf eylediği müsellemdir, bizim için hatt-ı Arabinin tahsil-i kıraati bir ihtiyac-ı mübremdir. Bu halde Türkçe için huruf-ı aheri ter-tip etmek abes ile iştilal değil midir ?"*⁶

Şüphesiz ki modernleşme yolunda Namık Kemal'i örnek alanlar, kendi işlerine yarayacak kısımları fazla gördükleri kısımlardan ayırmışlardır. Bu ayrılan kısımlar üzerinden komple bir değerlendirmede bulunarak onun bir "Hürriyet Kahramanı" şeklinde anılmasını istemişlerdir. Halbuki onun düşünceleri modern edebiyatı şekillendiren "ulusçuluk" ideolojisine ters bir tutum içerisinde:

*"Dini hukukun saik ve denetimine bağlı olmayan siyasi müesseseler kurmak suretiyle, Tanzimat devlet adamları Osmanlı toplumunda bir dengesizlik yarattılar. Namık Kemal'in karşı çıktığı şey, işte bu başvurulacak nihai bir ah-laki-siyasi kurallar bütününe sahip olma imkansızlığı idi. Laik mahkemelerin kurulmasının sapkınlık olduğuna işaret ederken karşı çıktığı şey buydu."*⁷

Tahrir-i Harabat'ta yer alan Arapça ve Farsça ile ilgili görüşlerinde bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. "Şi'r-i Arabiye laf yoktur." derken Arapça'nın İslâm milletinin ortak lisanı olmasından hareket ettiğini kabul etmek gerekir. Şerif Mardin "Türk Modernleşmesi"nde

⁶ Namık Kemal; Makalat- Siyasiye ve Edebiye, Birleşik Yayıncılık, Ankara, 2014; Haz. Erdoğan Kul

⁷ Şerif Mardin; Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013

önderleri Namık Kemal olan "Yeni Osmanlılar"ın Tanzimat Dönemi'ndeki batılılaşmaya bakışlarını şöyle ifade eder:

"İslâmcıların fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun karşısına geçmekte en uygun yol, Tanzimat'ın gizli olarak inkar ettiği 'şariatın değerleri'ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmektir."

Namık Kemal'in dil ve edebiyat hakkındaki bütün düşüncelerini sanat bağlamında değerlendirmek ve aynı zamanda onun için içerikte büyük değişiklikler meydana getirdi demek büyük bir zıtlık oluşturuyor. Namık Kemal adına konuşan herkes bunu böylece kabul eder. Bana öyle geliyor ki onu "Hürriyet Şairi" , "Vatan Şairi" olarak göklere çıkarmanın amacı, onu gözlerden uzaklaştırıp, Kemal'in hakiki düşüncelerinin üstünü örtmektir. Edebi ve siyasi makalelerini "İslâmi değerler" üzerine inşa eden bir edibi, modernleşmeci ve batılılaşmacı zihniyetin önderi olarak kabul etmek eşyanın tabiatına aykırıdır.

Burada İngiliz oryantalistlerinden Wilkinson Gibb'in Namık Kemal üzerine yazıklarını da değerlendirmemiz gerekir. Gibb, Osmanlı Şiiri üzerine altı ciltlik bir antoloji yayınlar. Kendi kendine Türkçe'yi öğrenen Gibb, Abdulhak Hamid Tarhan'a yazdığı mektuplarda Namık Kemal'den bahseder.⁸ Tanpınar'ın ifadesiyle *"Böylece garpten gelen bu ses, bize yeni şiirimizi ve bilhassa aynı mektupta 'ruhaniyeti ve ulviyeti' ile güneşe benzettiği Namık Kemal'i tanıtmış olur..."* Kendi şairimizi, oryantalist bir bakışla tanımamız oldukça manidar. Abdulhak Hamid'in Gayret mecmuasında yayınladığı mektuplar Kemal'e bakış açımızı da etkilemiştir. Türk Edebiyatı üzerine çalışmaları geniş yankı uyandıran Holbrook'un Kemal ve Tarhan hakkındaki şu görüşü de oldukça önemlidir:

"Kemal ve Tarhan, bir Türk ulusal edebiyatına yol hazırlama misyonunun öncüleri olarak kahramanlaştırılıyorlardı. Onların ve arkadaşlarının ürettiği,

⁸ Victoria Rowe Holbrook; Aşkın Okunmaz Kıyıları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014

*Gibb'in eski/yeni dönemlendirmesinde içkin olan Osmanlı şiir kuramı, eskiyi İran etkisi nedeniyle siliyor, yeniye Batı modellerini taklit ettiği için göklere çıkarıyor ve bu yaklaşım Gibb'in altı ciltlik Tarih'indeki şiirlerin seçilişine de yansıyor. Gibb, divan karşıtı polemiği uluslararası bir basım dili janrıyla antılaştırıyordu; onun eleştirel çalışmalardan devşirdiği malzeme ve şiir çevirileri üzerine inşa ettiği edebi kişi ve dönem değerlendirmeleri Türk devrimci düşüncesinin İngiliz büyük anlatı türünde ifadesiydi."*⁹

Günümüzde yaygın Namık Kemal anlayışı bu değerlendirmeler üzerine bina edilmiştir. Kemall'i modernleşmeci, ilerlemeci, batıcı, ulusçu olarak nitelendiren hakim anlayışın isabetli olduğunu söyleyebilmemiz mümkün değildir. Ulusçu zihniyet, kendi düşüncelerini temellendirmek adına "tanık gösterme"den yararlanmıştır. Bu sırada tanık gösterilen kişinin düşünceleri -ne yazık ki- maktulün kendisi olmuştur. Onun özellikle "Renan Müdafaaanamesi", dünyevi görüşlerini ortaya koyması açısından önemlidir. En masum ifadesiyle o, modern olanı inanç üzerinden okumuştur. Günümüz aydınları ise kendi inançlarını modern düşüncenin eleğinden geçirerek kanıtlamaya çalışırlar. Burada Hasan Bülent Kahraman'a kulak verelim:

"Önce neredeyse kesin bir sözleşmeciydi (contractualist). Bu bakımdan Rousseau'dan etkilenmişti. İkincisi, söz konusu toplumsal sözleşme düşüncesi de içinde olmak üzere görüşlerine kaynak olarak İslâm siyasal kuramını seçmişti. İslâm siyaset anlayışının sözleşmeci olduğunu öne sürüyordu. Üçüncüsü anayasacı ve parlamentaristti. Fakat burada da daha spesifik bir düşünceyi benimsiyor ve parlamentonun mevcudiyetini padişahlığın ortadan kaldırılmasını gerektirmeyecek bir pozisyon olarak tahayyül ediyordu. Dolayısıyla anayasal monarşiyi savunuyordu. Buna bağlı olarak da parlamentonun İslâm yönetim

⁹ A.g.e.

*sistematikğine uygun olduğunu onun zorunlu bir kurum olduğunu öne sürüyordu. Kemal'e göre Kur'an'da meşveret (danışma) emredilmişti."*¹⁰

Bütün siyasi düşüncesinin İslâm inancı üzerine bina eden Namık Kemal'in edebi meselelerde de bu kaygı etrafında hareket ettiğini söylememiz şaşılacak bir durum olmaz. Dil ve edebiyat içerisinde gerçekleşen modernleşmenin de bu bağlamda değerlendirilmesi konuya bakış açımızı oldukça genişletecektir. Belki de hakkı yerine getirmek adına bu üzerimizde bir borç olarak durmaktadır. Burada zihnimizin mukavemeti kadar meseleyi ele almaya çalıştık. Namık Kemal hakkında -üzerinde en fazla çalışılan yazarlardan biri olsa da- aydınlatılmayı bekleyen ve genel kabulü değiştirebilecek pek çok şey olduğunu düşünüyorum. Umarım ilerleyen zamanlarda bu konular daha ayrıntılı şekilde incelenebilir.

KAYNAKÇA

- AKÜN, Ömer Faruk; 'Namık Kemal' , İslâm Ansiklopedisi , Türkiye Diyanet Vakfı ARMAĞAN, Yalçın; İmkansız Özerklik, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017
- BİLGEGİL, M. Kaya; Harabat Karşısında Namık Kemal, Salkımsöğüt Yayınevi, Konya, 2014
- ERTAYLAN, İsmail Hikmet; Türk Edebiyatı Tarihi 1-4, Türk Tarih Kurumu, 2011
- HOLBROOK, Victoria Rowe; Aşkın Okunmaz Kıyıları, İletişim Yayınları, 2014
- KAHRAMAN, Hasan Bülent; Türkiye'de Görsel Bilincin Oluşumu, Kapı Yayınları, 2013
- KAHRAMAN, Hasan Bülent; Türkiye'de Yazınsal Bilincin Oluşumu, Kapı Yayınları, 2014
- KEMAL, Namık; Haz.: Erdoğan Kul; Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye, Birleşik Yayıncılık, Ankara, 2014
- KURNAZ, Cemal; 'Harabat' , İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı
- MARDİN, Şerif; Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014
- MARDİN, Şerif; Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, 2013

¹⁰ Hasan Bülent Kahraman; Türkiye'de Görsel Bilincin Oluşumu, Kapı yayınları, İstanbul, 2013

ÖZGÜL, M. Kayahan; Kemal'le İhtimal Namık Kemal'in Şiirine Tersten Bakmak, Dergah Yayınları, 2014

TANPINAR, Ahmet Hamdi; 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012

YETİŞ, Kazım; Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996

Hangimiz Babamızı Öldürme İsteği Duymadık ki!

Ekrem Özdemir

*“Dostoyevski’nin Tanrısı bütün huzursuzlukların temel ilkesidir, çünkü o karşıtlıkların ilk babası, aynı zamanda hem evet hem de hayırdır... Dostoyevski’nin Tanrı’sı, temel karşıtlıkların iki kutbu arasında sıçrayan kıvılcımdır, o bir varlık değil, bir haldir, bir gerilim halidir, duygunun yanıp kül olma sürecidir, o bütün insanları esrime içinde ısıtan ve yakıp kavuran ateştir, alevdir... O tıpkı yarattığı insanlar gibi tıpkı onu yaratan insan gibi, hiçbir gayretin ber-
taraf edemediği, hiçbir düşüncenin yorgun düşüremediği, hiçbir kurbanın tat-
min edemediği doyumsuz bir Tanrı’dır. Kirilov’un çılgılığı şuydu: “Tanrı bana
bütün hayatım boyunca eziyet etti.”
(Stefan Zweig- Üç Büyük Usta)*

Karamazof Kardeşler’i niçin okumalıyız? Freud’un bu roman için yazdığı yazıda iddia ettiği gibi, insanlık tarihi boyunca yazılmış en büyük üç romanın (Sofokles- Odessia, Shakespeare-Hamlet ve Dostoyevski- Karamazof Kardeşler) baba katilliği üzerine inşa edilmiş olmasından mı, “Hangimiz babamızı öldürme isteği duymadık ki!” soru-
sunu bize sorduğu için mi? Yoksa edebiyat tarihinin en iyi metinlerinden biri olan “İsa ile Engizisyoncu” bu romanda yer aldığı için mi?

Öncelikle Freud'un Dostoyevski için "Sara değil epilepsi hastasıydı" minvalindeki yorumlarının sahicilikten uzak kaldığını, Karamazov Kardeşler romanını kendi tezlerini güçlendirmek için bir meşruiyet kaynağı olarak kullanmasının ahlaki bir problem olduğunu belirtmek lazım. Her bilim adamı tezlerini doğrulamak için evrensel yazarlara ve kahramanlarına başvurur. Fakat Dostoyevski hakkında yazan, konuşan, Henry Troyat, Anna Dostoyevski, Leonard Trilling, Stefan Zweig, Andre Gide vb. önemli isimlerin hiçbiri bu ihtimali kuvvetlendirecek yorumlara girmemiştir. Freud'un bu fırsat düşkünlüğünün bir karşılığı bulunmamaktadır. Üstelik Freud, "Dostoyevski ve Baba Katli" yazısında Dostoyevski'yi ahlaksız olarak suçlamaktadır. Bunun nedeni olarak da epilepsi hastalığını sara nöbetleri şeklinde sunarak nevrotik problemini tüm insanlıktan gizlemeye çalışmak olarak göstermektedir. Freud'a göre; babası öldükten sonra belirginleşen sara nöbetleri, (hapishane dönemi ve) hayatının sonraki dönemlerinde bitseydi, Dostoyevski'nin bunalıma bağlı olarak sara nöbetleri geçirdiğini düşünebilirdik. Fakat bu nöbetler hayatı boyunca sürmüş, Dostoyevski bu durumu ısrarla sara olarak tanımlayarak psikolojik açıdan bozuk bir ruh dünyasına sahip olduğunu çaresizce gizlemek istemiştir.

Yaşama Tutkusu ve Sahicilik Problemi

Freud haklı mıdır? Roman kahramanlarına baktığımızda Freud'un haklı olabileceğini düşünmemizi gerektirecek argümanlar bulmak mümkün. Cinnetin sınırında gezinen, intihara meyilli Dostoyevski kahramanları bu açıdan şüphe uyandırmıyor değil. Budala (Prens Mişkin ve Rogojin), Ecinniler (Stavrogin ve Kirillov) ve nihayet Karamazov Kardeşler'deki İvan'ın bilincini yitirdiği sahneler bizi bu düşünceye itebilir. Soru şu: Dostoyevski nevrotik bir hastalığa sahip değil idiyse, bu sahneleri nasıl bu kadar iyi yazabilmiştir? Bu soruya, herkeste ol-

mayan ve romancıya has kabul edebileceğimiz gözlem yeteneği ile cevap verebiliriz. Fakat bu da yeterli olmaz. Bir tür tecrübe gerektirmez mi bu kabiliyet? Kendimizi normal kabul edersek Dostoyevski'nin şuurlu hali olarak çok da sağlıklı olmadığını iddia edebiliriz. Bunu Dostoyevski'nin kumar tutkusuyla örneklendirelim. Baden'de karısıyla geçirdiği dönemde kumar oynamaya her gün tövbe eden, yine her gün tövbesini bozan ve bunu da büyük bir tutkuyla yapan Dostoyevski'nin yaşadıklarını karısı Anna'nın hatıralarından okuyabiliyoruz. Dostoyevski ile aramızdaki fark bu kavramda yatmaktadır; tutku. Bir duyguyu, bir fikri, bir inancı bütün varlığıyla hissederek yaşama bu hal içinde sonunda kadar gidebilme kabiliyeti. O aşırılıkların insanıdır. Onun dünyasında "Tutku her şeyi bağışlatır" ve "Tanrıyı anlamanın yolu kötü de olsa bir tutkuya sahip olmaktır." Karısı Anna'dan kumar oynamak için yalvar yakar para isteyen, karısının eteğine tutuşan, aynı gün gözyaşları içinde, secdeye kapanır gibi Anna'nın önünde eğilerek tövbe eden yazarın bu hali birçoğumuz için doğrusu onur kırıcıdır. "Dostoyevski'den mektup aldım. Beni göreceği için çok mutlu. Acıyorum zavallıya" diyen üniversiteli şımarık sevgilisi Polina'nın kendisini terk etmemesi için ayaklarına kapanarak gözyaşları içinde yalvaran bir büyük yazar düşünün; Dostoyevski. Aynı Dostoyevski, son kez kumar oynamak için gözyaşları içinde karısı Anna'nın ayaklarına da kapanarak yalvarır mantosunu rehin vermesi için. Karısının ve çocuğunun gırtlığına girecek lokmadır istediği. Samimi ve tutkulu bu isteğe her seferinde yenilir Anna.

Peki yazar bunu neden yapmaktadır?

Yaşama Susuzluğu

"Dostoyevski para hırsı yüzünden kumarıcı değildir, tersine, benzersiz, "uygunsuz", Karamazov Kardeşler'de de bulunan, her şeyi en güçlü özüyle isteyen yaşama susuzluğundan, baş dönmesine duyduğu hasta-

lıklı özleminden, şu “kule duygusu”ndan, uğuruma eğilme arzusundan dolayıdır bu. Çünkü o uğurumu sever, yaşamın derinliklerini, rastlantının şeytaniliğini, fanatik bir alakgönüllölükle kendininkinden daha güçlü olan kuvvetleri sever ve ebedi bir tahrikle sürekli onların öldürücü şimşeklerini üzerine eker. Dostoyevski, şans oyunlarında kaderi provoke eder: Onun masaya sürdüğü şey sadece para değildir –ve her zaman son parasıdır- tersine onunla birlikte bütün varlığını sürer masaya; bundan kazandığı şey son raddeye varmış bir sinir sarhoşluğu, ölümcül ürperme, temel korku, şeytanî yaşam duygusudur. Altın bardakta sunulan zehri içerken bile Dostoyevski sadece, tanrısal olana duyduğu yeni susuzluğu içmektedir.

Tabi ki Dostoyevski diğer bütün tutkuları gibi bu tutkusunu da bütün ölçüleri açıp son haddine, bir kusur haline gelecek noktaya vardır mıştır. Durmak, tedbirli, düşünceli davranmak bu titan mizaçlı adama yabancıydı: “Her yerde ve her şeyde, hayatım boyunca sınırları aştım.”

Stefan Zweig’in bu yorumunu Henry Troyat’ın “Cennetin eşiğinde tepinmek, cehenneme dalmaktan daha korkunçtur.” tespitiyle birleştirdiğimizde nasıl bir ruh haliyle karşı karşıya olduğumuzu daha iyi anlarız. Anna Dostoyevski bu durumu çözmüştür: “...kumarın getirdiği yoğun duyguları tadar, parasını riske atma zevkini doyurursa, Fyodor Mihailoviç eve tepeden tırnağa rahatlamış, düşlerinin ne denli kırılgan olduğunun bilincine varmış olarak dönecektir; o zaman yepyeni bir güçle işe sarılacak, kumarda yitirdiğini iki ya da üç haftada kazanacaktır... Tahmin ettiğim gibi kumar gene felaketle bitmişti; hepsi bize yol masrafları dahil yüz seksen talere mal oldu; azımsanacak bir kayıp değildi bu, ancak Fedya’nın bu bir hafta içinde duyduğu müt hiş kaygı, karısının, çocuklarının gırtladıındaki lokmayı çalmış olduğuna dair kendine yönelttiği içini kemiren, benliğini yiyip bitiren suçlamalar öylesine etkili olmuştu ki rulet oynamamaya yemin etti.”

Freud'un nevrotik olarak gördüğü ve tanımladığı şey, Dostoyevski'nin herkeste olmayan yaşama tutkusunun izleridir. Freud yazarı suçlayadursun, Dostoyevski'nin ölen oğlu Aleksey'in sara nöbetinden öldüğünü, yazarın ölen oğlunu Karamazof Kardeşler romanındaki Alyoşa karakteri ile yaşatmaya çalıştığını anımsayarak devam edelim. Yine bu romanda rahip Zosima'ya gelip ölen evladının acısına dayanamadığını anlatan kadın karakterinin, Aleksey'in ölümü sonrası Anna Dostoyevski'nin üç yıl süren endişe ve şikâyetlerinden ilham alınarak yazıldığını da hatırlayalım. Hiçbirimizde ama hiçbirimizde Dostoyevski'nin yaşama karşı gösterdiği istek, açlık, susuzluk ve bunu giderme cesaretinin bulunmadığını da unutmayalım. İnsanın tutarsızlıklar, tuhafliklar, tezatlıklar bütünü olduğunu modern bilimsel paradigmalardan da esinlenerek biliyorsak bunu biraz da bu büyük yazara borçlu olduğumuzu da itiraf edelim.

Dostoyevski ilk karısı Maria'yı elbette sevmiyordu, onunla evlenme nedeni güçlü bir birliktelik isteğinden değil, geçici, tutkulu bir merhamet duygusundan kaynaklanıyordu. Evli bir adamın karısına âşık olan Dostoyevski, sevdiği kadının kocası öldüğünde iğrenç, aşağılık bir zevk duydu bundan. "Başkalarının yaşadığı acılardan haz duyarız" ne de olsa, "Hele hele acı çeken kişi yakınımızsa daha büyük haz alırız onun acılarından." Evli kadınlarla duygusal yakınlıklar yazarın hayatının tüm dönemlerinde devam eder. En azından ikinci karısı Anna ile evleninceye değin. Freud'dan cesaret alarak hepimiz onu ahlaksızlıkla suçlayabiliriz. Fakat bu, yazarın, bizim isteyip de (her ne sebeple olursa olsun) eyleme dönüştüremediğimiz şeyleri sonuna kadar cesaretle yaşama gücüne sahip olduğu gerçeğini gizleyemez. Belki de bu açıdan sorunlu olan bizleriz. Dış dünyaya gösterdiğimiz kişilik, içimizdeki kişilerin hangisi? Bu soruya elbette kaçamak cevaplar vermek zorundayız. Çünkü sahicilik problemi olan insanlarız. Çünkü ne istediğini bilen insanlar değiliz. İki kere ikinin dört etmediğini söyleme cesaretinden yoksunuz ne de olsa!...

Yazarın Yaşamı, Yaşamın Yazarı

Her yazar, yazdığı her karakterde kendini yaşatır. Henry Troyat Ev Sahibesi hikayesi için şunları yazar: “Düşünen bir adam olan, çalışmalarının “günlük yaşamı gözünde çocuklaştırdığı” ve “içine kapanık, garip karakterine az ya da çok öfkelenen arkadaşlarının kötülüklerine, kabalıklarına katlanan” Ordinov, Dostoyevski’dir. Kahramanın Kate-rina’ya olan tutkusu, Fedor Mihailoviç’in, ahlakî sebeplerle ondan uzaklaşan Bayan Panayev’e karşı beslediği aşktır.” Ya da Anna Dosto-yeveski’yi dinleyelim: “Ecinniler’deki Şatov’un karısının doğum sah-nesi ilk çocuğumuzu doğururken, doğum sancılarım karşısında Dosto-yeveski’nin yaşadığı şaşkınlıktan ilham alınarak yazılmıştır.”

Buna benzer birçok örnek vermek mümkün. Karamazof’un bütün karakterlerinde Dostoyevski’yi görebiliriz. Zweig’in “Bodrum yıl-ları”ndaki sefahat düşkünlüğü ne derece sapıklığa kadar vardı, Svidri-gaylov’un, Stavrogin’in ve Fyodor Karamazov’un “şehvet örümcek-leri”nden ne kadarı onda cinsel bozukluklar halinde yaşandı, biyografi yazarları bunları araştırmaya cesaret edemiyorlar.” yorumundan cesa-ret alarak şunu söyleyebiliriz; Şehvet örümceğinin ağlarında çırpınan Baba Karamazof’ta ne kadar varsa iyi yürekli Alyoşa’da o kadar vardır Dostoyevski.

Dostoyevski’yi okuyup anlamaya çalışırken ideolojik pencерemizin dışına çıkamıyor oluşumuz masum bir tavidir ama yazarı başkalarına anlatmaya çalışırken bu tavrı ısrarla sürdürmek itibar suikastıdır. Dos-toyevski’yi romanlarındaki karakterlerden azade düşünmek ve bu şe-kilde anlatmaya çalışmak affedilemez.

Haz İstenci

Türkiye'deki yayınevlerinden bazılarının Karamazov Kardeşler'i yayınlarken, başına sonuna serpiştirdikleri "Maalesef hayatının son döneminde yobaz düşüncelere kapılsa da..." şeklindeki içlenmeleri ne kadar yanlışsa, Dostoyevski'yi insanî zafiyetlerden arınmış kutsal bir şahsiyete dönüştürmek de o derece yanlıştır. Budala romanındaki Polina karakterinden yola çıkarak "aşk yaşadığı kadınları romanlarına aldığına göre..." türündeki yorumların da sahil olmadiğini teslim etmek zorundayız. Dostoyevski'yi diğier insanlardan farklı kılan şey tutkulu cesareti olduğuna göre, hiçbirimizin yaşamaya cesaret edemeyeceğı şeyleri yaşayabilme kabiliyetini teslim etmeliyiz. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: "Ben Rusya'ya inanıyorum" diyen Dostoyevski için her Rus insanı özeldir. Andre Gide'in Dostoyevski hakkındaki şu yorumunda olduğü gibi: "Tanrı'ya inanırken bile Rus Tanrısına inanıyordu."

Stefan Zweig, Üç Büyük Usta'da Dostoyevski'nin karakterini şu enfes cümlelerle anlatır:

"Her şeyde olduğü gibi içindeki ikilikte de tutkulu olan Dostoyevski hayatta karşısına çıkan şeylerle ahenge ulaşmak istemiyordu, çünkü bu onun için çok donuktu; o içindeki karşıtlıkları tanrısal bir ahenge yükseltmemiş, tersine, Tanrı ile Şeytan arasına germiş ve ortasına da dünyayı koymuştu. Sonsuz olanı yaşamak istiyordu. Hayat onun için karşıit kutuplar arasındaki elektriğı boşaltmaktan başka bir şey değildi. İçinde bir tohum varsa, ister iyi, ister kötü olsun, ister tehlikeli ister geliştirici olsun, yukarı çıkmalı, hepsi onun tropikal ihtirası içinde çiçek açıp meyve vermeliydi. Kusurlarının başıboş bir şekilde fıskırmalarına izin vermiş, içgüdülerini, suça yönelik olanlarını bile kısıtlamamış, yaşamaya bırakmıştır. O, kusurlarını, hastalığını, kumarı, içindeki kötülüğü ve hatta şehveti seviyordu, çünkü o etin metafiziğıydi, sonsuzluğa yönelik bir haz istenciydi.

Goethe Antik-Apollon'culuğu, Dostoyevski ise Bakhos'culuğu hedef almıştı. O Olympos sakini olmak, Tanrı'ya benzemek istemiyor, bilakis sadece güçlü insan olmak istiyordu. Onun ahlakı, güçlü olana, normlara değil, yoğunluğa yöneliktir. Doğru yaşamak onun için şu anlama geliyordu: Güçlü yaşamak ve her şeyi yaşamak, iyiyi ve kötüyü, her ikisini birden yaşamak ve her ikisini de en güçlü, en sarhoş edici şekilde yaşamak. Bu yüzden Dostoyevski, hiçbir zaman norm aramadı, o her zaman sadece bolluğun peşindeydi. Yanı başında Tolstoy eserinin orta yerinde tedirgin bir şekilde ayağa kalkıyor, duruyor, sanatı bırakıyor ve ne iyi, ne kötü, doğru mu yaşıyorum yanlış mı diye hayat boyu kendine acı çektiriyordu. Bundan ötürü Tolstoy'un hayatı didaktiktir, bir okul kitabı, bir risaledir; Dostoyevski'ninki ise bir sanat eseri, bir trajedi, bir kaderdir. O amaca yönelik bilinçli eylem yapmaz, kendi kendini sınamaz, sadece güçlendirir. Tolstoy bütün ölümcül günahlardan ötürü kendini suçlamıştır, yüksek sesle ve bütün toplumun önünde. Dostoyevski ise susar, ama onun suskunluğu Tolstoy'un bütün suçlamalarından daha fazla Sodom'u anlatır. Dostoyevski kendini yargılamak, değiştirmek, iyileştirmek istemiyor, tek bir şey istiyor: Kendini güçlendirmek. Kötüye karşı, doğasının tehlikeli yanına karşı bir direnç göstermez, tam tersine, o içindeki tehlikeyi bir itki olarak sever, pişmanlık uğruna suçunu, tevazu uğruna gururunu tanrılaştırır. Bu yüzden onun eserindeki şeytanî yanı, (tanrısal olana bu kadar ak-raba olan şeyi) gizlemek, onu ahlâkî açıdan "suçsuz" hale getirmek ve ölçüsüzlüğün asıl güzelliğine sahip olan burjuva ölçülerini küçük ahengi için kurtarmak çocukça olurdu. Karamazov'u, Delikanlı'daki öğrenciyi, Ecinniler'deki Stavrogin'i, Suç ve Ceza'daki Svidrigaylov'u, etin bu fanatiklerini, bu büyük şehvet tutkunlarını, bu bilgili fuhuş ustalarını yaratan kişi kendi hayatında da şehvetin en alçak biçimlerini şahsen biliyordur, çünkü bu kişiliklere o korkunç gerçekliklerini verebilmek için sefahate karşı zihinsel bir sevgi duymak şarttır. O benzersiz

cinsel zayıflığı, erotizmi, iki anlamda da tanıyordu, çamura bulandığı ve fuhuşa dönüştüğü tensel sarhoşluk anlamından kötülüğe, suça kenetlen-
diği en ince zihinsel derinliklerine kadar onu bütün maskelerinin altında
tanıyordu ve onun çılgınlıklarına bilen bakışlarıyla gülümsüyordu. Onun
en asil biçimlerini de biliyordu, sevginin tenden ayrıldığı yerleri, acımayı,
kutsal merhameti, dünya kardeşliğini ve boşalan gözyaşlarını da bili-
yordu. Bütün bu esrareniz özler onun içinde vardı ve bunlar onda her
hakikî şairde olduğu gibi sadece belli belirsiz kimyasal izler olarak değil,
en saf, en güçlü esanslar halindeydi. Cinsel heyecan ve duyuların hissedil-
ir titreşimiyle her türlü sefahat onun tarafından betimlenmiş ve birçoğu
herhalde hazlar içinde yaşanmıştır. Ama bununla (ona çok yabancı olan-
lar böyle anlayabilir) Dostoyevski'nin bir şehvet düşkünü, tensel olanı se-
ven biri, bir zevk adamı olduğunu söylemek istemiyorum. O sadece haz
bağımlısıydı, tıpkı acı bağımlısı olduğu gibi; güdülerinin esiri, onu kam-
çılayarak tehlikeli ve dikenli yollara süren güçlü bir bedensel ve zihinsel
merakın kölesiydi. Onun hazzı da bayağı bir zevk alma değil, bir kumar
ve bütün duygusal güçlerini oyuna sürmekti, saranın esrareniz boğucu-
luğunu tekrar tekrar duyumsama isteğiydi, duygularını tehlikeli bir ön
hazla dolu birkaç gergin saniye içine sıkıştırmak ve ardından külçe gibi
pişmanlığın içine düşmekti."

Elbette Vicdan, Tabi ki Vicdan

Evet, Dostoyevski lise yıllarında babasını öldürme isteği duymuştur.
Babası kaderine hükmetmeye çalışan her oğlan çocuğu gibi o da bir dö-
nem babasından nefret etmiş, hatta onun ölmesini, daha da ileri gidelim,
onu kendi elleriyle öldürmek istemiştir. Babasının bir zalim olduğunu,
emrinde çalışan işçilere zulmettiğini, yetmedi karısına ve çocuklarına
dünyayı dar ettiğini, bu da yetmemiş gibi onu kendi çizdiği kaderin bir
figüranı olmaya zorladığını düşünen bir oğuldur Fyodor. Bu durumda

olan her çocuk, hayatının bir döneminde babasının ölmesini ister. Bu yüzden babası öldükten sonra bir dönem bunalıma da girmiştir. Yaşamın anlamından çok kendisini seven bir yazar için bu gel gitler doğal olsa gerek. İç dünyasında iyi ve kötü olan ne varsa hepsini bütün derinliğiyle yaşamak isteyen, kuyuya düşmekten korkmayan, acılarının, korkularının, düşkünlüklerinin üstüne giderek bütün gerçekliğiyle kendini bilmek, hissetmek isteyen bir karakterden bahsediyoruz. Babasının ölümünü isterken de sahicidir, babası ölünce bunalıma girerken de. Açıkçası biraz da korkutucudur onun iç dünyası. Bu kadar tezatlığı kendi içimizde de yaşattığımızı hatırlatır bize. Kendimizi Ivan ya da Dimitri Karamazov'un yerine koymaktan alamayız. Bazen Fyodor Pavloviç'in, baba Karamazov'un kadınlarla yaşadığı şehvetli ilişkileri kıskanırız. Ona ne kadar kızsak, hayâsız ve ahlaksız olduğunu düşünsek de içimizdeki "şehvet örümceği"nin etkisiyle Gruşenka'yı elde etmek için yaptıklarını düşününce "Ben de böyle bir kadın için her şeyi yapardım" cümlesini sessizce içimizden geçiririz. Dimitri'nin babasını öldürme isteğine ortak oluruz. "Benim babam böyle biri olsaydı ben ne yapardım?" sorusuna cevap ararız. Dostoyevski'de vicdan kavramının ön plana çıkması boşuna değil. Tanrı dahil hiçbir gücün, inancın onu durduramadığı bir hayatı oldu çünkü. Anarşist olduğu dönemde apaçık çar düşmanlığı yapıyordu. Bunu yaparken, çarın şahsında geleneksel Rus kimliğinin bütün değerlerini de küçümsüyordu. O dönem Rusya'sında yaşayan bütün sosyalist gençler gibi Tanrı inancını ve kiliseyi Rusya'nın ilerleyişinin önündeki en büyük engel olarak görüyor, bütün kiliselerin yok olacağı, bütün dindarların dogmalardan arınıp aklın ve bilimin rehberliğinde aydınlanacağı günlerin geleceğine inanıyordu. Bunun için çarı öldürmek isteyen bir grubun üyesi olmaktan çekinmemişti. Roman kahramanları gibi, o da bir duygunun peşinden sonuna kadar gitmek, iyi ve kötü, güzel ve çirkin bütün sonuçlarını yaşamak istiyordu. Eric Hoffer'ın "Kesin İnançlılar" diye tabir ettiği bir

karakter de diyebiliriz onun için. Dünyayla birlikte Türkiye’de de tarikat ve cemaat hayatında varolan, grubun içine girer girmez en önde yer alan, en ateşli görünen, bir an önce hedefe varmak isteyen, kendisi gibi ateşli olmayanları samimiyetsiz olmakla eleştiren, umduğunu bulamayınca da en önce safları terk eden ve bir bakmışsınız karşı tarafın ön saflarında yer alan, dün heyecanla savunduğu fikirleri bugün aynı heyecanla reddeden, tezatlarla dolu, hayatın anlamsızlığı kuyusunda diplerde gezinen karakterleri düşünün. Buna bir de Rus cesaretini ekleyin. Türklerin “Acaba Batı karşısında nasıl bir tavır almalıyız?” sorusuna cevap aradığı 19. asrın ortalarında Rusya, Batı taraftarları ve karşıtları diye ikiye bölünmüştü bile. Böyle bir dönemde Dostoyevski, gençlik ateşini anarşizme harcamış, çarın izniyle idam sehpasından dönmüş, sürgünden dönerken öldürmek istediği çarın kılına zarar gelmesini istemeyen Hristiyan bir Rus oluvermişti. (Çarın Dostoyevski’yi affetme yöntemini hep takdir etmişimdir).

İlk evliliğini düşünün, sürgün yıllarında evlendiği ilk kadın Maria Dimitrievna çocuklu bir duldur ve yazar, bu kadına duyduğu merhametin sonucunu evliliğe kadar götürmüştür. Maria, hasta yatağında veremle savaşırken, arkadaşının tiyatrocu karısıyla yasak bir ilişki yaşayarak bu hasta kadını aldatmaktan çekinmeyen de Dostoyevski’dir. Yeraltından Notlar, Dostoyevski’nin Avrupa hayranı Rus entelijansiyasından çok kendi geçmişine, geçmişindeki hatalara yaptığı bir itirazdır. İyi bir insan portresi olarak düşündüğü Prens Mişkin neden budaladır, neden cinsel iktidarsız, hastalıklı biridir? Ya da yakışıklı, çapkın Stavrogin neden romanın sonunda intihar eder?

Evet, bugün vicdan kavramından söz açanların sıkça başvurduğu bir yazardır Dostoyevski. “Tanrı varsa çocuklar niçin ölüyor?” sorusunu soran da odur, “Eğer Tanrı olmasaydı onu uydurmak zorunda kalırdık” diyen de. Verhovenski’nin yetiştirdiği Stavrogin, Zosima’nın öğrencisi Alyoşa ile çatışır Dostoyevski’nin ruh dünyasında. Onun için mü’min demek de zordur, münkir demek de. Geriye vicdan kavramı kalır. Bugün

Dostoyevski'yi dindar yazar olarak tanıyan Rus gençleri için de, Türk okurları için de bu, tam bir aldanıştır. Dostoyevski, bir inanca kalbi mutmain bir şekilde bağlanabilecek biri değildir. O halde yaşadıklarını, hayatı, evreni, dünyadaki zulümleri, iyi ve kötüyü nasıl anlatacaktır? Tecavüz ettiği kız kendini asarken zevkle bekleyen Stavrogin'in çekeceği cezayı kim belirleyecektir? Tabi ki vicdan. Kirillov'u sevmemize kim ya da hangi kavram yardım edecektir? Elbette vicdan. Zavallı Bay Golyatkin'in yaşadığı sefaletle dikkatlerimizi çeken de vicdandır, Svidrigaylov'u, Smerdiyavkov'u intihara sürükleyen, Ivan'ın karşısına çıkıp bilincini kaybetmesine neden olan da vicdandır. Bütün bu kişilerde ve yaşadığı olaylarda Tanrı inancının ya da inançsızlığının birincil etken olduğunu söyleyemeyiz. Her şeyden önce bu karakterler Rus'tur ve ancak Rus kimliğiyle izah edilebilirler. Bu anlamda evrensel olamazlar. Peki evrensel olan nedir? Ya da evrensel kavramının sahiciliği nedir? Cemil Meriç'in "kaypak bir kavram" dediği "hümanizm" gibi "evrensel" kelimesi de herkesin dilediği yere çektiirdiği bir kavramdan başka nedir ki! Bugün yeryüzünde ölümden başka, tüm insanlığın üzerinde anlaştığı ikinci bir gerçek yoktur.

Dostoyevski, Karamazof Kardeşler'de iyi ve kötüyü savaştırıp iyinin kazanmasını sağlamaz. Onun derdi Rusya'nın geleceğidir, Rusya'nın kendisidir. Bugün için İsmet Özel'in Türkler hakkında, Heidegger'in Almanlar hakkında söylediği "Dünyanın kaderini belirleyecek millet" düşüncesi bir buçuk asır önce Dostoyevski'nin kalbinde Ruslar için yaşamaktadır. "Benim için önce Farisî olmak önemlidir, sonra Müslüman olmak" diyen bir İranlı, "Önce Türk sonra Müslümanım" diyen bir Türk, daha geriye gidersek "İnsanları birbirine bağlayan en büyük bağ kan bağıdır" diyen İbn Haldun'un düşüncesinin 19. asır Rusya'sındaki temsilcisi Dostoyevski'dir. Yazarın roman kahramanlarına yaklaşırken bu gerçeği gözden uzak tutamayız.

Karamazof Kardeşler’de Dostoyevski’nin en çok eleştiri aldığı konulardan ikisi Rahip Zosima ve Alyoşa tipleridir. Bu iki karakter, Dostoyevski’nin ahlaksız baba Karamazof ve inançsız İvan’ın karşısına konumlandırarak insanlığa sadra şifa diye sunduğu merhemdir. Dostoyevski’nin ikinci karısı Anna’dan doğan ve ölen ilk çocukları Alyoşa’nın hatırına verilen bu isim üstünde yapılan eleştiriler, Dostoyevski’nin dinci gruplardan etkilenmesi etrafında dolaşıp durmaktadır. “İsa sevgisi dünyamızı kurtaracak” fikrinin temsilcisi olan Alyoşa’nın rüyası ne kadar gerçekçidir?

Katil Yine Uşak Çıktı!

Tanrı inancı nasıl her insanın içinde tezatlarla bir bütün oluşturuyorsa, aşk da şehvet, cinsellik, merhamet, öfke, sevgi, fedakârlık vb. duyguların karışımından oluşuyor. Karamazof Kardeşler’de Dostoyevski bir aileden yola çıkarak bütün Rus toplumunu mercek altına alır. Ona göre, yozlaşan ahlaki değerler, dağılmaya yüz tutmuş aile kurumu, Avrupa kaynaklı ateizm problemi, geleneklerden kopuş vb. temel bazı sorunları olan Rusya, kendine gelmelidir yoksa tarihteki rolünden ve kimliğinden uzaklaşarak yok olmaya yüz tutacaktır. 19. asrın temel kompleksi olan “Avrupa karşısında hayranlık” psikolojinden nefret eder ama bunu görmezden de gelemez yazar. Alman doktorlara muayene olmak isteyen zenginler, Fransa’da okumak isteyen gençler, Paris modasına uygun giyinmek isteyen kadınlar, İsa sevgisinden mahrum yetişen Rus çocuklar!... Rusya gözlerinin önünde kaybolup gitmektedir ve yazar feryat eder. Yalnızca feryat etmekle kalmaz, çözüm de sunar: “İsa sevgisi dünyamızı kurtaracak.” Aslında bu rahatsız olunacak bir tavır değildir. Romanın bütününe bakıldığında engizisyoncunun tezleri İsa vurgusundan daha güçlüdür. İsa sevgisi dünyamızı kurtarmayacak, bunun Dostoyevski de farkındadır. Fakat kişisel yaşamı da dikkate alındığında Dostoyevski’nin geldiği bu nokta, güçlü bir inancın eseri değil, tükenmiş seçeneklerin doğurduğu zoraki bir seçimdir.

Baba Karamazof'un zavallı bir deliye tecavüz ederek dünyaya getirdiği Svydrigaylov tarafından öldürölmesi sadece "Eden bulur", ya da "Katil yine uşak çıktı" vb. yorumlara sığmakla kalmaz, beraberinde Tanrı inancı, Rus kimliği ve ahlakı kaygıları da taşır. "Çocuklar ölü-yorsa Tanrı niçin var?" sorusu kadar ciddi bir problemdir bu. İnsanlık her dönemde doğru yoldan sapmıştır. Milletlerin hayatında kendi ol-maktan vazgeçmek zorunda kaldıkları dönemler olur. "Mağluplar ga-lipleri taklid eder." Bu konuda romanlar ağıtlarla, günlükler feryatlarla doludur. 12. asırda bir İşpanyol Katolik rahibin, "Eyvah, çocuklarımız Müslömanların okullarında okumak, onların dillerini konuşmak için yarışıyorlar." feryadıyla 19. asırda "Savaş ve Barış" romanının girişin-deki Fransızca konuşan Rus soylularına yönelik Tolstoy'un isyanı ay-nıdır. Ya da yıllarca ABD okullarında okumak veya Amerika'da yaşa-mak için Greencard kuyruğunda bekleyen Müslöman toplumların tra-jedisi arasında bir fark yoktur. Bir toplumun bir ferdinin zavallı, çaresiz bir kadına tecavüz edip onu bir peçete gibi çöplüğe atması ya da şehvet düşkünö bir adamın bir deliye tecavüz edip onu bir köşeye atması asla tek bir kişiyi, tek bir aileyi ilgilendiren bir mesele değildir, olamaz da. Şöyle ki; bir mahallede bir adam intihar etmiş. Bir Allah dostunun soh-betinde konu olmuş bu intihar. "O mahallede Müslöman yok muy-muş?" diye sormuş Allah adamı. Konu son derece ciddidir.

"Hepimiz, her konuda herkese karşı sorumluyuz" diyen Dosto-yeveski elbette ki koyu bir Rus milliyetçisidir. Kendi halkının diline, kültürüne, geleneğine, Tanrısına sahip çıkmasını ister ve önlerine rahip Zosima'yı ve onun terbiye ettiği Alyoşa'yı koyar. Çünkü tohum önem-lidir. Kötü tohum tarlayı kurutur. Baba Karamazof yalnız şehvet düş-künö bir baba değildir, aynı zamanda kötü bir insandır. Şehvetine ye-nik düştüğu için değil. Mazlum bir kadına tecavüz ettiği için de değil. Tıpkı Stavrogin gibi onu bir kenara ittiği, yalnız bıraktığı için. İnsan

günah işleyen bir varlıktır, burada bir problem yok. Asıl problem günahı, kötülüğü normal karşılamak, acı ve azap duymadan yoluna devam etmektir. İşte bu sünnetullahın kanunlarına karşı gelmektir ve bedeli de ağırdır. Hayata kötü tohum ektiği için bu tohum baba Karamazof'un sonunu getirir. Tecavüz edip bir kenara attığı kadının oğlu tarafından öldürülmek, baba Karamazof'a has bir kader değildir. "Tanrı bizim yapıp ettiklerimize değil kalbimize bakar" diyen Dostoyevski için günahkar olmak anlaşılır bir şeydir ama kötülük yapmak ve kötülüğü sıradanlaştırmak affedilemez. Stavrogin de vicdan azabına yenik düşüp intihar etmiştir çünkü kötülük yapmıştır ve kötülük kalbi dönüştürse de yazara göre vicdanı susturamaz. Aslında bu vicdan değil fıtrat kavramıyla daha çok ilintili bir durumdur. Fıtrat insan doğasının yaratılışını ifade eder. İnsan yaratılıştan temizdir, bunu tekzip eden tek düşünce Hıristiyanlıktır. İslam, insanın Allah tarafından ahsen-i takvim üzere (en güzel bir kıvamda) yaratıldığını söyler ve insanı fıtraten temiz kabul eder. İslam terminolojisiyle konuşacak olursak Stavrogin'in, İvan'ın, Svidrigaylov'un ruhuna ızdırap veren şey fıtrattır. Fıtrat zulme, haksızlığa müsaade etmez ve ruha azap verir. Bu da tıpkı özgürlük gibi insanın tahammül edebileceği bir şey değildir. Dostoyevski'den yola çıkarak söylersek, bugün için insanların savunduğu eşitlik, özgürlük, vicdan gibi kavramların aslında insanlığın ruhunda pek de yeri yoktur. Acaba bir aldanişın mı içindeyiz?

"Şehvet Örümceği"

Romana tekrar dönersek; Baba Karamazof şehvet düşkünüdür. Sevgi ve iyilik timsali Alyoşa'nın, nihilist düşünceleri olan tanrıtanımaz İvan'ın ve babasına intikam duyguları besleyen Dimitri'nin de babasıdır. Gruşenka isimli bir kadına şehvetli bir aşkla bağlanmıştır. Baba Karamazof'un Gruşenka'yı yalnızca şehveti için istediğini romandan anlayabiliyoruz. Fakat Dostoyevski'nin romanlarındaki aşk sahneleri tam belirgin değildir ve biz Dostoyevski'nin aşktan tam olarak ne anladığını da bilmeyiz. Aşık

olduğu Nataşa'yı kendi elleriyle Prens Valkovski'ye teslim eden, Ezilenler'in kahramanı İvan Petroviç (Freud Dostoyevski'yi çiftcinsellik kavramıyla suçlar), Nastasya Filipovna'yı Rogojin'e bırakan Prens Mişkin, genç Varvara Dobroselova'yı deli gibi sevdiği halde sırf laf söz olmasın diye çekine çekine sonunda kızı bir başkasına kaptıran zavallı insancık Makar Devuşkin, Gruşenka'yı seven ama Katerina İvavovna ile nişanlanan Dimitri Karamazof ve diğerleri bize hep bulanık birer görüntü gibi sunulur. Bu insanların istediği şey nedir, gerçekte bilemeyiz. Basit heveslerin peşinde mi koşmaktadırlar, aşktan anladıkları nedir, Stavrogin gibi şımarık bir şehvet düşkünü müdürler, Aglee Yepançina gibi kalıplarını kırmak isteyen çılgın bir ruh mu? Tutarsız ve dizginlenemez Polina gibidirler hepsi. Bazen samimî, bazen küçümseyici, bazen inatçı, bazen de dürüst ve içten. Ne zaman ne yapacaklarını bilemeyiz.

Zweig haklı: "Aşk Dostoyevski'de nefret (Alexandra), acıma (Dunia), öfke (Rogojin), şehvet (Fyodor Kramazov) kendi kendine tecavüz anlamına gelebilir, ama her seferinde aşkın arkasında başka bir duygu, temel duygu vardır. Aşk onda, asla bir element, bölünemez, açıklanamaz, temel fenomen, mucize değildir. O her zaman bu tutkulu duyguyu açıklar, parçalara ayırır. Ah, sonsuz, sonsuzdur bu dönüşümler ve her biri bütün renkleriyle parlar, soğuktan donar, tekrar korlaşır, hayatın çeşitliliği gibi sonsuz ve aşılmazdır... O hazda sadece tehlikenin parıltısını, sinirlerin oyununu, kendi vücudundaki doğayı seviyor, bilinç ve bunaltıcı utançtan oluşan tuhaf karışımı, her hazda karşılıklı, pişmanlığın dibindeki tortuyu, tecavüzde masumiyeti, suçta tehlikeyi arıyordu. Dostoyevski'nin şehveti bütün yolların birbirine dolandığı bir labirentti, Tanrı ve hayvan bir et içinde komşuydu ve Karamazov'lardaki sembolün anlamı budur: Alyoşa, o melek, o aziz, tam da korkunç "şehvet örümceği" Fyodor'un oğludur. Şehvet saflığı doğurur, suç büyüklüğü, haz acıyı ve acı tekrar hazzı. Karşıtlıklar birbirine

ebediyen temas eder: Cennet ile cehennem arasına, Tanrı ile şeytan arasına gerer dünyasını.”

Evet, baba kimdir? Bir insanın sizin doğumunuza vesile olması onun sizin babanız olması için yeterli ve geçerli bir neden midir? Baba Karamazof’un ölümünden (öldürülmesinden) sonra tek şüpheli olarak tutuklanan Dimitri’nin mahkemesinde Dostoyevski, Fyodor Pavloviç Karamazof’un babalığını sorgulatırken, kim bilir, belki de babasından intikam almaktadır. “Sırf beni dünyaya getirdi diye niçin sevmek zorunda olayım onu? Beni ömrü boyunca sevmeyen bir insanı niye seveyim?.. Hayır, böyle bir babayı öldürmekle baba katili olmaz insan.”

Tefeci kadını öldürdükten sonra, “ben bir insanı öldürmedim, insanlığın kanını emen bir böceği öldürdüm.” diyen Raskolnikof’la, sizi doğurmaktan başka bir meziyeti olmayan bir babayı öldürmeyi baba katili olmak için yeterli bir gerekçe saymayan Dimitri’nin sorgulaması birbirine benzer. Meselenin hukukî yönünü bir tarafa bırakırsak, Dostoyevski’nin sınırları zorlayan karakterini rahatlıkla gözlemlene imkânı bulabiliriz.

İnsan, babasını öldürme isteği duyar mı? Evet, duyabilir. Dostoyevski babasıyla olan ilişkisinde çoğumuzun yaşadığı şu ikilemi yaşar: Babasını memnun etse kendisi olamayacaktır, kendisi olsa babasının nefretini kazanacaktır. Kendi rüştünü ispatlayıncaya kadar erkek çocuğun gözünde baba önce Tanrıyı, sonra devleti, ardından iktidarı temsil eder. Ve Dostoyevski, tepki veremediği, onu zorla mühendislik okuluna yollayan babasına içten içe nefret duyar. Dışa vurulamayan arzu, içeride hastalıklı bir nefrete dönüşür.

Eski bir cerrah olan sarhoş bir baba ve hasta bir anneden oluşan anne baba karakterleri arasında çocukluğunu geçiren Dostoyevski! Cemil Meriç’in “Asık suratlı, eski bir yargıç olan baba ve hasta ve mızmız bir anne. İtilip kakılan, hor görülen, dışlanan çocuk kitaplarda bulur çareyi.” ifadelerini hatırlayınız. Her iki baba da zorbadır. Katı bir disiplin ve sevgisizlik, “Babamın yaptıklarını ben çocuğuma yapmayacağım” düşüncesi ortak

kaderdir bu çocukların hayatında. Yine de babasının kanını taşıdıklarını sık sık hatırlamak zorunda kalırlar. Bu anlamda babanın yokluğunu istemek, sevgisiz büyüyen bir çocuk için doğal bir istektir. Üstelik baba Karamazof, bütün kötü babalar gibi çocuklarına vermekten kaçındığı parayı, şehvetle peşinden koştuğu kadın için fazlasıyla harcar. Aynı zamanda bu kadın, oğlu Dimitri'nin de sevdiği kadındır. Dimitri'nin babasını öldürmek istediğine dair mektup, garip bir şekilde Katerina'nın histeri krizinde ortaya çıkar. Katerina Dimitri ile nişanlıdır fakat İvan'a aşiktir. Romanın bu şekilde karşıtlıklar üzerine kurulu oluşu Dostoyevski okurları için nedense tesadüf değildir.

Erkeğin babayla imtihanı

Baba-oğul ilişkisi insanlık tarihinin kadim problemlerinden biridir. Freud'un annemize duyduğumuz şehvet, babamızdan nefret etmemizi sağlar" tezinden hareketle yapılan psikanalitik yorumları bir kenara bırakırsak, Dostoyevski'de gördüğümüz baba nefretini, Franz Kafka'da da görürüz. Baba Kafka, baba Dostoyevski'den daha zalimdir ve Kafka Dostoyevski'den daha şanssızdır çünkü babası kendisinden sonra ölmüştür. Kafka, babasının iktidarını yanında olmadığı dönemlerde bile bir gölge gibi üzerinde hissederek. Andre Gide'in, "Dostoyevski'de suç cezasını arar, Kafka'da ise ceza suçunu." yorumu, her iki yazarın bir oğlan çocuğu olarak babalarıyla ilişkilerine de atıf yapar. "Babam bize karşı hep acımasız, ketum ve cimri, başkalarına karşı ise hep merhametli, hoşgörölü ve cömertti" yorumuna hayatta sık karşılaşıyor oluşumuz, kendini ifade etme problemi yaşayan ve baba iktidarı altında ezilmiş erkeklerin ortak kaderi olsa gerek.

Her erkeğin hayatında babasından kurtulmak istediğı bir dönem vardır. Şairin "Bu memlekette insanlar belki de en çok baba sancısıyla inliyor" dizesi bütün insanlık için geçerli bir gözlemdir. "On dokuzunda ateisttir insan, yıkmak ister bütün kalıpları" diyen Cemil Meriç

de babasının otoritesi altında ezilmiş, içine kapanmış, kendini ifade etme sorunu yaşadığı bir çocukluğun sonucunda aşık olduğu genelev kadını kendisine kahkahayla cevap verdiğinde yine babasının silahıyla intihara kalkışmıştır. Erkeğin babayla (iktidarla) imtihanı bazen alıp başını gitmek, bazen isyan bayrağını çekmek, bazen de babayı öldürmek isteği şeklinde tezahür eder. Aslında burada sorun babanın kendisi değil, erkeğin hayatını sürekli kuşatan o güçtür. Genetiğin, insanın kaderi üzerindeki etkisi düşünüldüğünde baba kavramı, baba öldükten sonra da devam eden bir iktidara dönüşür. Romanda yer almasa da, baba Karamazof ölse de onun soyundan gelen İvan ve Dimitri, babalarından aldıkları genetik özelliklerle hayat boyu mücadele etmek zorundadır. Babalarını sevmeyenler ancak onun bir parçası, nihayet bir Karamazof olduklarının da farkındadırlar. Bu karşıtlık Dostoyevski için olağan bir durumdur.

Dostoyevski İnanmadığı Tanrı'ya İnanmalarını Vazediyordu

Karşıtlıklar sadece aile ya da aşk ilişkilerinde yaşanmaz Dostoyevski'nin eserlerinde. Tanrıtanımaz İvan'ın ve şeytanî engizisyoncusunun karşısına ermiş Staretz Zosima'yı ve öğrencisi Alyoşa'yı çıkaran Dostoyevski, okuyucularına son kerte de Alyoşa'yı takdir ettiğini gösterse de, zaman göstermiştir ki nihilist İvan'ın Tanrı inancı sorgulamalarıyla, engizisyoncunun insan doğası manifestosu daha başarılıdır. (Belki de yazarın istediği buydu). Ecinniler'de neden aklımızda en çok Kirillov'un sözleri kalır?

Bugün için Karamazof Kardeşler üzerine yazıp çizenlerin kahir ekseriyeti Zosima'dan çok engizisyoncuğu mercek altına almaktadır. Nedense onurlu bir yaşam sürdürmek isteyen Katerina İvanovna değil de kasabanın aşuftesi olarak bilinen Gruşenka daha parlaktır roman boyunca. Budala'da soylu bir ailenin hanımefendi kızı Aglee Yepançina'nın Nastasya Filipovna'nın gölgesinde eriyip gitmesi gibi. Ecinniler'de intihar eden Kirillov'un, romanın havasını ışıyla aydınlatan bir güneşe dönüşmesi gibi.

Bu biraz da bizimle alakalı bir durumdur. İyilikten, ahlaktan bahsedip kötülüğe, ahlaksızlığa ilgi duyan da bizim doğamız değil midir? Belki de Dostoyevski, çoğumuz gibi Tanrı'dan çok şeytana yakındır, sevgisiyle dünyamızı kurtaracak dediği İsa'ya karşı içinde daima bir kurtçuk beslemiş de, o yokmuş gibi davranmak zorunda hissetmiştir. Zweig de bu iddiayı güçlendirmek ister:

“İnanmadığı ve inançsızlığın ıstırabını bildiği için, kendi sözleriyle, bu acıyı kendisi için sevdiğinden ve başkalarına karşı merhamet duyduğundan -işte bu nedenle insanlara kendi inanmadığı Tanrı'ya inanmalarını vazediyor. Kendisi Tanrı ıstırabı çekerken Tanrı mutluluğuna erişmiş bir insanlık istiyor, inançsızlığın acısı içinde mutlu inananlar istiyor. İnançsızlığının çarmihına çivilenmiş, halka Ortodoksluğu telkin ediyor, kendi idrakine tecavüz ediyor, çünkü onu parçaladığını, yaktığını biliyor ve insanları mutlu edecek yalanı, kesin ve körü körüne bir köylü inancını vaaz ediyor. Kendisi “bir hardal tanesi kadar inanmadığı halde” Tanrı'ya başkaldırmış olduğu halde ve bizzat gururla, “atezimi Avrupa'da hiç kimsenin bu kadar güçlü ifade edemediğini” söylediği halde insanlardan papazlığa itaat etmelerini talep ediyor. “Sallantıda olmak, inancın tedirginliği, -bu vicdanı olan insanlar için öylesine ıstırap doludur ki, kendilerini assalar daha iyi ederler.”

Kabul etmek gerekir ki, büyük yazarları belirli kalıplar içinde tanımlamaya çalışmak beyhude bir gayrettir. Dostoyevski'nin hayatı ve romanları bize insan gerçeğini göstermek için tezatlarla dolu bir dünya sunar. Buradan yola çıkarak insanı tanımanın imkânsızlığına inanabiliriz. Hatta sıradan olarak nitelendirdiğimiz insanların iç dünyasının aslında ne kadar zengin olduklarını da fark ederiz.

Dostoyevski'yi okumak, bir şeyi istediğimizde onu gerçekten isteyip istemediğimizi sorgulama imkânı sunar bize.

“BAKIŞLAR”

İslâm Şehri ve Cami

Bülent Civan

İslâm tefekkürü vahdete doğru seyreder... Bir hususta fikir telif edildiğinde, fikrin kemali vahdet ile tesis edilir. Vahdete doğru olan bu seyir, meseleleri genişlik boyutundan başlamak üzere, derinleşebildiği son kemal noktasına kadar taşır. İslâm şehri mevzusu da tetkik edilirken, usul bu minval üzeredir. İslâm şehri, oldukça hacimli bir mevzudur; bünyesinde birçok temel mesele muhtevidir. İslâm şehri meselesi sadece mekân tanzimi olarak anlaşılmamalıdır. Fert, cemiyet ve hayat gibi mevzuların üst terkibidir. Tüm mevzularda olduğu üzere, ebedi nispet ölçümüz İslâm'dır. İnsan buradan yola çıkarak, varoluş mekânının tanzimini kendi ubudiyetini gerçekleştirmeyi mümkün kılacak şekilde inşa etmelidir. Fert, cemiyet, hayatı hangi merkeze doğru taşımak gerekir? Vahdet hangi merkezde tesis edilir? Şehirdeki hayat deveranı nerede gerçekleşir? Bu sorular, İslâm şehri tasavvurumuzun güzergâh haritasını da ortaya çıkartan sorulardır.

İslâm şehrini tasavvur ettiğimizde, onun seyrinin de vahdete doğru olması kaçınılmazdır. İslâm şehri meselesi, bünyesinde varlığın tüm unsurlarını barındıran kompleks bir tasavvur alanıdır. Varlığı, insan ve diğer varlıklar olarak tasnif ederken; insanı, fert ve cemiyet şubeleriyle tetkik eder. Ve bunların hayat alanlarını, hayat mecralarını ve onların inşasını mevzu edinir. Diğer varlık alanlarının tanzimiyle beraber, insan ve hayat

belli bir merkeze doğru taşınır. Akla şöyle bir soru gelebilir; şehir tasavvurunda insan ile mekânın nasıl bir irtibatı vardır? Evet; zaman ve mekândan önce ruh vardı. Mekâna tesir eden, tanzim eden ruhtur yani insandır. İnsan değişirse mekânda değişir, günümüzde bunun en müşahhas misallerini görüyoruz. Bu meselelerin tümüyle birlikte, tefekkür seyri bizi vahdete doğru şehir tasavvurumuzun merkezine doğru götürür. Mevzu İslâm şehri olunca, birçok ölçünün terkip edildiği ve aynı zamanda, tüm terkibi mevzuların da üst terkibi konumu olan İslâm şehir tasavvurunun merkezine ulaşırız.

İslâm tefekkürü, dünyayı mavera ile birlikte ele alır, fani olan âlemi inşa ederken, baki âleme tabi kılacak şekilde tanzimini gerçekleştirir. Şehir inşası da aynı şekilde maveraya perçinlidir. Ötelerin ışığını hayata taşıyarak fani olana baki olanı söyletecek bir tanzim ile şehrini inşa eder. Kadimde kendi bilgi evrenimiz içerisinde imar ettiğimiz her şehrin akış güzergâhı maveraya, dolayısıyla hakikate doğru seyrederek duruma imarı gerçekleşmiştir. Çünkü dünya, ebediyetin iktisap edileceği yerdir. İslâm şehri bu manaya göre imar ve inşa edilen mekân durumundadır. Şahsiyet ve cemiyet hayatının tanzimi ve eşya ile münasebetinin bu minvalde kurulması gerekir. Şehrin kompleks yapısının terkip edilmesi ve vahdete doğru ilerlemesi hususu bizi aslında iman etmiş olduğumuz hakikate doğru yaklaştırır. İnsanın yaradılış gayesi olan kulluğunun zirvesine taşır ve onu secde ile kemal buldurur. İslâm şehrinde, tüm hayat deveranı, camide cem olup, secde ile zirveye taşınarak nihayet bulur. Böyle bir deveranın gerçekleştiği yer manevi karargâh camidir. Şehrin merkezi olan, camiye yaklaştıkça şahsiyet ve cemiyetin aynı zamanda hayatın, dünyadan sekilden suretten uzaklaşarak ruha doğru aktığı güzergâhtır.

Bizim medeniyetimiz cami merkezli bir medeniyettir, şehre kimliğini veren en önemli unsur camidir. Kadimde imar edilen camiler, İslâm şehrinin merkezini teşkil ettiği gibi, aynı şekilde günümüzde inşa edilecek, İslâm şehirlerinin merkezi camii olmaya devam edecektir. İslâm şehrinin

merkezi olan camiyi, sadece mekânsal anlamda merkezde olması şehre kimliğini vermesi anlamında anlamamak gerekir. Aynı zamanda fert cemiyet ve hayatı bünyesinde cem eden manevi yönüyle de anlamak gerekir. Caminin manevi karargâh olmasındaki gaye suret değil ruhtur. Üstad Necip Fazıl'ın ifadesiyle "Cami maddesiyle seyredilip hayran kalınmanın değil, içinde ve mücerret bir dünyada erimenin yeridir." İslâm şehrinin fert cemiyet ve hayat güzergâhının camiye doğru olması ulvi âleme yönelik bir tatbikat mahiyetinde anlaşılmalıdır. Camide bir arada olmak sadece fiziksel bir mahiyette anlaşılmalıdır. Camide ruh birliği vardır, camide ruhların saf tutması, "Elest bezminde" bir arada "Bela" diyen ruhların dünyadaki bela temrinlerini yaparak asli vatanı hasretini ve kulluğunu secde ile kemale taşıdığı yer olarak tasavvur etmek gerekir. Cami, ruhların saf tuttuğu bir mekândır; dolayısıyla hikmetlerinden biride ruhların dünyadaki "Elest meclisi" olmasıdır diyebiliriz.

İslâm şehrinde camide toplanan ruhların 'Bela' temrinleri, Cuma ve Bayram namazlarıyla beraberde zirveye taşınır. Ruhların ulvi âlemle irtibatı namazla ve secdeyle perçinlenerek zirveye taşınır. "Allah'ın rahmeti cemaat üzeredir" hikmetince, şehirde hakikate açılan en büyük müessese camidir. Rahmet cemaat üzerine sağnak sağnak boşalır ve şehre doğru yayılır. Cami bir nevi şehrin med-cezirini sağlayan bir merkez konumundadır. Bu durumu sürekli kılmak ahiret ile dünyanın muvazenesi ve şehrin kalbi-ruhi fonksiyonunu yerine getirmesi açısından elzem bir durumdur. Bu durumda, Allah (c.c) "El- Cami" isminin tecellisi olmasındandır. Allah (c.c) Birçok terkibi El-Cami ismi hürmetine cem eder. Şöyle diyebiliriz, Allah-u Teâlâ'nın El-Cami isminin tecellisi şehrin manevi karargâhında gerçekleşmektedir. Şehrin akl-ı selimi ve kalb-i selimi de halkla beraber camide buluşur. Kadimde, Cuma ve bayram namazlarında vali ve halifede vahdetini sağlayan şehrin, merkezi unsuru tabi ki camidir.

İslâm medeniyeti; cami merkezinde kurulan bir medeniyettir, cami ile var olmuştur. İnsan kulluk için yaratılmıştır. Müslümanlar cami merkezli

şehirler kurarak, yeryüzünde mekânları imar ederek, kulluk vazifelerini de ifa etmişlerdir. Efendimiz (A.S) hicretten sonra, Kuba mescidini ve daha sonrada Medine'de Mescid-i Nebeviyi inşa etmesi bizler için yol gösterici bir husustur. Yeniden bir cemiyet tasavvuru oluşacaksa, camii merkezli bir inşa ile gerçekleşeceği hususu tarihi tecrübelerle sabittir. Mevzuya bir de yabancı devletlerde yaşayan Müslümanlar açısından bakıldığında; inançlarını ve kültürlerini camiler inşa ederek muhafaza etmeye çalıştıkları bilinen bir gerçektir. Müslümanlar için cami hayatın kurucu unsurudur. Camiler ve çevresinde bulunan külliyeler hayatın dönüştüğü mahallerdir. Her vakitte hayat yenilenir, deveren eder. Vaktin sağladığı bu disiplin hayatı canlı tutar; aksi takdirde şehirde hayat ölüdür.

İslâm medeniyetinden bahsediyorsak, İslâm şehrinde de bahsetmek durumundayız. Şüphesiz ki medeniyetlerin inşa süreçlerinde şehirlerin katkısı göz ardı edilemez. Bunların da temelinde cami vardır. Camiyi de sadece müşahhas olarak, suretten ibaret görmemek lazım; suretten mücerrete doğru gittikçe surette muhtevi olan bir mana mevcuttur. Dünyadaki tüm camilerin yönü de "Kâbe-i Muazzama" doğrudur. Tüm ruhlar o yöne döner, orada Allah'ın nazargahıdır. Bizim medeniyetimiz, zaman temellidir, vakit disiplini hayatımızı yönlendirir. Günde beş vakit camide toplanan Müslümanlar, Allah-u Tealanın El-Cami isminin tecellisine mazhar olurlar. Hac zamanında ise Kâbe'de o tecelliye mazhar oluyorlar (Allah-u âlem).

Kimlik ve Kişilik İlişkisi

Rumeysa Hazel Pekacar

Kimlik, bizim kim olduğumuzla alakalıdır. Bizim dışımızda oluşan ve bizi tanımlayan; yaş, bir ülkeye mensup olmak, taşıdığımız soyadı gibi bir nevi etiketlerimizdir. Kimlik bu yönüyle bizim kontrolümüz dışında bizi anlatan -tümü ile olmasa da birtakım- özelliklerdir diyebiliriz. Bu kimliğin meydana gelmesinde çevresel faktörler de etkilidir. Dolayısıyla bizzat öznesi biz değilizdir. Çünkü onun inşasını biz yapmadık. Burada anlatılmak istenen insan iradesini tamamen aradan çıkaran ve insanın bu kimlik özelliklerini olduğu gibi kabul ettiği bir durumdan bahsedilmemektedir. Kaldı ki insan; adını, soyadını, yaşadığı ülkeyi dahi zaman zarfı içerisinde değiştirebilmektedir. Bizim bahsimiz, kimlik ve kişilik üzerine konuşurken sadece kimliğin insan iradesinden daha önce gelen, doğduğumuzdan bu yana bizi dış faktörlerle tanınmamızı sağlayan yönümüz iken; kişilik, daha çok iç dünyamızı yansıtan, inşasının bize ait olduğu bir alandır. Epistemolojide (bilgi felsefesi), bilgiyi edinme yolları konusunda *yetkecilik kuramı*¹, insanların bilgiyi edinme yollarından birini, kültür ve gelenek olarak görür. *'İnsanlar, öğrenen toplumsal hayvanlardır... Toplumsallaşma ya da kültürlenme adı verilen süreçle, bir bireyin*

¹ Yetkecilik: Bireyin bilgi edinmek için, dış etkenlere güvenmesi ve onun öğrettiklerini veya açıklamalarını kabul etmesidir.

*içinde yaşadığı toplumun hünerleri, tutumları ya da inançları onun kişiliğinin bir parçası haline gelir ve yetke sahibi, bilgi kaynakları olarak iş görür*². Kimlik, kişiliği birçok yönden etkileyen bir kavramdır. Bu yüzden kimliğin, bizim kişiliğimizi oluşturmamıza yardımcı olan büyük etkileri olabilir. Bir insanın dünyaya gelmesi gibi biz de bir kimliğin içine doğarız. Bu içine doğduğumuz kimlik sonradan irademizle kazandığımız kimliğin dışında bir kimliktir. En genel hatları ile bizi bir kart üzerinde tanımlayan; gelenek, kültür ve çevrenin de kabuğunu oluşturduğu bilgiler denilebilir. Daha sonra yumurtanın içerden kırılması gibi bir olay meydana gelir. İşte bu oluşum, o kabuğu tekmeleyen içerdeki kişilik oluşumudur.

Kimliğin kişilik üzerinde etkileri olabilir demiştim. Örneğin, kimlik için, *'Ailenin içerisinde nasıl ve ne seviyeden hangi dili öğreniyorsak bu dil bizim ana dilimiz oluyor'* diyor felsefe tarihçisi Prof. Dr. Levent Bayraktar ve ekliyor *'Aynı şekilde ailemizin içinde, bir kültürün insanı oluyoruz ve o kültürün değerlerini, normlarını, hayat görüşünü yaşayarak ediniyoruz. Böylece insan olarak bize lazım olan ve kendimizi tanımamıza, kim olduğumuzu bilmemize ve bulmamıza yarayacak olan bu ilk bilgileri ailemizden öğreniyoruz.'*³ Tıpkı bu örnekte olduğu gibi kültür, çevre, yaşam şartları, dil, içinde yetiştiğimiz gelenekler dahi bu kimlikte ortaya çıkıyor ve tüm bu etkenler daha sonra içimizde oluşturmaya başladığımız kişiliğin tohumları oluyor. *'Kimlik, bu bakımdan bizim öğrendiklerimizin bir bütünü haline geliyor. Zamanla içine doğduğumuz dil, içine doğduğumuz coğrafya, içine doğmuş olduğumuz kültür ve her türlü değerler dünyası bize bir varoluş imkanı sunuyor.'*⁴

Kazandığımız kimliğin içinde bulunan sosyoekonomik, sosyokültürel şartlar aslında bizim kişilik gelişimimizin içine böylece ilk tohumlarını atıyor. Kollektif bir kültürü paylaşan insanlar benzer kültür alanı içerisinde

² Stanley M. Honer., Thomas C. Hunt., *Felsefeye Çağrı*, İmge kitapevi, s.123

³ Levent Bayraktar, *Medeniyet ve Felsefe*, Aktif Düşünce Yay., Ankara, 2016, s.17

⁴ Levent Bayraktar, a.g.e., s.18

bütüncül bir kimliğe sahip oluyor. Bir arada yaşamının hiç olmazsa -yaşayabilmenin- bir koşulu da ortak payda değerinin büyük olmasında yatıyor. Toplumda sorgulayana, eleştirenlere ve yeni bir düşünme konusu meydana getirenlere belli bir mesafeden bakılıyor. İnsanlar görüş birliğinin ya da bütünlüğünün bozulmasından korkuyorlar. Farklı bir bakış açısı ya da açıklamalar dahi grup düşüncesine karşı tehdit gibi algılanabiliyor. Çünkü farklılık ve farklılıktan kaynaklanan çatırdama riski insanları korkutuyor. İnsanoğlu, uyumu ve çoğunluğun içinde olmayı daha güvenli buluyor. Bir topluluğun ya da grubun dışına atılma düşüncesi, insan psikolojisini ve zihnini tedirgin ediyor. İşte bu benzer kültürden oluşan homojen toplum dinamiğinin içinde, bu aynılığı kıracak ve toplumun aynı fikirler içerisinde yerinde saymasını engelleyecek olan, insanların bizzatı içlerinde yapılandırdıkları bu kişilik yapısıdır. *Kişilik* en genel tanımla: kişiye, insana yakışacak tutum ve davranış demektir. Diğer anlamıyla ise: kişinin kendine göre bir ayrılığı, belirgin bir özelliği olması durumu, kişinin özyapısına uygun kendine özgülüklerin tümüdür.

Kişilik, bu yönüyle bir binanın oluşumu gibi kimliğin üzerinde yükselen taş gibidir. *Fakat asıl benimizi inşa eden, şahsi, bizi biz yapan değerlerin ve varoluşun ta kendisidir.*⁵ Kimliği bir maya kabul edersek kişilik de o mayayı kullanarak nasıl bir hamura sahip olacağınızdır. Sizi siz yapan, sizi yanınızdakinden ayırandır. Kişilik farklılığı, bir kişinin belki de diğer kişiden daha çok sevilmesini sağlayandır. Yukarıdaki tanımla itibariyle de kişinin kendine has özgülükler bütünüdür. Buradan hareketle, başkalarından ayıran niteliklerin olmayışı kişiliksizlik olarak nitelenmez. Yalnızca iç dünyayı keşfedememiş ve yeterince inşa edememiş olmaktan kaynaklanabilir.

Kişilik bireysel olandır ve iç dünya ile inşa edilir. Varoluşunuzu oluşturan, olmanın değil, oluşmanın yeridir. Çünkü olmak, olmuş bitmiş bir

⁵ Levent Bayraktar, a.g.e., s.18

şeydir. Oluşmak ise, süreçle devam eden ve tamamlanmamış bir durumdur. Kısacası, olmak bir olayı; oluşmak ise bir durumu ifade eder. Bir varoluş düzeninden, başka bir varoluş düzenine geçiştir ve bitmez. Bu yönüyle kişilik oluşumu da bir sürece bağlıdır. Ve bu içsel dünyada nasıl bir kişilik sahibi olacağınız size bağlıdır. Doğuştan getirilen fıtrî özellikler de vardır tabii ki. Örneğin sizin heyecanlı ya da sakin bir insan olmanız, doğanızdan kaynaklanan bir durumdur. Fakat dürüst ya da adil olmanızı siz belirlersiniz. İşte bu nokta kişilik inşasının içine giren bir noktadır. Diğer canlılardan farklı olarak kendi kişiliğimizi inşa edebilmek ayrıcalığına sahip olmamız bizim için bir şanstır.

İnsan bir değerdir. Çünkü diğer canlılardan farklı olarak geçmiş- an- gelecekte zaman algısını üç boyutlu olarak yaşayan tek canlıdır. Bir geçmiş algısına sahip olmak demek bir hafızayı beraberinde getirir. Hayvanların anlık ve içgüdüleri ile yaşadıkları mekanizmaya karşılık, insana 3 boyutlu zaman algısının ve hafızanın bahşedilmesi ona; idrak eden, analiz eden, planlayan ve harekete geçen bir refleks tanımıştır. Bu yönüyle insan; tarihten, medeniyete her şeyi etkilemiştir ve bütün bunlardan etkilenmiştir. Her şeyi etkileyen bir varlığın da anlaşılması ve idrak edilmesi yüzyıllar sürmüş ve hala sürmektedir. İnsanı anlamak, tarihi anlamaktır. İnsanı anlamak, medeniyeti anlamaktır. Maddenin yanı sıra manayı anlamaktır. İnsan ile ilgileniyorsak onu anlayabilmemiz için tek bir yönünü incelemek yetmez. Maddi yönünü, manevi yönünü, zihnini, ruhunu her şeyiyle ele almak gerekir. Bir yönünü yok saymak dahi halkanın eksik kalmasına ve sonunda bütünü anlaşılmamasına yol açar. Fakat bu yazıda daha çok insanın kişilik yapısının oluşumuna, etkilerine ve önemine eğileceğim için kısa tutuyorum.

Netice itibariyle bütün savaşların, yıkımların, katliamların, Tanrı-Kralcılığın, sömürgelerin, yüzyıllardır süregelen, bizi çağdan çağa sürükleyen olayların tümü bu **koca** bir **insan** yüzündendir. Ve bu iki hecelik kelime-

den oluşan varlığın, sahip olduğu kişilik yapısındaki farklılıkların etkileridir. İşte kişilik kavramı bu kadar önemlidir. Örneğin; siyaset bilimcisi Machiavelli, siyasetin en önemli öznesi olan insanı anlatırken, insanın değişmez birtakım sabit özellikleri olduğunu, eğer insandaki bu özellikler bilinerek araştırma yapılırsa, tarihte insanın neyi, neden yaptığını da anlayabileceğimizi ve aynı şekilde gelecekte de benzer olaylarda insanların neler yapacağını tahmin edilebileceğimizden bahseder. Yine bu konuda, insanı başka açıdan ele alan Platon da insandaki ruh ve beden bütünlüğünü incelemiş ve gerek ideal toplum düzeninde gerekse kişinin kendi yaşantısında adil ve mutlu olabilmenin yolunu, kişinin ruhunda her bir yetkinin kendi işlevini yerini getirmesinde; toplum düzeninde de her insanın toplumda üstüne düşen görevi yaptığında sağlanabileceğini düşünmüştür. Burada bu metaforla anlatılmak istenen; ruhtaki sağlıklı işleyiş koşulunun, ruhtaki her bir yetkinin kendi görevini yerine getirmesi gibi; toplumu ve içindeki insanları da bir insan bedenine benzetmesi ve herkesin toplumda kendi üstüne düşen görevi yapmasıyla toplumun sağlıklı işleyeceğini düşünmesidir. İşte bu şekilde benzer düşünürler hep insanları anlayabilmek için onları kendilerine inceleme konusu yapmıştır.

İnsan varlığı, iki ayrı tabiatla yaşar. *Bir; herkesle beraber kimliğinin oluştuğu, ortak toplumsal ve doğal hayat, iki; kendi şahsiyetini inşa ettiği iç/özel dünyasıdır.*⁶ İkinci dünyayı inşa edebilmek için, önce bir iç dünya bilincine sahip olmak gerekiyor. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey, onun ayrı bir iç dünya kurmak gibi bir ayrıcalığının olmasıdır. Bu yüzden esas mesele insana o kişilik dünyasını inşa edebilmesi için yetkin bir kavrayış ve idrak yeteneğinin kazandırılmasının gerektiğidir. İnsanların çoğu bir iç dünyası olduğunun farkında bile değildir. Kısa süre de olsa düşünceye dalmak ya da yalnız kalmak, akla gelmeyen soruları fark etmek, daha önce hiç üze-

⁶ Levent Bayraktar, a.g.e., s.19

rinde durmadığı konularla ilgilenmek ya da anlamlandıramadığı durumların içerisinde kalmak insanları ürkütüyor ve hemen o bulutun dağılması için ellerinden geleni yapmalarına sebep oluyor. Bunun yanı sıra bu tür durumlarla karşılaşmak kişiyi kendi psikolojisinden şüphe duymasına kadar götürüyor.

En genel ifade ile bahsetmek gerekirse birçok insan, yemek içmek gibi zaruri ihtiyaçlarını karşılar, meslek sahibi olur, toplumsal yaşama bir şekilde ayak uydurur ve yaşamını sonlandırır. Peki gerçekten insanın varoluşunun sebebi sadece bu mudur? Bunun bir ötesi ve anlamı yok mudur? Veyahut insan bundan ibaret ise hayvanlardan ve diğer canlılardan ne farkı vardır? '*Yemek, içmek, soy devamı, anlaşılmak ve ölüm...*' Aynı isek neden insan diye ayrı bir canlı varlığı vardır? Aristoteles'in '*İnsan düşünen bir hayvandır*' metaforunda kastettiği, aslında insanı diğer canlılardan ayıran özelliğinin, düşünmesi ve idrak yeteneğinin bahsedilmiş olması görüşünü yansıtan en kısa cümledir. Bu bir tanım cümlesi gibi dursa da insanı tanımlayan bir cümle değildir. Sadece insanların, hayvanlardan yukarıda bahsettiğimiz yönleriyle ayrılığı kastedilmektedir. Bu cümle bu kadar kısa bir ifadeyle anlatılabilecek derinlikte de değildir. Yalnızca konumuzla ilgili olarak verilen mesajı yansıtması bakımından önemlidir. Demek ki biz insanlar çok daha ayrı bir değerde varlık alanına sahibiz.

Kişilik oluşturmak ve bu amaçla yaşamak insanlar için önemlidir. Çünkü bir kişilik yani iç dünya oluşturmak başta insanın kendisini, daha sonra da toplumu, dünyayı etkileyen en önemli oluşumdur. İnsanın kişilik oluşturması bir ihtiyaçtır. Çünkü '*Kendi bir iç dünyaya sahip olan insanlar başka insanların hayatlarını merak etmek ve kurcalamak yerine kendi dünyalarını inşa etmeyi seçerler, kimlik ve kişilik çatışmasını aşarak yetkin bir varoluş imkânını tahakkuk ettirmeye yönelirler*'⁷, diyor Bayraktar. Kendine yönelen insan,

⁷ Bayraktar, a.g.e., s.20

kendi değerlerini hamuruna koyan bununla yaşayan insandır. İnsan kendini (kişiliğini) oluşturdukça başkalarından çok kendi kusurlarını telafi eden ve üzerine olması gerekenleri koyan bir varlık haline geliyor. Görüldüğü gibi 'kişiliğini' demek isterken 'kendisi' kelimesini kullanıyorum. Çünkü kişilik daha önce söylediğim gibi anlam itibarıyla *özgünlük* demektir. Kişi, kendi iç dünyasını oluşturdukça anlıyoruz ki aslında 'kendini' oluşturmuş oluyor.

İnsan bu dünyaya determine bir varlık olarak gelmemiştir. Dolayısıyla olmak değil oluşmak için vardır. Bu oluş -bir süreç- ve her süreçte gerçekleştirilmesi gereken bir nokta vardır. Bu bir tekamüldür. Bu kadar önemli olan ve her şeyi etkileyen bu canlının anlaşılması çok mühimdir. İnsanın ontolojik yanı, epistemolojik yönünü kapsar. Dolayısıyla iç içe geçen bir matruşka gibi önce insanda zihin yapısının anlaşılması gerekir. Çünkü her şey insan zihninde başlar. Kişi zihnine yöneldikçe ve kavrayışı yükseldikçe bir şeye yönelimi başlar. Yönelim, insana kodlanmış en büyük özelliğidir. Her insanın muhakkak yönelim isteği ve ihtiyacı vardır. İşte tam bu nokta insanın kişiliğinin yani iç dünyanın oluşma sürecidir. Kişinin yönelimi, nihayetinde kişiliğini oluşturur. İnsanın en doğruya ve iyiye yönelmesi sadece kendi adına değil tüm insanlık adına ehemmiyet taşır. Çünkü insan yapıp etmeleriyle tüm insanlığı ve eşyayı etkileyen bir unsurdur.

Kişilik, bir kimliğin içine doğar. Kişiliğin oluşması için kimlik ortamının bir arada var olma imkanını sağlayan bir ortamda olması gerekir. Birlikte yaşanması gereken kimlik ortamı, insanları daraltan ve mutsuz eden bir ortam haline dönüşürse bireyler tehlike arz eder. Eğer kişi baskı altında, başka insanların fikirleri ve kararları ile şart koşulmuş ve kısıtlanmış bir hayata hapsedilirse bu baskı hali bireyde büyük bir patlama noktasına sebep olur ve olumsuz sonuçlar doğurur. Çünkü bireyler ancak özgür ve samimi bir ortamda kendini gerçekleştirebilen varlıklardır. Bu nedenle onu ne kadar daraltır, bunaltırsanız o kadar tehlikeli bir hal alır.

İnsanı kendi iç dünyasından uzaklaştırmak, kişiyi bir sınıfa ya da gruba bağımlı hale getirir. Bağlı ile bağımlı birbirinden farklı kavramlardır. Bağımlı olmak bir kişi ya da grup olmadan yaşamsal faaliyetlerini devam ettirmede sorun yaşamaktır. Bir bireyin iç dünyası dışında sosyal ve geniş bir çevreye sahip olması, kendini bir dine ya da insana adanması kişiyi mutlu kılan ve daha fazla farkındalık yaşayıp kendini keşfetmesine olanak sağlayan, kişiyi mutlu eden bir durumdur. Fakat kişinin iç dünyası olmadığı durumda ise insan bir yere bağlı olmak zorunluluğu ve ihtiyacı hisseder. Bu zorunluluk durumu da bağımlılığı doğurur. Bu yüzden bağlı ile bağımlılığı ayırt etmek gerekir. Kişi bağımlı bir durumda yalnızlıktan korkar. O grup, sınıf ya da cemiyet olmazsa yaşamının zorlaşacağını düşünür. İşte yine tüm bunların çaresi iç dünya (kişiliği) oluşturmaktadır.

İnsan, insanlığı etkileyen bir dinamizmdir. Bu yüzden kişinin, kişilik profili aslında kendinden çok yaşadığı insanları etkileyen, onların yaşamını zorlaştıran ya da kolaylaştıran bir hal haline gelir. Öte yandan kişilik, insanların yaşama ve kişilere karşı seçimleri ve durduğu yerdir. Taviz vermediği ve asla vermemesi gerektiğini düşündüren maksimleridir (ilke). Yapılandırılmış ve inşa edilmiş bir kişiliğe sahip olabilmek, su gibi olabilmeyi gerektirir. Çünkü su gibi olabilmek, her şeye ayak uydurabilmektir. Ayak uydurabilmek ama öte yandan da özü itibarıyla aynı kalabilmektir. Uyumu bozmak uğruna yenilikten korkmamaktır. Yenilenebilmektir. Yaşamdır. Özdür. Her şeyin kaynağı, her şeyin başlangıç noktasıdır. Değişebilmektir.

Kişilik sahibi olabilmek, erdemli vasıflara sahip olabilmektir. Erdemli vasıflara sahip olmak ise etik ve ahlâkî unsurları bilmekten geçer. Ahlak; bir kurallar sistemidir; o, insanların davranışları ve birbiriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş davranış kurallarıdır. Etik ise daha dar bir alanda konumlanmıştır. Etik, ahlâkî hayatı ele alıp tartışır. Kohlberg, bireydeki ahlâkî dönemleri; gelenek öncesi, gelenek dönemi ve gelenek ötesi dönem olarak sıralar. Gelenek öncesi, çocuğun herhangi bir

ahlâkı kuralların farkında olmadığı sadece ödül-ceza sisteminin uygulandığı dönem iken, gelenek dönemi bireyin içinde bulunduğu kültürü ve beklentileri benimsediği ve ona göre davrandığı dönemdir. Gelenek ötesi ise artık bireyin yavaş yavaş içinde bulunduğu toplumun beklentilerini ve geleneklerini sorguladığı ve daha sonra bu hazır bulduğu ahlaki eylemleri kendi içinde tartıştığı, temellendirdiği ve kimisini içselleştirip kimisini attığı dönemdir. Toplumun değerlerini içselleştirirken belirleyici olanın, bir etnik kimliğin üyesi olmaktan ziyade insan olmak olduğunu bilir. Bu noktada da kendi iç dünyasını oluşturan kişi gelenek ötesi dönemden sonra, etiği sadece idame ettirdiği mesleğinde ya da çevresi ile ilişkiler çerçevesinde değil kişiliğinde ve ruhunda tamamı ile özümsemiş olmakta ve hayatında bir bütün olarak yaşamaktadır.

İnsanı ayakta tutan inançlarıdır elbet. Ne diyor Einstein "*İnsanı ayakta tutan, iskelet ve kas sistemi değil prensipleri ve inançlarıdır.*" Çünkü gün gelir hayatının sonunda her şeyini kaybetmiş de olsa onu yaşatan vicdanının rahatlığı ve iç huzurudur. Kişinin aynaya baktığında kendisini sevmesini ve anlam ifade etmesini sağlayan şeydir. Varoluşunu anlamlandıran, bu dünyada ben neden varım? Buradaki görevim nedir? Diye kendine cevap vermesini sağlayan, kişiliğini somutlaştıran işte bu inançlardır. Bu inançlar da ancak kişiliğin oluşumu sırasında şekillenir. Bu durum kişinin, iç dünyasını fark etmesi, ona yönelmesi ve kendini bu değerlerle yetiştirmesi sonucu olur. Örneğin, Cumhuriyet dönemi Türk filozoflarından olan Mustafa Şekip Tunç, kişinin kendi iradesi ile oluşturduğu birey varlığını, kendi insan felsefesinde 'şahsiyet' kavramı ile açıklamaktadır. Tunç'ta şahsiyet kavramı, bireyin madde, yani fiziksel, gerçekliğinin yanı sıra manevi yönünü de fark ettiği ve oraya yöneldiği bir varlık alanı olarak nitelendirmektedir. O, şahsiyet sahibi olan insanı şu şekilde açıklamaktadır: *Her insan ferdi, bir şahsiyet olarak algılandığında ancak insana hak ettiği değer verilebilir. Başkasını da kendisi gibi bir şahıs olarak algılayan kişi davranışlarını*

*da bu gerçeğe göre ayarlayacak ve kendisi için kabul etmediği ve edemeyeceği davranışları başkalarına karşı sergilemeyecek ve onlar için de kabul etmeyecektir.*⁸ Görüldüğü gibi bir kişilik yapısı oluşturmak, kişinin sadece kendini değil tüm insanlığı etkileyen bir durumdur.

Her bireyin bu dünyada metafiziksel sorumluluğunun yanı sıra muhakkak bir varoluşsal görevi vardır. Bütünü tamamlayan, bir diğer parçanın o olmazsa birleşemeyeceği bir görev bu. Ya farkında değildir ya da daha keşfedememiştir. Keşfetmek içe yönelmekle başlar. Gözlemlemek, bulunduğu durumu ve konumu analiz etmekle devam eder. Bu dünyada neden varım? Ve neden tam olarak bu ya da şu konumdayım. Burada neden ben değil de bir başkası yok. Benden istenen nedir? Zincirin hangi halkasını teşkil ediyorum? Bunu birleştirip birleştirmem tam olarak neyi etkiler? Bunlar önemli sorulardır. "Sizi anlatan değerler nelerdir?" diye sorulduğunda, ne cevap verirsek işte bizi anlatan odur.

⁸ Mustafa Şekip Tunç, "Türkiye'de Ahlak Meselesi", *Bilgi*, sayı 50, 1951, s.2

Türkçeyi Kurtarma Bildirisi: "Hakiki Vatan, Husûsen Lisandır"

Ramazan Demir

Türkiye'nin, yangında ilk kurtarılacak, *birinci dereceden beka meselesi* dil meselesidir. Yedi düvel bağlamındaki terör örgütleri ve içerideki sinsi yapılanmalar, dilin yanında ikinci dereceden bir tehdittir. Dilin de kendi içinde bir önceliği vardır ve onlar aidiyet kavramlarıdır. Çünkü "*hakiki vatan, hususen lisandır*"; hakiki lisan, hususen aidiyet kavramlarıdır. Kavramlar motor, kelimeler aksesuardır. Kavramlar mesaj, kelimeler makyajdır. Aidiyet kavramlarını dikkate aldığımızda, ithal veya türedi kavramlar yüzünden Türkiye'nin motoru 'stop' etmiştir. Yüz yıldır her gelen neslin öncekini aratması (sonun başlangıcı), paralel devlet ve paralel dinin hakiki sebebi, paralel dildir.

Gençliğe Hitabede söylediği gibi, Necip Fazıl'a göre Türkiye'ye, yeni kurbağa dili hâkimdir. *Kültürden İrfana* kitabında söylediği gibi Cemil Meriç'e göre kaypak kavramların (tanım Meriç'e ait) hakkından gelinememiştir. Ramazan Demir'e göre joker kavramlar Türkiye'yi esir almıştır. Üçünün toplamına "*paralel dil*" diyeceğiz.

Bu türedi kavramların tam listesi çalışmamızda vardır ve ilk kez tarafımızdan tasnifi yapılmış, hakkından gelinmiştir. Batının malını, dövizini boykot edip, dilini boykot etmeyen, bindiği dalı kesendir. Paralel dil kullanan; mesela 'kültür'ü hangi cümlede kullandığını söylesin; ona orada Türkçe'den hangi kavramı katlettiğini söyleyeyim! Lisan katili, insan katilinden vahimdir. Söz, devlet ve millet katında yere düşüyorsa bunun altından kimse sağ çıkamaz.

Müktesebatında; "yeni kurbağa dili şudur ve biz bu dilden işte şöyle uzağız, Cemil Meriç'in dikkat çektiği kavramlar şu sebepten dolayı kaypak bir kavramdır veya değildir, joker kavramlara şu sebepten dolayı uzağım veya yakınım, kavramları şöyle tasnifledim, herkesin önünde mütalaaya hazırım" şeklinde açık, anlaşılır bir beyanı olmayan, Türkiye'nin varlık sebebi olan Türkçe'yi halının altına süpürmüştür.

Küreselleşme çukurunda herkesin dili, tanımı, türedidir. Batıya her fırsatta, "sizin insan haklarından, evrensel değerlerden anladığınız bu mu?" demiyor muyuz? Anladıkları o; çünkü bir kavram hangi havzaya ait ise değer içeriği de o havzaya aittir. Bu çelişkili soru bütün türedi kavramlar için geçerlidir. Tabela sahibi olup da, matbuatında, medyasında bu konuya yer açmayan; Türkiye'nin olmak ya da olmamak, küllerinden doğmak ya da doğmamak, sonun başlangıcını tersine çevirmek ya da çevirmemek tercihinde kayıtsız kalmıştır. Ayrıntısı çalışmamız 'Joker Kavramlar'da ve Türkiye'nin önünde yapacağımız mütalaada saklıdır.

Türkiye'nin kâmus'u, tâpûsundan önce gelir. Dilden bir sonraki duraktır vatan. Batının kavramını kullanan, Batının kılıcını çalar. "İnsanı yaşat ki, devlet yaşasın!" İnsan ne ile yaşar? Kendine has aidiyet kavramları ve onların içerik değerine sahip çıkmakla yaşar. Devletin yaşaması; "kavramı yaşat ki, insan yaşasın!" ilkesine bağlıdır. Bu ilke yoksa, 12 Eylül, 15 Temmuz mevzilenmesi vardır. Vatandaş önce türedi tanımlarla birbirine karşı mevzileniyor.

Son yüz yıllık tarihimiz; birbirine ve devlete karşı ithal kavramlarla 'mevzilenen' vatan evlatlarının hazin hikâyesidir. Bu mevzilenmeyi bitirmenin tek yolu, tabelalardan, devletin ve milletin müktesebatından 'paralel dili' silmekten geçer.

1. Ya devlet başa, ya kuzgun leşe!
 2. Ya istiklal, ya ölüm! Bu iki hamle tarihte yapıldı. Türkiye, şu üçüncü hamleyi yapacak mı?
 3. Ya Türkçe başa, ya paralel leşe!
- Tercihiniz?

Ömer Hayyam ve Yaşam Ahlâkı Üzerine

Nuh Muaz Kapan

Ömer Hayyam ayyaş ise, biz neyiz? Ömer Hayyam, mevzubahis olduğu vakit ilk yapıştırılan yafta 'ayyaş' oluyor. Rubailerinde işlediği *şarap* temasının yoğun olması akıllarda böyle bir izlenim oluşturmuş olabilir. Peki Hayyam, "*içme şu mereti bak günaha giriyorsun*" diyenlere nasıl cevap vermektedir, ondan duyalım: "*Şarap elemi boğmaya tek vasıta; sarhoşluk, derdi unutmaya tek çare. Şeriatta haram ama ne olurdu, her haram, şarap gibi, insanı sarhoş etseydi de dünyada bir tek ayık görmeseydim*"

Çokta haksız bir savunma değildir aslında Hayyam'ın yaptığı ama tabii ki bunu anlayacak durumda olmak gerek. "*Ya Hayyam neden dertli?*" diye soracak olursanız, cevabım net ve kesindir. Der ki Hayyam Sufiye, "*hurka giymişsin ama, Tanrı yarın senden razı olmazsa ne fayda.*" Biraz daha açıklayalım ayık kafalı olanlar pek anlamayabilir bunları.

İslam dini belli ritüel kalıpları içerisinde yaşayıp, bunları hazmedemeyen insanların her türlü konuda eleştiri yapma hakkı bulmalarınadır haykırışı. Samimi olmayan bir dindarlık, Hayyam'ı çileden çıkarmaktadır. Olukları gibi görünmeyen ve göründükleri gibi olmayan insanlardır si-temi. "*İçin temiz olmadıktan sonra, hacı hoca olmuşsun, kaç para! Hırka, tespih, post, seccade güzel; ama Mevla kanar mı bunlara?*" Hayyam'ın derdi büyüktür ama tek başınadır ve elinden gelen bir köşeye çekilip yazmaktır. "Yani sen

şimdi yeterli bir sebebe sahip olduğunda içebilirsin mi demeye çalışıyor-sun" denilebilir. Diyenleri duyabiliyorum. Tabii ki onaylamıyoruz, fakat günahının farkında olarak günah işleyen bir adamı, günah işlediği halde bunun farkında olmayanlarla aynı kefeye de koymak adil olmasa gerek. Toplumda sadece şairliği ve rubaileri ile bilinen Hayyam, onun ötesinde büyük bir bilim adamıdır. "Kafası ne zaman ayık oluyor da bilim yapıyor, sen de abartıyorsun" diyenler için birazda hayatından bahsedelim.

Hayyam mahlasını baba zanaatinden alır. Babası bir çadircıdır ve de-yim yerindeyse Hayyam'da denildiğine göre, yaşadığı coğrafyaya bir ilim çadırı kurmuştur. Ne kadar da iddialı bir laf, ama çok dillendirilir. Peki kurduğu çadırın içerisinde ne olsa gerek? Matematik, astronomi, geometri ve daha birçok şey sayılabilir.

Burada ilginizi iki alana çekmek istiyorum. Ayyaş olarak yaptığı şey-leri bilin ki, aman siz ayık kafanızla yapmayın bunları... Astronomi ala-nında dünyadaki en tutarlı takvimi yapmıştır. Ve adına *Celâlî Takvimi* de-miştir. Bakın ilginçtir ki, Gregoryen takvimler her 3300 yılda yanılırken, bu takvim ancak 5000 yılda bir yanılmakta. Matematik alanında da pek çok icraati vardır ama en önemlisi kayıp sayıyı bulan adamdır o. Yani 'x'in isim babasıdır. Buna ilaveten 'binom açılımı'nı da ortaya koyan ilk kişidir.

Unutmadan şunu da söylemek gerek, irrasyonel sayıların rasyonel sa-yılar gibi hesap edilebileceğini ortaya koyan kişi de Hayyam'dır. Fazla bi-lim adamı görünümlü bir Hayyam orta çıktı, farkındayım. Ama koskoca alim ayyaş diye harcanıp gidecek.

Edward Fitzgerald adında bir müridi vardır Hayyam'ın, kendisi İngiliz bir şair. Hayyam'ın Batı'ya bakan yüzü olarak görülebilir. Onun sayesinde bütün Batı'da okunur hale gelmiştir. O kadar popüler olmuştur ki, Ruba-iler kitabı batan Titanik'ten bile çıkmıştır.

Yaşadığımız dönemin bir rengi olsaydı, bu gri olurdu. Biz her şeyi bir-birine karıştırıyor ve aslında hiçbir şeyi göremiyor ve bilemiyoruz. Buna aşırı dozda zehirlenme de diyebiliriz. Yani daha basit ifadeyle açken çok

tatlı yenirse karnın doymaz, aslında hala açlık vardır ama mide de kötü olmuştur. Durum öyle gerçekten.

Hayyam ne alaka peki? Hayyam, bunu görebilmiş ve göstermek istemiş bir kişi olarak önemlidir. Ama üzücü olan bütün niteliklerinin önüne *ayyaş* olmasının geçmesidir. Sahi Hayyam ayyaş ise, biz neyiz ?...

"Bir elimizde mushaf; bir elimizde kadeh. Kimi helale yönelmekteyiz, kimi harama. Şu ham, şu olgunlaşmamış kubbenin altında ne mutlak kâfiriz biz, ne tam Müslüman."

Zaman Zaman İçinde

Dilara Akdeniz

"Eskiden unutmak bilinmiyordu. Bölünmemişti zaman. Geçmişi, gelecek birdi. Bir saydamlığın adıydı zaman: Bakınca görölürdü."

Zamanın bakınca görölüdüğü günlerden geldik buralara. Alarmım her sabah sekizde alıyor, beş dakika erteliyorum. Bazen kendimi şımartıp bir beş dakikalık paket daha satın alıyorum. Gün boyunca böyle, zamanı keskin hatlarla bölerek kullanıyorum. Saniyelik ince hesaplarla. Bu yüzden üzerimde nereye gidersem gideyim bir geç kalmışlık hissi, zaman azalıyor korkusu. Modern insanın en büyük zinciri zaman. Hem zaman azalıyor korkusu, hem de elinde olan boş zamanı nereye savuracağın şaşırma. Oysa şimdi Massai yerlileri gün ışığı ile uyanmış, pazar sabahı ile pazartesi sabahı arasında bir fark yok. Gün doğumu var, gün batımı var. Gece var, gündüz var. Mevsimler, ölümler, hasat zamanı, güz kasveti, bahar bereketi, yaz neşesi ve kış kederi. Her şeyin hakkı verilmiş, bilhassa zamanın. Zamanı böyle matematiksel bir kurguda değıl, bir mevsimi yaşar gibi bölmeden ve yıkmadan yaşamak tek gerçek özgürlük. Zamana sahip olmak değıl, zamana tabi olmak. Zamanı zapt etmek değıl zamana ait olmak. Zamanı alt etmek değıl, zamanı keşfetmek. Zamanı hesaplamak değıl zamanı fark etmek.

Çocukluk insana bu yüzden sonsuz geliyor. Çocukken zaman dairesel bir döngü içerisinde. Ve bu döngüde ölüm yok. Ölümsüzlük, ölümü bilmemekle başlıyor. Zamanın farkında olmak ölümün farkında olmakla başlıyor. Ve zamanla savaşıyor çocuklar, bu yüzden yenilen yok.

The Waking Life filminde dünya ile imtihanımız bittikten sonra sonsuzlukta bir ek olarak kalmaya razı olacağımız anlatılıyordu. Dünya ile yani zamanla imtihan. Sonsuzluğu, farkındalık ile takas etmenin ilk bedeli zamanı fark etmek. Cinsel birliktelik için "Uyku kadar tatlı bir unutuş" ifadesini kullanıyordu Andre Gide *Kalpazanlar* kitabında. Unutuş ama neyi unutuş? Hepimiz zamanı unutmaya çalışıyoruz. Yüzergezer bir sonsuzluk içinde sıkılmaktan şikayet ederken, iki kere yıkanamadığımız bir nehirde bulduk kendimizi. Bunun pişmanlığını, bu nehrin akışını ve bunu asla durduramayacak oluşumuzu unutmak istiyoruz. Bir sürü oyun bulduk, dalmak için pek çok vesile. Alkol, cinsel birliktelik, internet bağımlılığı, alışveriş takıntısı, sporun ve sağlıklı yaşamın kutsanması, kariyer hırsı, ideolojik devleştirmeler... Zamanda bu kadar korkutucu olan ne var ki insan ömrü onu unutmaya çalışmakla geçiyor? Semih Kaplanoğlu bir röportajında insanların zamanın nasıl geçtiğini anlamamak için sinemaya gittiğinden bahsediyordu. Oysa iyi sinema yahut da iyi sanat adına yapılan ne varsa hepsi zaman nehrinin akışını tüm çıplaklığı ile ortaya sermeye çabılıyor. Zamanın korkutucu yanı insana çürüyüşü hissettirmesi, kendi derisinin üzerinde çürüyüşünü. Aşınmayı, örselenmeyi, güçsüzlüğü, sürekli olamayışı, sahip olunsa bile sürekli sahip olamayışı.

Çocukluk fotoğrafımıza baktığımızda aklımızdan geçen ilk şey "bu benmişim demek" oluyor. Çünkü zaman geçiyor, ben bir başkası oluyor. *Je est un autre*. İnsan kendini yaşadığına, bir zamanlar ben olduğuna, halen ben olmayı sürdürdüğüne ikna ediyor. Böylece kişisel se-

rüveni aklanıyor. Zamanın yapışkan harcı ile hatıralarını birbirine yapıştırıyor. Bu harç öyle bir şey ki insanı insan yapan, eşya ile, insan ile ünsiyet kurmasını sağlayan, vefa ve hatıra duygusunu inşa etmesini sağlayan harç.

Zaman ile sağlıklı bir ilişki kurabilmenin ilk koşulu kabullenme. İnsan, olanı kabullenip belleğinde bir yerlere atıyor ve geride bırakış böyle başlıyor. An olan anı oluyor. Sağlıklı bir ruhsal serüven için zamanı kabullenmek ve zamanla kabullenmek şart. Delilerin zamanda ve mekânda askıda kalmasına sebep olan da bu kabullenememe hali galiba. Ben ardışık zaman ile yaşayan bir deli görmedim. Ben zamanı fark eden bir kedi de görmedim, işte ben bu yüzden kederli bir kedi de görmedim. Zamanın geçişini hissetmek her saniye kendinden bir parçayı geride bırakmak demek. İnsan hatıraları ile çoğalan, geride bıraktıkları ile ise azalan bir varlık. Tüm bunların farkında olmak, zamanın farkında olmak, dağın taşın taşıyamadığı ama insanın taşımaya razı geldiği o yüke yani zamana razı olmak bizi eşrefi mahlukat yapan şey. Tüm bunlardan elimizde kalan ise birkaç sonsuzluk anı ya da Şule Gürbüz deyişiyile:

"Kırgın değilim. Gördüm ve önümdekinden başka bir şeyim olmadığını anladım. Önümde bir parça zaman, farkına varabildiğim kadar."

