

notlar

notlar

kuram ve düşünce dergisi yıl 3 / sayı 7 / 2017

notlar

NOTLAR KURAM VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

SAYI 7 | YIL 3 | 2017

ISSN 2149-1321

Sahibi

ADAMOR Araştırma Danışmanlık Medya Ltd. Şti. adına
Yusuf SUNAR

Yazı İşleri Müdürü

Emir OSMANOĞLU

Genel Yayın Yönetmeni

Murat EROL

Genel Yayın Danışmanı

Sait MERMER

Editörler

Ekrem ÖZDEMİR
Hakan A. YAVUZ
İbrahim YENEN

Koordinatör

Ahmet ÖZTÜRK

İstanbul Temsilcisi

Orhan Gazi GÖKÇE

Sayfa Düzeni ve Kapak Tasarımı

Ayşe UYSAL ÖZTÜRK

Reklam ve Halkla İlişkiler

Bekir Ateş
notlardergisi@gmail.com

İletişim

Nasuh Akar Mahallesi, 1403. Cad. 10/5
Balgat-Çankaya/Ankara
Tel: 0312 285 53 59 / **Faks:** 0312 285 53 99
Web: www.notlardergisi.net
<http://notlardergisi.blogspot.com.tr>
E-posta: notlardergisi@gmail.com

Abonelik

Bireysel Yıllık: 45 TL
Kurumsal Yıllık: 60 TL

Satış

Bayi satışı: 15 TL
Kurumsal Satış: 20 TL

ADAMOR Araştırma Danışmanlık Medya Ltd. Şti.
Yapı Kredi Bankası Kızılay Şubesi:
IBAN:TR61 0006 7010 0000 0083 7963 30

Yayın Türü

Dört Aylık, Yerel Süreli Yayın

Baskı

Salmat Bas. Yay. Ltd. Şti.
Haziran 2017

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

1 | **SUNUŞ**

5 | **Hayati Özgür**

Osmanlı Devleti İktisadî
Sisteminde Selçuklu Mirası

37 | **Mustafa Çiftci**

Taşra Yazısı, Taşranın Yazısı

43 | **Necmettin Evcı**

Söze Gelen Sözle Gelen

63 | **Ekrem Özdemir**

Hangi Özgürlük?

75 | **Özgür Taburoğlu**

Geleneksel Çin Resmi ve
Minyatürlerde Çizgi

81 | **Orhan Gazi Gökçe**

Aklın Yolu Bir'dir

87 | **Mustafa Çakıroğlu**

Bilim Felsefesi Notları (1):
Teorik Çerçeve

91 | **Osman Usta**

İbni Sina, Nasıl İbni Sina Oldu?
-İbni Sina İçin Bir Biyografi
Denemesi-

“BAKIŞLAR”

105 | **Murat Erol**

Kahramanı Beklerken

113 | **Volkan Durmaz**

Türk Sinemasında Bir Yol Ayrımı:
Reha Erdem

119 | **Muhammed Aydın**

Şiirin Tarifi Yoktur

133 | **Taner Afşar**

Muhafazakârlığın Değişimi

135 | **Dilara Akdeniz**

Rengi Şahsına Münhasır
Bir Ressam: Vincent Van Gogh

139 | **Beste Nasır**

Varoluşun Anlamı: Güzel İnsan

141 | **Burak Akyön**

Romanın Sevdirdikleri

TERCÜME

145 | **Serhat Belen**

CIA Fransız Kuramını Çalıştı:
Sol Kültürün Entelijansiyadan
Elenmesi Üzerine

Merhaba!

Türkiye’de derinlikli iş yapma ve iz bırakma çabası ile gündelik rüzgar güllerinden olanların yer kapma mücadelesi, her zaman olduğu ilk çevrenin aleyhine sürüyor. Türkiye’nin kronik meselesi haline gelen, ideoloji ve siyasete hasredilmeden veya tahvil edilmeden düşünce üretme çabasındaki tıkanma çok net olarak karşımızda duruyor. Toplumun, siyasetin, toplum ve devlet güvenliğinin, hatta asker ve polis merkezli güvenlik birimlerinin güvenliği, sıhhati, stratejik öngörülerinin tamamı bu çerçevede kuvve vaziyette beklemektedir. Acilen, devletten her sonu çözmesini, bu soruna el atmasını, bu tıkanmayı açmasını beklemiyoruz, devletten insanların kendi işlerine dönecekleri, kendi gündemleri ile devletine, milletine ve vatanlarına hizmet sunacakları bir zemin beklediğimizi ifade etmek istiyoruz. Bunun anlamı toplumu ve düşünceyi kirleten bir takım odaklar ile güvenlik dairesinde sürdürülen mücadelenin adalet çerçevesinde hızlı bir şekilde nihayete erdirilip, suçlulara ve kirlilere gereken cezaların verilmesi, suçlu ve kirli olmayanlara itibarlarının iade edilmesi gerekiyor. On yıldır yaşanan belli siyasi gelişmeler, düşünceyi, toplumun tüm dinamizmini bu noktalara odaklamış, var olan enerjimizi adeta soğurmuştur. Enerjimizi düşünceye, sanata, kültüre ve hatta siyasetin daha ileri gitmesine hasretmek, yormak varken aksi bir durum son derece moral bozucudur.

Türkiye’nin dışarıdan operasyon çekilen bir ülke olmaktan çıkarılması elzemdir. Bu aşamanın ardından bu ülkenin insanların farklı siyasi ve ideolojik ayrımlarla kutuplaşmasının önüne geçecek bir zemine yoğunlaşmak gerekiyor. Eğer Yeni Türkiye diye bir yenilenmeden bahsedilecekse, bu tam da enerjisini ideolojik dar kalıplarda, birbiri üzerinde harcayan insanlarla değil, ideolojileri aşmış, siyaseti bir kariyer olarak değil asli anlamında gören insanlarla olacaktır. Sorumluluk zordur, siyasetin ve devlet idaresini sorumluluğu zordur. O yüzden, bu sorumlulukları taşıyan insanlarımızın daha çok düşünceye, daha çok sanata ve kültür değerlerine ihtiyaç duyması olağandır. Ancak, her geçen zaman bu olağan durumu, olağanın dışına itiyor. Devlet ve siyaset adamının, daha iyi iş yapabilmek, daha sarıh düşünmek, daha uzaklara bakmak için her şeyden önce farklı katmanları ile düşünce zemini ile bir bağının olması gerekmektedir. Oysa Türkiye’de işler tersinden yürüyor. Akademimizde en üst seviyeye gelen hocalar kitap okumaz ve makale yazmaz olur, düşünce üretmez olur. Kimi ticarete, kimi siyasete meyleder. Siyasetçilerimizin okumuşları da daha iyi düşünmek yerine, okuduklarını tatbik etmek gibi bir garabet duruma meyleder. Demezler ki, ülkenin ve insanları şartları, siyasetin iyi kötü ge-

lenekleri, sorumluluğun getirdiği belli kurallar vs. Okuduğunu ve yazdığını tatbik için gelen siyasetçi düşünce ile irtibat olan birisi sayılmamalıdır. Düşünce faaldir, günceldir, güncelliği içinde farklı zaman dönemlerini de içerir.

Geldiğimiz noktada ikircikli, tutarsız tutum takınanların katı ilkesel söylemleri yine bizi sarsıyor. Öyle katı ki, yapmak değil yıkmak, ıslah değil atmak yönünde bir temayüle sahip. Oysa herkesin kendi ölçeğinde bildiği gerçeğe yüzleşmenin yolu da, gerçeğin ve hakikatin usulünce olmalıdır. Bu usul, yapma, onarma, yenileme, getirme, ölçme gibi eylemler kadar sadakat, vefa, samimiyet, fedakarlık, özü sözü doğruluk, beklentisizlik gibi vasıfları da taşır.

Bir yerleri, birilerini bir şeylerle itham etmenin kolaylığını seçiyoruz. Hepimiz oradayız, hepimiz buradayız. Türkiye'nin ahlaki, entelektüel, gelenek kurma kabiliyeti açısından girdiği türbülans bir kaç on yılla sınırlandırılmayacak kadar büyük bir mesele, tarihi bir mesele. O yüzden NOTLAR olarak her sayımız "düşünceye çağrıdır". Her sayımız düşünme ve anlama çabamıza yoldaş, refik arama çabamızdır. Kimseye doğru göstermek gibi bir had zorlama işine girmeyeceğiz. Anlama, düşünme çabamıza ortak arıyoruz. Yazdıklarımızın da bu çerçevede görülmesi, anlaşılacak üzere değil beraber anlamak üzere ele alınması bizden bir açık kapı teklifidir.

Dergi olarak ilk sayımızdan bu sayıya, siyaseti, ideoloji, dar kalıpları aşmaya çağırdık muhataplarımızı. "İdeolojik bir çevrede bulunmayın", "siyasi bir çabaya girişmeyin" anlamına gelecek şekilde yapmadık bunları. Zira bir yola girilmişse, bir yol açılmışsa onu yok saymak yerine, onun sınırlarını genişletmek, kalın duvarlarını yıkmak, gerektiğinde onu aşmak gerekir. O yüzden ne siyasi ayrışmalara, ne de ideolojik kamplaşmalara gözümüzü kapatacağız. Dergimizin genel tavrı, farklı fikirlerin -ve tabii yazıların- ortak bir alanda buluşturma yönünde oldu. Bu zemin insanlara kalıplar sunmadığı için, insanları kendi alanlarını terk etmeye çağıramadık, çağırmadık. Bunu yaparken işportacı bir tavra girilmesine de müsaade etmedik. Dergi olarak, çizginin, üslubun ve duruşun önemini, hem kurumsal hem de yönetim olarak gösterme çabasında olduk. Zira bunların düşüncenin asli kısmı ile ayrılmaz bir bütünlük olduğu inancındayız.

*

Notlar, düşünce dünyamızda derin bir iz bırakmaya, minnetsiz ve hesapsız, gösterişsiz bir çaba olarak bilinmeye devam ediyor. Her sayımız, her bir yazı ile derinlikli düşünmenin kapısını araladı. Bu sayımızda da aynı tavrımız, çizgimiz sürüyor. Dergi sayfaları karıştırıldığında bir farklılık göze çarpacaktır. Bu sayıya kadar yayınladığımız yazıları değerlendirmeye kriterlerimizi biraz sert uyguladık. Bunu yapmak zorundaydık. "Pi-

yasanın” yazarlarının bir işporta alanı olmamak için, isme değil, metne baktık. Geldiğimiz noktada çizgimiz net ve bilinir oldu. Bu sayıdan itibaren yeni bir açılım yapma adına, yeni bir bölüm açarak, yine isimleri değil, metinleri merkeze alarak dergimize bir hareketlilik getirdik. BAKIŞLAR bölümü, belli konu, olay veya durumlar üzerine değerlendirmeleri içecek. Bu sayfaların açılmasının diğer bir özelliği de genç arkadaşlarımıza dergimizin kapılarını daha fazla açmak. Bu sayımıza kadar da NOTLAR gibi “ağır” bir yükü omuzlayan kadrolar yine gençlerdi. Bu sayıdan itibaren, dergimizi ilgi ve umut ile takip eden genç arkadaşlarımızın yazma cesareti kazanacaklarını tahmin ediyoruz.

İyi okumalar.

Osmanlı Devleti İktisadî Sisteminde Selçuklu Mirası

Hayati Özgür

Oğuzların Kayı kolu içinde göçebe varlıklarına dayalı yaşamlarını sürdürmeye çalışan ve daha sonra Türkiye Selçuklu Devleti'ne bağlı bir *uç beyliği* olarak örgütlenen Osmanlılar, uyguladıkları gaza politikasının izinde, bulundukları coğrafyanın gerektirdiği hareket kabiliyetini çok iyi kullanarak bölgedeki mevcut güçleri kısa sürede saf dışı bırakmışlar ve malum İstanbul'un fethi ile büyük bir imparatorluğa dönüşmüşlerdir.¹ Bu dönüşümün ve elde edilen başarının tarihi serüvenine bakıldığında, karşımıza epeyce etkili ve çarpıcı ama bir o kadar da karmaşık ve anlaşılması güç bir tarihi süreç çıkmaktadır. Bu süreci, gerek çarpıcı gerekse karmaşık ve anlaşılması güç düzeyde niteleyen gelişmeler; kendisinden önce var olan medeniyetlerin, siyasi, kültürel ve toplumsal kurumlarına sahip çıkarak bunları kendi örgütlenmesine uyumlu bir şekilde dönüştürmeyi başarması, altı yüz yılı aşkın bir süre varlığını himaye etmesi, hâkimiyet kurduğu toprakların ve bu topraklarda yaşayan milletlerin sayısal genişliği, başta bürokratik yapı olmak üzere toplumsal nitelikte sayılabilecek diğer kurumların dayanmış oldukları değerleri muhafaza etmede katı bir yaklaşım sergilemeleri-ki bu durum zaman zaman olumlu zaman zamansa olumsuz bir netice doğurmuştur- Avrupa'da cereyan eden gelişmelerin neden olduğu tüm dayatmalara (geç kalındığı için) karşın yeterli olmasa da zaman kazanacak ve bu doğrultuda siyasi ömrünü uzatacak reaksiyonu gösterebilmesi ve iki farklı teorik ve pratik alt yapıyı gerekli kılan, biri klasik diğeri modern olmak üzere, iki ayrı dünyayı yaşayan bir imparatorluk olması. Hepsi de detaylı bir araştırma ve açıklamayı gerektiren bu gelişmeler, Osmanlı Tarihi'nin uzun, çarpıcı ve karmaşık mahiyetini gözler önüne seren temel dinamik ve bileşenler ola-

1 Bilinen durum bu olmakla birlikte, İlber Ortaylı, Osmanlı'nın henüz I. Murat Hüdavendigar'dan itibaren Balkanlardaki varlığının bir imparatorluk görünümüne sahip olduğunu belirtir. Anadolu için böyle bir örgütlenmenin erken olması bir yana, Balkanlarda karşımıza çıkan bazı unsurların imparatorluk tanımlamasını doğrulayacağını altını çizer. (İlber Ortaylı, *Tarihimiz Ve Biz*, s. 76) Aynı eserde, Osmanlı tarihini sonradan kaleme alan tarihçilerin, II.Murat dönemi için bu ifadeyi (imparatorluk) kullandıklarını söyleyen Ortaylı, dönemin şartlarına ve Osmanlı'nın pratik uygulamalarına bakılarak bu görüşün haklı olabileceğine vurgu yapmıştır. (Aynı eser, s. 14)

rak ön plana çıkmaktadır. Tüm bunların, söz konusu tarih ya da bu tarihe dair herhangi bir vaka üzerinde yapılacak bir incelemenin çok kapsamlı bir araştırmayı gerektirdiğini ortaya koyması bir yana, bilhassa son sırada belirtilen gelişmenin, Osmanlı'nın biri klasik diğeri modern olmak üzere iki ayrı dünyanın geçerli kıldığı adımları atmakta zorlandığı (bir başka ifadeyle atamaması) gerçeği, incelemeye yönelik olarak bakış açımızı değiştirecek önemli bir ayrıntıdır. Şu nedenledir ki, Osmanlı Devleti; klasik çağa uyumlu bir yapılanma ve örgütlenmeye dayanarak kurulmuş, kısa sürede yükselen bu yapının temelini bu çağın gerektirdiği değerler meydana getirmiştir. Modern zamanların ortaya çıkması üzerine, geçerli olan değer ve uygulamaların önemini kaybetmeye başladığı ve meşruiyetin modern olan üzerinden vuku bulduğu bu yeni düzen, uzun süre klasik örgütlenme modelini benimseyen Osmanlı için ağır sonuçlar doğurmuştur. Yapılanma bakımından klasik, fakat etki altında olduğu şartlar açısından modern zamanın içinde varlığını sürdürmeye çalışan devlet, gereksinim duyulan atılımı yapmakta *geç kalınca*, mevcut şartların yıkıcı etkisi de artmıştır. Aynı dönemde, Osmanlı'nın rakibi olan devletler içinse, durum bu kadar şiddetli ve sancılı olmamıştır. Bunun temel nedeni, değişimin daha çok bu devletler eliyle gerçekleşmiş olmasıydı. Değişimin dışarıdan kaynaklandığı durumlarda, Avrupalı devletler değişime gereken uyumu sağlayabilmek için, dayanmış oldukları *temel dinamikleri* dönüştürmeyi başarmışlardır, Osmanlı içinse bu aynı düzeyde gerçekleşmemiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, devletin klasik çağa özgü örgütlenmesi, modern zamanların değer ve yaklaşımlarına uymuyordu, Osmanlı bu konuda elinden geleni yapmış, bu doğrultuda yapılan düzenlemeler devletin siyasi ömrünü uzatarak biraz daha yaşamasını sağlamıştır. Burada, bu gerçeğin altını çizmek gerekir. Bu gerçeği niteleyen İlber Ortaylı, Osmanlı'nın klasik imparatorlukların sonuncusu olduğunu, yeni çağlara uyum sağlamayı başardığını ifade eder." Yunanın, Romanın, belirli sistemle hükmettiği toplumlar, bizim zamanımızda artık millet safhasına, endüstri safhasına, merkezi devlet safhasına, geçen milletlerdir... Dolayısıyla bu imparatorluğu ayakta tutmak için, klasik imparatorlukların vasıfları yanında başka bazı müesseseler gereklidir."² Bu müesseseleri kurma konusunda, döneme uyum sağlama yönünde gerekli atılımın yapılması, devletin varlığının 20. yy'a kadar taşınmasını sağlamıştır. Fakat bu atılım yüzeysel ve şekli düzeyde kalmış, devletin dayanmış olduğu *kurumsal mekanizma ve yaklaşım*, sabit kalmaya devam etmiştir. Bir başka deyişle, değişimin pratik karşılığı önemsenirken, fikri ve teorik alt yapı ihmal edilmiştir. Bu durum, Osmanlı'nın, modern zamanlara özgü örgütlenmeyi tam anlamıyla

var edebilmesini engellemiştir. Dolayısıyla, devlet, tüm manevra ve atılımlarına rağmen, klasik yapısını korumaya devam etmişti. Bu durumu, konumuz açısından kritik kılan husus, Osmanlı Tarihi'ne yönelik bir araştırmada, iki farklı dünyanın izlerini taşıyan bir imparatorluğu değerlendirmenin yeni verileri gerektirmesinde ortaya çıkar. Bu verilerin izinde, daha önce ifade ettiğimiz gelişmeler nedeniyle, karmaşık ve çarpıcı bir görünüme sahip olan Osmanlı Tarihi, daha kapsamlı bir araştırmayı beraberinde getirmiştir. Çünkü bu veriler, söz konusu tarihi serüveni anlamada mevcut olan karmaşıklığı daha da artırmış, modern zamana ait klasik bir yapılanmanın izah edilmesi güçlüğünü ortaya çıkarmıştır. Mevcut duruma yakından baktığımızda ortaya çıkan bu durumu daha net anlama imkânına sahip olacağız. Nitekim Devlet'in 19. yy toplumsal koşullarına dair herhangi bir düzenlemesini dikkate aldığımızda, bu düzenlemenin gerek duyduğu dinamizm ve alt yapının, modern değerleri içermediğini, modern yaşamın gerektirdiği fikri arka plana sahip olmadığını göreceğiz. Bu durumda, modern olana özgülenecek bir toplumsal düzenleme, devletin klasik örgütlenmesindeki bileşenlere dayanacaktır. Bir başka deyişle, kurumsal işleyişin ilk zamanlarında elde edilen teorik ve pratik alt yapı, devletin ilerleyen zamanda değişim adına ortaya koyacağı dinamizmin temeli olmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin 18. yy ortalarına kadar değişim adına herhangi bir adım atmadığını ve bu döneme kadar temel örgütlenme yapısını muhafaza ettiğini göz önünde bulundurursak, 19. yy'da zirveye çıkan dönüşümün dayanmış olduğu temel dinamikleri anlamakta zorlanmayız.

Gerek devletin kurumsal mekanizmasını oluşturduğu ilk dönem uygulamalarının değişime tabi olmaya başladığı 18.yy ile bilhassa 19.yy'daki varlığına doğrudan etki etmesi, gerekse Osmanlı Tarihi'nin içinde barındırdığı hadiselerle bu hadiselerle dair devletin takınmış olduğu tutumun dayanmış olduğu şartlara göre çarpıcı ve karmaşık bir görünüme bürünmesi, söz konusu tarihin başladığı döneme daha yakından bakmayı gerekli kılmıştır. Çünkü henüz 14.yy'da meydana getirilen bir yapının varlığını 19.yy'da kadar taşımasını ya da klasik dönemde, devletin kuruluş politikasında benimsenen bir değer modern zamanda cereyan eden bir gelişme karşısındaki tutumunu belirlemesini ancak, kuruluş döneminde temelleri atılan kurum, yaklaşım ve değerlerden yola çıkarak anlayabiliriz. Bu nedenle, yakın tarihin son klasik imparatorluğu Osmanlı'yı anlamak için, devletin kurumsal mekanizmasını oluşturduğu kuruluş dönemine gitmemiz gerekmektedir.

Osmanlı Devleti'nin bir cemiyet olarak temellerini atmaya başladığı dönemin (13.yy sonu ile 14.yy başı) arka planını anlamak ve kuruluş temelini dayandığı sosyo-kültürel, iktisadi ve toplumsal unsurları ortaya

çıkarmak, hem buraya kadar belirtmeye çalıştığımız karmaşık ve çarpıcı tarihi daha doğru bir şekilde anlamımızı sağlayacak hem de yakın tarihe damgasını vurmuş Osmanlı İmparatorluğu'nun hangi miras ve tarihi birikimden faydalandığını gözler önüne sererek, devletin gerek kuruluş gerek örgütlenme gerekse 19.yy'a özgülenen değişim döneminde bu miras ve birikimin ne yönde ve mahiyette etki ettiğine dair ipuçlarına ulaşmamızı sağlayacaktır. Bu tarihi birikimin ana çekirdeğini, İslam Dünyası'nın baskı altına alındığı bir dönemde tarih sahnesine çıkarak hem İslami değerlerin yaşamasında hem de Türk-İslam Geleneğinin yeşermesinde tarihi bir misyon üstlenen ve kısa süren tarihlerine (Osmanlı'ya nazaran) iki büyük devlet sığdırmayı başararak, söz konusu bölgede kalıcı bir toplumsal alt yapının oluşmasını sağlayan Selçuklular oluşturmaktadır. Bu alt yapı, hem teorik hem de pratik düzeyde olmuş, Osmanlı Devleti, geliştirdiği politik ve örgütsel yaklaşımlarını uygulayabileceği istikrarlı bir saha elde ederek, güçlü ve tarihi bir mirasın üzerinde, bölgenin ve içinde bulunduğu zamanın gereklerini de başarıyla yerine getirerek kuruluşundan sadece 154 yıl sonra muazzam bir imparatorluğun temellerini atmıştır.

Buraya kadar yazılanların tayin edeceği yere ışık tutması açısından, bu yazıda Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda Selçukluların oynamış oldukları role yakından bakacağız. Yukarıda sınırlarını çizmeye çalıştığımız girişin, genel kabulün aksine, çok daha geniş ter tutması, Selçuklular temelinde ifade etmeye çalıştığımız Osmanlı Kuruluşu'nun önemine vurgu yapmak istememizden kaynaklanmaktadır. Selçukluların Osmanlı'ya intikal eden kurum ve değerlerinin genel mahiyeti hakkında bilgi verilmekle birlikte, üzerinde duracağımız konu esas olarak bu tarihi mirasın iktisadi yönü olacaktır. Bununla birlikte, Moğol istilasının neden olduğu kaos ortamında Anadolu'ya yönelen Türkmenlerin bölgedeki etkinliklerine, bu süreçte bozulmaya başlayan toplumsal düzenin toplumsal aktörler, bilhassa Ahi Şeyhleri tarafından atılan adımlarla yeniden sağlanarak Osmanlı Kurumsallaşması için istikrarlı bir alt yapının meydana getirilmesine, Türkmenlerin dinimizde Selçukluların Türk-İslam geleneğinde oynamış oldukları hayati role yakından bakılacak, 13.yy'da bir dizi gelişmenin izinde büyük bir değişim yaşayan Anadolu coğrafyasının adeta fotoğrafı çekilecektir.

Tuğrul ve Çağrı Beyler önderliğinde Dandanakan Savaşı'nı kazanarak Gazneliler'i saf dışı bırakan ve Nişabur merkezli (bugünkü İran'ın kuzeydoğusu) kurularak bölgede hâkim güç konumuna gelen Büyük Selçuklu Devleti, Abbasi Halifesi'ne gönderilen fetihname sonucunda alınan onay ile bu hâkim konumuna meşruiyet kazandırmıştır.³ Abbasilerle kurulan

bu ilişkinin daha sonraki süreçte farklı bir mahiyete bürünerek Tuğrul Bey'in Abbasi Halifesini Şii baskısından kurtarmasıyla birlikte İslam âleminin koruyucusu haline gelen bir Türk Devleti'nin varlığı, Türk-İslam geleneğine dair yeni bir dönemin de başlamasını işaret ediyordu. Bu yeni dönemle birlikte, artık dünyevi olan ile uhrevi olan arasında kalın bir çizginin çizildiğini ve bundan sonra Halife'nin sadece dini görevlerden sorumlu olduğu bir düzenin kurulacağını görmekteyiz. Her ne kadar Abbasiler Selçukluların güç kaybettiği dönemlerde siyasi hâkimiyeti yeniden elde etmek için yoğun uğraş vermiş olsalar da, hiçbir şey bir daha eskisi gibi olmayacak, Halife'nin siyasi yetkisi dini sınırların çizilmesi ile birlikte ortadan kalkacaktır. Abbasi Halifesi tarafından temsil edilen İslam âleminin Selçuklu liderliğinde örgütlenen Türkler tarafından korunup himaye altına alınması ve tarihi bir kırılmanın izinde, dini ve siyasi otoritelerin kesin bir şekilde birbirinden ayrılması ile birlikte, Türk-İslam Geleneği'nde hâkim unsur Türklük olgusu olmaya başlamıştır. Halife baskı altındadır ve dini emir mahiyetindeki sözleri, yeterli karşılığı bulamamaktadır, bu otorite kaybının giderilmesi tam anlamıyla Selçuklu özelinde yeni bir dönemi başlatacak olan Türklerin girişimleri sayesinde olmuştur. Bu nedenle, Selçuklularla birlikte artık hâkim unsur Türklük olmuştur. Aynı gerçeğe dikkat çekmek için Cevdet Paşa'ya başvuran ve yaptığı çalışmalarla Türk-İslam Zihniyetine dair önemli tespitlerde bulunan Fatih Şeker de bu gerçeğin altını çizmektedir: "Türk dünya görüşünü çerçeveleyen hale en iyi ifadelerden birini Osmanlı entelektüel geleneğinin mezar taşı olarak görebileceğimiz Cevdet Paşa'da bulur. Yaşadığı devir he ne kadar zeval olarak görülse de Paşa fikir hayatımızda kemali temsil eder. En büyük müverrihimize göre kurucu unsur ve asli unsur Türk; yapıcı unsur İslam'dır."⁴ Buradaki asli karşılığın Türklük üzerinden tezahür etmesi oldukça çarpıcıdır. Nitekim bu unsurun zihniyet düzeyinde yeterli karşılığı bulması için, ancak yukarıda dile getirdiğimiz ölçüde bir siyasi örgütlenmenin vuku bulması gerekiyordu. Bir başka deyişle, Selçukluların İslam âleminin baskı altında olduğu bir dönemde bu baskıya karşı koyarak büyük bir güç ve prestij elde etmeleri, Türk-İslam Zihniyeti temelinde Türklüğü kurucu unsur olarak geçerli kılmaları için gerekli meşruiyeti sağlayan bir etken olmuştur. Selçuklu özelinde ifade edilen bu kurucu etkiyi belirtmek adına bir kez daha Fatih Şeker'e başvuracağız. Osmanlı asırlarını tutuşturan ocak olarak Selçukluların önemine değinen Şeker, Selçuklu çağıının Osmanlıya atılmış bir çekirdek gibi görülmesi gerektiğini, yeni dönemin zihniyet dünyasında birdenbire büyüyen bir ağaç gibi dal

4 Şeker, s. 10-11

budak saldığını belirtir.⁵ Bu ifadenin de aydınlatıldığı noktadan hareketle, söz konusu kurucu-hâkim unsur (Türklük) hem daha önce dile getirdiğimiz Halife'nin hürriyete kavuşturulması üzerinden siyasi düzeyde hem de Selçukluların kültürel çalışmaları neticesinde zihniyet olarak meşru bir dayanağa sahip olmuş ve bu sayede Türk-İslam Geleneği Türklüğün kurucu niteliğinde yeni bir döneme girmiştir. Bu nedenledir ki Selçuklular, gerek Osmanlı özelinde gerekse Osmanlı kurumsallaşması ve dünya hâkimiyeti bağlamında zirvesini yaşayacak Türk-İslam medeniyeti genelinde, oldukça kritik bir öneme sahip bulunmaktadır. İlber Ortaylı, ilgili çalışmasında, Türklerin, İslam Dünyası'nın gerilemeye, toprak kaybetmeye başladığı bir dönemde tarih sahnesine çıktıklarını, yaygın bir fetih yaparak, Müslümanların daha evvel uğramadıkları yerleri fethedip bazı kavimleri Müslümanlaştırdıklarını belirterek,⁶ bu önemli noktaya dikkat çekmektedir. Nitekim burada bahsi geçen Türk unsurunun Selçuklular olduğu aşikârdır. Bu vurguyu, Selçuklular üzerine yaptığı araştırmalarla bilinen tarihçi Osman Turan da yapmaktadır. İlgili çalışmasında İslam dünyasının buhran içinde olduğu bir zamanda, göçebe kitlelerin süratle İslamlaştıklarını ve İslam ülkelerine göç ettiklerini belirten Turan, Büyük Selçuklu Devleti'nin oynadığı tarihi role değinmektedir: "İslam Medeniyetinin karşılaştığı buhranları yatıştırarak bu medeniyete yeni bir hız ve istikamet verip onun XVI.'nci asra kadar dünyanın üstün bir medeniyeti olarak yaşayabilmesi bu göçebe Oğuzların İslamlaşması ve bunun neticesi olarak da Büyük-Selçuk İmparatorluğu'nun kurulması eseridir."⁷

İslam âleminin koruyucusu olarak gaza ve cihad anlayışlarının izinde ilerleyişini devam ettiren Büyük Selçuklu Devleti, Malazgirt'te Bizans İmparatorluğunu yenilgiye uğratarak büyük bir zafer kazanmış, bu zaferin ardından Anadolu kısa sürede yapılan yeni fetihlerle Bizans'ın geri çekilmesine bağlı olarak Türklerin eline geçmiştir. Burada gerçekleşen ilerleyişin daha çok Bizans toprakları yönünde olması, hem yukarıda belirttiğimiz cihad anlayışına hem de Selçuklu topraklarına yapılan göç hareketine dayanmaktaydı. Selçukluların bulundukları bölgenin siyasi haritası bu durum için müsait şartlar içermekteydi. Zira henüz Tuğrul ve Çağrı Beyler zamanında Anadolu'yu keşfetmek amacıyla yapılan akınlar da, Selçukluların bu bölgeye olan stratejik yaklaşımlarını gözler önüne sermekteydi. Bu süreci hızlandırma husus ise, Doğu'dan Batıya yönelen göç hareketi olmuştur. Söz konusu hareketin şiddeti ve etkinliği öylesine büyük olmuştur ki,

5 Fatih M. Şeker ile Türk Düşünce Geleneği Üzerine, Röportaj, Notlar Kuram Ve Düşünce Dergisi, s: 4, 2016.

6 Turan, s. 29-30

7 Ortaylı, s. 16

Abbasiler'in bu hareketten ciddi rahatsızlık duyduğunu ve Türklerin uygun yerlere yerleştirilmesi için Selçuklulardan gereken ne ise yapılmasını istediğini görüyoruz. Gerçekten de, Abbasi Halifesi Kaim Biemrillah, gönderdiği elçiler vasıtasıyla, İslam ülkelerine gelen Oğuzların Müslümanlara büyük zarar verdiklerini, bundan dolayı bunların istilasının önüne geçilme arzusunu Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e iletmıştır.⁸ Nitekim benzer bir rahatsızlık, Diyarbakır Mervani emiri tarafından da aynı şekilde Tuğrul Bey'e iletilmiş, Tuğrul Bey ise, gönderdiği mektupta, "konar-göçer Türkmenlerin gaza ve cihad noktasında kullanılmasını" önererek artık bölgede zorunlu hale gelmiş olan "ortak yaşamın" kaçınılmazlığını işaret etmiştir.⁹ Sultan Tuğrul'un mektubunda verdiği cevap bir kez daha ortaya koymaktadır ki, bölgeye yapılan göçün cihad ve gaza anlayışı doğrultusunda kullanılması gerekliliği, Bizans İmparatorluğu için kaçınılmaz bir sonun başlangıcı olmuştur. Anadolu, bu iki unsurun belirlediği stratejinin izinde Selçuklu Türkleri için ulaşılması gereken bir mefkûre, bir başka deyişle ideal ülke olarak görülmüş ve bu doğrultuda kısa sürede fethedilmiştir.

Anadolu'ya yönelen Türkmenler, fetih politikası doğrultusunda kullanılmalarının yanı sıra, kalıcı bir kültür mirasının oluşmasını sağlamışlar, bu sayede Anadolu'nun sosyal, kültürel ve iktisadi düzeyde İslami değerlerle yeniden inşa edilmesinde aktif rol oynamışlardır. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak değineceğimiz bu göç olgusu, Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk dönemlerinden başlayıp, Osmanlı'nın teşkilatlandığı döneme kadar belirli aralıklarla devam etmiştir. Bu nedenledir ki Roma-Bizans hâkimiyetinde uzun yıllar Hristiyanlık kültürünün etkisinde bulunan Anadolu'nun Türk-İslam temelli yeni bir kültürel kimlik kazanması bu uzun sürecin neticesinde gerçekleşmiştir. Nitekim belirli aralıklarla süreklilik kazanan bu hareketin Anadolu'da neden olduğu etki, Bizans'ın tüm karşı koymalarına karşı önlenemez bir mahiyete bürünmüş, nihai olarak Anadolu, kimliksel dönüşümünü tamamlayana kadar Oğuz Türkmenleri tarafından hem fiili hem de zihniyet olarak adeta kuşatılmıştır. Bizans'ın Malazgirt'te aldığı yenilgi sonrasında adım adım Türkmenlere geçmeye başlayan Anadolu, Haçlı seferleri sırasında bile bölgedeki Türkmenleri barındırmaya devam etmiş, sonuçta bölgeye yapılan yeni göçlerle birlikte Anadolu'daki Türkmen varlığı daha da pekişerek Haçlı etkisi kırılmıştır. Buraya kadar belirtile tüm bu nedenlerden dolayı, Anadolu'da yönelen hareketin etkileri, devasa boyutlarda olmuş, bu süre boyunca asırlarca Hristiyan kültürünün etkisinde bulunan Anadolu, geri dönülmez bir şekil-

8 Ersan-Alican, s. 45

9 Ersan-Alican, s. 46

de, Türklüğün *kurucu*, İslam dininin ise *yapıcı* unsur olarak tezahür ettiği yeni düzende bir Türk-İslam yurdu haline gelmiştir.

Yeri gelmişken burada şunu belirtmek gerekiyor: Bilinen ilk Türk İslam Devleti Karahanlılar, esasen Türk-İslam Geleneğini başlatan ilk devlettir. Sonrasında başka Türk devletleri de İslamiyet'i kabul etmişler, bu geleneği sürdürmüşlerdir. Bu duruma rağmen, yukarıda saydığımız nedenlere de dayanarak, Türk-İslam Geleneğine dair kurumsal düzeydeki ilk dokunuşu Selçukluların yaptığını kabul etmek durumundayız. Selçukluların İslam dünyasının güç durumunda olduğu bir dönemde tarih sahnesine çıkarak Hristiyan Bizans İmparatorluğunu cihad anlayışının izinde mağlup etmeleri ve yurt olarak hedef tuttukları Anadolu'da kalıcı olmak için sosyal ve kültürel çalışmalara büyük önem vermeleri, daha önceki Türk-İslam Devletlerinden ayrılımlarını sağlayan temel dinamiklerledir. Hristiyan kültürün şekillendirdiği Anadolu'nun Selçuklular liderliğinde İslam bir motifle yeniden inşa edilerek yeni bir kimliğe bürünmesi ve devlet örgütlenmesi için gerekli olan siyasi, sosyal, kültürel ve iktisadi unsurların ilk kez kurumsal düzeyde teşkilatlı bir yapıya kavuşturulması ki-bu yapı zihni dönüşüm içi zaruret teşkil eden değerleri içermesi bakımından bir hayli önemlidir- nedeniyle, söz konusu geleneğin Büyük Selçuklu Devleti ile başladığını bir kez daha belirtmekte fayda görüyoruz.

Malazgirt'te elde edilen zaferin ardından Selçuklular, hız kesmeden Anadolu'nun diğer bölgelerine yöneldiler, Anadolu'nun Selçuklu kumandanları tarafından büyük bir hızla fethedilmesi üzerine bölgedeki Türkmen varlığı da hızla arttı. Bu süreç, gerçekten de öylesine hızlı olmuştur ki, sadece Türkiye Selçuklu Devleti'nin ortaya çıktığı coğrafi bölge ve tarih üzerinden bile bunun etkilerini görmek mümkündür. Malazgirt'te cereyan eden ve Büyük Selçuklu Devleti'nin zaferi ile sonuçlanan hadiseden sadece dört yıl sonra, İznik'te tarih sahnesine adım atan Türkiye Selçukluları, Anadolu'da karşımıza çıkan bu filli değişimi gözler önüne sermektedir. Zamanın kısalığı bir yana, Türkiye Selçuklu Devleti'nin Bizans'ın hemen yanı başında siyasi örgütlenme içine girmesi, bu dönemde Anadolu'da görünen çarpıcı değişimi işaret etmektedir. Bu nedenle, Büyük Selçuklu Devleti'nden Türkiye Selçuklu Devleti'ne geçilen zaman diliminde, Anadolu'da karşımıza çıkan bu Türkmen varlığı büyük bir öneme sahiptir. Söz konusu kitleler, hem Anadolu fütuhâtı için görevlendirilen Selçuklu kumandanlarının birliklerine aktif olarak katılmışlar hem de *elde edilen toprakların kimliksel dönüşümü için gerek duyulan müessese ve değerlerin oluşturulmasında* hayati bir rol oynamışlardır. Bu süre zarfında, ortaya çıkan Haçlı Seferleri ile yüzyılın sonunda beliren Moğol saldırılarının bile bölgedeki mevcut Türkmen varlığını yok edememesi kuşkusuz bu kitlelerin Anadolu'da *kurumsal düzeyde yaptıklarıyla* yakından ilişkilidir. Bu

gerçeğe dikkat çeken Osman Turan, Büyük Selçuklu Devleti'nin siyasi etkinliği üzerinden bölgedeki yapılandırmaya dikkat çekmektedir." Bundan başka onlar İslamiyet'i kemiren hastalıkların yalnız silah kuvvetiyle tedavi olunamayacağını pek iyi kavradıklarından İslam medeniyetini ilim ve medeni müesseseleriyle ve Sünnilik esasları üzerinden yeniden kurarak kendi hâkimiyetlerinin temellerini de sağlamlaştırdılar. Cami, medrese, zaviyelerin kurulması ve kökleşmesi için sarf edilen gayretlerle, kılıç tutan askeri kuvvetler yanında, zamanın, ihmali caiz olmayan ilim ve tasavvuf erbabından müteşekkil irfan ordusunu da müşterek gaye etrafından toplamışlardır."¹⁰ Bu ifadeler, Anadolu'nun, yeni bir kültürel yaklaşımla nasıl ve ne düzeyde yeniden imar edildiğini ortaya koymaktadır. Bu süreçte, bölgedeki Türkmenler-burada bahsi geçen kitle mahiyeti itibarıyla çok geniş bir yelpazede düşünülmelidir, ilerleyen bölümlerle daha kapsamlı göreceğimiz bu mahiyet, çok çeşitli meslek gruplarını içinde barındırıyor, az da olsa kültürel ama daha çok mesleki bir çeşitlilik üzerinden kurumsal karşılığını inşa ediyordu- Anadolu'yu adeta yeni baştan yaparak gerekli kurumsal mekanizma ve toplumsal örgütlenmenin teamüllerini meydana getiriyorlardı. Böylece, Anadolu merkezli yeni bir yapılanmanın köklü bir mirasa dönüşmesi ve bu minvalde kalıcı bir alt yapının elde edilmesi sağlanmıştır. Selçuklularla siyasi, Türkmenler üzerinden ise toplumsal düzeyde vuku bulan bu kurumsal dokunuşun ne denli mühim olduğunu anlamak açısından Moğolların siyasi tarihlerini hatırlamakta fayda görüyoruz. Devasa büyüklükteki ordularıyla yıkıcı bir etkiye yol açan Moğolların siyasi ömürlerinin farklı şekilde kısa sürmeleri, tam da yukarıda belirtilen durumla ilişkilidir. Moğolların ele geçirdikleri yerlere yönelik yıkıcı bir siyaset izlemelerinin aksine, Selçuklularla başlayan ve Osmanlılarla devam eden Türk-İslam Geleneğinde söz konusu yıkıcı unsur *yapıcı/inşa edici* bir motife bürünmektedir. Bu açıdan Selçukluların ilk dönemlerinde, Bizans topraklarına yönelik yaklaşımları ile aynı şekilde Osmanlıların kuruluş dönemlerinde Balkanlarda izlemiş oldukları siyaset, birbirine bir hayli benzemektedir. *Sömürge ve Vatan Farkı* isimli yazısında, Osmanlıların elde ettikleri topraklara vatan gözüyle yaklaştıklarını belirten Erhan Afyoncu, ele geçirilen her yerin birer vatan parçası sayıldığını bu amaçla son ana kadar bu yerlerin savunulduğunu belirtir.¹¹ Burada esas teşkil eden kritik husus, Osmanlı'nın fethettiği yere *vatan aidiyeti* ile yaklaşmasıdır. Böyle bir yaklaşım, ele geçirilen yabancı kültürün etkisinde bulunan bir yerin vatan haline gelmesi için gerekli birtakım unsurların varlığını zorunlu kılmaktadır. Bir başka deyişle, Osmanlı'nın ele geçirdiği bir top-

10 Turan, s. 31-32

11 Afyoncu, s. 18

rağı yurt kılması demek, o yerin yeni bir kültür aşısı ve motifiyle yeniden var edilmesini gerektirmekteydi. O kültürel dokunuş da, daha önce belirttiğimiz gibi, bir takım müesseselerin varlığını gerekli kılıyordu. Daha önce Selçuklu üzerinden ipuçlarını vermeye çalıştığımız sosyo-kültürel ve toplumsal insanın Osmanlı dönemlerinde de aynı hassasiyetle devam ettirildiğini ortaya koyan bu ifadeler, doğal olarak bu insanın ilk adımlarının atıldığı dönemde Anadolu'daki Türkmen varlığının taşıdığı önemi gözler önüne sermektedir. Selçuklularla başlayan ve Anadolu'ya göç eden Türkmenlerle kalıcı bir yapıya dönüşen Türk-İslam Geleneği'nin Anadolu merkezli kültürel oluşumuna dair benzer bir yaklaşımı *Yer Tutmak, Yere Tutunmak* isimli yazısından İhsan Fazlıoğlu da dile getirmektedir.¹² "Her çizme, nakşetme aslında yere/mekâna bir işaret koymadır. Toprağa, kemiğe, taşa, kâğıda veya başka bir yere nakşedilir, işaret konulur. Benzer biçimde bir yerin, *toprağın yurda dönüşmesi* de insanın duyu, duygu ve düşüncelerini o yere, toprağa, işaretlemesiyle mümkündür. Toprak üzerinde yaşayan insanların duyu, duygu ve düşüncelerinin işlendiği bir kanaviçe, dantel halini alırsa yurt olur. " Bu ifadeler, Anadolu özelinde hedeflenen kültürel dönüşümün fikri ve düşünce temelli arka planını anlamamız açısından son derece önem taşımaktadır. "Anadolu'daki ve Balkanlar'daki Sarı Kız, Sarı Saltuk, Yunus Emre yatırları; Bursa'daki Ulu Cami, İstanbul'daki Süleymaniye, Edirne'deki Selimiye, her bir şehirdeki mezarlıklar bu topraklar üzerinde yaşayan insanların işaretleridir. Bu nedendir ki, işgalciler ilk iş olarak yurda dönüştüren işaretleri bir bir yok ederler." Tüm bu ifadelerin izinde, Anadolu'da cereyan eden dönüşümün Selçuklular önderliğinde ortaya çıkan siyasi örgütlenmeye hayati düzeyde gereksinim duyduğunu ama bununla birlikte Anadolu'nun yeni bir kültürel kimlikle inşasında asıl rolü Türkmenlerin üstlendiğini görmekteyiz. Nitekim hem Haçlı Seferleri, hem de Moğol Saldırılarıyla Anadolu'daki siyasi birliğin parçalandığı dönemlerde bile daha önce ifade ettiğimiz Türk kültürüne dair izlerin silinememesi hiç kuşkusuz burada bulunan göçebe halindeki Türkmenler ve onların yapıp ettikleriyle ilgilidir. Osmanlı Devleti'nin kurumsal düzeyde dayandığı müessese ve ilkelerin Türkiye Selçuklu Devleti döneminden kaldığı gerçeği, doğal olarak Büyük Selçuklu Devleti'nden Türkiye Selçuklu Devleti'ne geçiş döneminde Anadolu'da olan bitenin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim aynı süreç, Osmanlı'nın kurumsal örgütlenmesinden önce de yaşanmış, Anadolu, Moğol istilasının neden olduğu siyasi birliğin yokluğunda, burada bulunan ve bölgeye gelmeye devam eden Oğuz Türklerinin öncülüğünde yeniden istikrar kazanmaya başlamıştır.

12 Fazlıoğlu, s. 42-43

Büyük Selçuklu Devleti ile başlayan Anadolu merkezli toplumsal yapılanmanın bilhassa Türkmenler tarafından şekillendirilmesi üzerine, Anadolu'nun Türk-İslami müessese ve değerleriyle yeniden inşa edilme-ye başlanması ve bu amaçla kurumsal bir mekanizmanın oluşturularak Osmanlı Devleti için önemli bir alt yapının meydana getirilmesi, doğal olarak bu müessese ve değerlerin neler olduğuna yakından bakmayı gerektirmektedir. Fakat burada, bu kurumların ve dayanmış oldukları ilkelere tamamını izah etmek pek de mümkün değildir. Anadolu'da ortaya çıkan kültürel dönüşümün dayanmış olduğu unsurların ayrıntılı olarak işlenmesinin çok daha uzun bir çalışmayı gerekli kılması nedeniyle, biz yazımızın bundan sonraki seyri için, asıl konumuz olan söz konusu müessese ve değerlerin daha çok iktisadi düzeydeki karşılığına değineceğiz.

Büyük Selçuklu Devleti'nin iktisadi hayatı, ana hatlarıyla tarım, ticaret ve kısmi düzeyde endüstri faaliyetlerinden oluşmuştur. Devletin kurulduğu ve hâkim olduğu coğrafya şartları, ekonominin daha çok tarım üzerinden şekillenmesine neden olmuştur. Ticaretin sınırlarını belirleyen ana etken, stratejik öneme sahip ticaret yollarının kontrolü olmuş, Türkiye Selçuklu Devleti'nin denizlerdeki etkinliğinin aksine Büyük Selçuklu Devleti için ticaret daha çok kara üzerinde cereyan etmiştir. Henüz bu dönemde ticarete yönelik bilinçli bir stratejinin izlendiğini ve bu doğrultuda oldukça önemli bazı uygulamaların ortaya çıktığını görmekteyiz. Esas görünümünü Türkiye Selçukluları döneminde kazanmış olsa da, Anadolu'da cereyan eden ticari dönüşümün belirtilerine bu dönemde rastlamak mümkündür. İpek ve Baharat yolları üzerinde tesis edilen hâkimiyet, yapılan fetihlerle birlikte Anadolu merkezli büyük bir ticari sirkülasyonun oluşmasını sağlamıştır. Bu durum Selçukluların ticari düzeyde benimsedikleri stratejik yaklaşıma yakından bakmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim hem ticari uygulamalar hem de bu uygulamaların teorik çerçevesini meydana getiren söz konusu yaklaşım, Anadolu'daki ticari organizasyonu gözler önüne sermektedir. Hem büyük Selçuklu devleti hem de ve bilhassa Türkiye Selçukluları döneminde yapılanlara baktığımızda bu gerçeği net bir şekilde görme imkânına da sahip olmaktadır. Bu uygulamalar aynı zamanda Osmanlı döneminde de karşılık bularak, ticari mahiyette bir birikimin oluşmasını sağlamış, her alanda olduğu gibi burada da, Osmanlı Devletine istikrar kazanmış bir miras intikal etmiştir. Selçuklu döneminde ticaretin aktif bir şekilde bilinçli bir siyasetin tezahürü olarak desteklendiğini görmekteyiz. Bu durum, bir noktadan sonra o denli belirleyici olmuştur ki, *devrin ileri görüşlü sultanları askeri hareketlerini ticaret yollarını ve limanlarını elde tutmak gayelerine yönelttikten başka zamanın ihtiyaçlarına göre sağlam bir ticari ve iktisadi siyasete de sa-*

hip bulunmuşlardır.¹³ Anadolu’da ortaya çıkan ticari etkinliği muhafaza etmek için çok sayıda kervansaray ile konaklama tesislerinin inşa edilmesi, eşkıyalar tarafından zarar gören tüccarlar arasında dini bir ayırım yapılmadan zararların karşılanması ve daha sonra bunun için bir sigorta sisteminin oluşturulması, bölge ticaretinde stratejik önem taşıyan devletlerle(bilhassa İtalyan devletleriyle) ticari içerikte anlaşmaların yapılması, bu kapsamda ticaret ehli sınıfa kolaylık sağlanması amacıyla gümrük indirimine gidilmesi Selçukluların ticarete yönelik yaklaşımlarını ve bu yaklaşımın cereyan ettiği pratik sahayı açıkça ortaya koymaktadır. Selçuklularla birlikte meydana getirilen bu yapı, Haçlı Seferleri ve Moğol istilasından sonrasında bile varlığını korumayı başarmış, kaosun hâkim olduğu bu geçiş döneminde Anadolu beylikleri ile bölgede bulunan Türkmen kitlelerinin çabaları neticesinde söz konusu yapı muhafaza edilerek Osmanlı dönemine ulaştırılmış ve bu sayede Anadolu’da ticari mahiyette birikim olarak tezahür eden kurumsal bir teşkilat elde edilmiştir. Ahmet Tabakoğlu, Osmanlı Döneminde Anadolu coğrafyasında ulaşım teknolojisinde bir değişiklik yapılmadığını, sadece yollar üzerindeki ve çoğu Selçuklulardan devralınan kervansaray, köprü gibi bayındırlık tesislerinin korunup geliştirildiğini belirtir.¹⁴ Aynı gerçeğin altını çizen merhum Hali İncalcık hoca, Osmanlı’nın kuruluş dönemi için Sivas’la Konya arasında-ki bu iki bölge Anadolu ticaretinde stratejik öneme haiz mevzilerdir- 13.yy’dan kalma yirmi üç kervansarayın varlığından bahsetmektedir.¹⁵ C. Jirecek’e dayandırdığı ifadesinde ise, Osmanlı idaresinde, Balkan memleketlerinin birleştirilmesiyle, eski devletlerarası gümrüklerin kalkmış olduğunu belirterek,¹⁶ bu sayede ticaret ve şehirleşmenin Osmanlı döneminde, 15.-16. yy’larda gerçek bir gelişme gösterdiğinin altını çizer. Bu durum bize göstermektedir ki, Selçuklular döneminde benimsenen gümrük politikası Osmanlı’nın yaklaşımında belirleyici bir motif içermektedir. Benzer şekilde, Osmanlı Devleti’nin Anadolu’nun öteden beri var olan transit bölgesi olma vasfını koruyup güçlendirmek istediğini söyleyen Tabakoğlu, bunun için gümrük ve kapitülasyon politikalarına başvurulduğu, savaş durumunun bile ticareti engellememesi gayesinin güdüldüğü vurgusunu yapmaktadır.¹⁷ Tüm bu ifadeler, hem Selçuklular döneminde benimsenen ticaret politikasını anlamamızı sağlamakta hem de söz konusu yaklaşımın Osmanlı dönemindeki yansımaları göz önünde bulundurulduğunda

13 Turan, s. 80

14 Tabakoğlu, s. 196

15 İncalcık, s. 127

16 İncalcık, s. 301

17 Tabakoğlu, s. 196

ticari düzeyde istikrar kazanmış bir birikimin meydana getirildiğini ortaya koymaktadır. Anadolu'nun transit ticaret güzergâhı olarak canlanmasında yukarıdaki uygulamaların yanı sıra, Haçlı Seferlerinin de etkisi olmuştur. Bölgede bulunan Türk varlığını ve izlerini silmek için büyük bir tahribata yol açan Haçlılara karşı bölgedeki Türkmenler, kalıcı düzeyde gerekli adımları atmaya devam etmişlerdir. Haçlı Seferlerinin bu yıkıcı etkisi bir yana, Anadolu bu mücadelelerin geçiş durağı olduğu için Doğu-Batı arasındaki ticari sirkülasyonun cereyan etmesinde hâkim bir rol üstelenmiştir. Doğu'dan Batı'ya taşınan kaliteli ve talebi yüksek malların Anadolu ticaretini canlandırmasıyla birlikte, Haçlıların neden olduğu tahribata karşı Türkmenlerin ticari nitelikte zaruret teşkil eden dokunuşları da yapmaya başladıklarını görmekteyiz. Daha önceki bölümlerde belirttiğimiz hususu hatırlatmak doğrultusunda, Anadolu'da siyasi olarak girilen mücadele aynı zamanda kültürel düzeyde gerekli adımların atılmasını da zorunlu kılmış, bu durum Anadolu'daki artan ticaretin, daha çok Türkmenler lehine neticelenmesini sağlamıştır. Bir başka deyişle Haçlı seferleri, olumsuz etkileri bir yana, Anadolu'nun öncelikle siyasi olarak, konumuz açısından ise iktisadi mahiyette Türk-İslami unsurlarla şekillendirilmesine de etki etmiştir. Benzer bir süreç, Osmanlı Devleti'nin örgütlenmesinden önce, Anadolu'ya yönelen Moğol istilası döneminde de yaşanmıştır. Haçlılar gibi Moğolların da Anadolu'da büyük bir tahribata neden oldukları gerçeği bu dönemde Anadolu'da beliren ticari etkinliği görmemize engel teşkil etmemelidir. İlgili çalışmasında XIII. yy'da büyük Moğol İmparatorluğunun kurulmasıyla *Anadolu'nun doğu-batı ticaretinde anayol olduğunu* belirten Halil İnalcık Hoca, bu dönemde Anadolu'nun, Avrupa'yı bağlamakla kalmadığını, Doğu Avrupa'daki Altın Ordu'yla Arap ülkeleri arasındaki kuzey-güney ticaretine de merkez görevi gördüğüne vurgu yapmaktadır.¹⁸ Bu da göstermektedir ki, Selçuklular zamanında ortaya çıkan Haçlı saldırıları ile Osmanlı öncesinde meydana gelen Moğol istilası da, Anadolu'yu ticari mahiyette imar eden Türkmenlerin çabaları yanında, bölgede büyük bir ticari sirkülasyonun oluşmasında aktif bir şekilde rol oynamışlardır. Nitekim yaşanan hadiseler bize göstermektedir ki, Anadolu bu dönemlerde büyük bir dönüşüme gebe, mevcut veriler ve yapılmakta olan tespitler hem Türkiye Selçuklu Devleti'nin hem de Osmanlı Devleti'nin içinden çıktığı koşulları bu dönüşüm üzerinden izah edip anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Daha önce bir Roma gölü olma özelliği taşıdığını, fakat İslam İstilasının neticesinde bu özelliğini yitirerek esas itibarıyla bir Müslüman gölü olmaya başlayan Akdeniz'in bu yeni konumunun, Avrupa'nın doğusu ile ba-

18 İnalcık, s. 127

tısını birbirinden ayırdığını belirten Henri Pirenne'nin ifadesinden yola çıkarak izah edilmesini gerekli gördüğüm bir noktaya dikkat çekmek istiyorum: Selçuklularla, bilhassa Türkiye kolu ile başlayan Anadolu ticaretine yönelik *yapıcı/inşa edici* adımların Osmanlı Devleti'nde doruk noktasına çıkması, yukarıda dile getirdiğimiz bilinçli bir siyasetin ve bu siyasetin tezahüründe birtakım uygulamaların maiyetinde gerçekleşmiştir. Anadolu'nun ticaret merkezi konumuna yükselmesi, temel olarak Anadolu'nun doğu ve batı yakasına da etki etmiş, Anadolu merkezli büyük bir ticari sirkülasyon oluşmuştur. Burada dikkat çeken husus, Müslüman Türk Devletlerinin bölgedeki hâkimiyetlerini ticari düzeyde tesis ederlerken, olabildiğince *birleştirici* ve yapıcı bir yaklaşım içine girmeleridir. Hem Selçuklular hem de Osmanlılar döneminde bölge ticaretinde etkin olan komşu devletlerle yapılan ticaret anlaşmaları bu gerçeği ortaya koymaktadır. Bu durumun aksine, Hristiyan devletlerin böyle bir hâkimiyet elde ettiklerinde yapıcı olmakla birlikte, bu yapıcılığın ötekileştiren bir motifi içinde barındırdığını görmekteyiz. Bu altı çizilmesi gereken bir gerçektir. Anadolu'nun Müslüman ve Hristiyan kavimler arasında bir köprü vazifesi görerek dünya ticareti bakımından büyük bir ehemmiyet kazanmasının ancak Selçuk istilasının mesud neticelerinden biri olduğunu söyleyen Osman Turan,¹⁹ bu gerçeğe dair çarpıcı bir vurgu yapmaktadır. Nitekim burada geçen, *Müslüman ve Hristiyan kavimler arasında misyonlaşan köprü vazifesi*, konumuzu aydınlatan çarpıcı bir nokta olarak işaretlenmektedir. Yine aynı çalışmadan dile getirilen Turan'a ait şu ifadeler de Müslüman Türk devletlerinin Anadolu üzerinden ticari atılımla ortaya koydukları birleştirici yaklaşımı gözler önüne sermektedir. "Selçuk istilası Anadolu'yu İslam dünyasının geniş iktisadi ve ticari faaliyetleri çerçevesine sokmakla bu ülkenin tarihinde yeni bir devir açıldı. *Artık cennetdeki medeni İslam memleketleriyle şimal kavimleri arasında cereyan eden ticari mübadeleler için siyasi engeller ortadan kalkarak Anadolu yolu büyük bir ehemmiyet kazandı.*" Bu ifadeler de ortaya koymaktadır ki, Selçuklular, doğu ile batı arasındaki ticarete balta vuran eylemleri ortadan kaldırmışlar ve iki dünya arasındaki ticareti teşvik etmenin ötesinde bilinçli bir şekilde tesis ederek birleştirici bir rol üstlenmişlerdir. Selçuklular üzerine yaptığı çalışmada, Selçukluların doğu ile batı arasında adeta durağanlaşan ticareti yeniden canlandırdıklarını yabancı kaynaklara başvurarak temellendiren İbrahim Kafesoğlu da söz konusu gerçeği vurgulayan bir tespitte bulunmaktadır. "Selçukluların İran ve Irak sahasında vücuda getirdikleri siyasi birlik ve kudretli ordunun nezaretinde teessüs eden muntazam teşkilat ve mükemmel asayiş, ticaret yollarının daima murakabe altında tutulması

19 Turan, s.80

v.b. hususlar dolayısı ile yakın şark ile Orta Asya ve şarki Avrupa arasında ve uzak şark, Hindistan ile Suriye sahillerindeki Akdeniz limanlarının mu-tavassıt rolünü oynadığı, Avrupa arasında mevcut ticari faaliyet büsbütün artmış ve Selçuklu devletlerine mali yönden sağlam bir temel vazifesini görmüştür ki, Selçuklu idaresi ve teşkilatının o kadar devamlı olmasını te'min eden amillerden biri de bu iktisadi refah olmuştur."²⁰ Buraya kadar başvurduğumuz kıymetli çalışmaların ürünü olan bu ifadelerin hepsi, Selçuklular özelinde karşımıza çıkan Türk-İslam Geleneğinde tezahür eden hâkim yaklaşımın ticaret üzerinden ne şekilde cereyan ettiğini gözler önüne sermektedir. Müslüman Türk devletlerinin Anadolu'nu üzerinde kurdukları ticari hâkimiyetin katiyen bir tekelleşme ifade etmediğini, burada vuku bulan ticari organizasyonun olabildiğince kapsayıcı ve birleştirici bir motif içerdiğini görmekteyiz. Nitekim bu hâkim unsurun Anadolu'nun dönüştürülmesi sürecinde de belirleyici bir olgu olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Türkmenler tarafından Türk-İslami değerler dikkate alınarak yeniden inşa edilmeye çalışılan Anadolu coğrafyasında, bu inşanın temelinde yapıcı olma arzusu bulunmaktadır. Bizans'tan kalma birçok yapının hem Selçuklular hem de Osmanlılar tarafından olabildiğince muhafaza edildiğini, dönüştürme sürecinde sadece zihniyet yapısına dair kritik dokunuşların yapıldığını görmekteyiz. Buna karşın gerek Bizans gerek Haçlıların Anadolu'da büyük bir tahribata yol açtıklarını, toplumsal düzenin temelinde hayati değeri olan kurumları dahi yok ettiklerini açıkça görmekteyiz. Henri Pirenne'nin kıymetli çalışmasında ortaya koyduğu husus, İslam istilası nedeniyle Akdeniz'in adeta İslam gölü haline gelmesi ve bu hadisenin Avrupa'ya ticari olarak büyük bir darbe vurarak Feodali-teyi başlatan sebep olarak belirtilmesi, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız Türk-İslam Geleneğinde hâkim motif haline gelmiş stratejik yaklaşımın(-yapıcı/ inşa edici/ birleştirici- ötekileştirmenin aksine) sorgulanmasını gerektirmemektedir. Burada bahsi geçen, Akdeniz ticaretinin İslam istilası neticesinde Avrupa'ya kapanması, bilinçli bir ötekileştirme siyasetinin ürünü değildir, burada karşımıza çıkan temel olgu, ticari merkezin batıdan doğuya kayması ve bu nedenle daha önce Roma İmparatorluğu sınırları içinde mevcut olan ticari etkileşimin Ortadoğu merkezli İslam devletinin varlığı üzerine sekteye uğramasıdır. Bir başka deyişle, İslam dünyasının Akdeniz'deki hâkimiyeti ile birlikte Avrupa'nın bu bölgede gelişen ticaretin dışında kalması, ötekileştirme teziyle değil, daha çok siyasi hâkimiyeti ele geçiren devletin güç tesis ettiği topraklardaki egemenliğin doğal bir şekilde tezahürüyle açıklanmaktadır. Üstelik Roma'nın hüküm sürdüğü sınırların geçtiği coğrafyanın daha çok Avrupa ekseninde şekil-

20 Kafesoğlu, s. 97

lenmesi, aksine İslam devletinin sınırlarının Ortadoğu temelli bir görünüme sahip olması, ticari güzergâhın batıdan doğuya yönelik olarak nasıl değiştiğini gözler önüne sermektedir.

Her ne kadar Pirenne'nin belirttiği Akdeniz kapanması, Selçuklulardan çok daha önce başlayan İslam fütuhâtı döneminde yaşanmış bir hadise olsa da, söz konusu durum, bu gelişmeye dayanarak Türk-İslam Geleneğine yönelik bir tespit yapmamıza engel teşkil etmemektedir. Nitekim aynen söylediğimiz şekilde, yukarıda ana hatlarıyla temellendirmeye çalıştığımız yapıcı/birleştirici motif tam anlamıyla bir gelenek mahiyetine tekabül etmektedir. Bu yaklaşımın geleneksel olarak karşılık bulması nasıl Türk-İslam tarihine yönelik tespitlerle kanıtlanmaktaysa, Hristiyan devletlerin benimsedikleri ötekileştiren tutumun da aynı şekilde gelenek düzeyinde tezahür ettiği tarihi gelişmelerin ortaya koyduğu bir gerçektir. Tüm bu ve daha uzun bir araştırma yazısında dile getirilecek başka nedenlerden ötürü, bu konuya kısaca da olsa değinerek gerekli gördüğüm bir tespiti yapmak istedim. Bunu yaparken, esas konumuza da sadık kalarak, söz konusu tespitin, ticari olarak ne şekilde cereyan ettiğini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık.

Son olarak şu hususu belirtmek gerekiyor: Selçuklular döneminde Anadolu coğrafyasında ticareti canlandırmak adına karşılık bulan uygulamaların birebir olarak Osmanlılar döneminde benimsenmediğini görmekteyiz. Burada karşımıza çıkan olgu, Osmanlı devletinde Selçuklu dönemi uygulamalarının doğrudan tecrübe edilmesinden ziyade, bu uygulamaların dayandığı teorik düzeyde vuku bulan yaklaşımının esas alındığıdır. Nitekim Anadolu üzerinde, Selçuklularda karşımıza çıkan, yabancı tüccarların can ve mallarının devlet tarafından güvence altına alınması, muhtemel eşkıya baskınlarından olumsuz yönde etkilenen tacirlerin zararlarının tanzim edilmesi, büyük konak yerleri ve pazar mahalleleri olan mühim merkezlerde hanlar, kapalı çarşıların kurulması²¹ gibi teşebbüsler, dönemin şartlarına göre ticareti canlandırmak isteyen bir devletin dikkate alması gereken uygulamalardır. Selçukluların Bizans'tan devraldığı Anadolu'da, hem ticaretin aktifleşmesi hem de kültürel dönüşümün tesis edilmesi için bu tür uygulamalar zaruret teşkil etmekteydi. Halbuki Osmanlı'nın kurumsal temelini inşa ettiği dönemde, Anadolu kültürel dönüşümü neredeyse tamamlamış, üstelik Moğol istilasına rağmen Anadolu ticareti gerekli dinamik unsurları bünyesinde muhafaza etmeyi başarmıştır. Bu nedenledir ki, Osmanlı'nın Anadolu üzerinde ticari olarak karşılık bulan uygulamaları ile Selçukluların ele geçirdikleri Anadolu'da ticaret adına ortaya koydukları teşebbüsler yer yer farklılıklar içermiştir. Bu durum,

21 Kafesoğlu, s. 98

Selçukluların hüküm sürdüğü toprakların ötesinde Osmanlı'nın elde ettiği cihan hâkimiyeti göz önünde bulundurulursa, daha belirgin bir şekilde anlaşılacaktır.

Arapçada “yiğit, genç, delikanlı, kerem, cömert” anlamlarına gelen “feta” kelimesinden türetilmiş olup “cömertlik, kahramanlık, gençlik” manalarında kullanılan²² Fütüvvet, teşkilat dâhilinde kurumsal örgütlenmesini Abbasiler döneminde elde etmiştir. Gerçek bu olmakla beraber, Fütüvvet’a dair bilgilere cahiliye döneminde de rastlanılmaktadır.²³ Nitekim Abdullah Kaya, Fütüvvetin ilk unsurlarını, göçebe aşiret kültürüne sahip Arap kavminden aldığını belirtir.²⁴ Abbasi Halifesi tarafından teşkilatlı bir yapıya dönüştürülen Fütüvvet, Anadolu’ya yönelerek etkinlik alanını genişletme politikası gütmüştür. Bu dönemde bölgede Türkiye Selçuklu devleti bulunmaktadır, Fütüvvet’in buradaki örgütlenmesine dair ilk adımlar Abbasi Halifesi tarafından bölgeye gönderilen Evhadüddin-i Kirmani tarafından atılmıştır.²⁵ Ahilik işte bu adımların bir neticesi olarak 13.yy Anadolu’sunda ortaya çıkmış ve kısa sürede içinden çıktığı Fütüvvetin karakteristik niteliklerini korumakla beraber, Anadolu’nun bağrında yeni işlevler de yüklenerek hayati bir müessese olarak Türk-İslam geleneğindeki nevi şahsına münhasır yerini çarpıcı bir mahiyette almıştır. Ahilik kurumunun etkileri ve bilhassa Anadolu’nun kimliksel dönüşümünde oynadığı rol öylesine muazzam ve çarpıcı olmuştur ki, bu hususları bu kısa çalışmada izah etmek yeterli olmayacaktır. Bu nedenle, Ahilik Kurumuna dair söyleyeceklerimizin bir şekilde okuyucuya eksik ve yetersiz geleceğini ifade etmek gerektiğini düşünüyorum. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Ahilik esas itibarıyla Anadolu’ya özgü bir teşkilat olarak karşımıza çıkmaktadır. Fuat Köprülü, Anadolu’dan evvel Büyük Selçuklu ve Samanoğulları döneminde Horasan ve Maverâünnehir coğrafyasında Ahiliğe dair izlere rastlamanın mümkün olduğunu belirtir.²⁶ Fakat burada kayda geçen izlerin, birbirlerinden kopuk ve daha çok isim olarak, kurumsal bir yapılanmadan uzak bir şekilde varlık gösteren Ahiler olduğunu anlamaktayız. Bunun nedenini, Ahiliğin olduğu dönemin koşullarını ve daha sonraki dönemlerde maruz kaldığı etkileri göz önünde bulundurduğumuzda, kısa sürede bambaşka bir mahiyete bürünmesinde görmekteyiz. Haçlı Saldırıları ve Moğol istilasının neden olduğu Anadolu eksenli değişimin hem pratik hem de fikri ve düşünce temelli yansımaları Ahiliği

22 Kaya, s. 548-549

23 Cahen, s. 591-601

24 Kaya, s. 550

25 Özköse, s. 346

26 Köprülü, s. 84-85

adeta baştan aşağı farklı bir görünüme taşımıştır. Bu nedenle Anadolu'nun, özellikle 13.yy Anadolu'sunun söz konusu Ahiliğin oluşmasında belirleyici bir etkisi olduğunu belirtmekte fayda görüyoruz. Necmettin Özerkmen, Ahmet Yaşar Ocak'a dayandırdığı ifadesinde, İzzettin Keykavus'un Fütüvvet örgütüne katılmasından sonra, Fütüvvetin Anadolu'da yayılmaya başladığını, Anadolu'nun kendi koşulları içinde "Ahilik Kurumuna" dönüştüğünü belirtir.²⁷ Bu dönüşümün temel çekirdeğini hiç kuşkusuz Moğol istilasından kaçarak Anadolu'yu göç eden Türkmenler meydana getirmiştir. Daha önce Anadolu'ya gelerek Fütüvveti yaymayı hedefleyen Evhadüddin-i Kirmanin'nin talebesi olarak Ahiliğin kurumsal yapılanmasını oluşturan Ahi Evren'in Azerbaycan'dan gelen bir âlim olması bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. İlk başta, örgütlenme olarak Fütüvvet teşkilatına dayanan ve bu minvalde kurumsal karşılığını bu teşkilatın değerleri maiyetinde oluşturan Ahilik, zamanla Anadolu da cereyan eden hadiseler ve çok çeşitli unsurları içinde barındıran Türkmenlerin varlığında, farklı bir yapılanmaya gitmeye başlamış ve bunun üzerine çarpıcı bir mahiyete bürünmüştür. Bahar Akarpınar, Anadolu Ahiliğinin oluşumuna dair ortaya koyduğu çalışmasında, ilk eğitimlerini Türkistan sufilik geleneğinden alan Hacı Bektaşî Veli, Mevlana Celaleddin Rumi ve Ahi Evren'in, 13.yy'da *geleneğin Anadolu sahasına aktarımını sağladıklarını, geleneğin adab ve erkânını yeni coğrafyada yeni yaşam şekline göre düzenleyerek icra ettiklerini* belirtir.²⁸ Bu ifadeler, Ahilik kurumun oluşumunda, hem Moğol istilasından kaçan Türkmenlerin hem de Anadolu'ya özgü koşulların etkin olduğunu gözler önüne sermektedir. "Hacı Bektaşî Veli; göçer, yarı göçer ve yerleşik hayata geçmek üzere olan Türkmen boy-larına; Mevlana Celaleddin Rumi; kozmopolit başkent kültürü ile şekillen-ken kesime; Ahi Evren, esnaf teşkilatına yönelik telkinleriyle buhranlı dö-nemde insanların ihtiyaç duyduğu manevi desteği sağlamışlardır. Yunus Emre, geleneğin edebi yönünü temsil eder."²⁹ Zikredilen isimler, o döneme dair en bilinenler olmakla birlikte, Ahiliğin kurumsal temelinde çok sayıda, derviş, şeyh ve sufinin aktif bir şekilde rol aldığını bilmekteyiz. Anadolu'ya yönelen Moğol istilasının neden olduğu hareketin söz konusu bölge-de büyük bir dinamizm yarattığını ortaya koyan şu ifadeler, Anadolu Ahiliğinin oluşumunda dayandığı arka planı Türkmenler özelinde bir kez daha izah etmektedir: "Hudutların yalnız göçebe değil, Türk-İslam dünya-sının her tarafından gelmiş şehirli unsurları ve o meyanda ulema, şeyh ve zanaat sahibi her türlü muhacir kabilelerini cezp etmiş olması, bu nokta-i

27 Özerkmen, s.64

28 Akarpınar, s. 8

29 Akarpınar, s. 8

nazarı teyid etmektedir.”³⁰ 13.yy’da Anadolu’da cereyan eden dönüşümün dinamik unsuru olan, mahiyet itibarıyla büyük bir çeşitlilik barındıran bu kitleler, Osmanlı örgütlenmesinin dayandığı kurumsal alt yapının şekillendiği Anadolu coğrafyasının adeta sosyo-kültürel haritasını çıkarmaktadırlar. “Osmanlı İmparatorluğu’nun kurulmakta olduğu zamanda Anadolu’daki uç beylikleri, medeni bir hayatın kaynağı olan Tük ve İslam Dünyası’nın her tarafından gelmiş her sınıftan ve meslekten adamlarla doludur.” (Ömer Lütfi Barkan) Ahilik Kurumu, Anadolu’ya gelen Türkmen kitleleri için hem iktisadi hem de sosyo-kültürel mahiyette sığınabilecekleri bir teşkilat işlevi görmüştür. Dağınık halde bulunan göçebe Türkmenlerin de bu yapıya dâhil olmalarıyla birlikte Ahilik ciddi bir dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Özellikle, ilim ehli derviş ve mutasavvıfların kurum düzeyindeki itibarları ile etkinlikleri bu kuruma olan katılımların artmasını sağladığı gibi Ahiliğin aktif bir şekilde yaygınlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Bu etkileşim elbette karşılıklı bir ilişkiyi içermektedir. Ahiliğin kurumsal mekanizmasında barındırdığı iktisadi değer ve uygulamalar, mesleki çeşitliliğe sahip Türkmenlerin bu kuruma yönelmelerini etkiledi. Üstelik söz konusu itibar gören alimlerin varlığı, Anadolu’da ortaya çıkan kaos ortamında, birleştirici ve inşa edici bir düzenin idealini taşımaktaydı, “*XIII. Yüzyılda Yunus’un Anadolu’da Birliği Sağlama Çabaları*” isimli çalışmada Mehmet Aydın, 13.yy Anadolu’sunun içine düştüğü siyasi ve içtimai kargaşa ortamında halk kitlelerinin, yıkılan tahatların, işgal edilen toprakların altında kaybettikleri gelecek ümidini, manevi kutupların peşine düşerek dengelemeye yöneldiklerini Yunus Emre’nin şahsı özelinde ifade etmektedir.” Toplumsal denetlenmeyi her zaman temin eden İslam Dini de, Yunus’un ağzından yeni bir mana ile devrin dağınık, birbirlerine sırt çevirmiş insanlarına gelecek ümidi vermektedir.”³¹ Yunus’un kişiliğinde tezahür eden bu idealin dönemin tüm mutasavvıf ve dervişler için geçerli olduğunu öngörebilmek çok zor olmayacaktır. Ahilik Kururumu özelinde tasavvuf ehli insanların üstlenmiş oldukları rol, kurumun bir müddet sonra siyasi bir güce dönüşmesine de etki etmeye başlamıştır. Başlarda daha çok sufi değerler üzerinden örgütlenen Ahilik, Anadolu’da yaşanan gelişmelerin izinde kabuk değiştirerek kurumsal dayanaklarını çeşitlendirmeye başlamıştır. Nitekim kurumsal mekanizmasının oluşturulduğu ilk dönemde, yukarıda dile getirdiğimiz sufilerin bir hayli etkin olmaları, sufi değerlerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Anadolu’daki Türkmen varlığının giderek artması, bu kitlelerin çok çeşitli meslek gruplarını içinde barındırması, Moğol saldırıları-

30 Barkan, s. 4

31 Aydın, s. 10

na karşılık olarak güçlerinin yettiği ölçüde akınlar düzenlemeleri, kurumun dayandığı unsurların mahiyet düzeyinde değişmesine yol açmıştır. Esasen Ahiliğin söz konusu unsurları kurumsal örgütlenmesinde barındırdığını, kurumun etkilendiği gelişmelere göre bu unsurların aktif bir şekilde tezahür ettiğini görmekteyiz. *XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri* isimli incelemesinde Ahi Teşkilatı'nın kurumsal temeline değinen Halime Doğru, Türkistan'dan, Taşkent'ten, Belh ve Merv'den Anadolu'ya yerleşmek amacıyla gelen esnaf ve sanatkârların, barınma problemini hallettikten sonra yerli ustalar ile rekabet edebilmek ve onların pazarlarından pay alabilmek için örgütlenmek zorunda olduklarını, bu durumun Ahilik kurumun oluşmasında belirleyici olduğunu belirtir.³² Türkler'in Anadolu'ya geldiklerinde el sanatlarının Rum ve Ermeni ustaların ellerinde olduğunu söyleyen Abdullah Kaya, Yusuf Ekinci ile Orhan Poyraz'a dayandırdığı ifadesinde, Anadolu coğrafyasında siyasi hâkimiyetin pekiştirilmesi, toprakların Türkleşmesi ve İslamlaşması için ekonomik faaliyetlerin Türklerin denetimi ve inisiyatifi altında olması gerektiğini dile getirir.³³ Ahiliğin mesleki örgütlenmesinin gerekliliğini ortaya koyan bu ifadeler, kurumun aynı zamanda iktisadi fonksiyon düzeyinde dayanmış olduğu unsuru işaret etmektedir. Kurumun siyasi örgütlenmesine dair belirtiler her zaman var olmakla birlikte, bu gücün gözle görülür bir şekilde ortaya çıkmasında kurumla Selçuklular arasındaki ilişki belirleyici olmuştur. Bilhassa Selçuklu sultanları ile Ahi şeyh ve derişleri arasındaki ilişkinin mahiyetine yakından bakıldığında, toplumsal itibar anlamında büyük ismi olan bu şahsiyetlerin her daim Selçuklu sultanları tarafından korunup gözetildiğini görmekteyiz. Alaaddin Keykubad zamanında Anadolu'ya gelen pek çok Türkmen Şeyhi'nin bizatihi Sultan tarafından himaye ve iltifat gördüğü tespiti bir hayli önemlidir.³⁴ Kadir Özköse, I.Gıyaseddin Keyhüsrev ve oğlu I.Alaaddin Keykubad zamanlarında, Anadolu'da Fütüvveti kuran Kirmani'nin iktidardan destek ve himaye gördüğünü belirtir, bilhassa Keykubad döneminde, bu ülkeye gelen mutasavvıflarla daima yakın ilişkilerin kurulduğu oldukça önemlidir.³⁵ I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in hocası Mecdüddin İshak'ı Bağdat'a göndermesi, bu kişinin dönüşünde Muhyiddin İbn'ül Arabi, Şeyh Nasirüddin Mahmud el-Hayi gibi mutasavvıfları Anadolu'ya getirmesi Ahiliğin kurumsallaşmasında etkili olmuştur.³⁶ İzzeddin Keykavus zamanında ise, İslam bölgele-

32 Halime , s. 9-11

33 Kaya, s. 553

34 Paydaş, s. 26

35 Özköse, s. 346

36 Kazıcı, s. 540

rinden gelen ilim, fikir ve tasavvuf adamlarının Anadolu'ya yerleştirilmesi için bilinçli bir siyaset güdülmüş, hem fütüvvet hem de tasavvuf kültürünün ülkede yerleşmesine ve gelişmesine aktif bir şekilde destek verilmiştir. Burada dile gelen tüm ifadeler, toplumun geniş kesimlerince büyük saygı gören Ahi şeyhlerinin, siyasi liderler tarafından da bir hayli önemsendiğini açıkça göstermektedir. Kazım Paydaş, Mevlana Celaleddin Rumi'nin şahsında tezahür eden bir yaklaşımı açıkça ortaya koymaktadır. Paydaş, Anadolu Selçuklu Sultanları ve diğer yönetici çevreleri gibi, Moğol yüksek idarecilerinin de bu büyük sufinin gerek bürokrasi, gerek esnaf ve her kesimden halk arasında ne ölçüde etkin ve yaygın bir nüfuza sahip bulunduklarını bildiklerini ve bu bilgi doğrultusunda hareket ettiklerini belirtir.³⁷ Ahi Şeyhlerinin siyasi otoriteler tarafından önemsenmenin ötesinde, izlenmek istenen siyasetin adeta bu kurumun değerleri ve yaklaşımlarına göre dizayn edildiğini ortaya koyan bu ifadeler, Moğol istilasının cereyan etmesi ve Anadolu'daki siyasi birliğin parçalanması üzerine Ahiliğin devletvari bir şekilde hareket etmesiyle birlikte, daha da çarpıcı bir mahiyete bürünmüştür. Osmanlı Devlet ileri gelenlerinin Ahilik kurumuna üye olmaları, hatta bazılarının Ahi olarak bu kurum içinde birtakım görevleri üstlenmeleri, Beylikler dönemindeki istikrarsızlıktan Osmanlı düzenine geçilirken Ahiliğin elde ettiği gücü anlamamızı sağlamaktadır. Türkiye Selçuklu sultanları tarafından büyük itibar görmeleri, bazılarının onlara mürit olması; bugüne kadar dini yetkinlikleri ile ön plana çıkan Ahi liderlerinin yavaş yavaş siyasi olarak da otorite kazanmalarını sağlamış ve Devlet'in parçalanmaya başlamasıyla birlikte Ahilik siyasi bir güce dönüşmüştür. Daha önce belirttiğimiz gibi, kurumsal dayanakları içerisinde farklı unsurları daha kuruluş sürecinde barındırmış olsa da, Ahilik siyasi fonksiyonunu bu kaos döneminde elde etmeye başlamıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında, Moğol saldırılarından kaçarak Anadolu'ya gelen, dağınık halde bulunan "savaşçı" Türkmenlerin Ahilik kurumuna üye olmaları ve bu kitlelerin dini olarak büyük itibar görmüş derviş, şeyh ve sufiler tarafından maneviyat şuuruyla yüreklendirilmeleri etkili olmuştur. Mikail Bayram, Türkiye Selçukluları döneminde Abbasi Halifesi en-Nasır li-Dinillah rehberliğinde Anadolu'ya giren Fütüvvet ülküsünün, Türklerde var olan *cömertlik, yiğitlik ve kahramanlık vasıfları ile bütünleşerek* ayrı bir hüviyet kazandığını ve bu doğrultuda Alplik ülküsüne dönüştüğünü belirtir.³⁸ Bu dönüşüm kurumun temelinde mevcut bulunan değerlerin dinamizminde cereyan eden yeni gelişmelerin etkisinde ortaya çıkmıştır. Öyle ki, kurumun temel bileşenleri içerisinde; dini, ikti-

37 Paydaş, s. 26

38 Bayram, s.132-133

sadi ve siyasi unsurların bulunması, söz konusu geçiş döneminde Anadolu'nun bu bileşenlerin tezahür ettiği alanlarda şekillenmesini ağılamıştır. Denilebilir ki Ahilik Kurumu, bu süreçte esas olarak Anadolu'nun sosyo-kültürel ve iktisadi düzeyde inşasını sağlamış, dönemin sınırlı koşullarında tesis ettiği siyasi etkinlik sahası ile de Anadolu'da siyasi birliğin istikrarı için kritik bir misyonu yerine getirmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Ahilerin siyasi etkinlik bakımından en gelişmiş oldukları dönemin; Anadolu Beylikleri ile Osmanlı Devleti'nin doğuşuna denk düştüğünü belirten Necmettin Özerkmen bu önemli gerçeğe dikkat çekmektedir.³⁹ 13.yy Anadolu coğrafyasının Ahilik Kurumu tarafından ne düzeyde şekillendirildiğini daha iyi anlamak için hiç kuşkusuz dönemin ünlü seyyahı İbn Battuta'nın ifadelerine başvurmak gerekiyor. O dönem seyahatini Anadolu üzerinde sürdüren ve bu doğrultuda çarpıcı gözlemlere ulaşan İbn Battuta, Selçuklular ve Bizanslılardan Osmanlı İmparatorluğuna geçişe işaret eden siyasi kırılma ve gerginliğin yaşandığı yüzyılın sonuna yaklaşılmışna rağmen, Anadolu'da kentli ve aydın kültürün devamlılığının hiçbir zaman bozulmadığını ifade eder⁴⁰: "Moğollardan kaçan bölge insanları ve özellikle ilim, fikir ve sanat adamları, Anadolu topraklarında verimli çalışma ve üretim faaliyetlerine devam etmişti."⁴¹ Gerçekleşmesi için siyasi bir mekanizmanın gerekliliğini vurgulayan bu uygulamalar, Ahilik kurumun geniş bir yelpazede değerlendirilebilecek etkinliğini gözler önüne sermektedir. "Onlar(Ahilik Teşkilatı) Anadolu'ya yerleşmiş Türkmenlerin yaşadıkları her yerde, köy, kasaba ve şehirlerde bulunmaktadırlar. Şehirlere gelen yabancıları misafir etme, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini ve konaklayacakları yeri sağlama, onları eşkıyaların ve vurguncuların ellerinden kurtarma, şu veya bu sebeple haydutlara katılanları temizleme gibi konularda bunların eşine dünyada rastlanmaz."⁴² Yeri gelmişken şunu belirtelim ki, Fütüvvet'in içinden çıkmakla ve birtakım değerlerinin bu müesseseye dayanmasıyla birlikte, Ahilik kurumu, Fütüvvet gibi tüm İslam âleminde değil, yalnızca Anadolu topraklarında örgütlenmiştir. Kurumun Osmanlı'ya intikal etmesi ile birlikte Balkanlara da sirayet etmiştir. Nitekim daha önce belirttiğimiz hususların izinde, Ahiliğin Anadolu'ya özgü koşullara göre şekillendiğini hatırlamak da fayda var." Moğol istilasından Osmanlı Devleti'nin köklü bir şekilde tarihte yerini alma dönemine kadar, siyasi kargaşa ve perişanlık döneminde; fityanlar(-

39 Özerkmen, s. 66

40 Dunn, s. 158-159

41 Eğri, s. 127

42 Mehmet Şeker, "İbn Battuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel Hayatı ile Ahilik" isimli eserden hareketle

fütüvvetin çoğulu) şehrin korunması, dini ve ahlaki değerlerin devamı konusunda görev üstleniyorlardı. Beyaz takke ve kendilerine has şalvarlarıyla düzenli olarak zaviyelerde toplanıyorlardı. Üyeleri genellikle genç zanaatkârlardan oluşan birlik, mesleki ve ticari ahlakın tesisi yanında, dini vecibeleri de yerine getirmeye ihtimam gösteriyorlardı.”⁴³ Bu ifadelerin izinde, Ahilik Kurumunun gerek Moğol istilası sonrası Anadolu’nun inşa sürecinde oynadığı rolü gerekse Osmanlı devletinin kurumsal temelinde üstlenmiş olduğu hayati etkinliğini tüm ayrıntılarıyla anlatmak, nihayetinde bu yazıda pek de mümkün olmayacaktır. Netice şudur ki, Ahilik başlı başına muazzam bir teşkilat yapısı ortaya koymuş, siyasi istikrarsızlığın hüküm sürdüğü dönemde Anadolu’nun hemen her yerinde, her türden faaliyete girişerek devlet düzeyinde bir örgütlenme içine girmiştir. Her ne kadar ilk zamanlar, Osmanlı ileri gelenlerinin aktif bir şekilde mensup oldukları bir kurum olarak her türden faaliyetleri desteklenmiş olsa da, Osmanlı’nın hâkimiyet sahasını genişletmesine bağlı olarak siyasi yetkinliklerini bilinçli bir politikaya maruz bırakılarak kaybetmeye başlamışlardır. Bu temel fark, Osmanlı ile Selçuklu dönemlerinde varlığını sürdüren Ahilik kurumu için belirleyici bir etki içermektedir. Selçuklular döneminde siyasi etkinliklerine dair birtakım belirtiler vuku bulmuş olsa da, bu etkinliğin esasen Moğol istilası sonrasında, Selçukluların yıkılma sürecine girmeleriyle birlikte başladığını görmekteyiz. Sonrasında yaşanan malum hadiseler ve etkileri, kurumun siyasi güce dönüşmesinde bir hayli belirleyici olmuştur. Kurumsal temelinde yer alan iktisadi ve dini unsurların tezahüründe birtakım gerekli faaliyetlere girilmeyle birlikte, siyasi etkinliğin hat safhaya çıkması Osmanlı’nın örgütsel yapısını meydana getirmesinde birincil derecede etkili olmuştur. Osmanlı’nın Anadolu’da zaruret teşkil eden birlik ve beraberliği tam teşekkülle sağlaması, kurumun siyasi etkinliklerini giderek terk etmesine neden olmuş, zamanla kurum ana işlevi olan iktisadi fonksiyonlarını yerine getirmeye başlamıştır. Mevcut gerçek bu olmakla birlikte, Ahiliğin etkinlik kurduğu sahada özerk yapısının her daim muhafaza edildiğini net bir şekilde görmekteyiz. İki devirde söz konusu kurumun farklı bir mahiyete bürünmeleri etki altında oldukları devrin koşulları ile ilgilidir. Selçuklular döneminde henüz kurulan Ahilik, halen fütüvvet geleneklerini devam ettiriyor, ama oluşum bileşenlerinin mevcut olduğu Anadolu koşullarına da uyarlanma çalışıyordu. Bir başka deyişle, Ahilik Selçuklular döneminde her ne kadar büyük bir misyon üstlenerek muazzam bir teşkilat yapısına bürünmüş olsa da, esasen oluşum sürecini henüz tamamlayamamıştı. Nitekim Osmanlı’nın kurulacağı zamana kadar Anadolu’da çok sayıda hadisenin

43 Eğri, s. 127

yaşanmış olması, toplumsal düzeyde aktif bir kurum olan Ahiliğin bu hadiselerden etkilenecek devamlı surette dönüşüm yaşamasına neden olmuştur. Aksine, Osmanlı Devleti'nin tesis ettiği uzun soluklu Anadolu birliğinde Ahilik oluşum evresini tamamlamış, hiyerarşik bir toplumsal yapılaşmanın içerisinde teorik ve pratik çerçevesini meydana getirerek son şeklini almıştır. Bu nedenledir Ahilik Kurumu, Osmanlı devletinde temel işlevini yerine getirmek üzere örgütlenerek kent yaşamının sosyal ve iktisadi düzeninden mesul bir teşkilat haline gelmiştir.

Selçuklularda tarım ekonomisinin toprak temelli yapılanmasını ifade eden İktâ sistemi, gerek iktisadi bir değer olarak gerekse askeri örgütlenmenin meydana getirilmesinde hayati öneme sahip bir müessese olarak toplumsal düzeyde önemli bir misyon üstlenmiştir. Sistemin, Selçuklulardan çok daha önce, Türk-İslam dünyasında uygulama alanı bulduğuna işaret eden Osman Turan, Selçuklular özelinde Anadolu'da tecrübe dilmesinde belirleyici hususun Türk unsuru olduğunun altını çizer.⁴⁴ Selçuklu Türklerinin, eski bir ananeyi İslami bir motifle harmanlamaları hususu, Anadolu şartlarının da gerekli kıldığı unsurların dikkate alınmasıyla birlikte, nevi şahsına münhasır bir teşkilat olarak iktâ sistemini ortaya çıkarmıştır. Sistemin, belirgin bir yaklaşım olarak daha önce pek çok ülkede pratik edilmesine karşın, Anadolu temelinde farklı bir yapılanmaya evrildiği tespitini de yapmak gerekmektedir. İslam'ın ilk yüzyılından beri mevcut olan İktâ Sisteminin çeşitli aşamalardan geçtikten sonra Selçuklular tarafından geliştirildiğini söyleyen Tabakoğlu, Selçuklu Türklerinin bu müessesenin Anadolu'da geçerlik kazanması için eski Türklerden intikal eden bölünmeci eğilimleri engellemeye çalıştıklarını belirtir.⁴⁵ Anadolu eksenli iktâ uygulamasının Türk kültüründen mühim izler taşıdığını ortaya koyan bu ifadeler, aynı mahiyette Anadolu yapılanmasının farklı bir alt yapıya dayandığı gerçeğini de gözler önüne sermektedir. Turan, hemen her alanda vuku bulan *devletçiliğin*, en bariz ve hayrete şayan tecellilerinin, toprak idaresi ve hukukunda cereyan etmesini, Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile başladığını ve Osmanlı İmparatorluğunun son asrına kadar devam ettiğini belirtir.⁴⁶ İslam ülkelerinde kısmen de olsa özel mülkiyete tahsis edilmiş toprakların varlığına karşın, Selçuklular hem bu eğilimin önüne geçmeye çalışmışlar hem de Bizans Anadolu'sunda feodal düzeyde tezahür eden uygulamalara karşı mücadele etmişlerdir. Bu nedenledir ki, sistemin Osmanlı Devletine yeterli düzeyde intikal etmesinde Anadolu'nun kimliksel dönüşümünde baş aktör olarak rol alan Selçukluların

44 Turan, s. 102-103

45 Tabakoğlu, s. 146

46 Turan, s. 83

büyük bir önemi bulunmaktadır. Moğol tahribatının Anadolu’da neden olduğu yıkım devam ederken, Selçuklu kurumsal geleneğini her alanda çarpıcı bir şekilde sürdürmeyi başaran Anadolu beylikleri de bu sürecin başarıyla yönetilmesinde etkin olmuşlardır. Sistemin pratik edilmesi açısından, Osmanlıyla Selçuklu geleneği arasındaki temel fark, toprak üzerinden meydana gelebilecek bölünmeci eğilimlerin ne düzeyde bertaraf edildiği ve bu doğrultuda toprak temelli siyasi bütünlüğün ne ölçüde sağlandığıyla ilgili olmuştur. Yukarıda dile getirdiğimiz, Türk geleneğine dayanan bu bölünmeci eğilimleri bertaraf etmek için yoğun uğraşlar içine giren Selçuklular, bu çabalarına karşın tam anlamıyla başarılı olmamışlar, toprak temelli siyasi birliği tehdit eden bu bölünmeci eğilimler devam etmiştir. Sistemin bu aykırı taraflarının tam anlamıyla giderilmesi için Türkiye Selçukluları’yla Osmanlıların daha belirleyici bir strateji izlediklerini görmekteyiz. Nitekim Tabakoğlu’na dayandırdığımız ifade ortaya koymaktadır ki, Büyük Selçukluların aksine, hem Türkiye Selçukluları hem de Osmanlılar, iktaları küçülterek aşiretçilik eğilimlerini daha da zayıflatmışlardır.⁴⁷ Büyük Selçuklularında karşımıza çıkan bu büyük iktalar, devletin otorite kaybına uğradığı dönemlerde özerk ve nihayet bağımsız yapıların ortaya çıkmasına neden olarak devlet bütünlüğü üzerinde yıkıcı etkilere yol açmıştır. Halbuki asıl olarak Osmanlı’nın her alanda benimsediği siyasi birlik ve merkezi otorite eksenli yaklaşım, toprak üzerindeki düzenin tam teşekküllü olarak vuku bulmasını sağlamış, devletin otorite kaybedeceği 18.yy sonlarına kadar tesis edilen nizam muhafaza edilebilmiştir. Anadolu’da hayata geçirilen sistemin kurumsal düzeydeki ilk adımları Büyük Selçuklu Veziri Nizamülmülk tarafından atılmıştır. Hem uygulamanın içinde barındırdığı mevcut bölünmeci eğilimleri hem de Anadolu’da Bizans’tan kalma feodal belirtileri oldukça doğru bir şekilde analiz eden bu büyük devlet adamı, sistemin ideal noktasında cereyan etmesi için büyük bir çaba ortaya koymuş, Osmanlı’ya intikal edecek toplumsal düzenin temelinde yer alan toprak sisteminin dinamik unsurlarını kurumsal içerikte geçerli kılmayı başarmıştır. Çökmekte olan Abbasiler sahasında ve Bizans feodalitesinin tesiri altındaki sahalarda toprakların harap olduğuna ve vergi toplanmadığına dikkat çeken Tabakoğlu, Nizamülmülk’ün toprakları rütbeye göre ikta etmeye başladığını, toprakların bu sayede devletin kullanımında olmaya başlamasıyla birlikte Anadolu’da büyük bir imar ve üretim faaliyetinin cereyan ettiğini belirtmiştir.⁴⁸ Sistemin Anadolu üzerinde geçerli kılınmasında, mahiyet itibarıyla yapılan düzenlemelerin de büyük bir önemi vardır. Bizans Anadolu’sunda karşımıza

47 Tabakoğlu, s 148

48 Tabakoğlu, s. 148

çıkan feodal-köle yapılarının yok edilmesi sonrasında zaruret teşkil eden bu düzenlemelerle, iktaların askeri kökenli kişilere kullanım hakkının ise köylülere verildiğini görmekteyiz. Bu uygulamada, toprağa sahip olan askeri kökenli kişiler, toprakta çalışan köylülerden kanunlarla belirlenmiş miktarda vergi alarak, temel ihtiyaçlarını karşılamakta, köylüler de aynı kanunların çizdiği sınırlar dâhilinde ektiği ürünün bir kısmına sahip olup bu şekilde geçimlerini temin etmektedirler. Sistemin büyük bir nizam çerçevesinde sürdürülebilmesi büyük ölçüde bu hiyerarşik yapılanmayı düzenleyen kanunların varlığına dayanmaktaydı. Söz konusu düzenlemeler, hem toplumsa düzenin istenilen düzeyde var olmasında hem de daha önce görülen toprak üzerinde ortaya çıkan bölünmecî eğilimlerin giderilmesinde hayati bir öneme sahipti. İkt sahiplerinin köylü üzerinde tahakküm kurup olması gerekenden daha fazla gelir elde etmesine kati surette izin verilmemiş, merkezi bütünlüğün bozulmaması amacıyla belirli aralıklarla denetim mekanizmasına başvurulmuştur. Fakat bu düzeyde bir yapılanma ancak Osmanlı döneminde tesis edilebilmiştir. Nitekim Selçuklular daha çok Anadolu'nun kimliksel dönüşümü ve yeniden inşası ile ilgilendikleri için, sistemin ne düzeyde geçerlilik kazandığı konusunda yetersiz kalmışlardır. Üstelik söz konusu dönüşümün uzun bir süreç olduğunu hesaba katarsak, Osmanlı döneminde sürecin büyük ölçüde tamamlandığını ve yalnızca kurumsal mayette teşkil eden bazı dokunuşlarla sisteme son şeklini verdiklerini görebiliriz. Bir başka deyişle, birçok müessese ve yaklaşım da olduğu gibi, ikt uygulaması içinde söylemek gerekir ki, Osmanlı devleti Selçuklulardan kurumsal örgütlenmesini büyük ölçüde tamamlamış bir müesseseyi devralmış, mevcut şartların gerekli kıldığı nihai düzenlemelere de başvurarak mevcut uygulamaya ideal bir mahiyet kazandırmıştır.

Sistemin iktisadi fonksiyonu bir yana, iktanın içeriği itibariyle büyük bir ordu yapılanmasını beraberinde getirmesi hiç kuşkusuz çarpıcı bir sonuca yol açmıştır. Hem Selçuklular hem de Osmanlı döneminde yapılan fütuhatin dinamik unsuru olarak ön plana çıkan bu yapı, devlet söz konusu uygulama sayesinde devlet için büyük bir külfet olmaktan çıkıyordu. Tabakoğlu, ikt ordusunun Büyük Selçuklu Devleti döneminde 400 bin, Türkiye Selçukluları döneminde ise iktaların küçüklüğünden dolayı biraz daha düşerek 100 bin askeri barındırdığını belirtir. Bu ifade, söz konusu ordunun gerek sayı gerekse büyüklük bakımından azametini gözler önüne sermektedir.⁴⁹ Osmanlı devletinde Tımar olarak bilinen ikt uygulamasının askeri örgütlenme bakımında büyüklüğü Selçuklular kadar değildir, fakat Osmanlı'nın Kapıkulu asker sayısına oranla bu yapılanmanın yine de

49 Tabakoğlu, s. 149

etkin olduğunu görmekteyiz. Bu gerçeğin altını çizmek adına, Halil İnalçık Hoca, 1475 dolaylarında ulufe alan kapıkulu sipahilerinin sayısı üç bin, yeniçerilerinki alt binken, Rumeli’de yirmi iki bin, Anadolu’da on yedi bin tımarlı sipahinin olduğunu belirtir.⁵⁰ 1503’te ise tımarlı sipahi sayısı, dönemin fütuhatına özgülenmiş bir şekilde 50 bine çıkmaktadır. Bu ifadeler, Selçuklularda ikta, Osmanlılarda tımar olarak bilinen uygulamanın askeri örgütlenme bakımından ne denli mühim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenledir ki, sistemin hem iktisadi hayatı düzenlemesi hem de askeri yapılanmayı gerçekleştirmesi açısından büyük faydaları içinde barındırdığını görmekteyiz. Üstelik mevcut uygulama, merkezi otoritenin kırsal yaşamda tesis edilmesine doğrudan etki ettiği için, idari örgütlenmenin kurumsal içeriğinin meydana getirilmesinde de aktif rol üstleniyordu. Uygulamanın kesin kurallarla sıkı bir denetime tabi tutulması, devlet örgütlenmesinin sağlamlığı açısından büyük öneme haiz olduğu için, kısmen Selçuklular, esasen Osmanlılar döneminde kanunların sistem üzerindeki etkinliğine büyük önem verilmiştir. Selçuklulardan devraldığı bu uygulamanın merkezi bütünlüğü tehdit eden yönlerini başarılı bir şekilde tespit edip bunları ortadan kaldıran Osmanlılar, sistemi güvence altına alan kanunları genel itibarıyla 18.yy sonlarına kadar korumayı başarmıştır. Bu tespit, Osmanlıların Selçuklularda tezahür eden sistemin, ne kadar başarılı bir şekilde uygulandığı gerçeğini görmemizi sağlamaktadır. Devletin dışarıda güç kaybetmeye başladığı gelişmelerin artmasına bağlı olarak merkezi otorite de içeride giderek sarsılmaya başlamış, bunun pek çok alanda tezahür eden yansımalarında olduğu gibi, tımar uygulamasında ciddi aksaklıklar ortaya çıkmış ve devletin son yüzyılında bölünmeci eğilimler iyice gün yüzüne çıkmıştır.

İkta’ya dair, buraya kadar söylediklerimizin izinde ve son olarak şunu belirtmek gerekir: Toprak üzerinde cereyan eden tarım ekonomisine yönelik olarak her iki dönemde, Selçuklular ve Osmanlı’larda, iki temel dokunun gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Selçuklular, sistemin tecrübe edilmesi noktasında, Anadolu’nun kültürel dönüşümü için kırsal alanda gerekli olan düzenlenmeleri yaparak muazzam bir etkiye yol açmışlar, Bizans özelinde toprak üzerinde karşımıza çıkan Hristiyan Kültürün izlerini silme yolunda büyük bir adım atmışlardır. İfade etmek gerekir ki, bu adım tam anlamıyla kurumsal bir dokunuştur, Osmanlı Devleti’nin söz konusu iktayı, kurumsal alt yapısı olmadan tımar olarak sürdürebilmesi mümkün değildi, bu nedenle Selçuklular, bilhassa Türkiye kolu, hem tarım ekonomisinin hem de iktanın hayata geçirilmesinde hayati bir öneme sahip bulunmaktadır. Osmanlı Devleti ise, bu sistemin uzun yıllar başarıyla

50 İnalçık, s. 112

uygulanabilmesi için gerekli olan adımları atarak sistemden maksimum şekilde faydalanabilmeyi bilmiş, ele geçirdiği yeni yerlerde dahi sistemin geçerli olmasını sağlayarak kalıcı bir miras birikiminin oluşmasında aktif bir rol oynamıştır. Nitekim sistem, sadece toplumsal düzen ve birliğin değil, aynı zamanda siyasi yapılanma ile idari örgütlenmenin de uzun soluklu olmasını sağlayan en önemli dinamiklerden biri olarak tarihe geçmişti.

Yazımızın son bölümünde, vakıf ekonomisi ile endüstriyel faaliyetlere yönelik birkaç önemli hususa değinerek Selçuklu ekonomisiyle ilgili tespitlerimize son noktayı koyacağız. Bunu yapmadan önce şunu belirtmek gerektiğini düşünüyorum: Osmanlı Devleti mali sistemine Selçukluların ne düzeyde ve içerikte etki ettiklerine ve bu sisteme dair nasıl bir birikimsel dokunuş yaptıklarını anlatmaya çalıştığımız yazımızın bu kısmında değineceğimiz Selçuklu endüstriyel faaliyetler ile vakıf uygulamasının, Osmanlı ekonomisine büyük çapta bir etki etmediğini görmekteyiz. Dönem koşullarının gerektirdiği sınırlılıkta bir endüstriyel imalatın mevcut olduğu, ama bu durumun geniş ölçekli bir mahiyete sahip olmadığı gerçeği, Selçuklu ekonomisinde açıkça görülmektedir. Nitekim bu çerçevede Selçuklu sanayisi daha çok şehirlerde kurulan atölyeler ile dokuma tezgâhları düzeyinde bir örgütlenme içine girmiştir.⁵¹ Sınai faaliyetler, daha çok tarım ve ticari etkinlikler üzerinden vuku bulmuş, esas itibarıyla tarım ürünlerinin üretim evresine dâhil edilmesi ile ticarete konu olan ürünlerin imalatı açısından bir sınai süreç yaşanmıştır. Zira Selçuklu ekonomisine yakından bakıldığında kayda değer bu gerçeği net bir şekilde görmek mümkündür. Bir başka deyişle, ekonomi esas olarak tarım ve ticaret üzerinde konumlanmış, sınai faaliyetler ancak bu sektörlerin bir kolu dâhilinde tezahür etmiştir. Üstelik Türkiye Selçuklularıyla birlikte başlayan deniz organizasyonunun, başlı başına tersane sanayiye geliştirdiğini hesaba katarsak, bu organizasyondan büyük ölçüde uzak olan Büyük Selçuklular döneminde sınai etkinliğin daha yüzeysel bir şekilde dar sınırlara mahkûm olduğu tespitine ulaşırız. Bununla birlikte sınai üretim için gerekli alt yapının birden kurulmasının imkânsız olması, gerek tarım gerekse ticaretin endüstriyel saha için büyük bir girdi ve çıktı sirkülasyonu sağladığı gerçeğinden hareketle, bu yapıların istenilen verimlilikte inşa edilmesinin uzun bir zamanı gerektirmesi de, sanayinin gelişmesini yavaşlatmış ve diğer sektörlerle göre daha geri kalmasına neden olmuştur. Bu nedenlerden dolayıdır ki, Selçuklulardan Osmanlıya büyük bir sınai birikimin intikal ettiğini söylemek doğru olmayacaktır, Selçuklular döneminde kurumsal temeli oluşturulan müesseselerle iktisadi olarak geliştirilen strateji ve yaklaşımların Osmanlı'ya kazandırdığı alt yapının aksine,

51 Ersan-Alican, s. 207

sınai düzeyde sınırlı birtakım uygulamalar dışında ne kurum ne de yaklaşım dâhilinde ciddi bir adım atılamamıştır.

Hem Selçuklular hem de Osmanlılar'da kamusal hizmetlerin yerine getirilmesinde büyük öneme sahip olan Vakıflar, bu benzerliğe karşın, her iki dönemde edinmiş olduğu vizyon ve bu minvalde üstlendiği misyon itibarıyla temel farklılıklar içermektedir. İlk adımların atılması açısından Büyük Selçuklu Devleti, bu adımların izinde esas dönüşümün gerçekleştirilmesinde ise Türkiye Selçuklu devletinin Anadolu coğrafyasında oynamış olduğu rol, vakıfların faaliyetleri üzerinde de tezahür etmiştir. Nitekim bu ifadenin tayin edeceği nokta göstermektedir ki, vakıf kurumunun Selçuklular döneminde, bilhassa Selçukluların ilk dönemlerinde, Anadolu'nun kimliksel dönüşümü için gerekli olan yapıların inşa edilmesinde bir hayli etkili olduklarını görmekteyiz. Bu dönemde hem ticaret politikasının bir neticesi olarak hem tarımsal verimliliğin artırılması amacıyla hem de toplumsal düzenin temini açısından çok sayıda müessese ve yapı inşa edilmiştir. Anadolu'nun yeni bir kültürel kimlikle yeniden inşasını içeren bu yapılar, Osmanlı devleti için kayda değer bir alt yapının varlığını işaret ediyordu. Burada dikkat çeken husus, vakıf kurumunun Selçuklularca büyük bir dönüşüm ya da ciddi bir kırılma geçirmemesi, daha çok Anadolu coğrafyasına kazandırdığı yapılar üzerinden etkin bir konumda olmasıdır. Vakıf kurumu, Anadolu coğrafyasında büyük bir etkinlik sahası kurmuştur, ama bu etkinlik fiziki bir yatırım düzeyinde düşünülmelidir. Nitekim bu etkinlik, devletin diğer alanlarda geliştirdiği strateji ve yaklaşımlar olmadan sadece yapı düzeyinde kalacak ve teorik alt yapıdan yoksun bir pratik tecrübe olarak varlığını sürdürecekti. Elbette, bu yapıların söz konusu stratejilere dâhil edilmesiyle birlikte, vakıf faaliyetlerinin etkinliğini de büyük bir önem kazanmıştır. Bu nedenledir ki, Selçuklular döneminde cereyan eden vakıf etkinliğinin Osmanlı'ya dair etkisi için, daha önce ifade edilen Selçuklu endüstriyel faaliyetlerinde belirttiğimiz etkisizlikte olmamak kaydıyla, buna benzer bir içerik taşıdığını söylememiz gerekmektedir. Neticede, böyle bir birikimin Osmanlı'ya olan etkisini ifade etmek gerekirse, bunun ancak vakıfların Anadolu'nun yeni baştan imarı edilmesinde ve bu sayede Osmanlı'nın adeta *yapılmış* bir Anadolu üzerinde siyasi varlığını tesis etmesinde vuku bulduğunu söyleyebiliriz. Selçuklular döneminde hemen her alanda aktif bir şekilde etkinlik kuran vakıflar, Osmanlılar döneminde esasen sosyal ve kültürel sınırlarına çekilerek daha çok toplumsal düzenin temsilini üstlenmişlerdir. Bu durum göstermektedir ki, Selçuklular döneminde Anadolu'nun yeniden inşasına hizmet eden Vakıflar, bu misyonu Osmanlıların kuruluş dönemiyle birlikte büyük ölçüde tamamlamışlardır.

Sonuç

Selçuklular, tarih sahnesine adım attıkları dönem itibariyle, muazzam etki ve içerikteki gelişmelerin yaşanmasına neden olmuşlar, bu gelişmelerin izinde gerek Türk-İslam medeniyetinde Anadolu merkezli bir dönüşümün başlamasına yol açmışlar, gerek dünya tarihi açısından çarpıcı etkileri içinde barındırarak mevcut dönüşümün kapsamını ve sınırlarını genişletmişler, gerekse de Anadolu'ya özgü koşulların da tesiriyle bu dönüşümün temelini meydana getiren sui generis (kendine özgü) temelli müessese ve stratejik yaklaşımların ortaya çıkmasında çarpıcı düzeyde bir rol oynamışlardır. Selçuklular döneminde Anadolu özelinde yaşanan ve gözle görülen dönüşümün dayanmış olduğu unsurlar, Anadolu üzerinde varlık göstermekle kalmamış, Anadolu'nun ötesindeki memleketlere de tesir ederek dünya tarihinde belirleyici sonuçlara yol açmıştır. Dünya tarihine yönelik olarak o dönem koşullarında kolayca tespit edilebilen bu etkinin, ilk başlarda beylik statüsünde örgütlenen, kısa sürede anlaşılması ve izahı güç bir hızla önce devlet, sonra imparatorluk düzeyine gelen Osmanlı'nın cihan hâkimiyeti ile birlikte, daha büyük sonuçları içerdiği anlaşılmıştır. Böyle bir anlayışın, kat edilen mesafenin büyüklüğü ve elde edilen hızın şiddetini net bir şekilde işaret etmesi karşısında, Osmanlı üzerine araştırma yapan pek çok kişi, bu tarihin, hangi unsurlara dayanarak kurulduğu ve ne tür şartların içinden çıktığı hususuna yönelmeye başlamış, bu yaklaşımın tezahürü ve tayin edeceği nokta itibariyle, Selçuklu tarihine ve bu tarihin içinde barındırdığı koşullara yakından bakmanın gereklilik arz ettiğini belirtmişlerdir. Üstelik böyle bir bakış, Selçuklu tarihini dar bir çerçevenin içine hapseden klasik araştırma tekniklerini geliştirmeyi mecbur kılmış, söz konusu tarihin kendisinden önceki ve vurgu yaptığımız konu açısından sonraki gelişmelerle birlikte ele alınmasını gerektirerek daha sahih ve kesin tespitlerin yapılmasını sağlamıştır. Tüm bu yazıların aydınlatıldığı noktadan yola çıkarak, bu yazıda, Selçukluların Osmanlıya bıraktıkları kurumsal mirasın mahiyetine yakından bakmaya çalışarak, esasen bu mirasın iktisadi birikimine yönelmeyi hedefledik. Hedefimize ne düzeyde ulaştığımızın tespiti elbette kıymetli okuyucuların yorumları neticesinde belirlenecektir. Osmanlı devletinin kurumsal örgütlenmesine Selçukluların ne şekilde etki ettiklerini yazmanın başlı başına kapsamlı ve detaylı bir araştırmayı gerektirmesi gerçeğine sadık kalarak, ama bize çizilen sınırların mümkün kıldığı imkânı da kullanarak, Selçuklu iktisadi müessese ve yaklaşımlarının Osmanlı Mali sisteminde karşılık bulan yönlerine yakından bakmaya çalıştık. Bu kapsamda, yazımızın üzerinden durduğu esas konular; Türk-İslam dünyasında mevcut olan Ahilik teşkilatının Selçuklularla birlikte geçirdiği dönüşüm ve bu dö-

nüşümün Selçuklu-Osmanlı arasındaki ilişkiye yönelik tesirleri, Selçuklu Anadolu'su üzerinde cereyan eden ticari etkinliğin hem iktisadi hem de kültürel düzeyde nasıl bir mahiyet taşıdığı ve toprak temelli yapılaşma olarak karşımıza çıkan iktanın dayanmış olduğu unsurlarla bu unsurların her iki dönemdeki neticeleri olmuştur. Vakıf kurumu ile sınaî faaliyetler ise diğer hususlarda tezahür eden etkileşimin aksine sınırlı bir etkinlik içermiş, Selçuklular döneminde bu iktisadi alanlarda, bilhassa Vakıf ekonomisinde yaşanlar daha çok Anadolu'nun yeniden inşasına etki etmiş, bunların Osmanlı örgütlenmesindeki yansımaları oldukça yüzeysel içerikte vuku bulmuştur. Nitekim bu dönem üzerine yapılan araştırmalarda da bu gerçeği görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Afyoncu, Erhan, Osmanlının Hayaleti, Yeditepe, İstanbul, 2011
- Akarpınar, R. Bahar, Onüçüncü Yüzyıl Anadolu Sahasında «Aydınlanma Kuşağı»nın Oluşumu, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 2001/ 1
- Aydın, Mehmet, XIII. Yüzyılda Yunus'un Anadolu'da Birliği Sağlama Çabaları, Makale, Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmaları Dergisi, s:4, Konya, 2007
- Kazıcı, Ziya, "Ahilik", md. DİA, , c.1,s. 540, İstanbul, 1990
- Bayram, Mikail, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya, 1991
- Barkan, Ömer Lütfi, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri, Makale, Vakıflar Dergisi, sayı: 2, Ankara, 1942
- Cahen, Claude, İlk Ahiler Hakkında, Çev: Mürsel Öztürk, Belleten, L/ 197 Ankara, 1986
- Doğru, Halime, XVI.yy'da Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri, s. 9-11, Ankara, 1991
- Dunn, E. Rosse, ibn Battuta'nın Dünyası, Klasik, İstanbul, 2004
- Eğri, Sadettin, İbn Battuta'ya Göre Batı Anadolu'daki Tasavvufi Kurumlar, Makale, Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3, 2004
- Ersan, Mehmet-Alican, Mustafa, Sorularla Selçuklu Tarihi Selçukluları Yeniden Keşfetmek, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014
- Fatih M. Şeker ile Türk Düşünce Geleneği Üzerine (Röportaj) Notlar Dergisi, Sayı: 4, 2016
- Fazlıoğlu, İhsan, Kendine Aramak, Papersense Yayınları, İstanbul, 2016
- İncalcık, Halil, Seçme Eserleri- II Devlet-i Aliyye/ Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, Kültür Yayınları, İstanbul, 2015
- İncalcık, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), Yapı Kredi, İstanbul, 2016

- Kafesoğlu, İbrahim, Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar, Ötüken, 2014
- Kaya, Abdullah, Anadolu'nun Türk ve İslam Yurduna Gelişinde Ahilerin Rolü ve Önemi, Makale, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt:7 Sayı: 29
- Köprülü Fuad, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara, 1994
- Ortaylı, İlber, Tarihimiz ve Biz, Timaş, İstanbul, 2016
- Ortaylı, İlber, Tarih in Işığında, Profil, İstanbul, 2009
- Özerkmen, Necmettin, Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım, Makale, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakülte Dergisi, 44, 2 (2004) 57-78
- Özköse, Kadir, Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri ve Tasavvufi Çevrelerin Etkinlik Sahası, Makale, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Sempozyumu, Selçuklularda Bilim ve Düşünce, Cilt-I, Konya, 2013
- Paydaş, Kazım, Mevlana Celaleddin'in Anadolu Selçukluları ile Olan Münasebetleri, Makale, Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 18, Temmuz-Aralık, 2017
- Pirenne, Henri, Ortaçağ Kentleri, İletişim, İstanbul, 2012
- Şeker, Mehmet, İbn Battuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel Hayatı ve Ahilik, 1993
- Şeker, Fatih M., Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi, Dergah, İstanbul, 2015
- Tabakoğlu, Ahmet, İslam İktisadına Giriş, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013
- Turan, Osman, Selçuklular ve İslamiyet, Ötüken Yayınları, 1998
- Kazıcı, Ziya, "Ahilik", md. DİA, , c.1,s. 540, İstanbul, 1990

Taşra Yazısı, Taşranın Yazısı

Mustafa Çiftci

Osmanlı’da padişah merkezdedir. Taşradaki güç merkezleriyle arasındaki ilişki gevşektir ama sürekli ve kırlangıç misali bir denge güdülür. Kırlangıca sormuşlar “neden bu kadar uzun yaşarsın?”, “Belanın kâh altından kâh üstünden uçarım da ondan” demiş. Osmanlı’nın taşra ile alakalı politikası da böyle idi. Taşradan gelecek taleplere göre tavır alınırdı. Taşradan gelenler arasında sadece ihtiyaçlar listesi mi vardı? Mesela sanat eseri de İstanbul’a ulaşır mıydı? Taşradan bir eserin İstanbul’a ulaşması zordu. Taşrada belli başlı eski kültür merkezleri olan şehirlerde, yerel güçlerin etrafında ve himayesinde yaşayabilen şiir her ne kadar divan edebiyatının ortak mecazlar havuzunu kullansa da daha feodal karakterliydi ve temaları ile imajları daha yerliydi. Taşradaki edebiyatın bu hali aslında bir bey, ağa etrafında nefes alabilmesi açısından İstanbul’un aynısıydı. İstanbul’da da patron olmazsa şair olmazdı.

Zaman çarkı hiç durmaz ve durmadı tabi. Bizim topraklarımıza uzaklardan gelen kükürt gibi zehirli bir rüzgâr esti, adı modernizm olan bu rüzgâr bizi “geri” ilan etti. Bununla da kalmadı. İlerlemezsek öleceğimizi söyledi. İlerleyince varacağımız menzilin adı da “modern” oldu. Ve işin hazine yanı. Bizim çocuklar bu masalı dinlediler ve epeyce bir “modern olma” heveslisi çıktı. Her lafı ettiler de bu sarı, hastalıklı rüzgâr geldiği yerde ne yapabilmiş ki burada ne yapsın diyen olmadı. Mahallemizi, sokağımızı hatta mahrem hanemizi bu rüzgâr sardı sarmaladı. Biz düşe kalka ilerlemeye çalışırken modern dünyanın batıdan batıdan saldırmasıyla anladık ki modernlik homojenleştirici bir şey. Özgürlük tesbihatını dilinden hiç düşürmese de farklı olana karşı marazi bir kuşku taşıdı modern dünya hep. Ve taşra bu derin kuşkuya en fazla malzeme veren yerdi. Kendi havası, tavrı, tarzı olan taşra artık bütünlük ideali-takıntısı sonrasında merkeze dahil edilmesi gereken yerdi. Gerçi Osmanlı da “itaat” isterdi ama itaat edenin kendisi gibi olmasına bakmazdı. Ne yer ne içer nasıl yaşar karışmazdı ama modernlik hem itaat istiyordu hem de itaat edenin yaşayışına, kararlarına karşı tahammülü yoktu, itaat eden de modern olmalıydı. Bu durum taşrayı homojen bir yekpareliğe dahil etme- hapsetme amacını taşıyordu. Artık taşra daha gerçekçi değerlendirilecek ve taşra, “sürgün yeri” değil, “ıslah edilecek yer” olarak anılacaktı.

Edebiyat da hem şekil hem muhtevaca değişecek ve dünyayı daha gerçekçi gören tavır giderek eskinin yerini alacaktır. Bunun yanı sıra artık edebiyatın temel çatışması doğu batı olacaktır tabi bu çatışmanın edebiyata yansıtacağı yer şehirlerdi. Taşranın edebiyata doğu batı çatışmasını yansıtacak ne dermanı vardı ne de niyeti. Çünkü imparatorluğun yaşadığı her sarsıntı taşraya yoksulluk, yolsuzluk olarak yansiyordu. Ve taşradaki sanatçıyı ayakta tutacak ağa-bey- paşa da adım adım yıkılıyordu. Ama ilginç olanı taşranın tema ve usul olarak merkez-edebiyatının dışında kalması da onun “eksikliği” olarak yorumlandı. “Taşra; doğu- batı çatışmasından eser çıkaracak kadar hâkim değildi ‘meseleye’ Acımasız bir tespit de olsa taşradan eser çıkmıyordu. Bir kaç deneme haricinde edebiyatta mekân şehirdi-merkezdi. Yani bu dönemde merkezin taşraya bakışı ile ilgili birikim vardır ama taşranın merkeze bakışını okuyabileceğimiz bir hâsıla yoktur.

Cumhuriyetin taşraya bakışı ise Meşrutiyetten miras kalmıştır. Yani vatandaşın “biz ne bilek beyim büyükler bilir” dediği model! Osmanlı taşradan bir itaat ve yerli yerindelik beklemiştir. Cumhuriyet ise taşrayı ulus inşasında ihmal edilemez bir bileşen olarak görmüştür. Ve fakat taşra bu duruma pek hevesli değildir ve taşranın “eksik hevesi” hep bir potansiyel tehlike durumudur merkez için. Taşra isyan bastırılmasından, karakollar- da tedip edilmeye kadar türlü müdahalelerle hizaya getirilmiştir. Taşraya karşı gelişen bu anlayışın yanında taşra ile beraber olmak gibi başka bir ilişki türü daha gelişir. Şöyle ki demokrasi, oy, seçim gibi ıstılahlar hayatımıza girdikçe merkez, taşranın katılımına ve onayına ihtiyaç duymuştur. Yani, oğlunu terbiye eden babalar gibi merkez hem tokat attı taşraya hem de seçim zamanı gönlünü aldı taşranın. Nasıl ki İstanbul’dan mecburen çıkan yazarlar özellikle askerdeyken emir erlerinden köyü ve taşrayı tanıyorsa artık oy talep edenler de sınırlı zamanlarda bilgi sahibi oldular taşra ile alakalı ve sınırlı bilgileri onları hep sınırlı-kadük fikirlere savurdu.

1930’larda üç bakış açısından bahsedebiliriz ilki, iktidarın modernleşme görüşünü “tek gerçek-tek yorum” olarak “inanın” ve savunanlar. İşte bu inanmış ekip kendinden emin, kentli modernler olarak yansır edebiyata.

İkinci bakış sosyalistlerin tavrıdır ki resmi ideoloji sosuna batırılmış bir fikirdir ve taşraya sadece ekonomik ve sosyal temelli bakmanın kısırlığını hep görürüz. Bu nakıs tarafına rağmen iktidarın inkılap adına hizaya getirici bakışına nazaran daha gerçekçidirler.

Hemen söylemek lazım ki resmi kanon ve sosyalistlerin ortak özelliği didaktik olmalarıdır. Resmi bakış; ilerici- gerici, sosyalistler ise ezen-ezilen dikotomisine hapistir. Ve eserlerde fikri taşıyıcı- enjekte edici olarak ideal-ist tipler vardır.

Üçüncü bakış ise Osmanlı'dan kalan münevverin bakışıdır ki bireyci, seçkin, kültürel milliyetçi bakış açısı bu dönemde taşrayı neredeyse hiç görmez onlar için merkez İstanbul'dur. Yukarıda bahsettiğimiz iki muhalif tavrın da cumhuriyetle kendi ideolojilerini buluşturma gayretleri vardır. Buna karşılık kültürel milliyetçilerin eserlerinde doğu batı eski yeni karşıtlığı üzerinden bir bakış ile daha bireyseldirler.

1950'lere kadar süren bu durumda eski yeni arasındaki çatışma tüm aydınlar da kültürlerarasılık sorunu oluşturmuştur. Ve 1950 sonrasında ortaya çıkacak ideolojiler de bu üç akımdan doğmuştur.

1950'den sonra kanonik edebiyat yani resmi bakış açısı artık bunalımlı, çıkışsız ve kentlidir ve taşraya bakışları kent yorgununun taşraya savrulması, varoluşsal sıkıntılarını yaşamak için mekan olarak taşrayı seçmesi olarak görülür. Taşra burada artık bir coğrafya, iklim olarak değil daha soyut bir şeydir. Bu arada onlar kendi taşralarıyla kuşatılmışlardır.

Daha evvelden epeyce köy merkezli anlatı biriktirmiş olan köycü sol söylemin artık bir de göç konusu vardır.

50'lerde artık iktidarla pek problemi olmayan muhafazakar söylem askeri müdahale sonrasında daha muhaliftir ve kendi içinde ayrışır. Ama 30'ların merkezci muhafazakarlığında, altmışların milliyetçi muhafazakarlığında ve seksenlerin muhafazakar İslamcılığında ortak tavır yeniliklere karşı geliştirilen ortak reaksiyoner tavidir. Medeniyet kaybına, değerler kaybına verilen cevaplardır. Özetle 50'lerden sonra ise artık taşra öyle kolay kolay yön verilecek bir mekan değildir.

Belki bu kısmın tam bir özeti değil ama ara bir özet olarak şunu söyleyebiliriz. Taşra ile merkez arasındaki ilişkiyi siyaset çok belirlemiştir. Edebiyat döne döne yükselen bir duman gibi farklı geleneklere, kabullere, reddiyelere göre şekillense de siyasetin baskın ve belirleyici rolü inkar edilemez ama son tahlilde Osmanlı'da batı - doğu eksenli tartışma Cumhuriyet'te merkez- taşra olarak devam etmiştir. Aslında bu çatışma doğu batı çatışmasının devamıdır. Bazen merkez-çevre çatışması dallanır budakanır ve bize farklı suretlerde görünür. Köy - kent, kent- kasaba gibi.

Eee Yani?

Yukarıda Türkiye'nin modernleşme, gelenekle ilişki tesis etme - edememe, geleneği koruma- kollama tarihini anlatmaya çalışınca insanın aklına ilk bu soru geliyor. Bir ergen umursamazlığında sorulmuş ama hakikatli bir soru bu; "Eee yani?" Yani şu; yıllar boyu fikir tartışmaları, gündemler, edebiyat eserleri, parti politikalarına girmiş ağır cümleler sonunda küreselleşme bizi bütün bunlar oldu da ne oldu yani dedirtiyor. Olan şu; artık kasabaları, şehirleri birbirine benzettik. Merkezde oturanların geçici merakları sebebiyle bazı bazı taşrayı tartışır olduk. Bir de hevesli edebiyat dergicileri sordular taşra özel sayıları için, onun dışında şehir-

dekiler diplerine kadar gelmiş taşrayı görmezden gelmeye devam ettiler. Kazara baktıklarında ise kendi kopyalarını gördüler.

Ethem Baran şöyle der; “Taşraya giden/ gönderilen hemen herkes oraya önemli bir görev için gittiğini, kendisinin bir yabancı olduğunu ve orada kendisi için bir serüven başlayacağını, başına ilginç şeyler geleceğini düşünmemiş midir? İşte taşrada dolaştırılan roman ya da öykü kişileri ve dolayısıyla bunları kaleme alan yazarlar dışarıdan bakmanın tuzağına düşmüşlerdir zaman zaman. Bazı yapıtlarda taşranın yoksulları figüran olmaktan öteye gidememiştir. Bazı tipler taşra hayatına katılamayarak taşra gerçeğini sönükleştirmişlerdir.”

Bu yalana inanıp yaşadığı yeri hayal kırıklığının başkenti yapan taşralı sıpalar da oldu tabi.

Taşra’nın edebiyata girişi ile ilgili Ethem Baran şöyle diyor; “20.yüzyıl başında fark edilen ve edebiyat yapıtların konuları arasında kendine yer bulabilen taşra 20 yüzyılın son çeyreğinden sonra tüketim rüzgârı ve küreselleşmenin etkisiyle parantez içine alınarak entelektüellerin ve edebiyatın görüş mesafesinden çıkarılmıştır”

Peki ben ne diyorum?

Buraya kadar biraz tarih özeti yapmaya çalıştım. Kendime soru sorarak ilerledim. Şimdi yine kendime soruyorum. Taşra ve can sıkıntısı konusunda ne diyorsun? Mesela taşra ve kötülük, taşra ve uzaklık, taşra ve umutsuzluk gibi konularda fikrin nedir?

Taşrada insanların canı sıkılıyor, taşra can sıkıcı bir yerdir diyenlerin yani taşraya zorunlu olarak vazifesi gereği taşraya gelmiş- sürülmüş “okumuş” adamların canı sıkılıyordu gerçekten. Okumuş adamlar arkadaşlarını, çevresini yani nefes alabildikleri yerleri özlüyorlardı. Bu çok insani bir hal. Zaten bizim- benim itirazımız oldukça insani bir gerçek olan bu durumu okumuş yazmış adamların entelektüel boyalara batırıp eserler vermesinedir. Can sıkıntısı ile varlık sancısı çekmeyi karıştırmalarıdır. Bildiğimiz can sıkıntısını, hasreti, gurbeti birer okumuş adam bunalımı olarak sundular. Ve eserlerinde dediler ki taşra can sıkıntısının başkentidir. Hâlbuki deselerdi ki ben yaşayabildiğim, alıştığım yeri özlüyorum. Buna hiiiç itirazımız olmayacaktı ama onlar kendi sıkıntılarını kutsallaştırmak gibi bir maraza düştüler. Varlık sancısı çekiyoruz dediler hâlbuki sadece canları sıkılıyordu.

Bir başka mesele; gelin bir anlaşma yapalım; merkez bizi tanımlamaktan vazgeçsin. Namuslu olan tanımlamak değil anlamaya çalışmaktır. Taşradakiler de taşranın temiz, doğal, saf olduğu iddiasından vazgeçsin. Çünkü hem taşra hem merkez eşit derecede kirlidir. Ya da eşit derecede temizdir.

Taşra gizli bir cinselliğin yaşandığı, kötülüğün saklı sular gibi derinden aktığı yerdir anlayışı oryantalist bir körlüktür. Hele hele kendi memleketine bu gözle bakmak hem kör hem inatçı olmaktır.

Taşrayı nihilizmin döllendiği yer olarak görmekten vazgeçin. Nihilizm beceriksiz çıraklar gibidir. Hiçbir işe yaramaz yani. Bence becerikli bir çırak kendi mutlu olduğu gibi ustasını ve müşteriyi de mutlu eder. Beceriksiz çıraklar ise ağlar, sızlar, yakınır sonunda hem kendi hem çevresi mutsuz olur. Soruyorum; taşrada nihilizmin kapısına getirip bıraktığın bir hikâyeden kim mutlu olacak? Bu edebiyat insanlığa ne söylemiş olacak? Hikaye insana bir şey söyler. Sen dipsiz kuyular gibi kötülük, köksüzlük, anlamsızlık, umutsuzluk sunarsan bu bir şey söyleyememe halidir. Yani çöküştür.

Toplumsal değişimi anlatmak için dekor olarak taşrayı kolaycılıktır. Gören adam için merkezde de çok malzeme vardır. Çünkü taşra ile toplumsal değişim aynı kaba girince işler karışıyor. Taşranın alışkanlıkları, tercihleri ve gelenekleri yazara “değişime karşı duruş” gibi görülüyor. Yani değişmeyi-modernleşmeyi-ilerlemeyi çok matah bir şey gibi gören yazar için taşranın her hali değişime yani iyi olana direnme gibi algılanıyor. Böyle olmasın. Değişim hikayelerinize başka mekanlar bulun. Bizim alışkanlıklarımızı hizaya sokmaktan vazgeçin.

Gelenek lafını sığınak olarak kullanmayacağım direk söylüyorum din olmadan yani İslam olmadan anlatılan taşra sakattır, eksiktir hem de nefes alması kesilmiş biri kadar ölüme yakındır. Dini hayatından çıkaran taşra için geriye kırık dökük ve küreselleşme karşısında çaresiz kalmış gelenek kalır. Ve o gelenek hikayeyi beslemez, besleyemez. Burada şu soru gündeme gelir. İslam ile bağı olan edebiyatta “kötü kişi” nasıl olacak. Kötülük olmadan nasıl çatışma olacak? Çatışma olmadan edebiyat nasıl olacak? Bana göre mutlak kötü yok. Herkes de nur taraf ve çamur taraf var. Bunu söylerken de dünyada iyilik ile kötülük savaşıyor gibi bir basitliğe düşmüyorum. Yani Allah ile Şeytan mücadelesi diyen Hristiyan kafasında değilim. Şeytan mahluktur yani yaratılmıştır. Yaratılmış olan yaradana denk değildir ki mücadelede muhatap olsun. Benim dediğim insanda iki tarafa da meyilli bir yapı var. Yani mutlak kötülük yok şeytana uymak var. Bu ikisi farklı şeyler. Şeytana uyan adam tövbe edebilir, pişman olabilir. Bu ihtimal hep var. Bu ihtimali göz ardı edip de bir kişiyi nasıl mutlak kötü ilan edebilirsin ve öylece anlatabilirsin? Biz bir gecede tövbe edip tertemiz olan büyük ruhların menkıbelerini boşuna mı okuduk? Onlardan bize kalan kötülük-iyilik çatışmasını okumamış gibi mi yapalım? Bazıları der ki bu anlayışla edebiyat olmaz. Edebiyat çatışmadan doğar. Tamam çatışma olmasına evet ama çatışmanın bu sahada olmasına hayır. Çatışma, mutlak iyi ile mutlak kötü arasında değil. Kişinin nur tarafı ile çamur tarafı ara-

sındadır. Büyük cihat, büyük çatışma bu sahadadır. Ve ek olarak bela-imtihan-sabır üçgenindedir. Kişi isterse buradan çok iş çıkar. Kaliteli edebiyat çıkar. Kabul ediyorum kötülüğü anlatmak – okumak daha şehvetlidir ama yazar yeter ki şehvetli olana değil serin olana, sade durana gönül indirsin. Bunlara ek olarak edebiyatçı olarak şunu da düşünmeliyim; bu dünyada iyilik olarak gördüğümüz kötülük olabilir aynı şekilde kötülük gördüğümüz iyilik olabilir. Yani anlamlandırmayı sadece burası ile yapamazsın. Aşkın bir boyutu dahil etmeden iyilik ya da kötülük tanımlayamazsın.

Durum budur. Aklımın yettiği dilimin döndüğü kadarıyla taşrayı ve edebiyatı anlatmaya çalıştım... yanlışların hepsi benimdir. Doğruları söyletene hamdolsun...

Söze Gelen Sözle Gelen

Necmettin Evci

“Önce söz vardı”

*Bu cümle nedir? Nerede, nasıl geçer? Bağlamı nasıl anlaşılmalıdır?
Bu sorularla düşünerek sözü açalım, kısacası sözden söz edelim.*

1.

Günlük karşılığıyla söz, konuşarak veya yazarak dilin her türlü kullanımını içerir. Daha ince, naif bir seviyede söz, iyiliklerle, güzel-liklerle birlikte anlaşılır, yaşanır. Aklımızla, düşüncemiz, duygumuz, iyi niyetimizle kurduğumuz ilişkiler sözsüz olmaz. Söze gerek duymayan ilişki biçimleri, örneğin şiddet gibi akıl dışı ve barbarca bir dil kullanır. Akl-ı selimin bütün insanlık tarihi boyunca edindiği tecrübe, konuşarak anlamanın, anlatmanın ve anlaşmanın en doğru yol olduğunu bilir. Sözün bu ve benzer mahiyette önemini öne çıkaran sayısız deyişler, vecizeler, kitaplar, şiirler, yazılar vardır.

Kendi ölçeğin- ce bile olsa varlığın hikmetini, hikmetin hakikatini fark etmeye başlayan herkes, aynı anda dilin yani sözün imkânını da keşfeder. Çünkü sözü besleyen, sözle beslenen dil, varlığın, varoluşun en vazgeçilmez ve en kendiliğinden oluş hali ve hakikatiyle birlikte gelişir. Neil Postman bu bağlamı çok yalın özetler: “Söz asli ve vazgeçilmez araçtır. Bizi insan yapan, insan olarak kalmamızı sağlayan sözdür. /.. Söz ve söz aracılığıyla var olmak, “en üst düzeyde soyut düşünme yeteneği gerektiren, eşine rastlanmadık bir anlayışın yansımasıdır.”¹

Dil, kendimizi ifade etmek ve ifade edileni anlamak için en elverişli, sarıcı, kuşatıcı yataktır. O yatak zihni olgunluğumuz ve seviyemizle güçlenir, genişler. İşte anlam dünyamızın genişlemesiyle duyduğumuz varlık coşkusu, heyecanı ister istemez dile yansır. Dili kullanırken duyduğumuz heyecanın asıl kaynağı bu ruhsal eğilim olmalıdır. Kendimizi geliştirerek dilimizi, dilimizi geliştirerek kendimizi kemale erdirdiğimiz süreçte dile kurduğumuz sıkı ilişki, bizi söz üzerine daha titiz, daha özenli olmaya sevk eder. “Önce söz vardı.” Demek ki, söz olmadan bir şey olmuyor, olunmuyor.

1 Neil Postman, televizyon: Öldüren Eğlence, s.18, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı yay, İstanbul, 1994.

Sözün, dilin, konuşma ve yazmanın önemine vurgu yapmak için söylenen bu cümleye son zamanlarda bilhassa edebi sanatlarla uğraşanlar arasında sıklıkla atıf yapılır oldu. Bilhassa genç kuşaklar, buradan hareketle yazdıklarına, söylediklerine atfettikleri öneme dayanak bulmuş oluyorlar. Bulsunlar. Bunlar güzel, masum heyecanlar. Heyecanlı arayışlar. Doğrusu ben de böyle taze bir heyecanla sözün büyüğü kudretini keşfetmişim. Bilgi ve düşüncenin söz söyleme kudretinden ayrı görülmediği bir çevrede gençliğimi idrak ettim. Sözü öz yerinde ve etkin kullanma maksadıyla olacak o yıllarda yayınlandığında epey ilgi uyandıran Dale Carnegie'nin 'Söz Söyleme ve İş Başarma Sanatı' kitabını edindim. Kitabın ismine bakar mısınız? Evvela söz söylemenin bir sanat olduğunu ifade ediyor. Söz ve sanat. Bu iki incelikli büyüğü kavramla oluşan terkiplerle ifade edilen düşüncelerin zenginliğini siz hesap edin. Ancak çocuk sayılacak dimağında zayıf bir tesir bile oluşturmayan bu kitap beklentilerimi karşılayamamıştı. Kitap daha sonra sayısız örneklerini göreceğimiz 'kişisel gelişim' türü yayınların en düzeysiz, içeriksiz olanlarından biriydi. Bilineceği gibi bu tür kitapların çoğu, varlık amaç ve cevherinden uzaklaşınca neredeyse hiçbir insani beceri ve yetkinliği kalmamış kişileri, hiç olmazsa rezil rüsva olmamaları için asgari davranış biçimlerine şartlandırıyorlar. Geniş kitleler, bu koşullanmayı, farkındalığın ayrıcalığı olarak yaşamaya devam etsin. O ayrıcalıkla, çoğu karanlık güç odaklarının gözetim ve denetiminde oluşan toplumsal hiyerarşide imajinatif bir konum elde ederler. İyiden iyiye tasarlanmış sözün, söz söyleme tarzının o konumun elde edilmesiyle ilişkisi tartışılmaz. Hatta söz söyleme sanatı, söze duyulan ihtiyaç, bunun içindir. Bütün bu eğilim ve uygulamalardan sonra mahiyeti, anlamı, amacı, üslubu ile söz üzerine tekrar düşünmek gerekmektedir. Söz ne içindir? Ne için değildir?

Söz insanı yüceltmek için olmalıdır. Kalbimizi, ruhumuzu doldurmak, donatmak için. Barbarosoğlu'nun naif edebi fark edişlerle kaleme aldığı kitabı, maksadına hizmet eden güzel bir eser. Orada sadece konuşarak kurulan iletişimin değil, sükûtun da dilin bir ifade biçimi olduğunu okursunuz. Hatta sükûtun da söz olduğunu.² Necip Cengil 'İnsan Söz Tutsaklık' kitabında tevhidî hassasiyet gözetken hayatın, sözle nasıl canlı kılınacağı üzerinde durur. Söz ekonomik veya bürokratik statülerin peşinden koştu-
ran süflü ıvır zıvırlar için olmamalıdır. Şu ifadeler bütün kitaba yüklenen mesajın özeti gibidir: "İnsana insaniyet-i Kübra yâr olunca, kişi bu sağlam yârın izinde yolculuğunu sürdürürken güzelliklerin adresi olur. Kelimeleri nura dönüştür, insan ışığın aydınlığında konuşur ve çevresini

2 Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Sözün ve Sükûtun Renkleri, s.9-19, İz yay, ist.1998.

aydınlatır.”³ Sözü tutup kaldırmalı, söze tutunup kalkmalıdır. Söz baş tacı edilmelidir. Yoksa hiçbir ses, hiçbir kelime kimi dünyalıklar için üzerine basıp yükselme aracı olarak kullanılmamalıdır. Sözü başının üstüne alan yükselir, ayağının altına alan alçalır. Söz müjdelere, aydınlatır, açar, açıklar. Tam da o sıralar Kur’an ve hadis okumalarımın birlikte düşüncelerim, daha doğrusu hissiyatım, az önce andığım türden kitapların da etkisiyle bu çerçevede şekillenmeye başlamıştı. Önce söz vardı. Sonra da söz olacaktır. Söz sonra da olacaktır. Ne var ki biz onu anlamak, onunla anlamak yerine onu anlamsızlaştırıyorduk. Onunla nurlanamayışımızın asıl sebebi kalbimizin ve ruhumuzun kapkaranlık bir zindanla istila edilmesi idi. Aydınlığa bir kapı aralayamıyorduk. Söz üzerine bütün bu hoş, parlak sözler sonunda havada kalıyordu. Anlam yerine oturmuyordu.

“Önce söz vardı.” Yuhanna İncili bu fehva ile başlar. Yuhanna da kadim felsefi ve teolojik birikimin etkisinde kalmış olmalıdır. Kutsal sayılan bir metinde geçiyor olması bile bu sözü dinî bir yorumla anlamak veya dinî anlayıştan uzak yorum yapmamak için yeterlidir. Bunları konuyu bağlamından uzaklaştırmamak, sözü bağlamına yaklaştırmak için ifade ediyorum. Sözü her şeyden önce var olması nasıl anlaşılmalıdır? Yerler, gökler, varlık adına hiçbir şey olmadan önce boşlukta sözler mi dolaşıyordu? Dünyanın bütün sözlüklerine girecek kelimeler yokluğun boşluğuna mı dökülmüştü? Tahayyülü, kurgusu bile imkânsız. Nesnel etkilerden sıyrılmayan insan tahayyülü belki de hadiseyi sonsuz bir boşlukta kelimelerin, seslerin, harflerin uçuşması şeklinde kurar. Dünyanın bütün sesleri, sözleri gök boşluğunu andıran bir uzama dökülmüş de orada dönüyor, savruluyor muydu? Önce sözün olmasını böyle bir tahayyül üreten mantığın tasavvuruna göre mi anlayacağız? Hayale sınır çizilmiyor. Böyle anlayanlar da olabilir. Ayrıca buradaki ‘önce’ kelimesi oluşun veya hakikatin hangi aşamasına tekabül eder? Söz Tanrı’dan da mı öncedir? Özellikle Hristiyan ilahiyatında bütün bunlar tartışılmış. Doğrusu kendi kültür dünyamız da bu tartışmalardan etkilenmemiş değildir. Şimdilik bunları bir yana bırakalım, ama ortak bir kanaat var ki, o da bu ifadeyle söze çok önem verildiğidir. Bu söz, sözün yüceliğini, derinliğini, boyutunu göstermesi, varlıkla derin, köklü ontolojik ilişkisini ifade etmesi bakımından önemlidir. Adeta söz bütün varlığın, oluşların ilk kodu, kaynağı, hareket noktası, zemini, asliyeti, mahiyetidir.

Bu kısa değerlendirme bile, önce sözün var olmasıyla ifade edilen keyfiyetin, önce konuşmanın, edebiyatın olduğu şeklinde anlaşılmayacağını ortaya koymuştur. Çünkü bu söz, buradaki söz, sanılanın tersine bizim gündelik hayatta laflamalarımızla ilgili değildir. Görmez hocamızın ifade

3 Necip Cengil, İnsan Söz Tutsaklığı, s.18, Çıra yay, İst.2005.

ettiği gibi, “Söz sestem, harften ve lafızdan ibaret değildir. Onu önemli kılan, anlamı, muhtevası, düşünce eylemi ile olan irtibatı, en önemlisi de hakikat ile olan ilişkisidir.”⁴ Buradaki söz, bizim sözlerimize, söylevlerimize imtiyaz kazandırmaz. Neden? Biz yokken de söz vardı da ondan. Belki en alt kategori olarak elbette bizim de konuşma ve yazmalarımızla ilgilidir. Ama hakikat anladığımızın çok üstündedir. Bir kere söz yani kelâm Allah’ındır. Bütün kelimeler onundur, ondandır. (Bakara: 37) O el-Kelâm’dır. Yani mutlak kelâm sahibi. Bu bizim anladığımız cinsten bir konuşmayla sınırlı değildir. Allah’ın sözü her şeyden evveldir, her şeyden öncedir ve tüm varlığı, tüm oluşlar, olaylar evrenini kuşatır. Yuhanna’daki o cümle devam eder “Söz hakikatti.” Allah’a ait olan sözün hakikat dışı olması zaten düşünülemez.

Sözün hakikatle özdeşleştirilmesi bütün fonetik, semantik formları bir alt kategoriye indirir. Hakikat beşeri dimağ ve idrak ölçülerimizle anlayıp biçimlendirdiğimiz bütün anlam ve anlamaları aşp daha yüce, daha aşkın bir iradeye yönelir. Adeta hakikate yönelen bir sözden bahsedilmektedir. Hakikat söze anlam, önem, istikamet veren ana cevher veya ideadır. Yine Görmez Hocamızın ifadesiyle “Sözden maksat mana ve Hakikattir.” “Söz oluşturulan kelimeler, Hakikat’in kaynağı değil işaretleridir. Anlam ve yorum, hakikati kelimeye uydurmak değil işaretlerin gösterdiği hakikat’e doğru yürümektir.”⁵

2.

Dünyadayken nesnel olmak veya nesnelleştirerek anlamak durumunda olan idrak, Platonik felsefeyle gölgeden farksız tüm yanıltıcı aşamaları geçerek ana ideaya, üst ideaya ulaşır. Bir anlamda felsefe insanı beşeri kaygı ve uğraşlarından alarak asıl anlama, ilahî olana yaklaştırır. Burada asıl olan o ideanın cevheri, mahiyeti midir, yoksa ona aracılık yapan diğer formlar mıdır? Biz dilin aracılık yaptığı hakikate de söz diyoruz. Diyoruz ancak bir muazzam arıtma ve ayıklama aşamalarından sonra sözün katıksız hali ortaya çıkıyor. Arıtma ve ayıklama bir anlamda insanın kendini dille aşma çabasıdır. Tabir yerindeyse söz katından insan idrakine doğru dile dönüşen hakikat bu kez de dilden söze doğru yükselmek için kendini aşar. İnsanın kendini düşünme ve tanıma serüvenini dilin hermetik ve fenomenolojik boyutuyla ilişkilendirerek tartışan çağımızın en önemli düşünürlerinden Ricoeur’un, dilin kendi başına bir ‘hakikat’ seviyesi teşkil etmediği görüşünü açıklayan cümleleri ilginçtir: “Dil kendiliğinden

4 Mehmet Görmez, Kalbin Erbaini, 3.bas. s.68, Otto yay, Ank. 2016.

5 Mehmet Görmez, age, s.67.

varoluşa bağlıdır. Başka bir ifade ile dili aşmak, bir ontolojiye yönelmektir.⁶ Heidegger etkisinde olduğu açık olan bu yaklaşım “dili anlamanın ve yorumlamanın insanın kendi kendisini anlama, kendi kendisi hakkındaki anlayışını genişletme çabası olduğunu” ifade eder.⁷ Heidegger’in karşılığı varoluş veya varoluş hakikati diye verilebilecek ‘dasein’in zaman’la birlikte kurucu unsuru olan dil, “yalnızca bir iletişim aracı değil, insan yaşamının devindiği boyut, dünyayı oluşturan ögedir. Dilin insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri kendine ait bir varlığı vardır.”⁸ Bu dilin hakikatidir; asıl mahiyetidir. Burada sözün dil ve hakikat katında anlaşılması, hakikatin kavranabilen, kavranamayan birçok mahiyetiyle bizi yüzleştirir. Bu bağlamda hem araç hem amaç olarak dilin imkân ve hikmeti daha derinlikli anlaşılmalıdır.

Birbirine uzak olmayan alanlarda olduklarını kabul etmekle birlikte dili ve sözü ayrı katların, kategorilerin kavramı olarak kullanıyoruz. “Söz dile yakın bir anlama sahip olmakla birlikte tamamen dile indirgenemez.”⁹ Bizce dil reel bir gerçeklikse, söz de sonsuz hakikatle ilgili, onunla birliktedir. Söz sonsuz hakikattir dense yanlış olmaz. O zaman asıl amaç sözdür. Dil dünya alan ve ölçeği, beşer algı ve alışkanlığı içinde ve devinimi gereği söze yönelmek durumundadır. Bir araç olarak söze yaklaştığı, onu işaret ettiği ölçüde ifade etme aracı işlevini yerine getirir. Dilin hakikati ancak işaret ettiği veya edecek olması, hakikatin, Tanrı da dâhil olmak üzere bütün kevnîyatla olması sebebiyledir. Kevniyatın dili kelâm, kadim felsefedeki karşılığıyla logos’tur. Kelâm insan ve dünyasına indirildiği zaman dile dönüşür. Dil beşer ve dünya katını aşınca kelâma. Dil o alana girince, algı yetenekleri yetersiz kalan insan idraki teslim olur. Teslimiyetin adı imandır. O zaman anlam ve hakikat olarak sözün önce oluşu edebi ve felsefi faaliyetleri yeniden tertip etmeyi gerekli kılar. Ancak şimdilik biz düşündüklerimizin güçlü ipuçlarına rağmen sözün mü felsefeden ve edebiyattan, felsefe ve edebiyatın mı sözden önce geldiğini sadece bir cümle ile geçelim: Hakikat, kimileyin söze gelir, kimileyin sözle gelir.

Gündelik kullanımıyla bildiğimiz dil, esasen sözün idrak dünyamıza inerken oluşan kırılmaların yansımalarıdır. Önce var olan sözün hakikat oluşu böyle anlaşılırsa, dilin yaradılış hikmeti, hakikatin dil veya sözle ifade edilişi ile ilgili kanaatimiz yeni muhtevayla biçim almak durumundadır. Gündelik hayatta, sanatta ve felsefede kullandığımız haliyle de dil söze

6 Tahsin Görgün, Anlam ve Yorum, s.95, Gelenek yay, İst. 2003.

7 Tahsin Görgün, age, s.96.

8 Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Önce Söz Vardı, s.43, Vadi yay, Ank.1996.

9 İbrahim Bor, Analitik Dil Felsefesinde Dil Düşünce ve Anlam, s.17, Elis yay, Ank. 2011.

yönelmeli, sözü yüklenmeli, söze hizmet etmelidir. Wittgenstein'in "Felsefe dilin kullanımına hiçbir şekilde el sürmemelidir."¹⁰ şeklindeki görüşü bu bağlamdaki zihni temellendirmeler için önemlidir.

Hangi alan ve seviyede bulunursak bulunalım insan sözü yüceltemez ancak sözle yücelir. Sözle en doğrudan irtibatı olan edebiyat için 'sözle yücelme uğraşdır' dense yanlış olmaz. Yücelme iddiasından vazgeçmiş olanların edebiyata ilgi duymamaları garip bir durum değildir. Ancak edebiyata ilgisiz olanlar sözü yere düşürmek, sözü yerlerde süründürmek zorunda mıdır? Varlığın ve anlamın doğrudan kendi hakikati olan söz, gönül eğleme ve nefsi avundurma malzemesi olarak görülmemelidir. Görünüşte sözü hafife alıp, küçümseyenler, gerçekte yitirdikleri dışında bir şey kazanamazlar, kazanmadılar.

Sözü yaratan Allah benliğimizi de sözü anlayacak kapasite ve eğilimde yaratmıştır. Benlik Allah'ın sözüyle kimliğini, güzergâhını bulur. Benlik Allah'ın sözüyle tezyîn olur. Söz içimizi, dışımızı aydınlatır. Aklımız sözle, kalbimiz sözle ılırdar, parıldar. İnsan söze tutunarak anlam bulur, sözü terk ederek anlam yitirir. İnsanlığın anlam arayışı içinde söze yönelimin büyük önemi olmuştur. İlk felsefeciler düşünmeyi hakikat sevgisi olarak açıklıyorlardı. Logos hakikatin kendisiydi. Ve logos söz demekti aynı zamanda. "İnsan ruhunun ışığın kendisi olduğu söylene de, o ışığın kendisi değil, söz'dür."¹¹

3.

Logos nasıl bir sözdü? Senin benim, herkesin kullandığı söz veya sözcükler de logos muydu? "Logos, 'anlam' anlamına gelen Yunanca bir kelimedir."¹² Ancak burada kast edilen, gösterge olarak sadece bir kelimenin anlamı değildir. Konunun anlaşılması Mısır'da Hermes okulunun Mito-lojiden Filolojiye doğru açılım gösteren Yunan Felsefe birikimine etkisi dikkate alınmakla mümkündür. Değilse salt sözlük karşılığıyla yapılan açıklamalar yetersiz kalır. Mehmet Kaplan'ın dediği gibi sözlükler cansız kelimeler yığınıdır, "insanları aldatır"¹³ Kelimeleri canlı tutmak, onları var eden tarihsel, kültürel arka planı bilmek veya yaşanır kılmakla mümkündür.

10 Ludwig Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, s.69, çev. Haluk Barışcan, Metis yay, İst.2007.

11 Betül Çotuksöken, Saffet Babür, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, s.77, BilgeSu yay, Ankara, tarihsiz.

12 Wictor E. Frankly, İnsanın Anlam Arayışı, s.96, çev. Selçuk Budak, Öteki yay, Ankara 1997.

13 Mehmet Kaplan, Kültür ve Dil, s.134, 7.bas, Dergâh yay, İst.1992.

“Thales, felsefeyi mitolojiden ayıran, başka bir deyişle mitostan logos’a geçişin öncüsü olan bir filozoftur.”¹⁴ Logos’u en üstün idea ve irade olarak tanımlayıp kavramsallaştıran Herakletios olmuştur. Bilindiği gibi varlığı hareketle dolayısıyla değişimle açıklayan Filozofa göre “Her şey hareket halindedir, durağan hiçbir şey yoktur. Bütün değişimler belli bir doğa yasasına uygun bir biçimde gerçekleşir; bu yasa logos’tur. Logos düzenlidir, anlamlıdır ve kavranabilir. Logos doğa yasası olduğu kadar, aklın ve bilmenin de yasasıdır.”¹⁵ Logos, öncesizlik sonrasızlık içinde kendi yasasını kendisinin koyduğu evrensel düzenin sistemidir.“ Bu öğretiyi kendisinden sonra gelen Goethe, Hölderlin, Nikolaus, Hegel ve Nietzsche’yi etkilemiştir”¹⁶ Platon’a göre “İyi, geri kalan tüm olguların kaynağıdır. Bu düşünce en yüksektedir; onun ötesinde başka bir şey yoktur. Gerçek ve iyi özdeşdir; iyi ideası evrensel amaç olan logos’tur.”¹⁷ Herakletios’a ilaveten Aristoteles de “Logos’u aynı zamanda matematik oran, orantı, ratio olarak da anlar.”¹⁸ Ancak, Herakletios ve Yuhanna İncil’den çok daha önce Mısırlılar logos fikrine belki inancına sahiptiler.¹⁹ Logos İbrani geleneğinde Eski Ahit’in öğretisine bağlı olarak bütün öteki ilahî sıfatların üzerinde bir gerçekliğin karşılığı olarak kullanılmaktaydı.²⁰

MÖ. Bin yılında başlayan, 7. Yüzyılda hızlanıp 5. Yüzyılda klasik olgunluğuna erişen Yunan felsefesinin akademide retorik usulüyle geliştiğini biliyoruz. Akademide tedris edilen Retorik, Gramatik ve Diyalektikten oluşan üç ana ders de sözle başka bir ifadeyle bilme ve düşünmeyle ilgiliydi. Yunan düşünürlerini sofoslar ve filosofoslar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bir üçüncü grup olarak sofisleri de saymamız gerekir. “Phlasophos’ bilgeliği arıyor ve hakikati elde etmeye çalışıyordu; ötekiler yani ‘sophos’lar ise bilgelğe ve hakikate sahip olduklarına inanıyorlardı.”²¹ İster arasın ister sahip olsun kadim filozoflar hakikatin peşindedir. Neyin hakikati? Her şeyin. Görülen ve algılanabilen evrenin bilgisinden beş duyuyla görülmez ve algılanamaz olan ancak duyumlar yoluyla bilinen hakikat evreninin bilgisi. Hakikat varlığın, oluşun değişmez yasasıdır. Zamana

14 Nahit Bilgin, Felsefeden Ekonomiye Antik Yunan Dünyası, s.164, Arkeoloji ve Sanat Dünyası yay, İst.2004.

15 Metin Bobaroğlu, Batınî Gelenek, s.87, Ayna yay, İst. 2002.

16 Osman Polat, Sanat ve Estetik Üzerine Notlar, s.43, Akdeniz yay, Antalya 2003.

17 Nahit Bilgin, age, s.122.

18 Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü, s.210, çev. Hakkı Hünler, Paradigma yay, İst. 2004.

19 Mahmut Erol Kılıç, Hermesler Hermes, s.20, Arkeoloji ve Sanat yay, İst. 2010.

20 Roy Harris ve Tablot J. Taylor, Dil Bilimi, Düşününde Dönüm Noktaları, s.40, çev. Eser E. Taylan, Cem Taylan, TDK yay, 2002.

21 Ernst Von Aster, ilkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihii, s.1, çev. Vural Okur, İm yay. İst. 2000.

göre değişmeyen en yüksek, en üst gerçekliktir. İşte hakikat budur ve bu logostur. Bütün kadim filozoflar aslında bütün akıl yürütmelerle logosun yani sözün sırrını çözmeye, mahiyetini anlamaya çalışmıştır. Dilden ayrı düşünülemeyecek akıl sırrı açacak önemli bir anahtardır. “Yunan filozoflar, Yunan dilini aklın diliyle özdeşleştiriyorlardı; .../. Logos düşüncedir, söylemdir.”²² Akıl veya düşünmenin yanında dil anlamına da gelmektedir.²³ “Aristoteles’in gözünde dil, insanı ‘rasyonel canlı’ yapan o belirgin zihinsel meleke, yani sadece logos’un bir tezahürüdür.”²⁴ “Logos kelimesi sadece düşünce ve dil anlamına gelmemekte aynı zamanda kavram ve kanun anlamını da taşımaktadır.”²⁵ Bu bilgiler özellikle söz, dil, düşünce, hakikat bağlantıları açısından önemli olmakla birlikte, anlaşıldığı üzere konuyu çerçevesi gittikçe genişleyen anlamıyla açıklamak için yeterli değildir. Yeterli olmayış logos’un dili ve düşünceyi çok aşan niteliği sebebiyledir.

Logos’a, “evrensel akıl, akıl yasası, evrenin akılsal düzeni, tanrısal ruh, düzenleyici güç, bilgece bilgi, bilim, tanrı sözü ve nihayet sadece söz” karşılıkları ile daha yüksek anlam verilmiştir.²⁶ Bu ifadelerden logosun yöntem, muhteva, anlam ve amacı bakımından bütün bir varlık ve oluş dünyasına hükmeden insanüstü bir söz, diğer ifadeyle ‘tanrı buyruğu’ olduğu anlaşılmaktadır. Evrensel akıl olarak logos, “farklılık içinde birliğin, birlik içinde farklılığın olmasını sağlayan ilkedir, tanrısal bir hâkim, ebedi ve ezeli olan Bir’dır.”²⁷ Bu son ifade ile tanrıya açık bir gönderme yapılmaktadır. Mutlak var olan, var eden Tanrı’dır. İbrahim peygamberden İdris peygambere kadar felsefenin beslendiği damar dikkate alındığında, esasen ‘Tanrı’ile kastedilenin İbrahim Peygamber’in, Hazreti Musa’nın Rabbi olan Allah’tan başkası olmadığı anlaşılır. Hemen bütün filozoflarda görüleceği şekliyle varlığın, hareketin, zamanların ve mekânların ilk nedeni odur. Yaratan, sevk ve idare eden kudret, akıl, irade odur, onundur. Allah yarattığı her şeye onların var oluş yasa ve yeteneğini de vermiştir. Varlığın dilinde, tarzında, bilgisinde asıl olan onun dili, bilgisidir. Hakikat odur, ondadır. Her bir varlığın hakikati de ondan bağımsız anlaşılamaz.

22 Umberto Eco, Avrupa’da Kusursuz Dil Arayışı, s.12. çev. Kemal Atakay, Literatür yay, İst.2004

23 Gadamer, “İnsan ve Dil”, Felsefi Fragmanlar, s.113, çev. ve der. Medeni Beyaztaş, Efkâr yay, İst.2004.

24 Roy Harris ve Tablot J. Taylor, age, s.20.

25 Gadamer, “İnsan ve Dil”, age, s.116.

26 Mustafa Günay, “Evrenselci Aklın Eleştirisi”, Anlama ve Yorum, Doğan Özlem Armağan Kitabı, s.262, İnkılâp yay, İst. 2004.

27 Robin Sowerby, Yunan Kültür Tarihi, s.152, çev. Özgür Umut Hoşafçı, İnkılâp yay, İst. 2012.

Benjamin, varlığın öncesizlik ve sonrasızlığıyla bütün zamanları aşan hakikatini en son ifade eden düşünürlerden biri olmalıdır: “Şeylerin kendi dilinden, doğanın dilsiz büyüğü içinde sessiz biçimde Tanrı’nın kelâmı parıldar”²⁸ Hemen bütün filozofların temel kabulleri tevhidî diyeceğimiz bir istikamettir. İstikamet bilincinde olanlar kadar hikmet ve hakikat arayışını ideal edinmiş felsefi hareketin doğası içinde doğruya yönelmiş olanlar da vardır kuşkusuz. Öyle bile olsa varlığa kodlanmış, varlığa verilmiş bilgiyi araştırmak insana değer katacak, değer kazandıracak asil fitri yönelişlerdir. Dolayısıyla her bir varlığın, varlığın her bir alanının kendi yasası, yani logosu vardır. Sonlarına loji kelimesi getirerek ifade ettiğimiz bilim ve disiplin çeşitlerinde ‘-loji’ lafzı Yunancadaki logos kelimesine tekabül etmektedir.²⁹

Logos nasıl bir sözdü? Anlaşıldığı üzere Logos sözdür ama sözün asıl mahiyeti olan akıldır, bilgidir, düşüncedir, iradedir. Logos kudrettir, düzendir, sistemdir, işleyiştir, sonsuzluktur. Logos ana sebeptir, cevherdir. Bilimdir, disiplindir. Logos’un hakikat içermesi, hakikate yönelmesi gerekirdi. Logos bir üst aklı, üstün aklı, yüksek ideayı temsil ediyordu. Düşünme, erdemli olma hep logos içinde ifade edilebilirdi. Yuhanna’nın ilk neden olarak var olduğunu söylediği söz kavramının, Yunan filozoflarının Tanrı anlayışının temelini teşkil eden akıl veya logos kavramıyla benzerliği veya akrabalığı çok açıktır. Bu kavramın kaynağının muhtemelen Yahudi Philon olduğu söylenmiştir. “Philon’un Eski Ahit’le Platonculuk arasında bir uzlaştırma gerçekleştirmeye çalışırken, evrenin varlığa gelmeden veya yaratılmadan önce Tanrının zihninde bir idealar dünyası, logos olarak var olduğu şeklindeki görüşünü biliyoruz.”³⁰

4.

İsa peygamberin daveti çok tanrılı pagan topluma anlatılırken, kadim filozofların varlık ve hakikat üzerine düşünceleri Hristiyanlığın ilk tasavvurları üzerinde etkili oldu. Özellikle de Platon ve Philon’un logos düşünceleri bir anlamda yeni dinin temel inancını açıklıyordu. Bize göre aradaki yaklaşma hatta uzlaşma bütün yanlış anlama ve bozulmalara rağmen her iki damarın da aynı kaynaktan beslenmesi sebebiyledir. Plotin’den Augustinus’a kadar ilk Hristiyanlar bu Platonik felsefenin açılımlarını

28 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, s.178, çev. Nurden Gürbilek, 4. bas. Metis yay, İstanbul 1993.

29 M. Heiddegger, “Felsefe Ne Demektir?”, *Felsefi Fragmanlar*, s.38, çev. ve der. Medeni Beyaztaş, Efkâr yay, İstanbul 2004.

30 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C.5, s.258, İstanbul Bilgi Üniv. Yay. İstanbul 2010.

kendi manevi dünyalarından ayrı düşünmediler. Hatta Platon için 'İsa'dan önceki Hristiyan' yakıştırmayı yaptılar. Ancak elbette Hristiyanlık ile Eflatunculuğun birebir örtüştüğünü veya örtüştürüldüğünü söylemek doğru olmaz. Ayırışmanın yaşandığı kavramlardan biri de 'logos', artık kavramın yeni karşılığı ile 'Tanrı kelâmı veya Tanrı'nın Kelimesi'dir. Müslüman düşünürlerin de etkilerinde kaldığı "Platoncular, Tanrı'dan çıkan ikinci ilkenin yani Logos'un veya Nous'un varlığını kabul etmelerine karşılık, Hristiyanların temel inancı olan İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak Kelâm olduğu görüşüne karşı çıkmışlardır."³¹

Logos öğretisinin Hristiyanlığa aktarılma kanallarından biri de doğa, bilgi ve ahlâk arasında tanrısal bağlar kurarak ilkeli yaşamayı prensip edinen Stoa okuludur.³² Aziz ve rahipler bu anlayışı yeni inanca uyarlamakta bir sakınca görmediler bilakis yarar gördüler. Evrende egemen olan dört temel gücü, madde, ruh, logos ve tin olarak kategorize eden Gnostiklerden³³ Patristiklere kadar çeşitli felsefi duyarlık ve anlayışlar, yeni dinin inanç ve kültür olarak şekillenmesinde etkili olmuştur. Çeşitli yorum farklılığına rağmen benimsenen temel yaklaşım mutlaka her şeyin en doğrusunu Tanrının bildiği gerçeğidir. Gerçek bilgi yani hakikatin bilgisi her hal ve şartta insanı aşan bir mahiyete sahiptir. Mutlak hakikati, felsefenin Hristiyanlıkla yeni tanımına kavuşmuş kavramı ile söylersek logosu öğrenmek isteyen Tanrı'nın sözüne itibar etmek, inanmak durumundadır. En gerçek, en doğru olan Tanrı'nın sözüdür. O halde yapılacak iş belliydi: Allah'ın sözlerini anlamaya çalışmak doğrudan hikmeti ve hakikati anlamak olacaktır. Yuhanna İncil'indeki cümlelerin son bölümü Hristiyan kelâmının oluşmasında önemli oldu. "Ve söz Tanrıydı."

"Önce söz vardı. Söz hakikatti ve söz Tanrıydı" İncil'in Yunanî metnlerinde buradaki söz 'logos' olarak geçiyor. Böylece antik Yunandan beri sürüp gelen logos tanrısal bir mahiyet kazanarak bir anlamda somutlaşıyordu. Söz ancak Tanrı sözüdür ve hakikati yani logosu öğrenmek isteyenler Allah'ın mesaj ve kelimelerini öğrenmelidir.

Sokrates'ten beri bilinen ama künhüne tam da vakıf olunamayan dil gerçeği de Tanrı'nın yaratmasından ayrı düşünülemez. Her bir varlığın anlamı onu ifade eden kelimeye, giderek bütün varlığın anlamı da dile yüklenmiştir. Martinet'in dediği gibi yapılması gereken "doğrudan doğruya dilin kendi içinde bulunan" anlam derinliğini ortaya çıkarmaktır.³⁴

31 Ahmet Arslan, age, s.361.

32 Osman Polat, age, s.43.

33 Egon Friedell, Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi, s.18, çev. Ersel Kayaoğlu, Dost Kitabevi yay, Ank. 2006.

34 André Martinet, İşlevsel Genel Dilbilim, s.184, çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum yay, Ank. 1985.

Yaratılmış olan her bir şeyin hakikatinin yaratan tarafından belirlenmesinden daha tabii ne olabilir? Tam da bu noktada bütün zihni ve samimi çabalara rağmen yüzyıllar boyu kafası karışık olan felsefenin de sükûn bulduğu söylenebilir. Bir anlamda şimdiye kadar dünya ile otorite ve onların geliştirdiği bilgi ile daha çok da metafizik duyulara dayanarak kavgalı olan felsefe, İsa peygamberin aşkın formu ile uzlaştı. Logos daha yoğun anlam derinliği ile artık sonsuzluktur. Hem kavranamayan hem de İsa'nın tebliği ile müşahhas denilecek canlılıkta hissedilen Logos sonsuz iradedir, akıl, sonsuz kudret ve Tanrısal olan mutlak sözdür. Kendini tüm açıklığı ile sunan hakikate ancak teslim olunur. Aklın, düşüncenin, samimiyetin sınırı buraya kadardır. Peki, bundan böyle düşünme faaliyeti, bilme merakı olmayacak mıdır? Hayır, tersine varlığa teslimiyet olan imanın teskin edici kalp huzuru ile yaklaşma dönemi başlamıştır. Bunun için en kestirme, en tutarlı ve en doğru yol logos'u yani Tanrı sözünü anlamaya çalışmaktır. Bütün, gerçek ve lâzım olan bütün bilgiler Tanrı sözünde gizlidir. Hakikatin sırrı logostadır ve logos Tanrı sözüdür. Bu inanç ve değerlendirmeler sonucu ile yeni bir aşama başladı: Filologos. Yani Filoloji. Böylece zihni dönüşüm ve kavrama biçimleri ile birlikte batıda felsefenin evrimi, filosofos'tan filologos'a gelişim süreci içinde daha iyi anlaşılabilir. Antik dönemde kimi bilgin ve araştırmaya düşkün insanlara 'filologos' denildiği, özellikle Hellenistik dönem İskenderiye'sinde kendisini bu adla niteleyen ilk bilginin Eratosthenes olduğu bilinmektedir.³⁵

Söz buraya kadar gelmişken filolojinin dayandığı mitolojik efsaneyi anmamak bir eksiklik mi olurdu acaba? Hikâyeye göre, Merkür evlenmesine yardımcı olması hususunda Apollon'dan öğüt ister, "Apollon ona bilge genç kadın Philologia ile evlenmesini önerir. Philologia, Parnas'tadır. Ama o aynı zamanda gökyüzünün ve yeraltı dünyasının da gizlerine âşinadır, oralarda da gezinir. Demek ki, o her tür bilgiye sahiptir, her şeyi bilir. Philologia ölümsüz olmazdan önce, bazı kitapları insanlara, yani ölümlülere miras olarak bırakır; fakat daha sonra onları Apollon'a düğün armağanı olarak yeniden alıkoyar; yani yedi özgür sanatı. Bu mitosun klasik filolojiye mal edilmiş olması anlamlıdır. Filolojinin tüm bilgiyi kapsamı, Boeckh'e şunu söyleme imkânı verir: "O halde tüm bilimlerin tarihi filolojidir."³⁶ Diğer birçokları gibi mitolojinin bu hikâyesi de hoşuma gider. İçinde bilginin, ilmin, anlamın önemli ve sonsuz bir değer olduğu simgesel açılımlarla anlatılır. Bu ve benzer hikâyelerle din ve felsefe alanlarında

35 Dionysios Thraks, Gramer Sanatı, s.11, çev. Eyüp Çoraklı, Kabcacı yay, İst.2006.

36 Uwe Japp, "Hermetik ve Edebiyat", Hermeneutik Üzerine Yazılar, s.236, çev. ve der. Doğan Özlem, Ark yay, Ank. 1995.

sürdürüldüğü sanılan hakikat ve anlam arayışının mitolojide nasıl yer aldığı öğrenme imkânı buluruz.

Günümüzde filoloji, basit tanımı ile dil araştırmacılığı olarak bilinmektedir. Daha çok gramer ve gösterge arasında dar bir zeminde dilin kısmen tarihi ve kültürel boyutlarını ama daha çok pratik hayatta konuşulup yazılarak yaşayan taraflarını konu eder. Alman yazarı ve düşünürü Hamann, dili, aklın aynası ve görünmesi kabul eder. 'Akıl dildir; dil olmasaydı akıl da olmazdı' der.³⁷ Richard Sheridan: "Fikir ve kelime arasında öyle yakın bir ilinti var ki, birindeki eksiklik veya hata diğerinde kendini derhal belli eder."³⁸ 'İnsanın fikri neyse zikri odur' demişizdir. Filoloji çalışmalarında dili var eden düşünce, anlam ve ruh boyutunun yok denecek kadar az olduğunu gözlemlemek zor değildir. Bu belki de logosla ifade edilen akıl ve anlam derinliği ile uzaktan yakından ilgisi olmayan pozitivist ideolojik tavrından kaynaklanıyordur. Gadamer'e göre 18. ve 19. yüzyılda hakikatin bilimsel pozitivist yönetime havale edilmesi eleştirilmesi gereken asıl noktadır.³⁹ Anlama dayanan, hakikati önemseyen bir hayat ve varlık yok edilmek istenmektedir. Dilin ruhu öldürülmektedir. İnsan ruhu ölmüş bir dille anlam bulamaz.

Oysa filoloji felsefenin yerini alan bir düşünme ve bilgilenme yöntemi olarak söze dolayısıyla önce kutsal metinlere sonra klasik eserlere yönelme ihtiyacından doğmuştur. Greklerin Homeros yorumculuğu ile başlayan, İskenderiyeli filologların sistematik kütüphaneciliği ile süren arayış ve alışkanlık, Ortaçağ'da kutsal kitap yorumculuğu ile en olgun seviyeye yükselir. Son zamanlarda ileri düzeyde revaçta olan yorum bilgisinin büyük ölçüde kutsal yazı ve metinleri yorumlama çabası sonucu ortaya çıktığı tartışılmaz bile.⁴⁰

Teolojiyle iç içe gelişerek skolâstik birikime dönüşen filoloji çalışmalarını bizdeki hadis ve tefsir çalışmalarına benzeterek anlamak belki eksik olur ama yanlış olmaz. "Bu gelişim içinde ilk ayrılma, Hermeneutica sacra (kutsal metinlerin yorumlanması) ile hermeneutica profana (kutsal olmayan metinlerin yorumlanması) arasında ayırım yapılmasıyla ortaya çıkmıştır."⁴¹ Maddi ve manevi boyutları ile hakikatin daha sağlıklı kavranmasını kolaylaştırması bakımından bilgiyi alanlarına göre tasnif eden anlayışın seküler dünyanın mantığına teslim olması, esaslı kaymalara, bozulmalara yol açmıştır. Şöyle ya da böyle 18. yüzyıla kadar akademiden

37 Doğan Aksan, *Dil Şu büyü Düzen*, s.35, 3.bas, Bilgi yay, Ank. 2011.

38 Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşmesi*, s.389, Vadi yay, Ank.1992.

39 Erol Göka, *Abdullah Topçuoğlu*, Yasin Aktay, age. s.46.

40 Paul Ricoeur, *Yoruma Dair Freud ve felsefe*, s.34, 35, çev. Necmiye Alpay, Metis yay, İst. 2007.

41 Uwe Japp, agm. age, s.239.

başlayan kadim geleneklere sadık kalmış anlama ve yorumlama çabası olarak hermetik sözü, ilahî kelâmın muradını değil kendi anlayışını esas alan bir yol izlemeye başlamıştır.⁴² Hakikate yükselmek için çaba sarf eden insan, onu bir kat daha aşağıya, kendi anlayış seviyesine indirmiş, kendi anlam ve anlama dünyası içinde mutlu olmayı seçmiştir. Artık ‘anlama’ ile sınırlanan ‘hakikat’, farklı anlama ve yorumlama biçimi içinde kıvamını bulacak belki de kıvamını kaybedecektir. Gadamer, Hermötik düşüncenin geldiği son aşamada anlam ve logos ilişkisini şöyle açıklayacaktır: “Ruhların gizemsel bir birleşmesi değil, insanların ortak bir anlam sahasına katılmaları (diyalog) süreci içinde “doğru olarak ortaya çıkan şey logos’tur. Bu ne sizin doğrunuz ne de benim doğrudur. Buradaki doğru iletişimde bulunanların öznel görüşlerini aşan bir doğrudur.”⁴³ Burada öznel görüşlerin aşılması asla ilahî, aşkın bir doğruya yönelişi değil, bir marifetmiş gibi kendi dünyasında yalnız ve zayıf bırakılmış bireylerin eleştirel çoğulculuğunu ifade etmektedir. Herkes zayıflatılmış, kendi gerçeklikleri içinde hürdür, fikir ve düşünce özgürlüğü bağlamında istediği anlamı kurabilir.

Bundan böyle bir metin, son kutsal yorumunu, kendini yeni Hermes olarak gören modern insanın dimağında alacaktır. Bir anlamda insan söz söyleme hakkını Tanrı’nın yetkisinden almıştır. Promete ışığı çalmanın ötesinde kendi Olimpos’unu kurmuş, kendi ateşini yakmıştır. Acaba öyle midir? Bu hezeyan yığintısı dağ, insanın başını döndürmüş olmasın? Veya insan yönünü, yolunu hatta kendisini unutturacak bir baş dönmesi etkisiyle Olympos’ta olduğunu sanmasın? O acaba alçalarda yükselmenin halüsinasyonu içinde midir? Acaba çaldığını sandığı ateş sadece elini değil, aklını, vicdanını, tüm ruhunu ve bütün bir varlığını mı yakmaktadır? Şimdi o anlamın, anlamanın, hakikatin neresindedir? Gerçekten her şey anladığı, anlamak istediği gibi midir, o kadar mıdır? Yoksa işine geleni anlayan, işine gelmeyi anlamayan bir savrukluyla anlamın, anlamının sorumluluğunu taşıyamamakta, anlamsızlaşmakta mıdır?

5.

Aralarında yakın semantik ilişki olmasına rağmen logos, bizim inanç ve kültürümüzde kelâm kavramıyla karşılanacak bir hakikate denk düşmez. Evvelâ her iki kelime de farklı kültür iklimlerine aittir. Bundan mütevellit önemli mahiyet farklarına sahiptirler. Anlam ve mahiyet farkları, her iki

42 Gadamer, “Hermenetuike”, Hermeneutik Üzerine Yazılar, s.14, çev. ve der. Doğan Özlem, Ark yay, Ank. 1995.

43 Ergüden Akın, “Gadamer’de Estetik Deneyim Kavramı”, Felsefe ve Sanat Sempozyumu, yay haz. Ömer Naci Soykan, s.67, Ara yay, İst 1990.

kavramla ifade edilen inanç ve tasavvurun aynı ilahî kaynaktan çıkmadığı anlamına da yorumlanmamalıdır. Özellikle önceki kaynakların bize kadar intikalinde sarıh ve sahihliğini muhafaza edememiş olması, felsefi açılımlardaki yansımalarıyla anlamamızdan başka imkân bırakmamıştır. Evet, felsefenin logosunda ilahî çizgiler yok değildir, ancak iyi niyetle ne kadar zorlarsak zorlayalım bizce burada beşer aklından tanrısal olana bir gidiş vardır. İlk bakışta bu gidişte bir sakınca görülmeyebilir. Ancak bütün alam ve anlamaların ontolojik yönü ile ilgili temel bir konuda durum farklı olur. Mesele doğrudan insan var oluşumuzla, o varoluşun ulûhiyet ve kulluk anlayışı ile ilgilidir. Tanrı'yı insan gibi düşünmek, batılı zihnin, erken mitolojik dönemlerden beri, benliğinden atamadığı hastalığı olmuştur. Son tahlilde tanrısal söz veya tanrının sözü olan logos, beşeri tanım ve kabul alanı ile mahiyet kazanmıştır.

Bir anlamda insan kendi akıl ve dimağının son sınırlarındaki iradeyi logos olarak adlandırdı. Başka bir ifade ile insan, bilgi, anlayış, tahayyül veya kudret olarak kendisi için düşündüğü son aşamayı tanrısallıkla ifade etti. Yani kendi amaç ve anlamını içeren ontolojik hakikatini tanrısal öğretisi ile belirlemedi. Tersine kendi tasavvur ve kurgusuna yani heva ve hevesine uygun bir Tanrı yarattı. Böylece katlar, kategoriler karıştı. Bu karışıklık elbette insanın kendi zihninde, algı biçimi ve düzeneklerindedir. Logosa işte tam da bu aralıkta epistemolojik içerik kazandırılmak istenmektedir. Augustin'in ifade ettiği gibi anlamak için inanmanın gerekli olmadığını söyleyen insan, kulluğa bir türlü razı olamayışın başkaldırısı, ama Tanrı olmanın da imkânsızlığı içinde esasen derin, karanlık bir ruhi bunalım yaşamaktadır. Bütün hastalıkları aratacak düzeyde bir varoluş bunalımıdır bu. Oysa sözü, kelâmı yani ulûhiyeti, mutlak karar ve iradeyi Tanrı'da görse işte o zaman Tanrı'yı kendi keyfine göre tanımlama, başka ifadeyle bir türlü keyfine göre Tanrı olamama sıkıntısından sıyrılacak. Kendisini yaratanın tanımına göre çizdiği yolda sükûn bulacak. Akıl, kendini tanrılaştırmamanın değil, Tanrı buyruğunu anlamamanın çabası içinde olacak. Hem lâfzi hem iradi düzen ve tertipleniş, kelâmın Allah'tan insana ve varlığa inişini gerektirir.

6.

Kökeni itibariyle kelime ile doğrudan ilişkili bir kavram olan kelâm, önemli bir etimolojik karşılığında 'yaralamak' demektir. İnsan yarasının acısını nasıl içinde duyarsa, kelimelerin de iç dünyamızda veya kendi derinliklerinde saklanan anlamı belirtmesi gibi bir özelliği vardır. O nedenle her kelime bir bilginin, duygunun, düşüncenin ifadesidir. Diğer bir tanıma

göre kelâm ‘anamlı söz’ demektir. Bir sözün kelâm olabilmesi için aralarında isnat bağı olan en az iki kelimedenden oluşması gerektiği söylenmiştir.⁴⁴

Geleneksel İslâm anlayışı içinde kelâm Allah’ın subutî yani zorunlu sıfatlarından biridir ve yine yaygın anlayışa göre Allah’ın konuşması demektir. Ancak gündelik hayatımızda konuşma karşılığı ile bildiğimiz kelâm yaklaşımı ile bu sıfatı gerektiği gibi tezekkür etmiş olmayız.

Kelâm insan aklının, idrakinin dâhli ve müdahalesiyle oluşmaz. Başka bir ifadeyle kelâm’ın mahiyet ve keyfiyetini belirlemek bizim kudretimiz dâhilinde değildir. Ancak her türlü insanî kudret ve kabiliyet kelâma yönelererek anlamını bulur. Algı ve idrakimiz onunla bağlantılı ancak o algı ve idrak sınırlarımızla kıyaslanamayacak yüceliktir. Sonsuz yüce iradedir. Sonsuz yüce ilim, hikmet ve kudrettir. Biz ona ancak inanır, teslim oluruz. Teslim oluşumuz ne için yaratıldığının bilincinde bir kullukla hakikatini anlayan ve yaşayan varlığımızın kendi ontolojisini bilmesiyle alâkalıdır. Kendimizi bilmek var oluş alan ve sınırlarımızı bilmekle ilişkisiz değildir. Kul ve insan var oluşumuz, kul ve insan olarak sorumluluğumuzla alâkalı olarak ilahi kelâmdan bize inzal eden veya edilen bilgi, beyan ve ayetlerle uyarak yaşamayı seçmelidir. Onlar bizim kendimizle dünya ve Allah’la ilişkilerimizi tanzim eder. Kur’an ilahi kelâmdan bizim için vahyedilendir. Kur’an kelâmdır, Allah kelâmıdır ancak logos değildir. Çünkü o bizim dimağımızın oluşturduğu veya anlama kapasitemizle sınırlı bir metin değildir. Onda dimağımızı aşan ama aklımızın almayacağı hiçbir şey yoktur.

Bizler kelâmı, yani Allah’ın lâfzî ve kevnî ayetlerini takatimiz yettiği ölçüde anlamaya çalışırız. Vahiy Allah’ın kelâm sıfatının tecellisiyledir. Allah vahiyle sadece bizimle değil bütün varlıkla konuşur. Allah bütün varlıkla kendi var oluşlarının yasaları ve var oluş sırlarıyla konuşur. Yasalar, sırlar, yetenekler, o varlıkların öğretilmiş (ve elbette öğrenilmiş) dilidir, dili olur. Her bir varlık bu dille var olur, yaşar. Allah her varlığa kendi diliyle konuşur, vahyeder. Bizim var oluş yasamız da özgür seçimiyle düşünen, özgür düşüncesiyle seçim yapan varlık oluşumuzdur. İrademiz de sorumluluğumuz da özgürlüğümüzle bağlantılıdır. Konuşmamız aslında varoluş hikmet ve hakikatimizi taşıyan cevherimizle yani yaradılış özümüz ve yasamızla ilgilidir. Allah bize vahyederek konuşur. ‘Allah bizimle konuşur’ demek doğrudan anlam, amaç ve hakikatimizi belirleyen emir ve iradesini beyan eder demektir. Sadece Kur’an’ın değil, bütün peygamberlerin ümmetlerine tebliğ ettikleri mesajın özü budur. Yanlış yorumlanmış olsa bile logos’la irtibatlı olduğumuz nokta da budur. “Allah insanla nasıl konuşur?” sorusunu sadece dilin lisan, lisanın da gramer ve fonetik şekline göre anlamaya çalışmak doğru bir tutum değildir. “Allah, ilimlerin kuralı

44 Necdet Çağlı, İlâhî Kelâmın Tabiatı, s.14, 15, İnsan yay, İst. 2003.

olmak üzere bilir; sözlerin ve hallerin temeli olmak üzere konuşur.”⁴⁵ “Allah kelâmı yarattığı için değil, kelâm sıfatıyla muttasıf olduğu için mütekellimdir.”⁴⁶

Bu tutum belki kadim kültürlerin etkisi ile Allah’ı kendi varlığımız gibi tasavvur etme yanılgısı içerir veya böyle bir yanlış tasavvurdan kaynaklanır. Bir anlamda kelâm’ı logos gibi veya logosa yönelen felsefi idrak algılamak olur. Mutlak kelâm sahibi Allah ruhundan üfleyerek yarattığı insana da kelâm yeteneği vermiştir. Bize isimler öğretilmiş, kelimeler verilmiştir. İsimleri öğrenme ve öğretme yeteneği ile varlığın ilişki düzenini yani bilim yapmayı biliyoruz. Kelimelerse kul olarak doğrudan vahye muhatap oluşumuzla ilgilidir diye düşünüyorum. Sonuç olarak elbette hepsi Allah’ın iradesine, onun iznine dayanmaktadır. Konuşarak ifa ettiğimiz kelâmı bize bahşedilen, dil ve düşünme melekesidir. Dilin, konuşmanın ve düşünmenin anlamlı olması, kelâma gafil olmamaya bağlıdır. Ancak burada dilin imkânlarının sınırlı oluşundan kaynaklanan bir sıkıntının yaşandığı da ortadadır. Sonuçta sonsuz olanı sonlu imkânımızla hissetmeye çalışıyoruz. Dur durak bilmez hislerimize, hayallerimize, düşüncelerimize tercümanlık ederken dil de kendini aşmak için çabalayıp durur. Zihni, ruhî genişlemenin, açılımın heyecanı en çok da dile yansır. Çünkü bu heyecanları yansıtmada dil olanca cömertliği ile bize yardımcı olur. Dil dimağa yardımcı olduğu ölçüde yardım görür. Dimağı zenginleştirdiği ölçüde zenginleşir. Dilin zenginliği bilginin, düşüncenin, anlamın, anlamının zenginliğidir. O nedenle yoksul ruhların zengin, zayıf benliklerin güçlü dili olmaz. Olmaz ama dünya ölçeğinde hiçbir dil, sonsuz hakikati dünyaya, yere indirmeye tam manasıyla güç yetiremez. Sonsuzluk yeryüzüne, buraya daralarak inmek durumundadır. Benzer şekilde sonsuzluğu kavrayış için de açıldıkça açılmak, genişledikçe genişlemek mecburiyetindedir. Yücelişin ve yükselişin sınırı olmaz. Belki de kullandığımız şu dünya dili ile başka çaremiz de yoktur. Böylece ne kadar derinlikli, aşkın olursanız olun Temel Yeşilyurt’un dediği gibi “Kelâmî dili beşerî kılma ya da metafizikten arındırma, kelâmcıya kelâm yaparken daha ayakları yere basan bir dil fırsatı sunabilir.”⁴⁷

Ancak ilahî kelâmı kendi konuşma biçim ve içeriğimizle anlamamanın, hakikati anlamamak, en hafif ifadeyle daraltmak olduğunu da bilelim. Bu belki anlamadığımızı bilmek, cehaletimizi anlamak demektir. Olsun hakikat adına bu da az bir kazanım değildir.

45 Gazali, El-Méârifü'l- Akliyye, s.53, çev. Ahmet Kâmil Cihan, İst. 2002.

46 Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, Kelâm, s.242, Tekin Kirabevi yay. Konya, 2010.

47 Temel Yeşilyurt, Sözün Anlamı, s.17, İlahiyat yay, Ank. 2007.

Kelâm'ın sahibi Allah'tır. Biz kullar için onun mahiyetini dünya ölçeğinde anlamamanın imkânı yoktur. Ontolojik, epistemolojik kıratımız, kalibremiz kadar anlamak durumundayız. Bizim konuşuyor, anlıyor, akıl yürütüyor olmamız bizi yaratan Rabbimizin el-Kelâm olması sebebiyledir. Dil ve konuşma bize gerçek bir mucize olarak bahşedilmiştir. Kelâm bütün bilgiyi kapsar. Âlem'in ilim'le ilgili olduğunu söylemeye gerek bile yoktu belki. Ancak insan konuşan (nutk, nutuk, natık, natıka, mantık) canlıdır. Burada konuşmayı karşılayan 'natıka' çok yerinde bir ifadedir. Nutk, nutuk, mantık gibi birçok kelime aynı kökten gelir. Nutuk'un bir konuşma türü olduğunu biliyoruz. Peki nutk? Algı düzeneğimizi devreden çıkarmak ölçüde yaşadığımız şaşkınlığı 'nutkum tutuldu' diye ifade ederiz. Bir anlamda mantığımızın işlevsiz kaldığını söylemiş oluruz. İlginç mantık, yani en doğru, en diyalektik, belki en doğru deyişle en fitri düşünme biçimine mantık diyoruz.

Farabî yüzyıllar öncesinde "Mantık ile dilbilim arasında bir çeşit benzerlik vardır" diyerek meselenin özüne işaret ediyordu; "Dilbilim doğru konuşmanın bilgisini ve dili konuşanların geleneğine göre konuşma gücünü veren bilimdir. Mantık bilimi ise doğru bilmenin bilgisini verir, doğru bilme kudretini kazandırır."⁴⁸ diyerek belki de dille düşünce arasında en yalın en doğrudan ilişkiyi ortaya koyuyordu. Descartes 'dilin' yalnızca düşüncenin işareti değil, belki onun varlığının ispatı olduğunu belirliyor, 'düşünen insan söyleyen insandır' diyordu.⁴⁹

Mantık sadece kendi sınırları ve imkânı içinde zihni tutarlık değildir. Zaten mantığın öznel ve nesnel çevreden bağımsız teşekkülü mümkün de değildir. Her bir varlığın bir mantığı yani varoluş ilkesi vardır ve bu ilişkiler kesinlikle diğer varlıklardan bağımsız değildir. Mantığın diyalektik uyum ve işleyişi yani sünnetullah gereği her bir yasa diğeri ile birlikte işler. Birindeki bozulma ve iyileşme diğeri de bozulma veya iyileşmesine sebep olur. Yerin, göğün, mevsimlerin, suyun, havanın, rüzgârın, açan çiçeğin, düşen karın, solan yaprağın, bütün bu döngüyle bağlantılı azalmaların, çoğalmaların, değişmelerin hem kendi biricik işleyişleri içinde hem diğer var oluşlarla bağlantılı bir mantığı vardır. Bu mantık elbette ilahî kudret, takdir ve sünnetullahla bağlantılı açıklanmalıdır. İlahi düzene göre kurgulanmış mantık, ters veya anlayamadığı bir durum karşısında bocalar, şaşırır, tikanır. Ters de mümkündür; zihni melekelerinizin işleme biçimi bozulunca da varlığı oldukları gibi anlamamanız mümkün olmaz. O durumda doğruyu eğri, sıcak soğuk gibi algılayabilirsiniz. Nutk ya da mantık, işleyişin aksaması veya alışılanın dışına çıkmasıyla bağlantı kura-

48 Ali Durusoy, Mantık İlmine Giriş, s.135, 3. bas. İfav yay, İst. 2011.

49 Doğan Aksan, age, s.34.

maz, şoka girer. Dil tutulur, donar. Tutulma ve donma, esasen zihnın sahip olduğu verilerle ölçme ve değerlendirme yapma imkânına sahip olmadığındandır. Ya o imkânı sahip olunacak ya da sıra dışılık normalleştirilecek veya kanıksanacaktır. Rutin veya alışılmışın dışında olması anlamıyla olağanüstülüklerin yaşandığı durumlarda sıklıkla girilen geçici veya kalıcı şokların temel açıklaması budur. Nutkumuzun tutulması ilk yönüyle böyle açıklanabilir. Bütün bu ilkeler çelişmediği gibi birbirini tamamlar. Dil, bu tamlığın veya tamamlanışın en ileri iletişime imkân veren genel adıdır. O nedenle dilin mantığı hiçbirimizin, hiçbir toplumun mantığı ile sınırlanamaz. Bütün mantıklar onun işleyişi ile kurulur veya işlemeyişiyle bozulur. Gadamer, “Nutmun özgün tarzı içinde arz edilen ve haber verilen şey aslında bizzat eşyadaki akıldır” derken son derece isabetli bir tespit yapar.⁵⁰

Kelâmıla, konuşmayla ilgili hemen her kelimenin bilmeyle, anlamayla, kavramayla doğrudan ilgisi var. Sadece iniş çıkışlardaki skalaya, kademe-ye, kapasiteye dikkat etmek gerekiyor. Hayat içinde de öyle değil mi? Herkes kendi konumuna, mevkisine, bilgisine, sorumluluğuna göre konuşuyor. İnsanın bulunduğu yer, zemin ve zaman koşulları konuşmasının rengini, mahiyetini, üslubunu da değiştiriyor. Diplomatik dilden, ilim ve sanat diline, sokak dilinden piyasa ağzına kadar pek çok kademe, aslında dilin de aracılık ettiği katları, kategorileri ifade ediyor. Her kat kendi ilim ve duyarlılık seviyesine göre kelimelerini seçiyor. Kelimeler biraz da söylendiği kata, kimin söylediğine bağlı olarak rengini, kıvamını, ağırlığını buluyor. O nedenle kelime Allah’ındır. Kelime demek ilim demektir, hakikat, hikmet ve mutlak irade demektir. Sizin ilminiz, aşkınız, acınız, samimiyetiniz ne kadar yoğun, ne kadar yüksek olursa kelimeleriniz o ölçüde arınmış, yıkanmış, dolmuş, donanmış olur. Kelimelerinizin rengi açılır, onların içine esenlik, serinlik dolar. Bu manada mutlak dil de mutlak kelime de Allah’ındır ve o sebeple biz ‘kelâmullah’ deriz de ‘kelâmulinsan’ demeyiz. Kelâm Allah’tan insana inince bir irtifa yaşanır elbette. Dolayısıyla biz vahyin inişine nüzul yani inme, indirilme deriz. Ayetler nüzul edilmiştir. Allah’tan biz kulların dimağına, gönlüne elbette çıkarılmayacak, indirilecekti.

Vahyin muhatabı peygamber bile olsa kelâm kendisine indirildiği andan itibaren başka bir kategorik karakter kazanır. Meselâ peygamber katında kelâm artık kavil olmuştur. Peygamberin kavli onun sözleri, konuşması demektir. Allah’ın emri peygamberin kavli deriz. ‘Mukavele’ kelimesindeki kavil budur. Kavil biz insanların gündelik hayatına indiği zaman yani bizim idraklerimizin kullanımına verildiği zaman ağırlığını önemli ölçüde yitirir. Herkes sözü asli boyutuyla kavrayamaz. Gerçek ma-

50 Gadamer, “Hakikat Nedir?”, Felsefi Fragmanlar, s.15.

nada sözü taşıma, onun ağırlığını yüklenme takati gösteremeyiz. Sonuçta kaldırılabileceğimiz ağırlıkta söz yükleniriz. Bu kez de söz kendi yükünü indirip, bizim hafifliğimizi yüklenmiştir. Söz aşınmış, erimiş, çözülmüştür, daralmıştır. Karşıladığı bin anlamın biriyle yetinir olmuştur, yetinir olmuştur. İşin tuhafı çoğu zaman o bir anlamı bütün anlam olarak anlarız. O bir şeyle her şeyi bilir veya ifade ederiz. Tam da burada anlam dünyamızın ve dimağımızın darlığı ve tersten başka bir işlem ile bir kelimeye birçok anlam yükleriz. Bu kez sadece kelimenin yükü ağırlaşmaz ayrıca anlam kaymaları, karmaşası ortaya çıkar. Doğal olarak kayma ve karmaşa zihinleri bulandırır. Esasen anlam kargaşasının belki ilk sebebi ve nedeni zihni bulanıklıktır. Zihin kendini zorlayarak hakikatin sonsuzluğuna olabildiğince açılmak, araştırmak ve anlamak yerine mevcutla yetinme tembelliğini seçmiştir. Mevcutla yetinme hem kendi içinde ürettiği veya hazır bulduğu hem de onunla bağlantılı olarak dış ve nesnel dünyasıyla ilgilidir. İç-dış uyumsuzluğu yoktur. Görece bir huzur vardır. Dış dünyadan memnun olan kişi, iç dünyasını da mevcut verilerle kurar. Bu böyledir; cahil her şeyi bildiğini sanır. Einstein, ironik bir güzellikle “Cehalet ne güzel şey; insan her şeyi biliyor” diyordu. İşte insanların konuşmalarına da kıl-u kal deriz. Yani bir anlamda boş söz. Elbette bütünüyle öyle değildir ama en üstte saf hakikati, hikmeti taşıyan sözün anlam cevheri bizim gündelik kaygılarımızın, endişe ve koşturmalarımızın aracı yapıldığı zaman artık bizim dilimizi kelâmıla ifade etmenin, kelâmıla açıklamanın, kelâma yaklaştırmanın imkânı kalmaz.

7.

Kelâm bütün bir varlığı ve anlamları kuşatıcı niteliğiyle vardır, varlığını sürdürmeye devam eder. Çünkü hiçbir cehalet hakikati engelleme gücüne sahip değildir. Sözü kelâmı anlayacak olgunluğa çıkarmamız gerekir. Her halimizle, her çabamızla bu seviyeye çıkmamız, aklımızı, duygumuzu, bütün bir benliğimizi arındırmamız, sağaltmamız gerekir. O müminler, sözü dinlerler ve en doğrusuna uyarlar. Bu ayetler kâmil insanın söz karşısındaki tutumunun ahlâki metotlarını veriyor. Ana hatlarıyla üç aşama söz konusu. Birincisinde sözle muhatap oluyoruz. Bu söz ilk kez duyduğumuz dolayısıyla farklı bir mana olabilir. Farklı olanın da doğru olabileceğine ihtimal bile vermeyenler, kendilerine batıl bir hakikat(!) edinmişlerdir. Onların hakikati, kendi şartlanmışlıkları dışında her şeye kapatan bir saplantıdır. Sorsan o kişinin de hakikat derdi var! Ama biz, bildiklerimizden farklı olana hemen orada arkamızı dönmüyor, anlamadığımıza düşman olmuyoruz. Önce sözü dinliyoruz. Yani doğru algılıyoruz. İçimizde onu tartıyor, eliyor, analiz ediyoruz. Öfkelerimizi, nefretlerimizi duyduklarımızın

önüne geçirmiyoruz. İnsanların çoğu nefretleriyle, önyargılarıyla tartışır. Onları tartışma değil çarpışmadır. İkinci aşamada en doğrusunu belirliyoruz. Burada asıl söze yani vahye yöneliyoruz. Önce resuller tarafından ve en son Hz. Muhammet tarafından indirilen vahye, sonra varlığımızın derinliğinde bize canlılık veren cevhere, vicdana soruyoruz. Belirleme tamamen kendi özgür irade ve inisiyatifimizle oluyor. Son olarak uyuyoruz. Yani o sözün yani o hakikatin, hikmetin gereğini yerine getiriyoruz. Söz ve davranışın farklı olması ahlâksızlıktır.

Söylemi ve eylemi başka olanlar, derin zaaf içinde olanlardır. Onlar kendilerine de hakikatlerine de inanmazlar. Hakikatleri kendilerini, kendileri hakikatlerini küçültür. Dili daraltan, bunaltan, bulandıran özetle önemsizleştiren gürühtan biri de bu tiplerdir. Onların gerçek anlamda hak, hakikat, doğruluk, iyilik, güzellik dertleri de amaçları da uğraşları da olmaz, olmamıştır. Olsaydı erdemli olmanın, erdemlerle barışık yaşamanın ve ifade etmenin en elverişli ve en mecburi imkânının dil olduğunu bilirlerdi. Dil, bahşedilmiş ilahî bir boyut olarak, varlığın samimiyet ve sahiciliğine uygun mahiyet ve biçimini alacaktı, alacaktır. Yalancı insanların ne düşüncelerine ne kişiliklerine ilişkin bir gerçekliği olabilir. Söz samimiyet ister. Samimi olmayanlar hakikati yalanlarına paravan kılmakta beis görmezler. Menfaatleri için doğruyu yalana katarlar. Onlarda bir yön, bir yol, bir ilke, bir istikamet yoktur. Bu sebeple bunların söz söyleme hakları da yoktur. Söz bunların dilinde incinir, lekelenir.

Biz sözü yaşanır kılıyoruz, bir anlamda sözü öz yerine taşımanın, sözü öz yerinde anlamamanın, çoğaltmanın, sözle çoğalmanın, zenginleşmenin, anlam kazanmanın kavgasını veriyoruz. Söze mesafeli durmuyoruz. Sözü sadece zihni spekülasyon aracı yapmıyor, hakikat üzerine gönül eğlemiyor, kendimizi tatmin etmiyoruz. Hakikatin bir var oluş sorumluluğu, bir yaşama ilkesi ve bilinci yüklediğini biliyoruz. Ve bütün bunları içimizden bir yönelişle kendiliğimizden yapıyoruz. Mahsustan değil gerçekten yaşayanlar, söze yönelir, sözü baş tacı eder.

“Önce söz vardı”

Bu cümleyle birlikte sözü açtık, sözden söz edelim. Hakikati kible eden Salih insanlar sonra da sözün olacağını bilirler.

Sonra da söz olacaktır.

Hangi Özgürlük?

Ekrem Özdemir

“Ellerinde bilim var; ama maddeden başka bir şey tanımayan bilim... İnsan varlığının en soylu yanı maneviyat inkâr ediliyor; zaferle, hatta nefretle reddediliyor. İnsanlar, hele şu son zamanlarda bir özgürlük teranesi tutturdular; neymiş bu peşinde koştukları özgürlük! Yalnızca esirlik ve kendine kıymadan ibaret! Çünkü insanlar, “ihtiyaçlarını tatmin etmeye bak, sen de en yüksek, en zengin kişilerle aynı haklara sahipsin” inancına saplandı. “İhtiyaçların giderilmesi konusunda hiç çekinme, hatta isteklerini alabildiğine artır!” Bugün herkesin dilinde bu var, özgürlük böyle anlaşıyor. İhtiyaçları alabildiğine genişletmek hakkı ne doğurur? Zenginleri yalnızlığa ve manevi çöküntüye, yoksulları kıskançlığa, suç işlemeye götürür. Çünkü hak bağışlanırken ihtiyaçların giderilme yolları gösterilmiş değildir. Güya mesafeler kısaltılmakla, düşüncelerin havadan iletilmesiyle insanlar birbirine yakınlaşır. Kardeşlik için kendini geliştirmeye çalışan insan, bu çabalamanın sonunda ruhsal bir yalnızlığa düşer. Böylece dolgun, dört başı mamur bir hayat yerine manevi bir intiharla yüz yüze gelir.”
(Dostoyevski, Karamazof Kardeşler)

Yeni birisiyle tanışıyoruz. Telefonlarımızı alıp veriyoruz. O akşam Facebook, Twitter, Instagram, WhatsApp, Messenger arkadaş olarak teklif ediyor yeni tanıştığımız kişiyi. “Ekle ve hemen görüşmeye başla.” diyor. “Ne çabuk!” diyoruz, “Neler oluyor böyle?” Starbucks’ın herhangi bir şubesinde wifispotter uygulamasına girdiğimiz andan itibaren herhangi bir Starbucks’a girdiğimizde bizi hatırlıyor, telefonumuz hemen wifi bağlantısına dahil oluyor. Karşılığında reklam ve araştırma firmalarına bilgileri parayla satılan birer potansiyel müşteriye dönüşüveriyoruz.

Dünya avucumuzun içinde. Fakat biz? Biz kimin avucundayız? Google’da arama yaptığımız bir konunun, Instagram sayfamızda reklamı çıkıyor karşımıza. Konumumuza erişmek istiyor büyük şirketler. Neden? Elimizdeki telefon ya da tablet dijital bir panoptikon mu yoksa? Özgürce, dilediğimiz her şeyi yapabildiğimiz dijital medya mecraları, aslında özgürlüğümüzü elimizden alıp bizi birer köle haline getiriyor da haberimiz mi yok? Maaşımızın üstünde paraları vererek elde ettiğimiz bu teknolojik cihazlar, bizi sınırları olmayan bir dünyaya götürüyor. Çocuğunun elinden tutup AVM’ye giden ve ona son model bir akıllı telefon alan babayı alkış-

1 Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, Karamazof Kardeşler, 1876. Bu makalede Karamazof Kardeşler’in Öteki Yayınevi ve İletişim Yayınevi tercümelerinden istifade edilmiştir.

lıyoruz Şimdi. Bunu yapan bir baba, çocuğunun dünyasını özgürleŐtiriyor diye düŐünüyoruz. Zamanın ruhuna uygun hareket ettiğine inanıyoruz. Acaba bu baba çocuğunu dijital kle pazarına teslim ediyor olabilir mi?

Ne okuyoruz? Neyi seviyoruz? Nereleri gezmek istiyoruz? Hangi hayalin peŐindeyiz? İçimizde sakladığımız düşünceler neler? Hepsini artık biliniyor. Hepsini için sınırsız seçenekler sunuluyor ekranımıza. Ne hissettiğimizi, fkemize ve ilğimize sebep olan Şeyleri yazıyoruz. Őarkılar paylaŐıyoruz kalbimizin en gizli duygularını dile getiren. Neden bunu yapma ihtiyacı hissediyoruz? “Her gün mutlaka kendinizle baş baŐa kalacağınız bir zamanınız olsun” diyen Tarkovski’ye inat, hiç boş kalmamak için telefonu elimizden dŐrmyoruz. Sürekli beğenilmek istiyoruz. Tanımadığımız insanların dahi hoŐuna gitmek. Neden? Belli ki bir ihtiyacımızı giderme, içimizdeki bir boşluğu doldurma telaŐı içindeyiz.

“Bırakmıyorlar, kendim olamıyorum”

Boşluk. Ruhu kuşatan o korkunç yalnızlık. Kelimelerimizin gücünü, adımlarımızın hızını yitirdiği an. Metroda, otobüste, dolmuŐta, parklarda, sınıflarda veya evimizin balkonunda boş bakıŐlarla etrafı seyreden insanlar haline geldik. KonuŐacak insan bulmanın sıkıntısı baş gösteriyor. Ve kendi iimize dönüyoruz. BoŐluklarla dolu ruhumuza. Tarkovski’nin aynası² mı bu, Bergman’ın aynası³ mı, İhsan Oktay Anar’ınki⁴ mi? Hani ilahî güzelliği yansıtan ayna? Ebrehe’nin⁵ boşluğa tapanlarından mıyız yoksa?

Ne yapacağımızı, nasıl mutlu olacağımızı, kendimizle, arzularımızla nasıl baş edeceğimizi bilemiyoruz. Sorsalar gerçekten ne istediğimizi de bilmiyoruz. “Bırakmıyorlar, kendim olamıyorum” diyen Yeraltı adamı⁶ gibiyiz. Tarkovski’nin bahsettiği, ilkelerine ihanet etmiş insanın düştüğü boşluk bu. YaŐamla aramızdaki bağ bir yerde kopmuŐ, samimiyetimiz kaybolmuŐ ve geri gelmeyecek gibi çaresiz bakıŐlarla hayatı seyrederiz. Tanrı’ya inancını yitirmiş rahip Thomas’ın⁷ duyduğu ıstırabı iliklerimize kadar hissediyoruz. “Ne yesek lokmaya vurulur gibi değil” diyen İsmet

2 Rus yönetmen Adrey Tarkovski’nin “Ayna” filmine atıf yapıılıyor.

3 İsveçli yönetmen Ingmar Bergman’ın “Aynanın İçinden” filmine atıf yapıılıyor.

4 İhsan Oktay Anar’ın Puslu Kıtalar Atlası romanında geçen Sihirli Ayna’ya atıf yapıılıyor.

5 İhsan Oktay Anar’ın Puslu Kıtalar Atlası romanında geçen bir kahraman.

6 Dostoyevski’nin Yeraltından Notlar romanının kahramanı.

7 Ingmar Bergman’ın “Kış IŞığı” filmindeki rahip Thomas karakteri.

Özel'in "yuduma gelmeye içtiklerimiz"⁸ diye devam ettirdiği o derin kayboluş. "Kavuşmak denir mi bir arada bulunmaya?"⁹

Heyhat! Farkındalık neden hep acı veriyor? Yakışıklı Bay Swann, gençliğini feda ettiği kadının aslında hiç de istemediği bir kişi olduğunu fark ettiğinde ömrünün ortalarına erişmişti ve artık çok geçtir. "Benim için hiç de uygun biri değilmiş hayatımı uğruna harcadığım kadın"¹⁰ diyordu çaresizce. Aşk zannettiği şey meğer şehvetten ibaretmiş. Yine boşluk!...

Zaman değişir. Yalnızlık format değiştirir. Evlenen üç kişiden biri boşanıyor bugün. Boşananların yarısı da ilk bir yıl içinde veriyor kararını. Fedakârlık eşiğimiz düştü. Bir kadınla kutsal bir gaye uğruna bir hayatı paylaşmanın adı esaret oldu. Arzuları terbiye etmeye çabası çağın dışına itilmekle sonuçlanıyor. Evlenmek özgürlüğün önündeki en büyük engel olarak okunuyor modern zihinlerde. Bütün çiçeklerden koklayan bir arı gibi yaşama isteği. Ah insanoğlu! "Neyi Kaybettiğini Hatırla"yamıyor¹¹ bir türlü. Yalnız o boşluk! Eksik bir şey var biliyoruz ama ne? Cesaret midir "Seni istemiyorum" diyebilmek, bencillik mi? Madem aklımızı başkasının cebine koymamayı öğreniyoruz, madem ne istediğini bilen nesiller yetişiyor çağdaş değerlerle birlikte, o halde neden yaşam koçları mürşitlerin yerini alıyor? Neden okuyacağı kitabı çok satanlar listesinden, izleyeceği filmi imdb'den seçiyor insan? Şahin Uçar, eski ile yeniye kıyaslıyor: "Eskiden köleler bir gün özgür olacakları umuduyla yaşardı. Modern insan azat kabul etmez, gönüllü bir kölelik yaşıyor."¹² Umut için yol yok gibi. Umut-suz tüm yollar kapalı. En büyük arzumuz özgürlük. Biraz olsun kendimiz olabilmek. Nefes alabilmek kalbimizin ferahladığını duyumsayarak. Hayatı olduğu gibi kabullenmek istemiyoruz. Yalnızca mutlu olmak istiyoruz. İçimizdeki şeytana yol vererek: "Ask for more." İvan'a böyle dememiş miydi Lucifer: "Yüzyılımızda Tanrıya inanmak geri kafalılık sayılır. Ama ben şeytanım, bana inanılır."

Tarkovski soruyor: "Bir şeyi istediğimde, onu gerçekten isteyip istemediğimi nasıl bilebilirim?"¹³ Özgürlük isteğine biraz da buradan bakmak lazım. İstedığımız özgürlüğe sahip olduğumuzda onunla ne yapacağımızı biliyor muyuz? Veya istediğimiz şeyin gerçekten özgürlük olup olmadığına emin miyiz? Ya da istediğimiz özgürlüğü elde ettiğimizde ona katlana-

8 Şair İsmet Özel'in "Naat" şiirinden bir bölüm.

9 Şair İsmet Özel'in "Bir Yusuf Masalı" şiirinden bir bölüm.

10 Marcel Proust'un Geçmiş Zamanın İzinde romanından bir bölüm olan Swann'ın Aşkındaki ana karakter. Alman yönetmen Volker Schlöndorff, 1984 yılında romanın bu bölümünü sinemaya aktarmıştır.

11 İsmet Özel'in "Neyi Kaybettiğini Hatırla" isimli eserine atıf yapılıyor.

12 Şahin Uçar, Tarih Felsefesi Yazıları.

13 Tarkovski'nin "Stalker (İz Sürücü)" filminden bir sahne.

bilecek miyiz? Bertolucci'nin rüya g renleri¹⁴ gibi miyiz yoksa? Her şeyden önce nedir  zg rl k? Niçin  zg rl k? Ne anlıyoruz  zg r olmaktan? İsmet  zel bir ayrıma gidiyor: "Batılılar ' z' kelimesinden yalnızca bir şeyi 'nefs' kelimesinin anlamını seçiyorlar, yani batıya göre özgürlük, nefsin istediğini ona vermekle gerçekleşiyor. Onlar için bütün kurtuluş nefsin tatmininden fazlası olamıyor. Bizdeki  zg rl k anlayışı ise insan olmanın bilincine varmak, kendini bilmek, hayvani olma d   kl ğ nden kurtulmanın bir işaretidir."¹⁵ Demek ki her şeyden önce özgürlükten ne anladığımızı karar vermek gerekiyor. Tanrı'yı hayatımızdan çıkarıp atmak mıdır  zg rl k? Dünyaya bir defa geldiğimize inanmak mı? Gönlümüzü, ruhumuz bağlayan her türlü be er  ve uhrev  değeri yok saymak mı? Yerimizi, yurdumuzu başkalarıyla kıyaslayarak, "Onlar bizden üstün" deyip Batılı ülkelerin sahip olduğu sosyal hayatı talep etmek midir? "Hümanizm" kadar kaypak olan "Evrensel" ve "Global" kelimelerinin arkasına sığınarak yeryüzünü cehenneme  eviren küresel ekonomik sistemin bir di lisi olmak mı? Google'ın Titan projesi mi bizi  zg rle tirecek?¹⁶ Facebook'un Big Data¹⁷ istatistikleri mi? *Wifi  ifresi mi?*

Görülüyor ki, hem bireysel hem toplumsal anlamda " zg rl k istiyorum" diyen kişi salt bu isteğiyle olumlu bir yere oturtulamaz. Ve biz ona  u iki soruyu sorabiliriz: " zg rl kten ne anlıyorsun? Bu özgürlüğe sahip olduğunda onunla ne yapmayı düşünüyorsun?"

Bu yazıda "Hangi  zg rl k?" sorusuna Dostoyevski'nin Karamazof Kardeşler'deki "İsa ile Engizisyoncu" metninden yola çıkararak cevap arayacağız.

"İsa ile Engizisyoncu" metni Batı düşünce tarihini en iyi özetleyen metinlerden biridir. Dostoyevski'nin 1870'li yıllarda kaleme aldığı ve Karamazof Kardeşler romanına yerleştirdiği bu bölüm, edebiyat tarihinin en iyi metinlerinden biri olarak kabul edilir. İnsanların boşluğa, umutsuzluğa düştüğü engizisyon dönemlerinden birinde İsa yeryüzüne iner, müminlerine umut verir. Bunu gören kardinalin ka ları  atılır, emir verir, İsa'yı tutuklatır. Gece İsa'nın kaldığı hücreye gider ve İsa ile hesapla ır.

14 İtalyan yönetmen Bernardo Bertolucci'nin "The Dreamers (D  ler, Tutkular ve Suçlar)" filmine atf yapıyor.

15 İsmet  zel, "Ta ları Yemek Yasak"

16 Google'ın, internetin olmadığı kırsal bölgelere insansız hava araçlarıyla kablosuz internet erişimi sağlamayı hedefleyen projesi.

17 Bu konuda nitelikli bir çalışma için bakınız: Büyük Veri  zerine Eleştirel Sorular: Kültürel, Teknolojik ve Bilimsel Bir Olgu Hakkında Eleştirel Sorgulamalar, Dana Boyd ve Kate Crawford, Folklor ve Edebiyat Dergisi, Yeni Medya  alı maları  zel Sayısı, cilt: 21, Sayı: 83, 2015/3, s. 199-215.

İnsan Tanrı ile şeytan arasına gerilmiş bir iptir

İnsanların geneli gerçekten, özgürlükten, hakikatten, dürüstlük ve samimiyetten yana olduğunu söylese de çoğumuz yalanlarla yaşamayı seçeriz. En çok da kendimize yalan söylemeyi severiz. Bunu tabii karşılıyoruz, zira Dostoyevski'ye göre acı çekmek, gerçeklerle yüzleşmek büyük ruhların işidir.¹⁸ İsa'nın yeryüzüne tekrar gelişinden rahatsız olan Engizisyoncuya göre İsa çarmıha gerilirken, havarileri dâhil herkes bir mucize görmek istedi ancak göremediler. Orhan Pamuk'un "bin yılın romanı"¹⁹ dediği Karamazof Kardeşler'in en can alıcı bölümü olan "İsa ile Engizisyoncu" da Dostoyevski, insan doğasını bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer. Bunu yaparken de Katolisizmin ateizme yol açtığı yönündeki düşüncesini pekiştirecek argümanları bolca kullanır. Burada duralım ve bu metinden yola çıkarak soralım: İsa çarmıha gerilirken orada bulunanların içerisinde mucize beklemeyen (özgür ruhlu kişiler) var mıydı acaba? Cemil Meriç'in "Havarilerini halkedemeyen İsa'nın yeri tımarhanedir, çarmıh değil."²⁰ sözündeki inceliği görebilmek adına cevap verelim; İsa çarmıha gerilirken ona inanan, mucize beklemeyen havariler vardı elbette. Lucifer'in yolunu tutan Engizisyoncu da bunun bilincindedir ve fakat bunlar seçilmiş sayılı kişilerdir ve insanlığın genelini kuşatacak sayıda çok değildir. Metni okuyanlar engizisyoncunun insan doğası üzerine sözlerine hak vermek zorunda kalırlar. Akıl ve mantığın sınırlarını zorlayacak derecede zekice tutarlılık arzedenden bu bakış açısında eksik olan bir şey vardır. Onu da Dostoyevski'den dinleyelim: "Ben, İsa'dan daha güzel, daha derin, daha sevimli, daha mantıklı, daha yiğit ve daha mükemmel bir şeyin olmadığına, hiçbir zaman da olamayacağına inanıyorum. Eğer İsa'nın gerçek olmadığını bana kanıtlayabilirlerse ve gerçeğin İsa'nın dışında olduğu doğruysa, ben İsa ile kalmayı gerçek ile kalmaya tercih ederim."²¹ Andre Gide de bu görüştedir: "Dostoyevski'ye göre, herkesin tersine, zekâ kötülükle çok yakın ilişki içindedir. Bütün kitaplarını dikkatli bir şekilde okuduğumuz zaman kuralcı bir anlayışla değil, tam tersine neredeyse elinde olmaksızın, zekânın değerden düşürüldüğünü fark ederiz; bu zekânın İncilimsi bir anlayışla küçümsenmesidir."²² Kierkegaard'ın Korku ve Titreme'de, bu

18 Dostoyevski, Suç ve Ceza.

19 Orhan Pamuk'un Karamazof Kardeşlerin İletişim Yayınları çevirisi için yazdığı ön-sözden bir bölüm.

20 Cemil Meriç, Jurnal-1.

21 Dostoyevski'nin 1868'de Natalia Von Vizine'ye yazdığı mektuptan.

22 Andre Gide'in 1921'de Dostoyevski üzerine yaptığı bir konferansın deşifresi olan ve L&M Yayınları'ndan çıkan kitaptan bir alıntı. Andre Gide'in bu yazıda Dostoyevski ile ilgili sözlerinin tamamı bu kitaptan alınmıştır.

kitaptan yola çıkarak çektiği Stalker filminde Tarkovski'nin üzerine basa basa söylediği şey şudur: "İman şüphe kabul etmez." İman eden kişinin mantıklı olmak, tutarlı olmak, rasyonel olmak gibi dertleri yoktur. O iman eder ve tasdikler. Dostoyevski'ye göre İsa'nın dinini Roma'nın emrine sunan düşüncenin temsilcisi olan Engizisyoncunun nezdinde insan "özgürlüğü taşıyabilecek kadar güçlü bir varlık değildir."²³ İsa'nın zannettiğinin aksine "insan çok daha zayıf, çok daha aşağılık bir varlık olarak yaratılmıştır"²⁴ ve sürü halinde yaşamak istemelerinin (sosyal medya kullanım oranının) altında yatan özgürlüğün gerektirdiği cesarettten uzak oluşlarıdır. "Senin elinde sadece seçilmiş insanlar var, oysa biz herkesi huzura kavuşturacağız."²⁵ Engizisyoncu vahyin yerine akıllı koyan ve akılla her işin üstesinden geleceğini zanneden bugünün modern insanına son derece haklı gelen düşüncelerinden yola çıkarak bir kehanette bulunur ve geçmişe nazaran bugün daha özgür olduğunu düşünen modern insanın geleceğine seslenir: "Bize, 'Evet, siz haklıymışsınız. Onun sırrını yalnız siz biliyormuşsunuz. İşte size dönüyoruz, bizi kendimizden kurtarın.' diye yalvaracaklar."²⁶

Açıkça Avrupa karşıtı olan Dostoyevski, Avrupa'nın sosyalizmini eleştirdiği gibi Katolik Hristiyanlığını da yerden yere vurur. İnsan aslında Tanrı'nın değil şeytanın yolundan gider ama bunu bırakın başkasına söylemeyi kendisine de söylemez. Hatta belki bunun farkında bile değildir. Özgürlüğü ister ama istediği şey özgürlük değil bencilce istekleridir. Kalıpları kırmaktan bahseder ama aslında istediği kendi kalıplarını güçlendirmektir. Ruhumuzun önündeki duvarları yıkmayı bize öğütleyenler, kendi duvarlarını ruhumuzun önünde yükseltmek için yaparlar bunu.

Nedir özgürlük? Ne işe yarar? Niçin kullanılır? Neden özgür olmak isteriz? Özgür olmak isterken gerçekten istediğimiz şey özgürlük müdür? Özgür olmak adına istediğimiz, peşinde koştuğumuz şeylerin bizi özgür kılacağına gerçekten emin miyiz?

"İnsan, özgürlüğe tahammül edemez"

Karamazof Kardeşler romanında Dostoyevski, insanın özgürlük talebinin sahteliğini engizisyoncunun diliyle anlatır.

Ne ister insan hayatta? Engizisyoncu insan doğasını çözmüştür: Eklemek, mucize ve sır, insanın hayatta en çok istediği üç şeydir. "Karınlarını

23 Dostoyevski, Karamazof Kardeşler.

24 Dostoyevski, a.g.e.

25 Dostoyevski, a.g.e.

26 Dostoyevski, a.g.e.

dozur, ondan sonra onlardan erdem iste... Ekmekle sana tartışmasız bir bayrak verilmişti: Ekmeği ver, insanlar önünde eğilsin, çünkü ekmekten daha kesin hiçbir şey yoktur... Senin adına karınlarını doyuracağız ve senin adına yalan söyleyeceğiz. Sen onlara göklerin ekmeğini vaat ettin ama senin bu ekmeğin, zayıf, ezelden beri ahlaksız ve adi olan insan soyunun gözünde dünya ekmeğiyle kıyaslanabilir mi?...²⁷ İşte bu varlığın istediği şey gerçekten Tanrı mıdır? O'nun inancı mıdır, sevgisi midir? "İnsanın Tanrı'dan ziyade mucize aradığını bilmiyordun..."²⁸ Engizisyoncuya göre, insan özgür olmak isteyen bir varlık değildir. "İnsanın, yani bu mutsuz yaratığın, doğarken elinde bulunan özgürlüğü armağan edebileceği birini bulmaktan daha büyük bir derdi yoktur. İnsan için vicdanının özgürlüğünden daha cezbedici bir şey yoktur ama bundan daha acı verici bir şey de yoktur..."²⁹ İsa, isteseydi çarmıhtayken mucize gösterip kurtulabilirdi ama bunu yapmadı. "Kuşkusuz sen Tanrı gibi gururlu ve mükemmel davranmıştın ama ya insanlar, bu isyan eden zayıf kabile?"³⁰

İsa'ya yapılmış en büyük ihanet

İnsanın, bu "zayıf ve alçak" varlığın karnı doyucağı, inanacağı mucizeler ve tapınacağı bir otorite olacak. Günah işleme özgürlüğü olacak ve günahlarını sır olarak birine anlatabilecek. Böylece "herkes benim gibi" diye düşünerek kendisini rahat hissedecek. Engizisyoncunun dediği gibi günahlarını anlatacak, Tanrı'nın onu bağışladığını bilecek ve günahları Tanrı adına onu bağışlayan kişiyle aralarında sır olarak kalacak. Sıradan insan acı çekmeyi bilmez, istemez, beceremez de!... O yalan söylemeyi, duymayı, yalanlarla teselli olmayı sever. Bunu bir alışkanlık haline getirdiğinde ve etrafında kendisi gibi insanlar gördüğünde rahatlar. Çalan, öldüren, hak yiyen, aldatan insan, herkesin böyle olduğunu düşünmek ister. Andre Gide'i dinliyoruz:

"Alışkanlık şüphesiz en büyük yalan kaynağıdır. Kim bilir ne kadar çok sayıda insan, tüm hayatları boyunca kendilerinden çok farklı olan kişilikleri oynamak zorunda bırakılmıştır ve daha önce tarif edilmemiş, kutlanmamış, önümüzde örneği olmayan herhangi bir duyguyu kendimizde tanımak ne kadar zordur değil mi? İnsan için, yeni bir şey icat etmektense şikâyet etmek çok daha kolaydır. Kim bilir kaç kişi tüm hayatları boyunca, yalan tarafından şekilsizleştirilmiş bir şekilde yaşamayı kabullenmekte,

27 Dostoyevski, a.g.e.

28 Dostoyevski, a.g.e.

29 Dostoyevski, a.g.e.

30 Dostoyevski, a.g.e.

her Şeye rağmen alışkanlık yalanında, kendisine ait duygularının doya doya yaşanmasından daha büyük bir rahatlık, çok daha az bir çaba gerekliliği bulunmaktadır! Çünkü böyle bir yaşam, onlardan baŐaramayacaklarını sezdikleri bir çeşit yaratıŐ isteyecektir.”³¹

Dostoyevski’ye göre Katolik Hristiyanlık, İsa’ya yapılmış en büyük ihanettir ve İsa’nın değil Şeytanın yoludur. Romanda engizisyoncu İsa’ya bunu itiraf eder: “Evet, biz seninle değil, onunlayız, işte bizim sırrımız... İnsanların vicdanına sahip olan ve onların ekmeğini elinde tutanlardan başka kim onlara sahip olabilir? Biz de imparatorluğun kılıcını aldık, aldıktan sonra pek tabi ki de seni inkâr ettik ve O’nun peşinden gittik.”³²

“İnsan sadece ekmekle yaŐayamaz”

Dostoyevski, Katolikliğin İsa’ya yapılmış en büyük ihanet olduğunu, bu derece net bir Şekilde Budala romanında Prens MiŐkin’e de söyler. Katolisizm, yazara göre Avrupa’nın bugünkü sosyalizminin ve ateizminin esin kaynağıdır. Bu eleştiri Şahin Uçar’ın da belirttiği gibi yeni değildir: “Dostoyevski’nin Roma Kilisesi’ne yaptığı tenkitte gerçekte yeni olan hiçbir Şey yoktur. Hatta onun, Roma Katolikliği’nin bir devlet sosyalizminin tatbik vasıtası olduğu Şeklindeki garip fikri dahi, Roma Kilisesi’ne tevcih edilen eski bir suçlamanın yeni ve hayal gücü daha zengin bir versiyonudur. Eskiden de kilisenin, m nev yat ve hakikate bağlılığını feda etmek bahasına, d nyev  gücünü kurmaya çalıştığı, Sezarlar’a mahsus Őahane imparatorluk yolunu takip etmek için İsa’nın yolundan ayrıldığı suçlaması yapılırdı.”³³

“Gerçeği bileceksiniz ve gerçek sizi  zg r kılacak.” Engizisyoncuya göre İsa’ya atfedilen bu sözün sorumluluğunu taşıyabilecek cesarete, güce ve ahlaka sahip değildir insanoğlu! Zira insan gerçeği öğrenmeye değil, mucizelere inanmaya daha yatkındır. İnanma  zg rl ğ nden vazgeçmiş, vicdanının yükünden kurtulmayı Őe miŐtir ve “Şimdi insanlar her zamankinden daha çok  zg r olduklarına inanıyorlar. Oysa özgürlüklerini kendileri getirip teslim ettiler, boyunlarını eğerek onu ayaklarımızın altına bıraktılar. Biz bunu sağladık. Oysa senin istediğin bu muydu? Sen böyle bir özgürlük m  istiyordun?”³⁴

31 Andre Gide, a.g.e.

32 Dostoyevski, a.g.e.

33 Şahin Uçar, <https://sahinucars.wordpress.com/2010/01/12/dostoyevsky-ve-bu-yuk-engizisyoncu/>

34 Dostoyevski, a.g.e.

Burada bazı sorular sormalıyız: Kişisel bilgilerini, adresini, konumunu, hislerini, hedeflerini sosyal medya şirketlerine veren bir insan, özgürlüğünü kendi eliyle bu firmalara teslim etmiş olur mu? Özgürleşmek isteyen bir insan, hangi özgürlüğü istediğini bilmek zorunda değil midir? Engizisyoncuyla dinleyelim: “Evet, biz ancak bizim uğrumuza özgürlüklerini reddettikleri ve bize boyun eğdikleri vakit gerçekten özgür olacaklarına onları inandıracacağız... Özgürlük, daha doğrusu hiçbir etki altında olmayan, özgür bir akıl ve bilim insanları öyle geçilmez yollara götürecek, onları öyle mucizeler ve öyle çözülmesi imkânsız sırlar karşısına getirecektir ki, aralarından en boyun eğmez, en atılgan olanları kendi kendilerini mahvedeceklerdir. Öbürleri gene boyun eğmeyen ama güçleri yetmeyenler ise birbirlerini yok edeceklerdir. Yalnız geriye kalan üçüncü grupta olanlar, zayıf ve mutsuzlar, sürüne sürüne ayaklarımızın dibine gelecekler. “Bizi kendimizden kurtarın” diye yalvaracaklar.”³⁵

İsa’yı sev, Engizisyoncuyla tasdikle

Bütün büyük yazarlar gibi Dostoyevski de tutarsızdır. Karamazov Kardeşler romanına kadar yazdığı eserlerde İsa karşıtı olan kişileri aşağılamış, onlara hep kötü bir son takdir etmiştir. Fakat “İsa ile Engizisyoncu” metninde durum böyle değildir. Şahin Uçar bu durumu şu şekilde açıklar:

“Dostoyevski daha önceleri asla kendi görüşünü böyle takdim etmemiş ve okuyucularını bu kadar zor bir seçime zorlamamıştı, çünkü daha önce asla kendi rakiplerinin hakkını bu kadar fazla teslim etmemişti. “Yeraltından Notlar”da rakiplerine bu kadar çok hakikat payı vermemişti; ki orada rakipleri, katı, aptal ve kölece tabii kanunların cazibesine kapılmış olarak tasvir edilir; “Suç ve Ceza”da da bunu yapmamıştır, ki orada İsa’nın haklı olduğunu ve Raskolnikov’un haksız olduğunu ispatlamaya hırslı bir şekilde gayret etmiştir; “Ecinniler”de de rakiplerine bu kadar hak vermemişti. Hürriyetin rakipleri, sosyalistler, hicvedilmek suretiyle zalimce ezilmişlerdir ve İsa’nın rakipleri, Stavrogin ve Kirilov, kendi kendilerini tahrip (intihar) yoluna sürüklenmişlerdir. Büyük Engizisyoncu’nun Monologu İsa’ya karşı bir argümandır ve Dostoyevski’nin bu noktaya gelinceye kadar yazdığı her şeye karşı bir argümandır. Zira Büyük Engizisyoncu, o zamana kadar yerleştirmek için o kadar çok çalıştığı bütün öncülleri Dostoyevski’ye bağışlar. Sırf Dostoyevski’nin tarif ettiği insan tabiatının İsa’yı değil ancak bir İsa taklidini destekleyebileceğini göstermek için. İnsan bir âsidir, Dostoyevski’nin “Yeraltından Notlar”da gösterdiği gibi, fakat o isyanından yorulacaktır; ebediyete susamıştır, fakat o ebediyetin sadece bir

35 Dostoyevski, a.g.e.

taklidine tahammül edebilir ve gerçekte de bunu kabul edecektir; hürriyete susamıştır, fakat sadece bir hürriyet ill zyonunun ızdırabını çekebilir; ne huzur ne de eşitlik bulacaktır sosyalizmde, fakat sosyalizmi kabul edecek,       sosyalizm ona sahte bir huzur ve eşitlik verecektir.”³⁶

şahin Uçar, yazarın felakete götüren hürriyet ile hayata kavuşturan hürriyet şeklinde iki farklı hürriyet anlattığını söyler:

“Budala’daki Nastasya Filipovna, Ecinniler’deki Nicholas Stavrogin ve Krilov, Karamazof Kardeşler’deki İvan Karamazov gibi karakterlerde, Dostoyevski inanılmaz bir yaratıcı hüner ve dramatik kudretle, h r iradenin del let ettiği tahripk rlığı teşhir etti. Nicholas Stavrogin son haddine kadar hürriyet içinde yaşamaya muvaffak olur, korkuyu yener, ahlâkî prensiplere ve halkın noktai nazarına aldırış etmez ve onun bu başarısı intihar ile son bulur: Böylece yaşamak sevki tabiisine karşı da zafer kazanır! Kirilov mutlak hürriyetin mantık  neticelerini dehşet verici bir açıklıkla sezer ve bu mantığın zarur  bir neticesi olarak kendini öldürür. Hürriyetin hayatı mahvetmesi, mümkün olan yegâne netice değildir. Zira hayat veren bir hürriyet de vardır. Dostoyevski, Suç ve Ceza’nın Raskalnikov’unda ve Budala’nın Prens Miyshkin’inde müphem bir başarıyla ve en ziyade muvaffak olduğu Karamazof Kardeşler’deki Alyoşa ve Zosima Baba tipleriyle, “hayata kavuşturan hürriyeti” cisimleştirmeye teşebbüs etti.

Hürriyetin bu iki  eşidi “Büyük Engizisyoncu’nun menkıbesindeki” Büyük Engizisyoncu ve İsa şahsiyetlerinde tam ma’n sıyla cisimleştirilmiş ve birbiriyle mücadele halinde tasvir edilmiştir (Karamazov Kardeşler’deki bu pasaj, bugüne kadar yazılmış nesir edebiyatının en büyük parçalarından biridir.) İsa’nın hürriyeti, rasyonel isbatın teminatı, mucizeler veya kalabalığın desteği olmaksızın, korku dolu ve yalnızlık içindeki endişeli bir insan tarafından verilen -kayıtsız şartsız- sadakat ve imandır. Büyük Engizisyoncu’nun hürriyet anlayışı ise, en cazip formu içinde takdim olunmuş, üstün iradenin hürriyetidir. Büyük Engizisyoncu, insanı sever, her ne kadar onun zayıf olduğunu bilirse de ve her ne kadar insanın mezarın ötesinde ‘boşluk’la karşılaşacağı kanaatinde ise de, onu ruh  ve madd  bakımdan rahatlatmak için çalışır. Dostoyevski, Büyük Engizisyoncu’nun İsa’ya ve onun hürriyet anlayışına karşı y r tt ğu mantığı o kadar kuvvetli bir şekilde dramazite etmiştir ki o zamandan beri İsa’nın mı, yoksa Büyük Engizisyoncu’nun mu haklı olduğu hususunda tenkid  görüş ikiye bölünmüştür. şüphesiz Dostoyevski, İsa’nın yanındaydı, ancak her okuyucunun h r ve endişeli bir yalnızlık içinde hangisini tercih edeceğine kendisinin karar vermesini istemiştir.”³⁷

36 şahin Uçar, a.g.m.

37 şahin Uçar, a.g.m.

Hayat veren özgürlük ve köleleştiren özgürlük. O halde sorabiliriz: Hangi özgürlük?

Stefan Zweig Dostoyevski'nin İsa'dan çok engizisyoncudan yana olduğunu düşünenlerdendir ve yazarın inancında bir tedirginlik hali sezer: "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 vaz ediyor. 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" 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."³⁸

Dostoyevski Avrupa karşıtı olduğu için, Avrupa'dan gelen özgürlük anlayışına karşıdır. O Rusya'daki Avrupa kaynaklı bütün özgürlük anlayışlarını Ecinniler romanına hapseder. Aynı dönemde Tolstoy, Kroyçer Sonat'ta yine Avrupa kaynaklı özgürlük anlayışına karşı çıkar. Evlilik öncesi ilişki, korunma yöntemleri, geleneği reddetme, bilimsel aklın dışındaki öğretileri dışlama vb. talepler Rus toplumunu zehirleyen ve geleneksel kimliğini öldüren unsurlardır. Bugün için aynı şeyleri söylemek, aynı eleştirileri yapmak mümkün müdür? Bertolucci'nin 68 kuşağının özgürlük taleplerini mizahî bir dille anlattığı "The Dreamers" filminde, Kieslowski'nin Üç Renk Mavi'sinde, Orhan Pamuk'un Kara Kitap'ta yaptığı ontolojik sorgulamalara kulak kesilirse, kişinin özgürleşme isteğiyle kendini gerçekleştirme isteğinin birlikte varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. "Özgürlük ne işe yarar?" sorusuna bu bağlamda şu cevabı verebiliriz: Özgürlük kendimizi gerçekleştirmemize yarar. Bu önemli bir imkândır. Ancak hür bir seçimde bulunmak ve sonuçlarına katlanmak insanın genelde katlanamadığı bir durumdur. Mevlâna, "Yaptığı seçimlerin sorumluluğunu kabullenmek insana, sorumluluğunu başkasına atmak İblis'e has bir özelliktir."³⁹ derken, aslında bize özgür irade taşımanın kriterini ve insan olmanın zorluğunu da göstermektedir. İsa'nın insanlardan talep ettiği de

38 Stefan Zweig, Üç Büyük Usta, İş Bankası Yayınları.

39 Mevlâna, Mesnevî, IV. Cilt, b.: 1388- 1395

budur. İradeyi özgürleştirmek, hür bir imanla inanmak ve yalnız kalmaktan korkmamak. Engizisyoncuya göre insan bunu istemez çünkü bunu kaldıracak kadar güçlü değildir.

Engizisyoncunun bakış açısıyla günümüze yaklaşmak istersek; “İnsanlar isyancı olarak yaratıldıkları halde birer köledirler.” Neden böyledirler? Çünkü “İnsanlar mucize olmadan yaşayacak güce sahip değildirler.” İnancak bir mucizesi kalmayan insan, kendisi mucizeler uydurmaya başlar ve bu mucizelere bağlanır. Falcılara ve büyücülere inanır ve onların dediklerini dikkatle dinler. (Gazetelerin astroloji sayfaları, falcıları ve kanal kanal dolaşan medyumlar gibi). Engizisyoncu kiliseye karşı çıkan ve modernizmle birlikte rasyonel akla yönelerek dini safdışı bırakan Avrupalıların bugünkü durumunu “Sınıfta isyan çıkaran ve öğretmenlerini kapı dışarı eden küçük çocuklar”⁴⁰ olarak değerlendirir ve tehdit eder: “Ama bu sevinçleri bir gün sona erecek ve bu onlara pahalıya mal olacaktır.”⁴¹ Engizisyoncunun kehanetine göre, insanlar özgür akıllarıyla asırlarca bilimleriyle uğraşıp didinecekler ve birbirini yiyecekler. Kendi Babil kulelerini inşa edemeyeceklerini bir gün anlayacaklar ve o gün, reddettikleri, isyan edip karşı çıktıkları Tanrı’nın temsilcilerinin ayaklarına kapanarak yalvaracaklardır. İsa’nın insanlara vazettiği mutlak özgürlük ancak seçilmiş bazı bilgelerin katlanabileceği bir özgürlüktür. Oysa insanlar kendilerine hayat veren bir özgürlüğü değil, onları köleleştiren özgürlüğü tercih ederler. Ve bu zayıf ve mutsuz modern insanlar engizisyoncunun kehanetine göre çıkıp gittikleri kiliseye bir gün geri dönüp yalvaracaklar: “Evet, siz haklıymışsınız. Onun sırrını yalnız siz biliyormuşsunuz. İşte size dönüyoruz, bizi kendimizden kurtarın.”⁴²

Dostoyevski sanılanın aksine dindar bir yazar değildir. Mutmain bir kalple inanmaz. Tek sahici, dürüst olduğu özelliği tutkusudur. Günahı da, sevabı da, imanı da, inkârı da işte bu tutkusuyla yaşar. İsa ile Engizisyoncu metni üzerine şerh yazan kalem erbabı, engizisyoncuyla İsa'dan daha haklı bulmaktan kendini alamaz. Bu Dostoyevski'nin istediği şeydir. Karamazof Kardeşler'i okuyanların zihninde Staretz Zosima'dan çok Engizisyoncu, Alyoşa'dan çok İvan Karamazof güçlü bir şekilde iz bırakır. Bu da elbette yazarın isteğiyle gerçekleşir.

40 Dostoyevski, a.g.e.

41 Dostoyevski, a.g.e.

42 Dostoyevski, a.g.e.

Geleneksel Çin Resmi ve Minyatürlerde Çizgi

Özgür Taburoğlu

Geleneksel Çin resminin esası, farklı fırça kullanma biçimlerinin verimi çizgileri ustaca, ezberden atmayı öğrenme sanatıdır bir bakıma. Benzer şekilde nakış geleneğinde çizgi atmak için de farklı türde tezhip fırçaları kullanılır ama fırçanın buradaki amacı biraz farklıdır. Minyatürlerdeki nesneler arasındaki sınırları belirleyen çizgiler, daha çok varlıkların birbirlerine karışmasını engellemek içindir. Oysa Çin resminde çizgi bundan farklı bir işlev edinir. Çizgi sert bir kıvrım değil, varolanların bir araya gelmesine imkân veren bir yumuşaklıktır. Bu çizgiler bir tür “geçişlilik” yaratarak, “görünür bir dünyadan, görünmez bir dünyaya” taşınmamıza yardımcı olur (Cheng, 2006: 51). Çizgi, boşluk ve doluluğun, görünür ve görünmezde belirsizce birleştiği ara yerdir. Bu çizgi üzerinde boşluk ve doluluk karşıt kavramlar olmaktan çıkar, iç içe geçer, bir tür *chiasm* yaratırlar. Söz gelimi doluluğun simgesi dağla, boşluğun karşılığı su, deniz, nehir veya benzeri bir düzlük arasına çekilmiş bulutlar ya da vadiler de bu çizginin işlevini sağlayabilir: “Böylece Dağ ve su imgeleri, artık kısmi, karşıt ve donuk elemanlar olarak algılanmazlar.” (53) Dağın doluluğu ve suyun boşluğu, diyalektik olmayan bir bağ üzerinden birbirlerini temellendirir. Bu bağlantının kendisi olan resimler, ne kadar sade ve eylemden yoksun görünseler de, bu birleşmeyi sağlayan felsefenin zemini olurlar.

Taocu metinler gibi bu resimlerde de, mevcut ve görünür olan dolu şeyler kadar, hiçlik ve boşluk da kutsal varlığın, “yaşam soluğunun” parçası gibi kıymet görür. Boşluk da doluluk kadar, “olumlu”, müspet bir kavramdır. Hattâ kimi zaman, boşluk daha ilksel, kozmik başlangıcın kendisi gibi anlatılır: “Boşluktan, yaşam soluğunun yayıldığı Kozmos doğdu” (Hu-ai-nan-tzu’dan alıntı, 58). Boşluk kavramı, Taocu düşüncenin temel kavramı, çoğu zaman “yol”un (*tao*) ta kendisi gibi tarif edilir. Resimlerdeki çizgiler de bu yolun birer karşılığı olurlar. Bir doğa nesnesinin tasvirinde ya da bir yazı içerisinde çizgi çeken ressam, bu kutsal yolu, yerdekilere, dolu şeylerin, görünür varlıkların dünyasına doğru taşır. Çoğu zaman bu resimlerde, yazı ve doğa tasvirlerinin bir aradalığı aynı minvalde ortaya çıkarlar. Bir ağacın veya bir harfin aynı resim üzerindeki işlevi farksızlaşır. Çizgi, bu dünyadan, dolu ve mevcut şeylerin yerinden, ötedünyaya

doğru çekilir. Ruhların görünmez, boş gibi görünen dünyasını yeryüzüyle buluşturur. Çizgiler, bu birleşmenin ifadesi Tao'nun arayışıdır. Yazının ya da resmin parçası olabilen tüm bu çizgiler, boşluk kavramının "sırrına ermeye" dönük girişimlerdir. Tao, biraz da yeryüzünden kalkarak, "boşlukları yakalamaya" dönük bir çabanın adıdır (60). Bu boşluk, yeryüzündeki şeyleri "bütünleyen", görünende eksik olanı tamamlayan, kabuğun içini doldurandır. Boşluk olmadan doluluk, yüzeysel ve ruhsuz kalır.

Haiku'lardaki sade dil kullanımında olduğu gibi, bu resimler de, basit çizgileri, çoğu zaman siyah ve beyaz renkleriyle ayırt edilebilirler. İfade aracı, işaret ettiği nesneye öykünür ve sadeleşir; bir hiçliği, sessizliği, görünmezi gösterir gibi basitleşir. İslâm sanatında olduğu gibi, sanatkârın yaklaşmak istediği varlık ne kadar kutsalsa, onu gören, anlatan, ifade aracı da o ölçüde çekingenleşir; kutsalın nazarına daha fazla yer bırakmak ister. Çin resminin farkı, resimlenenin yanında resmin kendisinin de bu kutsallığın parçası olmasıdır. Bu kutsal bakış boşluklarda, nahif bir manzarada yer tutar. Böyle bir sadelik ve boşluk, ressama nazar eder, ona el verir.

Bu resimlerin ortaya koyduğu manzara, sade bir doğa görüntüsü değil, sonsuzun kendini gösterme yoludur. Ressamın gördüğü değil de, ona görünen, nazar eden bir varlığın çizgileridir: "Tepeler ve ırmaklar, onlardan söz etmeye zorluyorlar beni. Onlar bende doğdular, ben ise onlarda. (...) Onların izleri, resimlerimde değişime uğramış olarak gösteriyorlardı kendilerini" (Shih-t'ao'dan alıntı, 194). Bu izler kendilerini, bir "mürekkep okyanusu" içerisinde ressama gösterir. Çizgi kullanımında büyük, hattâ karşıt sayılabilecek uygulamalara rağmen, İslâm nakış ve hat geleneğiyle, geleneksel Çin resmi bu yaklaşımla benzeşirler. Wang Wei'nin dile getirdiği kaygı her ikisi için de ortak görünür: "Basit bir fırça yardımıyla, Boşluk'un sonsuza açılan yapısını yaratmak" (102). Resim ve doğa temsili beraberce, "evrenin esprisini" yansıtır.

Çini mürekkebine batırılan "fırçanın izi" olarak çizgi, bütün resmin temelidir. Eylem bu kadar basittir ama ortaya çıkan resmin sonsuzluğa dair bir kesit vermesi, "insan ve doğaüstü arasında bir köprü işlevi görmesi" beklenir (103). Basit olduğu için, çok karmaşık bütünlüklerin yapı malzemesi olabilen çizgi, çoklu varlıklarla ilk esin arasındaki "bağlaç" niteliği edinir. Bu bağlaçlar, yazı için de geçerlidir. Çünkü aynı fırçayla Çin ideogramları da kâğıda geçirilir. Hattâ yazı yazmanın bu özel biçimi resim sanatını da besler. Çizgi bu anlamda, hem resmeder, tasvir eder hem de anlatır. İslâm hat ve nakış gelenekleri arasında da benzer bir yaklaşma olsa da, bu denli iç içe değildir. Çizgilerin Çinli bir sanatçının işinde, resme ya da yazıya yönelmesi çok da ayrı yüklem gibi ortaya çıkmaz. *Haiku*'la-

rın da sözle çizilen çizgiler olduğunu varsayarsak, söylemenin, yazmanın, resmetmenin temeli çizgiler olurlar.

Çizginin yalınlığından, tekliğinden çokluğa geçiş yapmak da kolaylaşır. Çizgi çeken ressam ya da kaligrafi ustası, kutsal esine yol veren, yaradılış sürecini sürdüren ve bu yüzden varolanı temsil eden değil de, onu tekrar yaratandır. Fırçanın feyzine mazhar olan sanatçının yaratıcılığı, teknik becerileri ya da manzaranın kendisi değil, fırçaya bulaşmış esinin ta kendisidir. Bu esin, resmin hem nesnesi hem de öznesi olur bir bakıma. Eylemin yapısıyla, faili bu basit çizgi çekme, fırça tutma ediminde buluşur, birbirlerini etkilerler. Çizgi çekme edimi, ressamın, gökyüzüyle yeryüzünü bir kez daha ayırıp, aralarındaki verimli, yaratıcı boşluğu serbest bırakıp, yeni bir varolana yol vermesine yardımcı olur. Boşlukla birlikte serbest kalan kaosun içerisinde, “tekil olanı”, benzersizi bulup yakalar bu çizgiler. Varolanların görünmeyenlere değdiği bir boşluk, fırçanın attığı çizgilere yön verir. Çizgi bu boşluktan esinlenerek, yeni varlıklara hayat verir, hacim kazanır, renklenir, uzar, kısalır, doğal şekiller alır, boyut edinir. Basit bir çizginin sahip olduğu gücüllükler, bu boşluğun içerisindeki olanaklardır. Boşluk içerisindeki esin, ruhla dolan bir açıklık gibi türlü manzaralara dönüşürler. Esinle dolan fırça, boşluğu dolu şeylere tercüme eder âdeta: “Bütün nesnelerin içgücü, Boşluk’un dolu olanın içine nüfuz etmesine olanak verir, onlara canlı esin kaynakları yaratır.” Bu resimleri alımlayan da, aynı esinle, vecdle yaklaştığında, karşısında, tek boyutluluğu kırılan, renklenen, şenlenen bir yaradılış dramıyla karşılaşır. Bu yalınlığa uygun bir vecdle bakan, çiçek dürbünü ardındaymış gibi, her baktığında, farklı bir varolanın doğumuna tanıklık edebilir. Onbin Varlık, bir kez yaratıldıktan sonra, yeryüzü kararlı bir yer olmuş sayılmaz. Aralıksız yenilenen yaradılış dramına tanık olan ressam bu varlıklara yenilerini ekler; ya da mevcut olanlardan birisini yok eder; ufkumuza yeni varolanlar ekleyip çıkarır. Bu sırada fırça, “biçimi ve özü”, mürekkepse “rengi ve ışığı” ortaya çıkarır. Bu sayede varolanlar cisimleşir, Onbin Varlık’ın arasına beden ve madde bulmuş olarak katılırlar.

Çizginin bu yaratımdaki kullanımı, örneğin bir arabeskte olduğu gibi uzayıp giden çizgiler, nesneyi çevreleyen bir kontur, hat çizgisi ya da röl-yefin parçası değildir. Çizgi, resimde tek ifade aracı olarak bunları aşar. Nesnelerin hem dışı hem de içini gösteren bu çizgiler, sözgelimi Batılı yağlıboya geleneğinde olduğu gibi, fırça darbeleriyle yaratılan çizgilere de benzemezler. Zaten bu gelenekte çizgiyi saklamak, rengi öne çıkarmak önem kazanır ve doluluk, canlı renkler yardımıyla yaratılır. Oysa geleneksel Çin resminde çizgilerle yaratılan doluluk, doğrudan boşluğun bir verimi gibi açığa çıkar. Fırçanın dokunmadığı yerler de mevcut olanın yaratıcısı esinle aydınlanır. Bu nedenle böyle resimlerde, desen ve renk ya

da çizgi ve renk arasında yaratılan Gestaltçı arka plan figür karşıtlığı geçersizleşir. Resim sathı üzerinde arkadakiler ya da öndekiler, canlı ya da cansız olanlar, dolu ya da boş olanlar aynı kozmolojinin parçaları olarak bir araya gelir, Yin ve Yang gibi çatışmaları içerisinde uyum sergilerler. Biri varlığını diğerine borçludur her zaman. Münferit, ayrı duran varlıklar yoktur.

Kutsal esinin nazarına açık resim, özel bir çizgi çekme becerisiyle yaratılabilir. Çinli ressamlardan, uzun bir cıraklık dönemi ardından, doğru çizgi çekmeyi, farklı nesneleri, varlıkları çizmeye uygun çizgi çeşitlerini öğrenmeleri, daha da ötesi ezberlemeleri beklenir. Bu durum, nakış geleneğinde, nesneleri, sözgelimi bir ağacı ezberden çizen nakkaşın eğitimiyle benzeşir. El, nesnesini ezberden çizene kadar bu eğitim sürer. Bu başlangıç eğitimi sayesinde ressam, dış dünyanın nesnelerini, ezber yoluyla içine alır. Bir kez ezberlendiğinde, dışarıdaki şeyin içerideki seyri başlar. Chang Tsao'ya göre bu ezber yoluyla ressam, "Tin'in kaynağını izler" (108). Görünenin ezberden çizilmesi, doğal nesneye aşkın bir şekil verir. Dolu olanın ya da görünenin, ezber yoluyla boşluğa katılması, ondaki mânâyı değiştirir; şeklen aynı ama anlam olarak farklı olur. Uzun bir ezberleme döneminden sonra nesne, artık "gönül gözüyle" izlenebilir olur: "Bir bambu ağacını çizmeden önce, bambu ağacının içinizin derinliğinde, kendine bir yer açması gerekir. O zaman, fırça elde, bakışınız konuya odaklanmış olur, bunun için gönül gözüyle konuya yönelmiş olmalısınız" (108). Dışarıya açık gözlerini kapatıp, gönül gözüyle çalışması için, başlangıçta gördüğünü, doluluğu ezberler. Ressam bu marifet aşamasında, "yüreğinde önceden yer etmiş" olanı düşünmeden, kendisine bakan, elinden tutan bir esinin yardımıyla çizmeye başlar. "Çizgi'nin esinleri harekete geçirmesi için, Boşluk kavramının Çizgi'yle ilişki halinde bulunması yetmez, onun bizzat ressamın bileğini de bu yönde kullanmasına olanak vermelidir" (111). Ressam, bu şekilde elini teslim ettiğinde, "boş vuruş" olarak adlandırılan tekniği uygulayabilir olur. Bu vuruşlar, çok fazla alıştırmaya yapmış elin güçten düşmesinden çok, esinle dolmasının sonucudur. Nazar değmiş bileklerin eylemleridir.

Ezber, dolu şeylerin içindeki boşluğu görmekle de ilişkilidir. Bu boşluğun duyumuyla birlikte, nesnesini ezberden çizen ressam, onun dışını değil de içini doldurmaya başlar. Ressam, doluluktan yola çıkıp, boşluğa değdiği orta boşlukta marifet sahibi olur. Bu şekilde, boşluk ve doluluğun birbirine değdiği ara yer, orta boşluk açılmış olur. Bu düzeyde, kâğıt üzerine konmuş her nokta, doluluğun değil, boşluğun tasviridir. Bu sırada resimde, kendisini çizen "boşluğun patlamalarına" tanık olunur. Çekilen çizgiler, kâğıt yüzeyinde delikler açar sanki. Tasvirin ya da yazının kayna-

ğı çizgi veya nokta, doluluk değil de boşluğun gölgesini taşıdığından, siyah renkte görünür.

Çizgi ustası olarak ressam, kendi halinde ortaya çıkan, ezberlemiş bileklerin çizdiği resme kendisinden fazla bir şey katmaz; marifet biraz da bu özneliğin aradan çekilmesi, kişinin kendisini esine bırakmasından ileri gelir. İşlerine imzalarını atmayan nakkaşlardan beklenen de biraz budur. Ortadaki işi sadece kendilerinin yaratmadıklarını, kem değil de yaratıcı bir gözün değdiği, nefsi boşalmış bir elin çizdiğini bilirler. Ressam şekilleri ezberlerken, bir bakıma dışarıda duranı kendi içine boşaltır. Madde bu şekilde ruhsal bir kendilik edindikçe, ağırlığından kurtulur, mürekkep ve fırçanın uyumuyla, ressamın ezberden bildiği çizgilere değmeye başlar.

Ama bu ezber, saf bir çizgi tekniğine varmanın ötesinde, kutsal esinin nazarına açıklığın sonucu olmalıdır. Yani ezberin amacı bir tür teslimiyettir. Belli bir çizgi tekniğinin her seferinde değişmeyen, bağnazca icrası değildir. Çizgilerle yaratılan tasvir, “esini bastırma peşinde değildir” (111). Ressamın marifeti ona tanınabilir bir üslup kazandırsa da, yapıtı öznel bir tasarım olmaktan çıkaran, her seferinde boşluğa ve onun öğretilmesine kulak verilmesidir. Marifet biraz da bu kulak vermeye açıklıktır. Chang Yen-Yuan’ın ifadesiyle, “kurala göre oluşturulmuş çizgi, ölü doğmuş çizgidir. Doğru olan tek şey var ki, o da şu: Resimde Fırça’yı Tin yönlendirmeli ve amaç, Bir üzerinde yoğunlaşmalı” (110). Dolu şeylerin ezbere karışan dünyası boşlukla bağlantı halindedir. Onbin Varlık’ın tekrar ilk esine taşınması için bir ara aşama olan ezber, doluluk ve özneliğin hükmüne son verir. Fırçanın kâğıt üzerindeki gezinişine esin “egemen olur”. Bu şekilde gezinmeye başlayan fırça, “kutsal kavramına ulaşmış” sayılmalıdır (110).

Böyle bir fırça, tekil ve çoğul olanı resimleyebilir, yaratabilir duruma gelmiş sayılır. Fırçanın attığı her çizgideki nokta, bir tür “tohum” olur ve yaşam bahşetmeye başlar. Boşlukla doluluk arasında gidip geldikçe, dolu olanı boşaltıp, boşluktan dolu şeyler vücuda getirme olanağına sahip olur. Doğru çekilmiş bir çizgi, bu iki yer ve zaman arasındaki geçişi tahkim eder ve uyum içerisinde, aşırılıklardan uzak şekilde birbirlerine bağlanmalarına yardımcı olur. Özellikle, *Kan-pi* ya da kuru fırça tekniğiyle atılan çizgi, “var olan ve olmayan madde ile tin arasında dengededir, Boşluk’un içine işlemiş olarak ölçülü bir uyum izlenimi yaratır” (112). Bu sınır olmasa, boşluğun iki yakası birleşmeyebilir; mutlak bir karşıtlık ya da kayıtsızlık içerisinde konumlanabilir. Her iki durum da yaşamın doğasına aykırıdır. Düzgün çekilmiş bir çizgi bu anlamda yaşamı korur. Yaşamın bu mahrem sınırında duran ressam da, tinsel olanı gözetiminde tutan bir tür ruhbandan farksız sayılır.

ALINTILAR

Cheng, François (2006). *Boşluk ve Doluluk: Çin Resim Sanatının Anlatım Biçimi*, çev. Kaya Özsezgin, Ankara: İmge.

Aklın Yolu Bir'dir

Orhan Gazi Gökçe

Din üzerine konuşmak yahut kalem oynatmanın kaygan bir zeminde ayakta kalabilmek kadar yüksek bir dikkati gerektirdiği açık. Söylenen şeylerden sadır olacak faydaya mukabil bir tahribat/tahrifata kapı açabileceğini kendime ihtar ederek başlamam lazım bu yazıya. Din kelimesinin tarihsel süreç içerisinde bireylerde ve toplumlardaki karşılığında sürekli bir değişkenlik izlemek mümkün. Lügatteki anlamıyla bir yol tutmak, bir yola tutunmak manasını içeren din kelimesinin anlam dairemesini genişleten birçok ilişki sarmalından söz edebiliriz. Dikey (aşkın) ve yatay (sosyolojik) düzlemde insanın din ile kurduğu ilişki temelde bir ihtiyaca matuf mudur? Yahut arızî olarak ihtiyaçlarının mahiyeti sayesinde şekillenen bir münasebetten mi söz edilmeli? Dinin tarih boyunca tüm topluluklar açısından gerçekliği konusunda bir mutabakat varsa da dinî öğretinin kaynağı, hayat içindeki fonksiyonu konusunda ayrılıklar vardır.

Son kertede Tanrı mı insanı yarattı, insan mı Tanrı'yı; sorusuna muhatap olan modern çağın çocukları olarak bu konudaki düalist hezeyanlara kapılmamayı düstur edinmek gerek. Esasında pozitivist paradigmanın salt akla yüklediği ağır yükün eziciliği altında kalan insanlığın, aklının daha doğrusu algı/duyuların ötesinde kalabilecek her türlü var oluş ihtimaline karşı dehşetli bir korku içinde yaşadığı söylenebilir. Hissedilen korkunun şiddeti rasyonalite kılıfına girmiş irrasyonel bir tutumu barındırmaktadır kendi içinde. Akıl, ontolojik olarak yerinden edilmiş, Tanrı'yı var oluştan soyutlarken tanrılaştırmış, cereyanda kalmış bir tanım olarak karşımızda. Biyolojik varlığımızın bir uzantısı olmaktan öte bir boyut taşımayan, hormonal dengelere indirgenmiş aklın, duyulara hapsedilmesi kaçınılmazdı. Öyle de oldu. İnsanın bir sır taşıdığını yadsıyan, bedenî varlığının öncesinde ve sonrasındaki mahiyeti ile ilgili kuru bir redci tavırdan öte savunusu olmayan seküler yaklaşımların, insanı ve varlık sahasını iki boyutlu olarak görmesi açısından din algısı konusunda bir sığıla razı olduğu görülmektedir.

Ortaçağ Avrupasında kilisenin hâkimiyetinde bulunan okullarda öğretilen, inançla bilgiyi kilisenin kanaatleri ve Aristo mantığının kuralları doğrultusunda birleştirmeye çalışmanın adı olan *scolastique*'in yerine imansız bir düşünce imkânını zorlayan Batılıların, gelenek noktasında düşünme biçimleri, kuramları ve kurumları bakımından *scolastique* kadar

dahi bir niteliğe erişemediğini görebiliriz. Buna gerekçe olarak salt aklın *profane* bir bakışla tüm inançların üstünde görülmesi buna istinaden inançlara ait esasların, ritüellerin, temsillerin, sembollerin ilkelik yaftası ile itibarsızlaştırılması ve böylece insanın çoraklaşması ve anlamsızlaşması gösterilebilir. Hâlbuki insanın var oluşun farkında olan bir canlı oluşu onu sürekli enfüs ve afakta (microcosmos-makrocosmos) bağlam içinde bulunmaya, anlamlı olmaya sevk eder. Aktif bir çabaya dönüştüğünde bu tabiî yönelime yerine göre tefekkür/ taakkul/ tedebbür/ tezekkür yahut düşünce diyebiliriz. Arama edimi, esasında insanın kendi manasına dair taşıdığı inançla ilgilidir. Onu harekete geçiren bu inancın ta kendisidir. Esasında bir düşünme edimi olarak felsefenin özünde bir mana arayışı ve bu manaya ulaşma inancını diri tutma motivasyonu vardır.

Hız. Âdem (a.s)’dan dan Hız. Muhammed (s.a.v)’e kadar süren risâlet sürecinde peygamberlerin ve tebyini ile vazifeli oldukları kitapların kitlesel bir çağrıdan çok her bir insan tekinin kendi biricikliği içinde saklı olan mana cevheriyle tanışması; dış dünyanın parçalayıcı-çekici gücünden kaçınması ve iç âlemindeki itici güçle vahdete doğru ulaşmasını temin gayesi güttüğü söylenebilir. Esasa alınan şey, insanın ezel ve ebedin birleştiği noktadan ayrılışının bir hikâyesi olarak dünyaya düştüğünün farkına varması, bu ayrılığın onun canını yakmasıdır. Canı yanan kimsenin, yangınına su arama derdine düşeceği dikkate alınırsa din dediğimiz yolun mahiyetini anlama adına bir mesafe de almış oluruz. Tevhidin esas alındığı dinde (İslâm) neyden ayrıldığını ve nereye geldiğini bilmek insanı tüm bu hikâye ile terbiye eden Rabbe, yegâne yol göstericisine yani din sahibine ulaştırır. Dünya’nın bir karar yurdu olmadığı esasına kani olmak üzere gayret eden muvahhit kimse, yol göstericinin ve hiçbir ücret istemeyen rehberin (peygamber) çağrısına kulağına tıkayamaz. Din ile münasebette en öncül durumun, yolu öneren kimsenin samimiyeti ile alakalı olduğu düşünülürse İslâm’ın evvela ilk dönemlerde ve sonrasında asırlar boyunca uyandırdığı tesir daha iyi anlaşılabilir.

İslâm’ın tüm insanlara merhamet ve mesuliyet bağlamında yaptığı çağrının Topçu’nun ifadesi ile tamamlarsak muhataplarını bir harekete ve nihayetinde bir hürriyete erdirdiğini söyleyebiliriz. Bu hususta XIII. yüzyılın büyük sûfilerinden biri olan Azizüddin Nesefî’nin, “*Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*” başlığında toplanmış risalelerinden birinde hürriyet bahsine ilişkin söyledikleri sarıh bir şekilde işin özüne ışık tutar niteliktedir:

“Bil ki, âlemde mevcut olan her şeyin bir nihayeti ve gayesi vardır. Bir şeyin nihayeti bülûğ, bir şeyin gayesi hürriyettir. Bu sözü ancak bir misalle anlayabilirsin. Bil ki meyve ağaçta olgunlaşınca, Araplar “meyve bâliğ oldu” derler. Meyve olgunlaştıktan sonra ağaçtan ayrılır ve ağaçla ilgisi

kesilirse “meyve hür oldu” derler. Nihayet (bülûğ) ve gaye (hürriyet)nin mânasını anladıysan şimdi bil ki, nihayetin alameti kendi evveline ulaşmaktır. Kendi evveline ulaşan her şey nihayete ermiş olur.”¹

Nihayetin bidayetle birleştiği noktada hikmetin saklı olduğu göz önüne alındığında “İlim bir nokta idi onu cahiller çoğalttı.” ifadesindeki isabet anlaşılır olur. “Hangi yolu tutmalı?” sorusunun sosyal, siyasî, iktisadî anlamdaki uzantıları tarih içerisindeki mücadelelerin temelini oluşturur. Hayat, zaman ve mekân ile çerçevelenmiş/sınırlanmış bir vasat olarak görüldüğünde modern zamanlarda “acul ve zalim” insanın bülûğa ermeden olmak iddiasını “yol” ettiğini görebiliriz. İnsanın evveline, özüne doğru olmayan bir yolculuğun çıkmazlarda nihayet bulacağı tarihi tecrübe ile sabit. Auguste Comte’tan günümüze kadar kendisine çetrefilli bir yol seçen batı düşüncesinin macerası insanı sürekli duyular/algılar dünyasına hapsedişin hikâyesi olarak da okunabilir. Ortaçağ Avrupası’nda kilisenin bir kurum olarak düşüncenin seyrine direkt müdahalesi ve bu tahakkümün sosyal ve iktisadî hayatı da yönlendiren bir etkiye sahip olmasının ürettiği görece haklı tepkinin din olgusuna karşı bir nefreti körüklemesi bu hususta bir gerekçe sayılabilirse de yaşanan krizlere bir kefarete olmadığı da açıktır.

Herhangi görece üstünlük vasıflarına sahip yahut bunlardan mahrum olursa olsun İslâm’ın insana teklifi aynıdır. İslâm, tabiri caizse organik bir mahiyette, hikmet ve maruf olanı, hayatın tabiî akışı içinde önceleyen, hakîm beşerî zihniyetlerin ürettiği hasarların tamirini ve yahut ıslahını öngören ilahî bir kılavuz niteliği taşır. İnsanın evveline ulaşması hususunda tezekkür (anma) çağrısında bulunur. İrfanî bir bilişme maksadıyla zahirî farklılıklar örüntüsü içerisindeki imkân âleminde saklı olan vahdeti arama çabası, hayatın her alanını kuşatan bir rikkat ve ahlâkî inşa eder. İnsan tekinin kalbinde rikkati; davranışlarında ve ilişkilerinde ahlâkî tesis için zamansal olarak geçmişte kalanların ibretli hikâyeleri, suyun kendisi ile üzerindeki köpük metaforundan hareketle hak ve batılın mukayesesini sürekli hatırlatan Rabbülâlemin’in kitaplar ve resuller vasıtası ile insan idrakine tenzil ettiği esaslar, sürekli bir uyanıklık tavsiyesini içerir.

Bahsolunan uyanıklığın talibi kimseler ihtiyarî olarak yöneldikleri bu yolda evvela ilme muhtaçtırlar. Ancak ilmin sağlaması amelî düzeyde gerçekleşir ki ilim/bilgi bir yük hatta bir yol kesici olmasın. Amelin aynı zamanda ilmi/bilgiyi de içerdiği hakikati dikkate alınırsa peygamberlerin hususiyeti konusundaki ilahî hikmet anlaşılabilir. Aklın, hayatın idamesi, eşyayı tanıma ve tanımlama konusunda sahip olduğu mahareti, batı felse-

1 Nesefî, Azizüddin (2015), Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul: Dergâh Yay., s. 94

fesinin içine düştüğü hezeyan doğrultusunda okumak, yol-yordam ya da usul konusunda bir kaosa davetiye çıkarmak anlamına gelir ki yaşadığımız çığ çağın içinde her alanda iliklerimize kadar hissettiğimiz tatsızlığın sebebi budur. Peki, aklın imkân ve sınırlarını belirleyen nedir? Akıl ve vahiy arasında talihsiz bir mukayeseyi yakın zamana kadar düşük seviyede yürütenleri mevzu dışında bırakıp meseleyi esaslı bir değerlendirmeye tabî tutarsak Fatih Şeker'in, "*Türk Dikkati*"nde yer alan müstakil bir makalede Sinan Paşa'nın aklın imkân ve sınırlarını tahlil eden görüşlerini özetlerken kullandığı ifadeler yolumuzu genişletebilir: "Sinan Paşa beşerin idrâk seviyesine dikkat çeker, akıldan müstağni kalmadan kendini felsefede bulanlara durmaları gereken yeri gösterir, filozoflara dinin çizdiği hudutları hatırlatır. Âdem olmayı akıllı olmakla kayıtlar. İnsana hikmet sahibi üstâd olarak aklın yeteceğini savunur. Bu nedenle kişiyi Hüdâ'nın mahremi kılan akı, vehmin vesveselerine mağlup etmemek gerektiğini ihtar eder. Vehmin hükmünü aklın zanneleri sigaya çeker. Şu durumda şeriatın müsbiti akıl ve delil; aklın müeyyidi şeriattır. Aklın hükümleri şeriata uygun olduğu takdirde güvenilir hale gelir; şeriat da akı doğrulamakla kendine olan inancı pekiştirir. O halde kişi hem akla hem de şeriata uymalı bu şekilde kök (asl) ile dalı (fer') birleştirmelidir. 'akl-ı dūr-bîn ufk-ı zirve-i kemâlini göremez."²

Sinan Paşa'nın akıl ile şeriat arasında kurduğu mütemmim ilişki parçalanmış, yaralı bilincin kavrayacağı bir terkip değildir elbette. "O mu, bu mu?" ya da "Ne o, Ne bu?" düalizmine kapı açacak her yaklaşım iptidai ve geçersizdir. Aklın temsili bir mum ise hakikatin temsili güneştir. Tüm ışıkların kaynağı güneş olduğu düşünülürse aklın kendinden menkul bir aydınlatıcı özelliği kalmaz. Elbette mumun güneş karşısında bir hükmü yoktur. Karanlıkta mumun bir hükmünden bahsetmek mümkün olsa da bu nisbî ve sınırlıdır. Akı (fer') kök (asl)e bağlayan nedir sorusuna ehl-i tasavvuf üç harf ile cevap verir ki bu da "aşk" tır. Aşk'tan nasipsiz bir aklın insanı yolda tutması, özüne, cevherine ulaşmasını temin etmesi muhaldir. "Aşk gizli sırların usturlabıdır." diyen Hz. Mevlânâ sıkça ayna metaforundan hareketle insana hakikatini gösteren kâinat aynasındaki sırrın aşk/muhabbet olduğunu ifade eder.

Nesefî'nin risalesinde yine ayna metaforu üzerinden taliplerine söylediklerine kulak verecek olursak bir başka ilim kanalına yaklaşmış oluruz: "Bazı salıklar şöyle dediler: Biz cilâ yapma mesleğini öğrenelim ve gönül aynamızı mücâhede cilâsı ve zikir yağıyla temizleyip parlatalım da gönlümüz şeffaf ve yansıtabilir olsun. Gayb ve şehadet âleminde bulunan her ilmin aksi gönlümüzde belirsin. Bu akis, kitaptan daha doğru ve kuşku gö-

türmez olacaktır. Çünkü yazıda hata yapmak mümkündür. Akiste ise hata olması imkânsızdır. Çin ve Maçın ressamlarının hikâyesi meşhurdur.”³

Dini algılama biçimlerini modernitenin belirlediği son yüzyılda dinin ve dindarlığın aldatıcı bir şekilde ideolojilere evirildiği tespiti yapabiliriz son tahlilde. Nitekim bir telaşın ürünü olarak ortaya çıkan söylemler temelde iki boyutta kendisini gösteriyor. Birincisi *protest* dindarlık ikincisi ise *liberal* dindarlık. Birçok değişkenin tesirinde kendisine alan açmaya çalışan bu iki yönelimin simetrik bir benzerlik gösterdiği söylenebilir. İtidalden uzak ifrat ve tefrit sınırlarını zorlayan öz/cevher konusunda umarsız, görünürlüğü esas alan, cidale teşne ikili bir yapı bahsettiğimiz. Bütünlük fikrinden uzak, yersiz ve yurtsuz üniversal hezeyanların, bilhassa yeni siyasî ve iktisadî tanzimler arefesinde bir manivela olarak geçer akçe sayılması anlamlıdır.

Zıt gibi görünen ancak birbirlerinden beslenen bu iki yaklaşım, iddialarının aksine bir reçete olmaktan çok uzaktadır. Köklere/ öze/ geleneğe değil ilerlemeci mantığın verdiği motivasyonla sürekli geleceğe atıf yapan, hayattan kopuk söylemlerle zihinleri iğfal eden bir ifsat ile karşı karşıyayız esasında. Adına ne dersek diyelim insanı ıskalayan, merkezden savrulan, sabitelerini kaybetmiş her düşünce biçimi “Haddini aşan zıddına inkılap eder” kaidesinin kaçınılmaz sonuna uğradı/uğrayacak. Bu akıbetten kurtulmak, tuttuğumuz yolun sonunun nereye çıkacağını kestirebilmek, hâlâ capcanlı tarihî tecrübelerden ilham alan bir düşünce şekli ile mümkün. Hem ne demişler “Akıllı olmak işin sonunu görmektir.”

Bilim Felsefesi Notları (1): Teorik Çerçeve

Mustafa Çakıroğlu

Bu yazıda *teorik çerçeve* ve *kuramsal çerçeve* birbiri yerine kullanılacaktır.

Bilimin nihai hedefi açıklamaktır; doğayı açıklamak, insanı açıklamak, açıklamayı açıklamak. Açıklamasının metodolojisini de yani kendi açıklama ilkelerini de açıklamak zorundadır. İnsan açıklama'ya meftundur. Serimlemeye, düğümlemeye yatkın olduğu kadar çözümlemek de ister. *Teorik Çerçeve* (TÇ) üzerine bir yazı yazmak, bir yerde TÇ'nin *theoria*'sını yapılandırmak demek. Açıklamayı açıklamak, suyu ıslatmak gibi bir şey.

Herkesin bildiğini sandığı ama üzerine konuşmaya/açmaya gelince pek de açılmayan bir şey olarak Kuramsal Çerçeve'nin bilhassa akademik çalışmalardaki yeri biriciktir. Tezler ve makaleler Kuramsal Çerçeveler üzerine kuruludur/ öyle olması beklenir. Ama nedense bu kısım *herkesin bildiği bir şeymiş de bir an önce esas konuya geçilmeliymiş* havasında ele alındığından o meseleyi düşünmekten ve yazmaktan murad edilen şeyin gerçekleşmesi şansa, kadere, muhatabın çağrışım dünyasına ve hayal gücüne bağlı olur hale gelmektedir. TÇ'si eksik, yüzeysel, muğlak olan bir çalışmadan berrak, anlamlı ve doyurucu bir açıklama beklemek imkansızdır. TÇ'yi, fizikî ve ontolojik olarak bize uzak olan şeyleri yakınlılaştırmak, böylece daha iyi görmek ve anlamak için bir gözlük/dürbün veya mikroskop/teleskop gibi düşünebiliriz. İnsan doğası itibariyle içinde bulunduğu/itildiği ontolojik ve buna bitişik olarak epistemolojik düzeyde birtakım yokluklar, uzaklıklar, zorluklar ve uyumsuzluklar içindedir. Bunları aşmak için de onu insan yapan şeyden güç alır: kelimelerden ve kavramlardan; düşüncenin yelkenlerinden. Her bir kavram ayrı özellikte bir gözlük/teleskop gibidir. TÇ'nin de bazı sorularımız, meraklarımız, ihtiyaçlarımız için birçok tanımlamayı, kavramı bir açıklama modeli içinde birbiriyle ilintili hale getirerek, mümkünse tek bir cümleyle ifade edilebilecek yalınlıkta bir fikir üzerine kurulu bir açıklama/kurgu yapması beklenir. TÇ'deki merkez teorinin kurgusu sofistike olmalı, ifadesi ise yalın olmalıdır. Nedensellik ilişkileri ustalıkla işlenmeli, veriler titizlikle değerlendirilmelidir. TÇ ampirik bilgi ve belgelere şuur verir.

Bilgi, bir nesnenin bilgisidir. Nesneler ikiye ayrılır:

1. Gerçek nesneler 2. Kavramsal nesneler (dil nesneleri)

Gerçek nesneleri tam bir kapsayıcılıkla ifade edecek kavramsal nesneler mümkün müdür? Ya da “Olgularla teorik kavramlar/çerçeveler arasında tam bir denklik-örtüşme var mıdır? Olanaklıdır mıdır?” soruları da bu bahsin merkez sorularındandır. Descartes ve Leibniz’i rasyonalist yapan şey bu soruya verdikleri cevapta gizlidir: Aklımız ve kavramlarımız ile nesneler arasında tam bir denklik ve uyum vardır. Bu görüş dolayısıyla onlara rasyonalist diyoruz. Bacon, Locke, Hume ise empirik görüştedirler. Kant’a göre nesneleri (fenomenleri) oldukları gibi değil teorik aklımızın (teorik çerçevemizin) onları kurdukları gibi biliriz, bu yüzden bilğimiz kurgusaldır. İşte tüm bu bakış açıları doğrultusunda her zaman bilginizin imkanlarının sınırlılığını bilerek hareket etmeliyiz. Teorik çerçeveler ışığında kuracağımız yüklemelerin sadece bir gösterge olmaktan öteye gidemeyeceği kanaatindeyim. Oysa cari olana baktığımızda, kendi kurduğumuz teorik çerçeveleri bir süre sonra hakikat zannederek hayatın tümüne şamil kılmaktayız. Bu ne akılcı, ne faydacı ne de akademik ve etik bir yoldur. Kavramlar bir ustanın, bir cerrahın alet/edevatları gibidir. Ustalıkla kullanılmalı, sınırları, kısıtlılıkları bilinmelidir. Ustalık zaten bu demektir. Nerede, ne kadar, nasıl, ne zaman, niçin’i bilerek iş yapmak.

TÇ olmadan düşünemez miyiz?

TÇ’si olmayan bir düşünüş biçimi *entelektüel boşluktur*; bunun da hiçbir ilmî ve akademik değeri yoktur. Bir problematik açıklama üzerine çalışıyorsak mutlaka bir TÇ’ye de ihtiyacımız var demektir. Aksi takdirde gözlüğümüz olmadan yolculuğa çıkmış gibi oluruz ki yoldan çıkmak kaçınılmaz olur. Yolculuk haritasını bir nevi TÇ belirler.

Bir rıza üretim aracı olarak kuramsal çerçeve

Teorik çerçeveye en fazla etki yapan şey amaçtır. Bu amaç; açıklama, iddia, tez, kavramlar ve çerçeveyi de belirler. Bu durum zihni dünyamız ile gerçek dünyayı bir şekilde örtüştürmek istediğimizde de geçerlidir. Amacımız, kuracağımız teorik çerçeveyi, teorik çerçeve de formları (dil/gramer, hipotez, mantık, ilişkilendirme) ve malzemeyi (kavramları, tanımları ve teorileri) belirler. Kuramsal çerçeveler özellikle akademik dünyada bir nevi ideolojik göndermelere de sahiptirler. Akademi-Düşünce dünyamıza

yakın zamanda damgasını vuran tartışmalara baktığımızda şu kuramsal çerçeveleri (açık veya gömülü olarak) görürüz: Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT), Türk Tarih Tezi (TTT), Türk İslam Sentezi (TİS), Oryantalizm, Marksizm, Annales Okulu, mikro tarihçilik, kavram tarihçiliği, Viyana çevresi, Frankfurt Okulu, Quantum Fiziği, Evrim, Doğu Batı Ayrımı, Metafizik, Zihniyet Analizi (Webercilik) vb. Bunların bir çoğu kuramsal düzeyde bir tür akademik tatmin vasıtası olarak araçsallaştırılmıştır. Bunlar bir hakikat arayışına yol açacak şekilde olmaktan çok, bir Rıza Üretim Aracı olarak, halihazırda kendi ideolojisini ve indî fikrini desteklemeye matuf şekilde düzenlenen Teorik Çerçevelerdir. Çoğunlukla ithal, çoğunlukla Anakronik bakış açısıyla yüklü ve en çok da Whiggist tarzda organize edilmiş analiz çerçeveleri. Whiggist, yani geçmişte olanları bugünü verecek şekilde organize etmek. Yapısöküme eyvallah ama whiggizm'e hayır!

Özellikle sosyal bilimlerde ithal teorik çerçevelerin hiçbir yerelleştirme yapılmadan ve şerh düşülmeden kullanılıyor olmasının arkasında, toplumların birbirlerine benzediğine dair anlayış vardır. Bu gerçekten de böyle midir? Böyle olmadığını hepimiz biliyoruz. Batılı kuramsal çerçeveleri elbette bilmemiz, anlamamız ve kullanmamız lazım; ama bu Batılı düşünce sistematiğinin özüne, yöntemine ilişkin de gerekli kısıtlamaları yapmalı ve eleştireliliğimizi korumalıyız. Bu sanırım bizi iyi bir entelektüel yapacak şeylerin başında gelmektedir. Merhum İnalçık Hoca Annales Okulu tarihçiliğiyle bu coğrafyaya en büyük katkıları yapmıştır; şüphesiz kendi tarzını da yansıtarak.

Teorik Çerçeve: kuş bakışı seyir

Kuşbakışı seyretmek şeklinde çevrilebilecek bir anlama sahip olan *theoria*, *kuş bakışı seyretmenin* tüm nimet ve külfetlerini de beraberinde getirir. *Bu bakış üzerine kurulu olan bir TÇ de olguları birlik, bütünlük, süreklilik, karşılıklı bağlılık, nedensellik kategorileriyle ilişkilendirir. Ve böylece çokluğu birlik olarak görmeye başlarız. Tartışmaya açık olmayan a priori'ler barındırdığını görmezden geliriz. Çünkü işimize gelir. İyi bir Teorik Çerçeve, yerli yerince kullanılmak kaydıyla yaşamı ve olan biteni anlama gücümüzü etkiler, bakış açımızı netleştirir. Bize has soru ve sorunlarımızı çözebilmemiz, düşünce dünyamızın özgünlüğüne, üzerine kafa yorulmuş bize özgü teorik çerçevelerin kurulmasına bağlıdır. Misal; "Osmanlı ve İslam dünyasında bilim neden gerilemiştir?" sorusunu hangi teorik çerçeve ile açıklayacağız?*

Düşüncelerine dikkat et çünkü onlar söz olur.

Sözlerine dikkat et çünkü onlar davranış olur.

Davranışlarına dikkat et alışkanlık olur.

Alışkanlıklarına dikkat et senin karakterini oluşturur.
Karakterine dikkat çünkü o senin kaderini oluşturur.
diyen bilge gibi diyebiliriz ki:
Teorik çerçevene dikkat et, gördüğün ve göreceğin odur.

İbni Sina, Nasıl İbni Sina Oldu? -İbni Sina İçin Bir Biyografi Denemesi-

Osman Ustaoglu

*Buhara bir bilgi madenidir;
Her nerede bir hikmet sahibi görürsen,
o Buharalıdır.*

Mevlana Celaleddin Rumi

İnsanların yaşamı, yaşadıkları coğrafi ve kültürel ortamlarının etkisi altında şekillenirler, kimlik kazanırlar ve bu kimlikleri vasıtasıyla, kendilerini yetiştiren topluma hizmet ederler. İbn Haldun'a göre de coğrafi özelliklerin kültürel yapının oluşumuna etkisi tartışma götürmez bir gerçektir.¹ Bundan yola çıkarak İbni Sina'nın yaşamına geçmeden önce, O'nun yetiştiği coğrafi ve kültürel ortamı incelemek yerinde olur.

"*Nehrin ötesi/ardı*" anlamındaki Maverâünnehir'in temsil ettiği Seyhun ve Ceyhun ırmakları arasında kalan coğrafi bölgeyle ilgili W. Barthold bir yazısında şöyle demektedir. "*Müslüman coğrafyacılar tarafından Maverâünnehir'in mamurluğu, toprağının verimliliği, ekin, meyve vb. mahsulleriyle ehli hayvanlarının bolluğu, nüfusunun çokluğu, cömertliği, misafirperverliği, yol ve geçitlerin mükemmelliği, ribat vb. hayır müesseselerinin çokluğu, halkın cesareti, ilim ve marifete karşı meyil ve istidadı uzun uzadıya tasvir edilmektedir*"²

Maverâünnehir bölgesini etkileyen en önemli faktör İran kaynaklarında eski Farsça'da "Suguda", geç dönem Avesta dilinde "Sugda", Yunan kaynaklarında "Soğdiyan",³ Göktürk Yazıtları'nda "Soğdak",⁴ İslâm kaynak-

1 İbn Haldûn, Mukaddime, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), I, 340 vd.

2 W. Barthold, "Maverâünnehir", İA, VII, 408-409

3 W. Barthold - (C. E. Bosworth), "Sughd", The Encyclopaedia of Islam (EI²), IX, 772.

4 Bu adlandırmanın, ayrıca buraya yerleşmiş olan kavme verilen isim olduğu da anlaşılmaktadır. Bk. Muharrem Ergin, Orhun Abideleri (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1966), s. 72, 73, 75; Aydınli, Semerkant Tarihi, s. 44.

larında ise Soğd veya Suğd⁵ ismiyle karşımıza çıkan, Maveruünnehir'de⁶ bulunan stratejik ve önemli bir bölgenin adıdır. Müslümanlar bu kelimeyi Soğd (Suğd) şeklinde telaffuz ederler.⁷ Mukan Kağan zamanında Göktürk Devleti'ne dahil edilen bölge, Göktürkler'in bölünmesinden sonra ise Batı Göktürklerin hakimiyetine geçmiştir. Göktürkler döneminde de ticari faaliyetlerine devam eden Soğdlar Orta Asya'nın muhtelif yerlerine ticari koloniler kurarak siyasi ve kültürel güçlerini artırmışlardır. Bölgenin kültürel hayatının gelişmesi ve yüksek bir şehir medeniyetine ulaşmasındaki en büyük etkenlerden birisi bahse konu olan Soğd bölgesinin önemli ticaret yolları üzerinde yer almasıdır. Buhara ve Semerkant bölgenin önemli şehirlerinden olup sahip oldukları gelişmiş şehir hayatı/medeniyeti nedeniyle her dönem insanlar için bir cazibe merkezi olmayı sürdürmüşlerdir. İbn Havkal'ın ve İstahrî'nin haritalarında Buhara ile Semerkand arası olarak gösterilen bölgenin sahibi Soğdlular, miladi ilk bin yıl boyunca Batı, Orta, Doğu Asya ve bozkırlarla ilgili yapılan bilimsel araştırmalarda bütün ticari faaliyetleri ellerinde tutan bir millet olarak görülmüşlerdir.⁸ Bundan dolayı bölgedeki Semerkand, Buhara, Merv, Belh, Tirmiz, Farab, Nesef, Baykent, Cend, Yenikent... gibi eğitim, ilim ve kültür merkezlerinin bulunduğu Maveruünnehir bölgesi topraklarının verimliliği kadar kültür ve ilim adamlarıyla da önemini tarih boyunca hissettirmiştir.

Maveruünnehir, Müslümanlar tarafından fethedildiği (73/712) tarihinden itibaren İslâm kültür ve medeniyetinin önde gelen merkezlerinden biri olarak öne çıkmıştır. Bölgenin öne çıkan Semerkant ve Buhara

5 Bk. İstahrî, Mesâlikü'l-memâlik, haz. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 316 İbn Havkal, Sûretü'l-arz, haz. Kramers-Johannes Heind (Leiden: E. J. Brill, 1938), s. 474-75; Muhammed b. Ahmet el-Makdisî, Ahsenü't-tekâsîm, haz. Muhammed Mahzûm (Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1987), s. 216; Ya'kübî, Kitâbü'l-Büldân, haz. M. J. de Goeje (London: E. J. Brill, 1891), s. 293; Yakut el-Hamevi, Mu'cemü'l-büldân (Beyrut: Daru Sadır, t.y.), III, 409.

6 İslâm coğrafyacılarının ilk İslâmî fetihler sırasında Müslümanların Ceyhun (Amu-Derya/Oxus) nehrinin ötesinde -yani kuzeyinde- fethettikleri bölgelere verdikleri isim olup (bk. İstahrî, Mesâlik, s. 286; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 359) Arapça'da "nehrin öte tarafında bulunan yer" anlamına gelmektedir. Kâşgarlı Mahmud bu bölgeyi "Çay-ardı" adıyla anmaktadır (bk. Emel Esin, İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978, s. 152). Ceyhun nehrinin kuzeyinde bulunan bölgelere bazı İslâm coğrafyacıları Mâverâünnehir demekle birlikte -Müslümanlar bölgeye gelmeden önce Ceyhun nehri Türkler ile İranlılar arasında tabii sınır kabul edildiğinden- Haytal veya Hayâtile (Ak-Hun) adını da kullanmışlardır (bk. Yâkût, Mu'cemü'l-büldân, V, 45; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ' (Kahire: Vizâretü'ssekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî, 1963), IV, 429. Geniş bilgi için ayrıca bk. Aydın, Semerkant Tarihi, s. 42).

7 Ahmet Taşağıl, "Soğd", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXXVII, 348.

8 Vaissière, Sogdian Traders, s. 2.

şehirleri birçok İslâm aliminin ilim yolculuklarındaki önemli uğrak yerlerindendir. III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Samaniler'in yönetimindeki Soğd bölgesi ise ilim ve kültürde altın çağını yaşamıştır. Bölge Abbasiler'in Orta Asya'daki İslâm kültür ve medeniyet merkezi konumuna gelirken;⁹ Semerkant ve Buhara ilim ve sanat merkezi olarak Bağdat'ı bile gölgede bırakmıştır.¹⁰ Bu sebepten Maverâünnehir bölgesi bazı Müslüman coğrafyacılarına göre Allah'ın yeryüzünde yarattığı bütün toprakların içinde en nezihiydi.¹¹ 892-1005 yılları arasında Maverâünnehir ve Horasan olarak bilinen bölgelere hakim olan Samaniler Devleti yönetiminde İslâmî eğitimin merkezi haline gelen bu iki şehir, Maverâünnehir ve Orta Asya'nın kültürel zenginliğinin doruğuna ulaşmasında büyük rol oynamıştır.¹² Bu bölge, Türkistan dediğimiz geniş coğrafyada her dönem siyasi, iktisadi ve sosyokültürel bakımdan önemli bir yere sahip olmuştur. Bölgenin İslâmlaşması ile birlikte İslâm dünyasının dört bir tarafından birçok insanı kendisine çeken bir cazibe merkezi haline gelmiş¹³ ve büyük alimler yetiştirmiştir. Ahmed Emin'in anlattığına göre X. yüzyılda yaşamış bulunan coğrafyacı Mukaddesi (946-1000), Maverâünnehir hakkında şunları yazar: *"Bu bölge o bölgelerin en üstünüdür. Bilginlerin ve saygın kişilerin daha çok bulunduğu bir yerdir. Orası hayrın kaynağı, ilmin merkezi, İslâm'ın sağlam merkezi ve büyük kalesi, hükümdarı kralların en hayırlısı, askerleri, askerlerin en hayırlısıdır. Burada bilginler, krallar düzeyine ulaşmıştır."*¹⁴

Müslümanlar Buhara'ya *"Fahire"* (kıymetli/değerli) derken şehri doğunun *"Kubbetü'l-İslâm"*ı olarak kabul ederler, Richard N. Frye, *"Orta Çağın Başarısı Buhara"* isimli eserinde Buhara ve Semerkant şehirleri için *"çöl ve vahalar bölgesinde ikiz mücevher"* betimlemesini yapar.¹⁵ Bu ikiz mücevherlerden birisi olan Buhara için Fars tarihçisi Cuveyru, Moğolların Buhara'yı istila edip yağmalamasından bir müddet sonra 1260'lı yıllarda şunları yazmıştır: *"Doğu memleketleri içinde Buhara, İslâm'ın kubbesidir ve*

9 William Bridgwater – Seymour Kurtz, "Samarkand", The Columbia Encyclopedia (New York: Colombia University Press, 1963), IV, 1877; John Lawton, Samarkand and Bukhara (London: Tauris Parke Books, 1991), s. 31; Guy le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate (Cambridge: University Press, 1905), s. 460.

10 Philip K. Hitti, History of the Arabs (London: Macmillan, 1953), s. 462.

11 İbn Havkal, Süretü'l-arz, s. 473-74. Ayrıca bk. Yâkût, Mu'cem, III, 410.

12 İsmâil Râci el-Fârûkî – Luis Lâmia el-Fârûkî, İslâm Kültür Atlası, çev. Osman Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1991), s. 306; Ralph Hattox, "Samarkand", Dictionary of the Middle Ages (New York: Scribner, 1989), X, 640.

13 Osman Aydın, Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), s. 15.

14 Ahmed Emin, Zühr ü'l-İslâm, Kahire 1960, I, 260.

15 Richard N. Frye, Orta Çağın Başarısı Buhârâ, çev. Hasan Kurt (Ankara: Bilig Yayınları, t.y.), s. 48.

onlar arasında konumu itibariyle Bağdat'a benzemektedir. Çevresi fakih ve alimlerin nuruyla aydınlanmış, en nadide yüce şahsiyetlerle süslenmiştir."

Samaniler Devleti bilime ve kültüre önem verdikçe değerli alimlerini bir mıknaş gibi kendisine çekiyordu. Saray ve çevresinde oluşturulan kültür ortamı bürokraside de karşılığını bulurken vezirinden en düşük memuruna kadar etkiliyordu. Bilim ve sanata olan ilgi sadece sarayla sınırlı değildi, Buhara'nın ileri gelen zenginleri de sarayı taklit edercesine kendi evlerinde ünlü bilim adamları için meclisler düzenliyor ve onlara iyi muamele ediyorlardı. Edindikleri bilgilerle, şehirlerine uğrayan ticaret kervanlarına kitap siparişleri veriyorlardı. Zaman içinde çeşitli bölgelerden gelen ticaret kervanları vasıtasıyla gelen kitaplar Buhara'da eşsiz bir kitap pazarının oluşmasına neden olmuştu. Kitap satılan dükkanlar din alimi, şair, filozof, doktor, astronom gibi entelektüellerin her türlü kültürel ve bilimsel meseleyi tartışmak için toplandıkları birer sosyal mekan halini aldı.

İbni Sina böyle bir ortamda Samani Hükümdarı Nûh b. Mansûr¹⁶ döneminde yaklaşık 370 (980-81) yılında Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğdu. Aslen Belhli olan ve sarayda yüksek bir mevkide görevli olan babası Abdullah, Buhara'ya gelmeden önce bölgenin büyük yerleşim yerlerinden olan Harmisen'de¹⁷ vergi toplayan ve idarecilik yapan bir memur idi. Annesi Sitare¹⁸ ile evlendikten ve İbni Sina ile kardeşi doğduktan bir süre sonra Buhara'ya taşındılar. Bilim ve kültüre aşina olan babası Abdullah'ın evi kısa zamanda felsefe, geometri ve Hint matematiğiyle ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüştü.¹⁹ Ailesinin kültür seviyesi oldukça yüksekti, evlerinin duvarlarındaki takalar²⁰ okudukları kitaplarla doluydu. Tahsilli bir ebeveynin çocuğu olarak annesinin özel ilgisiyle birlikte İbni Sina ilk eğitimini (okuma/yazma) babası Abdullah'tan aldıktan sonra adet üzere evlerinin yakınında/ mahallelerinde bulunan bir medreseye giderek Kur'an-ı Kerim ve edeb²¹ ilimlerini öğrenmeye başladı. Kısa zamanda burada İbni Sina'nın ilk zeka parıltıları kendini gösterdi ve medresede kendinden önce başlayan talebelere yetişerek onları geçmeye başla-

16 Ebû'l-Kasım er-Radi el-Melikü'l-Mansur Hüsamüddavle er-Reşid Nuh b. Mansur b. Nuh es-Samani, 976 - 997

17 Harmisen köyünün ismi, İbn Hallikân tarafından (Vefeyâf ül-âyân, nsr. î. Abbâs, 2/157) Hartmsinâ şeklinde yazılmıştır.

18 İbn Hallikân'a göre, İbn Sina'nın annesinin adı Sitâre (Yıldız) idi. Bkz. Vefeyâf ül-âyân, 2/157.

19 İslam Ansiklopedisi, cilt: 20; sayfa: 319-322

20 Taka: Duvar içindeki gömme açık veya kapalı dolap

21 Kur'an ilimleriyle birlikte, insanı yüksek bir kültür seviyesine ulaştırmayı, ilim meclislerinde rahat konuşma sağlamayı hedefleyen ve özellikle Arap dili, edebiyatı ve şiirini, mantık, gramer vb. konuları ihtiva eden ilme verilen ad.

dı. Medresede gördüğü dersleri evde tekrar ediyor ve bilmediğini anne ve babasına soruyordu. Kur'an-ı Kerim'i ayet ayet ezberliyordu, diğer dersleri de aynı şekilde bir daha unutmamak üzere hafızasına kayıt ediyordu. Bu durumu İbni Sina şöyle anlatıyor *"Ben bir muallimden Kur'an ve edebiyat dersleri aldım. On yaşına geldiğim zaman Kur'an'ı ezberledim ve (edeb) edebiyatı da hemen hemen tamamıyla öğrendim. Pek küçük yaşta benim Kur'an'ı ezberleyip hafız olmam ve edebiyatı da hakkıyla öğrenmem herkesin takdir ve hayranlığını kazanmıştı."*²² Yaşı küçük olmasına rağmen İbni Sina herkesi şaşkınlık ve hayrete düşürecek derecede bir bilgi seviyesine ulaşmış ve Hafız-ı Kur'an olmuştur. Bundan dolayı İbni Sina'nın zeka yaşının son derece ileri olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeplerden dolayı İbni Sina babasından özellikle eğitimi için fazla alaka görüyordu. Babası Abdullah idarecilik/ maliye alanında görevli yüksek bir memurdu. Kendisi matematik'le işinden dolayı çok ilgiliydi. Bundan dolayı küçük yaşta ki oğlu İbni Sina'nın zekasını ve öğrenmeye olan merakını ve kabiliyetini keşfettiğinden dolayı oğlunun oyun aralıkları dışında tüm zamanını ilim öğrenerek geçirmesini istiyordu. Bundan dolayı İbni Sina on yaşına gelinceye kadar da babasından geometri, aritmetik ve felsefe konusunda da temel bilgilerini aldı. Matematik alanında oğlunun biraz daha ilerlemesini isteyen babası İbni Sina'nın Hind aritmetiğini (*Hisabu'l-Hind*) öğrenmesini istiyordu. Bu nedenle oğlunu Mahmûd el-Messah'ın ilim halkasına dahil etti. Daha sonra ailesinin isteği üzerine Buhara'nın en ünlü Hanefi fakihi İsmail ez-Zahid'in²³ ilim halkasına dahil oldu ve Hanefi fıkhnı ve metodolojisi öğrenmeye başladı, içindeki bitmez tükenmez öğrenme aşkıyla aynı medrese de bulunan Arap dili ve edebiyatı hakkında ders veren Ebu Bekir el-Bekri'nin de derslerini takip etmeye başladı.

Burada dikkat edilmesi gereken husus İbni Sina'nın babası Abdullah'ın ve annesi Sitare'nin oğullarının eğitimi için zamanın en iyi şartlarını sağlamaya çalışmalarıdır. Çünkü Buhara'da onlarca alim varken, oğullarının eğitimi için en iyi hocaların ilim halkasına dahil olmasını istiyorlar. İbni Sina'da gördükleri ilim öğrenme aşkının körelmemesi için ne gerekiyorsa yapıyorlar. O günlerde Buhara'ya kendisini mütefelsif²⁴ diye tanıtan felsefe ve mantık bilgini olan Ebu Abdullah el-Natili gelmişti. Bir süre sonra babası Abdullah, felsefe ve mantık alimi el-Natili'yi evlerine davet ederek oğlu İbni Sina ile ilgilenmesini ve ona bildiklerini öğretmesini rica

22 İbni Sina'nın Ebu Ubeyd el-Cüzcani'ye anlattığı bu biyografisi, İbn Ebi Useybia'nın *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-ETıbbâ* ve ayrıca İbnu'l-Kıfti'nin *Tarihu'l-Hukema*'sında bulunmaktadır.

23 Ebu Muhammed İsmail bin Hüseyin ez-Zahid, Hanefi Mezhebi Fakihi.

24 Mütefelsif: Felsefeyle meşgul olan kişi. felsefik düşünen.

etmiş ve oğluna özel hocalık yapmasını istemiştir. İbni Sina kısa sürede el-Natili'den Arapça'da "el-medhal" olarak geçen Porphyrius'un mantık kitabı İsağuci'yi (Eisagoge) kavramış, keskin ve pratik zekasıyla yaptığı yorumlarla hocasını şaşkına çevirmişti.

Derslerini alırken İbni Sina, hocasıyla tartışmış, onun yanlışlarını çıkarmıştır. Bu şekilde hocasını yetersiz ve aciz bırakırken, Natili'de ona "Sen bunları kendin oku" der ve özellikle öklides geometrisinde şekillerle ilgili bir çok meseleyi İbn-i Sina'dan öğrenir. Bundan sonraki aşamalarda el-Natili talebedir ve artık hoca İbn-i Sina'dır. Onun, küçük yaşına rağmen, en zor ilimleri, en çetin meseleleri çözecek seviyeye gelmiş olması dikkat çekici bir olaydır. Kısa bir zamanda Müslüman müellifler arasında geometrinin kurucusu olarak görülen Öklides (Oklid)'in, Elementler (Kitabü'l-Erkan) kitabının baştan beş, altı bölümünü hocası el-Natili gözetiminde okumuş, kalan bölümlerini kendi kendine çözerek bitirmiştir. Oklid'in geometrisini çok sevmiş ve onun için şu dizeleri yazmıştır.

"Alim Oklid öyle bir Oklid'dir ki onunla gökte ve ufuklarda olan şeyler beraber kavranır. O öyle bir merdivendir ki onun şekilleri yolcular için yükselen basamaklar gibidir. Onunla şerefli, faydalı yüksek bir makama varılır. O yüksek makam ve oraya yükselme ne güzeldir."

Ardından Ptolemaios (Batlamyus)'un "el-Mecesti-(Al-magest)" isimli kitabında baş taraflarını hocasıyla birlikte okumuş ancak geometrik şekillerle ilgili bölümlere gelince el-Natili, talebesi İbni Sina'ya kalan bölümleri kendisinin okuyabileceğini söylemiştir. Üstün zekası ve çalışma azmiyle kısa zamanda bu kitabında sırlarına eren İbni Sina astronomide ileri bir seviyeye ulaştı ve kitabı hocasına kendi yorumlarını da katarak açıkladı. Kaderin bir cilvesi olarak Natili, bu kitapları, İbni Sina'nın keskin ve parlak zekasının izahlarıyla anladığından dolayı, bu kadar küçük yaşta bir dehaya hocalık yapamayacağını fark etti. İbni Sina'nın babası Abdullah'a oğlunun ilimden başka bir işle meşgul edilmemesi yönünde tavsiyede bulunarak Buhara'dan ayrıldı.

İbni Sina, sadık talebesi el-Cüzcani'ye yazdırdığı hayat hikayesinde bu durumu şöyle açıklıyor: *"Babam benim Hind aritmetiği öğrenmemi istiyordu. Bu maksatla beni, Hind aritmetiğini bilen bir adama göndermeye başladı. Sonra Buhara'ya, felsefeci olduğunu söyleyen Ebu Abdullah el-Natili adında birisi geldi. Bana ders vermesini temin maksadıyla babam onu evimize buyur etti, konuk etti. Halbuki ben o gelmezden önce fıkıh (İslâm Hukuku) ile meşgul oluyor ve meşgul olduğum bu ilim dalında İsmail ez-Zahid'in (derslerine de) gidip geliyordum. (Münazara sanatında) en iyi itiraz edenlerden (sail) idim. Bu bakımdan delil isteme yollarını ve (münazarada) mucib'e yani iddiayı, tezi ortaya koyan, savunan tarafa kurallara uygun şekilde itiraz yollarını tesbit etmiştim. Sonra el-Natili'den*

“İşaguci” okumaya başladım. O, bana, cinsi; “Hakikatları çeşitli olan şeyler hakkında “bunlar nedir?” diye sorulan soruya verilen cevaptır” şeklinde tarif etmişti. İşte o zaman ben bu tarifi gece gündüz demeden araştırmaya başladım. el-Natili benim bu halime o kadar çok şaşırmıştı ki benim ilimden başka bir şeyle meşgul olmamam için babamı sıkı sıkı tenbihledi. Hangi meseleden bahsetse ben o meseleyi ondan daha iyi düşünebiliyordum. Bu tarzda mantığın kolay kısımlarını, dış yüzünü ondan okudum. Mantığın ince ve derin konularına gelince: Onun bu inceliklerden haberi yoktu. Bu itibarla kitapları kendi başıma okumaya ve şerhleri mütalaa etmeye, incelemeye başladım. Bununla mantığa hakim olmayı, mantık bilgimi olgunlaştırmayı hedeflemiştim. Ayrıca, Oklid’in baş tarafında da beş altı konuyu (eşkal) onunla okudum. Sonra kitabın geri kalan kısmını kendi kendime halletme yoluna gittim.

Sonra “el-Mecesti” kitabına geçtim. Bu kitabın baş taraflarını okuyup, geometrik şekiller bahsine gelince, el-Natili bana “Kitabı kendi başına okuyup halletmeye çalış, sonra da okuduğun kısımları bana göster ki, doğru olup olmadığını sana izah edeyim” dedi. Ne var ki el-Natili bu kitabı anlayacak kapasiteye sahip değildi. Bu yüzden kitabı ben kendim çözümlemeye, halletmeye başladım. Nice zor şekil vardı ki, bunları ben kendisine arzettiğim vakit izahlarımla anlıyor, öğreniyordu. Sonra el-Natili, Gûrganc’a gitmek üzere benden ayrıldı.”²⁵ İlim öğrenme yolunda tek başına kalan İbni Sina fizik, metafizik ve diğer felsefi konularla ilgili kitaplarına ve bu konularla ilgili şerh kitaplarına yöneldi. Bu çalışmalar neticesinde felsefenin bütün disiplinlerini iyice öğrendi. Kendisinin bu konularda yeterli bilgiye sahip olduğuna kanaat ettikten sonra tıp tahsiline başladı. İbni Sina; ilk önce ulaşabildiği tüm kitapları okuyarak teorik tıp ve eczacılık bilgisinde belirli bir seviyeye ulaştı. Daha sonra bu bilgilerini pratiğe dönüştürmek için başta Sehl İsa b. Yahya el-Mesihi²⁶ ile Buhara hastanesinin baş hekimi ve aynı zamanda saray hekimi de olan Ebu Mansur Hasan b.Nuh el-Kumri’nin ilim halkasına dahil oldu. Bu iki tıp alimi İbni Sina’nın teorik tıp bilgisini, pratiğe dönüştürmesinde yardımcı oldular. İki hocasının hastaları tedavi ederken gözlemliyor, gerektiğinde onlara yardım ediyordu. Hocalarının karşılaştığı müşkül durumlarda teorik bilgisiyle onlara yardımcı oluyor, onların tecrübeleriyle kendi bilgisini harmanlayıp yeni çözüm yolları üretiyordu.

25 İbni Sina’nın Ebu Ubeyd el-Cüzcani’ye anlattığı bu biyografisi, İbn Ebi Useybia’nın Uyunu’l-Enba fi Tabakati’l-Etibbâ ve ayrıca İbnu’l-Kifti’nin Tarihu’l-Hukema’sında bulunmaktadır.

26 Ebû Sehl İsa b. Yahya el-Mesihi el-Cürcani ö. 1010-11, Hristiyan Tabip ve filozof.

Bu kadar yoğun şekilde tıpla ilgilenirken, felsefe ve fıkıhla da ilgisini kesmemiş fihri konular da münazara yapmaya devam etmiştir.

Kısa sürede gözlemlerinin ve deneylerinin verdiği sonuçların üstüne pratik zekasını da koymuş ve gerek hastalıkların teşhisi gerekse tedavileriyle ilgili ilaçların tayin ve tespitinde de başarılar elde etmişti yalnız teorik tıpta değil, aynı zamanda tıbbın uygulama alanında ve eczacılıkta da ileri seviye geldiğini ve tıp alanında ününün Buhara sınırlarını aşır çevredeki merkezlerde de duyulduğunu belirtebiliriz.

İbni Sina, hastaları muayene ederken, onca dikkatiyle hastanın nabzını ve kalp atışlarını uzun uzadıya dinlerlerdi. Hastanın ağzını, dilini, göğsünü, karnını, sindirim sistemini ve muhtelif noktalarını parmak uçlarıyla dokunur ve bu işi bir kaç kez tekrarlardı. Hastayla iletişimi kesmez sürekli muhabbet edip hastanın gönlünü hoş tutmaya çalışırdı. Hastalarının hastalığını teşhis etmek için çok ilginç ve farklı tarzlarda sorular sorardı. Hastalığın teşhisinde bütün bilgi, belge ve sonucu elde etmeden sorulardan ve tedaviden asla vazgeçmezdi. Genel anlamda tüm bilgi, belge ve delilleri toplayıp anlamlı sonuçlar oluşturduktan sonra hastalığın teşhisini koyar ve gerekli olan tedaviyi uygulardı.

Sayıdığımız tıp alanındaki farklı yaklaşımından dolayı İbn-i Sina, daha onaltısında tıp ilminde o kadar sivrilmiş ve ilerlemişti ki tıp üstadları, tıp adamları ondan tıp okumaya başlamışlardı. Hastaların tedavisinde tecrübeye, deneye çok önem veriyor, böylece bütün tedavi yolları ve metodlarının kapıları kendisine açılıyordu. Hastaneye gelemeyecek kadar yaşlı veya yatağından çıkamayacak derecede olan hastaların ayağına gidiyor, onları tedavi ediyor ve onlara kendi yaptığı ilaçlarla tedavi etmeye çalışıyordu. Bu hizmetlerinden hiçbir şekilde ücret almıyordu. Her hastasından yeni bir şeyler öğreniyor ve bilgisinin üzerine tecrübelerini de katarak yeni orjinal ilaçlar buluyor, o zamana kadar tedavi edilemeyen hastaları ve hastalıkları tedavi ediyordu. Çok çalışması ve tecrübeye önem vermesi bu sayede yeni yeni tedavi şekilleri ortaya koyuyordu. Bu özelliklerinden dolayı İbni Sina uzun asırlar boyunca Batı'da ve Doğu'da biricik, emsalsiz bir hekim olarak hüküm sürmesini sağlamıştır.

On altı yaşlarının sonlarına doğru yeniden insan düşüncesini ortaya koyan bilimlerine yönelen İbni Sina, geceli gündüzlü tam bir buçuk yıl, kısa süreli dinlenmelerle okuyarak mantık, fizik ve matematikte en ileri seviyeyi yakalamıştır. Anlamakta güçlük çektiği Aristo'nun "*Metafizik*" isimli kitabını, sahaflar çarşısından bir tellaldan aldığı Farabi'in²⁷ "*Fi Ağradi Kitabı Ma Ba'de't-tabia*" (Metafizik Kitabının Maksatları Hakkında)

27 Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi et-Türki, ö.950, İslâm felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren ünlü Türk

isimli kitabını okuyarak ayrıntılarıyla birlikte kavramış ve felsefesini, sağlam temeller üzerine kurmayı başarmıştır.

Bu süreci yine sadık talebesi el-Cüzcani'ye şu şekilde anlatmıştır: *Sonra bir buçuk yılımı sırf tettebbû ve okumaya ayırdım. Mantık ilmini ve bütün felsefî ilimleri yeniden okudum. Ve bu müddet zarfında bir tek gece bile uyumadım. Gündüzleri de (mantık ve felsefeden) başka bir şeyle meşgul olmadım. Öğle vakti mantık ve felsefe (kitaplarını) önüme yığardım. incelediğim her delili (istidlal-akıl yürütme vb.) her meseleyi kıyas şekline koymaya çalışır ve kıyasta da öncülleri (mukaddeme) ve öncüllerin tertip ve sıralanma işini tesbit ederdim. Bütün meseleleri kıyas şekline koyduktan sonra, onları önümdeki kağıtlara yazardım. Arkasından, sonuç verip vermeyeceklerini, verdikleri taktirde neticenin ne gibi şartlara tabi, bağlı bulunduğunu birer birer gözden geçirirdim. Bu suretle meselenin hakikatına ererdim. Her ne zaman bir meselede şaşırırsın, kıyasta orta terimi bulamazsam; camiye gider, namaz kılar, her şeyi güzel yaratan Yüce Allah'a dua eder, yalvarır, yakarırdım. Bu teslimiyetle, kapalı, karanlık görünen şeyleri bana aydınlatırsın, zor gelen şeyleri kolaylaştırsın'(isterdim). Bu suretle müşkillerimi hallederdim."*

İbni Sina bu zorlu süreçte çalışma şeklini de şu ifadelerle anlatıyor: *"Geceleri evime dönüyor, önüme lambayı koyuyor, okuma ve yazma ile meşgul oluyordum. Ne zaman uyku bastırsa veya bir zaaf bir isteksizlik hissetsem, bir bardak şurup içerdim. Kuvvetimi topladıktan sonra tekrar okumaya başlardım. En hafif şekilde uyukladığımda dahi o problemleri aynen rüyamda görürdüm. Hatta, uykuda bir çok mesele çeşitli yönleriyle bana açık olarak çözülürdü. Bu durum, ben bütün ilimlerde olgunlaşınca, derinleşinceye kadar devam etti. Bu ilimlere, insan takati ve imkanları ölçüsünde vakıf oldum. O vakitte o çağda öğrendiklerimin hepsi, bugün bildiklerimden ibarettir. İlim konusunda bende bir artma olmamıştır. Ama mantık, fizik, matematik ilimlerini sağlamlaştırdım. Sonra, metafizik (ilm-i İlâhi) ilmine döndüm. (Aristo'nun) Maba'det-Tabia (Metafizik) kitabını okudum. Fakat içindeki mevzuları anlayamıyordum. Yazarının (Aristo'nun) maksadı bana çok karışık geliyordu. Bu sebeple anlayabilmek için kitabı kırk defa okudum. Kitabı ezberlemiştim ama bununla beraber ne kitabı ne de yazarının maksadını anlayamıyordum. Bu yüzden ümidimi kesmiştim. Bu kitabı anlamak mümkün değil, diyordum. İşte bugünlerde bir ikinci vakti, sahaflar çarşısına uğradım. Bir tellalin elinde bir kitap vardı, kitabı tanıtıyordu. Sonra onu bana gösterdi. Fakat ben kesin bir tavırla kitabı geri çevirdim. Zira bu ilimde (metafizik) hiç bir fayda olmadığına inanıyordum. Bana, bu kitabı satın al, çünkü ucuzdur, onu sana üç dirheme vereyim,*

*sahibi bunun parasına muhtaçtır dedi. Ben de satın aldım. Bu, (Aristo'nun) "Maba'det-Tabia" kitabının maksatları konusunda el-Farabi'nin (yazdığı) bir kitap idi. Hemen eve döndüm, kitabı çarçabuk okudum. Daha önce kırk defa okuyup anlayamadığım fakat ezberlemiş olduğum (Aristo'nun Metafiziğinin Maksatları) kitabının muhtevası, manası birden bana malum oldu, açılıverdi. Anlaşılmayan yeri kalmadı. Bu işe pek sevinmiştim. Bundan dolayı Yüce Allah'a şükretmek için ertesi gün fakirlere pek çok sadakalar verdim."*²⁸

Bu sıralarda Samani hükümdarı Nuh bin Mansur²⁹ (II. Nuh) ağır bir hastalığa yakalanmıştı ve uzun süredir tedavi edilemeyen hastalıktan muzdaripti. Bölgenin tanınan hekimleri hastalığa hiçbir surette tedavi etmeyi başaramamışlardı. Saray hekimi olan hocası Ebu Mansur Hasan b.Nuh el-Kumri'nin tavsiyesi ile hastalığı tedavi etmesi için saraya davet edildi. Kısa sürede Nuh b. Mansur'un hastalığını tedavi ederek sarayın hekimleri arasına alındı. Bu başarısına karşılık Nuh b. Mansur uzun yıllardır bölgeden toplanan ve bir çoğu tek nüsha olan ve çoğu kişinin hayatında bir kez bile görmediği ve binlerce eseri barındıran Samani Sarayı kütüphanesinde bulunan eserleri incelemesi için ona izin verdi. Bu şekilde İbni Sina saray kütüphanesinde bulunan felsefe, tıp, edebiyat, fıkıh vs. alanlarıyla ilgili birçok kitabı okuma fırsatı bulmuş ve kendi ifadesiyle, 18 yaşına geldiğinde artık okuma ihtiyacı hissetmeyecek kadar bilgi sahibi olmuştur. İbni Sina, tıp alanında kendisine "eş-Şeyh er-Reis" unvanını getirecek olan bilgi seviyesine, daha çocukluk ve gençlik yıllarında bu şekilde ulaşmıştır.

İbni Sina bilginin zirvesine ulaşma hadisesini de şu şekilde sadık talebesi el-Cüzcani'ye yazdırmıştır. *"Bu sırada Nuh İbn-i Mansur Buhara sultanı idi. Amansız bir hastalığa yakalanmıştı. Doktorlar ona bir çare bulamıyorlardı. Bu doktorlar, benim pek çok tıp kitabı okumuş ve okutmuş olduğumubiliyorlardı. Bunlar, hükümdardan benim de çağrılmamı, tedavide hazır bulunmamı istemişler. Bunun üzerine ben de saraya gittim, sultanın tedavisine iştirak ettim. Neticede onun tedavisindeki hizmetlerimle sivriliş meşhur oldum. Birgün sultandan kütüphanesine girmek, kitapları tetkik etmek ve orada bulunan tıbbî kitapları okumak için izin istedim. Bana izin verdi. Ben de hemen pek çok odası bulunan ve her odada birbiri üzerine yığılmış kitap sandıkları olan bir yere (binaya) girdim. Bir odada Arapça ve şiir kitapları, diğer (bir odada) fıkıh kitapları bulunuyordu. Aynı şekilde*

28 İbni Sina'nın Ebu Ubeyd el-Cüzcani'ye anlattığı bu biyografisi, İbn Ebi Useybia'nın Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbbâ ve ayrıca İbnu'l-Kifti'nin Tarihu'l-Hukema'sında bulunmaktadır.

29 Ebü'l-Kasım er-Radi el-Melikü'l-Mansur Hüsamüddeve er-Reşid Nuh b. Mansur b. Nuh es-Samani, 976 - 997

her bir odada diğer ilim dallarına ait kitaplar vardı. Bizden öncekilerin kitaplarını inceledim. İhtiyaç duyduğum kitapları istedim. Daha önce görmediğim; keza ondan sonra da (başka yerlerde) bulamadığım ve pek çok insanın ismini dahi duymadığı kitaplar gördüm. O kitapların hepsini okudum, çok istifade ettim. Böylece her adamın (her kitabın yazarının) ilim mertebesini de görmüş oldum.

Vaktaki onsekiz yaşına ulaşmıştım. Bu ilimlerin hepsini tamamladım. Çünkü o zamanlar ilmi ezberliyordum. Bu gün ise, (ilimler) bende olgunlaşıyor, derinleşiyor. İlim birdir bir bütündür. O dönemden sonra benim için yeni bir şey olmamıştır. ³⁰

İbni Sina: “Her ne zaman bir meselede şaşırır ve kıyasta orta terimi bulamazsam, hemen camiye gider namaz kılar ve her şeyi Güzel Yaratan Yüce Allah’a dua eder, yalvarır, yakarırdım. Bununla Allah’ın bana kapalı ve karanlık görünen şeyleri aydınlatacağına, zor gelenleri de kolaylaştıracağına inanırdım” diyordu.

Buradan yola çıkarak İbni Sina’nın da bir “Hafız-ı Kur’an” olduğunu unutmadan ilim yolunda bir güçlkle karşılaştığında, anlamadığı bir mesele ile yüz yüze geldiğinde inanan sadık ve kamil bir mümin olarak Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de bizlere bildirdiği “İmanınız varsa Allah’a tevekkül ediniz” (Maide 23), “Bir kimse Allah’a tevekkül ederse, Allah ona kâfidir” (Al-i İmran 159) ayetlerine sığındığını ve Peygamber (s.a.v.) Efendimizin “Her kim Allah’a sığınırse Allah onun her işine yetişir” hadis-i şerifini hayatının her alanında uyguladığına şahit oluyoruz. Bir kul olarak gücünün yettiği kadar çalışmış ve kendi gayreti ile anlayabileceği konular bittikten sonra gücünün yetmediği şeylerde ise Allah’a tevekkül yolunu seçmiş ve kendisine kapalı olan kapılarda bir şekilde sonuna kadar açılmıştır.

Ayrıca İbni Sina, diğer tabiplere tavsiyelerde bulunarak, “Bir tabibin kendi dalında uzmanlığa sahip olmanın yanı sıra, iyi huylu, ahlaklı, merhametli ve insancıl olmasını, altın, gümüş, mal ve servete değer vermeyen kişiler olmaları gerektiğini söyler. Tabib olacak kişi tabiplik mesleğini, halkın illiğini, kemiğini sömürmek, hastalarını can suyunu emmek için değil; manevi ecri ve ruhani ödülü için seçmelidir. Eğer bu hususlara dikkat etmeyen sözde tabipler varsa, bunların tıp camiasından derhal kovulması ve tababetle iştigal etmekten mahrum edilmesi gerektiğini belirtir. Adaletin, kamu yararının ve halkın canının korunması için, eğer bu tip tabipler tesbit edilmeli ve meslekten hemen el çektilmesi gerekir. Böyle tabiplerin

30 İbni Sina’nın Ebu Ubeyd el-Cüzcani’ye anlattığı bu biyografisi, İbn Ebi Useybia’nın Uyunu’l-Enba fi Tabakati’l-Etibbâ ve ayrıca İbnu’l-Kifti’nin Tarihu’l-Hukema’sında bulunmaktadır.

kazandıkları servet, gücü, kudreti doğurduğu için bu gruplar altın, gümüş, mal, mülk ve yeterli kazanç elde ettikten sonra kendi konumların korumak için her türlü teşebbüsten, hatta sahtekârlık yapmaktan, yalan söylemekten ve cinayet işlemekten bile geri durmazlar.” demiştir.

Şeyh’ül Reis İbni Sina hastalarını karşılıksız olarak tedavi eder ve kendisine bir miktar ücret talep edildiğinde *“benim ücretim yaptığım tedavi sonucu iyileşen hastalarımın mutluluğu, sevinci ve duasıdır. Bir tabip için en büyük ödül Allah rızası ve hasta yakınlarının hoşnutluğudur.”* derdi.

“BAKIŞLAR”

Kahramanı Beklerken

Murat Erol

Modern insanın, kendisini hala kahraman bekleyen bir vaziyette olduğunu farketmesi, onu fazlasıyla şaşırtıyor, ama durum böyle. Kahraman beklentisi modern insanın hayatının ve aklının tam ortasına bir balyoz gibi inmekte. Ancak yine kendini kurtarıp gündelik haline dönmekte son derece mahirdir. Çünkü böyle bir beklentinin kendi hayatı için arkaik bir yönelim olacağını düşünür, doğaüstü bir beklenti içerisine girdiği vehmi onu rahatsız eder. Bundan hızla yine aklın ve görünenin sığınağındaki yerine koşar. Mevcut haliyle teskin olma, konforunu bozmama refleksi devreye girer. Diğer yandan aklın iktidarında, akletmek korkusudur. Ezberler ve inançların yıkılma korkusudur. Bir kaza anında veya farklı olay ya da durumda olağanüstü bir elin kendisini kurtarmasını beklemek bir kısım insan için, olayın sıcaklığı geçtikten sonra artık rahatsız edici bir durumdur. Çelişkiler el yordamı ile bir dünya kurmuş, kim bunu bozdurmak, yıktırmak, sildirmek ister?

Kahraman kimdir? Kahramana bir kurtarıcı olarak bakabilir miyiz? Bakabiliriz.

Kahraman yaptıklarıyla bir anlamda kurtarıcıdır da. Kahraman'ın kim olduğu bu kurtarıcı özelliğinde şekillenir. Kahraman, çoğu zaman kurtarıcıdır, öyle bir anda ve durumda ortaya çıkar ki, kişi dahi yaptığıının kahraman'a özgü olduğunu bilmez. Sonrasında toplumdan gelen tepkilerle durum aşikar olur. Kahraman için bir zemin ve zamanlama gerekir. Bunlar olduğunda, sıradan insanın sıradanın dışına çıkma halini görülebiliriz. Bir anlamda kaderin onu getirip bıraktığı yer, geri dönüşsüz bir yerdir. Artık sınırlar aşılmış, olmaz veya yapılmaz denilen vuku bulmuştur.

Kahramanla kurduğumuz ilişkinin mahiyetine odaklanmamız gerekiyor. Bizim kahramanla kurduğumuz ilişkinin veya onu beklerkenki psikolojik temelimizin ne olduğuna baktığımızda, katı bir akıl, madde ve bu minvaldeki yorumlardan bunalmış, doğa üstü beklentileri, inançları, güçleri, bunların etkilerini bekleyen bir insani temel görülecektir. Bu nedenle bir kaç yüzyılın insan zümreleri farkında olmadan genel bir pragmatik tavırla maddeyi seçerken, kendi içinde bir doğaüstülük ve maneviyat dalgasını da engelleyememiş, olur olmadık zamanda ruhundan dışarı taşmasına mani olamamıştır. Kahramanla kuracağımız bağ, bizim doğaüstü mistik bir beklenti içerisinde olmamızla başlıyor. Mistik evet, tasavvufi

değil. Zira tasavvufun bütüncül yapısı, keramet nev'inden olayları doğal hale getirirken, buna kendi içinde bir anlam, şekil ve hatta kurallar yüklemiştir. Modern dünyanın ortasında keramet anlatısı, varsa bile, artık tasavvuf dünyasının bütününe değil, modern dünyanın mistik halinin tahkimine yarar sağlama yönündedir. Modern insanın, kahramanı beklerken, kendini hazırladığı, içinde yükselttiği mistik hal, onu çoğu zaman gerçeğin değil, mitlerin ve kurguların eşiğine de götürebilir. Kendi bağlamının ve üzerinde yürüdüğü zeminin dışındaki beklenti, psikolojik bir parçalanmanın da göstergesidir. Bu parçalanma hali üzerinden, yeni bir gerçek olmak zorundadır, bu üretilmiş gerçek patalojik bir niteliktedir.

Gerçeğin yeniden üretilmesi kendini en iyi roman ve sinema üzerinden ortaya koyuyor. Bu sanat alanları üzerinde kurgulanan gerçekliğin nihai olarak bir kurgu olduğunun biliniyor olması bunlardaki kurguyu zararsız kılmaktadır. Ancak, kurgusallığın unutulduğu yerde gerçek hayatla kurgusal gerçek arasında geçişler olacak, bunun da ancak psikoloji açısından izah edilebilir yanı vardır. Hayata ve buna dair gerçeklere ve düşüncelere ilişkin olarak, gerçeğin üretimi bir sapma olarak nitelendirilebilir. Gerçek yeniden kurgulanır ve formatlanır, yeni durumda da insan, kendi dünyasına dair bir algısal gerçekler oluşturur. Tarih de bir şekilde bunlardan etkileniyor, ya mitler ya da kurgulanmış gerçeklikler üzerinden sürekli olarak yeniden yazılıyor.

Zamanın geçmişte kalan kısmı üstüne bir büyü örtünmeye devam ediyoruz. Biz bugünün insanları geçmişte kalanı güzel görme eğilimimizi sürdürüyoruz. Nostalji duygusu sadece şimdiki zaman için bir kaybı değil, geçmişin yeniden hatırlanması sürecinde geçmişin yeniden biçimlenmesine, ayıklanmasına ve hatta steril hale getirilmesine de neden oluyor. Geçmişle ilgili birçok hususu unutma eğilimi konusunda istekliyiz. Ancak belli hususlarda ise, eğilimlerimiz refleks halini almış durumda. Toplumun kahraman konusuna bakışı, kahraman beklentisinde olduğu gibi sürmektedir. Kahramanı ortaya çıkaran anlatılar son bulmuş durumda. Kahramanın özgün zemini sekülerleşme ile kırılmaya uğrarken, "bu nasıl oluyor, mantıklı bir izahı olmalı" şeklinde kritik eden cümleler kahramanı karşılar, daha başlamadan bir yolculuğu sonlandırma eğilimi doğar. Yani bir kısım insan hem kahraman beklentisi içerisinde, hem de kahramanın yolculuğunu mantıksal ve aklın katı kuralları ile bitirme yönünde. Geçmişin kahraman unsurunun, şimdiki zamana taşınması beklentisi, geçmişin ayak altına almayı engellemiyor. Bir malzeme yığını gördüğümüz geçmiş, büyülü bir dünya olarak şimdiki zamandaki nostalji yönelimimizin bir unsuru, malzeme deposu olmayı sürdürüyor. Kahramanı çevrimdışı bırakacak o kadar faktöre, gerçekten onu ortaya çıkaran zeminle nos-

talji hariç bir bağ kurmaktan imtina etmemize, hatta korkmamıza rağmen enteresan bir şekilde kahramanı bekleyiş sürüyor.

Kahraman, sıradan insanın şartların olağan kısmının dışına çıkarak, yine olağan olmayan bir tavır göstermesi ve hareket etmesi alt yapısı ile ortaya çıkmaktadır. Bizde kimin kahraman olacağı bilinmez, bu biraz da kaderle ilgilidir, sıradan insanın kahramanlaşma zamanlaması vardır sadece. İnanç ve cesaret merkezli bir kahraman portresi oluşur. Batı'nın tarihî kahramanlarının motivasyon aracı şan-şöhret veya ödüldür. Bunların dışındaki mitoloji alanına girenlerin de, insan olma sınırlarının ötesinde kurgulandığını görüyoruz.

Batı (Amerika dahil), kahramanını filmleriyle, edebiyatıyla kurgularken özellikle sıradanlaştırma eğilimi gösterir, yani kahraman sıradan değildir ama kahramanlığın bir parçası olarak sıradan veya olağan bir görünümde ve böyle bir hayatı sürdürmektedir. Bu kurgusal kahramanların iki yönelimi de kullandıklarını görüyoruz. Yani sıradan insanın kahraman olma gösterisi ile süper insanın sıradan insan görünme esprisi. Bütün bu süreçler her bir kahraman için karmaşık bir yapı ile flulaştırılır, belli bir şartı, kuralı, kriteri olmaz bir durum haline getirilir. Üst-insana öykünme, süper kahramana dönüştürme eğilimi yüksektir. Batının kurgusal ikinci tip ve süper kahraman-üst insan figürleri sinema, çizgi roman gibi türlerle daha çok bilinirlik kazandı. Bunların belli başlı özellikleri dikkatlerden kaçmaz. Herşeyden önce bunların bir tür "üst-insan" kategorisinde olduğunu görüyoruz. Neredeyse tamamında çift kimlik vardır. Kurtarıcı/kahraman olduklarını, bu eylem tekrar ettiğinden her şekilde bilirler. Güçlerini sergiledikleri an, insan olmanın sınırlarını aşırı biçimde aşarlar. Uçmak gibi. Bir başka canlının özelliklerini yüklenirler. Örümcek, yarasa gibi. İlginç bir özellik olarak istisnasız bir şekilde, güçlerini sergiledikleri anda insan olma sınırları dışındadırlar. Yani onları kahraman yapan özellikler, normalde ve olağan şartlarda imkansız -ve hatta insansız- özelliklerdir. Bu güçleri kullanmaya başladıkları anda, aslında insan olma özelliğinden çıkıp başka bir varlığın hüviyetini kazanırlar. Çoğu kez karşımıza bir iç bakış da çıkar. Bu da kahramanın gözünden diğer insanların bir tür görünümüdür: Küçük ve zayıf insanlar topluluğu... Batılı mitolojik kahramanlar, hiper gerçeklik üzerinde hareket ederler. İnsan unsurları kısmen de olsa kendilerinde mündemiçtir. Batı'nın güncel -kurgusal- kahramanları ise sıradan insanlar olarak gündelik hayatlarına devam ederlerken, kahraman kimliğine girdiklerinde bambaşka birine de dönüşürler. İnsani şeklin içinde insanlık dışı bir yaratık mündemiçtir. Bizde ise kahraman özel bir tasarım veya özellikte değildir. Onun seçilmiş kişi olma özelliği olmadığı için çift kimlikle değil, tekil kimlik üzerinden hareket eder. Bu tekil kimlik insan olma hasleti üzerindedir. Kahraman kimliği insan olma kim-

liğinden ayrı bir yerde değildir. İslam ve Türk kahramanları, anlatılarında iç bakış değil, onlara yönelen bir bakış olduğundan kahraman olduklarını dahi bilemeyebiliyorlar. Kahramanlık seri ve süreklilik halinde olsa bile, bir iç bakışla karşılaşmadığımız için kahramanla diğer insanlar arasında bir mesafe de oluşmamaktadır. O yüzden kahramanın insan olma vasfı güçlü kalmaktadır.

Batı kendi mitlerinden kurgu kahramanlar çıkarma yoluna gitmiştir. Bunun üzerinden hem toplumu harekete geçirmişler, hem de modern dönemler için ulus tohumu ekmışlerdir. Uluslar bu kurgusal kahramanlıklara da yaslanmıştır. 20. yy. bir anlamda Batı muhayyilesinin kendisine rol üretme dönemi idi. Kahramanlar hem insani hem de sergiledikleri güçler ile adeta çoklu bir modelleme konusu oldular. Hem topluma moral veriliyor, hem kapitalizm yeni tüketim alanları ile takviye ediliyor, hem de Batı'nın kahraman açlığı gideriliyordu. Kendi toplumuna "hepiniz kahramansınız" mesajı aynı zamanda. Aslı nedir olayın? Onlar seçilmiş insana inanırlar, mesih'i beklerler. Sekülerleşme unuttursa da, buna gem vursa da bu beklenti bir yerlerde, kapitalist hayatın da bir yerinde saklıdır. Doğuştan kahraman doğmaya inanırlar. Bizde ise doğuştan kahramanlık değil, kaderin getirdiği şartlar sonrasında ortaya çıkan kahramanlık vardır.

Bizde kahramanlar daha çok geçmiştir, Batı ise kahramanlarını geçmişte de üretir, gelecekte de. Bugünü ise kurgu ile geçirir. Filmleri, çizgi romanları ve kitapları ile kurgusal olaylar üzerinden, kurgulanmış kahramanlıklar çıkarır. Kahraman zamanlar arasında gezer ve hangi zamanda anlatı konusu edilmişse, o zaman diliminde de bir işlev yüklenir. Kahramanlık, sadece anlatılan hikayede değildir, hikayenin anlatıldığı zamanlar ve bağlamlarıyla ilgili bir kahramanlığa dönüşür. Bizim kahramanlarımız ise geçmiş zamandadır ve şimdiki zamana hep ibret, kıssadan hisse ve model unsurlar verirler.

İnsan aklı, geçmişin karmaşık ve çözemediği noktalarını kendisi doldurmaya çalışırken kimi zaman ipin ucunu kaçırmıştır. İpin ucunun kaçtığı yerleri temel olarak mitoloji incelemektedir; Batı'nın paganist kültürünün temelleri ipin ucunun kaçtığı yerlere inşa edilmiştir. Varlığın sınırlarına doğru giderken, boşlukları uydurulan Tanrılarla doldurdular. Aydınlanma Tanrıyı çekmeceye koyarken, modern dönemlerde mit tanrıların yerini doğa/ insan üstü kahraman anlatıları almaya başladı. Varlığın sınırlarının çok ötesinde bir insanüstülükle donatılan kurgusal kahramanlar, kurgulanan dünyanın tanrıları olmaya hazır dılar. Zira bu tanrılar hızla kapitalizmin tüketim çarkında yerlerini aldılar ve birer pazarlama araçlarına döndüler. Sürekliliği kesintiye uğramış bir tarih üzerinden icatlara girerken, kültür ve felsefe kodlarını buraya yaslamayı ihmal etmediler. Zira geçmişe doğru saldıkları ip onlara sonu gelmez bir derinlik olduğunu

gösterirken, bu derinliğin ne kadar olduğu yanında orada neler olabileceği hayal güçlerine kalmıştı. Müslümanın hayali ile diğerlerinin hayali arasındaki fark biraz da buradadır. Müslüman bilmediği tarihle ilgili olarak her dönemde bir peygamber geldiğinden bir ilkeliliğin olmayacağına inanırken; diğerleri, aklının sınırlarının alabildiği kadar üretime geçti. Bugün işte Batı medeniyetinin üzerinde bina edildiği akıl budur.

Kahramanla ilgili zaman ve özelliklerin bizde daha net olduğunu söyleyebiliriz, Batı'da bunlar flulaşmaktadır. Bu flu durum daha çok bu mitolojik yapıyı ve kahramanları besler. Netlik bir şekilde sorular ve sorguları getirebilir. Zamanın, zeminin, hatta insanî olma vasfının silikleşmesi ile ortaya çıkan sis, Batı'nın zamansız, zeminsiz, yer yer insan/lık dışı, yer yer üst insan şeklinde kahramanlar üretmesine neden oldu.

Gerçeklik aleminde kahramanın ortaya çıkışında bir sorun olmamasına rağmen, sonrasında bu kahramanlıkların ele alınışı ve kahramanların anılma biçimi farklı bir süreci göstermektedir. Ulus inşasında muhayyel topluluğun icadında kök inşası için kahramanlıklar da kurgulanır. Bu kurgu, olan bir olay üzerinden de olabiliyordu, olmayan bir anlatı üzerinden de. Dolayısıyla ulus inşası kendi kahramanlıklarını tarih içerisinden merceklerle büyütme suretiyle bir kök arayışının da ortaya çıkmasıdır aynı zamanda. Türkiye gibi millet kökleri derin ve kurgusal taşımayan sayısız kahramanlığa sahip bir ülkede, kahramanlıkların kurgusal düzeyinde ve biçiminde ele alınması son derece düşündürücü bir durumdur.

Gerçekliğin, hiper gerçekliğe evrilmesi, onu kuvvetlendirmez, aksine zayıflatır, inandırıcılığını azaltır. Gerçek olduğu yerde, yeni kurgularla sentezlenmeden, kalmalıdır. Gerçek bir kahramanın gerçek kahramanlığının, başka alanların tahkimi ve takviyesi için araçsallaştığı zemin, o gerçeği kurgu alanına taşıyacaktır. Sonradan sorgulanmasının yolunu da açacaktır. Bu sorgulamanın ilk odaklanacağı nokta gerçeğin kurgu kısmıdır; o yüzden kurgu değil gerçek ile de bağ kopacak, gerçeğe kendisini kapatacaktır sonraki zamanın insanı. Başka bir tarihsellik üzerinde yürüyen kurucu ve inşa edici irade, kendi tarihselliğinin söylem ve kavramları ile hareket eder. Tam da bu noktada, kendisinin dahi farkında olmadığı bir süreci başlatır, o da ulus reflekslerinin kendi kendini yenileyerek, yeni kurguları tedavüle sürmesidir. Millet refleksleri ile kahraman ortaya çıkar, ulus refleksleri ile hiper gerçekliğe evrilir. Bunların örneklerini Batı'da da, bizde de sık sık görürüz. Bizim kurgusal kahramanlarımızın *dahi* en büyük özelliği asalet, güç ve cesaret. Tarihî kurgu kahramanlar daha çok İslam'ın Anadolu'da yayılması ile ilgili roller ve işlevler yüklenmişlerdir. Onlar Sultan'ın, padişahın veya devletin isimsiz kahramanlarıdır. Batı'nın tarihi kahramanları ise sistem kuran ve sistemin üzerlerine kurulduğu tiplerdir. Bir anlamda bunlar sistemin ta kendisidirler.

Kahraman, sıradanın dışına çıkan, olağanüstü durumlar karşısında olağan zamanda kendisinden beklenmeyen bir fiili ortaya koyan kişidir. Şöyle örneklendirilebilir, hatta örneklendirildi: Hafriyat kamyonlarının işlevi ve rutini bellidir. Ama bu araçlar öyle bir anda, öyle bir yerde, öyle bir iş yapar ve kendi rutinleri dışına çıkarlar. Kendi işlevleri dışında farklı bir işlevi daha yerine getirirler. İşte o an rutin, başka bir mahiyete bürünür. Sıradan insan da, sıradan araç da farklı bir yapı kazanır. Bir hafriyat aracı kum veya beton götürürken dikkati çekmez, bir tankın karşısında dururken dikkati çeker. Orada bulunması ona kendi varoluşu dışında bir işi de yüklendiğini gösterir. Görevinin dışına çıkmak elbette bir cesarettir, ancak bu rutin dışına çıkma hayatına mal olacaksa, çoğu insan bir değil çok kez düşünür. Bu bir tür motivasyon da içerir. O yüksek motivasyonun bir zamanlama ile ortaya çıkması, aynı zamanda rutin dışına, olağanın dışına çıkmaya da davettir.

İki örnek üzerinden daha somut düşünebiliriz. Türkiye'nin gördüğü en karanlık ve karmaşık darbe girişiminin püskürtülmesinden sonra adı öne çıkanlardan birisi (de Ömer Halisdemir isimli) astsubaydı. Olayın bilinen ve anlatılan kısmına göre, aldığı emri yerine getirdi, darbe girişiminin en önemli isimlerinden birisini öldürdü ve şehit oldu. İkinci örnek, İzmir'de Ocak 2017'de Adliye'yi bombalamaya giden teröristleri farkederek, onlarla çatışmaya girip saldırıyı engelleyen (Fethi Sekin isimli) polis memuru. Aslından iki ismin görev profiline bakıldığında görev aldıkları kurumlarında alt düzey bir görev yürüttükleri görülüyor. Birisi kritik bir askerî yapı içerisinde, bulunduğu yer ve görevi itibarıyla önemli ama rütbe olarak alt rütbede. İkincisi sıradan bir trafik polisi. On yıllardır Amerikan filmlerinde karşımıza çıkan, gerçekte olmayan kahramanlık film ve hikayelerini kışkırtacak bir durum. Sıradan birinin içindeki kahramanlığı ortaya çıkaran Amerikan paradigması kurgusalılık üzerinden kendi devlet mekanizmasını tahkim eder. Sanırız ki, orası kapitalizmin değil de sadakat ve fedakarlığın merkezi. Bizim bu iki "kahraman" profili tam da Amerikan filmlerinde karşımıza çıkan ve izleyicisine, halkında "sen de kahraman olabilirsin" mesajı veren noktada ama kurgu değil gerçek olarak duruyorlar. İki profil hakkında yıllar sonra bilmediğimiz olumsuz bilgiler veya haberlerin çıkacağını varsayalım. Sorun tam da burada, bu iki örnek, görevleri dışında, kahramanın yapacağı bir şey yaptı, hatalarının dışında bir yere yerleştiler. Bizatihi fiilin kahramanlık olduğu bir toplumda yaşıyoruz. Beş yüz kiloluk mermiyi kaldıran adamın süper adam, üst insan olmasını değil, bu kadar kiloyu hangi inançla kaldırdığını tartışıyor, konuşuyor ve anlamaya çalışıyoruz.

Gerçek kahramanlarımızın kahramanlıklarının ortaya çıktığı bir zaman vardır. Sıradan insanın kahramanlaşmasının zamanıdır bu. Zaman

geldiğinde zemin de hazırdır. Görev dışına çıkılır veya bir fiil ortaya konulur. Bu kahramanlık fiilleri, bizim onlara insan dışı üst hasletler yüklememizi gerektirmiyor ve öyle de yapmıyoruz. Hareket noktamız bu örneklerde *cesaret* kavramı oluyor. Olağan durum, form ve öz değiştiriyor, netice de konu tarihleşiyor. Tarih, zaman'ın kayda alınan, kayda değer bulunan kısımları değil midir? Tüm geçmişe tarih dediğimizde ortaya bir karışıklık çıkacaktır. Ama bir kayıt bulunduğunda o geçmiş zamanın alanından çıkıp tarihin alanına girmiştir artık. O halde kahramanın eylediği, kayda değerlik düzeyindedir. Kayda geçmiştir de. Kayda geçtiği için de tarihleşmiştir.

15 Temmuz akşamından başlayıp ertesi günün sabahına kadar uzanan süreç gerçek ve el değmemiş bir sahicilikte tarih yapımıydı. O kadar gerçektir ki, darbeciliğin ülkede varlık göstermesinin üstünden yüz yılı aşkın bir zaman geçmesine rağmen böylesi bir direniş, böylesi bir direnç görülmedi. Dünyanın birçok milletine örnek olacak bir hareket ile Türkiye'de millet kendisini, geleceğini, iradesini, siyaseti, sokağı korumuştur. Batı basınında görüntüyü flulaştırmaya dönük çabaların temelinde birkaç husus bulunmaktadır. Birinci olarak Batı her zaman kendine demokrat ve kendine insancıl olmuştur. İkinci olarak Türkiye'de milletin askeri darbe girişimi karşısındaki direnişi sömürge olan birçok millete ve halka örnek olabilecek bir parlaklığa ve çarpıcılığa sahiptir. Bu nedenle ilk günden aradan geçen haftalara rağmen Batı merkezli bakış Türkiye'de olan bitenin üstünü kapatma, önemsiz göstermek ve belli alanlarda sıkıştırma çabasına girişmiştir. 15 Temmuz'daki kahramanlıkların bütün kurgu ve senaryoların, anlatıların, siyasi perspektiflerin dışında okunması bir zorunluluk. Su katılmamış bu kahramanlıklar, aslında millet olma şuuru kadar, yeniden bir şey yapabilme cesaretini de göstermiştir. Bir kahramanlık, bir başka hayatı kurtarabilir; ama diğer tür kahramanlıklar aslında bir millete ne olduğunu ve ne yapabileceğini gösterebilir. Kendiliğinden gelişen bir tarihleşmeydi, kendiliğinden ve olağan, tartışmasız farklı görüşlerin tamamının kabul ettiği bir tarihleşme eylemiydi. O yüzden gerçek ile üretilmiş gerçekler arasında kalıyor oluşumuz, bir tür belirsizleştirme ile karşı karşıya olduğumuz anlamına da gelmektedir.

Türk Sinemasında Bir Yol Ayrımı: Reha Erdem

Volkan Durmaz

Uzunca bir süredir Türk Sinemasında bilinen Yeşilçam yönelimlerinden farklı akım ve çalışmalar görmekteyiz. Bilhassa 2000’li yıllardan sonra Türk Sinemasındaki bu yeni akımları kıyıya vuran küçük dalgalar gibi görmeye başladık. Bu akımlar surda bir gedik açacak boyutta olmasa da her biri farklı bir yönelim ve açılımı işaret ederken, Türk sinemasına kümülatif bir etkiyi de beraberinde getiriyor. Bu çerçevede yaklaşık son yirmi yıla baktığımızda bir dönem “gay lobisi”nin etkisiyle olsa gerek, “gay filmleri”ne yer verildiğini görmekteyiz. Sonra “köy temalı” filmler ortaya çıktı ve bunu engelli hikâyesi barındıran filmler takip etti. Elbette siyasi konjonktür gereği (özellikle Kürt sorunuyla alakalı) “etnisite” konulu filmler de kendine yer buldu. Bu ayrık ve yeni yapımlardan sonra yönetmenler şehri terk ettiler ve “kasaba filmleri” patlak verdi (ve hala da bu tür filmler revaçta). Sonra da rahatsız edici derecede komedi furysası başladı. Tabii, komedi+kasaba ortak temalı “Dondurmam Gaymak” gibi filmlerin yanı sıra hepsinin toplamından şöyle hikâyeler de çıkmadı değil: Köyde yaşıyor, gay, Kürt vs. (Güneşi Gördüm gibi)¹

Türk sinemasındaki bu gelişmeler, şüphesiz Türkiye’nin sosyolojik, kültürel ve siyasi değişiminden bağımsız düşünülemez. Tüm bu değişim ve akımlara rağmen genel-popülist çizginin dışında kalan, son dönem Türk Sinemasında kendi tarzını yaratan bağımsız sinemacılar da yok değil. Fakat bunlar bir elin parmaklarını geçmiyor: Zeki Demirkubuz, Onur Ünlü, Tayfun Pirselimoglu, Nuri Bilge Ceylan, Semih Kaplanoğlu, Ümit Ünal, Yeşim Ustaoglu, Emin Alper ve şüphesiz Reha Erdem.

Bu yazı Türk Sineması kendi mecrasında akarken bir yandan da kendi sinemasını oluşturabilmiş isimlerden Reha Erdem’in sinemasını tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Türk Sineması içinde kendi özgün alanı ve tarzını oluşturan bir sinemadır Reha Erdem Sineması.

1 Volkan Durmaz, Kış Uykusu, <http://www.magaradergisi.com/yeni/index.php/35-magara/sanat/449-kis-uykusu> (2 Temmuz 2014)

Paris'te sinema ve plastik sanatlar eğitimi alan ve 1988 yılında sinema-
da siyah beyaz filmi A Ay² ile adını duyuran Reha Erdem'in sinema anlayı-
şı, ana akım Türk sinemasının oldukça uzağında. Hayvanlar, hayat, inanç,
ses ve doğa olguları şiirsel ve teatral tarzıyla farklı bir yerde duran Reha
Erdem, son dönem Türk Sinemasında kendine özel bir yer edinmiştir.

A Ay'ın Yekta karakteri ve başrol oyuncusu Yeşim Tozan'ın yıllar sonra
bana aktardığı şu yorum da gerek Türk Sinemasındaki yol ayrımını ge-
rekse Reha Erdem'in özgün bir tarz oluşturduğu iddialarını doğruluyor:

*"İstanbul Devlet Tiyatrosu'nun Taksim sahnesinde Reha Erdem ile
sahnedede otururken yaptığımız konuşmayı halen hatırlarım. Bana devam
etmemi, oyunculuğun da beyin isteyen bir iş olduğunu ve benim çok farklı bir
oyuncu olabileceğimi söylemişti. Ancak İstanbul Devlet Konservatuvarı'nda
öğrenci olmak nedense benim içimde hiç heyecan uyandırmadı... 90'ların
ortasından itibaren Türk Sineması geleneksel çizgisinden ayrılıp
deneyimsel, özgün ve dinamik bir döneme girdi kanımca... Eğer o
dönemde oyunculuğa adımımı atmış olsaydım kararım nasıl değişirdi hiç
bilemiyorum..."³*

1988 yılında çekilmiş olmasına rağmen öncelikle siyah beyaz oluşuyla
A Ay, ait olduğu dönem sinemasından oldukça farklılaşıyor. Fransız Yeni
Dalga Sinema⁴ akımını anımsatan tekrarlı ve yarı karmaşık kurgusu ile A
Ay, sadece dönemi ile değil genel Türk Sineması'ndan da ayrışıyor. Reha
Erdem, kökleri Türk Sinemasında olmakla birlikte Avrupa'nın suyu ve ha-
vasından da etkilenmiş bir yönetmen olarak yeni bir tarz ve sentez orta-
ya koyuyor. Ancak bir anlamda Metin Erksan veya Alp Zeki Heper çizgisi
de diyebileceğimiz bu tarz, Türk sinemasında kendine yer bulamamıştır.
Erksan bunu şöyle ifade ediyor: "Para kazanmak için yapılmış filmlerin dı-
şındakilerin Türk Sinemasıyla hiç ilgisi yoktur." İşte onun içindir ki; 'Reha
Erdem Sineması' diye bir olgu var.

Reha Erdem'in 'A Ay' filmindeki siyah-beyaz peyzaj duygusunu Metin
Erksan'ın 'Sevmek Zamanı' filmine borçlu olduğunu düşünmek çok da
hata olmaz. Düşsel, metaforik ve şiirsel bir anlatıma sahip filmde sıkça
yüzleştirdiğimiz doğallıktan uzak teatral diyaloglar ise karakterlerin taşıdığı
donukluğu pekiştirir nitelikte. Hem doğulu hem de batılı diye tanımlaya-

2 Bir Türkiye - Fransa ortak yapımı olan A Ay, 1989 yılında Nantes - 3 Continents 2.
lik ödülüne layık görülmüş, 1990 yılında Prix L'Age D'Or ve Avrupa Film Ödülü'ne
aday olarak gösterilmiştir. Türkiye'de de Türkiye Yazarlar Birliği, Reha Erdem'i yılın
yönetmeni olarak seçmişti.

3 Yeşim Tozan (A Ay'ın Yekta'sı) ile 12 Nisan 2013 tarihinde yaptığım görüşmeden
alınmıştır.

4 Bkz. François Truffaut Sineması

bileceğimiz bir yönetmenin elinden çıkan batı tarzı klasik müzikler ile bezenmiş olan film, Türk Sinema tarihinde özel bir yapıt olarak öne çıkıyor.

Reha Erdem, filmlerinde aktarmak istediği ruh halini, yarattığı yarı gotik sofistike dekorla ve yüce bir siyah beyazlık ile aşırı estetik bir hale dönüştürüyor. Zaman zaman gelenekçi bir anlayışla doğal ama samimi olanın çekişmesine şahitlik ediyoruz. A Ay'da da gelenekçi bir konakta büyüyen bir ergenin sürekli sorgulamaları da bu çekişmeye bir örnek.

Reha Erdem sineması bir anlamda gerçeğin sorgulanmasıdır. Hayal olanı doğru, doğru olanı gerçek diye aktarır; doğruyu ve gerçeği sorgular. Gerçek onun filmlerinde bilimsel, somut bir kavram olmaktan öte; bir anlamda göreceli, farklı yorumlanabilen fakat ne olursa olsun insanı hayata bağlayan, inanılandır.⁵

Erdem, 'Hayat Var' filminde ise hayatı, yine ismini "Hayat" koyduğu küçük kız karakteri üzerinden yansıtır. Hayat Var, bu yönüyle Fransız Yönetmen Robert Bresson'un "Mouchette" filmini hatırlatır. "Mouchette"te izlediğimiz küçük kızın o sefalet içerisinde çektiği çileler, Reha Erdem'in Hayat'ında tezahür etmektedir.

Hayat'ın da tıpkı Mouchette gibi hızla yuvarlandığı dipsiz kuyuyu hissetmek hiç de zor değil. Erdem, daha sonraki yıllarda bir "inanç" ya da "inançsızlığa ağlama" filmi olan Kosmos ile izleyici karşısına çıkmıştır.

Hayat karakterinin bir benzerini Yunan Yönetmen Theo Angelopoulos'un 1988 yapımı filmi "Landscape in the Mist-Puslu Manzaralar" filminde 12 yaşında bir kız olan "Voula" karakterinde de görebiliyoruz.⁶

Reha Erdem'in "Jîn" filminde de diğer filmleriyle ortak birçok nokta yakalamak mümkün. "Jîn" Kürtçe "Hayat" anlamına geliyor. Reha Erdem'in "Hayat" diye isimlendirdiği ilk karakter değil bu. "Hayat Var"ın Hayat'ı da tıpkı Jîn gibi çaresizliğin ve anlaşılmazlığın ortasında kendine bir çıkış yolu arayan bir kızdı.⁷

Erdem'e göre insanın üçüncü boyutunu maneviyat oluşturuyor.⁸ Bu bağlamda Erdem, dinler üzerinden de sürekli inançlara vurgu yapmaktan kaçınmıyor. Kosmos'un Neptün'le konuşmasında ona söylediği "Sol elin

5 Durmaz, A Ay, <http://www.magaradergisi.com/yeni/index.php/35-magara/sanat/425-a-ay> (26 Nisan 2013)

6 Durmaz, Puslu Manzaralar, <http://www.magaradergisi.com/yeni/index.php/35-magara/sanat/429-puslu-manzaralar> (16 Ağustos 2013)

7 Durmaz, Hayat Var, <https://magaradergisi.com/component/content/article/69-mansetler/427-hayat-var> (10 Haziran 2013)

8 T. Tekerek, Reha Erdem Röportajından, Taraf Gazetesi, 11 Nisan 2010.

başımın altında olsun, sağ da beni kucaklasın...” cümlesi Tevrat’tan alınmakla birlikte Reha Erdem’in Korkuyorum Anne filminde de geçer.⁹

Yine Kosmos’ta birlik olmanın, hatta ruh ve beden, ağız ve yürek birlik-teliğinin önemine de değinilmektedir:

“İki kişi bir kişiden iyidir. Çünkü düşerlerse biri arkadaşını kaldırır. İki kat iplik zor kopar. Ruhum, beni dinlemediği zaman çıkıp iskeletime diyor ki, ağzınla acele etme ve yüreğin söz söylemeye tez olmasın. Çünkü Allah göklerde ve sen yerüstündesin.”

Şarkı Söyleyen Kadınlar filminde ise Reha Erdem, “Esmâ”, “Meryem” ve “Hale” gibi dini çağrışımı yapan isimler tercih etmiştir.¹⁰

Aynı filmde, bir gece yarısı Âdem ölür ve Esmâ’nın duasıyla (Allah’ın yardımıyla) yeniden dirilir. Çünkü “zaman sadece güneşin ayın yıldızların hareketiyle mi dolu. Vücutların hareketleri ve çırpınışları insanoğlunun kendi zavallı zamanını oluşturmuyor mu? Onun için değil mi ki her insan için her şeyin ayrı bir vakti var... Doğmanın vakti var; ve ölmenin vakti var. Ağlamanın ve gülmenin vakti var. Susmanın vakti var ve söylemenin vakti var.”¹¹ Zaten “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.”¹²

Hayatına Allah ile yön veren Esmâ’nın Allah’a yakarışlarından birisi de şöyledir:

“Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?”¹³

Hayvanlar ise Reha Erdem sinemasında bambaşka bir ayrıntı. Film-lerinde hayvanların, insanların kader yoldaşı olduğu bir âlemde olduğu-muzu hatırlatan Reha Erdem’in, Kosmos’da ve diğer filmlerinde (özellikle Jîn’de) olduğu gibi bütün bu hayvanları, her şeyi bizim kadar ‘anlıyor’ ya da ‘anlamıyorlar’ mükemmel ayrıntı çekimlerinden bize bakıyor. Kosmos, dünyayı anlayamasalar da anlamadıklarını sezen hayvanlar dünyasına koşut insanlar dünyasındaki gafletin hikayesini, herkesin beklemede olduğu, dervişlik ile delilik arasında, ‘hiçbir şey olmuyor’ duygusu ile ‘bir şeyler olacak’ beklentisi arasında bir arafta sallanan bir memleket hissi veriyor.

9 “Sol eli başımın altında olsun, Sağ eli beni kucaklasın!” cümlesi Tevrat’ın Neşidler Neşidesi Bab 2:5-6’de geçmektedir.

10 Durmaz, Şarkı Söyleyen Kadınlar, <http://magaradergisi.com/index.php/sanat/461-sarki-soyleyen-kadınlar-yada-ademin-yakarisi> (21 Eylül 2014)

11 İncil, Vaiz, Bab 3/1-8.

12 Kur’an-Kerim, Bakara Suresi, 286. Ayet.

13 Kur’an-ı Kerim, En’âm: 122.

Erdem'e göre insanlar neden etkileniyorsa hayvanlar da aynı şeylerden etkileniyor. Bunun yanı sıra Kosmos filminde Kosmos ve Neptün'ün hayvansal şaman ritüellerini andıran haykırış ve çığlıklarının aksine Neptün'ün babasının mezbahada kasap olması ve kesilen hayvan görüntülerinin vahşiliği ve kesilmeden önce bizlere ısrarla gösterdiği o hayvanların gözlerindeki aciz bakış çok sert bir ironidir.

Yine doğa ve insan hayatı iç içe geçmiş hatta özdeşleşmiş bir film olan Kosmos'da "Pisliği kar öldürür, su götürür" diyor Erdem. Nihayetinde inanca bezenmiş Kosmos, dokunduğu hayvanları, ağaçları, insanları iyileştirebilen bir şaman gibi bu kör dünyada, sadece kendisinin duyabileceği bir fısıltıyla şöyle mırıldanıyor:

"Herkesin başına herşey aynı şekilde geliyor. İyiyle kötünün, cömertle cömert olmayanın başına gelen şey aynı. İyi adam nasılsa, suç işleyen de öyle. Yemin edenle, yeminden korkan aynı birbiri gibi... Hayatta her şeyde bela şu ki; herkesin başına gelen şey aynı... Çünkü yaşayanlar biliyorlar ki ölecekler. Fakat ölümler bir şey bilmez. Ve onlar için bir ödül yok. Çünkü onların anılması unutulmuş."

Dinsel ve tarihsel metinlerde olduğu gibi toplumların bir varoluşa inanmaları ve kendi çözümlerini kendi yöntemleriyle uygulamalarına Kosmos ve Koca Dünya'da da karşılaşıyoruz. Bu anlamda Reha Erdem, filmlerinde hayallerin ötesinde bir dünyada varoluşu anlamlandırmaya çalışıyor: Koca Dünya'da bir travestiyle birlikte olan Ali'nin ona bir kadına söyler gibi güzel sözler sarf etmesi, Ali'nin panayırdaki hayat kadınına tutulması, kadının kendini "dayı" olarak, olmadı "amca" olarak tanıtması gibi.

Yine Zühal, ormanda dolaşan akli yerinde olmayan yaşlı bir kadının önce varlığını bilmek, sonra ölüsünü (bile) bulmak istemektedir. Çünkü Zühal, ölü bir kadının ellerinde hayat buluyor ve onu kuru yapraklar arasına gizliyor. Kosmos'da da babalarının ölümünden hemen sonra cenaze işleri ile ilgilenmeyen, miras kavgasına düşen kardeşler görülmektedir. Erdem'in anlatmak istediği, hayatlarımızın sınırlandırılması üzerine bir eleştiri aynı zamanda.

Reha Erdem'in filmlerinde vazgeçilmez malzemelerinden biri de kuşkusuz hayvanlar. Koca Dünya'da hayvanların ve hatta böceklerin bile filmin yardımcı oyuncularına dönüştüğüne şahitlik ediyoruz. Başta keçi olmak üzere yılan, balık, örümcek, manda, sonra ansızın kanatlan bir martı, kaplumbağa ve salyangoz. Zaman zaman da kulaklarımıza sesini duyuran bir baykuş ya da bir kurt. Tüm olası kötülöklere rağmen kıllarına zarar gelmiyor ne yılanlardan, ne kurtlardan. Aksine; ana karakter Zühal, ateşler içinde sayıkladığı bir zaman karşısına çıkıveren mandayı babasıyla özdeşleştirecek, masallardan fırlamışçasına iki kez beliren o sevimli

beyaz keçinin güzel gözlerindeyse annesini görecektir. Kardeşlerin en zor anlarında, hastane önünde çaresizce yere yığılmış/bir anlamda yıkılmış duran Ali'nin önünde kardeşi Zühal'in baba dediği keçinin, Ali ormandayken -üstelik hayvanı kovmuş olmasına rağmen- tekrar belirmesi ve Ali'nin de tıpkı kardeşi gibi hayvana "baba" diye seslenmesi bir anlamda bize tercihini son anda değiştirdiğini gösteriyor. Erdem'e göre modern dünya ve çıkara dayalı kirli dünyası insanı (Ali'yi) yıkıma uğrattırken, çareyi, kurtuluşu yine doğanın salt gerçekliğinde buluyor.

Erdem'in yine Jîn filminde Jin'e en büyük gücü ve teselliği, benzer tehditler altında beraber saf tuttuğu hayvanlar vermektedir. Reha Erdem, filmde hayvanları Jîn'i kollayan ve onun acısını paylaşan rollere büründürüyor, hayvanları Jîn'in başından geçenlere şahit ediyor.

Görüyoruz ki, insan farkında olmasa da aciz ve yalnız bir yaratık. Tüm canlısı ile doğa o kadar naif ve masum ki, insan bencilliği ve büyük kibriyle hak etmiyor doğanın bu erdemini.

Reha Erdem, hemen hemen tüm filmlerinde sosyal gerçeklik, toplumsal yara ve kirlenmişlikten masalsı bir atmosfer yaratıyor.

Sonuç olarak bütün bir Türk Sineması içinde ayrı bir yerde kendi özgül ağırlığıyla durur Reha Erdem Sineması. Şiirsel ve simgesel bir anlatımla sinemamıza felsefi bir zenginlik getiren Reha Erdem, ne popüler kültüre hizmet etmektedir ne de bu kültürün alıcılarına... Onun için olsa gerek Reha Erdem Sinemasının aynı zamanda ayrı bir Reha Erdem seyircisi oluşturduğu muhakkak... Öyle ki; gişesi ne olursa olsun o seyirci Reha Erdem filmlerindeki gerçek üstü hakikatin ve bir çeşit özgürleşmenin peşinden gitmeyi asla bırakmaz.

Şiirin Tarifi Yoktur

Muhammed Aydın

*Hikmet-i dünyâ vü mâfîhâ bilen ârif değil.
Ârif oldur bilmeye dünyâ vü mâfîhâ nedir.*

Fuzuli

Şiir için süregelen tartışmalar insanoğlunun varlığından beri bir nişan hayate ermemiş görünüyor. Tarih, kültür, sosyoloji, ekonomi ve sanat bağlamında sürdürülen tartışmalar kısır bir döngü etrafında görünmesine rağmen yeni düşüncelerin de önünü açmaktadır. Dünyanın çeşitli kültür coğrafyalarında ortaya çıkan edebi ve felsefi akımlar, sınırlarının dışına çıkarak evrensel bir hal almaya başlar. Özellikle modernleşmenin bir amaç olarak kabul edilmeye başlandığı çağlardan -Reform, Rönesans ve Sanayi İnkılabının birbirini takip ettiği zamanlar- beri hem ilerlemeci hem de yayılmacı siyasi ve kültürel bir baskıya maruz kalıyoruz. Tüm dünyada emperyal bir tarzda kendini hissettirmiş olan bu baskı Osmanlı İmparatorluğu'nda da ister istemez dengeleri değiştirmeye başlar. Zamanın gerektirdiği yenileşmeyi gerçekleştiremediğini düşünen Osmanlı yöneticileri ve aydınları modernizmi kendilerine bir çıkış yolu olarak kabul ederler. Fiilen 3. Selim, resmen Sultan Abdulmecid ile beraber modernleşme -bunu batılılaşma olarak da kabul edebiliriz- hamleleri hayata geçirilmeye başlar.

Hiçbir toplum yoktur ki bünyesinde vücut bulan siyasi ve ekonomik hareketliliklerden kültürel olarak da etkilenmesin ve bunun edebiyat sahasında da tesiri görülmesin. 1860'lı yılların başında modernleşme hareketlerinin edebiyattaki en belirgin numuneleri gazeteler olarak ortaya çıkıyor. Bu tarihten itibaren planlı olmasa da kronolojik olarak izlenebilecek bir batılılaşmayı yazılı kaynaklardan takip edebiliyoruz. İlk örnekleri bakımından çok belirgin olmayan kırılışların en önemlisine Namık Kemal ve Abdülhak Hamid Tarhan'da rastlıyoruz. Namık Kemal şiirin muhtevasına yeni bir hüviyet kazandırıyor. Hamid ise şiirin imkânlarını zorlayarak şekil bakımından radikal kırılmalara yol açıyor. O, üstadı Namık Kemal'den farklı olarak konuyu sadece toplumsal dairede ele almayıp kişisel hezeyanları ve metafizik algıları şiirleştirmiştir. Bunu başarırken klasik kalıplardan sıyrılarak biçim olarak da "hürriyet"i kapılarını aralamıştır.

Bu yazımızda Abdülhak Hamid ile başlayıp evrensel anlamda modern şiirin bizdeki yapıtaşı olan iki kişiden biri sayılan Ahmet Haşim ile devam

edeceğiz. Haşim ve Hamid'i aynı bağlamda değerlendiremeyebiliriz ama irrealist içeriğe sahip şiirlerinin ortak bir bilinçaltının eseri olabileceğini kabul edebilir, hatta birinin bir diğerrinin nedeni ve sonucu olabileceği yönünde bir düşünceye de ulaşabiliriz. Hamit kendi poetikasını Makber Mukaddimesi ile ortaya koyuyor. Ahmet Haşim ise önce Dergâh dergisinde yayınlanan daha sonra Piyale önsözü olarak basılan "Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar" yazısı ile sanat anlayışını gözler önüne seriyor. Bu yazılar bizlere şiirin konusu ve nitelikleri hakkında düşünme fırsatı veriyor. İki şairin en belirgin ortaklıkları şiiri algılama biçimi olarak görünüyor. Onlar, şiiri akıl cenderesinden çıkararak ruhun ve kalbin geniş iklimlerinde kendiliğinden filizlenen bir nebat olarak kabul ediyorlar. Çiçeklerin hoş kokularının yayılmasının altındaki sırrın çözülemeyeceği gibi şiirin tesirini belirleyen imkânları araştırmanın da gereksiz bir çaba olacağını kabul ediyorlar. Fuzulî'nin girişte zikrettiğimiz beyiti -hikmet ve şiiri aynı potada değerlendirirsek- bize şiire bakarken izleyeceğimiz yolu gösteriyor. Bu bağlamda mananın zahiriliği açısından şiirin, resullerin sözleri gibi olduğunu söyleyen Haşim'in ne anlatmak istediğini de sorgulayabiliriz.

Bu iki şairin akabinde metafizik olarak Hamid'i sanat olarak Haşim'i bünyesinde barındıran, ikisinin kompleks bir izdüşümü olarak ifade edebileceğimiz Asaf Halet Çelebi'nin "Benim Gözümde Şiir Davası" yazısını -bu yazıyla saf şiiri şekil ve içerik olarak değerlendirmiştir- ele alacağız. Bu üç şairin poetikalarını metafizik bağlamlarıyla beraber Saf Şiir/Modern Şiir düzleminde değerlendirmeye çalışacağız. Bu düzlem şairanelik ve katışıksızlık olarak da kabul görebilir. Değerlendirmemizi kronolojik olarak yapmakta fayda görüyoruz. Çünkü şiir kendiliğinden ortaya çıkmış bir tür değildir. İlk şiirden günümüze, şairler kendilerinden öncekilerin ortaya koyduğu eserlerin üzerine yeni bir şey koyabilmeleriyle var olabilmişlerdir. Şiir bu anlamda tekâmül eden, kendini aşan ve yenileyen bir mefhum olarak karşımıza çıkıyor. İmkânları genişledikçe yenilenen şiir kendinden sonrakilere yeni imkânlar sunuyor. Tanzimat sonrası şiirin gelişimini -olağanüstü zamanlar dışında- modernleşmeyle eş tutabiliriz. Her modern kendinden sonrakinin geleneği olarak belirginleşiyor ve her gelenek de modernini kendi karnından çıkarıyor.

A. Ölüm Düşüncesi Etrafında Abdülhak Hamid Ve Makber Mukaddimesi

"Makber" şiiri Abdülhak Hamid tarafından eşi Fatıma Hanım'ın 1885 yılının Nisan ayında vefatından sonraki günlerde kaleme alınmış. Makber'e kadar "ölüm" düşüncesini müşahhas bir mefhum olarak işleyen bir

şaire rastlamıyoruz. Fatıma Hanım'ın vefatının şaire vermiş olduğu ıstırap o kadar derindir ki şair, okuyanları elem denizinin derinliklerine doğru çekiyor. Bu şiirden sonra "ölüm" teması şiirimizin işlek kulvarlarından birine bütün gerçekliği ve bütün çıplaklığıyla oturuyor.

Divan şiirinde mersiye türünü, Halk şiirinde ağıt türünü ölümü merkeze alan türler olarak görüyoruz. Ancak bu türler ölümü cisimden soyutlayarak manevî sahada ele almışlardır. Türk şiirinde kanlı canlı bir ölüm ilk olarak Makber'le okuyucunun kucasına itilmiştir. Bu açıdan "Makber" bir kırılmayı temsil eder. Şiirde konu anayoldan ayrılıp, yeni bir anayol açmaya girişmiştir.

"Makber" şiirinde eşinin ölümü için duyduğu derin hüznü anlatan şair, mukaddimede ise şiirin temsiliyeti ve mahiyeti hakkında yol göstericidir. "Bu şiiri okuyanın, yolu kabristana uğramış bir yolcu gibi geçip gideceğini, bundan benim anladığımı anlayamayacağını" söyler Hamid. Bunu anlamak için şairle hemdert olmak lazımdır. Baş tarafta şiirin yazılma nedenini sorgulayan şair, elle tutulur bir sonuca varamaz ancak onun -şiiri yazdıran o büyük derdin- bu vasıta ile bir lisan halini alacağını ve bunu anlatarak hüznüne ömür katacağını vurgular:

*Ya kitâbı meydana çıkarmak, yukarda ümit ettiğim gibi, bekâsına mı hâdim olacak? O da değil. Makber, hiç olmazsa, benden ziyâde muammer olacaktır. İşte bunun için neşrolundu.*¹

Ölümü sonsuz yokluk ve çıkış kapısı arasında, boşluğa asılı bir yerde değerlendiren Hamid bu şiirle vücudu toprak olacak sevgilisinin acısını ve güzelliğini abideleştirmek istemektedir.

Hamid'in zihin dünyasında onu akıl ve inanç arasında sıkışmış yaşamaya mahkum eden bir ikilik mevcuttur. Bir yandan yaratıcıya olan inancı diğer taraftan ölümü kabullenemeyişi bu durumun tezahürü olarak ortaya çıkar. Bunda onun metafizik yoğunluğunun yanında dünyaya olan karşı konulamaz zaafının da büyük bir payı vardır:

*Sonsuzluktan bu kadar dem vurup, hem de sonlu hayata kusursuz bir bağlılık elbette kişiyi, bir sufi, mütevazi bir derviş yahut kesin inançlı yapmak yerine; o kişiyi şüphelerin kol gezdiği karanlık düşünce ormanlarına götürecektir.*²

Onun hüznü sadece müteessir bir çehrede değil mütebessim bir halde de acıyla yoğrulabilecek kıvamdadır. Görüntünün aksine içindeki hezeyanı arttırabileceği çareleri aramaktadır şair. Mecnun'un Kâbe'de ettiği dua

1 TARHAN. Abdülhak Hamid, Makber Mukaddimesi

2 Kenan Mermer, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Değişen Metafizik ve Edebiyat: Abdülhak Hamid Tarhan Örneği, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, S.324

yaklaşık 350 sene sonra Hamid'in dudaklarından yeni bir zaviyede dökül-
mektedir:

Ya Rab belayı aşk ile kıl aşına meni

*Bir dem belayı aşktan etme cüda meni*³

beyitleri ile Hamid'in mukaddimesindeki şu cümleler aynı kaynaktan
fişkırmış gibidir:

*Bazı gönüllerde ise, hüznün ve meserret müctemi bulunur. Bir hüznünde
safâ bulunması, bir tebessümün keder-engiz olması bundandır. Fakat yine
kalb vardır ki, muhafaza ettiği kederi sevinç tezyîd eder. Benim kederim
bu ekdârdandır. Kederimin artması için, sevinmek isterim. Bunu kimselere
anlatamam. Bu hissin lisânı anlaşılmaktan berîdir.*⁴

Hamid mukaddimede şiirinin tam bir tarifini vermez. Hatta kendisini
okuyanların şiire rastlamayacaklarını da belirtir. Bu onun, şiirin biçimin-
den ziyade ondaki ruhun geriye kalmasını istemesindendir. Tek arzusu
sevgilisinin hatırasını yaşatmak olan şairin ruh hali büsbütün varlık ala-
nındaki çatışmaların tesiri altındadır. O bize şiirden ziyade derin bir fer-
yat yahut tınısı kulakların aşına olmadığı bir ürperiş bırakmıştır:

*İlhamını hep aynı seviyede tutamamasına, lüzumsuz taraflarının
çokluğuna ve bilhassa Hamid'de daima görülecek olan aruz ihmallerine
rağmen Makber, Türk şiirinin bir tarafında daima kendini duyuracak büyük
bir ürpermedir; Hamid'in ıstırapı şiirimize o zamana kadar tatmadığı bir
derinlik getirir.*⁵

Bu şiir bazen bilinçdışının ortaya çıkardığı buhranlarla devam etmek-
tedir. Şair durumun farkındadır. Kendisinin şiiri yazmaktan ziyade içinde-
ki esrarın dışarı çıkması için ona kapıyı açan ev sahibi gibi olduğunu itiraf
eder. Bu, şiirde yeni bir durumdur. Şiir, romantizmin kendi üzerindeki he-
gemonyasını kaldırarak klasik duvarları yıkmaya başlıyor. Metin, yazarın-
dan soyutlanarak yeni bir hale kavuşuyor. Müşahhasan mücerrede doğru
bir yolda, modern şiirin ayak seslerini duymaya başlıyoruz:

*Makber, gönlümden doğmuş bir teessürü hâvi iken, bazı taraflarınca
benim, rivâyet olunan şâirliğimle büsbütün ecnebidir. Okuyan, birbirine
benzemez iki lisân bulur ki, Makber'in belki iki adam tarafından yazıldığına
zâhip olur. Hele yazdığım şeylerin bazıları o kadar benim değildir ki,
mânâlarını kendim de anlayamam.*⁶

3 Fuzuli, Leyla vü Mecnun

4 TARHAN. Abdülhak Hamid, Makber Mukaddimesi

5 Ahmet Hamdi Tanpınar; 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Dergâh Yayınları, İstan-
bul, 2012, S.534-535

6 TARHAN. Abdülhak Hamid, Makber Mukaddimesi

Hamid hayatını hep dış görevlerde geçirmiştir. Bu durum, onun toplumsal meselelerden uzakta kalmasına sebep olmuştur. Hem, karakter olarak da kendisinin böyle bir hayata meyil ettiğini söyleyemeyiz. Zira dünyadan zevk almak onun belli başlı amaçlarındandır. Bundan dolayı şiirlerinde toplumu ilgilendiren bir fikri savunan sözler bulmak imkânsızdır. Namık Kemal'in bütün telkinlerine karşın bu sahaya hiç yanaşmamıştır. Şiirin bir fikri savunması konusunda düşüncesini şöyle beyan etmiştir:

*Fikir çıkmamalıdır demem; çıkamaz bir hâlde bulunmalıdır.*⁷

Fikir şiirin şuuraltına hitap eden vadilerinde ortaya çıkmamak üzere hapsolmalıdır. Onun şiirinde ontolojik olarak yalın bir fikri cereyanın yeri yoktur denilebilir.

Hamid, şiirin ortaya çıkış şeklini doğal tesirlerden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Bu modern sanatın izlediği yolun aynısıdır. Sanat kendisine müdahaleyi kabul etmez. Yapılacak her müdahale onu seyrinden çıkarcak bir etki olarak görülür. Mukaddime'nin nihayete ermesine yakın bu durumun, şiirin düşünce dünyasındaki önemine şahit oluyoruz:

*Bizim yazıp da en güzel bulduğumuz şiirleri bize ilhâm eden tabiattır. O şiirler, suda görülen akse benzer ki, mutlaka hâricte bir müsebbibi olur. Bazı ekâbir-i edeb, bir şairin meziyyâtı kendi beyninde tevellüd ettiğini iddia ederler. Ben bu fikirde değilim. Benim, eğer varsa, mehâsinim dağların, bayırların, güzel yüzlerin, çiçeklerindir. Seyyâtım benimdir.*⁸

Hamid eşi Fatıma Hanım'ın maneviyatını cisimleştirmek için yazdığı "Makber" şiiriyle Türk şiirini artık dönüşü olmayan yeni bir yola sokmuştur. Bundan sonra şiirimiz yeni bir düzlem üzerinden yürümeye başlayacaktır. Hem şekil hem konu bağlamında bir çığır açıldığını söyleyebiliriz.

B. Musiki: Evrenin Dönüş Sesi Ve Türk Şiirinin Musikisi: Ahmet Haşim

Ahmet Haşim "Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar" yazısını 1921'de Dergâh dergisinde yayınlar. Hayatının en olgun devresinde olan şair bu yazıyla birlikte ömrü boyunca beslendiği şiir pınarının bir manifestosunu ortaya koyar. Sembolizmin şiirimizdeki en önemli temsilcisi olarak kabul ettiğimiz Haşim, aynı zamanda bizde modern şiirin -Yahya Kemalle birlikte- öncü iki isminden biridir. Bu şairlerle birlikte hem manada, hem maddede, hem biçimde modern bir şiir algısından bahsedebiliyoruz. Bu şairlerin eserleri malumun ilamı mahiyetinde şiirin mertebesini ortaya koyuyor.

7 TARHAN. Abdülhak Hamid, Makber Mukaddimesi

8 A.g.e.

Haşim'in şiir dünyasında iki önemli unsur vardır: musiki ve renk. Poetikasını bu mahiyette ortaya koyan Haşim, yaklaşık yüzyıldır bütün edebiyat sahasının diline pelesenk olmuş meşhur sözüyle fikirlerine abideyi bir hüviyet kazandırmıştır:

*Şiir söz ve musiki arasında, sözden ziyade musikiye yakın, musavvat bir lisandır.*⁹

Her sanat türünün kendine has bir malzemesi vardır. Mimari çamuru, müzik notayı, resim boyaları sanatına ulaşmak için kullanır. Ancak şiirin beş duyu ile algılayabileceğimiz muayyen bir malzemesi yoktur. Ortak kabul veya yaratılış yoluyla oluşmuş dil –dili bir düşünce sistemi ve kavramlar ağı olarak kabul ediyoruz- şiirin nesnesidir. Lakin o nesnenin hangi halde bulunduğunu bilmiyoruz. Varlığından haberdarız fakat mahiyetine nüfuz etmekte zorlanıyoruz. Saf şiir anlayışında müphem bir varlıkla karşı karşıyayız. Ontolojik olarak açıklanamayan bir gerçek olan dil, aklın sınırlarını aşarak bilinçaltına inen şuursuz kaymalar gerçekleştiriyor. Dimağın sonsuz boşluğunda dalgalanmalar oluşturarak varlığını kanıtlamak yerine hissettirmeyi tercih ediyor. Haşim'in şiirinin malzemesi olan dil kendine has bir nevi olarak telakki edilmeli ve müşahhasan mücerrede uzanan bir köprü olarak algılanmalı. Bu bağlamda Haşim; şiirin, halka bir konuyu telkin etmek için kullanılacak bir araç olamayacağını belirtiyor:

Halbuki şair ne bir gerçek habercisi, ne bir güzel ve etkileyici konuşan insan, ne de kanun koyucudur. Şairin dili nesir gibi anlaşılacak için değil, fakat duyulmak üzere var olmuş...

*Şiirde konu şair için ancak şiir söylemek ve hayal kurmak için bir araçtır.*¹⁰

Şiirde güzelliği yakalamak, kendi hissiyatını okuyucuya aktarmaya çalışmak sanatın amaçlarındandır. Bunun dışında konuyu amaç edinmek onu kendi doğasının dışına çıkarır ve şiirden başka bir hale getirir. Haşim bu manada olandan ziyade olması gerekeni de vazeder. O şairlik vasfıyla beraber bir öğretmendir. Burada şunu da belirtelim: Haşim, şiirin önündeki büyük engellerden birinin de edebiyat öğretmenleri olduğunu düşünür. Onlar şiiri hislerin aksettiricisi yerine; ameliyat masasına yatırılan bir vücut gibi incelenecek bir nesne olarak görürler. Bu ise sanatın katledilmesiyle eş değerdir. Manayı açıklamak yahut şiiri parçalarına ayırıp incelemek onun gözünde ne büyük bir hatadır:

9 HAŞİM, Ahmet; Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar

10 A.g.e.

*Anlam araştırmak için şiiri deşmek, ötüşü yaz gecelerinin yıldızlarını ürperten zavallı bir kuşu, eti için öldürmekten farklı olmasa gerek. Et zerresi, susturulan o büyüleyici sesin yerini doldurabilir mi?*¹¹

Şiir, klasik edebiyatımızdaki gibi parçalara ayrılmaya müsait bir yapı-boz yığınının uzaklaşarak kendine has parçalarıyla bir araya gelen ve bir araya getirilen parçalardan farklı bir yapıya kavuşan bir bütünü teşkil eder. Gestalt psikologu Kurt Koffka'nın *"Bütün kendisini oluşturan parçaların bir araya gelmesinden daha fazlasıdır."*¹² sözü bu parça bütün ilişkisinin modern şiirde aldığı hali anlamamıza yardımcı oluyor. Şiir kendisini oluşturan unsurlardan -ölçü, kafiye, nazım birimi, nazım biçimi, tema, konu vesaire- farklı bir yapıdadır. Ruh ve beden bir araya gelmiştir. Artık bu ikisini birbirinden bağımsız düşünemeyiz. Onu algılarken materyalist bir mantıkla hareket etmek manadan ve histen uzaklaşmak demektir. Haşim'e göre şiir anlaşılmaktan öte hissedilmek içindir. Nitekim Hamid'in şiiriyle ilgili şu ifadeleri oldukça önemlidir:

*Hamid'in binlerce hayranı içinden, onu okumuş olanlar yüzde on bile değilken, anlayanlar, bu yüzde onun binde biri oranında bile değildir.*¹³

Şiirin amacı anlaşılma, açıklamak, vaaz etmek, doğruya ulaştırmak değildir. Bununla beraber şair anlamın herkesin ulaşabileceği bir alan olmasını da istemez. Haşim'in şiiri muğlaklığın şiiridir denebilir. Bu açıdan Mehmet Kaplan'a kulak verelim:

*Haşim "O Belde"de objektif varlıkları durmadan silmeğe, kaybetmeğe, inceltmeğe, uzaklaştırmağa çalışıyor. Sembolizmin prensiplerinden biri de bu değil midir? Parnasyen objektif varlığı kavramağa çalıştığı halde, sembolist onu inkâr etmeğe, yıkmağa, kırmağa gayret eder. "O Belde"de müphemiyet ifade tarzında değil, bizzat bahsedilen realitenin kendi içindedir.*¹⁴

Burada bahsedildiği gibi şair kendi gerçekliğini oluşturuyor. Klasik şiirimizde ortak bir şuur ve mazmunlarla karşılaşırız. Modern şiirde bu durum bireyselleşme ile birlikte subjektif hayaller dünyasına evrilmiştir. Her şairin kendi şiir dünyasını oluşturduğu bir bilinçaltından ve semboller ağından bahsedebiliriz.

Haşim oluşturmuş olduğu semboller ağını yepyeni bir duyuş yakalamak için kullanır. Bunu şiirin biçimsel kusursuzluğundan faydalanarak yapar. Sembol ve ritim/renkler ve sesler kendine has bir düzen içinde bir-

11 A.g.e.

12 https://tr.wikipedia.org/wiki/Gestalt_psikolojisi

13 A.g.e.

14 Haz. İnci Enginün-Zeynep Kerman, Ahmet Haşim Bütün Şiirleri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s.35

birine katışarak yeni bir varlık vücuda getirirler. Dilin mükemmel planı da bu yeni varlığa eşlik eder. Yeni oluşan bu dünyanın muhatapları da yapısının kompleksliği veya sadeliğine göre değişmeye başlar:

*Şair genel dilden çıkarılmış sözcüklerin yeni anlamlarla zenginleşmiş her harfi yeni ahenklerle çınlayan, gidiş ve söylenişi başka bir ölçüğe göre düzenlenmiş, güzellik, renk ve hayal ile dolu kişisel bir dil oluşturduğu andan başlayarak eserinin açıklığı okura göre değişmeye başlar.*¹⁵

Bu andan itibaren şiirin kapılarını zorlayan çeşitli insanlar ortaya çıkar ki onlar şiiri anlamak yerine onu elde etmeyi amaçlarlar. Bu da şiire fayda sağlamak yerine zarar verir:

*Son yıllarda bir tarihçimizin (Ahmet Refik Altınay) kolları Nedim'i kalın kafalılığa karşı saklayan kalenin kapı kanatlarını araladıktan sonradır ki, cüceler o şiirin bahçelerine girebildiler. Fakat bu girenlerden birçoğunun anlayışı, çini duvar üzerindeki kirli el izleri gibi, ancak Nedim'i kirletmiştir. Her şiirin ruh seviyesine göre çeşitli derecelerde anlamları olduğuna bundan daha yeterli bir kanıt aramaya gerek var mı?*¹⁶

Haşim herkesin anlayabileceği şiirin basit şairler tarafından yazıldığını söyler. Bu şiirlerde manaya ulaşmak için; okuyucunun bir çaba sarf etmesi gerekmez. Hâlbuki en değerli görülen şeyler kendisine ulaşırken en fazla zorlanılan şeylerdir. Bu durum toprağın metrelerce altından çıkarılan değerli madenlere yahut denizlerin derinliklerinde içindeki incileri bir bilgenin derin sükûtuyla gizleyen istiridye kabuklarına benzetilebilir. Değerli olanın elde edilmesi, gösterilen çabaya bağlıdır. Nasıl mücevherlere ulaşmak için çabalamak gerekliyse şiirin manasını hissedebilmek için de derin sulara dalmak gereklidir. Bu durumda şair ve okuyucunun ilişkisi kuyumcu ve müşterisinin hali gibi bedel ödemek üzerine kurulmuştur. Mükâfat iki taraf içindir:

*Üslupta körletici bir açıklık, İngiliz estetikçisi Ruskin'in dediği gibi hayal gücüne yapacak bir şey bırakmaz, o zaman sanatçı en değerli "müttefik"i olan okuyucunun ruhundan gelecek yardımı yitirmiş olur.*¹⁷

Gerçek şiir kendisine ulaşmak için çaba gösteren okuyucuya hayal gücünün kapılarını aralamalıdır. Çaba gösterenler arttıkça hayal gücünün vadileri de genişlemeye başlar. Hissetmek ve hissettirmek için çeşitli yollar ortaya çıkar. Anlamı açık şiirler başkası olmaya elverişli değildir, açıklık şiirin ifade duvarlarıdır, anlamı hapseden dikenli teller gibidir:

15 HAŞİM, Ahmet; Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar

16 A.g.e.

17 A.g.e.

Bir şiiirinin anlamı başka anlam olmaya elverişli oldukça, her okuyan ona kendi hayatında anlam verebilir ve böylece şiiir, şairlerle insanlar arasında ortak bir duygulanma dili olmak aşamasına erişebilir.¹⁸

Nihayet şunu söyleyebiliriz ki şiiirde derinlik onun değer ölçüsüdür. Hissettirebilen, duygu sağanakları oluşturabilen şiiir, saf hale en yakın olanıdır. Bunu sağlarken müziğin ruha etkisinden faydalanır. Musiki evrenin dönüş sesi ve şairin his dünyasını temsil eder. İnsanoğlu hissettiği sürece hayattadır.

C. Metafizik Gerilim Ve Saf Şiiir Penceresinden Asaf Halet Çelebi

Asaf Halet Çelebi, modern şiiirde kendine has çizgisi olan şairlerdendir. Onu anlatırken sınırlayıcı ifadeler ortaya koyabilmek oldukça güçtür. O şiiir ve felsefeyi aynı fanusta damıtarak hikmete ulaşmaya çalışmaktadır. Şair, şiiire ve sanata bakış açısını “Benim Gözümde Şiiir Davası” yazısıyla ortaya koyar. Bu yazıyla kendi poetikasını beyan eden şairler arasına girer.

Asaf şiiirde çeşitli köklerden beslenmiştir. Bu köklerin derin sahaları kapsaması onun şiiirinin kompleks bir hal almasına neden olmuştur. Fakat bu köklerin uzandığı dalları takip edecek olursak hepsinin ortak bir noktada tekrar birleştiğini görebiliriz:

Alim nasıl bu görünen, maddeden ibaret olduğunu sandığı kainatın açılabilen sırlarını izaha çalışıyorsa, sanatkar da kendi zaviyesinden ideal bir kainatın izahını yapmak sevdasındadır.¹⁹

Onun gözünde şiiir dünyayı ve evreni kavramamızı sağlayacak “hikmet” arayışıdır. Bu arayışta şiiir güzelliğe ulaşmak için kelimeleri tertip etmek sanatıdır. Asaf ve Haşim’in aynı görüşlere sahip olduğunu söyleyebiliriz. İkisinde de bilinçaltı ve hayal âleminde oluşturulacak bir idealar dünyası vardır. Bu idealar dünyası madde ve mananın iç içe geçmesiyle oluşur. Asaf Halet Çelebi’nin felsefi birikiminden yola çıkarsak onun ontolojik kaygılarının sonucu olarak böyle bir atmosferi yakaladığını söylememiz lazım. Doğruyu ve hakikati arayan her insan sonunda bir gerçeğin şuuruna ulaşacaktır. Bu gerçeğe ulaşmak herkesin başarabileceği bir iş değildir. Bu yol, samimiyetle aşılabılır. Ulaşılması gereken kıyıyı saf şiiir olarak tarif eden yazarın, ona ilahi bir vasıf da yüklediğini görüyoruz:

Allah’ın sözlerini kendi vasıtasıyla insanlara nakleden o büyük ve muhterem varlık da şiiir ve şair hakkında şöyle düşünüyor ve söylüyordu: “Muhakkak ki Allah’ın arşın altında anahtarları şairlerin dilleri olan

18 A.g.e.

19 ÇELEBİ, Asaf Halet; Benim Gözümde Şiiir Davası

birtakım hazineleri vardır.”²⁰ Şairlerin dillerini anahtar gibi kullandıkları bu hazineler saf şiir mücevherlerini saklayan arşın altındaki hazinelerdi. “Şiirden başka bir lisan tekellüm eden” Peygamber, şiirin bilhassa saf şiirin ilahi bir menşei olduğunu da bize öğretiyordu.²¹

Asaf yaslandığı bu davaya kırılmaz bir kulp takmaya çalışıyor. Kuran-ı Kerim’in sözlerinin şiirden çok farklı bir şey olduğunu söyleyen şair, saf şiirin ona yakın bir mahiyeti olduğunu söylüyor. Zahiren baktığımızda bu ifadelerin inanç temellerimizi sarsıcı özellikte olduğunu söyleyebiliriz. Allah (c.c.) Kuran’ın insan sözü olmadığını söylüyor. Asaf’ın bu benzetmesi bütün gerçeklerin ortaya konulacağı büyük mahkemede karşılığını bulacaktır. Bu onun sadece İslam ile değil diğer inanış şekilleriyle de ilgilenmesinden kaynaklanabilir. Bu sözlerle beraber onun vahdeti vurgulayan “İbrahim” şiirini de zikretmemiz gerekiyor:

*İbrahim
İçimdeki putları devir
Elindeki baltayla
Kırılan putların yerine
Yenilerini koyan kim²²*

Saf şiirin yaşayışın doğasından varid olan tekâmülü Asaf’ın poetikasında da karşımıza çıkıyor. Onun gözünde saf şiir genişleyen ama bölünemeyen mücerred bir varlıktır:

Saf şiir parçalanmayan bir tek kelime halinde olunca ona ne bir şey ilave edebilmeğe ne de ondan bir şey eksiltmeğe imkân olamaz. Şiirde bazı kelimelerin lügat manalarını aramak da lüzumsuzdur. Çünkü şiir kelimelerin bir araya gelmesinden hâsıl olan büyük bir kelimeden başka bir şey değildir.²³

Gelelim şiirde açıklık-kapalılık meselesine. Bu meselede şair Haşim’in tesirindedir ve onunla aynı düşünceye sahiptir. Şiirde anlamın bir çabanın neticesi olarak ortaya çıkabileceğini savunur. Asaf şiirin anlaşılabilmesi için öncelikle iyi şiiri diğerlerinden ayırabilme yeteneğinin olması gerektiğini savunur. Şiirleri ayırt edemeyecek, yarı münevverler, ondan bir şey de anlayamazlar. Okuyucu şiiri anlamak istiyorsa şairle ortak bir bilinçaltı inşasına başlamak zorundadır. Bu inşa hem şairin hem de okuyucunun çabasıyla ortaya çıkacaktır:

20 Bütün araştırmalarımaya rağmen bu sözü veya bu doğrultuda başka bir sözü, Hadis-i Şerif kitaplarında bulamadım. Bu araştırılması gereken bir mesele olarak karşımızda duruyor.

21 A.g.e.

22 ÇELEBİ, Asaf Halet; Bütün Şiirleri, Everest Yayınları, İstanbul, 2016, S.16

23 ÇELEBİ, Asaf Halet; Benim Gözümde Şiir Davası

*İşte şiirde vuzuh böylece şairin kudretine kadar okuyucusunun da ruh imkânlarına, anlayışına, irfanına ve hüsn-i niyetine bağlı bir keyfiyettir.*²⁴

Saf şiir için ele almamız gereken önemli konulardan biri de şiirin şekli meselesidir. Ahmet Haşim ve Yahya Kemal, şekli şiirin vazgeçilmezi olarak kabul ederler. Asaf'ta bu durum görecelidir. Ona göre nasıl duygular ve düşünceler değişik değişikse şiirin alması gereken şekil de bu değişikliğe ayak uydurmalıdır:

Şu halde buna göre ne kadar şiir varsa o kadar da şekil olması icap eder.

25

O, şiirde şeklin zaruretinin ihtiyaçtan kaynaklandığını savunur. Her şiirin kendine has ihtiyacı vardır. Şairin kendi şiirinde kullandığı şekil unsurları; ritim anlamında imale, formüller ve musiki dozu; ahenk unsurları olarak tekrarlamalar ve aliterasyondur. Bunlar onun davasına hizmet eden elemanlardır.

Asaf'ın ritim elemanları şiirde yerli yerinde kullanılmalıdır. Bir manzara resmini ya da mimari bir eseri boyalara ve taşlara ayıracak olursak onun barındırdığı güzelliği de yok etmiş oluruz. Bunun için çeşitli vasıtalarla oluşturulmuş olan manayı bozmamak için onu deşmek yerine hissetmeye çalışmalıyız. Bununla birlikte resim, mimari, müzik gibi şiire yardımcı sanatların dozunun da iyi ayarlanması gerekmektedir. Şiir içinde ağır basan bir sanat onun varlık sahasını daraltacaktır. Şiire en fazla yardımcı olan müzik için de bu geçerlidir.

Ahenk unsurları onun şiir dünyasında farklı bir forma kavuşur. Divan şiirinde tekrar sanatı akışı hızlandırmak için kullanılırken Asaf, bunu; durgunluk, tembellik ve salıntı için kullandığını söyler. Şair şiirin kendisine uygun formlarına sonsuz bir serbestlik vermeyi arzu eder. Şekillerin hükmünün şairin elinde olmasını ister:

*Şekiller bizi içlerine alıp dar mahbeslerine sokacaklarına bizim bu şekilleri istediğimiz gibi yağurmamız ve şiirin muhitine uygun bir halde icad etmemiz elbette daha muvafık hareket olur.*²⁶

Bu temayül, şiirin kalıplarından kurtulması açısından önemlidir.

Bir şiir kendiliğinden zuhur etmeyeceği gibi bir şairde etrafından tamamen soyutlanarak şiir yazamaz. Fakat birikimini, kendi ruh dünyasında yeni şekillere sokabilir. İnsanın ortak kültürel atmosferde edindiği birikime müşahhas malzemeler diyebiliriz. Bu, tüm insanlık tarafından kabul görebilecek kavramlar ve maddeler organizmasıdır. Şair kendisini oluşturan şartlarla kazandıklarını nefis süzgecinden geçirerek yeni ve alı-

24 A.g.e.

25 A.g.e.

26 A.g.e.

sılmamış bir zemine oturtur. İşte şairin oluşturduğu bu yeni form onun mücerred tarafını temsil eder. Saf şiirin imge ve kırılmalarla oluşturulan, alışılmışın dışındaki, bu bağdaştırmaları onun en güçlü yanını temsil eder. Asaf oluşturduğu bu mücerred mefhumlarla sezgiselliği kullanarak evrenin sırlarına ulaşmaya çalışır. Abdullah Uçman onun dünyası için şöyle demektedir:

*Bir hayal ve duygu şairi olmaktan çok bir sezgi ve kültür şairi olan ve şiiri, “kelimelerin bir araya gelmesinden hâsıl olan büyük bir kelime” şeklinde tarif eden Asaf Halet, şiirinde hayatta olduğu gibi “müşahhas malzeme ile mücerred bir âlem yaratacağı” ve “kâinatın anlaşılmasız sırlarını açıklamada önemli bir yeri olduğu” görüşündedir. Şiirlerinin birçoğunda çağdaş şairlerden farklı olarak yaşadığı devrin aktüel sayılabilecek konuları veya temayülleri yerine daha çok geçmişe dönük uhrevi ve mistik denilebilecek bir yoğunluk hâkimdir.*²⁷

Haşim’in şiirini ele alırken vurguladığımız gibi Asaf Halet’te de yeni bir şuuraltı inşası mevcuttur. Bu onun zihin dünyasının ürünü olan başka bir âlemdir. Nitekim şair de mücerred sahayı bu bağlamda değerlendirmektedir:

*Sanatkar taklid eden değil hayatı yeni baştan inşa eden, kendi bünyesine göre yoğuran yaratıcı bir insan olduğu için onun vücuda getirdiği âlem de mücerred bir âlemdir.*²⁸

Bu âlemi oluştururken yararlandığımız malzemeler tabii ki herkesin ayırtında olduğu kelimelerdir. Onlar maddeden manaya uçarken âlemleri dolaşan ruh gibidirler. Nasıl ki ruhlar bir cesede hayat verir, biz de onların sadece suretlerini görürsek; şiirde kullanılan kelimelerin de önce lafızlarını görürüz. Onların manalarına ulaşmak hüner isteyen bir iştir:

*Şair hiçbir zaman aşktan ve kederden bahsetmediği halde bu mefhumları müşahhas kelimelerle çok vazih olarak ifade edebilir. Mesele esasen müşahhas malzeme ile mücerred olan hayali yaşatabilmektedir.*²⁹

Şair mücerred olan bu zihni âlemi oluştururken teşbihten kaçınmak gerektiğinden bahseder. Bir mananın başka bir şeyle ifade edilmesinin acziyetten geldiğini düşünür.

Şiirde mücerredliğin derinliği şairin ruh haliyle de alakalıdır. Şair okuyucusuna ruhi hezeyanları aksettirmeli, bunu yaparken sezgi yolunu kullanmalıdır. Ruh halinin okuyucuya iletilmesi ortak bir şuuraltının oluşturulmasıyla da ilgilidir. Şair okuyucuyla beraber yeniden yaşamaya başlar:

27 Abdullah Uçman, TDV İslam Ansiklopedisi, Asaf Halet Çelebi

28 ÇELEBİ, Asaf Halet; Benim Gözümde Şiir Davası

29 A.g.e.

Bence şairin asıl sanatı ruh anlarını ifade etmek hususundaki kabiliyetidir. Hulasa olarak diyebilirim ki herhangi bir şiirin mevzuu bir hikâye, bir itiraf değil, fakat altışuurun, muayyen bir ruh haletinin içinden yeniden keşfi demektir³⁰.

Bu ruh halleri ömrün çeşitli çağlarında farklı boyutlar kazanmaktadır. Özellikle çocukluk ve buluş çağlarına değinen şair bu çağların vermiş olduğu heyecanları dile getiriyor.

Son olarak kendi şiirlerinde mistisizmin yerini anlatıyor şair. Bu mistisizm özellikle bütün doğuyu içine alan geniş bir sahadan oluşuyor. Temelini tasavvufi düşüncenin oluşturduğu bu atmosfer Hristiyanlık'tan Budizm'e uzanan bir yelpazenin etkisi altındadır. "Nirvana"ya ulaşmak düşüncesi önemli bir ağırlığa sahiptir. Tasavvufun vazettiği "Vahdet-i vücüt" felsefesi ile "Nirvana" düşüncesi birbirine oldukça benzemektedir. Doğu yönünde ortaya çıkan bütün metafiziksel gerilim şiirin ana ayaklarından birini oluşturur. Nihayet şairin amacı varlıkta fena bulmaktır:

Böylece zaman mefhumunun, cihet ve hudutlarının kaybolup kâinatı tek bir ruh istila ettiği anda Nirvana'da nihayet düşünce de kalmaz.³¹

Şair yazısını kendi şiirleri hakkındaki düşünceleriyle bitiriyor. Bitirirken onları da zikretmekte fayda görüyoruz:

Bu şiirler bir fikir, bir muhayyile ve hissiyat şiiri değil, olsa olsa intuition (sezgi, önsezi) şiiri olabilirler. O halde bu şiirler taklit edilmek şöyle dursun üzerine fazla eğilmekle kayboluvermeleri bile muhtemeldir. Şiirlerim yeni olmakla beraber modaya uymak gibi bir kayıttan da azade olduklarını biliyorum.³²

Sonuç

Şiirler maddeden sıyrılıp ruh ve sembollerin dünyasına hücum etmektedirler. Hamid, Haşim ve Asaf Halet şiirimizde bu kulvarın en önemlilerinden kabul edilebilir. Onların önemi öncü ve farklı olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu üçlünün bir diğer ortak özelliği de şiirin sanatsal yönünü işlevsel yönünün önüne geçirmeleridir. Hayatlarının önemli bir kısmını bu daireye hizmet için harcamışlardır. Onların şiirle münasebetleri bir alışkanlığın ortaya konulması ve bir ihtiyacın karşılanması şeklindedir. Ruhun taleplerini bedenin ihtiyaçlarından soyutlamışlardır. Kendilerinin olan yepyeni bir dünyada yaşamaktadırlar. İnsanoğlunun maddelerden oluşan dünyasından uzaklaşarak ruhlarını dinlendirdikleri

30 A.g.e.

31 A.g.e.

32 A.g.e.

şiiir âlemine kaçmaya çalışırlar. Bu kaçış onlara madde ve mana arasında – Araf’ta kalan insanlara özgü olan- bir sarhoşluğun zevkini tattırmaktadır. Baudelaire’nin şu sözü bu şairlerin şiiir dünyalarını özetler niteliktedir:

*“Zamanın inim inim inletilen köleleri olmamak için sarhoş olun durmamacasına! Şarapla, şiirle ya da erdemle, nasıl isterseniz.”*³³

Giriş kısmında da belirttiğimiz gibi onlar için şiiir tarif edilen -bilinebilecek- bir şey değildir. O ancak ehli tarafından hissedilebilir

KAYNAKÇA

HAŞİM, Ahmet; Şiiir Hakkında Bazı Mülâhazalar,

ÇELEBİ, Asaf Halet; Benim Gözümde Şiiir Davası

TARHAN. Abdülhak Hamid, Makber Mukaddimesi

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

MERMER, Kenan; Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Değişen Metafizik ve Edebiyat: Abdülhak Hamid Tarhan Örneği, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014

ÇELEBİ, Asaf Halet; Bütün Şiirleri, Everest Yayınları, İstanbul, 2016

ENGİNÜN, İnci-KERMAN, Zeynep; Ahmet Haşim Bütün Şiirleri, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005

BAUDELAIRE, Charles; Paris Sıkıntısı, Türkiye İş Bankası yayınları, İstanbul, 2015

UÇMAN, Abdullah; Asaf Halet Çelebi, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı

33 Charles Baudelaire, Paris Sıkıntısı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015

Muhafazakârlığın Değişimi

Taner Afşar

Muhafazakârlık; ülkemizde kendisinden sıkça söz edilen bir kavram... Muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm ile birlikte siyasal düşüncenin önemli akımlarından biri. Günümüzde kendisini “muhafazakâr” olarak niteleyen siyasi partiler ülkelerinde ya iktidarda ya da iktidar alternatifi konumundadırlar.

Bir siyasi tarz ve ideoloji olarak muhafazakârlık hakkında, Türkiye’de yaygın bir bilgi karmaşası bulunmaktadır. Genellikle muhafazakârlık, ya suçlayıcı bağlamda “gericilik” ya da “tutuculuk” anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte muhafazakârlık genellikle dindar olmayı ve geleceğin belirlediği siyasi tutumu ifade eden bir anlamda taşıyabilmekte. Biz yazımızda ülkemizdeki muhafazakârlığın dününü ve yarınını ifade etmeye çalışacağız.

Batı dünyasının Fransız İhtilali ertesinde ortaya çıkan klasik gelenekçi muadillerinin aksine ülkemizde muhafazakârlar yakın dönem değişiminin lokomotifleri oldular. Son on beş yılda gerçekleştirilen tüm demokratik atılımlar muhafazakârların katkısıyla gerçekleşmiştir. Muhafazakârlar, kadim geleneklere ve dine “Kemalizm’in izin verdiği!” ölçüde sarılmaya çalışırken bir yandan da Türk modernleşmesine kimi zaman eşlik eden kimi zaman da alternatif olabilecek konumda yer edinmiştir.

Türk Muhafazakârlığı, kendini siyasi ve kamusal alanında görmek istemeyen anlayışa karşı canını acıtarak da olsa modernleşmenin her bir değişen evresiyle yenilenmiştir. Bu yenilenmenin altında hiç şüphesiz önemli nedenlerin olduğunu düşünmekteyiz. En önemli nedeni ise Türk Muhafazakârlığının her ne olursa olsun “devlet” fikriyle barışık olması gerçekliğidir. İslam’ın Sünni yorumu devleti vazgeçilmez bir kategori ve dinin önemli bir parçası olarak görmüştür. Türkiye muhafazakârlarının muhalefetleri zirveye ulaşsa dahi devleti doğrudan karşılarına almamışlardır. Devletin kendilerine olan dışlayıcı bakış açısı ile mücadele etmeye çalışmışlardır. Devlet olgusu ile hesaplaşmamıştır. Sosyalist, Kemalist veya her ne çizgide olursa olsun devletin ortadan kaldırılması fikrine sıcak bakmaz. Ortadan kaldırmayı değil “dönüştürmeyi” hedefler. Günümüzde devlet, siyasetin en önemli aktörü konumundadır. Siyaset, devlet, toplum ve din birbirinin uzantısıdır. Muhafazakârlar koskoca bir impara-

torluğu kaybetmişti, devletini de kaybedemezlerdi. Bu yüzden ülkemizdeki muhafazakârlar genel anlamıyla devrimci değil, reformcudur.

Son yıllarda hem ülkemizde hem de dünyada kendisini muhafazakâr olarak tanımlayan partiler iktidara yürüdüler. Özellikle ülkemizde vesayet ile girilen mücadelede muhafazakârlar etkin rol oynadı. Peki, bir taraftan modern dünyanın seküler rüzgârına karşı muhalefet ederken bir taraftan da iktidarda nasıl kalınabilir?

İktidar kimi zaman gücün de verdiği tesirle birlikte sahiplerini dünyadan uzak kalmaya değil, sonu gelmez bir dünyevîliğe yönlendirebilir. İktidarda olana genelde iktidarını korumak kâfi gelebilir. Lakin bir muhafazakâr için yalnızca iktidarda olmak-kalmak yetecek midir?

Ralf Dahrendorf'un da ifade ettiği gibi "Aydınlanma-karşıtı muhafazakârlık yalnızca "aydınlanmış muhafazakârlık" olarak ayakta kalabilir." Yani kastedilen, işlevsellik kabiliyeti yüksek olan bir muhafazakârlık; kültürlü, eğitilmiş, geleneği ve geleceği yorumlayabilecek ufuk sahibi bir muhafazakârlık.

Çevreden merkeze gelmek şüphesiz meşakkatli bir yolculuktan ve Türkiye'de sivil bir devrim örneği olarak muhafazakârlar siyaset aracılığıyla bunu başardı lakin daha zor olan bir şey varsa o da merkezi deforme olmadan elde tutabilmektir. Muhafaza ederek bir psikolojik motivasyon sağlanıp iktidara gelindi lakin katı bir muhafaza anlayışıyla iktidarın elde tutulması güç bir meseledir. Bu durumun iktidarı uzun vadede aşırı sağcılığa itme tehdidi vardır. Bu da zamanla dogma üretir. İktidarın yolculuğunda iktidarın en yakını "muhafaza" değil "üretmek" olmalı. Eğer bu usul benimsenmezse iktidar sahipleri hiç farkında olmadan o hep eleştirdikleri statükoculuğun savunucusu oluverirler. Nasıl ki seküler-modernleşme-ci-laikçi bazı çevreler Cumhuriyet sonrasında haklın beklentileri ile ortak hareket edemedi ve kendilerini koruma içgüdüsüyle beraber vesayetin temsilcileri olduysa muhafazakârların da bu tehlikeyi önceden görüp tedbir alması gereklidir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın o veciz söylemiyle "değişerek devam etmek, devam ederek değişmek" söylemi günümüz muhafazakârları için rehber niteliğinde olmalıdır.

Rengi Şahsına Münhasır Bir Ressam: Vincent Van Gogh

Dılara Akdeniz

“Eserlerime yüreğimi ve ruhumu harcıyorum, bunu yaptığım için aklımı kaybettim.”

Bir insan için belki de en büyük trajedi toprağında kök salamayacağı bir iklimde doğmak. Bir ömrü tetikte ve her an çürüme tehlikesi içinde ayakta geçirmek. Van Gogh da böyle biri. Resmettiği ayçiçekleri gibi daima güneşi arıyor, daima güneşe yönelmiş ama içindeki göksel ayazı dindirebilecek bir yer değil dünya. Neye elini atsa kurutuyor, hiçbir nesne onun taşıdığı hakikati kaldırabilecek kudrette değil. Zaman ile bir sözleşme imzalamış gibi Van Gogh. Ona direnen ve yıllar sonra bile kendini tazeleyen eserler verecek ama karşılığında aklını kaybedecek. Ona takdir edilen ömrü en iyi Camille Pissarro şu sözleriyle anlatmış: “Bu adam ya delirecek ya da hepimizi geride bırakacak.” Van Gogh hem deliriyor hem de hepsini geride bırakıyor.

Çocuksu bir heves ve faydalı, kayda değer bir şeyler yapma arzusu ile girdiği her işten herkesi ama en başta kendini hayal kırıklığına uğratarak ayrılır Van Gogh. İlahiyat fakültesini ve misyonerlik okulunu yaşadığı öğrenme güçlüğü sebebi ile yarıda bırakarak gönüllü misyonerliğe başlamışsa da; kendisine verilen daireyi bir yoksula verip bir kulübede konaklamak gibi edilgen iyilik anlayışının dışına çıkan bir yaşam benimsediği için, rahiplik mesleğinin saygınlığını sarstığı gerekçesiyle bu görevden uzaklaştırılır. Van Gogh’un resme olan ilgisi ve kendini adayışı yaşamının yaklaşık olarak son on yılına tekabül eder. İlk başlarda maden işçilerinin sefil yaşam koşullarından duyduğu rahatsızlık ve Emile Zola’nın sosyal gerçekçi romanlarının etkisi ile bir alt tabaka ressamı olmaya karar verir. Meşhur “Patates Yiyenler” tablosu da bu hevesin bir ürünüdür. Bir grup köylü karanlık, kasvetli bir odada oturmuş teslimiyetle patatesten ibaret yemeklerini yemektedirler. Yüzlerinde ne bir şikâyet, ne de bir hınç vardır. Bu bir ön kabulün resmidir. Van Gogh’un tabiriyle bu ışıksız resim “soyulmamış tozlu bir patates” rengindedir.

Ressam Fransa’ya gidip empresyonistlerle tanışmış ve ilk defa ışığı ve onun resim üzerindeki etkisini yakından gözlemleme imkânına ulaşmıştır. Bu yolculuk onun için ışığın keşfidir, sarıya ve güneşin parlaklığına hayran kalır. Ve sonunda paletini koyu, kasvetli renklerden kurtarır. Bu

değişimde tabiatın güneşle uyumuna tanıklık etmesinin etkisi muhakkak ki büyüktür ama teknik yetersizliklerin aşılması ve krom sarısının keşfi de onun resminin kendi yatağını bulmasında oldukça etkili olmuştur. Resam tüm parasını cıva ile keskinleşen kırmızıya, krom ile ışıldayan sarıya ve kurşun ile berraklaşan beyaza harcar artık. Saf renklerin birbirleriyle olan zıtlığı, bu zıtlığın oluşturduğu derinlik duygusu onu büyüler, öyle ki yanında zıt renklerden oluşan iplik yumakları taşıyıp çeşitli kombinasyonlar yaparak renkler konusundaki estetik algısını daha da kusursuzlaştırır. Ama onu en çok büyüleyen şüphesiz ki sarıdır.

“Güneşin, ışığın öyle bir rengi var ki başka sözcük bulamadığımdan sarı deyip geçiyorum. Soluk sülfür sarısı, soluk limon, altın rengi... sarı o kadar güzel ki.”

Dostlarının da tavsiyesi ile Arles’a yerleşmeye karar verir Van Gogh. Böylece ışığın ve güneşin nimetlerinden doyaya faydalanacak, Paris’in gürültü ve bunaltıcı ortamından kurtulacaktır. Burada sarı bir ev kiralar ve dostu Gauguin’le birlikte yaşayıp onunla sanattan ve resimden ibaret düşsel bir yaşam kurmayı hayal eder. Bu teklifini Gauguin’e büyük bir hevesle iletir. Gauguin yaklaşık 6 ay kadar sonra teklife olumlu cevap verir. Bu bekleme süreci Van Gogh için korku ve ümit arasında, büyük bir tedirginlikle geçer; bir sefer hazırlığı yapıyormuşçasına durmaksızın resim yapar. Ünlü “Ayçiçekleri” tablosu da Gauguin’in övgüsüne mazhar olmak için bu dönemde yaptığı bir tablodur. Gauguin nihayet bu ‘sarı ev’e gelir fakat Arles’dan çekilen güneşin yerini yağmura ve buluta bırakışı, bir kapana kısılmışçasına bu evde yalnız kalan Gauguin ve Van Gogh’un resim hakkındaki bitmek tükenmek bilmeyen tartışmaları, Gauguin’in küstahlıkları ile Van Gogh’un kafasında oluşturduğu cennet tasviri yıkılır. Gauguin’in ondan uzaklaştığını fark ettikçe daha da hırçınlaşır ve bir akşam ona bir gazete küpürü gösterir, bu bir cinayet haberidir. Gauguin bunu bir tehdit gibi algılar ve Arles’ı terk eder. Bunun üzerine Van Gogh kulağını keser. Bu hadise ile ilgili pek çok rivayet mevcuttur fakat en çok kabul göreni, kestiği kulağı Rachel isimli bir fahişeye gönderdiği versiyonudur. Bundan sonraki süreç Van Gogh’un “en deli” ama bir o kadar da üretken olduğu dönemidir. Ama Arles halkı “kızıl saçlı deli” diyerek yaftaladığı bu adamın yaşayış şeklinden rahatsız olur ve onun Arles’dan ayrılması için imza toplarlar.

Van Gogh 1889 yılında Saint Remy’deki akıl hastanesine yatırılır. Yıldızlı Gece tablosunu da bir gece bu akıl hastanesinin penceresinden bakarak yaptığı rivayet edilir. Bu tabloda yüzey, atmosfer, serviler her şey bir hareket halindedir. Dairesel kalın fırça darbeleri ile oluşturduğu akışkan yüzey, mavinin ve sarının keskin ayrılığı ile yarattığı perspektif algısı ile imgenin anlam sınırları dışına çıkışını sağlamıştır Van Gogh. Bu artık bir

delinin gökyüzüdür, deli bir adamın penceresidir, deli bir adamın gecesi-
dir, işte tam da bu yüzden bu kadar harikuladedir.

Van Gogh'un deliliğinin ve dâhiliğinin nişanesi ve hatta bir nevi intihar mektubu niteliğinde olan bir diğer tablosu da 37 yaşında yaptığı Hapishane Avlusu (Tutuklular Çemberi) isimli resmidir. Çıkışsız, güneşsiz bir hapishanede mahkûmlar dairesel şekilde ilerlemektedir. Tabloda 37 kişi vardır, muhafızlar dikilmiştir; kaçış yoktur, pencere yoktur, yıldız yoktur, güneş yoktur. Sadece sonsuz bir çıkışsızlık, iç burkan bir kısır döngü, hep başı izleyen ve daima izleyecek olan bir son... Bu dönüp duran yılgın keder içinde Van Gogh bir çıkış arar ve belli belirsiz iki kelebek kondurur tabloya. Aynı Van Gogh uçmanın tek yolunun ölmek olduğuna kanaat getirmiş olacak ki o çok sevdiği buğday tarlalarının birinde karnına silahla bir el ateş ederek intihara eder. Henüz ölmemiştir ve sürüklenerek eve döner. Ertesi gün hayatı boyunca daima arkasında duran tek kişi olan kardeşi Theo'nun kollarında can verir ve son sözleri şunlardır:

“The sadness will last forever (Keder sonsuza dek sürecek)”

Varoluşun Anlamı: Güzel İnsan

Beste Nâsır

Tür olarak insan için “güzel” olanın belirlenebilmesinde bazı romanlar bizlere çarpıcı örnekler oluşturabilmektedir. Böylesi bir örnek Max Frisch’in *Homo Faber*’inde karşımıza çıkmaktadır.

Romanın önemli bir kahramanı olan Walter Faber, içinde bulunduğu ya da karşılaştığı her durumu veya olayı aşırı bir rasyonaliteyle değerlendirmeye çalışan, hayata yalnızca matematiğin ve teknolojinin penceresinden bakan, hesaplayamadığımız ya da matematiksel verilerle açıklayamadığımız her durumu bir kenara atan bir karakter olarak kendisini göstermektedir. Onun bu bakış açısını “Olanağı olmayanın denenmiş bir gerçek olarak gösterilmesinde mistiğe gerek yok, matematikle de açıklarım ben bunu.”¹ ifadesi de yansıtmaktadır.

Yine romanda karşılaştığımız “Satrancı çok severim, çünkü saatlerce bir şey konuşmadan vakit geçer, karşısındaki konuşsa bile, insan bunu dinlemek zorunda değildir. Satranca bakar insan, karşısındakiyle dostluk kurmaya isteksiz görünüp kendini bütün ciddiyetiyle oyuna vermesi saygısızlık sayılmaz.”² ifadeleriyle Faber’in başkasıyla insanca bir ilişki yerine oyunu öne çıkardığı ve böylelikle de hayatla arasına mesafe koyduğu anlaşılabilmektedir. Bu da, mekanik bir dünyanın izlerini taşır. Böylesi bir yaşama dünyasının izleri şu ifadelerde de net olarak görülebilmektedir: “(...) el sallayan Ivy’yi (yeni tele-objektifimle) filme aldım; bakıldığında hiçbir şey fark edilmeyinceye kadar filme çektim; Manhattan görüldüğü sürece limandan ayrılışı, sonra bizi izleyen martıları filme aldım.”³ Burada Faber, Ivy’nin ona el sallaması ya da martıların gemiyi izlemesi gibi durumları doğrudan deneyimlemek yerine içinde bulunduğu durumları teknolojik bir makineyle filme almayı tercih etmektedir ve böylelikle bir bakıma deneyimi makine aracılığıyla deneyimlemiş olmaktadır.

İşte, bütün bu örneklerde görüldüğü gibi, mekanik bir dünyanın oluşumu ve hayata mesafeli bir bakış açısı yaşamın “güzel insan” olabilmeye olanak tanıyan yanının gözden kaçırılmasına neden olur.

Bu bağlamda, insan, güzeli arzulayan, onu isteyen bir varlık olarak ele alındığında güzellik çoğunlukla bedenin güzelliğini ya da estetik güzelliği,

1 a.g.e., s.24.

2 a.g.e., s.25.

3 a.g.e., s.81.

nadiren de insanın ruhsal yanını, iç yanını harekete geçirerek tavırlarını, eylemlerini ve başkalarıyla olan ilişkilerini bu iç yanını göz önünde bulundurarak yönlendirmesini işaret eder.

Güzelliğin çağrıştırdığı bu iki anlama bakıldığında insandaki iç yanın harekete geçmesiyle birlikte insanın içinde yaşadığı dünyada adaleti araması, insanca yaşamayı unutmadan eylemlerine yön verebilmesi insanı güzel kılanın ne olduğu konusunda bizlere ışık tutabilir. Tersten bir düşünmeyle ise -örneklerine yer verdiğimiz- ölçülebilir, hesaplanabilir rasyonel bir dünya ve insanı ondan yalnızca çıkar sağlamak için kullanan bir sistem de “güzel insan”ın üzerini çok sıkı bir örtüyle örter ve böylelikle insan değersizleşmiş, onun hakları ve özgürlüğü göz ardı edilmiş, insanın kendi başına anlamlı bir varlık olduğu unutulmuş olur.

Hayatla mesafeli bir karşılaşma ve insanca ilişkilerden uzak durma “güzel insan”ı silikleştirip mekanik bir dünyanın temellerini atmaktadır. Böylelikle, yaşadığımız dünyada insanın var oluşunun değeri ya da anlamı da kaybolmaktadır. Bunun için, insanın var oluşunun anlamı güzel bir insandır, denilebilir.

KAYNAKÇA

Frisch, Max (1987). Homo Faber. İstanbul: Can Yayınları.

Romanın Sevdirdikleri

Burak Akyön

Artık klasikleşen bir söz var: “Futbol sadece futbol değildir.” Bu tür sözlerden çoğu zaman birtakım genellemelere gidebiliriz. Ben de bu sözden hareketle “Roman sadece roman değildir.” diyerek bir genelleme yapmak niyetindeyim. Evet, bana göre roman sınırsız bir düş evrenidir. Sonu gelmeyen bu düş evrenine çağırır bizi. Sayfaları okurken bir taraftan yazarın sınır tanımaz -kurgu- dünyası, bir taraftan bizim düşlerimiz at başı gider. Artık klasikleşmiş ütöpik ve distöpik romanlar bambaşka bir dünyadır. Zamanın acımasız süzgecinden geçerek günümüze kadar ulaşmış, niteliği ile su yüzünde durmayı başarmış, yazarlarına klasik olma payesini ve özsuyunu içirmiş klasikler: *1984*, *Ütopya*, *Demir Ökçe*, *Dava*, *Swastika Geceleri*, *Fahrenheit 451*, *Otomatik Portakal*, *Açlık Oyunları*... Bunlar bir çırpıda akla geliverenler.

Bir de bunların yazarları var ki, kendi yaşamlarından çoktan soyunmuş, biz okurların dünyasında yeni kimlikler kazanmışlardır. Bizim kahramanlarımız arasına giren bu yazarlar, düş evrenimizde oluşturduğumuz sınırsız dünyada yaşarlar. Yanı başımızda dolaşırlar hatta arada bir bizim kulağıımıza bir şeyler fısıldarlar. Karanlıkta yürürken ellerindeki fenerle yolumuzu aydınlatırlar. Gerçek birer dost ve kahraman kimliğine girerler. Onların heykelini kurarız zihnimizde. Yüksekçe, en yüksekçe koyarız onları. Toz kondurmayız, yanlışlarından arındırırız onları. Sevgi böyle bir şeydir çünkü. Biz onları severiz, hep severiz.

Bir Sait Faik Müzesi’ne sevdiğimiz bir yazarın dünyasında soluklanmak, anılarına dokunmak isteğiyle gideriz. Reşat Nuri’nin yaşadığı ve ölümsüz eserlerini yazdığı konağa Feride ve Kamuran’ın sevgilerini bir defa daha iliklerimizde hissetmek için gideriz. Onların yürüdükleri yollarda kurdukları hayalleri biz de kurmak isteriz. Anıları somutlamaya çalışırız. Sanki müze evin merdivenlerinde bizi karşılayacaktır ünlü yazar. Sorularımızı sabırla yanıtlayacak, yüzündeki ince tebessüm hiç eksik olmayacaktır. O ince tebessüm, mutluluğun izidir. Okurunu karşısında görmenin mutluluğu, okuru somutlamanın mutluluğu. Sesini duyan meçhul insanı karşısında görmenin mutluluğu...

Ben Mayıs ve Haziran aylarında beyaz geceler düşlerim. Dostoyevski’nin ölümsüz eseri *Beyaz Geceler*’i Saint Petersburg sokaklarında hiç kararmayan gecelerde yeniden yaşamak için. Yazarın dolaştığı sokakları,

geçtiği köprüleri geçmek için... Yazar öylesine canlı anlatmış ki oraları, her kare gözümde canlanır. Gidemediğim için döner kitaba sarılırım tekrar.

Bütün bu sözler Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*¹ adlı bilim-kurgu romanını okurken zihnimden geçti. Huxley'in fırtınalı distopya hayalinei-roman boyunca onunla birlikte yeniden yaşadım. Sadece Huxley değil elbette... Diğer distopya ve ütopya yazarları da roman boyunca resmigeçit yaptı zihnimden. Özellikle de George Orwell... *Cesur Yeni Dünya*, Orwell'in 1984' adlı eseriyle karşılaştırıldığında daha optimistik bir ideal evren yaratıyor. Her köşe başında insanları gözetleyen Büyük Birader (Big Brother) ve onun "Savaş barıştır, kölelik özgürlüktür." gibi doktrinleri olmadığı için *Cesur Yeni Dünya* bir yönüyle ütopya olarak değerlendirilebilir.

Ursula K. Le Guin, "Endişe Çağı'nın başyapıtı" olarak değerlendiriyor *Cesur Yeni Dünya*'yı... Öjenik, hipnopedi ve üreme teknolojisi gibi kavramların romanda hayat bulduğu 26. yüzyıl'da, savaşlar ve yoksulluk yok edilmiştir. Amma velakin 26. yüzyıl, bu başarıyı değerlerin yok edilmesiyle başarmıştır; aile, kültürel çeşitlilik, sanat, edebiyat, ve felsefe artık yoktur. Guin ihtimaldir ki romandaki hedonistik toplumun tohumlarını, 20.yüzyılın X ve Y kuşağının ektiğini gözlemlediğinden ötürü böyle bir tasviri yapmaktan çekinmiyor.

Cesur Yeni Dünya'yı okurken sadece bir yazara bağlı kalmadığımı, kalamadığımı fark ettim. Kitabın çağrışımsal gücü kendini aşıyordu çünkü. Dünya yazarlarının hepsi oraya üşüşüyordu. Beni de hatırla diyordu Thomas More. Unutursan gönül koyarım, sözü Farabi'ye aitti. Ünlü Fransız şairleri de şiirsel haykırıışlarda bulunuyordu. Bir yerde yazar ve şairleri elimden tersiyle öteleyip çocukluğuma gittiğimi fark ettim. Aile sıcaklığı ile ısındım. Romanı okurken değerini kavradığım bir değer. Geceyi basan sisin dağıldığını, gökyüzünü tekrar pırıl pırıl yıldızların doldurduğunu gördüm. Babama "Haydi dağa çıkalım, yıldız toplayalım." dediğim tatlı ve çocuksu günlerimi hatırladım.

Her yazarın evi, bizim de evimizdir hatta yazarından çıkarak okurun, yani bizlerin olmuştur. Yazardan geriye kalan bir eserdir o da. Kitaplar gibi onlar da bizleri bekler. Kimi zaman gidip gezerek kimi zaman kitaplardan okuyarak hayallere dalar gideriz o evlerle ilgili. Yolumuz bir yazara bir kendimize çıkar. Bir yazarın anılarına dokunuruz bir kendi anılarımıza... Hayat böyledir işte. Bizlere güzellikler sunmakta çok cömerttir. Yeter ki biz hayatın sunduğu güzellikleri görmesini bilelim.

1 *Cesur Yeni Dünya* (Özgün Adı: Brave New World), Aldous HUXLEY, İthaki Yayınları, İstanbul 2015

TERCÜME

CIA Fransız Kuramını Çalıştı: Sol Kültürün Entelijansiyadan Elenmesi Üzerine

Gabriel Rockhill¹

Tercüme: Serhat Belen

Sıklıkla, entelektüellerin siyasi nüfuzlarının çok az olduğu veya hiç olmadığı varsayılır. Gerçek dünyadan kopuk, ayrıcalıklı bir fildişi kuleye tünemiş, belli ihtisas alanlarına özel minyatürler üzerinde anlamsız akademik tartışmalara girişmiş ya da derin uzmanlık gerektiren teori bulutlarında yüzen entelektüeller, sadece siyasi gerçeklikten kopuk olarak değil, aynı zamanda onun üzerinde anlamlı bir etki yapmaktan aciz figürler olarak da tasvir edilir. CIA bunun aksini düşünüyor.

Gerçekten de darbelerden, hedeflenen suikastlardan ve yabancı hükümetlerin gizlice yönlendirilmesinden sorumlu olan bu kurum, sadece düşüncenin gücüne inanmakla kalmayarak, bazılarının şimdiye kadar üretilmiş en derin ve en karmaşık teori olduğunu düşündükleri bir konu üzerinde ciddi tetkikler yapmaları için bir grup gizli ajan için hatırı sayılır bir kaynak ayırmış durumda. 1985'te yazılmış ilginç bir araştırma makalesi ve yakın zamanda Bilgi Özgürlüğü Yasası'nda (Freedom of Information Act) yapılan ufak düzenleme, CIA ajanlarının, Michel Foucault, Jacques Lacan ve Roland Barthes'in adlarıyla anılan, karmaşık ve uluslararası trend belirleyici özelliği haiz Fransız kuramını incelediğini ortaya koyuyor.

Paris kafelerinde toplanarak kararlılıkla ve dikkatli bir biçimde çalışan ve birbirleriyle Fransız entelijansiyasının yüksek rahipleri hakkında notlar paylaşan Amerikan casusların bu imajı, bu entelektüelleri kendi hayal dünyalarında karmaşık fikirlere sahip aydınlar sananları veya onları gerçek dünya ile alakası olmayan, anlaşılamaz söylemlerini satmaya çalışan dolandırıcılar olarak kabul edenleri şaşırtabilir. Bununla birlikte bu durum, CIA'nın küresel bir kültür savaşına yaptığı uzun süren ve halen devam eden yatırımlarını -Frances Stonor Saunders, Giles Scott-Smith,

1 Director of Critical Theory Workshop at the Sorbonne

Hugh Wilford gibi araştırmacılar tarafından da iyi belgelenmiş olan ve bu savaşın en yeni formları için verilen destekler de dahil olmak üzere- bilimler için sürpriz olmamalı.

CIA'deki kültürel faaliyetlerin eski yöneticisi Thomas W. Braden, teşkilatın kültürel atağının etkisini içeriden biri olarak 1967'de açıkça anlatmıştı: “[CIA tarafından desteklenen] Boston Senfoni Orkestrası'nın, John Foster Dulles ya da Dwight D. Eisenhower'ın yüz konuşmasıyla ABD'ye kazandırabileceği alkıştan daha fazlasını Paris'te aldığına duyduğum müthiş sevinci unutamıyorum” Bu, hiçbir şekilde küçümsenecek sınırlı bir iş olarak görülemez. Aslında, Wilford'un da sıkı bir şekilde savunduğu gibi, merkezi Paris'te olan ve daha sonra kültürel Soğuk Savaş sırasında CIA'nın ön organizasyonu olduğu ifşa olan Kültürel Özgürlük Kongresi (CCF) inanılmaz derecede sanatsal ve entelektüel faaliyetler gerçekleştiren, dünya tarihinin en önemli öncüleri arasındaydı. 35 ülkede ofisleri bulunan, düzinelerce prestij dergisi yayınlayan, kitap endüstrisinde yer alan, yüksek profilli uluslararası konferans ve sanat sergileri düzenleyen, eşgüdümlü performanslar ve konserler veren ve çeşitli kültürel ödüllere ve burslara geniş fon sağlayan, Farfield Foundation kadar iyi bir ön organizasyondur.

Bu İstihbarat Ajansı (CIA), kültürü ve teoriyi, ABD'nin çıkarlarını dünya çapında korumak için kullandığı büyük cephanelikte vazgeçilmez silahlar olarak görüyor. 1985'te yayınlanan, “Fransa: Sol Aydınların Elenmesi” başlıklı araştırma makalesi, -kuşkusuz manipüle etmek için- Fransa aydınlarını ve politika üreten eğilimleri şekillendirmedeki temel rolünü inceliyor. Fransız entelektüel dünyasında sol ve sağ arasında görece bir ideolojik denge olduğunu öne süren raporda, hemen savaş sonrası solun tekeline girmesinde -ki Kurum'un buna karşı olduğunu biliyoruz- komünistlerin faşizme direnmesi ve sonuçta başarılı olmasının önemli bir rolü olduğu vurgulamaktadır. (CIA'nın kendi tanımlamasına göre) Nazi ölüm kamplarına doğrudan katkısı ve ayrıca genel olarak yabancı düşmanlığı, anti-eşitlikçi ve faşist gündeminden dolayı sağın imajı zedelenmişse de, çalışmayı hazırlayan isimsiz gizli ajanlar, yaklaşık olarak 1970'lerin başından bu yana sağın geri dönüşünü sevinçle paylaşmaktadır.

Daha spesifik olarak, gizli kültür savaşçıları, entelijansiyanın eleştiri odağını ABD'den SSCB'ye doğru değiştirmesine katkıda bulunan bir çifte hareketi memnuniyetle karşıladılar: Solda, Stalinizm ve Marksizmle birlikte kademeli bir entelektüel antipati, radikal entelektüellerin kamusal tartışmadan giderek çekilmesi ve sosyalizm ve sosyalist partiden kuramsal bir uzaklaşma söz konusuydu. Sağda ise yeni filozoflar ve yeni sağ aydınları olarak görülen ideoloji fırsatçıları Marksizm'e karşı yüksek profilli bir medya karalama kampanyası başlattı.

Dünya çapındaki casusluk örgütünün (CIA) diğer unsurları demokratik olarak seçilmiş liderleri devirmek, faşist diktatörler için istihbarat ve finansman sağlamak ve sağ kanat ölüm mangalarını desteklemekle görevli iken, Paris merkezî aydınlar bölümü ABD dış politikasına fayda sağlamak için kuramsal olarak dünyanın sağa doğru kayması(nı temin etmek için) ıyla ilgili veriler topluyordu. Savaştan hemen sonraki dönemin sol eğilimli entelektüelleri ABD emperyalizmini açıkça eleştirmişlerdi. Jean-Paul Sartre'nin (Liberation'un kurucusu) açık sözlü Marksist bir eleştirmen olarak medyanın etki altına alınması ve Paris'teki CIA istasyon sorumlusu ile birlikte düzinelerce gizli görevlinin ifşa edilmesi konusundaki belirgin rolü, örgüt tarafından yakından takip edildi ve çok ciddi bir sorun olarak değerlendirildi.

Buna karşın, ortaya çıkan neo-liberal dönemin anti-Sovyet ve Marksizm karşıtı atmosferi kamuoyunun dikkatini çekti ve CIA'nın kirli savaşları için mükemmel bir örtü sağladı; çünkü Orta Amerika'daki entelektüel seçkinler arasındaki dikkate değer düzeyde bir muhalefeti ABD politikalarına karşı harekete geçirmek çok zorlaşmıştı örneğin. Latin Amerika'nın önde gelen tarihçilerinden Greg Grandin, bu durumu The Last Colonial Massacre'da mükemmel bir şekilde özetlemiştir: "1954'te Guatemala'da, 1965'te Dominik Cumhuriyeti, 1973'te Şili, 1980'lerde El Salvador ve Nikaragua'da gözle görülür felaket ve ölümcül müdahaleler yapmasının yanında, Birleşik Devletler, canî kontrgerilla terör devletleri için sessiz ve istikrarlı malî, maddesel ve manevî destek sağlamıştır. [...] Ancak Stalin'in suçlarının büyüklüğü, bu kadar karamsar tarihi olayın, ne kadar zorlayıcı, kapsamlı ya da ezici olursa olsun, şu anda demokrasi olarak bildiğimiz şeyi savunmak için Birleşik Devletlerin örnek rolü üstlenmesi temeline mebnî bir dünya görüşünün temelini sağlama almaktadır."

Bu bağlamda maskeli mandarinler, Bernard-Henri Levy, André Glucksmann ve Jean-François Revel gibi yeni nesil Anti-Marksist düşünürlerin "son Komünist aydınlar kılığı" (the last clique of Communist savants) [isimsiz ajanlara göre bu grubu Sartre, Barthes, Lacan ve Louis Althusser oluşturunuyordu] üzerine yönelttiği acımasız eleştirileri yücelmiş ve desteklemiştir. Bu anti-Marksistlerin gençliklerindeki sol kanat eğilimleri, ilerlemeci bir şekilde akan zaman ile kişisel siyasî büyümeyi birleştiren ve sanki bu ikisi hem bireysel yaşam hem de tarih, basitçe "büyüyen" bir meseleymiş ve derin eşitlikçi toplumsal dönüşümü tanımak, -kişisel ve tarihsel- geçmişin bir parçasıymış gibi yanıltıcı anlatıların ortaya çıkması için mükemmel bir model sağlar. Bu küstah bozgunculuğu destekleyen yapı, özellikle gençlerin yönlendirdiği yeni hareketleri gözden düşürmekle kalmaz, aynı zamanda tarihin doğal seyrinde karşı-devrimci baskının nispi başarılarını da yanlış tanımlar.

Entelektüel sağ kadar Marksizm'e karşı olmayan teorisyenler dahi, dönüştürücü eşitlikçiliğe, toplumsal seferberliğin bozulmasına ve radikal siyasetten yoksun "eleştirel soruşturma" ile gerçeklerin farkına varılmasına katkı yapmışlardır. CIA'nın Avrupa'da ve başka yerlerde kültürel solun elenmesi yönündeki kapsamlı ve derin girişimlerindeki genel stratejiyi anlamak için bu nokta son derece önemlidir. Tamamen ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını kabul etmekle birlikte dünyanın en güçlü casus ajansı (CIA), sol kültürü, kararlı anti-kapitalist ve dönüştürücü siyasetten, ABD'nin dış ve iç politikalarını daha az saraheten eleştiren merkez sol reformist pozisyonlara çekmeye çalışmıştır. Aslında Saunders'ın detaylı bir şekilde ortaya koyduğu gibi, Ajans (CIA), kültürel üreticileri ve tüketicileri, kararlı eşitlikçi soldan uzak tutan sol projeleri doğrudan desteklemek ve teşvik etmek için savaş sonrası dönemde McCarthy tarafından yönetilen Kongre'nin arkasında gizlendi. Onları bölerken ve itibarsızlaştırırken, solu genel olarak parçalamayı da çok arzuladı, sonunda merkez sola kalan sadece minimal bir güç ile halk desteği oldu. (Sağcı güç siyaseti ile olan suç ortaklığı nedeniyle potansiyel olarak itibar kaybına uğradı ise de bu durum, Sol'da çağdaş kurumsal partileri de rahatsız edegelen bir konudur.)

Bu açıklamalar ışığında, İstihbarat Ajansının (CIA) dönüşüm öykülerine olan merakını ve 'reformist Marksistler'e duyduğu derin minneti anlamamız gerekir. Bu tema üzerinden Fransız kuramı üzerine olan araştırma çalışmamıza geçelim. "Marksizmi zayıflatmada daha da etkili olan şey" diye yazıyor casuslar, "Marksist teoriyi sosyal bilimlerde uygulayabileceklerine gerçekten inanmış olan aydınlardı ancak bütün geleneği reddeder ve yeniden düşünerek kendi sonlarını hazırladılar." Annales Tarihçilik ve Yapısalcılık Okulu'nun, özellikle de Claude Lévi-Strauss ve Foucault'un, 'toplumsal bilimlerdeki Marksist etkinin kritik yıkılışı'na yaptığı önemli katkılardan da bahsediyorlar. "Fransa'nın en derin ve etkili düşünürü" olarak anılan Foucault, 18. Yüzyıl Aydınlanma ve Devrim çağının rasyonalist sosyal kuramından "'kanlı' sonuçların" ortaya çıktığını hatırlattıkları için Yeni Sağ aydınları methetmişti ki bundan dolayı Foucault özellikle el üstünde tutulmuştur. Bir kimsenin siyasetini ya da siyasi etkisini tek bir konuma veya sonuca indirgemek hata olur ancak, Foucault'un devrim karşıtı solculuğu ve Gulag'ın şantajını devam ettirmesi -mesela derin sosyal ve kültürel dönüşümü amaçlayan geniş radikal hareketlerin yalnızca en tehlikeli gelenekleri canlandıracağı iddiası- casusluk örgütünün (CIA) psikolojik savaş stratejileri ile mükemmel bir uyum içindeydi.

CIA'nın Fransız kuramını çalışması, Anglofon kabullerinin çoğuna eşlik eden radikal şık kaplamayı tekrar gözden geçirmek için duraklamamızı gerektirmektedir. Bir ilerlemeci tarih (progressive history) anlayışı

(genelde örtülü teleolojisine kördür) uyarınca, Foucault, Derrida gibi figürlerin ve diğer önemli Fransız kuramcılarının yaptıkları, sezgisel olarak, muhtemelen Sosyalist, Marksist ya da anarşist geleneklerde bulunan her şeyi aşan bir çeşit derin ve sofistike eleştirel forma tabidir. John McCumber'un yerinde ifadesiyle, Fransız kuramının Anglofon kabulünün, hatalı siyasi tarafsızlığa, mantık ve dilin güvenli teknik ayrıntılarına veya doğrudan Anglo-Amerikan felsefesinin McCarthy destekli geleneklerine uyumlu ideolojik konformizmine karşı direncin kutbu olarak önemli siyasi etkilere sahip olduğu kesinlikle doğrudur ve altı çizilmelidir. Bununla birlikte, Cornelius Castoriadis'in 'radikal eleştiri geleneği' diye adlandırdığı "anti-kapitalist ve anti-emperyalist direniş manasına gelen" kavrama sırt çeviren tasvirleri teorik uygulamaları, dönüştürücü politikadan ideolojik uzaklaşmaya kesinlikle katkıda bulundu. Bizzat casus Ajansına (CIA) göre, post-Marksist Fransız kuramı, anti-emperyalizmi ve anti-kapitalizmi itibarsızlaştırırken, ve böylece emperyalist projelerinin aydınlar tarafından yapılan ciddi eleştirel incelemelere maruz kalmadan takip edilebileceği entelektüel bir ortam yaratarak, CIA'nın solu sağa doğru sevk eden kültürel programına doğrudan katkıda bulundu.

CIA'nın psikolojik savaş programı üzerine yapılan araştırmalardan bilindiğimiz üzere, organizasyon yalnızca bireyleri bir şeyler yapmaya zorlamak ve onları izlemek amacı taşıyor, kültürel üretim ve dağıtım kurumlarını anlamak ve dönüştürmek konusunda da her zaman istekli olmuştur. Gerçekten de Fransız kuramı üzerine yapılan çalışmada, üniversitelerin, yayınevlerinin ve medyanın toplu politik karakteristiğinin oluşumunda ve konsolide edilmesinde yapısal rol oynadığına işaret edilmektedir. Belgenin geri kalanı ve Anglofon dünyasındaki ve ötesinde mevcut akademik durum hakkında eleştirel düşünmeye davet eden açıklamaların da tanımlamaya çalıştıkları gibi, raporun yazarları, akademik emeğin prekarize edilmesinin radikal Solun yıkılışına nasıl katkıda bulunduğunu ön plana çıkartıyor. Güçlü solcular çalışmalarımızı gerçekleştirmek için gerekli olan maddi imkânları temin edemezse ya da istihdam edilebilmemiz için az ya da çok kaba bir şekilde uygun davranmak zorunda bırakılırlarsa, yazılarımızı yayımlayabilir ya da bir izleyici kitlesine sahip olabiliriz, işte o zaman kararlı bir sol topluluk için yapısal koşullar zayıflamış olur. Yüksek öğretimin meslekileştirilmesi (sadece meslek edinmek amacıyla yüksek öğretimin tercih edilmesi) ise insanların, toplumsal eleştiri için güvenilir araçlara sahip özerk vatandaşlardan ziyade, kapitalist aygıtın tekno-bilimsel dışlılarına dönüştürülmesini hedeflediği için, bu amaçla kullanılan başka bir araçtır. CIA mandarinlerinin teorisi bu nedenle Fransız hükümetinin "öğrencileri iş ve teknik kurslara sokma" çabalarını övüyor. Ayrıca, Grasset gibi büyük yayınevlerinin, kitle iletişim araçlarının ve

Amerikan kültürüne rağbetin post-sosyalist ve anti-eşitlikçi platformu geliştirmeye yönelik katkılarını da gösteriyorlar.

Bu rapordan, özellikle eleştirel aydınlara saldırıların devam ettiği mevcut siyasi ortamda hangi dersleri çıkarabiliriz? Her şeyden önce, entelektüellerin güçsüz olduğunu ve politik yönelimlerimizin önemli olmadığını düşünenlere karşı, çağdaş dünya siyasetinin en güçlü brokırlarından biri olan Ajansın (CIA) bunu kabul etmediğini hatırlınıza getirin. The Central Intelligence Agency (CIA), isminin de ironik olarak belirttiği gibi, istihbarat ve teorinin gücüne inanmak ve bunu ciddiye almak durumundayız. Yanlışlıkla “gerçek dünyada” entellektüel çalışmanın hiç ya da az çekiş gücü taşıdığını varsaymakla biz sadece teorik emeğin pratik etkilerini yanlış tanıtmış olmuyoruz, aynı zamanda anlamsız kültür elçilerinin tehlikeli bir siyasal projeye dönüşmesine göz yumma riskini de taşımaktayız. Fransız ulus devletinin ve kültürel aygıtının entelektüeller için diğer birçok ülkede bulunandan çok daha önemli bir kamusal platform sağladığı gerçeği bir tarafa, CIA’nın başka yerlerde teorik ve kültürel üretimi haritalamak ve değiştirmekle meşgul olduğu gerçeği, hepimizin ayağını denk almasını öğütleyen bir çağrıdır.

İkincisi, günümüzün güç brokıruları, iş dünyası ve tekno-bilim çıkarları üzerine kurulan kurumları teşvik ederek, sol kanat politikayı anti-bilimselle eşitleyerek, bilimi sözde ama yalancı-siyasi bir tarafsızlık ile ilişkilendirerek, radyo dalgalarını konformist önermelerle dolduran medyayı teşvik ederek, güçlü akademik kurumları ve medya dışındaki güçlü solcuları izole ederek ve her türlü radikal eşitlikçi ve ekolojik dönüşüm çağrısını itibarsızlaştırarak eleştirel zekâsı zayıf düşmüş ya da yok edilmiş bir aydın zümresi yetiştirme konusunda menfaate sahiptirler. İdealde, sol taraftaysa, tarafsızlaştırılmış, hareketsiz, dinsiz ve yılgın bir uzlaşmacı entelektüel kültürü ya da güçlü bir şekilde kontrol altına alınmış olan solu pasif olarak eleştiren entelektüel bir kültür oluşturmaya çalışırlar. ABD akademisinde baskın olan radikal solculuğa karşı entelektüel bir muhalefeti tehlikeli bir siyasi pozisyon olarak görmemizin sebeplerinden biri de budur. CIA’in dünya çapındaki emperyalist gündemiyle doğrudan bağlantılı değil mi?

Üçüncüsü, kararlı solculuk kültürüne karşı gerçekleştirilen bu kurumsal saldırıya karşı koymak için, eğitimin prekarize edilmesi (meslek, kazanç vb. bir sonucu garantilememesi) ve meslekileştirilmesine (sadece meslek edinmek amacıyla yüksek öğretimin tercih edilmesi) direnmek zorunludur. Dürüst eleştirel tartışmanın kamusal alanlarını oluşturmak ile başka bir dünyanın sadece mümkün olduğunu değil, gerekli olduğunu da kabul edenlere daha geniş bir alan açmak eşit derecede önemlidir. Alternatif medyaya, farklı eğitim modellerine, karşı-kurumlara ve radikal

kolektiflere katkıda bulunmak veya onları daha da geliştirmek için bir araya gelmeye ihtiyacımız var. Gizli kültür savaşçılarının yok etmek istedikleri şeyi tam olarak teşvik etmek hayati önem taşımaktadır: geniş bir kurumsal destek çerçevesi, yaygın halk desteği, yaygın medya gücü ve geniş seferberlik gücü olan bir radikal solculuk kültürü.

Son olarak, dünyanın entelektüelleri, anti-kapitalist ve anti-emperyalist olduğu kadar eşitlikçi ve ekolojik olan sistemik ve radikal bir eleştiri geliştirebilecekleri gücün farkına varmalı ve onu tahkim etmek için birleşmelidir. Birinin sınıf içinde veya kamuya açık olarak savunduğu pozisyonlar tartışma koşullarının belirlenmesi ve siyasi olasılık alanının çizilmesi için önemlidir. Reformist pozisyonlara cephe alan aynı zamanda da Anti-emperyalist, anti-kapitalist solu parçalamaya ve izole etmeye çalışan casus ajansının (CIA) bölme ve kutuplaştırma stratejisine doğrudan karşı çıkmak adına, beraber çalışmanın önemini fark ederek gerçek bir eleştirel entelijansiyanın yetişmesi için birlikte hareket etmeliyiz (tüm sol cenah çapında Keeanga-Yamahtta Taylor'ın kısa süre önce hatırlattığı gibi). Entelektüellerin güçsüzlüğünü ilan etmekten ya da olaylar ve olgular karşısında şaşkına dönmektense, müesses nizama karşı doğruları haykırma kapasitemizi toplayarak birlikte çalışmalı ve kültürel solculuk dünyası için gerekli olan kurumları topluca inşa etmeliyiz. Çünkü sadece böyle bir dünyada ve eleştirel istihbaratın üretildiği eko odalarında konuşulan hakikatlerin gerçekten duyulabileceği ve böylece iktidarın yapısını değiştireceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

<http://thephilosophicalsalon.com/the-cia-reads-french-theory-on-the-intellectual-labor-of-dismantling-the-cultural-left/>

